



**T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİLERİNDE İÇTİHAD VE
TAKLİD TARTIŞMALARI**

DOKTORA TEZİ

Shahin KHANJANOV

BURSA - 2021



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİLERİNDE İÇTİHAD VE
TAKLİD TARTIŞMALARI**

DOKTORA TEZİ

Shahin KHANJANOV

DANIŞMAN

Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI

BURSA - 2021

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 711623013 numaralı Shahin KHANJANOV'un hazırladığı "Memlûkler Dönemi Hanefilerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları" konulu / Doktora Tezi) ile ilgili tez savunma sınavı, 19/08/2021 günü - 11:00-13:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının..... (başarılı / başarısız) olduğuna (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı
Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Eren Gündüz
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Recep Cici
Sabahattin Zaim Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Sayar
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet Uğur
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

19/08/ 2021

Yemin Metni

Doktora tezi olarak sunduğum **"MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİLERİNDE İCTİHAD VE TAKLİD TARTIŞMALARI"** başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih:
24.08.2021

Adı Soyadı: SHAHİN KHANJANOV

Öğrenci No: 711623013

Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Programı: DOKTORA

Statüsü: Doktora

ÖZET

Adı ve Soyadı : Shahin KHANJANOV
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Hukuku
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : XIII+326
Mezuniyet Tarihi : .../.../ 2021
Danışman : Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI

MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİLERİNDE İCTİHAD VE TAKLİD TARTIŞMALARI

Memlûkler dönemi Hanefilerinde içtihad ve taklîd tartışmaları başlığını taşıyan tezimizde bu dönem içtihad ve taklîd düşüncesi bağlamında Hanefilerde yaşanan gelişmeleri ve yenilikleri konu edindik. Bazı yenilikçi yaklaşımlara ve ilmi tartışmalara sahne olan bu dönemin Hanefiler üzerindeki etkilerini araştırmanın ve bu yaklaşımları benimseyip benimsemediklerini ortaya çıkarmanın günümüz fıkıh araştırmalarına yeni katkılar sunacağını düşündüğümüz için, bu tartışmaların odağında bulunan içtihad ve taklîd konuları bağlamında bu dönem Hanefilerini çalıştık. Döneme dair klasik kaynakların tespiti ve görüşlerin taranması işlemlerinin yanısıra görüşlerin tahlili ve önceki dönem Hanefi usul eserleriyle ve diğer mezhep usul literatürüyle mukayese yöntemlerini kullandığımız tezimizde, Memlûkler dönemi Hanefilerinin içtihad ve taklîd düşüncesi bağlamında önceki dönemlerden pek çok konuda farklılaştıkları sonucuna vardık. Tezimizde, yaşanan bu değişime etki etmiş olabilmesi açısından, içinde bulunulan tarihi dönemi tanıma amacıyla Memlûkler döneminin siyasi, ilmi ve mezhepsel durumunu da kısaca ele aldık. Son olarak bu tartışmaların sonraki dönemlere ve günümüze etkilerini görme adına tartışmaların izlerini Memlûkler sonrası dönemlerde ve modern dönemde sürmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefi Mezhebi, Memlûkler, İctihad ve Taklîd.

ABSTRACT

Author	: Shahin KHANJANOV
University	: Bursa Uludağ University
Instution	: Sosial Sciences Instution
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Islamic Law
Degree Awarded	: Doctorate/PhD
Page Numbers	: XIII+326
Degree Date	: .../.../ 2021
Supervisor	: Assoc. Prof. Dr. Abdurrahim KOZALI

IJTİHÂD AND TAQLÎD DISCUSSIONS IN THE MAMLUKS ḤANAFÎS

In our thesis titled “İjtihād and taqlîd discussions in the Mamluks Ḥanafîs” we discussed the developments and changes in the thought of ijtihād and taqlîd in the Ḥanafîs of this period. As a matter of fact, this period witnessed some innovative approaches and scientific debates in the field of Islamic law. Since we think that researching the effects of this period on Ḥanafîs and revealing whether they adopted these approaches or not will make new contributions to today's fiqh studies, we have studied Ḥanafîs of this period in the context of ijtihād and taqlîd which are at the center of these discussions. In our thesis, in which we used the methods of determining classical sources, scanning and analyzing opinions about the period, as well as comparing methods with the previous Ḥanafî uşûl al-fiqh works and other madhhabs uşûl al-fiqh literature, we came to the conclusion that the Ḥanafîs of the Mamluk period differed from the previous periods in many aspects in terms of ijtihād and taqlîd thought. We tried to briefly illuminate the political, scientific and maddhab situation of the Mamluks period in order to recognize the historical period in terms of the fact that it may have affected this changes in our thesis. Finally, in order to see the effects of these debates on the following periods and today, we tried to follow the traces of the debates in the post-Mamluks and modern periods.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafî School of Law, Mamluks, İjtihād and Taqlîd.

ÖNSÖZ

Fıkıhın değişim ve istikrar açısından kilit kavramları sayılan içtihad ve taklîd, fıkıh tarihinin her döneminde güncelliğini koruduğu gibi modern dönemde de yoğun tartışmalara sahne olmuştur. Fakat modern dönemde karşılaşılan problemler ve çözüm önerileri bağlamında çokça gündeme gelen içtihad ve taklîdin tarihi serüveni ve dönemlere has özelliklerinin üzerinde pek durulmamakta ve bu alanda pek çalışma yapılmamaktadır. Halbuki içtihad ve taklîdi tarihsel bağlamda ele alan ve bu alanı dönemler üzerinden çalışan müstakil çalışmaların yapılması, kanaatimizce günümüz içtihad ve taklîd düşüncesine yeni açılımlar sağlayacak ve katkılar sunacaktır. Tezimizde bu bağlamda içtihad ve taklîd düşüncesi itibariyle modern dönemle bazı benzerlikleri bulunan ve bu alanda günümüz içtihad ve taklîd tartışmalarına katkı sunacağını düşündüğümüz Memlûkler dönemini seçtik. Dönemin içtihad ve taklîd alanında gündeme gelen tüm tartışmalarını konu edinmek tezin kapsamını çok aşacağı için Hanefiler özelinde dönemin içtihad ve taklîd düşüncesini ele aldık ve gerek duyulduğu ölçüde diğer mezhep mensuplarının düşüncelerine de yer verdik.

Tezimiz bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde öncelikle tezin konusu, yöntemi ve amacını ortaya koyduk ve tezin kapsamı ve kaynaklarına yer verdik. Bu kısımda tezin içeriği ve tezde kullandığımız kaynakların tanıtımını yaptık. Klasik kaynakların yanı sıra tezde kullandığımız modern çalışmalara da değinerek giriş bölümünü tamamladık.

Birinci bölümde tezde konu edindiğimiz içtihad ve taklîd tartışmalarının tarihi zeminini teşkil etmesi bakımından Memlûkler döneminin siyasi, sosyal, ilmi ve mezhepsel durumunu ortaya koyduk. İlmi ve mezhepsel durum bağlamında önceki dönemlerle irtibatlı şekilde ele aldığımız bu dönemin Hanefi ulema haritasını tasvir ettik ve Hanefi mezhebinin genel durumunu özetlemeye çalıştık. Burada temas edilen tarihi bilgilerin o dönemin içtihad ve taklîd tartışmalarıyla irtibatını da kurmaya özen gösterdik.

İkinci bölümde Hanefi içtihad teorisinde bu dönemde yaşanan gelişmeleri konu edindik. Usul eserleri merkezli işlediğimiz bu bölümde, Hanefi usul eserlerinin içtihad bölümlerinin önceki dönem usul eserlerinden farklılaşan noktalarını tespit etmeye çalıştık ve tezin alt başlıklarını da bu dönemde farklılaşan ve değişim geçiren içtihad alt başlıkları üzerinden belirledik. Bunun için konuları Memlûkler öncesi Hanefi usul literatürü, Mütekellimîn usul eserleri ve Memlûkler döneminde diğer mezhep mensuplarınca kaleme alınan usul eserleriyle mukayeseli bir biçimde işledik.

“Memlûkler döneminde Hanefi taklîd teorisinde yaşanan gelişmeler” başlığını taşıyan tezin üçüncü ve son bölümünde ise taklîd bahisleri bağlamında bu dönemde gündeme gelen tartışmalara değindik. Taklîd konularının o dönemde içtihad konularına nazaran daha fazla gündeme gelmesi dolayısıyla bu bölüm hacim bakımından önceki bölümden daha geniş oldu. Burada usul eserlerinin yanı sıra diğer fıkıh kaynaklarından da çokça istifade ettik. Bölümün sonunda ise Memlûkler dönemi içtihad ve taklîd tartışmalarının sonraki dönemlere ve modern döneme etkilerine temas ettik.

Tez konusunun seçimi ve son halini alması süreçlerinde yardımlarını gördüğüm hocalarıma ve arkadaşlarıma burada teşekkür etmeliyim. Öncelikle tezime ciddiyle yaklaşan, tezin yazım aşamalarında yazılan kısımları okuyarak değerli geri dönüşlerde bulunan ve katkılarıyla ve yardımlarıyla desteklerini esirgemeyen değerli danışmanım Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı hocama çok teşekkür ederim. Tez konusunun belirlenmesi ve ilk araştırma safhalarında tezime istikamet veren ve üniversiteden ayrılmasına rağmen destek ve katkılarını sunmaya devam eden ilk danışmanım Prof. Dr. Recep Cici hocama da teşekkür borçluyum. Tez jürisinde yer alan değerli Dr. Öğr. Üyesi Eren Gündüz ve Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet Uğur'a katkıları ve titiz değerlendirmeleri için çok teşekkür ederim. Bir diğer jüri üyesi sayın Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Sayar'a da katkıları için müteşekkirim. Memlûkler dönemi konusunda araştırmaları bulunan ve bu alanda değerli fikirlerini benimle paylaşan Doç. Dr. Tuncay Başoğlu hocama da ayrıca teşekkürlerimi sunarım. Tezimi okuyan ve eksik gördüğü noktaları benimle bölüşen, tezimle benzer bir konuda tez yazmakta olan doktora adayı arkadaşım Burak Ergin'e de teşekkürü borç bilirim. Doktora eğitimimde ve tezimin yazımında maddi ve manevi katkılarını gördüğüm bazı kurumların adlarını da burada anmalıyım. Başta doktora eğitimimizde burs, barınma, eğitim giderleri ve diğer tüm ihtiyaçlarımızı karşılayan Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na (YTB) çok teşekkür ederim. Sağladığı diğer imkanlar ve desteklerin yanında tez yazımında bize kolay araştırma ortamları sağlayan İlmi Araştırmalar Merkezi (İLAM), İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı (İSAR), TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Bakü Gençliye Yardım Fondu'na (GYF) teşekkür eder ve isimlerini burada sayamadığım diğer tüm arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım.

Şahin HANCANOV

BAKÜ-2021

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ	ii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR.....	xiii
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ VE SINIRLARI.....	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	5
3. TEZİN KAPSAMI, KAYNAKLARI VE ALANLA İLGİLİ YAPILMIŞ MODERN ÇALIŞMALAR	6
3.1. KLASİK USÛL-İ FIKIH KAYNAKLARINDA İÇTİHAD VE TAKLİD.....	6
3.2. DİĞER HANEFİ FIKIH KAYNAKLARINDA İÇTİHAD VE TAKLİD.....	33
3.3. MODERN LİTERATÜR.....	37

BİRİNCİ BÖLÜM
MEMLÜKLER DEVLETİ'NDE SİYASİ, İLMİ VE MEZHEPSEL
DURUM

1.MEMLÜKLER DEVLETİ'NİN SİYASİ, ASKERİ VE SOSYO-EKONOMİK DURUMUNA KISA BİR BAKIŞ	42
2. İLMİ VE MEZHEPSEL DURUM.....	47
2.1. MEMLÜKLER ÖNCESİ SELÇUKLULAR, ZENGİLER VE EYYÛBİLER DEVLETLERİNDEKİ İLMİ VE MEZHEPSEL DURUMA KISA BİR BAKIŞ	47
2.1.1. Selçuklular	48
2.1.2. Zengiler.....	53
2.1.3. Eyyûbiler	55
2.2. MEMLÜKLER DÖNEMİNDE İLMİ VE MEZHEPSEL DURUM.....	59

İKİNCİ BÖLÜM
MEMLÜKLER DÖNEMİNDE HANEFİ İÇTİHAD TEORİSİNDE
YAŞANAN GELİŞMELER

1. İÇTİHAD TANIMLARININ YAYGINLAŞMASI	83
2. İÇTİHAD ŞARTLARINDA YAŞANAN GELİŞMELER.....	87
3. İÇTİHADIN BÖLÜNMESİ (İÇTİHADIN TECEZZÎ'Sİ) TARTIŞMALARI	90
3.1. HANEFÎ USUL ESERLERİNDE İÇTİHADIN BÖLÜNMESİ	92

3.2.İÇTİHADIN BÖLÜNEBİLECEĞİNİ KABUL EDEN HANEFÎ USULCÜLER	93
3.3.İÇTİHADIN BÖLÜNMESİNE OLUMSUZ YAKLAŞAN HANEFÎ USULCÜLER.....	97
4. MÜÇTEHİDSİZ ASRIN (HULÜVV) MÜMKÜN OLUP OLMADIĞI TARTIŞMALARI.....	104
.4.1 “HULÜVV” TARTIŞMASININ USUL ESERLERİNDEKİ YERİ VE TARİHİ SERÜVENİ	104
4.2. MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİLERİNDE VE DİĞER MEZHEPLERDE “HULÜVV” ANLAYIŞI.....	110
5. İÇTİHADDA HATA-İSABET MESELESİNE YAKLAŞIMLAR	127
6.MEMLÜKLER DÖNEMİNDE MÜSTAKİL İÇTİHADİ ANIMSATAN BİR KONU: MEZHEP KAVLIYLA SAHİH HADİSİN ÇELİŞMESİ KONUSUNDA HANEFİLERDE YAŞANAN YENİ GELİŞMELER	133

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEMLÜKLER DÖNEMİNDE HANEFİ TAKLİD TEORİSİNDE YAŞANAN GELİŞMELER

1. TAKLİDİN TANIMI VE MAHİYETİNE DAİR TARTIŞMALAR	144
2. MÜÇTEHİDİN BAŞKA BİR MÜÇTEHİDİ TAKLİDİ MESELESİ	162
2.1. KLASİK DÖNEM HANEFİ USULCÜLERİNİN KONUYA BAKIŞI.....	162
2.2. MÜTEKELLİMİN USÛLÜ VE DİĞER MEZHEP USULCÜLERİNDE DURUM	166

2.3. MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİ USUL ESERLERİNDE MÜÇTEHİDİN MÜÇTEHİDİ TAKLİDİ MESELESİ	171
2.3.1. Müçtehidin Müçtehidî Taklîdinin Caiz Olmadığı Görüşünde Olan ve Çoğunluğu Teşkil Eden Usulcülerin Delilleri.....	173
2.3.2. Müçtehidin Başka Bir Müçtehidî Taklîdini Caiz Görenlerin Delilleri.....	173
3. MÜÇTEHİD SEÇİMİNDE “EFDÂLİYET-MEFDÛLİYET” MESELESİ	177
3.1.KONUNUN MEZHEPLER ARASI REKABET VE ÜSTÜNLÜK TARTIŞMALARIYLA İLİŞKİSİ.....	186
3.2. MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİLERİNDE MEZHEPLERİN VE MEZHEP İMAMLARININ ÜSTÜNLÜĞÜ TARTIŞMALARI	190
3.2.1. Ekmelüddîn el-Bâbertî ve İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî Arasında Cereyan Eden Hanefî Mezhebinin Üstünlüğü Tartışması	192
3.2.2. Necmeddin et-Tarsûsî'nin Memlûk Sultanına Hanefîliği Devlet Mezhebi Yapması Yönünde Çağrısı.....	199
3.2.3. İtkânî ve Bâbertî'nin Namazda İntikal Tekbirlerinde Elleri Kaldırmanın Namazı Bozacağına Dair Risaleleri ve Buna Yönelik Bazı Şâfiî ve Hanefîlerden Gelen Tepkiler	201
4. TEK MEZHEBE BAĞLILIK FİKRİNDE DEĞİŞİM VE MEZHEPLER ARASI İNTİKAL DÜŞÜNCESİNE OLUMLU YAKLAŞIMIN YÜKSELİŞİ	209
4.1. MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİLERİNDE İNTİKAL DÜŞÜNCESİ	225
4.2. İNTİKALİN SAHASI OLARAK “DÖRT MEZHEP”	232
4.3. İNTİKALİN SINIRI OLARAK “TELFİK” MESELESİ.....	242

4.4.İNTİKALİN PRATİĞE YANSIMASI: YARGIDA DÖRT MEZHEP UYGULAMASI VE KADILARIN BİR BİRİNE HÜKÜM “TEFVİZ”İ MESELESİ	247
5. MEMLÜKLER DÖNEMİ İÇTİHAD VE TAKLİD TARTIŞMALARININ SONRAKİ DÖNEMLERE ETKİLERİ	263
5.1. MEMLÜKLER SONRASI HANEFİ ÇEVRELERDE MÜSTAKİL RİSALELER ÜZERİNDEN DEVAM EDEN TAKLİD, İNTİKAL VE TELFİK TARTIŞMALARI	264
5.2. MODERN ÖNCESİ İSLÂHAT HAREKETLERİNDE VE MODERN DÖNEMDE DEVAM EDEN İÇTİHAD VE TAKLİD TARTIŞMALARI	275
SONUÇ	290
KAYNAKÇA	305
ÖZGEÇMİŞ	327

KISALTMALAR

a.g.e:	Adı geçen eser
a.g.m:	Adı geçen makale/madde
Bkz:	Bakınız
bs:	Baskı
b/ibn:	Oğlu
c:	Cilt
ev:	Çeviren
DİA:	TDV Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed:	Editör
h:	Hicri
s.a.v:	Sallallahu aleyhi ve sellem
ss:	Sayfa sayısı
thk:	Tahkik
t.y:	Basım tarihi yok
v:	Vefat
v:	Varak
y.y:	Yayın yeri yok
Yay:	Yayınları

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ VE SINIRLARI

Hanefi mezhebi açısından Memlûkler dönemi (m. 1250-1517) yeni bir evreye tekabül eder. Zira yaklaşık üç asır boyunca (miladi 11-13. Asırlar) daha çok Orta Asya coğrafyasında temsil edilen mezhep, bu devirde bir yandan Moğol istilalarının körüklediği göçler sebebiyle, diğer yandan bazı Hanefi Memlûk yöneticilerinin davet ve teşvikleriyle, tekrar İslam dünyasının merkezine, Suriye ve Mısır topraklarına yoğun bir dönüş gerçekleştirmekteydi. Memlûkler ülkesi, hem mezhepsel açıdan hem de siyasi, sosyal ve tarihi tecrübe bakımından Orta Asya coğrafyasındaki İslâmi tecrübeden farklılık arz ediyordu. Zira ağırlıklı olarak Şâfi mezhebinin benimsendiği bu coğrafyada, Memlûkler öncesi Selçuklular, Zengiler ve Eyyûbiler dönemlerinde yöneticilerin de çabalarıyla, Şiiiliğin etkisinin azaltılmasına yönelik sünî mezheplerin desteklenmesi ve sünîliğin güçlendirilmesi çalışmaları hız kazanmıştı. Bu süreçte sünîlik çatısı altında bir araya gelen sünî mezhepler arasında bir yakınlaşma ve uzlaşma havası gitgide artıyordu. Bunu tetikleyen bir diğer gelişme de, Haçlı saldırıları ve Moğol istilaları gibi dış tehditlerin Müslümanları birbirine daha fazla kenetlenmeye itmesi ve saldırılar ve işgaller sonucu oluşan göç dalgalarıyla bütün mezhep mensuplarının Memlûk şehirlerinde daha büyük kitleler halinde bir araya gelmeleri olgusuydu. Mezheplerin fiili bir aradallığının ve oluşan bu uzlaşma ve yakınlaşma havasının somut göstergeleri de görölmeye başlıyordu. Memlûklerin ilk sultanlarından Zâhir Baybars'ın (v. 676/1277), devam edegelen yargıda tek mezhepli yapıyı değiştirerek, dört mezhebin eşit derecede yargıda temsili uygulamasını başlatması ve önceki dönemlerde pek örneği bulunmayan dört mezhepli medreseler kurma ve bütün mezhep üyelerinin bir araya geldiği Hankahlar ve Darülhadis'lerin yapımının bu dönemde zirveye çıkması, bahsedilen mezhepsel yakınlaşma ortamının göstergeleri arasında sayılabilir.

Mezhepler arası uzlaşma ve yakınlaşma ortamının ve dış tehditlerin oluşturduğu kriz havasının ilmi alanda da etkileri görölmeye başlamıştı. Nitekim bu dönemi tasvir eden bazı çalışmalar, fukahâ arasında taassub derecesine varmış tek mezhepçiliğe cephe alan, hadisleri

ön plana çıkaran, taklîd yerine ittibâyı ve kısık sesle de olsa mutlak içtihadı savunan ve kökleşmiş mezhep ayrımını yumuşatma ve diğer mezheplerden istifadenin yollarını açmaya yönelik yenilikçi yaklaşımların varlığından söz ederler.¹ İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve tabilerince başlatılan, tek mezhep taassubunu ve taklîdini yeren ve naslara dönüşü savunan yaklaşım ile İzzeddin b. Abdüsselâm (v. 660/1262), Nevevî (v. 676/1277), Seyfeddin Âmidî (v. 631/1233), Cemâleddin İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249), İbn Dakikûl'îd (v. 702/1302) Şehâbeddin Karâfî (v. 684/1285), Takıyyüddîn es-Sübki (v. 756/1355) ve Nûrüddîn es-Semhûdî (v. 911/1506) gibi alimlerce, tek mezhebin bağlayıcı olmadığı ifade edilerek mezhepler arası intikali savunan ve telfiki tartışmaya açan yaklaşım bu döneme damgasını vurmuş etkili tartışma konuları idi. Usûl-i fıkıh alanında bu dönemde yaygınlaşan iki klasik usul yöntemini bir araya getiren “memzûc yöntem” de kanaatimizce bu mezhepsel yaklaşımın getirdiği gelişmelerden birisi olarak görülebilir. Yine bu dönemde görülen gelişmelerden birisi de hadis çalışmalarında önemli bir artışın olması ve fukahâ arasında hadisçi kimlikleriyle ön plana çıkan ve fikhî ahkamı hadis merkezli temellendiren alimlerin çokça bulunmasıdır.

Memlûkler döneminde içtihad ve taklîd alanında yaşanan bu gelişmelerden, buraya göç eden Hanefî alimlerin ve burada yetişen yerli Hanefî fakihlerin etkilenmemesi mümkün değildi. Yaklaşık üç asırlık Orta Asya döneminde daha çok tek mezhep tercihlî siyasi, ilmi ve kazâî mekanizmalara alışık olan ve özellikle Şâfiî mezhebiyle hem ilmi hem de toplumsal tabanda bazı tartışma ve gerilimleri tecrübe etmiş Hanefîlerin bu yeni uzlaşma ve bir aradalık iklimine tepkileri farklı oldu. Onlardan bu yeni iklime uyum sağlayan fakihler olduğu gibi, eski teamülleri devam ettiren fakihler de oldu. İstisnaları bulunmakla birlikte genellikle yerli Memlûklü Hanefî alimlerle, Orta Asya coğrafyasından ve Anadolu'dan buraya göç eden Hanefî alimlerin bu yeni iklime tepkilerinin farklılaştığını görmek mümkündür. Yerli Hanefî fakihlerin daha çok bu yaklaşma ve biraradalık iklimine uyum sağladıkları ve burada gündeme gelen yukarıdaki tartışma konularından birine veya birkaçına taraf oldukları

¹ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Kayseri: Kimlik Yayınları 2016, 2. bs, s. 349; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 256; Abdullah Kahraman, “Bir İslam Hukukçusu Olarak Ekmelüddin Bâbertî”, Kocaeli: *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2017, s. 5, H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, s. 444.

görülürken, genellikle dışarıdan buraya göç eden Hanefi alimlerin kendi coğrafyalarında eskiden beri devam eden mezhep teamüllerini ve tek mezhepçilik reflekslerini koruma eğiliminde oldukları görülür. Aşağıda tartışma konuları verilirken alimlerin bu konularda sergiledikleri tavırlara detaylarıyla değinmiş olacağız.

Tezimizin konusunu Memlûkler dönemi Hanefilerinin içtihad ve taklîd düşüncesi ve bu alanda gündeme gelen tartışmalar ve yenilikler teşkil edecektir. Bu dönemin ve içtihad ve taklîd alanının seçilmesinin nedeni, yukarıda kısaca temas ettiğimiz üzere yeni gelişmelere sahne olan ve içtihad ve taklîd bakımından bazı yenilikçi yaklaşımların ortaya çıktığı Memlûkler döneminde, Hanefilerin bu gelişmelerden nasıl etkilendiğini ortaya çıkarmak ve Hanefî düşüncede bu anlamda bir değişimin olup olmadığını tespit etmektir. Bu anlamda tezimiz tüm içtihad ve taklîd bahsi alt başlıklarını değil, bu dönemde güncel olan ve önceki dönemlerden farklılaşarak bu dönemde değişime maruz kalan içtihad ve taklîd alt başlıklarını konu edinecektir. Ayrıca tezimiz Hanefi mezhebindeki gelişmeleri içtihad ve taklîd konuları bağlamında inceleyeceğinden, bu dönemde sadece bu konularla ilgili gündeme gelen tartışma ve yenilikler bahis konusu edilecektir. Teorik olarak daha çok usûl-i fıkıh alanında temellendirilen içtihad ve taklîd konularını ve alt başlıklarını biz de usûl merkezli ele alacağız. Usul eserlerinde yer alan tartışmaların pratik karşılıklarına temas etme amacıyla fûrû-ı fıkıh, fetâva ve edebü'l-kazâ eserlerinde de tartışmaların izlerini sürmeye gayret edeceğiz. Ayrıca o dönemde Hanefî fakihlerce bu alanda müstakil olarak kaleme alınmış risale ve eserler de tezde kaynak olarak kullanılacaktır. Tezde “Memlûkler dönemi” mekansal olarak esas alınacak olsa da, zamansal olarak da Memlûkler ülkesi dışında yaşamış aynı dönem Hanefî fakihlerinin eserlerine ve düşüncelerine temas edeceğiz. Bu, o dönemin Hanefî düşüncesine dair daha bütüncül bir bakış açısı sağlayabilme ve Hanefî çevreler arasında mukayese yapabilme açısından önemli görülmüştür. Tezde Hanefî usûl-i fıkıh ve diğer fıkıh eserlerindeki içtihad ve taklîd alanına dair görüşlerin taranması, tespiti ve tasviri işlemlerinin yanı sıra bu görüşlerin tahlili ve gerektiğinde diğer mezhep görüşleriyle mukayeseli olarak değerlendirilmesi yöntemleri takip edilmiştir. Tezde seçtiğimiz başlık isimlerinde, eserlerde yer alan orijinal ifadelere sadık kalınmaya çalışılmış olup, Türkçe'ye tercüme gerektiren kavramlar ise ayrıca açıklanmıştır. Konuları işlerken, konunun tarihi

seyrini ve bu dönemde geçirdiği değişimi görebilme açısından, Memlûkler öncesi klasik Hanefî usul telifâtına ve Mütেকellimîn usul eserlerine de değinilecek ve ayrıca bu dönemde gündeme gelen yeni tartışmaların kaynağını ve mahiyetini daha iyi anlama ve bütüncül bir bakış sağlayabilme amacıyla, tartışmaları gündeme getiren diğer mezhep mensupları alimlerin görüşlerine de elden geldiğince temas edilecektir. Bu bağlamda tezimizin pek çok yerinde mukayeseli bir yöntem takip edilmiş olup, diğer mezhep usullerinde yer alan görüşlere sık sık referansda bulunulmuştur. Bunun dışında tezde konu edindiğimiz içtihad ve taklîd tartışmalarının hangi zaman diliminde ve nasıl bir ortamda ortaya çıktığını anlayabilme açısından öncelikle Memlûkler döneminin siyasi, askeri ve sosyo-ekonomik durumuna kısaca değinilecek ve Memlûkler döneminin ilmi ve mezhepsel durumunun tasviri yapılacaktır. Memlûkler devletinin siyasi, askeri, ekonomik ve sosyal durumu tezimizin asıl konusu olmadığı ve bu konularda pek çok müstakil ilmi çalışma bulunduğu için, tezimizde bu alan daha kısa ve alanla ilgili yapılan ikincil kaynaklar odaklı ele alınacaktır. Buna karşın o dönemin ilmi ve mezhepsel durumu, tezimizin odağında bulunan Hanefî mezhebi ve Memlûklü Hanefî fukahâ çevresini yakından ilgilendirdiği için üzerinde biraz daha ayrıntılı durulacaktır. Burada Memlûkler dönemi Hanefî fukahâ çevresini işlerken bu alanda yapılan ikincil çalışmalar yanında, birincil kaynaklar sayılan Hanefî tabakat eserleri de başvuru kaynaklarımızı teşkil edecektir. Bu dönemin ilmi ve mezhepsel durumunun tasviri yapılırken tarihi süreci daha iyi kavrayabilme ve tarihi bütünlüğü görme bakımından, konuyu Memlûkler'in referans aldığı ve ilmi ve mezhepsel mirasını büyük ölçüde benimsediği selefleri Eyyûbiler, Zengiler ve Selçuklular dönemlerinden itibaren işleyeceğiz. Sonda ise kısa bir başlıkta, Memlûkler döneminde gündeme gelen bu tartışmaların sonraki dönemlere ve modern zamanlara etkilerini görebilme amacıyla, tartışmaların izleri Memlûkler sonrası Osmanlı döneminde ve takip eden modern dönemlerde sürülmeye devam edilecektir.

Memlûkler döneminde Hanefilerde içtihad ve taklîd bahisleri altında gündeme gelen tartışmaları ve yenilikleri iki ayrı bölüm çerçevesinde aşağıdaki başlıklar altında inceleyeceğiz: 1. Memlûkler döneminde Hanefî içtihad teorisinde yaşanan gelişmeler. 2. İctihad ve taklîd tanımlarının yaygınlaşması. 3. İctihad şartlarında yaşanan gelişmeler. 4. İctihadın bölünmesi (İctihadın tecezzîsi) tartışmaları. 5. “Hulüvvü'l-asr ani'l-müctehid”

tartışmaları. 6. İctihadda hata-isabet meselesinde yaşanan gelişmeler. 7. O dönemde müstakil içtihadı anımsatan bir konu: Mezhep kavliyle sahih hadisın gelişmesi konusunda Hanefilerde ileri sürülen yeni fikirler. 8. Memlûkler döneminde Hanefî taklid teorisinde yaşanan gelişmeler. 9. Taklîdin tanımı ve mahiyetine dair tartışmalar. 10. Müçtehidin müçtehidî taklîdi meselesi. 11. Müçtehid seçiminde efdâliyet-mefdûliyet meselesi, 12. Tek mezhebe bağlılık fikrinde değişim ve mezhepler arası intikal düşüncesine olumlu yaklaşımın yükselişi. 13. İntikalin sahası olarak dört mezhep. 14. İntikalin sınırı olarak telfik meselesi. 15. İntikal düşüncesinin pratiğe yansımaları: dört mezhep uygulaması ve kadılar arasında hüküm tefvizi meselesi. 16. Memlûkler dönemi içtihad ve taklid tartışmalarının sonraki dönemlere etkileri.

Tezimiz Memlûkler döneminin fıkıh düşüncesi ve usûl-i fıkıh alanı üzerine Türkiye’de yapılan ilk çalışmalardan olması hasebiyle bazı zorluklar, sınırlılıklar ve genellemelerden kurtulamamıştır. Aşağıda modern literatür bölümünde de değineceğimiz üzere bu konuda modern dönemde yapılmış çalışmalar çok az olup, bu alanda daha yeni yeni çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Türkiye’de son yıllarda üzerinde durulmaya başlanan ve önemi farkedilen Memlûkler dönemi fıkıh düşüncesi üzerine araştırmalar ve çalıştaylar yapılmaya başlanmış olup, tez yazımına başladığımız son üç yıldan beri bu alanda bazı yeni çalışmalar kaleme alınmıştır. Bazı çalışmalar ise hazırlık aşamasındadır. Bu dönemin Hanefî içtihad ve taklîd düşüncesini konu edinen tezimiz bu anlamda kaynak sıkıntısı, öncü ve istikamet çizen çalışmaların olmaması durumundan etkilenmiş ve yer yer Hanefiler özelinden çıkıp Memlûkler döneminin tüm mezhepsel birikimiyle ilgilenmek ve bu alanda söz söylemek durumunda kalmıştır. Bu açıdan tezimizin daha çok alana dair giriş ve keşif özellikleriyle öne çıkması gerektiğini ifade ederek, temas ettiğimiz önemli tartışma ve konuların ayrıca müstakil araştırmalara ihtiyaç duyduğunu belirtmeliyiz.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Tezin amacı adı geçen başlıklar üzerinden Memlûkler dönemi Hanefilerinin içtihad ve taklîd düşüncesini ortaya çıkarmak ve bu alanın döneme has değişimlerini tespit etmektir. İctihad ve taklîd konusu daha çok genel çalışmalara konu edilmekte olup bu alanda dönemsel

alışmalar yok denecek kadar azdır. Meml kler döneminin seçilme nedeni bu dönemde bu alanda bazı yenilikçi fikirlerin gündeme gelmiş olması ve bazı değişimlerin yaşanmasıdır. İçtihad ve takl d konusunun seçilme nedeni ise bunların fıkhıta ve genellikle İslam düşüncesinde değişim ve sürekliliği göstermesi açısından kilit kavramlar olmasındandır. Tezimiz bu dönemde hem genel olarak içtihadın gündeme gelip gelmediği ve takl d aleyharlığının ortaya çıkıp çıkmadığı ve bu alanlarda gündeme gelen diğer tartişmaların mahiyeti üzerine eğilecek hem de ortaya çıkan bu yenilikçi yaklaşımların ve tartişmaların Hanefilere etkisini konu edinecektir. Tezimizde, içtihad ve takl d konusunda günümüzle bazı benzer özelliklere sahip Meml kler dönemi tecrübesini ortaya koyarak, modern dönemde de çokça gündeme gelen ve halen de tartişılmaya devam eden içtihad ve takl d tartişmalarına katkıda bulunmak istiyoruz. Aynı zamanda Meml kler dönemi Hanefilerinin içtihad ve takl de dair düşüncelerinin ortaya konulması ve o dönem Hanefilerinin mezhep içerisinde farklı bir yaklaşım geliştirip geliştirmediklerinin tespitinin, günümüz Hanefilik çalışmalarına yeni katkılar ve açılımlar kazandıracakėı kanaatindeyiz.

3. TEZİN KAPSAMI, KAYNAKLARI VE ALANLA İLGİLİ YAPILMIş MODERN ALIşMALAR

3.1.KLASİK US L-İ FIKİH KAYNAKLARINDA İÇTİHAD VE TAKL D

Meml kler dönemi Hanefilerinde içtihad ve takl d konusunda yaşanan gelişmeleri ve değişimi anlayabilmemiz açısından ilk başvuru kaynaklarımız usul eserleri olacaktır. Çünkü us l-i fıkıh alanı, içtihad ve takl d konularının teorik olarak tartişıldığı, pratikte yaşanan yeni gelişmelerin sağlamasının yapıldığı ve teorik çerçevelerinin oluşturulduğu temel alan olması hasebiyle, o dönemde içtihad ve takl d alanında yaşanan yeni gelişmelerin en net biçimde görülebileceği alandır. Tezde Meml kler dönemi usul eserlerindeki içtihad ve takl d bölümlerinin arka planı ve geçirdiği tarihi evreleri daha iyi anlayabilmemiz açısından öncelikle bu bahislerin ilk Hanefi usul eserlerinden itibaren geçirdiği değişim ve tarihi gelişim safhalarına değinilecek, sonrasında Meml kler dönemi Hanefi usul eserlerinde

içtiḥad ve taklîdin durumu ortaya konacaktır. Klasik Hanefî usul eserleri yanında Mütেকellimîn yöntemiyle kaleme alınmış usul eserleri ve Memlûkler döneminde diğer mezhep mensuplarınca kaleme alınmış usul çalışmalarına da ihtiyaç ölçüsünde başvurulacaktır. Usul eserleri dışında o dönemde bu tartışmaların izini sürebileceğimiz Hanefilerce kaleme alınmış özel risaleler, fûrû-ı fıkıh eserleri ve fetva ve edebü'l-kazâ eserleri de tezde kaynak olarak kullanılacaktır.

Memlûkler dönemine kadar genellikle “Fukahâ” yöntemi üzere usul yazımını benimseyen Hanefî usul eserleri, “Mütেকellimîn” usul yazım yönteminden farklı olarak, genellikle içtiḥad bahislerini kısa işlemiş ve taklîd bahislerine ise birkaç istisna dışında neredeyse hiç yer vermemişlerdir. İstisnaları olmakla birlikte genelde müstakil bir başlık altında değil de kıyas bahsinin içerisinde kısaca yer verilen içtiḥad bahislerinde konu ağırlıklı olarak “içtiḥadda hata-isabet meselesi” ekseninde işlenmiş ve karşıt usul metodunu takip eden usul eserlerinde yer alan zengin alt tartışmalara yer verilmemiştir. Memlûkler öncesi klasik Hanefî usul eserlerinde hakim olan bu yaklaşımın sebeplerine dair bir açıklamaya Sadrüşşerîa'nın (747/1346) *Tavzîh* isimli usul eserinde rastlıyoruz. Usûl-i fıkıh'ı, fıkıha ulaştıran kaidelerin ilmi olarak tanımlayan Sadrüşşerîa, bu kaidelerin müçtehidleri ilgilendirdiğini ve dolayısıyla usul sistematüğinde taklîde yer olmadığını ifade eder. İçtiḥad ise dört esas delilden hareketle fıkıhi ahkama ulaştırdığı için usul ilminin sistematüğinde kendine yer bulur. Bu bakış açısından hareketle pek çok Hanefî usul kitabında taklîd ve iftâ bahislerinin yer almadığını ifade eden Sadrüşşerîa, bunun aksine taklîd ve iftâ bahislerine eserlerinde yer veren Hanefî usulcülerinin ise, taklîdi de bu kapsamda değerlendirdiklerini ve içtiḥada tabi bir konu olarak taklîde de usul kapsamında yer verdiklerini söyler.² Molla Fenârî de, Sadrüşşerîa'nın tanımına benzer bir usul tanımı yaparak taklîdi tanım dışında bırakır.³ Buna karşın mütেকellimîn yöntemini takip eden usul eserleri, ilk devirlerden itibaren içtiḥad ve taklîd bahislerine zengin alt tartışmalarıyla birlikte müstakil başlıklar altında yer vermişlerdir. Mütেকellimîn usul yazımının ilk örneklerinden sayılan Ebû'l-Hüseyn el-

² Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzih li metni't-tenkih fi usûli'l-fıkıh*, (et-Telviḥ ile birlikte) Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t. y. c. 1, s. 20-21.

³ Molla Şemseddin Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi fi usûli's-şerâi'*, tahkik: Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006, c. 1, s. 11.

Basrî'nin (v. 436/1044) *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* isimli eseri “el-kelâm fi'l-kıyâs ve'l-ictihad” ve “el-keîâm fi'l-hazar ve'l-ibâha” başlıkları altında geniş bir biçimde içtihadı dair usulî meseleleri ihtiva ederken, “el-keîâm fi'l-müftî ve'l-müsteftî” başlığı altında da yine içtihad, taklîd ve mukallide dair bahisleri ihtiva eder.⁴ Mütekellimîn usul yazımının önde gelen diğeri müelliflerinden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (v. 478/1085) *el-Burhân*'ı, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sı, Seyfeddin Âmidî'nin (v. 631/1233) *el-İhkâm*'ı, Beyzâvî'nin (v. 685/1286) *el-Minhâc*'ı ve Bedreddin Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Bahru'l-muhît*'i benzer biçimde içtihad ve taklîd bahislerine dair zengin alt tartışmaları ihtiva eden müstakil başlıklar açmışlardır. *el-Bahru'l-muhît* ile ondan bir asır kadar sonra kaleme alınmış, Şâfiî fakihî Nûrüddin Semhûdî'nin (v. 911/1506) *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmî't-taklîd* eseri, içtihad ve taklîde dair kendi zamanlarına kadarki tüm tartışmalara yer vermesiyle bu alanda derleyici eserler olarak öne çıkarlar. Biz de tezimizde mütekellimîn yöntemi usul düşüncesinde içtihad ve taklîdi işlerken yukarıdaki kaynaklar yanında bu iki kaynağı çokça kullandık. Bu eserlerden hareketle genel olarak mütekellimîn usul eserlerinde içtihad ve taklîd bahisleri altında yer alan alt başlıkları şöyle sıralayabiliriz: “Müçtehidde bulunması gereken şartlar, içtihadı hata-isabet meselesi, dinin fûrû ve usul alanlarında içtihad etmenin farklı oluşu, Peygamberimizin (s.a.v) içtihadı meselesi, Hz. Peygamberin zamanında içtihad, içtihadın hükmü, “hulüvvü'l-asr anî'l-müçtehid” tartışması, içtihadın “tecezzi”si, içtihadın metodu ve deliller hiyerarşisi, içtihadı tefvîz meselesi, içtihadın nakzı, olayın yenilenmesi durumunda içtihadın yenilenip-yenilenmeyeceği tartışması, taklîdin mahiyeti ve hükmü, amminin müçtehidî taklîdi, müçtehidin müçtehidî taklîdi, müçtehidlerde efdâliyet-mefdûliyet meselesi, taklîd edilecek müçtehidin hayatta olup-olmaması meselesi, sahâbeyi ve müntesibi kalmamış mezhepleri taklîd, intikal ve tettebbuu'r-ruhas, mezheb görüşüne aykırı hadis durumunda ne yapılacağı, tek mezhebe bağlanmanın hükmü”.⁵

⁴ Ebû'l-Hüseyn b el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, takdim: Halil el-Meys, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, 3.b, c.2, s. 189-403.

⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, tahkik ve takdim: Abdulaziz el-Dib, Katar 1399 h. c.2, s. 1455-1551; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, dirase ve tahkik: Hamza b. Züheyr Hafız, Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye, 1413 h. c. 4, s. 1-156; Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, talik: Abdurrezzak Afifi, Riyad: Daru's-Sumay'i, 2003, c. 4, s. 197-291; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, tahkik ve takdim: Şaban Muhammed İsmail, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008, s. 247-257; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, tahrir: Abdulkadir Abdullah el-Âni, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şûni'l-İslamiyye, 1992, 2. B, c. 6, s. 195-331.

Hanefi usul eserlerinde içtihad bahislerine kısaca yer verilmesinin nedenlerine dair modern fıkıh çalışmalarında nadir de olsa bazı açıklamalara rast gelinir. Yunus Apaydın'a göre, klasik Hanefi usul eserlerinde –Cessâs hariç – içtihad bahsinin müstakil, derli toplu ve ayrıntılı işlenmemesinin sebebi, Hanefi fukahâ usul metodu mantığıyla ilişkilidir. Apaydın'a göre, burada usul ilkelerinin vaz'ında fûrû birikiminin belirleyici olması, mevcut ahkâmın temellendirilmesinin hedeflenmesi ve kurucu içtihad kapısının kapalı olduğu varsayımının etkili olması nedeniyle "İçtihad" kendine müstakil bir başlık bulamamış olabilir.⁶ Aynı zamanda Hanefî mezhebinin erken dönemlerde teessüsünü tamamlaması ve yetkin bir mezhep olarak sistemiğini erken dönemlerden itibaren kurmuş olması da, artık içtihad bahislerinin kurucu içtihad anlamında usul eserlerinde yer almamasına neden olmuş olabilir. Konuyu daha geniş biçimde ele alan Bilal Esen ise, klasik eserlerden yaptığı nakiller üzerinden konuyu işlemekte ve daha çok betimleyici tarzda konuyu tasvir etmektedir.⁷

İçtihad ve taklîd bahisleri bağlamında ilk devir önemli Hanefi usul eserlerine değinecek olursak günümüze ulaşan en eski Hanefi usul eseri sayılan Cessâs'ın (v. 370/981) *el-Füsûl fi'l-usûl* eseri, aslında sonraki Hanefi usul eserlerinden farklı olarak içtihad ve taklîd konusuna biraz daha fazla yer ayırmasıyla dikkat çeker. İçtihadın temellendirmesini kıyas başlığı altında yapan Cessâs, usul eserlerinde bir gelenek haline gelen içtihad ve taklîd bahislerini en sona bırakma tavrının ilk uygulayıcılarından. Öncelikle müçtehidin taşıması gereken şartları sıralayan müellif, daha sonrasında Hz. Peygamberin huzurunda içtihad ve içtihadta hata-isabet meselesini işler.⁸ Taklîd bahsine de kısaca yer veren Cessâs, daha sonraki klasik Hanefî usul eserlerinde terk edilen bu bahse dair önemli alt tartışmalara değinir. Taklîd bahsini, avâmın ve müçtehidin başka bir müçtehid taklîdi konuları ekseninde işleyen Cessâs, aslında taklîdi bir dini hükümleri öğrenme yolu olarak kabul etmez. O, hem avâmın hem de müçtehidin kendisinden daha alim birisinin görüşüne uymasını taklîd olarak değil, bir tür içtihad olarak niteler. Avâmın müçtehidler içerisinde en bilgisini seçebilecek

⁶ Yunus Apaydın, "Hanefi İçtihad Teorisi ve Molla Hüsrev'in Bu Teoriyi Sunumu", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler*, Editörler: Tefik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa 2013, s. 267-268.

⁷ Bilal Esen, *Hanefi Usul Eserlerinde İçtihad Teorisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 39-44.

⁸ Cessâs, *Usûlü'l-fikh el-müsemma el-Füsûl fi'l-usûl*, dirase ve tahkik: Uceyl Casim en-Neşmi, Kuveyt: Vizâretu'l-Evkaf ve's-Şüun el-İslamiyye, 1994, 2. b. c. 4, s. 273-372.

kapasitede olduğunu ifade eden ve bu işlemi bir tür içtihad kabul eden Cessâs, müçtehid için de başka bir müçtehidin görüşünü almada aynı işlemin geçerli olacağını söyler.⁹ Böylece hem o dönemde hem daha sonraki dönemlerde yaygın olan taklîd karşıtı olumsuz tavrın temsilcilerinden sayılabilecek Cessâs, müçtehidin ve sıradan bir Müslümanın bile bir müçtehidin görüşünü alması hususunu bir içtihad türü çerçevesinde temellendirerek, olumsuz bir imaja sahip taklîdi devre dışı bırakır ve gelişen mezhepsel dini yaşantının önünü tıkamadan onu meşru bir çerçeveye oturtmaya çalışır.

Cessâs sonrasında Hanefi usul geleneğinde en etkili eserlerden Ebû Zeyd Debûsî'nin (v. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*'si, Cessâs'tan farklı olarak içtihad bahsine müstakil biçimde yer vermemiş, konuyla ilgili bilgiler eserde dağınık biçimde işlenmiştir. Debûsî, taklîd bahsine ise kendine has bir biçimde “saptırıcı deliller” (el-hucecû'l-mudille) altında kısaca yer vermiştir.¹⁰ İctihad konusunu Cessâs gibi ağırlıklı olarak hata-isabet meselesi ekseninde işleyen Debûsî, taklîd kavramı aleyhinde olumsuz tavrı sürdürmesinde de selefi Cessâs'tan çok da farklılaşmaz. Hatta o, daha da ileri giderek taklîdi saptırıcı deliller içerisinde sayar ve buna dair özel bir bahis açar. Taklîdin aslen bâtıl olduğunu ifade eden Debûsî, bunun dört mertebesinde bahseder. Bunlar ümmetin peygamberi tasdiki, alimin kendisinden daha alim birisini tasdiki, âmmenin ulemâyı tasdiki ve ana-babaları körü körüne tasdik. Bunlardan ilk üçünün aslında haram olan taklîdden sayılmadığını ve meşru olduğunu, nitekim bunların aslında nazar ve istidlale dayandığını ifade eden Debûsî, asıl zemmedilen taklîdin Kur'ân'da da kötülünen körü-körüne ana-babaları taklîd olduğunu belirtir.¹¹ Burada dikkat çeken nokta, Debûsî'nin de Cessâs gibi, müçtehidin müçtehidini taklîdi ve avâmın müçtehidini taklîdini aslında taklîd saymaması ve onları bir tür nazar ve istidlal çeşidi sayarak mevcut mezhepsel durumu taklîd kapsamı dışında bırakmasıdır. Burada görüldüğü üzere sadece taklîd çeşitlerine ve hükmüne değinen Debûsî, mütekellimîn usul yönteminde ve daha sonraki memzuc yöntemde genişçe işlenen diğer taklîd alt başlıklarına yer vermez. Hicri 5. asır Irak

⁹ Cessâs, a. g. e. c. 4, s. 281-285.

¹⁰ Ebû Zeyd Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, takdim ve tahkik: Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 389-392.

¹¹ Debûsî, a. g. e. s. 391.

Hanefilerinin önde gelen alimlerinden Saymerî, (v. 436/1045) içtihad bahsini hata-isabet meselesi ekseninde işlemekte ve taklîd bahsine yer vermemektedir.¹²

Takip eden dönemde klasik Hanefî usul yazımının zirveleri sayılan Serahsî'nin (483/1090) ve Pezdevî'nin (482/1089) usul eserleri de, içtihad-taklîd bahisleri bağlamında önceki örneklerinden çok farklılık arzetmezler. İçtihad bahsini dağınık işlemesiyle Debûsî'yi andıran Serahsî, taklîd konusuna yer vermemesiyle selefinden ayrılır.¹³ Daha sonraki Hanefî usul yazımında zirve sayılan ve sonraki eserler üzerinde belirleyici rol üstlenen Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* eseri,¹⁴ içtihad konusuna bir bölüm ayırmasıyla Cessâs ve Saymerî'nin eserlerinden sonra bunu yapan bir diğer Hanefî usul eseri olarak karşımıza çıkar. Fakat adı geçen eserde, içtihad bahsi kıyas eksenli olarak çok kısa ele alınmış ve konu neredeyse sadece hata-isabet meselesine hasredilmiştir.¹⁵ Eser mütekellimîn yöntemi ve memzûc yöntemle yazılmış eserlerde gördüğümüz zengin içtihad alt tartışmalarından hiç birine yer vermez. Pezdevî'nin bu tavrı sonraki birçok Hanefî usul alimi tarafından aynen devam ettirilmiştir. Eserlerini Pezdevî'nin usulü ekseninde oluşturan veya ona şerh yazanlardan Ebü'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310), Kivâmüddin el-Kâkî (v. 749/1348), Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1330), Hüsâmüddin Sığnâkî (v. 714/1314), Kemâlüddîn Bâbertî (v. 786/1384) ve Sadrüşşerîa gibi Hanefî usulcüler içtihad bahislerini tıpkı Pezdevî'nin işlediği tarzda ele almış ve taklîd bahislerine yer vermemişlerdir. Zamansal ve bazıları mekansal olarak da Memlûkler döneminde yaşayan bu usulcülerin eserlerinden ilgili bahislerin içeriğine aşağıda Memlûkler döneminde Hanefî usul eserlerinde içtihad ve taklîd konusunu işlerken değineceğiz. Taklîd konusu dışında içtihad bahsine bile hiç yer vermeyen klasik Hanefî usul eserlerinden Ahsîkesî'nin (v. 644/1246) *Müntehâb*'i¹⁶ ve Habbâzî'nin (v.

¹² Hüseyin b. Ali Saymerî, *Kitâbu mesâilî'l-hilâfî usûlî'l-fikh*, tahkik ve dirase: Abdulahad Cahdâni, Marseille: Université de Provence, (Doktora tezi), 1991, s. 297-330.

¹³ Şemsüleimme Serahsî, *Usûl es-Serahsî*, tahkik: Ebü'l-Vefâ Afgâni, Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Maârif en-Numâniyye, c. 2

¹⁴ Mürteza Bedir, Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *DİA*, XXXIV, s. 266.

¹⁵ Ebü'l-Usr Pezdevî, *Usûl el-Bezdevî Kenzû'l-vüsûl ila ma'rifeti'l-usûl*, Karaçi: Mir Muhammed Kitibhane-i Merkez-i İlm ve Edeb, t.y, s. 278-281.

¹⁶ Bkz: Hüsâmüddin Muhammed b. Ömer Ahsîkesî, *el-Müntehâb fî usûlî'l-mezheb*, tahkik: Ahmed Muhammed Nasır, Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmi, 2005.

691/1292) *el-Muğni*¹⁷ eserleri konumuz dışında kaldıkları için burada incelemeye tabi tutulmamışlardır.

Memlûkler dönemi öncesi Hanefî usulcüler arasında fukahâ metodu dışında mütekellimîn yöntemine benzer bir biçimde fıkıh usulünü kelama dayalı yazma eğiliminin önde gelen temsilcilerinden Alâeddin es-Semerkandî'nin (v. 539/1144) Hanefî-Mâtürîdîlik temelinde kaleme aldığı¹⁸ *Mizânü'l-üsûl fî netâici'l-ukûl* isimli fıkıh usûlü eseri de içtihad ve taklîd bahisleri açısından mütekellimîn yönteminin değil, yukarıda isimlerini verdiğimiz Hanefî fukahâ yöntemi usul eserlerinin yöntemini takip etmektedir. Fukahâ yöntemini yetersiz kabul ederek, eserini mütekellimîn usulcüler tarzında kelami öncüllere dayalı olarak telif eden Semerkandî,¹⁹ içtihad ve taklîd bahisleri bağlamında pek bir yenilik yapmış görünmemekte ve söz konusu bahisleri aynen Hanefî fukahâ yöntemi eserleri tarzında işlemeye devam etmektedir. Semerkandî eserinde Pezdevî'nin yöntemine benzer bir biçimde içtihad bahsini kıyasın bir devamı niteliğinde çok kısaca ele alır ve müçtehidlerin şartlarına kısaca değindikten sonra içtihadda hata-isabet meselesine geçiş yapar. Müellif taklîd konusuna yer vermemesiyle de yine Pezdevî'yle benzeşir.²⁰

Aslında içtihad ve taklîd bahislerine mesafeli davranma ve onlara usul eserlerinde pek yer vermeme tavrının genel olarak fukahâ yönteminin değil, bilakis Hanefî usulcülerin bir tercihi olduğu anlaşıyor. Nitekim Şâfiî mezhebine mensup olup da mütekellimîn yöntemiyle değil, fukahâ yöntemi üzere usul eserlerini kaleme alan Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (v. 489/1096) ve Ebû İshak eş-Şirâzî, (v. 476/1083)²¹ eserlerinde içtihad ve taklîd

¹⁷ Bkz: Celâlüddin Ömer el-Hucendî el-Habbâzî, *el-Muğni fî usûli'l-fikh*, tahkik: Muhammed Mazhar Bekâ, Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1304 h.

¹⁸ A. Cüneyd Köksal, İbrahim Kafi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XXXXII, s. 205-206.

¹⁹ Mürteza Bedir, "Kelamcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya: Mehîr vakfı, 2013, sayı 29, s. 78.

²⁰ Alâuddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-üsûl fî netâici'l-ukûl*, tahkik: Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1984, (basılmış doktora tezi), c. 2, s. 1129-1149.

²¹ Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille fî usûli'l-fikh*, Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemi, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998/1419 c. 5, s. 163; Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2001, (yayınlanmamış doktora tezi) s. 15; Mürteza Bedir, a. g. m. s. 79; Adem Yenidoğan, "İçtihad Teorisi Bağlamında Gazzâlî'nin Mütekellimin Fıkıh Usulünün Gelişimine Katkıları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya: Mehîr Vakfı, 2019, sayı 33, s. 86.

bahislerine mütekellimîn yöntemi tarzında geniş yer ayırmaktadırlar.²² Sem'ânî'nin eskiden Hanefî olup sonradan Şâfî mezhebine geçtiğini de burada belirtelim. Buna karşın, Hanefî olup da eserlerini fukahâ yöntemiyle değil, mütekellimîn yöntemi tarzında telif eden Alâeddin Semerkandî ve Lâmişî (v. VI/XII. yy-ın ilk yarısı) gibi usulcüler yine içtihad ve taklîd bahisleri özelinde mütekellimîn yöntemine değil, fukahâ yöntemine daha yakın durmaktadırlar.

Semerkandî'nin takipçilerinden bir diğer Kelamcı-Hanefî alimi Lâmişî *el-Kitâb fî usûli 'l-fikh* adlı eserinde genel itibariyle selefiyle aynı tarzda ve hacimde konuyu ele alırken, ondan farklı olarak taklîdin ve içtihadın tanımlarını yapmakta, müçtehidin müçtehidî taklîdî konusuna değinmekte ve müçtehidin şartlarını sayarken Semerkandî'nin aksine, mezhebin fûrû birikimini bilmenin müçtehid için şart olmadığını ifade etmektedir.²³

Bu ekolün bir diğer temsilcisi Üsmendî'nin (v. 552/1157) *Bezlü'n-nazar fî usûli 'l-fikh* isimli eseri ise içtihad ve taklîd konularına yukarıda zikredilen iki benzer örneğinden biraz daha fazla alt başlık eklemesiyle farklılaşır.²⁴ Bunda müellifin ilk mütekellimîn usulcülerden Mûtezilî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den çokça etkilenmiş olmasının²⁵ rolünün olması muhtemeldir. Çünkü konu tertibinde neredeyse tamamen Basrî'yi izleyen Üsmendî, onun eserinden bazı içtihad ve taklîd başlıklarını da eserine dahil etmiş olabilir. Nitekim Basrî'nin kıyas ve içtihad bahsinde işlediği “Peygamberin (s.a.v) içtihadı” ve “Peygamberle (s.a.v) muâsır kimselerin içtihadı”²⁶ başlıklarını aynen eserine alan Üsmendî,²⁷ bunun dışında

²² Nitekim Şirâzî, içtihad ve taklid bahisleri altında taklidin tanımları, hangi alanlarda olacağı, kimlerin taklidle mükellef olduğu, müçtehidin müçtehidî taklidi ve içtihad tanımları, içtihadın tekrarı, müçtehid ve müftülerde bulunacak şartlar, içtihadta hata isabet meselesi gibi konuları işler. (Ebû İshak Şirâzî, *el-Luma' fî usûli 'l-fikh*, tahkik: Muhyiddin Dîb, Yusuf Ali Bedîvi, Dimaşk, Beyrut: Daru'l-Kelim et-Tayyib, 1995, s. 251-267); Sem'ânî de usul eserinde genişçe içtihad ve taklid bahislerine yer ayırır. O, öncelikle içtihad tanımlarına yer verir, sonrasında içtihadın alacağı hükümler, içtihadı yapacak kişide aranacak şartlar ve içtihadta hata-isabet meselesini işler. Taklid bahsinde ise öncelikle taklid tanımlarına yer veren Sem'ânî, sonrasında taklidin hükmü, alimin alimi taklidi, taklidin alanı, müçtehidlerde efdâl-mefdûl meselesi, içtihadın bölünmesi meselesi ve müftî ve müsteftî bahsini işler. (Sem'ânî, a. g. e. c. 5, s. 1-178).

²³ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî usûli 'l-fikh*, tahkik: Abdülmecid Türki, Darü'l-Garb el-İslami, 1995, s. 200-205.

²⁴ Ebü'l-Feth Alâüddin Muhammed el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî 'l-usûl*, tahkik ve talik: Muhammed Zeki Abdülber, Kahire: Mektebetü Darü't-Turas, 1992, s. 606-609; 689-707.

²⁵ Mürteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, İstanbul: Dem Yayınları, 2017, 2. b, s. 173.

²⁶ Basrî, a. g. e. c.2, s. 240-243.

²⁷ Üsmendî, a. g. e. s. 606-609.

içtiḥadın tecezzâsı, hayatta olmayan müçteḥidi taklîd, içtiḥadın yenilenmesi, karşıt görüşlerin eşitliği ve fūrûda ve usulda içtiḥad gibi konulara da kısaca temas etmiştir.²⁸

Memlûkler dönemine geldiğimizde aşağıda tek tek örneklerine değineceğimiz üzere eski Hanefî fukahâ yöntemini takip etmeyi sürdüren eserler yanında, bu dönemde yargıda, fıkıh ve fetva alanında, siyasette ve toplumsal alanda görülen mezhepler arası yakınlaşmanın usul alanındaki tezahürü sayılabilecek yeni bir usul yazım metodu gelişmeye başlamıştı.²⁹ Hicri 7. Asırdan itibaren “Memzûc yöntem” adıyla daha çok Hanefî usul alimlerince geliştirilen bu yeni usul yazım metodu, Hanefîlerle özdeşleşen klasik fukahû usul yazım metodu geleneğini belli ölçülerde terk ederek, diğer mezheplerin kullandığı mütekellimîn usul yazımına kapılarını açmış ve kendi mensup olduğu mezhebin usul metodunu korumakla birlikte, muḥâlîf usul yazım metodundan da çokça faydalanma yolunu tercih etmiştir. Bu yöntemin mahiyeti üzerine birçok fikirler ileri sürülmüş olup, memzûc yöntemin mezheplerarası yakınlaşmanın bir tezahürü olarak görülemeyeceğini savunan araştırmacılar da bulunmaktadır. İbnü’s-Saâtî’nin eseri örneğinde memzuc yöntem üzerine düşüncelerini dile getiren Seyit Mehmet Uğur’a göre, bu dönemde mezhepler arasında derin ihtilaflar devam etmekte ve usul alanının temeli sayılan, fikhî amelî ve itikâdi sahalarda bile bir yakınlaşma ve mezc gayreti göze çarpmamaktadır.³⁰ Fakat bu metodun önemli bir diğer temsilcisi İbnü’l-Hümâm’ın memzuc usul eserine baktığımızda, o, eserini Hanefî ve Şâfiî usul metotlarını bir araya getirme ve daha iyi açıklama amacıyla yazdığını belirtmekte ve eserinin başlığında da “el-Câmi’ beyne ıstılâhayi’l-Hanefiyye ve’ş-Şâfiyye” ifadesini kullanarak bu amacına eserinin başlığında işâret etmektedir.³¹ Özellikle tezimizin de alanı olması hasebiyle, içtiḥad ve taklîd bahisleri açısından hem İbnü’s-Saâtî’nin eseri hem de diğer memzuc Hanefî usul eserleri, içtiḥad bahsi açısından kısmen, taklîd bahsi bakımından ise neredeyse tamamen mütekellimîn usul eserlerinin tartışmalarını ve içeriğini Hanefî usûlüne aktarmışlardır. Aynı zamanda memzuc usul yönteminin en önde gelen temsilcileri

²⁸ Üsmendî, *a. g. e.* s. 689-700.

²⁹ Bedir, *a. g. e.* s. 181-184; 210-212.

³⁰ Seyit Mehmet Uğur, “Fıkıh Usulü Yazımında Memzuc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü’s-Saâtî’nin *Nihayetü’l-Vüsûl* Örneği”, *Bilimname*, XXXVIII, 2019/2, s. 689-690, 699.

³¹ Kemâlüddîn İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli’l-fikh: el-Câmiu beyne ıstılâhayi’l-Hanefiyye ve’ş-Şâfiyye*, Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1351 h. s. 3

sayılan İbnü's-Saâti ve İbnü'l-Hümâm'ın, Şâfiiler ve diğer mezhep mensuplarıyla iç içe yaşamış olmalarının da, onların bu mezhepsel yaklaşma tavrında etkili olabileceğini unutmamak gerekir. Burada usûli alanda “mezc”, “bir araya getirme” kavramlarını kullanan ve bu yönleriyle memzuc yöntemin mezhepsel yakınlığının bir tezahürü olmadığını temellendiren Uğur, aynı zamanda fûrû-ı fıkıh ve itikâdi sahalarda da başka “mezc” ve “mezhepleri birleştirme” çabalarının görülmemesini bu düşüncesini güçlendirmek için kullanır.³² Uğur'un haklı olarak ifade ettiği üzere o dönemde böyle bir gayret göze çarpmasa da, biz burada usûli ve itikadi mezheplerin birbirine karıştırılarak yeni bir sentezin ortaya çıkışını değil, o dönemde mezheplerin kendileri kalarak birbirinden istifade kapısını açtıklarını ve aralarında eski dönemlerde baş veren kavgaları ve üstünlük tartışmalarını önemli ölçüde sona erdirerek hoşgörü ve uzlaşma içerisine girdiklerini ifade ediyoruz. Kanaatimizce memzûc yöntemin de, farklı birçok amacının yanında, aynı zamanda o dönemde özellikle İslam dünyasının merkez bölgelerini ihata eden Memlûkler coğrafyasında gitgide yerleşen mezhepsel yakınlığın bir tezahürü sayılmasında bir sakınca bulunmamalıdır. Mürteza Bedir,³³ H. Yunus Apaydın³⁴ ve Bekir Karadağ³⁵ gibi günümüz İslam hukukçularının kanaatleri de bu yönde olmakla birlikte, biz de tezimizde bu kanaate varmış bulunuyoruz. Zira tezimizin ilerleyen sayfalarında da görüleceği üzere, Memlûkler dönemine doğru hem fıkhi mezhepler hem de itikâdi mezhepler arasında bir yaklaşma ve hoşgörü havası gitgide artmaktaydı. Bu dönem, mezheplerin yeni yerleştiği hicri 4. asırdan itibaren hicri 6. Asra kadar süren mezhepsel rekabet ve üstünlük mücadelelerinin azaldığı ve özellikle Memlûkler coğrafyasında bunların yerini uzlaşma ve hoşgörü ortamının aldığı bir zaman dilimine tekabül eder. İtikâdi mezhepler arasındaki ilişkileri ilk dönemlerden Memlûkler dönemi sonuna kadar tezinde işleyen Mehmet Kalaycı ve Memlûkler döneminde itikadi mezhepler arasındaki ilişkileri tezinde konu edinen Mehmet Sever, itikadi mezhepler açısından ilk dönemlerdeki kavgaların bu dönemlere doğru Eşâri-Mâturîdî yaklaşması ve birlikteliğine nasıl evrildiğini anlatarak, konunun itikâdi boyutundaki yaklaşmayı gün

³² Uğur, a. g. m, s. 698-699

³³ Bedir, a. g. e. s. 181-184; 210-212

³⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 21.

³⁵ Bekir Karadağ, *Mısır Haneîliği: Memlûkler Dönemi Haneî Fıkıh Düşüncesi*, Ankara: Astana Yayınları, s. 85, 90, 93-95.

yüzüne çıkarırlarken,³⁶ fıkhi amelî alanda da bu dönemde yakınlaşma ve hoşgörünün yaygınlaştığı birçok araştırmacı tarafından dile getirilmiştir.³⁷ Biz de tezimizde önceki dönemlerle mukayeseli biçimde işleyeceğimiz “mezhepler arası intikal düşüncesi”, müçtehidlerin üstünlüğü tartışmasıyla da ilgisi bulunan “efdal-mefdûl müçtehid meselesi” ve “tek mezhepçilik ve dört mezhepçilik düşüncesi” gibi başlıklar altında bu dönemde mezhepsel ilişkilerde yaşanan değişimi ve yakınlaşmayı örnekler halinde göstereceğiz. Aynı zamanda bu dönemde siyasi olarak da birbirine yakınlaştırılan fıkhi mezheplerin bu dönemde tatbik edilen dört mezhep uygulamasıyla, siyasi irade ve yer yer halk açısından mezheplerarası bir tercih mekanizması görünümü arzettiğine dair haklı iddialara yer vereceğiz.

Memzûc usul eserleri yanında eski Hanefî fukahâ yöntemi yazım tarzını devam ettiren usul eserlerine de bu dönemde çokça rastlamak mümkündür. Bu bağlamda Memlûkler dönemi Hanefî usul eserlerini kabaca, eski Hanefî fukahâ yöntemini devam ettiren eserlerle, memzûc (karma) yöntemi takip eden eserler şeklinde ikiye ayırabiliriz. Hanefî fukahâ yöntemini devam ettiren eserler de kendi içlerinde Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhü'l-usûl* ve şerhi *et-Tavzîh*'i örneğinde mütekaddimîn Hanefî usûlünü müteahhirîn dönemi ilim anlayışına uygun biçimde aklî ve felsefi ilkelere dayalı olarak felsefe ve mantık dilinde yeniden ortaya koyan³⁸ eserler ile, klasik Hanefî usul yazımını şerhler ve muhtasarlar üzerinden devam ettiren eserler şeklinde iki alt başlıkta incelenebilir. Nitekim bu dönem usul yazımının önemli karakteristik özelliklerden birisi de, usulcülerin genellikle müstakil eser yerine, önceki klasikler üzerine şerh ve muhtasar türü çalışmalar yapmayı tercih etmeleri olgusudur.³⁹ Bunlardan muhtasar türü eserler, muhtasar olmalarının da etkisiyle klasik fukahâ yöntemini tıpa-tıp devam ettirmeye özen gösterirlerken, bazı şerh türü eserler, muhtasar metinlerin ibarelerini açarken, mütekellimîn usulcülerinin eserlerinden çokça faydalanmışlardır. Bu anlamda Memlûkler döneminde klasik usul eserleri üzerine yapılan şerhler karşıt usul

³⁶ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013; Mehmet Sever, *Bahri Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 2017, (doktora tezi).

³⁷ Ferhat Koca, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, s. 540; Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, s. 444; Bedir, a. g. e. s. 182-186; Bekir Karadağ, *Mısır Hanefîliği*, s. 15-16, 66-67, 83-85.

³⁸ A. Cüneyd Köksal, İbrahim Kafi Dönmez, “Usul-i Fıkıh”, *DİA*, XXXII, s. 205-206.

³⁹ Esen, a. g. e. s. 25.

yönteminden çokça faydalanmaları bakımından bir anlamda memzûc yöntemle kaleme alınmış usul eserlerine yaklaştıklarıdır.

İçtiḥad ve taklîd bahisleri açısından eski Hanefî usul yazım tarzını devam ettiren eserler ile yeni memzûc usul yöntemini esas alan eserler birbirinden hem muhteva hem de metot bakımından büyük ölçüde farklılaşırlar. Şöyle ki, Memlûkler dönemine denk gelen ve daha çok Hanefî usulcülerce tercih edilen memzûc usul yazım yöntemi ile Hanefî usul eserlerinde içtiḥad ve taklîd bahisleri hem muhteva hem de metot açısından büyük değişimler geçirmiş, içtiḥad bahsi mütekellimîn usul metodunun da etkisiyle yeni tartışma konuları ile zenginleştirilmiş ve özellikle söz konusu eserlerde “taklîd” bahisleri içtiḥad bahisleri yanında müstakil biçimde işlenmeye başlanmıştır. Halbuki, yukarıda Memlûkler öncesi klasik Hanefî usul eserlerinde içtiḥad ve taklîd bahislerinin tarihi gelişimini ele alırken, eserlerin çoğunun taklîd bahsine yer vermediklerine ve bu konuyu müstakil başlıkta işlemediklerine, içtiḥad konularını ise genelde kısa tuttuklarına ve daha çok hata-isabet meselesine hasrettiklerine ve hatta bazı eserlerin içtiḥad bahsine bile yer vermediklerine değinmiştik. Bu dönemde Hanefî fukahâ yöntemini takip eden usul eserlerinin de, Memlûkler döneminin getirdiği, mezhepsel yakınlaşma ve diğer mezheplerden istifadeye olumlu yaklaşan düşünceden belli ölçülerde etkilendiklerini gözlemlemek mümkündür. Aşağıda bu eserlerin önde gelenlerini teker teker tanıtacağımız kısımda bu etkilenmelere vurgu yapacağız. Fakat karşıt mezhebin muktesebatından etkilenme bu eserlerde, memzuc yöntem üzere yazılmış eserler kadar fazla olmadığından biz burada onları eski Hanefî fukahâ yöntemini devam ettiren eserler başlığı altında tasnif ettik. Biz öncelikle klasik Hanefî fukahâ yöntemini devam ettiren eserlere değinecek, arkasından yeni metot sayılan memzûc yöntemle kaleme alınan eserlerin tanıtımına geçeceğiz.

Hem klasik Hanefî usulünün zirvesi sayılan Pezdevî'nin usul eserinin bir özeti mahiyetinde olup hem de sonraki Hanefî usul eserleri üzerinde çok etkili olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) muhtasar tarzda kaleme aldığı *el-Menâr* eseri Memlûkler döneminde klasik Hanefî usul tarzını devam ettiren eserlerin başında gelir. Kendisi Orta Asya'da yaşayıp Memlûkler ülkesine hiç gelmese de,⁴⁰ dönemsel olarak Memlûkler

⁴⁰ Murteza Bedir, “Ebü'l-Berekât en-Nesefî”, *DİA*, XXXIV, s. 567.

döneminde yaşadığı için ve Memlûkler’de yaşamış Hanefî fukahâ ve usulcûleri etkilediği için kendisine temas etmeden geçemeyeceğiz. Pezdevî’nin eserine oldukça bağlı olduğu görülen Neseî, *Menâr*’ında tıpkı Pezdevî gibi içtihadı kıyas delili altında çok kısaca temas etmiş ve orada sadece kıyas amelîyesinde bulunacak müçtehidde bulunması gereken özellikleri (Kitâbı manalarıyla ve vecihleriyle bilme, Sünneti tarikleriyle bilme ve kıyas vecihlerine hakim olma) saymıştır. *Menâr*’a kendi yazdığı *Keşfü’l-esrâr* şerhinde ise Neseî, Kur’ân’ı bilme şartında tüm Kur’ân’ın değil, sadece ahkamla ilgili ayetlerin bilinmesini ve bunun da 500 kadar ayet teşkil ettiğini ifade eder. Sünnet bilgisinde ise 3000 kadar ahkam hadisinin yeterli olacağını kaydeder.⁴¹ Neseî içtihad şartları sonrasında kısaca içtihadta hata-isabet meselesine değinir. Burada Hanefîlerin hakim görüşü olan “muhattie”⁴² görüşünü zikrederek konuyu kapatır.⁴³

Neseî’nin *Menâr*’ına *Câmi’ü’l-esrâr fî şerhi’l-Menâr* isimli meşhur şerhini yazan Kivâmuddîn el-Kâkî, (v. 749/1348) içtihad ve taklîd bahisleri bağlamında klasik Hanefî usul anlayışını devam ettiren bir diğer usulcû olarak karşımıza çıkar. Maverâünnehir bölgesinden Hucend asıllı olan Kâkî, Neseî’den farklı olarak Memlûklerin başkenti Kâhire’ye yerleşmiş ve hayatının sonuna kadar orada yaşamıştır.⁴⁴ Bu anlamda Memlûklü Hanefî alimler içerisinde de sayabileceğimiz Kâkî, *Menâr* şerhinde aslında kendisini klasik Hanefî usulcülerinden farklılaştıracak küçük çapta bazı yenilikler yapar. Nitekim kendisi, Neseî’den farklı olarak eserine içtihad tanımları ekler ve mütekellimîn usulcû Gazzâlî’den çokça alıntı yapar. Gazzâlî’ye benzer biçimde 500 kadar ahkam ayetinin bilinmesini kitap için ve *Sünen* veya *Sahîhayn* tarzı kitapların da Sünnet bilgisi için yeterli olacağını

⁴¹ Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Keşfü’l-esrar fî şerhi Menârî’l-envâr*, Kahire: Matbaatü’l-Kübra el-Emiriyye Bulak, 1316 h. c. 2, s. 169.

⁴² “Muhattie” yani her müçtehidin isabet etmeyip doğruyu sadece birinin tutturduğu manasında, bunu savunan gruba verilen addır. Dört mezhep imamı ve mensuplarının çoğunluğu bu görüşü savunurken, Mûtezile’nin cumhuru ve sünni mezhep mensuplarından Müzenî, Bakillânî, Gazzâlî gibi fukaha bunun karşıtı olan “Musavvibe” yani tüm müçtehitlerin içtihadlarında isabet ettiğı fikrini savunurlar. (Adnan Koşum, “İçtihadta Hata ve İsalet Tartışmaları Işığında Öznellik-Nesnellik Sorunu”, *Usul dergisi*, İslam Araştırmaları 2006, sayı 5, s. 20.

⁴³ Ebü’l-Berekât en-Neseî, *el-Menâr fî usûli’l-fıkh*, Dersaadet: Matbaa-yı Ahmed Kamil, 1326 h. s. 24.

⁴⁴ Hüseyin Kayapınar, “Kâkî”, *DİA*, XXIV, s. 216.

kaydeder.⁴⁵ Bu anlamda Kâkî'nin usul düşüncesinde belli ölçülerde mütekellimîn yöntemi usul anlayışının etkilerini görmemiz mümkündür.

Nesefî'nin *Menâr*'ına şerh yazarak içtiḥad ve taklîd bağlamında Hanefî fukahâ tarzını aynen devam ettiren çalışmalardan birisi de İbn Melek'in (v. 821/1418'den sonra) *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkh* isimli şerhidir. Kendisi bir dönem Aydınogulları ve sonrasında Osmanlı idaresine geçen İzmir'in Tire ilçesinde yaşamış olup,⁴⁶ Memlûkler ülkesine geldiği bilinmese de, dönemsel olarak Memlûklerle aynı dönemde yaşayan İbn Melek, şerhinde içtiḥad bahsi bağlamında pek yenilik getirmez. Onun getirdiği yenilik sadece içtiḥad şartlarında Kur'ân Bilgisinin 500 kadar ahkam ayeti ve Sünnet bilgisinde sadece ahkam hadislerinin yeteceği hususudur.⁴⁷ Bu hususta onun önceki şârihlerden etkilenmiş olduğunu düşünebiliriz.

Hanefî fukahâ yönteminin zirve eseri Pezdevî'nin usûlü örneğinde klasik Hanefî usul yazım tarzını Memlûkler döneminde de devam ettiren bir diğer meşhur eser, Abdülaziz el-Buhârî'nin (v. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrilislam el-Bezdevî* isimli eseridir. Eser, Pezdevî'nin eseri üzerine yapılan şerhlerin en geniş ve en meşhuru sayılır.⁴⁸ Şerhte, Pezdevî'nin içtiḥad bahsi altında açtığı genel başlıkların dışına çıkmayan Abdulaziz Buhârî, bu başlıkların şerh kısmını ise neredeyse sadece Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'sı ve Şâfiî usulcû Ebü'l-Müzaffer es-Sem'ânî'nin *Kavâtiü'l-edille* isimli eserinden hareketle oluşturmuş gibidir. Öncelikle içtiḥada dair lügavî ve ıstılâhî tanımlara yer veren Buhârî, ardından içtiḥadın farklı durumlarda alacağı hükümleri verirken Sem'ânî'den iktibaslarla bulunur.⁴⁹ Sonrasında müçtehidin şartları ve hangi şer'î delilleri bilmesi gerektiği konusuna geçen Buhârî, konuyu Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'sında yaptığı dörtlü usûl-i fıkıh taksimi çerçevesinde oluşturur. Nitekim bilindiği üzere Gazzâlî, *Mustasfâ* eserini oluştururken usûl-i fıkıh konularını “semere” (meyve) benzetmesinden hareketle “semere” (hüküm), “müsmir”

⁴⁵ Kivâmüddin el-Kâkî, *Câmiü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*, tahkik: Fazlurrahman Abdulgafur el-Afgani, Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 2005, 2.b, c. 4, s. 1070-1071.

⁴⁶ Mustafa Baktır, “Tileri İbn Melek, Hayatı, Eserleri ve Menâr Şerhi”, *AtaTürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 1990, sayı 9, s. 48-49.

⁴⁷ Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1308 h, s. 288

⁴⁸ Fahreddin Atar, “Abdülaziz el-Buhârî”, *DİA*, I, s. 186.

⁴⁹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar an usûli Fahrilislam el-Bezdevî*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, 2. b, c. 4, s. 21.

(hükümün kaynakları), “turukü’l-istismâr” (hüküm çıkarma yolları) ve “müstesmir” (hükümü çıkaran kişi, müçtehid) şeklinde dörtlü taksim altında işler.⁵⁰ Şarih Buhârî de eserinde Gazzâlî’nin dörtlü taksimini aynen almakta ve içtihad bahsi altına giren “müsmir” yani müçtehidin bilmesi gereken şer’î deliller ve “turukü’l-istismâr” yani içtihad metotlarını aynı Gazzâlî tarzında ortaya koymaktadır.⁵¹ Kur’ân ve Sünnet konusunda müçtehid için gerekli donanım hususunda da Gazzâlî’yi takip eden Buhârî, ahkam ayetlerinden 500 kadar, ahkam hadislerinden de *Sünen-i Ebî Dâvud* ve Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’lerinin yeterli olacağını kaydeder. Müçtehidin mezheplerin fûrû müktesebatı ile ilişkisi konusunda Buhârî, ait olduğu fukahâ usul yönteminden uzaklaşarak mütekellimîn yöntemine iyice yaklaşır. Bu konuda “zamanımızda müçtehidlik pâyesi fûrû müktesebâtını bilmekle elde edilse de ashab devrine dönüş yine de mümkündür” ifadeleriyle fûrû-ı fikhî bilmeden de müçtehid olunur fikrini benimser.⁵² Buhârî’nin Gazzâlî’yi takip ettiği bir diğer nokta, içtihadın “tecezzî”si yani bölünebilirliğini caiz saymasında görülür. Genellikle Hanefî usulcülerce ya temas edilmeyen veya caiz görülmeyen bu konu, Buhârî tarafından onaylanmış ve caiz kabul edilmiştir.⁵³ Böylece usûl alanına dair düşüncelerini Pezdevî’nin eseri üzerinden ortaya koyarak, bir anlamda Klasik Hanefî usul yazımına bağlılığını sürdüren ve içtihad bahsini Pezdevî’nin koyduğu başlıklar dışına taşırmayan Buhârî, bu başlıkların altına getirdiği şerhlerde bambaşka bir görünüme bürünerek mütekellimîn yöntemini takip eden Gazzâlî’ye iyice yaklaşır. Bu anlamda Buhârî’nin şerh çalışmasının, memzuc yöntemin mantığına çok yaklaştığını görüyoruz.

Memlûkler döneminde Hanefî fukahâ usul metodunu devam ettiren bir diğer usul alimi Hüsâmüddin Sığnâkî’dir (v. 714/1314). Orta Asya asıllı olmasına rağmen Memlûklerin yönetiminde bulunan Dımaşk, Halep, Kahire gibi şehirlerde uzun yıllar ders okutan ve Memlûkler döneminde etkili Hanefî fukahâdan Kıvâmudin el-Kâkî ve Emir Kâtib el-İtkânî gibi talebeler yetiştiren Sığnâkî,⁵⁴ bu bağlamda Memlûkler dönemi Hanefî fukahâsı arasında

⁵⁰ Bkz: Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, dirase ve tahkik: Hamza b. Züheyr Hafız, Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1413 h; H. Yunus Apaydın, “El-Müstasfa”, *DİA*, XXXII, s. 124.

⁵¹ Abdülaziz el-Buhârî, *a. g. e. c. 4*, s. 21-23.

⁵² Abdülaziz el-Buhârî, *a. g. e. c. 4*, s. 23.

⁵³ Abdülaziz el-Buhârî, *a. g. e. c. 4*, s. 23.

⁵⁴ Rahmi Yaran, “Sığnâkî”, *DİA*, XXXVII, s. 164.

sayılmayı hakeder. Onun içtihad ve taklîd özelinde usûl-i fıkha dair düşüncelerini Pezdevî'nin usûlüne şerh olarak kaleme aldığı *el-Kâfî şerhü'l-Pezdevî* isimli çalışmasından öğreniyoruz. Fakat Sıgnâkî, *el-Kâfî* isimli şerhinde Pezdevî'nin içtihad bahsinde serdettiği görüşlere içtihad tanımını yapma dışında pek fazla yeni bir şey eklemes.⁵⁵

Memlûkler döneminde etkili Hanefî alimlerden Ekmelüddîn Bâbertî, (v. 786/1384) usûlî görüşler bağlamında kendisine değineceğimiz bir diğer önemli fakihtir. Hanefî mezhebine sıkı bağlılığı onun usul eserlerine de yansımış ve usul alanındaki görüşleri, klasik Hanefî fukahâ yöntemini devam ettirir nitelikte eserlerinde yer almıştır. Fakat bir Memlûk dönemi fakihi olarak, çoğu Hanefî fukahâda olduğu gibi Bâbertî'de de genel mânâda mütekellimîn yönteminin etkilerini görmek mümkündür. Yukarıda örneklerini gördüğümüz tarzda Bâbertî de, klasik Hanefî fukahâ yöntemini devam ettirirken Pezdevî'nin eserine şerh yazma yolunu tercih etmiştir. *et-Takrîr alâ usulî'l-Pezdevî* ismiyle Pezdevî'nin usulüne şerh kaleme alan müellifin içtihad bahsine getirdiği şerhlerden hareketle usûlî düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

Takrîr isimli şerhinde Bâbertî, Abdülaziz Buhârî'nin yaptığına benzer biçimde mütekellimîn yöntemi usul eserlerinde yer alan benzer içtihad tariflerine ve içtihadın alacağı hükümlere yer verir.⁵⁶ Fakat Buhârî kadar ayrıntılı biçimde içtihad şartlarına ve metodlarına değinmeyen Bâbertî, bundan sonra içtihadda hata-isabet meselesini ele alır.⁵⁷ Pezdevî'nin içtihad bahsindeki başlıkları üzerine pek bir şey ilave etmeyen Bâbertî'nin asıl ayrıntılı usûlî düşüncelerine onun, meşhur mütekellimîn yöntemi eserlerinden İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1249) *el-Muhtasar*'ına⁵⁸ bazı redd ve tenkitlerini de içeren *er-Rüdûd ve'n-nükûd şerhu*

⁵⁵ Hüsâmüddin es-Sıgnâkî, *el-Kâfî şerhu'l-Bezdevî*, dirase ve tahkik: Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001, c. 5, s. 1836.

⁵⁶ Ekmelüddîn el-Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl Fahrü'lislâm el-Pezdevî*, tahkik: Abdüsselam Subhi Hamed, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, 2005/1426, c. 6, s. 261-262; Abdullah Kahraman, "Bâbertî'nin usulcülüğünü ele aldığı "Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Usûle Dair İki Eseri: *et-Takrîr* ve *er-Rüdûd ve'n-nükûd*" makalesinde Bâbertî'nin *Takrîr* şerhinde, ilk defa bir Hanefî usul metoduna göre yazılmış eserde mütekellimin metoduna mensup kalamcı alimlerin kullandığı istidlal ve münakaşa yöntemini kullandığını belirtir. Abdullah Kahraman, "Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Usûle Dair İki Eseri: *et-Takrîr* ve *er-Rüdûd ve'n-nükûd*", *Ekmelüddin Bâbertî'yi keşif yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 247.

⁵⁷ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, s. 263.

⁵⁸ *Muhtasarü'l-müntehâ* ismiyle de anılan eser yine müellif İbnü'l-Hâcib'in başka bir usul eseri olan *Müntehâ's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usul ve'l-cedel*'in ihtisarıdır. Mütekellimin yönteminin geç dönem çalışmaları arasında

Muhtasari İbnü'l-Hâcib isimli çalışmasında rastlıyoruz. Yer yer şerh, yer yer de reddiye ve tenkit özellikleriyle öne çıkan eserde⁵⁹ müellif, içtihad ve taklîde dair mütakellimîn yönteminin ortaya koyduğu tüm tartışma konularını ele almakta ve yer yer müellife katılırken, birçok yerde de ona tenkitler yöneltmektedir. Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib'in kitabından içtihad ve taklîde dair tartıştığı alt başlıklar şunlardır: İctihadın içtihadla nakzı, müçtehidin başka bir müçtehidi taklîdi, içtihadta tefvîz meselesi, Hz. Peygamberin (s.a.v) içtihadı konusu, taklîd tanımı, müftî ve müsteftî, aklîyatta taklîd konusu, müçtehid olmayanın taklîd durumu, taklîd edilecek kişide aranacak özellikler, içtihadın yenilenmesi, zamanın müçtehidten hali olması (hulüvv meselesi), müçtehid olmayanın mezhep birikimiyle fetva vermesi meselesi, efdâl-mefdûl müçtehid meselesi, amelden sonra ve önce başka mezhepten intikalde bulunma meselesi, tek mezhebe bağlanma meselesi.⁶⁰

Memlûkler dönemine denk gelen ve daha çok Hanefî usulcülerce tercih edilen⁶¹ memzûc usul metoduna dair önemli fıkıh usûlü eserleri telif edilmiştir. Klasik fukahâ ve mütakellimîn metodunun mezciyle ortaya çıkan bu yeni memzûc usul metodunun en önemli temsilcileri Muzafferüddin İbnü's-Saâtî (v. 694/1295) ve Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) kabul edilir.⁶² *Bedîu'n-nizâm* isimli usul eseriyle İbnü's-Saâtî ve *Tahrîr* isimli eseriyle İbnü'l-Hümâm bu metodun en önemli örneklerini ortaya koymuşlardır. Onların dışında, İbnü's-Saâtî ve İbnü'l-Hümâm'ın eserleri kadar olmasa da, memzuc yöntemden istifade ederek Mütakellimîn yöntemiyle yazılmış eserlerden çokça alıntılar yapan ve bazı araştırmacılarca⁶³ memzuc eserler arasında kabul edilen diğer önemli Hanefî usul eserleri

yer alan eser, Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'sı ve Âmidî'nin *İhkâm*'ını daha çok kaynak olarak kullanmıştır. (Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *DİA*, XXI, s.55-58).

⁵⁹ Müellif Bâbertî'nin kitaba bir isim vermemesi, eserin isminin sonraki tabakat eserlerinde farklı kaydedilmesi sonucunu doğurmuştur. Bazı müellifler kitabı "*Şerh muhtasar-i İbnü'l-Hâcib*" ismiyle kaydederken bazıları da tenkit özelliğinin ön plana çıkmasından hareketle "*er-Rüdûd ve'n-nükûd*" ismiyle kaydetmişlerdir. Eseri tahkik eden Ömerî, bunların her ikisinin doğru olduğunu ve kitabın *er-Rüdûd ve'n-nükûd şerhu Muhtasar İbnü'l-Hâcib* ismiyle anılmasının daha doğru olacağını ifade etmiştir. (Ekmelüddin el-Bâbertî, *er-Rüdûd ve'n-nükûd şerhu Muhtasar İbnü'l-Hâcib*, dirase ve tahkik: Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005, c. 1, s. 59).

⁶⁰ Bâbertî, *er-Rüdûd ve'n-nükûd*, s. 703-740.

⁶¹ Bedir, a. g. e. s. 215.

⁶² Köksal, Dönmez, a. g. m. s. 205.

⁶³ Aşağıda eserler birbir tanıtılırken söz konusu araştırmacılar ve müelliflere temas edilecektir.

Sadruşşerîa'nın (v. 747/1346) *Tenkîhü'l-usûl* ve şerhi *et-Tavzîh*'i, Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) *Mirkât* ve şerhi *Mir'ât*'ı ve Molla Fenârî'nin (v. 834/1431) *Füsûlü'l-bedâyî*'sidir.

Kendisi de Şâfiî ve Eş'ârî bir muhitte yetişen ve itikatta Eş'ârî olan Bağdatlı Hanefî fakihî İbnü's-Saâtî'nin, (v.694/1295) mütekellimîn usulcû Âmidî'nin (v. 1246) *İhkâm*'ı ve Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl* eserlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturduğu *Bedîu'n-nizâm* veya başka bir adıyla *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* eseri,⁶⁴ içtihad ve taklîd bahisleri bağlamında bu yeni karışımın özelliklerini kendisinde çokça barındırır. Bu dönemde ortaya çıkan “memzûc” usul yazım türünde yazılan söz konusu eser, yukarıda temas edildiği üzere klasik Hanefî usul eserlerindeki muhtevaca çok kısa ve dağınık içtihad ve taklîd bahislerinin aksine, geniş ve müstakil biçimde hem içtihad hem de taklîd konularını işlemesiyle ön plana çıkar. Bu alanda içtihad ve taklîd bahislerine dair eski Hanefî usul eserlerinde yer almayan yeni tartışmaları verirken İbnü's-Saâtî'nin, mütekellimîn yöntemi usulcüsü Âmidî'den çokça etkilendiği göze çarpar.⁶⁵ İchtihad ve taklîd bahisleri özelinde İbnü's-Saâtî'nin *Nihâyetü'l-vüsûl*'una göz attığımızda memzuc yöntemin getirdiği yenilikleri çokça görürüz. Mütekellimîn yöntemiyle yazılmış eserlerin ilk örneklerinden beri takip ettiği hem içtihad hem de taklîd bahsine müstakil bir biçimde zengin alt tartışmalarıyla birlikte yer verme üslûbunu aynen benimseyen eser, Hanefî usul eserlerinde kısaca işlenen bu bahisleri, karşıt yöntemden alt başlıklar ekleyerek zenginleştirmiştir. En önemlisi Hanefî usul eserlerinde Cessâs'tan beri müstakil biçimde yer almayan taklîd bahsine müstakil biçimde alt tartışmalarıyla birlikte yer veren İbnü's-Saâtî, her iki bahse dair şu konu başlıklarını eserinde tartışır: Müçtehidde aranan şartlar, Hz. Peygamberin içtihadı, içtihadta hata-isabet meselesi, karşıt görüşlerin denkliği, içtihadın tekrarı, taklîd tanımları, müçtehidin müçtehidî taklîdî, sahâbeyi taklîd, avâmın müçtehidî taklîdî, içtihad rütbesine ulaşmayan alimin müçtehidî taklîdî, müftîde aranan şartlar, müçtehidsiz asrın imkanı (hulüvv) meselesi, müçtehidlerin

⁶⁴ Eser her iki isimle de anılmaktadır. Eserin ismiyle ilgili tartışmalar için bkz: Ahmet Özel, “Müzafferüddin İbnü's-Saâtî”, *DİA*, XXI, s. 190-192.

⁶⁵ Bedir, a. g. e. s. 212.

kitaplarından fetva vermenin hükmü, müçtehidlerin seçiminde efdâliyet-mefdûliyet meselesi.⁶⁶

Memzûc yönteme göre yazılmış bir diğer meşhur eser, Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'idir. Kendi ifadesiyle Hanefî ve Şâfiî usûlünü bir araya getirme amacıyla kaleme alınmış bir eser olan *Tahrîr*, yine müellifin kendi ifadesinden hareketle o dönemde hacimli usul kitaplarından ziyâde muhtasar kitapların daha çok tutulduğu gerekçesiyle muhtasar ve veciz bir üslupla kaleme alınmıştır.⁶⁷ Bu veciz üslubu eserin anlaşılmasını zorlaştırmış ve eser daha çok şerh ve hâşiyelerinden hareketle istifade edilir olmuştur.⁶⁸ Biz de burada *Tahrîr*'de müstakil biçimde yer alan geniş içtihad ve taklîd bahislerini ve müellifin içtihad ve taklîde dair görüşlerini esere müellifin talabeleri ve takipçilerince yazılmış en meşhur iki şerh olan İbn Emîru Hâc'ın (v. 879/1474) *et-Tahrîr ve't-tahbîr* isimli şerhi ile, Emir Pâdişah'ın (v. 987/1579) *Teysîrû't-Tahrîr* şerhlerinden hareketle ele alacağız. Hem bu şekilde kendileri de birer yetkin Hanefî fakihleri olan ve Memlûkler döneminde ve hemen sonrasında yaşayan bu şârihlerin de usûlî düşüncelerini şerhlerinden hareketle öğrenmiş olacağız hem de İbnü'l-Hümâm'ın içtihad ve taklîde dair Hanefî mezhebi içerisinde dillendirdiği yeni görüşlerin talebeleri ve takipçilerince devamlılığını ve sonraki dönemlere etkisini görmüş olacağız.

Hanefî mezhebi içerisinde özel bir fakih olan, kendine has görüşleriyle ve yer yer diğer mezheplerle fazla uzlaşmacı tutumu ve oralardan görüş tercihi sebebiyle mezhep temsilcisi bâzı fukahâca eleştirilen,⁶⁹ diğer taraftan bazılarınca da müçtehid sıfatına layık görülen İbnü'l-Hümâm, Memlûkler döneminin mezhepler arası hoşgörü atmosferini en çok yansıtan Hanefî fakihlerdendir. Talebesi, meşhur tabakat yazarı Şemsüddîn Sehâvî (v.

⁶⁶ Müzafferüddin İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, nşr: Sa'd b. Garîr b. Mehdi es-Sülemi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1985, c. 2, s. 662-685.

⁶⁷ Kemalüddîn İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkḥ: el-Câmiu beyne istilâhayi'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye*, Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1351 h. s. 3.

⁶⁸ Köksal, Dönmez, a.g.m, s. 205.

⁶⁹ Nitekim meşhur talebelerinden İbn Kâsım Kutluboğa (v. 879/1474) “Hocamızın Hanefî mezhebine uymayan içtihadlarıyla amel edilmez” diyerek, içtihad ve tercihlerinin mezhep yapısıyla uyuşmadığı gerekçesiyle onu eleştirmiştir. (Muhamemd Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Şerhü'l-manzûme el-müsemmâ bi-ukûdi resmi'l-müfti*, tahkik: Hamid Ali el-Uleymî, Kahire: Darü'l-İhsan, 2016, s. 156).

902/1497) tarafından muhakkik Hanefî alimlerden sayılan,⁷⁰ İbn Ganîm el-Makdîsî (v. 1004/1596)⁷¹ ve İbn Âbidîn'in (v. 1836)⁷² ve son dönem Osmanlı hukukçularından Seyyid Bey'in⁷³ (v. 1925) “müçtehid” olduğunu söyledikleri, hatta bazılarının “Mutlak Müçtehid” seviyesinde bir fakih kabul ettikleri İbnü'l-Hümâm⁷⁴, hem kendine has tercih ve görüşleri hem de diğer mezheplerden istifadeye sıcak bakan tavrıyla hem Memlûkler hem de Memlûkler sonrası sürüp giden içtihad ve taklîd tartışmalarında benzer tavır sergileyen ulemanın temel referanslarından birisi olmuştur. Onun bu mezhepler arası uzlaşmacı kişiliğinde, içinde yetiştiği Memlûkler'de yaygın olan mezheplerüstü ortamların etkisi büyük idi. Nitekim Memlûkler dönemi şehirlerinin, hem dört mezhebin bir arada okutulduğu medreseleri ile hem de mezhebi karakter taşımayan sûfî hankahları ve dârülhadis'leri ile meşhur olduğunu biliyoruz. Mezheplerin bir arada diyalog içerisinde iç içe bulundukları böyle ortamlarda yetişen İbnü'l-Hümâm, hem Şâfiî alimlerle birlikte hadis çalışmalarında bulunmuş hem de tasavvuf alanında bir Şâfiî mürşide intisab etmişti.⁷⁵

Onun fîrû-ı fıkıh ve diğer alanlarda diğer mezheplerden görüş almaya sıcak bakan anlayışının temellerini burada inceleyeceğimiz usul eserinin içtihad ve taklîd bahsinde derinlemesine görme imkanına sahibiz. Eserinin başında kendi ifadesiyle Hanefî ve Şâfiî

⁷⁰ Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi li ehli'l-karni't-tâsi*, Beyrut: Darü'l-Cil, 1992, c. 8, s. 127-132.

⁷¹ Hanefî fakihlerinden İbn Ganîm el-Makdîsî, *Evdâhü'r-remz ala nazmi'l-Kenz* isimli eserinin nikah bahsinde İbnü'l-Hümâm'ın müçtehid derecesine ulaştığını ifade etmiştir. (İbn Âbidîn, a. g. e. s. 156)

⁷² İbn Âbidîn, a. g. e. s. 156-157.

⁷³ Seyyid bey, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, Hazırlayan: Selçuk Camcı, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 217; Günümüzde İslam Hukuku alanında çalışmaları bulunan Osman Şahin doktora tezinde İbnü'l-Hümâm'ın müçtehid seviyesinde sayılması gerektiği kanaatini taşımaktadır. (Osman Şahin, *İslam Hukukunda Fetva Usulü*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, (doktora tezi), Samsun, 2002, s. 74.

⁷⁴ Nitekim Muhammed Ebû Zehra, bazı Hanefilerin İbnü'l-Hümâm'ın “mutlak müçtehid” derecesine ulaştığını kabul ettiklerini nakleder. Fakat müellif, onların kim olduklarına kitabında değinmemiştir. (Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, tercüme: Abdülkadir Şener, Ankara Üniversitesi, 1973, s. 381) Şihâbüddin Mercânî'nin ifadelerinden onun İbnü'l-Hümâm'ı bu mertebeye bir “mutlak müçtehid” olarak gördüğü anlaşılıyor. O, İbn Rif'a'nın “İzzeddin b. Abdüsselam'ın ve İbn Dakîkûl'id'in içtihad rütbesine eriştiği hususunda iki kişi bile ihtilaf etmemiştir” sözünü naklederek, İbnü'l-Hümâm'ın da onlarla aynı seviyede bir müçtehid olduğu, hatta onlardan bu rütbeye daha layık olduğunu ifade eder. Nitekim adı geçen iki fakih için “mutlak müçtehid” sıfatını kullanan birçok tabakat yazarı vardır ki, ileride onlara temas edilecektir. (Şihâbüddin Mercânî Kazânî, *Nâzûratü'l-hakk fi farziyyeti'l-işâ in lem yeğib eş-şafak*, thk: Orhan b. İdris Ençakar, Abdulkadir b. Selçuk, İstanbul: Darü'l-Hikme, 2012, s. 134, 399).

⁷⁵ Hakkı Aydın, *Sivaslı İbnü'l-Hümam ve Tahrir'i*, Sivas: Kemalüddin İbnü'l-Hümam Vakfı Yayınları, 1993, s. 49-54, 71-73.

usulünü bir araya getirmeyi amaçladığını ifade eden İbnü'l-Hümâm,⁷⁶ içtihad ve taklîd bahsinde de bunun örneklerini çokça sergilemiştir. İbnü's-Saâtî'nin memzûc yöntemle birlikte içtihad ve taklîd bahsi özelinde Hanefî usulüne getirdiği yenilikler ve alt başlıkları, yeni tartışma konuları ve alt başlıklarla zenginleştiren İbnü'l-Hümâm, özellikle Memlûkler döneminin çok mezhepli ortamında gündeme gelen telfik, tettebbuu'r-ruhas, intikâl beyne'l-mezâhib, tek mezhebe bağlılık ve dört mezhep gibi güncel konuları Hanefî usûlüne dahil ederek tartışmaya açmıştır. Aşağıda Memlûkler dönemi Hanefî usul eserlerinde yer alan içtihad ve taklîd alt başlıklarını içerikleriyle beraber mukayeseli olarak ortaya koyacağımız için burada *Tahrir*'de yer alan konu başlıklarını vermekle yetineceğiz. *Tahrir*'de içtihad ve taklîd bahsi altında yer alan konu başlıkları şu şekildedir:

İçtihadın mahiyeti ve tanımları, içtihadın duruma göre alacağı hükümler, aklîyatta ve şer'îyyatta içtihad, müçtehidde aranacak şartlar, içtihadın tecezzîsi, Hz. Peygamber'in (s.a.v) içtihadı konusu, onun devrinde içtihadın hükmü, içtihadda hata-isabet meselesi, müçtehidin müçtehidi taklîdi, içtihadın tekerrürü, bir müçtehide iki zıt hükmün isnadının imkanı, içtihadın nakzı, içtihadda tefviz meselesi, hulüvvü'l-asrani'l-müçtehid tartışması, taklîd tanımı, taklîdin kimlere gerekli olduğu, amminin müçtehidi seçmesi (müçtehid seçiminde efdaliyet-mefduliyet meselesi), müçtehid olmayanın mezhep birikiminden fetva vermesi, hayatta olmayan müçtehidin taklîd edilmesi, mukallidin hangi durumlarda mezhebinden dönebileceği ve başka mezhepten görüş alabileceği, bir mezhebe bağlanmanın hükmü, "tettebbuu'r-ruhas" meselesi, telfikin hükmü, sahâbenin taklîd edilip-edilemeyeceği konusu, dört mezhep dışında kalan mezheplerin taklîdi meselesi.⁷⁷

Burada memzûc eserler kısmında inceleyeceğimiz bir diğer eser Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhü'l-usûl* isimli usul eserine yine kendisinin yazdığı *et-Tavzîh* şerhi ve Sâ'düddîn Teftâzânî'nin (v. 792/1390) ona yazdığı meşhur *Telvîh* haşiyesidir. Müellif Sadruşşerîa'nın kendisi coğrafî olarak Kirman ve Buhara şehirleri hattında ömrünü geçirmiş olup,⁷⁸

⁷⁶ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 3.

⁷⁷ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 523-552.

⁷⁸ Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *DİA*, XXXV, 427-431.

Memlûkler ülkesine gelmemiş olsa da, zamansal olarak aynı dönemde yaşaması ve Memlûkler dönemi Hanefi ulemasıyla etkileşim içinde olması ve eserinin memzûc yöntemce yazılan eserlerle benzerlikler taşıması dolayısıyla burada onun eserine yer vermeden geçemeyeceğiz. Eser, yukarıda zikri geçen İbnü's-Saâtî'nin *Nihâyetü'l-vüsûl*'u ve İbnü'l-Hümâm'ın *Tahrîr*'i nispetinde memzûc yöntemi takip etmese de, yine de mütekellimîn yönteminin önemli örneklerinden Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ından önemli ölçüde yararlanmış ve adı geçen eserlerden konuları özetleyerek kendi bünyesine katmıştır. Müellifin kendi ifadesiyle eserini telif etme amacı, o dönemde ulemânın Pezdevî'nin usûlüne çokça yoğunlaşmaları ve bazılarının ondaki birtakım noktaları eleştirmesi nedeniyle, Pezdevî'nin eserinde anlaşılmayacak yerleri açıklama ve bazı yerleri ayıklama niyetiyle eserini telif başlanmış ve Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünden ve İbnü'l-Hâcib *Muhtasar*'ından bazı konuların özetini de eserine dahil etmiştir.⁷⁹ Şükrü Özen de eserin bu yönüyle bir bakıma Hanefî ve Mütekellimîn metotlarını mezcettiğini ifade eder.⁸⁰ Mürteza Bedir ve Bilal Esen de çalışmalarında *Tenkîh* ve şerhi *Tavzîh*'e memzûc eserler içerisinde yer vermişlerdir.⁸¹

Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'i üzerine meşhur *Telvîh* isimli hâşiyesini kaleme alan Sâ'düddîn Teftâzânî'nin de içtihad ve taklîd bahsi bağlamında düşüncelerini *Tavzîh*'le birlikte vereceğiz. Hâşiyeye yazarı Teftâzânî'nin mezhep mensubiyetinde muğlaklığın olması,⁸² onu Şâfiîliğe nispet edenler kadar Hanefîliğe nispet edenlerin de çokça bulunması,⁸³ hâşiyesinin sonraki Hanefi çevrelerde çok tutulması ve medreselerde temel ders kitabı haline gelmesi,⁸⁴ hâşiyesi üzerine Hanefî ulema tarafından onlarca çalışma kaleme alınması⁸⁵ ve

⁷⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tashih: Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941, c. 1, s. 496.

⁸⁰ Özen, a. g. e. s. 430.

⁸¹ Bedir, a. g. e. s. 191; Esen, a. g. e. s. 27.

⁸² Nitekim Teftâzânî'nin eserlerinde mezhebini açıkça ifade etmemiş olması ve daha çok Hanefî eserler üzerine şerh ve hâşiyeye kaleme alması onun hakkında ikili bir kanaat oluşmasına sebebiyet vermiştir.

⁸³ Abdülhay Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*'sinde onu hem Hanefî hem de Şâfiî sayanların görüşlerine yer verir. İbn Nüceym ise *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*'ında onu müteahhir Hanefîlerden sayar. Hatta İbrahim b. Ahmed el-Cebertî, onun Hanefîliğini ispat sadedinde “el-Kavlü'l-esveb fi enne Sa'düddîn et-Teftâzânî Hanefîyyü'l-mezheb” isimli müstakil risale kaleme almıştır. (Şükrü Özen, “Teftazani”, *DİA*, XXXX, s. 299-308).

⁸⁴ Özen, “Sadrüşşeria”, s. 299-308.

⁸⁵ *Telvîh* üzerine Kâdî Bürhaneddin, Seyyid Şerif el-Cürcânî, Hızır Şah b. Abdullah Menteşevî, Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî, Hayâlî, Musannifek, Alâeddin et-Tûsî, Ali Kuşçu, Nizâmuddin Osman b. Abdullah el-

şerh ve haşiyenin tüm platfotmlarda neredeyse ayrılmaz bir ikili haline gelmeleri⁸⁶ dolayısıyla burada *Telvîh*'i *Tavzîh*'ten ayırmayı uygun görmedik.

Burada içtihad ve taklîd bahisleri açısından inceleyeceğimiz hem *Tavzîh* hem de haşiyesi *Telvîh*, bu bahislere ayrılan hacim bakımından klasik Hanefî fukahâ yöntemi eserlerinin yöntemini devam ettirirler. Özellikle Pezdevî'nin usul eserini esas alarak eserini oluşturan Sadruşşerîa, her ne kadar eserinde Râzî'nin *Mahsûl*'ü ve İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ından konuları yer yer özetleyip almış olsa da, içtihad ve taklîd bahisleri için bunu yapmayarak Pezdevî'nin eserine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Pezdevî'nin içtihad kısmında dediklerine neredeyse hiçbir şey ilave etmeyen Sadruşşerîa, taklîd bahsine de yer vermemesiyle eski Hanefî fukahâ yöntemi usul tarzını devam ettirir.⁸⁷ Şekil bakımından Sadruşşerîa'nın usulünde yer verdiği içtihad ana başlıklarına yeni başlık ilave etmeyen haşiye yazarı Teftâzânî, bahse dair getirdiği haşiyelerde mütekellimîn yöntemi usul eserlerinden bazı alıntılar yapar. Eş'arî mezhebine daha yakın durduğu ifade edilen⁸⁸ ve mütekellimîn yöntemini daha çok benimseyen Teftâzânî'nin bu bahislerde özellikle Gazzâlî'den çokça etkilendiği görülür. Örneğin o, müçtehidde bulunması gereken Sünnet bilgisi kısmında ve içtihadın “tecezzi”sini kabul etmesi hususunda Gazzâlî'yi takip eder.⁸⁹ *Tavzîh*'de yer alan kısa içtihad bahsine getirdiği şerhlerle, tıpkı Pezdevî'nin usûlündeki kısa içtihad bahsine Abdülaziz Buhârî'nin *el-Mustasfâ* kaynaklı getirdiği şerhlere benzer açıklamalar getiren Teftâzânî'nin bu anlamda Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ından çokça yararlandığı anlaşılmaktadır. Fakat Abdülaziz Buhârî kadar geniş biçimde içtihad bahsine eklemeler yapmayan Teftâzânî, sadece içtihad şartlarında kelamın ve fûru fıkıh bilgisinin gerekip

Hitâi, Molla Hüsrev, Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî, Fenâri Hasan Çelebi, Muhyiddin Muhammed et-Tebrîzi el-Berdaî, İsmâüddin el-İsferâyînî, Muînuddin et-Tûnî, Abdülvâhid b. Fazlullah el-Leysî, Samsunizade Muhyiddin Mehmed b. Hasan gibi ulemaca haşiye ve talik çalışmaları kaleme alınmıştır.

⁸⁶ Nitekim Osmanlı coğrafyasında çok tutulan bu şerh-haşiye ikilisi, bir dönem medreselerde müderris tayininde imtihan kitapları olarak tayin edilmiştir. (Özen, “Tenkîhü'l-usûl”, s. 457).

⁸⁷ Ubeydullah b. Mesud Sadruşşerîa, *et-Tavzîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fıkıh*, (*et-Telvîh* ile birlikte) Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t. y. c. 2, s. 117-120.

⁸⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1985, s. 142; Özen, “Teftâzânî”, s. 301

⁸⁹ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ala't-Tavzîh*, (*et-Tavzîh* ile birlikte) Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t. y, c. 2, s. 117-118.

gerekmeyeceği, müçtehidin sünnet bilgisi ve içtihadın “tecezzi”si konularını ilave etmekle yetinir.⁹⁰

Memzûc yönteme göre yazılmış bir diğer meşhur eser,⁹¹ meşhur Osmanlı alimlerinden Molla Fenârî’nin (v. 834/1431) *Fusûlu’l-bedâyi’* isimli eseridir. Kendisi Osmanlı’nın ilk döneminde en etkin fakihler arasında sayılsa da, aslında diğer yönden Memlûklü fakihler içerisinde de sayılabilir. Zira, Memlûk Kahire’inde uzun dönem eğitim için bulunan ve orada Bâbertî’den İslâmi ilimler icazeti alan Fenârî, daha sonra da aralıklarla Kahire’ye ziyaretlerde bulunmuş, orada ilmi müzakerekere katılmış ve bir müddet orada ders okutmuştur.⁹²

Memzûc yöntemle yazdığı eserinin girişinde kullandığı klasik usul eserleri listesini veren Fenârî, Hanefî usulcülerinden Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Alâeddin Semerkandî, Ebû’l-Berekât en-Nesefî, Sadruşşerîa ve Habbâzî’nin usul eserleri yanı sıra, mütekellimîn yönteminin önde gelen usulcülerinden Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, Cüveynî, Ebû Hâmid Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî ve İbnü’l-Hâcib’in eserlerinden de yararlanmışır.⁹³

Eser, içtihad ve taklîd bahisleri bağlamında da memzûc yöntemle kaleme alınmış eserlerin özelliklerini kendisinde barındırır. Bu bağlamda Hanefî memzûc eserlerde ortak özellik olarak gördüğümüz, içtihad bahislerini mütekellimîn yönteminin tartışmalarını da ekleyerek zenginleştirme ve taklîd bahsine müstakil biçimde yer verme geleneğini Fenârî de aynen devam ettirir. Nitekim o, eserinin son 25 sayfasını “içtihad”, “istiftâ” ve “müftî” bahislerine ayırır. “Taklîd” ismini başlık olarak kullanmayan Fenârî, taklîdle ilgili meseleleri “istiftâ”, “iftâ”, “müftî” başlıkları altında inceler.⁹⁴ Fenârî’nin içtihad, iftâ ve istiftâ bahisleri altında ele aldığı konu başlıkları şu şekildedir: İçtihadın lügavî ve ıstılâhî tanımları,

⁹⁰ Teftazânî, a. g. e. c. 2, s. 117-119.

⁹¹ Günümüz İslam Hukuku araştırmacılarından Bilal Esen, (bkz: Bilal Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İçtihad Teorisi* s. 28-29) *Fusûlü’l-bedâyi’* üzerine Diyanet İslam Ansiklopedisi madde yazarı Hakkı Aydın (bkz: İbrahim Hakkı Aydın, “Fusûlü’l-Bedâyi’”, *DİA*, XIII, s. 229) ve Heysem Abdülhamid Ali Hazne, *Füsûlu’l-bedâyi’*’ye memzûc eserler içerisinde yer verirler. (bkz: Heysem Abdülhamid Ali Hazne, *Tatavvuru’l-Fikri’l-Usuliyyi’l-Hanefî*, Câmîatu Âl-i Beyt, Külliyye Dirasat Fıkhiyye ve’l-Kânuniyye, Mafraq, 1998, (yüksek lisans tezi), s. 156).

⁹² İbrahim Hakkı Aydın, “Molla Fenârî”, *DİA*, XXX, s. 245.

⁹³ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’ fî usûli’ş-şerâi’*, tahkik: Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006, c. 1, s. 8; Kâtib Çelebî, a. g. e. c. 2, s. 1267.

⁹⁴ Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 475-500.

müçtehidde aranacak şartlar, içtihadın hükmü, içtihadta hata-isabet meselesi, aklıyatta ve şer'iyatta içtihad, içtihadın "tecezzî"si, Hz. Peygamberin içtihadı meselesi, Hz. Peygamber hayatta iken ashabın içtihad edip edemeyeceği, bir müçtehide iki zıt görüşün izafesi meselesi, içtihadın nakzı, müçtehidin müçtehidi taklîdi meselesi, içtihadta tefvîz meselesi, içtihadın tekerrürü, zamanın müçtehidsiz kalması (hülûvv meselesi), diri ve hayatta olmayan müçtehidin eserlerinden nakille fetva vermenin hükmü, taklîd edilecek müçtehidlerde efdâliyet-mefdûliyet meselesi, ammînin müçtehidi taklîdinin hükmü, taklîdin mahiyeti ve hükmüne dair tartışmalar, müçtehidlik seviyesine ulaşmamış alimin müçtehidi taklîdi, ammînin amel öncesi ve sonrası başka müçtehidin kavline dönmesinin hükmü, tek mezhebe bağlanmanın hükmü ve aklıyatta taklîdin hükmü.⁹⁵

Memzûc eserleri tanıttığımız bu bölümde son olarak Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) Osmanlı ilim dünyasında şöhret kazanmış, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş⁹⁶ ve üzerine çok sayıda hâşiye kaleme alınmış⁹⁷ *Mirkâtü'l-vüsûl*'ü ve üzerine kendisinin yazdığı *Mir'âtü'l-usûl* isimli şerhini ele alacağız. Molla Hüsrev'in *Mirât* dışında Pezdevî'nin usul eseri üzerine bir şerh çalışmasının da varlığı bilinmekte olup, muhtemelen müellifin şerhi bitirmeye ömrünün vefa etmemesi nedeniyle söz konusu çalışmanın tamamlanmamış olması, eserin sadece lafızlar bahsini içermesi ve son kısımda yer alan içtihad bahsinin şerhte yer almamasından dolayı burada incelemeye tabi tutulmamıştır.⁹⁸ Bunun dışında Molla Hüsrev'in fıkıh usulü ile alakalı küçük bir risalesi daha bulunmakta olup, söz konusu risale Fatih Sultan Mehmed'in özellikle içtihadın anlamını ve fıkhi hükümlerin tafsili delillerinden nasıl istinbat edildiğini öğrenmek istemesi üzerine, Molla Hüsrev'in ona hazırlamış olduğu

⁹⁵ Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 475-500.

⁹⁶ Ferhat Koca, "Mir'âtü'l-usûl", *DİA*, XXX, s. 148.

⁹⁷ Hasan Özket, eser üzerine yirmi kadar hâşiye çalışmasının yapıldığını aktarır. Eser üzerine yapılan hâşiye ve taliklerin bir listesi için bkz: Hasan Özket, *Molla Hüsrev ve Mir'atü'l-usul Adlı Eserinin Kaynakları*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 1992, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. 43-46.

⁹⁸ Eser, Abdurrahim Kozalı tarafından neşre hazırlanarak, Almanya merkezli *Hikma: Journal of Islamic Theology and Religious Education* dergisinde yayımlanmıştır. (bkz: Abdurrahim Kozalı, "Molla Husrevs Werk Sharhu Usul al-Pazdawi", *Hikma: Journal of Islamic Theology and Religious Education*, 2012; yine aynı müellif, başka bir makalesinde eser üzerine daha kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuştur. (bkz: Abdurrahim Kozalı, "Molla Hüsrev'in Şerh Usûlî'l-Pezdevî Eseri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, c. 11, sayı 22, s. 285-304).

ve halen yazma halinde bulunan bir muhtasar fıkıh usûlü metnidir.⁹⁹ Risale özet halinde deliller ve kısaca lafızlar bahsini konu edinmekte ve içtihadın çeşitleri ve müçtehidde bulunması gereken şartları ihtiva etmektedir.¹⁰⁰ Risale, Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'da işlediği içtihad konularıyla yaklaşık olarak aynı muhtevaya sahip bulunduğundan, sadece eserde yer almayan farklı yönleri bakımından burada ele alınacaktır.

Meşhur Osmanlı fakih, kadı ve şeyhulislamlarından olan Molla Hüsrev, her ne kadar tüm eğitimini Anadolu'da tamamlamış olsa da¹⁰¹ ve Memlûkler ülkesine sefer yaptığına dair bir kayıt bulunmasa da, ilmi icâzet silsilesinde Kivâmüddîn Kâkî, Molla Fenârî ve Bâbertî gibi Memlûklerde yaşamış veya orada ilmi birikim kesb etmiş alimlerin varlığı¹⁰² ve o dönem birçok fukahâ örneğinde Osmanlı alimleri ile Memlûklü alimler arasında var olan sıcak ilmi etkileşim ortamında bulunması, onun da dolaylı olarak bu ortamdan etkilendiğini ve Memlûklü Hanefî fukahânın birikiminden istifade ettiğini söylememize imkan vermektedir.

Muhtasar tarzda kaleme aldığı *Mirkâtü'l-vüsûl* ve şerhi *Mirât*'da Pezdevî'nin metodunu devam ettiren Molla Hüsrev,¹⁰³ bunların yanında eserine memzûc eserler kategorisinde yer vermemizi haklı çıkaracak tarzda,¹⁰⁴ mütekellimîn yönteminin önde gelen eserlerinden Cüveynî'nin *el-Burhân*, Râzî'nin *el-Mahsûl*, Âmidî'nin *el-İhkâm* ve Beyzâvî'nin *el-Minhâc*'ını kaynak olarak kullanır.¹⁰⁵ Bu eserlerle birlikte kendisine kadarki

⁹⁹ Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 1032 numarada kayıtlı *Gurerü'l-ahkâm*'ın sonunda 153-159 varakları arasında bulunan risâle, Hasan Özer tarafından bir makale konusu olarak çalışılmış ve risalenin Türkçe tercümesi makalenin sonuna eklenmiştir. Hasan Özer, "Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risalesinin Tahlil ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya: Mehîr Vakfı, 2017, sayı 30, s. 45-70

¹⁰⁰ Özer, a. g. m. s. 62-69.

¹⁰¹ Ferhat Koca, "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler*, Editörler: Tefîk Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa 2013, s. 26-33.

¹⁰² Özer, a. g. e. s. 49.

¹⁰³ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâtü'l-vüsûl*, tahkik: İlyas Kaplan et-Türki, Beyrut: Dâru Sâdır, 2011, s. 21.

¹⁰⁴ Esere memzûc yöntem içerisinde yer vermemizi sağlayan diğer etkenler, eserin kaynakları üzerine yüksek lisans tezi yazan Hasan Özet ve Hanefî içtihad teorisini doktora tezinde işleyen Bilal Esen'in *Mir'ât*'ı memzûc eserler içerisinde değerlendirmiş olmalarıdır. (bkz: Hasan Özet, *Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-Usul Adlı Eserinin Kaynakları*, s. 35; Esen, a. g. e. s. 28-29).

¹⁰⁵ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 11-12.

yaklaşık 26 usûl-i fıkıh eserini kaynak olarak kullanan *Mirât*,¹⁰⁶ bu açıdan bir derleme eser görünümündedir.

İçtiḥad bahsine “hâtime” bölümünde yer veren Molla Hüsrev, usûlün konusu olan deliller ve onlardan istinbat edilen ahkâmı işledikten sonra bunun yolu olan içtiḥad bölümünü en sona aldığını belirterek¹⁰⁷ bir anlamda Gazzâlî’nin *Mustasfâ*’da usûl-i fıkıhın dörtlü taksimine (“semere” (hüküm), “müsmir” (hükümün kaynakları), “turuku’l-istismar” (hüküm çıkarma yolları) ve “müstesmir” (hükümü çıkaran kişi, müçtehid))¹⁰⁸ benzer bir taksim getirir. Bu taksim: 1. hükümler, 2. hükümlerin kaynakları (deliller), 3. hüküm çıkarma yöntemleri (içtiḥad) şeklinde üçlü taksimdir.

Molla Hüsrev’in eserinde içtiḥad ve taklîd konularına dair yer verdiği konu başlıkları şu şekildedir: İçtiḥadın lügavî ve ıstılâhî tanımları ve mahiyeti, mutlak müçtehide ve mukayyed müçtehide aranacak şartlar, içtiḥadın hükmü, içtiḥadda hata-isabet meselesi, içtiḥadın “tecezzi”si, taklîd tanımı, sahâbeyi taklîd ve tâbiûnu taklîd.¹⁰⁹

Memlûkler döneminde genel olarak tüm mezhepler bağlamında taklîd bahislerinin yukarıda temas edilen içtiḥad bahislerine oranla daha fazla gündeme geldiği ve daha çok tartışmaya açıldığı müşahede edilir. Nitekim Hanefî usul eserlerinde bu dönemden itibaren memzûc yöntemin de etkisiyle müstakil biçimde taklîd bahisleri görülmeye başlar. Klasik dönemde mütekellimîn yöntemi usul eserlerinde hep gördüğümüz, taklîd konularını içtiḥad konuları ile birlikte eserlerin sonunda işleme tarzı, memzûc yöntemle Hanefî usul eserlerine de böylece geçmiş olur. Memlûkler döneminde hem “memzûc yöntem”in etkisiyle hem de o dönemin ilmi çevrelerinde bazı ihtiyaçlar ve yenilik arayışları gereği gündeme gelen taklîd alt başlıklarıyla ilgili tartışmalara Hanefî fakihlerin de taraf olmaları ve görüş beyanında bulunmaları sonucunda, bu bahisler hem Hanefî usul eserlerinde hem de müstakil risaleler ve fûrû ve edebü’l-kazâ eserlerinde işlenmeye başlar. Bu bağlamda Memlûkler döneminde Hanefî memzûc usul yazarları, bu yeni yöntemle mütekellimîn usul eserlerinde yer alan

¹⁰⁶ Özket, a. g. m. s. 49-56.

¹⁰⁷ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 466.

¹⁰⁸ Bkz: Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, dirase ve tahkik: Hamza b. Züheyr Hafız, Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1413 h.

¹⁰⁹ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 313-314; 466-470.

klasik taklîd konularını (örneğin taklîdin tanımı ve mahiyeti, aklîyatta ve şer'îyatta taklîd, müçtehidin müçtehidî taklîdi, avâmın müçtehidî taklîdi, taklîd edilecek müftüde aranacak şartlar, hayatta olmayan müçtehidî taklîd, sahâbeyi taklîd) kendi eserlerine katmış hem de o dönemde çokça tartışılan “mezhepler arası intikal”, “tek mezhebe bağlanmanın hükmü”, “dört mezhep dışında kalan mezheplerin taklîdi durumu”, “efdal varken mefdûlün taklîdinin geçerliliği”, “telfîk”, “tettebbuu'r-ruhas”, “mukallidin mezhebin fûrû eserlerinden fetva vermesi” gibi meseleleri taklîd bahsi altında Hanefî usulüne dahil etmişlerdir.

3.2. DİĞER HANEFİ FIKIH KAYNAKLARINDA İÇTİHAD VE TAKLİD

Hanefî usul eserleri haricinde o dönemde kaleme alınan bazı risaleler, müstakil eserler ve fûrû ve edebü'l-kazâ eserleri de içtihad ve taklîdin alt tartışmalarından bazılarına yer vermiş ve teorik olarak tartışılan konuların pratik hükümlere yansımaları da bu tür eserlerde kendini göstermiştir. O dönemde içtihad ve taklîd ile ilişkili konularda kaleme alınmış müstakil eser ve risalelerin tanıtımına geçecek olursak, bir müddet Dımaşk Hanefî kadılığı yapmış ve o muhitte etkili İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin başlatmış olduğu, taklîd aleyhtarı ve taklîd yerine naslara ittibâyı öne çıkaran anlayıştan etkilenen İbn Ebû'l-İzz el-Hanefî'nin (v. 792/1390) *el-İttibâ* isimli eseri, bu bağlamda Hanefî literatürde “ittibâ-taklîd” tartışmasını gündeme getiren ilk çalışma olarak karşımıza çıkar. Bu eser aynı zamanda o dönemde bazı Hanefîlerle Şâfiîler arasında, mezhep üstünlüğü ve tekrar eski tek mezhep sistemine dönüşle bağlı gündeme gelen tartışmalarda konuya “ittibâ” merkezli bakan bir yaklaşımı savunur ve tartışmayı başlatan taraf olan Ekmelüddîn Bâbertî'nin iddialarına reddiye mahiyeti taşır.¹¹⁰ Tartışmanın başlatıcısı Bâbertî, “en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe” risalesi¹¹¹ çerçevesinde Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebinden

¹¹⁰ Eser, 1985 yılında Muhammed Atâul Hanîf ve Asım b. Abdullah Karyûti tarafından tahkik edilerek Amman'da Alemü'l-Kütüb yayınları tarafından yayımlanmıştır.

¹¹¹ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde 20 kadar nüshası bulunan risale, aynı zamanda tahkiki ve Türkçeye tercümesi yapılarak yayımlanmış ve muhtelif makalelere konu olmuştur. Ahmet İnânır, “Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin “en-Nüketü'z-Zarîfetü Fî Tercihi Mezhebi Ebi Hanife” Adlı Risalesinin Tahkik ve Tercümesi”, *Ekmelüddîn Bâbertî'yi keşif yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010, 2014, s. 303-346; aynı müellif “Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin “en-Nüketü'z-Zarîfetü Fî Tercihi Mezhebi Ebi Hanife” Adlı

üstünlüğü ve tek mezhep sistemine dönülmesine yönelik görüşlerini dile getirirken, tartışmaya katılan dönemin önemli Hanefî fakih ve kâdilkudâtlarından Necmeddin et-Tarsûsî (v. 758/1357) *Tuhfetü't-Türk fima yecibu en yu'mele fi'l-mülk*¹¹² isimli eserinde Şâfiî mezhebi yerine Hanefîliğin öne geçirilmesine dair önerilerini ortaya koyar.

O dönemde bazı Hanefîlerce gündeme getirilen mezhep üstünlüğü ve tek mezhebe dönüş tartışmaları taklîd bahsinin bir başka alt başlığı sayılan “namazda muhâlif mezheb imamına uyma” konusu üzerinden de devam ettirilmiştir. Mutaassıb bir Hanefî olduğu ifade edilen Orta Asya asıllı Kıvâmüddîn İtkânî (v. 758/1357) tarafından başlatıldığını düşündüğümüz bu tartışmada, reddiye olarak da Hanefîlerin kendi içlerinden risaleler kaleme alınmıştır. Hem İtkânî hem de Bâbertî, dört mezhep arası yumşak bir havanın bulunduğu Memlûkler ortamında, bu havanın aksine faaliyetlerde bulunarak Şâfiî bir imama uyan bir Hanefînin namazını iade etmesi gerektiğine dair risaleler kaleme almışlardır. Namazda intikal tekbirleri zamanı elleri kaldırmanın namazı bozacağı gerekçesiyle bunu yapan Şâfiî imamın namazı bozulacağı ve ona uyanlarında namazlarının bozulacağı tezi üzerine inşa edilen bu risaleler, İtkânî'nin “Mukaddime fi terki ref'i yedeyn fi's-salât”¹¹³ ve Bâbertî'nin “Risale fi ademi cevazi ref'i'l-yedeyn fi'r-rukû” isimli risâleleridir¹¹⁴. Bazı siyasi boyutları da bulunduğu anlaşılan ve Şâfiî mezhebine göre kılınan namazın geçersizliği noktasına

Risalesinin Metin ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı 21, s. 71-93; aynı müellif ““Ekmelüddin el-Bâbertî'nin “en-Nüketü'z-Zarifetü Fi Tercihi Mezhebi Ebi Hanife” Adlı Risalesi Bağlamında Türklerin Hanefîliği Tercih Gerekçeleri”, *İslami İlimler Dergisi*, 2012, cilt VII, sayı 2, s. 77-93; M. Sadi Çögenli, “Bâbertî ve en-Nüketü'z-Zarifetü Fi Tercihi Mezhebi Ebi Hanife Adındaki Risalesi”, *Ekmeleddin Bâbertî'yi keşif yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010, 2014, s.281-302; M. Murat Kumbasar, “Ekmelüddin Bâbertî ve Ebû Hanife ile İlgili Bir Risalesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl 13, sayı 41, 2009, s. 241-250.

¹¹² Arapça bir kaç kere basılan ve Fransızcaya da tercüme edilen eser, Muhammed Usame Onuş tarafından yayına hazırlanarak *Tuhfetü't-Türk: Tarsusi'nin Siyasetnamesi: (inceleme-eleştirmeli metin-çeviri)* adı altında Türkçeye kazandırılmıştır. (İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018).

¹¹³ Yazma halinde bulunan risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde 6 adet nüshası bulunmaktadır. (Fatih, 00269; H. Hayri-Abd, 000146; Kılıç Ali Paşa, 000698; Lala İsmail, 000098; Laleli, 003706; Şehit Ali Paşa, 002725).

¹¹⁴ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde 2 yazma nüshası bulunan risalenin, (Ayasofya, 004800, 001384) Veysel Nargül tarafından tahkik ve Türkçe'ye tercümesi yapılmıştır. Veysel Nargül, “Ekmelüddin el-Bâbertî'nin “Rükudan Kalkarken Ellerin Kaldırılmasının Caiz Olmadığı Konusundaki Risalesi”nin Tahkik ve Tercümesi”, *Yozgat: Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 8, (2015/8), s. 1-17; yine aynı müellif risaleyi Bâbertî'nin fıkıhçılığı özelinde Bâbertî üzerine yapılan bir sempozyumda da sunmuştur. Veysel Nargül, “Rükuda Ellerin Kaldırılma(ma)sı Konusunda Bir Risalesi Özelinde Ekmelüddin Bâbertî'nin Fıkıhçılığına Kısmi Bir Bakış”, *Ekmeleddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010, 2014, s.348-358.

varacak kadar muhalefet dozunu yüksek tutan bu risaleler aynı zamanda mevcut dört mezhep sistemine ve mezhepsel bir aradalık iklimine taban tabana zıtlık teşkil etmekteydi. Nitekim çok gecikmeden risalelere karşı reddiyeler de yazılmaya başlandı ve İtkânî ve Bâbertî'ye en etkili reddiyeler aynı dönemde yaşayan kendi mezhep mensuplarından geldi. Reddiyelerde İtkânî ve Bâbertî'nin iddialarının geçersizliği dile getirilerek, elleri kaldırmayla namazın bozulmayacağı ve Hanefî birisinin Şâfiî imama rahatlıkla uyabileceği temellendirilir. Reddiyelerden birisi, o dönem Hanefîlerin önde gelen alimlerinden olan ve Dımaşk kâdılkudâtlığı da yapmış Cemâlüddîn Konevî ed-Dımaşkî'nin, (v. 770/1369) İtkânî'nin risalesine reddiye olarak kaleme aldığı “Mukaddime fi ademi fesâdi's-salât bi ref'i'l-yedeyn”¹¹⁵ isimli risalesidir. Diğer reddiye, yine aynı dönem Hanefî alimlerinden, yukarıda bahsettiğimiz üzere Bâbertî'ye benzer konuda başka bir reddiyesi de bulunan İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî'ye aittir. O, *Ta'lika latîfe azîze*¹¹⁶ adıyla basılan küçük hacimli eserinde “sıhhatü'l-iktidâ bi'l-muhâlif” başlığı altında isim vermeyerek hem Bâbertî hem de İtkânî gibi düşünenleri mutaassıplıkla suçlar ve elleri namazda kaldırma ve muhâlif imama uyma konusundaki iddialarının geçersiz olduğunu ifade eder. Cemâlüddin Konevî ve İbn Ebü'l-İzz'den bir asır sonra yaşamış İbnü'l-Hümâm ve onun takipçilerinden Emir Pâdişah (v. 987/1579) aynı minvalde risaleler kaleme almışlardır. Hem İbnü'l-Hümâm “Risâle fi iktidai'l-Hanefiyye bi's-Şâfi'iyye” risalesinde¹¹⁷ hem de Emir Pâdişah, “Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfi'iyye”¹¹⁸ risalesinde, bir Hanefinin Şâfiî birisine uymasının mutlak caizliği yönünde görüş bildirirler. Memlûkler döneminde mezhepsel üstünlük ve mezhep mensuplarının birbirlerine uyup uyamayacakları ile ilgili gündeme getirilen “muhâlif imama uyma” konusu, Memlûkler sonrası Osmanlı döneminde de bazı Hanefî müelliflerce müstakil risaleler üzerinden devam ettirilmiştir. Ali el-Kârî, (v. 1014/1605), Nuh b. Mustafa Amasyalı, (v. 1070/1660) Abdülazim Ferrûh Mekkî (v. 1051/1641) gibi Hanefî alimler bu

¹¹⁵ Yazma halinde bulunan risalenin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde iki adet nüshası bulunmaktadır. (Yeni cami, 001186, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, 001606).

¹¹⁶ İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî, *Ta'lika latîfe azîze*, tahkik: Saûd b. Abdullah b. Berdî ed-Deyhânî, Kuveyt: Garas Şirketü't-tevzi', 2006.

¹¹⁷ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, (Kastamonu Yek. KHK 1757/42).

¹¹⁸ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, (Fatih, 001658; Ragıp Paşa, 000155).

konuda müstakil risaleler kaleme almış ve tartışmayı sonraki asırlarda da devam ettirmişlerdir.¹¹⁹

Dönemin fûrû-ı fıkıh, fetâvâ ve edebü'l-kazâ alanında kaleme alınmış eserleri de o dönemde gündeme gelmiş içtihad ve taklîd tartışmalarını yansıtmaları ve usul eserlerinde yer alan tartışmaların pratik sonuçlarını göstermesi açısından önem taşırlar. Fûrû eserleri, o dönemde gündeme gelen ve bazı Hanefîlerce de kabul edilen mezheplerin birbirinden istifadesi anlamında mezheplerarası intikal düşüncesi, “tettebbuu’r-ruhas” gibi tartışmaların pratik fıkhi hükümlere yansıyan taraflarının olup olmadığını anlamak açısından, ayrıca o dönemde yükselişte olan hadisçilik akımının Hanefîlerde de pek çok mensubunun bulunması sonucu, bu hadisçi kimliklerinin yeni içtihadi hükümlere ve hadislerden hareketle fıkhi hüküm istinbatına götürüp götürmediğini tespit açısından ve yine o dönemde revaçta olan dört mezhepli sistemin ve mezhepler arası yakınlaşma ve hoşgörü ortamının fûrû-ı fıkıh eserlerine yansımalarını tespit açısından önemlidirler. Memlûkler dönemi Hanefî fakihlerine ait fetâva eserleri de bu minvalde fûrû eserleri gibi incelenmeye değer. Bu bağlamda mezhepler arası intikal fikrini benimseyen ve hadisçilik yönünde bulunan meşhur Memlûklü Hanefî fakihlerinden İbnü'l-Hümâm'ın fûrû eseri olan *Hidâye* şerhi *Fethu'l-kadîr*, bu tercihlerini fûrû alanına yansıtip yansıtmadığı açısından, hadisçi Hanefîlerin önde gelen temsilcilerinden Bedrüddîn el-Aynî'nin (v. 855/1451) yine *Hidâye* şerhi olan *el-Binâye*'si, onun hadisçi kimliğiyle mezhebe aykırı tercihlerde bulunup bulunmadığı ve hadislerle dayalı yeni hükümler istinbat edip etmediğini tespit açısından, yine hadislerle dayalı hükümler istinbat ettikleri ve hadisleri mezheb görüşlerinin önüne geçirdikleri ifade edilen Şemsüddîn el-Konevî'nin (v. 788/1386) *Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erbaati'l-ahyâr* ve *Şerhu Mecmai'l-bahreyn* eserleri ile, Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne'nin (v. 890/1485) *Nihâyetü'n-nihâye fi takrîri'l-Hidâye* eseri bu iddialarının doğruluğunu tespit açısından, yine o dönemde çokça örneklerine rastladığımız dört mezheb fikhini bir arada veren Şemsüddîn el-Konevî'nin (v. 788/1386) *Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erbaati'l-ahyâr*’ı, İbnü's-Saâtî'nin, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*'i, Kıvâmüddin Kâkî'nin *Mi'râcü'd-dirâye* ve *Uyûnü'l-mezâhibi'l-*

¹¹⁹ Yazarların kaleme almış oldukları risaleler yazma halinde olup, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde risalelerin pek çok nüshası mevcuttur.

erbaati'l-kâmilî eserleri ve Sirâcülhindî'nin (v. 773/1372) *Zübdetü'l-ahkâm*'ı, o dönemin mezhepler arası yakınlaşma ve hoşgörü ortamının bir ürünü olup olmadıkları açısından incelenecektir.

Memlûkler döneminde yükselişte olan yazım türlerinden birisi de “*edebü'l-kazâ*” alanı idi. Hem fûrû eserlerinin “*edebü'l-kazâ*” bölümünde işlenen hem de ayrı müstakil eserler altında incelenen bu alanda, Memlûkler döneminde Hanefî müellifler tarafından kaleme alınan eserlerin sayısı bakımından büyük bir patlama yaşandığı görülür. Tarafımızdan bu dönemde Hanefî alimler tarafından kaleme alınmış 13 adet “*edebü'l-kazâ*” alanına dair eser tespit edilmiştir. Bu alanda kaleme alınan edebiyat, bize o dönemde uygulanan dört mezhepli yargı sistemine Hanefî kadıların adaptasyonunu ve bu sistem içerisinde nasıl hüküm vereceklerini anlatırken hem de dörtlü kadılık sisteminde diğer mezheplerden faydalanma ve oralardan hüküm devşirme hususunda, mezheplerarası intikal benzeri bir uygulama olan “*tefvîz*” uygulamasına dair detayları içermesi açısından önemlidir. Aynı zamanda fûrû eserlerinde yer alan “*edebü'l-kâdî*” bölümleri ve bu alanda yazılmış müstakil eserler, bir kadının mezhebine aykırı hüküm vermesi durumunu, kadının kendi içtihiyâyla hüküm verip veremeyeceği konusunu ve mezhebe aykırı hadis durumunda hadisin mi, yoksa mezheb görüşünün mü tercih edileceği konuları hakkında önemli bilgiler verirler. Tezimizde, “*edebü'l-kâdî*” bölümleri açısından fûrû eserleri yanında, o dönemde Hanefîlerce bu alan dair müstakil olarak kaleme alınan eserlerinden Şemsüddîn Ahmed es-Serûcî'nin (v. 710/1310) *Kitâbu edebi'l-kazâ*'si, İbn Kâsım Kutluboğa'nın (v. 879/1474) *Mûcebâtü'l-ahkâm ve vâkıâtü'l-eyyâm*'ı ve *et-Tercîh ve't-tashîh ale'l-Kudûrî*'si, Alâeddin et-Tarablûsî'nin (v. 849/1445) *Muînü'l-hükkâm*'ı ve Lisânüddîn İbnü's-Şihne'nin (v. 882/1477) *Lisânü'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm* eserleri inceleme konusu edilecektir.

3.3. MODERN LİTERATÜR

Tezimizde modern dönemde kaleme alınmış pek çok çalışmayı da kaynak olarak kullandık. Bu bağlamda modern dönemde kaleme alınmış tez konumuzla ilişkili müstakil eserler, tezler, makaleler ve ansiklopedi maddeleri çalışmamızın kaynaklarını teşkil etmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Memlûkler döneminin fıkıh düşüncesi Türkiye’de daha yeni yeni çalışmalara konu edilmektedir. Batı dünyasında bu alana dair çalışmalar yapılmış olsa da bunlar daha çok fıkıh tarihi, tabakat ve biyografi eserleri merkezli konuyu işlemekte olup, usûl-i fıkıh düşüncesi merkezli gitmemekte ve münferit alimler üzerinden dönemi tasvir etmeye çalışmaktadırlar. Arap dünyasında ise içtihad ve taklid başlığını taşıyan pek çok modern çalışma olsa da bunlar genel olarak tüm dönemleri içermekte olup, bu alanı ayrı ayrı tarihi dönemler üzere işleyen çalışmalara rast gelinmemiştir. Türkiye’de Memlûkler dönemine dair hadis, siyasi tarih, genel ilmi durum ve kazâ müessesesi gibi alanlarda yapılan çalışmalar bir hayli olup, dönemin fıkıh düşüncesi ve fıkıh tarihi alanı üzerine yapılan çalışmaların ise son yıllarda artmaya başladığını müşahede ediyoruz. Nitekim tezimizi yazdığımız esnada bu alanda bazı çalışmalar tamamlanıp yayınlandı. Bekir Karadağ’ın son yıllarda yayınladığı *Mısır Hanefiliği: Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi ve Hadis ile Fıkıhı Buluşturan Bir Memlûk Hanefî Fakihî Bedruddîn Aynî* çalışmaları ile Muhammed Emin Canlı’nın 2020 yılında hazırladığı *Memlûk Kahiresi Hanefî Çevresi* isimli yüksek lisans tezi ve Fatiha Bozbaş’ın 2018 yılında tamamladığı *Nil Havzası’nda Fıkıh Tarihi: Mısır Örneği* isimli doktora tezi,¹²⁰ Memlûkler dönemi fıkıh tarihi ve fıkıh düşüncesi üzerine yapılmış son dönem çalışmalarındandır. Emin Canlı’nın çalışması Memlûkler dönemi Hanefî fukahâ çevresini sunması açısından tezde yararlandığımız önemli çalışmalardan iken, Fatiha Bozbaş’ın çalışmasından da istifade ettik. Bozbaş’ın çalışması genel olarak Mısır’ın fıkıh tarihine dair tüm dönemlerini içerdiğinden sadece bir bölümde Memlûkler dönemine değinmiş ve haliyle bu döneme kısa ve genel hatlarıyla temas etmiştir. Bekir Karadağ’ın çalışmaları daha çok hadis merkezli olup, Memlûkler dönemi hadisçi Hanefî fakihleri ve genel olarak hadis alanı üzerine yoğunlaşmaktadır. Tezde Memlûklü hadisçi Hanefî fakihlerini ve Memlûkler döneminin ilmi durumunu işlerken bu çalışmalardan çokça yararlandık. Bunlar dışında Halit Özkan’ın *Memlûkler’in Son Asrında Hadis*, Jonathan Berkey’in *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali* ismiyle Türkçe’ye tercüme edilen eseri, Nagihan Emiroğlu’nun *Türk (Bahri) Memlûkler Döneminde Hadis İlmi* isimli doktora tezi ve

¹²⁰ Fatiha Bozbaş’ın adı geçen tezi 2019 yılında *Fethinden Günümüze Mısır’da Fıkıh Tarihi* ismiyle Kitap Arası yayınları tarafından yayınlanmıştır. (Fatiha Bozbaş, *Fethinden Günümüze Mısır’da Fıkıh Tarihi*, İstanbul: Kitap Arası Yayınları 2019.)

diğer çalışmaları ve Fatih Çimen'in *Memlûkler Dönemi Hadis Tartışmalarında Bedreddin ez-Zerkeşi'nin Yeri* isimli tezi bu dönemin hadis alanını ve genel olarak Memlûkler döneminin ilmi durumunu konu edinen önemli çalışmalardır.

Memlûkler dönemi Hanefî fakihlerini tespit etme ve Hanefî mezhebinin bu dönemlerdeki serüvenini ortaya koyma adına Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkıh Alimleri* eseri, Hüzeyfe Çeker'in *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* isimli tezi, Wilferd Madelung'un "The Westfard Migration of Hanafi Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries" makalesi önemli bilgiler içerirler. Yine Tuncay Başoğlu'nun 2020 yılında kaleme aldığı "Eyyûbiler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı" isimli hacimli makalesi de Memlûkler dönemi fıkıh tarihi alanında ilim dünyamıza kazandırılan başarılı ve kaynak niteliğinde bir çalışmadır. Çalışma, Memlûkler döneminin ilmi durumunu ve dönemin fıkıh tarihini işlerken temel kaynaklarımızdan birisini teşkil etti. Bunun dışında bu alanda makale ve tezleri bulunan İsmail Yiğit, Fatih Yahya Ayaz, Muharrem Midilli'nin çalışmaları da kaynaklarımız arasında yerlerini aldı. Memlûkler dönemi fıkıh düşüncesi alanında yapılmış yine son çalışmalardan birisi de Hatice Boynukalın Şenkardeşler'in *Şehâbeddin Karâfi'nin Fıkıhtaki Yeri* isimli doktora tezidir.¹²¹ Bu çalışma da Bekir Karadağ'ın çalışması gibi o dönemin alimlerinden birisi üzerinden dönemin fıkıh düşüncesini tasvir etmeye çalışmaktadır. Karâfi'nin fıkıh düşüncesini daha çok siyasi otorite ve kaza müessesesi üzerinden işleyen Sherman Jackson'un *İslamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* çalışmasını da burada anmalıyız. Tez çalışmamızın konusuyla birebir örtüşmeyen ve daha çok yan kaynaklar olarak görebileceğimiz bu kaynaklar yanında tez başlığımıza en yakın çalışma olarak Bilal Esen'in *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi* çalışmasına burada ayrıca yer vermemiz gerekir. Tez çalışmamız gibi Hanefîlerin içtihad düşüncesini konu edinen bu tez, çalışmamızın ana kaynaklarından birisini teşkil etti.¹²² Fakat çalışma, genel olarak tüm dönemlerin Hanefî içtihad düşüncesini konu edinmesi bakımından tezimizden farklılaşır. Hem de çalışma sadece içtihad konusu üzerine eğilmekte ve taklîd

¹²¹ Tez, *Karâfi'nin Usul Anlayışı* adı altında 2019 yılında M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

¹²² Tez, 2012 yılında *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi* ismiyle Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

bahislerini içtihad kadar derinlikli işlememekte olup, taklîd bölümlerini de içeren tezimiz bu bağlamda adigeçen çalışmadan ayrılmaktadır. Ayrıca tezimiz içtihad ve taklîd konusunda sadece usul eserleriyle yetinmemekte, bunların pratik karşılıklarını gösterme adına fûrû-ı fıkıh, edebî'l-kazâ eserlerine de yer vermektedir. Modern dönemde içtihad ve taklîd konularını müstakil olarak işleyen eserler, usûl-i fıkıh eserleri, makale ve ansiklopedi maddeleri de kaynaklarımız arasındaydı. Tezimizin son bölümünde değineceğimiz üzere modern dönemde özellikle içtihad ve taklîd başlığını taşıyan çok sayıda çalışma ortaya çıkmıştır. Bu tür çalışmalar Türkiye’de de yapılmış olsa da özellikle Arap dünyasında bunların sayısı çok fazladır. Fakat söz konusu çalışmalar bir dönem belirlemeksizin içtihad ve taklîd konularını genel olarak işlediğinden ve daha çok klasik eserlerde yer alan görüşleri vermeyi amaç edindiğinden, bu eserlere de bakmakla birlikte, tezimizde içtihad ve taklîd konularını alana dair birincil kaynaklar sayılan klasik usul eserlerinden hareketle oluşturduk. Bu çalışmalardan Nâdiye Şerif el-Ömerî’nin *el-İctihâd ve ’t-taklîd fî ’l-İslam* eseri, Hayrettin Karaman’ın *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İslam Ansiklopedisi’nin ictihad, taklîd, telfik, mezhep, fetvâ maddeleri ve M. İbrahim Hafnâvi’nin *Tebşiru ’n-nücebâ bi hakikati ’l-ictihâd ve ’t-taklîd* çalışmaları modern dönem ictihad ve taklîde dair kaleme alınan çalışmalar içerisinde en çok yararlandığımız kaynaklardır. Yine ictihadın devamı ve ileriki asırlarda yaşamış müçtehidlerin tespitinde yararlandığımız modern kaynaklardan biri Wael b. Hallaq’ın “Was the Gate of İjtihad Closed?” isimli makalesidir. Makale içtihadın ileriki asırlarda da devam ettiğini savunmakta ve bu asırlardan pek çok müçtehide yer vermektedir. Yine tezimizde içtihad, taklîd ve ittibâ tartışmaları bağlamında yararlandığımız modern dönem çalışmalarından bir diğeri Ahmet İnanır’ın *İslam Hukuk Düşüncesinde İctihad, İttiba ve Taklîd Tartışmaları* kitabıdır. İnanır’ın makalelerinden oluşan eser, tezde Memlûkler döneminde Hanefilerle Şâfiiler arasında ve Hanefilerin kendi içlerinde vukû bulan ictihad, taklîd ve ittibâ tartışmaları bağlamında önemli kaynaktır. Tezimizde mezhepler arasındaki ilişkiler bağlamında Memlûkler dönemi öncesi durum ve Memlûkler dönemine doğru mezhepler arasında oluşan yakınlaşma ve uzlaşma iklimine kaynaklık etmesi bakımından Mehmet Kalaycı’nın *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* eseri, Mürteza Bedir’in *Fıkıh, Mezhep, Sünnet* eseri ve Mehmet Sever’in *Bahri Memlûkler Dönemi Mezhep*

Hareketleri tezi önemli kaynaklardır. Bu bağlamda başka bazı makalelerden de kaynak olarak yararlandık.

Taklîd konusunda da taklîdin mahiyeti, işlevi, mezhebe intisap, intikal ve telfik konularında, içtihad ve taklîdi bir arada veren çalışmalarla birlikte taklîdi müstakil olarak konu edinen çağdaş bazı çalışmalar da esas kaynaklarımızı teşkil ettiler. Taklîdin mahiyeti konusunda Adem Yığın'ın "Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri" makalesiyle Eyyüp Said Kaya'nın "Taklîd" maddesi, intikal ve telfik konusunda Ahmet Aydın'ın "Taklîd Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arasında İntikal Meselesi" makalesi, Ahmet Yaman'ın *Fetvâ Usûlu ve Âdâbı* ve Osman Şahin'in *İslam Hukukunda Fetva Usûlü* çalışması kaynaklarımız arasında yerlerini aldı.

Bu dönemde tatbik edilen dört mezhep uygulamasının işleyişini ve intikalin pratikte uygulamasını göstermesi açısından Yossef Rapaport, Jorgen Nielsen, Escovitz, Donald P. Little, Sherman Jackson, Michael Winter ve M. Fatih Yalçın'ın çalışmalarından yararlandık. Özellikle Rapaport'un "Legal Diversity in The Age Of Taqlid" makalesi bu alanda ufuk açıcı bilgiler içermesi bakımından tezde çok yararlandığımız kaynaklardan birisidir. Bunun Memlûkler sonrası Osmanlı dönemi uygulamasını göstermesi açısından M. Akif Aydın'ın *Osmanlı'da Aile Hukuku* kitabı, Abdurrahman Atçıl'ın "Memlûkler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adli Teşkilat ve Hukuk" makalesi, A. Fekry Ibrahim'in *School Boundaries and Social Utility in Islamic Law* çalışması ve Süleyman Kaya'nın "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık" makalesi önemli çalışmalardır. İctihad ve taklîd tartışmalarının Memlûkler sonrası serüvenini takip etme adına bu dönemlerden tespit ettiğimiz klasik risale ve eserler yanında modern dönemde kaleme alınmış bazı çalışmalar da bu alanda kaynak niteliğindedir. Nail Okuyucu'nun *Batı Gözüyle Tecdid* isimli derlemesi modernleşme öncesi ıslâh ve tecdid hareketlerine dair önemli kaynak niteliğinde iken, Özgür Kavak'ın *Modern İslam Hukuk Düşüncesi: Reşid Rızâ Örneği* çalışması bu tartışmaların modern dönemdeki serüvenini anlatan önemli kaynaklardanır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEMLÜKLER DEVLETİ'NDE SİYASİ, İLMİ VE MEZHEPSEL DURUM

Miladi 1250-1517 yılları arasında Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerinde hüküm süren Memlûkler Devleti'nin siyasi, ilmi ve mezhepsel ortamını bilmemiz, bu zaman ve mekan diliminde ortaya çıkan içtihad ve taklîd tartışmalarının arkaplanının anlaşılmasına ve bu tartışmaların zühur etmesine neden olan etkenleri daha iyi kavramamıza yardımcı olması açısından önem taşır. İslam tarihinin siyasi ve ilmi açılardan önemli bir evresini teşkil eden bu zaman dilimi, önemine binaen pek çok akademik çalışmaya konu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Memlûkler devletinin siyasi, askeri, ekonomik ve sosyal durumu tezimizin asıl konusu olmadığı ve bu konularda pek çok müstakil ilmi çalışma bulunduğu için,¹²³ tezimizde bu alan daha muhtasar ve alanla ilgili yapılan ikincil çalışmalar odaklı ele alınacaktır. Bunlara karşın o dönemin ilmi ve mezhepsel durumu, tezimizin odağında bulunan Hanefî mezhebi ve Memlûk Hanefî fukahâ çevresini yakından ilgilendirdiği için biraz daha ayrıntılı ele alınacaktır.

1. MEMLÜKLER DEVLETİ'NİN SİYASİ, ASKERİ VE SOSYO-EKONOMİK DURUMUNA KISA BİR BAKIŞ

İstılâhi manada “asker olarak kullanılmak üzere temin edilmiş beyaz köleler” manasında kullanılan “Memlûkler”in¹²⁴ kurmuş oldukları Memlûkler Devleti, İslam tarihinin

¹²³ Memlûkler dönemini siyasi, askeri, ekonomik açılardan inceleyen pek çok müstakil çalışma, makale ve tez, hem Türkiye’de hem de Batı ve Arap dünyasında yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. TDV İSAM Kütüphanesi bu alana dair Türkçe, Arapça ve İngilizce pek çok çalışmaya ev sahipliği yapmaktadır. Ayrıca Chicago Üniversitesi’nin 1997 yılından itibaren yayınladığı *Mamluk Studies Review* dergisi alana dair önemli başvuru kaynağı teşkil etmektedir.

¹²⁴ Cengiz Tomar, *Memlûk Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmalar Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, İstanbul 1996 (Yüksek Lisans Tezi), s. 1.

hicri 7-10. Asırlarına damga vurmuş en önemli Müslüman devletlerinden biri sayılır. Mısır'da Eyyûbiler ordusuna mensup Türk asıllı köle askerlerin Eyyûbi Devleti'ne son vererek kurdukları bu devlet, Bahri Memlûkleri (1250-1382) ve Burci Memlûkleri (1382-1517) olmak üzere iki döneme ayrılır.¹²⁵

İlk dönem İslam devletlerinden itibaren ordularda yaygın olarak kullanılan bir gelenek olan, “köle asker” istihdamı uygulaması, Emeviler'e kadar uzansa da,¹²⁶ bunun yaygınlık kazanması Abbâsiler dönemine rastlar. Abbâsiler, iktidarlarını güçlendirmek ve devlette etkin İranlı unsurları dengelemek için Kıpçak topraklarından orduya pek çok asker getirmeye başlamışlardı.¹²⁷ Ayrıca Arapların eski fetih motivasyonlarını kaybetmeleri sonucunda büyük coğrafyaları kuşatan Müslüman beldelerini askeri açıdan ayakta tutabilecek yeni bir güce ihtiyaç vardı ki, bu da, Orta Asya ve Kafkasya bölgelerinden getirilen savaşçı tabiatlı Türk ve Kafkas kökenli askerlerle sağlanıyordu.¹²⁸ Memlûk birliklerinin gösterdiği fayda üzerine halife ve valiler, iktidarlarını sağlamlaştırma ve sürekli kılma adına memlûk askerler edinme siyasetlerini daha da yaygınlaştırmış ve Abbâsiler'i takiben diğer İslam devletlerinden Tolunoğulları, İhşîdiler, Samâniler, Gazneliler, Endülüs, Selçuklular ve Eyyûbiler, ordularının büyük bir kısmını köle askerlerden meydana getirmişlerdir.¹²⁹ Fakat Memlûkler dönemine kadar hep ordunun bir unsurunu teşkil eden bu askerler, bu dönemle birlikte bazı şartların da kendi lehlerinde gelişmesiyle, ilk defa devletin kurucu unsuru oldular ve Müslümanların yöneticileri konumuna yükseldiler.

Eyyûbilerin son hükümdarlarından Necmeddin Eyyûb'un Kıpçak bölgesi ve Kafkasya'dan getirtip askeri eğitime tabi tutarak yetiştirdiği Türk asıllı memlûk birlikleri, Eyyûbi ordusunun en önemli unsuru haline gelmişler. Necmeddin Eyyûb'un ölümünden sonra bu birliklerin Haçlılara karşı kazanılan “Mansûre” ve “Faraskur” savaşlarında büyük maharet göstermeleri ve savaşın kaderini belirlemeleri, onların halk ve devlet nezdinde

¹²⁵ İsmail Yiğit, “Memlûkler” *DİA*, XXIX, s. 90.

¹²⁶ M. Akif Aydın, Muhammed Hamidullah, “Köle”, *DİA*, XXVI, s. 244.

¹²⁷ Mehmet Sever, *Bahri Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 2017, (Doktora Tezi), s. 25.

¹²⁸ Tomar, a. g. t. s. 1-2.

¹²⁹ Aydın, Hamidullah, a. g. m. s. 244.

prestijlerini daha da artırmıştı.¹³⁰ Necmeddin Eyyûb'un vefatını müteakip yerine geçen oğlu Turan Şah ile, savaşlarda büyük yol oynayan memlûk birlikleri arasında bir süre sonra anlaşmazlıklar çıkmaya başladı. Memlûk birliklerinin artan etkisini ve şöhretini kıskanan sultan, onların tasfiyesini hedefleyerek, yerlerine Hısnı Keyfa'dan getirdiği emirleri atamaya başlamıştı.¹³¹ Sultanın bu hamlesine karşılık veren Memlûk birlikleri, bir suikast tertipleyerek sultanı öldürdüler ve böylece Mısır'da Eyyûbi idaresi son bulmuş oldu.¹³² Eyyûbi sultanını öldüren memlûk askerleri, onun yerine Necmeddin Eyyûb'un karısı Şeceretüddürr'ü geçirseler de, onun saltanatı, tepkiler ve bazı siyasi olaylar sebebiyle çok az sürdü ve Şeceretüddürr, yönetimi memlûklerden olan eşi İzzeddin Aybek'e devrederek saltanattan çekildi¹³³ ve böylece Memlûkler Devleti 1250 yılında resmen kurulmuş oldu.¹³⁴

Askeri olarak Mısır'da yönetimi ele geçiren Memlûkler'in, Eyyûbiler gibi meşru bir hanedana dayanmamaları ve köle asıllı olmaları nedeniyle, siyasi meşruiyetlerini sağlama işi biraz zaman aldı. Her ne kadar İzzeddin Aybek, halen kendisini Eyyûbiler'e nispet etmeye devam ederek Eyyûbiler'den altı yaşındaki el-Melikü'l-Eşref Musa'yı tahta çıkarsa da, Eyyûbiler'in Suriye kolunu ikna edememiş ve onların Mısır üzerine yürümelerine engel olamamıştı. Taraflar arasında vuku bulan savaştan galip ayrılan Aybek, böylece Suriye Eyyûbiler'ini yeni yönetimi tanıma zorunda bırakmıştı.¹³⁵ Böylece gelişmeler Memlûkler'i, Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerinin meşru yöneticileri ve tüm İslam aleminin kurtarıcısı ve sığınağı yapmaya doğru geliyordu. İslam alemini yaklaşık 150 yıldır tehdit eden Haçlılarla etkili mücadelesi yanında Memlûkler, doğudan İslam aleminin içlerine doğru ilerleyen ve Haçlılardan daha güçlü ve daha korkunç bir tehdit olan Moğollar'a karşı da güçlü bir mukavemet göstereceklerdi.

¹³⁰ Yiğit, a. g. m. s. 90.

¹³¹ Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis- Kahire 1392-1517*, İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2012, s. 18.

¹³² Özkan, a. g. e. s. 18.

¹³³ Hülya Karababa, *Memlûk Sultanı Seyfeddin Kutuz'un Hayatı, Siyasi ve Askeri Kariyeri*, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Çankırı 2018, (yüksek lisans tezi), s. 19; Halit Özkan, a. g. e. s. 18.

¹³⁴ Fatih Çimen, *Memlûkler Dönemi Hadis Tartışmalarında Zerkeşi'nin Yeri*, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, (doktora tezi), s. 5.

¹³⁵ Yiğit, a. g. m. s. 90.

Cengiz Han'ın önderliğinde birleşen ve büyük güç haline gelen Moğollar, 13. asrın başlarından itibaren İslam dünyasına doğru yönelmişlerdi. Doğuda Moğollarla sınır olan Harizmşahlar devleti düşünce artık Moğol tehdidi İslam dünyasının merkez bölgelerinde de hissedilmeye başlanmıştı.¹³⁶ O dönemlerde İslam aleminin içinde bulunduğu siyasi çekişmeler, parçalanmışlık ve bazı itikadi ve fıkhi mezhepler arasında yaşanan kavgaların, Haçlı ve takiben Moğol istilalarını kolaylaştırdığı bazı araştırmacılarca ifade edilir.¹³⁷ Girdikleri şehirleri yağmalayan, tahrip eden ve büyük katliamlar yapan Moğollar, güçlü bir mukavemetle karşılaşmaksızın İslam dünyasının ve hilafetin merkezi sayılan Bağdat'a kadar ilerlediler. Hicri 656/Miladi 1258'de Bağdat'ın düşmesi ve halifenin öldürülmesi Müslümanlarda büyük bir travmaya ve korkuya sebep oldu.¹³⁸ Moğollar'ın, asırlardır İslam toplumuna ilmi, siyasi, kültürel ve medeni alanlarda başkentlik yapmış Bağdat'ta gerçekleştirdikleri katliam ve tahribat uzun yıllar hafızalarda yer etmiş ve tüm İslam tarihçileri bu büyük olayı eserlerinde nakletmeyi ihmal etmemişlerdir. Olayı aktaran meşhur tarihçilerden İbnü'l-Esir, Moğolların tahribatının ve giriştikleri katliamların akla hayale sığmayacak derecede vahim olmasından dolayı, olayları yazmamak için hayli direndiğini ifade eder.¹³⁹ O dönem tarihçilerinin ve halkın Moğol imajına dair düşüncelerini ve içinde bulundukları ruh halini tarihi kaynaklardan hareketle müstakil makalelerde konu edinen F. Yahya Ayaz ve Ahmet Aydemir, olayın o dönemde Müslümanlar tarafından nasıl algılandığına dair geniş bilgiler sunarlar.¹⁴⁰

Bağdatı ele geçirerek Abbâsiler Devleti'ni ve hilafetini ortadan kaldıran Moğollar'ın yeni hedefi Suriye, Hicaz ve Mısır topraklarıydı. O döneme kadar yenilmez

¹³⁶ Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, XXX, s. 225-226.

¹³⁷ Bedri Gencer, "Ekmelüddin Bâbertî İslam Düşüncesi Olarak Fıkhın Yeniden Yapılandırılması", *Ekmeleddin Bâbertî'yi keşif yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu, 28-30 Mayıs 2010*, Bayburt Üniversitesi Yayınları 2014, s. 26; Celal Açıl, *Memlüklerin Kuruluş Sürecinde Memlük-Moğol Mücadelesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Bilim Dalı, İstanbul 2019 (yüksek lisans tezi), s. 21, 27.

¹³⁸ Yusuf Acar, "Zeyla'i'nin İbnü't-Türkmani ile Kuraşı Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler", *Marife*, 2011, yıl 11, sayı 2, s. 78; H. Ahmet Özdemir, "Moğol İstilasından Bazı Öğrenilmiş Çaresizlik Örnekleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 29, s. 26, 32.

¹³⁹ Özdemir, a. g. m. s. 27.

¹⁴⁰ F. Yahya Ayaz, "Erken Dönem Memlük Tarihçilerinin Bağdat'ın Moğollar Tarafından İstilasıyla Alakalı Rivayet ve Yorumları", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Sselam) Uluslararası Sempozyum*, 2008, s. 261-282; Özdemir, a. g. m. s. 27.

olarak görülen¹⁴¹ ve Müslümanlarca bir bela ve musibet olarak algılanan Moğollar'ı¹⁴² durduracak herhangi bir güç, şüphesiz Müslümanlar tarafından kurtarıcı olarak algılanacak ve tüm İslam aleminin meşru yöneticisi olmayı fazlasıyla hakedecekti. İşte böyle bir ortamda ortaya çıkarak Moğollar gibi büyük bir tehlikeyi 3 eylül 1260 yılında Filistin'in Aynicâlut mevkiinde vuku bulan savaşta mağlubiyete uğratarak durduran Memlûkler, hem Mısır'da yeni kurmaya çalıştıkları pek kabul görmeyen saltanatlarını sağlamlaştırmış ve meşrulaştırmış hem de istilalardan ve siyasi kargaşalardan kaçan pek çok Müslümanın sığınağı haline gelmiştiler. Nitekim pek çok araştırmacı, önceleri halk tarafından "Eyyûbiler'den saltanatı zorla gasp etmiş zorba köleler" olarak görülen Memlûklerin, söz konusu zaferin ardından meşruiyetlerini pekiştirdikleri ve halkın sevgi ve güvenini kazandıklarını ifade eder.¹⁴³ Hatta sonraki dönemlerde de halkın onlara teveccühünün, Haçlı ve Moğollar'a karşı yapılan yeni savaşlardaki galibiyet ve mağlubiyetlere orantılı olarak artıp eksildiği ifade edilir.¹⁴⁴ Böylece Sultan Seyfeddin Kutuz'un başkanlığında Moğol tehlikesini bertaraf ederek siyasi meşruiyetlerini sağlamlaştıran Memlûkler'in, Kutuz'dan sonra hakimiyete gelen ve devletin gerçek kurucusu sayılan hükümdarı Zâhir Baybars, (v. 676/1277) dini açıdan da devletin meşruiyetini sağlamlaştırma ve tüm Müslümanların hamisi olma adına Abbasi ailesinden birini halife ilan ederek yıkılan Sünni-Abbâsi hilafetini yeniden kurdu.¹⁴⁵ Baybars'ın en önemli icraatlarından bir diğeri olan, dört mezhepten kâdılkudât atama uygulamasını da bu yönde okuyanlar bulunmaktadır.¹⁴⁶ Baybars'ın icraatlarıyla siyasi ve dini açıdan sağlam temeller edinen ve selefleri Eyyûbiler, Zengiler ve Selçuklular'ın devlet tecrübelerini büyük ölçüde benimseyerek hızla kurumsallaşan Memlûkler Devleti, o dönemin İslam dünyasında en güçlü devlet konumuna yükselerek tüm Müslümanlar için cazibe merkezi haline geldi. Yapılan ticari anlaşmalar dolayısıyla doğu-batı ticaret yollarının kavşağı haline gelen ülkede refah seviyesi yeniden yükseldi. İstilaların ve siyasi

¹⁴¹ Aydemir, a. g. m. s. 26-34.

¹⁴² Ayaz, a. g. m. s. 262-267.

¹⁴³ Tomar, a. g. t. s. 2, 107-108; Açıl, a. g. t. s. 35-36; Ayaz, a. g. m. s. 265-266

¹⁴⁴ Ayaz, a. g. m. s. 266-267.

¹⁴⁵ Yiğit, a. g. m. s. 90-91.

¹⁴⁶ Mehmet Fatih Yalçın, *Bahri Memlûkler'de Dımaşk Kâdılkudatları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul 2016, (doktora tezi), s. 30.

istikrarsızlıkların tetiklediği göçler nedeniyle nüfusu da önemli ölçüde artan Memlûk şehirlerinde hayat yeniden canlanmış ve yoğun imar faaliyetleri gerçekleştirilmiştir.¹⁴⁷

Devlet olarak ayakta kaldıkları iki buçuk asırlık süreçte hanedana dayanmayan ve daha çok güçlü olanın başa geçtiği Memlûkler Devleti'nde, bu yapısı gereği taht kavgaları çokça yaşanmış ve bu da zaman zaman devlet için olumsuz neticeler doğurmuştur.¹⁴⁸ Bu gibi olumsuzlukların yaşanmaması için bir hanedan kurup saltanatı kendi soyundan gelenlere hasretmek isteyen Memlûklerin yedinci sultanı Seyfeddin Kalavun (v. 689/1290), sadece kendisine ve evlatlarına bağlı kalacak bir memlûk birliği oluşturmuştu. Türklerin aksine Çerkezlerin çoğunluğu oluşturduğu bu gruba “Çerkez Memlûkleri” de denildiği gibi, yerleştirildikleri kale burçlarına nispetle bu birlikler daha çok “Burci Memlûkler” olarak anılıyordu. Takip eden dönemlerde sayıları hızla artan Burci Memlûkler zamanla devletin en etkili askeri birliği haline geldiler ve pek çok askeri ve siyasi mücadelelerde yer aldıktan sonra 1382 yılında Mısır'da iktidara gelmeyi başardılar. 132 yıllık Bahri Memlûkler dönemini sona erdiren Burci Memlûkler'in iktidara gelmesiyle Mısır'da Memlûkler'in yıkılışına kadar sürecek olan 135 yıllık Burci Memlûkler dönemi başlamış oldu. İki döneme ayrılan ve toplamda 267 yıl Mısır, Suriye ve Hicaz topraklarında hüküm süren Memlûkler Devleti, Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim'in Mercidabık (24 Ağustos 1516) ve Ridâniye seferleri sonucunda (23 Ocak 1517) Mısır'ı almasıyla son bularak tarih sahnesinden çekilmiş oldu.¹⁴⁹

2. İLMÎ VE MEZHEPSEL DURUM

2.1. MEMLÜKLER ÖNCESİ SELÇUKLULAR, ZENGİLER VE EYYÛBİLER DEVLETLERİNDEKİ İLMÎ VE MEZHEPSEL DURUMA KISA BİR BAKIŞ

Memlûkler Devleti, bir sünnî İslam devleti olarak önceki Eyyûbi, Zengi ve Selçuklu devletlerinin ilmi ve mezhepsel mirasını büyük ölçüde tevârüs eder. İlmî, mezhepsel ve

¹⁴⁷ Özkan, a. g. e. s. 25-26.

¹⁴⁸ Açıl, a. g. t. s. 79.

¹⁴⁹ Özkan, a. g. e. s. 19; İsmail Yiğit, a. g. m. s. 93.

ideolojik açılardan adı geçen devletlerin reflekslerini devam ettiren Memlûkler, özellikle içte sünîlik karşıtı Şii-İsmâîliler ve diğer cereyanlarla mücadeleleri hedeflerken, dışta Haçlı ve Moğol tehdidine karşı mücadeleyi sürdürmekteydi. Bundan dolayı Memlûkler dönemi anlamamız için Selçuklular, Zengiler ve Eyyûbiler'in durumuna kısaca göz atmak yararlı olacaktır. Zira birbirinin devamı ve siyasi mirası üzerine kurulan bu devletlerden Memlûkler, Eyyûbiler içerisinde çıkmış ve onların siyasi ve ilmi mirası üzerine kurulmuştu. Burada ilmi ve mezhepsel durum derken o dönem İslami ilimlerin ve ilim erbabının durumunu ele alacak ve o dönemde mezheplerin genel durumu bahis konusu edilecektir.

2.1.1. Selçuklular

Miladi 11. Asrın ortalarına doğru Orta Asya'da kurulan ve Anadolu'ya ve İslam beldelerinin merkezine doğru genişlemekte olan Türk Müslüman sünî devleti Selçuklular'ın ilk dönemlerinde İslam Dünyasının siyasi, sosyal ve mezhepsel manzarası pek iç açıcı değildi. Abbâsi Devleti zayıflayarak pek çok küçük devletlere bölünmüş ve Abbâsi halifeleri, başkent Bağdat'ı ele geçiren şii hânedânı Büveyhiler'e bağımlı hale gelmişlerdi. Şii İsmâîlî dâilerin 10. Asrın başlarında Mısır'da kurdukları Fâtîmî Devleti de sünî hilafeti temsil eden Abbâsiler'e en büyük tehdidi oluşturmuyordu. Zira Fâtîmîler, gerçek hilafetin kendilerinin hakkı olduğunu iddia ediyorlar ve siyasi yollarla sünî hilafeti yıkmaya çalışmanın yanında, kurdukları eğitim müesseselerinde yetiştirdikleri dâiler vasıtasıyla da bunun güçlü propagandasını yapıyorlardı.¹⁵⁰ Nitekim Fâtîmîler, Büveyhi lideri Arslan Besâsiri'ye sağladıkları siyasi, mali ve askeri yardımlarla Bağdat'da siyasi olarak Abbâsi Devlet merkezini ele geçirmiş ve Bağdat camilerinde hutbeleri kısa bir süreliğine de olsa Fâtîmî halifesi adına okutmaya muvaffak olmuşlardı. Siyasi hamleler ve ideolojik propagandalar yanında İsmâîlî dâilerden Hasan Sabbah'ın (v. 518/1124) kurduğu gizli örgütlerle

¹⁵⁰ Mehmet Çelik, Şükran Yaşar, Zafer Duygu, "Selçuklular'ın Devlet-Ümmet Bütünlüğünü Sağlama Projesinin İkinci Ayağı: Medrese-Tekke Uzlaşmasını Sağlama ve Türkmen Oymaklarını İslamlaştırma Politikası", *II Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce Bildiriler*, ed: Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 2013, c.4, s. 316; Ahmet Ocak, "Şii-Sünni Ekseninde Selçukluların Hicaz Politikası", *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri*, editörler: M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz, Muharrem Kesik, Osman Kunduracı, Zehra Odabaşı, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019, s. 749.

gerçekleştirdiği tedhiş faaliyetleri de Abbâsiler'i zor durumda bırakan sorunlardan bir diğeri idi.¹⁵¹ Şii-sünnî mezhep çatışmaları siyasi safhadan sosyal safhaya da taşmakta ve bu dönemlerde Bağdat ve civarında, şiilerle sünnîlerin birlikte yaşadıkları bölgelerde sık sık mezhepsel çatışmalar vuku bulmaktaydı.¹⁵² Mezhep çatışmaları şiiler ve sünnîler arasında vuku bulduğu gibi, sünnî mezheplerin kendi içlerinde de zaman zaman bazı mücadeleler meydana gelebilmekteydi. Bu dönemde İslam dünyası, içerde bu tür mezhepsel mücadelelerle uğraşırken, dışarıdan da Hıristiyan Bizans ve Haçlı tehdidi iyice kendini hissettirmeye başlamıştı. Siyasi ve askeri olarak iç ve dış sorunlarla baş etme iktidarında olmayan Abbâsi hilafeti, kendisini destekleyecek bir güce ihtiyaç duymaktaydı.

Orta Asya'da bulunan güçlü İslam devletlerinden Gazneliler ve Karahanlılar'ın bölgeden uzak oluşu onların merkeze yardıma gelmelerini engellerken,¹⁵³ o coğrafyada yeni kurulan ve yönünü İslam dünyasının merkez bölgelerine çeviren Selçuklular, halifenin istediği desteği kendisine sağlayabilirdi. Bu ittifak aynı zamanda yeni kurulan ve henüz pek tanınmayan Selçuklular'a, halifeye hâmilik etmek ve bu yolla kendi iktidarlarına dini meşrûiyet sağlamak ve tüm İslam aleminde nüfuz sahibi olmak gibi avantajlar sağlayacaktı.¹⁵⁴ Böylece her iki taraf için avantajlı olacak böyle bir ittifak için ilk adımı atan Abbâsi halifesi, Şii Buveyhiler'den kurtulmak için Selçuklular'ın ilk hükümdarı Tuğrul Bey'e (1040-1063) mektuplar yazarak onu ordusuyla Bağdat'a davet etti. Daveti kabul eden Tuğrul Bey, İslâm'a hizmet etme, Buveyhiler'i safdışı bırakma, asayiş sağlama ve Fâtımîler'le savaşma adına ordusuyla Bağdat'a intikal etti. Bağdat'da Buveyhiler'i safdışı bırakarak yaklaşık yüz yıllık Şii-Buveyhi hanedanını bertaraf eden Tuğrul Bey, halife tarafından "şarkın ve garbın sultanı" ilan edildi ve başkent Bağdat'ta idari yönetimi eline aldı.¹⁵⁵ Tuğrul Bey, her ne kadar içerideki Şii-Buveyhi tehdidini aradan kaldırsa da hilafet

¹⁵¹ Çelik, a. g. m. s. 317.

¹⁵² Ahmet Ocak, "Selçuklular Döneminde Şii-Sünnî İlişkisi", *Erdem Ata Türk Kültür Merkezi Dergisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996, cilt 8, sayı 23, s. 404-409; Abdullah Ekinci, "Selçuklular'ın İslam Dünyasındaki Heterodoks Hareketlerle (İsmaili-Karmati) Mücadelesi", *1 Uluslararası Selçuklu Sempozyumu: Selçuklu Siyasi Tarihi (Bildiriler)*, yayına hazırlayanlar: Metin Hülagü, Abdülkadir Yuvalı, Ali Oktan, Erhan Yoska, Muhittin Kapanşahin, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2014, s. 3-6.

¹⁵³ Ekinci, a. g. m. s. 3.

¹⁵⁴ Ayşe Çekiç, "Selçuklulardan Eyyubilere Sünnî-İslam Devlet Siyasetinde Mısır'ın Yeri ve Önemi" *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, Aralık 2018, cilt 1, sayı 1, s. 124.

¹⁵⁵ Çekiç, a. g. m. s. 125.

için asıl büyük tehdidi teşkil eden Fâtımîler ve İsmâîlî/Bâtînî dâiler yine boş durmuyorlardı. Buna binaen Tuğrul Bey bundan sonraki siyasetini, şiilik ve bâtinilikle hem siyasi hem de ilmi ve ideolojik sahalarda mücadele üzerine kurdu.

Mısır merkezli Fâtımîler ve diğer Şii-İsmâîli gruplar, İsmâîli-Bâtînî yayılmacılık politikalarını siyasi sahada yürüttükleri gibi, açtıkları “Ezher Medresesi” benzeri kurumlarda yetiştirdikleri dâilerin propagandaları yoluyla de bunu icra etmeye çalışıyorlardı. Bundan dolayı, şiilere karşı sünîliğin hamisi rolünü üstlenen Selçuklular’ın, onlarla mücadele sahasında tek siyasi ve askeri hamleleri yeterli olmamakta, ilmi ve ideolojik alana da inilmesi gerekiyordu. Bu amaçla Selçuklular, sünîliğin güçlendirilmesi, şiiliğin etkisinin kırılması ve şiiliğe karşı güçlü ilmi cevapların üretilmesi amacıyla, eğitim sahasına eğilerek hızlı bir biçimde pek çok bölgede medreseler kurmaya başladılar.¹⁵⁶ Selçuklu vezirlerinden Nizâmülmülk’ün (v. 485/1092) adıyla anılarak “Nizâmiye Medreseleri” adı verilen bu medreselerden yetişen alimler yoluyla halkta sünî akidenin yerleştirilmesi ve ehli sünnet dışı cereyanlarla mücadele yolunda önemli yol kat edildi.¹⁵⁷ Bağdat, Nişabur, Merv, Musul, Basra, Herat, Belh, İsfahan vb. şehirlerde kurulan Nizâmiye Medreseleri’nde İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Ebû İshak eş-Şirâzî, Ebü’l-Muzaffer es-Sem’ânî, İbnü’s-Sabbâğ, Kiyâ el-Herrâsi, Hatib et-Tebrîzî ve İbn Berhân gibi meşhur alimler ders okuttular.¹⁵⁸ Devlet himayesinde kurulan ve belli bir planı, müfredatı, teşkilatı ve hedefi bulunan bu medreseler, İslam eğitim tarihinde bir dönüm noktası oluşturarak, İslam dünyasının diğer bölgelerinde de taklîd edilmeye başlandılar.¹⁵⁹

Sünîliğin savunulması ve Şii-İsmâîlilik ve diğer cereyanlara karşı mücadele misyonlarının gerçekleştirilmesi amaçlarıyla kurulan bu medreseler, ilerleyen dönemlerdeki örneklerinden farklı olarak, henüz sünîliğin tüm kollarını kapsamamaktaydı. Zira bu medreselerde eğitim sadece Şâfiî mezhebiyle sınırlı olmak üzere tasarlanmıştı. Bu husus aslında o dönemin genel mezhepsel havasıyla uyumludur. Her ne kadar o dönemde asıl mücadele sünîlik dışı cereyanlara karşı yapılsa da, sünî mezhepler arasında da “sünîlik”

¹⁵⁶ Abdülkerim Özeydın, “Nizâmiye Medresesi”, *DİA*, XXXIII, s. 188; Mehmet Çelik, a. g. m. s. 318.

¹⁵⁷ Özeydın, a. g. m. s. 191.

¹⁵⁸ Özeydın, a. g. m. s. 189-191.

¹⁵⁹ Özeydın, a. g. m. s. 191.

paydasında bir araya gelme ve yakınlaşma henüz gerçekleşmemişti. Nitekim Selçuklular'ın ortaya çıktığı onbirinci yüzyıl, sünnî itikadi ve fıkhi mezheplerin arasında kavgaların ve üstünlük mücadelelerinin devam ettiği bir döneme denk gelir. Nitekim pek çok fıkıh tarihi araştırmacısı bu dönemde vuku bulan Hanefî-Şâfiî/Eş'arî çekişmeleriyle, Şâfiî-Hanbelî kavgalarından bahseder.¹⁶⁰ Memlükler döneminden farklı olarak, devletlerin mezhep tercihinde tek mezhepçiliğin hakim olduğu bu dönemde, Orta Asya kökenli Selçuklular Devleti de, diğer bölge devletleri Samaniler ve Gazneliler gibi Hanefî mezhebini tercih etmekteydi. Tuğrul Bey'den itibaren tüm sultanları Hanefî olan Selçuklular'ın bazı sultanları mezhebe taassub derecesinde bağlılık gösteriyorlardı.¹⁶¹ Kendisi sıkı bir Hanefî olan Selçukluların ilk sultanı Tuğrul Bey'in veziri Kundûri, mezhep kavgalarını körükleyerek Hanefîlerle Eş'arîler'i ve dolayısıyla Şâfiîleri karşı karşı getirecek pek çok icraatlarda bulundu. Devletin Râfizi-İsmâîlîlerle mücadelesine, Eş'arîler'i de ilave eden Kundûri, "Mihnetü'l-Eşâ'ire" adıyla anılan süreçle, Şâfiî ve Eş'arî pek çok alime zor günler yaşattı.¹⁶² Kerrâmîler ve Râfizîlerle birlikte Eş'arîler'i de minberlerden lanetleten Kundûri, mezhebin ileri gelenlerini tutuklattı. Takibatlara maruz kalan pek çok Eş'arî/Şâfiî alimi bölgelerini terk etmek zorunda kaldı. Bunların arasında meşhur Şâfiî fakihî İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve ünlü mutasavvıf Abdülkerim Kuşeyrî (v. 465/1072) de vardı.¹⁶³

Sultan Alparslan dönemine kadar devam eden bu uygulama, Alparslan'ın Kundûri'yi görevden azledip yerine Şâfiî vezir Nüzâmülmülk'ü atamasına kadar devam etti. Alparslan'ın, siyasi dehası, becerisi ve nüfuzuna göre vazifeye atadığı anlaşılan Nizâmülmülk, sultanın, Hanefî mezhebine geçme arzusuna rağmen mezhebini değiştirmemişti.¹⁶⁴ Sıkı bir Şâfiî olan Nizâmülmülk, Kundûri'nin Şâfiîlik/Eş'arîlik aleyhi

¹⁶⁰ Kalaycı, a.g.e. s. 132-166; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1999; Abdülhamit Sinanoğlu, "Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri Arasında Mutezile'nin Konumu", *II Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce Bildiriler*, ed: Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 2013, c.2, s. 286-296; Cağfer Karadaş, "Selçukluların Din Politikası", *İstem*, yıl 1, sayı 2, 2003, s. 100-101.

¹⁶¹ Kalaycı, a. g. t. s. 133-134, 148-149; Adem Arıkan, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bışkek, 2008, sayı 5-6, s. 154-163; Ahmet Ocak, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, s. 375.

¹⁶² Sinanoğlu, a. g. m. s. 287.

¹⁶³ Arıkan, a. g. m. s. 157; Karadaş, a. g. m. s. 100.

¹⁶⁴ Kalaycı, a. g. t. s. 148.

uygulamalarını kaldırarak, mağdur olan alimlere iade-yi itibar sağladı ve Şâfiîliği ve Eş'arîliği güçlü bir şekilde destekleyerek, mezhebin eskisinden daha hızlı tesisine katkıda bulundu.¹⁶⁵ Kurduğu Nizâmiye Medreseleri'nin tüm görevlerini sadece Eş'ârî/Şâfiîlere hasrederek, Şâfiîlik ve Eş'arîliğin ilmi yönden güçlenmesinin önünü açan Nizâmülmülk, Eş'arî akidesinin, devletçe sünîliğin sahih yorumu olarak benimsenmesinde büyük rol oynadı.¹⁶⁶ Dengeler kendi lehlerine değişen Şâfiîler bu sefer, Hanefîler'e eleştiriler yöneltmeye başladılar ve Şâfiîliğin Hanefîlikten daha üstün ve taklîd edilmeye daha uygun mezhep olduğuna dair eserler kaleme almaya başladılar. İlerde “efdal ve mefdûl müçtehidin taklîdi” konusunda değineceğimiz üzere bu dönemde yaşamış pek çok Şâfiî fakihî, mezhep üstünlüğü tartışmalarına katılmış ve özellikle eserlerinde Hanefîleri hedef almışlardır. Hanefîlerden de Şâfiîlere reddiye olarak bazı eserler kaleme alınmış ve Hanefîler, Selçuklular dönemi boyunca yöneticiler tarafından Şâfiîlere karşı desteklenmeye devam etmişlerdir.

Sonuç olarak Sünnî Abbâsî halifesinin davetiyle Bağdat'a giren ve halifeyi Şii Büveyhî hânedânının baskısından kurtaran Selçuklular, bundan sonra sünîliğin de temsilcisi olmuşlardı. Şiilik-İsmâîlilik ve diğer sünîlik dışı cereyanlarla hem siyasi hem de ilmi, ideolojik sahalarda mücadeleyi temel politikaları olarak belirleyen Selçuklular'ın nihai hedefi, İsmâîliliğin merkezi sayılan Fâtımîler'i ve Hasan Sabbah'ın kurduğu İsmâîli-Haşhâşi örgütünü ortadan kaldırmaktı. Ayrıca İslam dünyası içerisindeki bu cereyanlarla mücadeleyi hedef edinen Selçuklular'ın ilerleyen yıllarında, İslam dünyasını tehdit eden bir diğer büyük tehdit daha ortaya çıkmıştı. 11. Asrın son yıllarından itibaren Batı Hıristiyan dünyasınca örgütlenerek İslam dünyasının ve özellikle Kudüs'ün işgali için gönderilen Haçlı birlikleri, 200 yıl kadar İslam dünyasını meşgul edeceklerdi. Fâtımîler ve Haşhâşiler üzerine seferler düzenlemesine rağmen, onları bertaraf edemeyen Selçuklular,¹⁶⁷ ayrıca Haçlılar'ın geliştiği dönemde içinde bulundukları taht mücadeleleri nedeniyle, onlarla kararlı bir şekilde mücadele edememiş ve Haçlılar'ın İslam topraklarında küçük devletcikler kurmalarına engel

¹⁶⁵ Kalaycı, a. g. t. s. 150.

¹⁶⁶ Arıkan, a. g. m. s. 158; Bilal Aybakan, “Selçuklular Döneminde Fıkıhın Gelişimi: Şâfiî Mezhebi Çerçevesinde”, *II Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce Bildiriler*, ed: Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 2013, c.1, s. 227-228.

¹⁶⁷ Çekiç, a. g. m. s. 128.

olamamışlardı.¹⁶⁸ Selçuklular bu hedeflerinde nihai başarı sağlayamasalar da, koymuş oldukları Sünnî-İslam devleti doktrini ve sünnî medreseler projesi, onların içinden çıkan Zengiler ve devamcılar Eyyûbiler tarafından güçlü şekilde benimsendi ve bu devletler, Selçuklular'ın, Fâtımiler ve Haçlılar'la mücadele hedeflerini sürdürerek daha ileri düzeylerde başarılar sağlamaya muvaffak oldular.¹⁶⁹

2.1.2. Zengiler

Selçuklular'a bağlı Musul-Halep merkezli bir hânedân olan Zengiler, İslam tarihine damga vurmuş önemli devletlerden biridir. 1122-1233 yılları arasında ayakta kaldığı bir asırlık dönemde, Selçuklular'ın Sünnî İslam Devleti projesini benimseyen ve Haçlılar ve Fâtımîler'e karşı etkili mücadele veren Zengiler, ilmi alanda da Selçuklular'ın reflekslerini büyük ölçüde devam ettirerek İslam ilim geleneğine büyük katkılarda bulunmuşlardır.¹⁷⁰

Selçuklular'ın zayıfladığı bir dönemde Haçlılar'a ve Fâtımîler'e karşı mücadele bayrağını devralan Zengiler, kurucusu İmâdeddin Zengi (v. 541/1146) ve oğlu Nureddin Mahmud Zengi (v. 569/1174) dönemlerinde, Suriye ve Doğu Anadolu'nun pek çok bölgesini Haçlılar'dan temizleyerek Suriye topraklarını birleştirmeyi başardılar.¹⁷¹ Bu şekilde Haçlılar'a ve Fâtımîler'e karşı daha etkin mücadele gücüne kavuşan Zengiler, bir sonraki hedefleri olan Kudüs'ün haçlılardan geri alınması ve Mısır'ın Fâtımîler'den temizlenmesi hedeflerine bir adım daha yaklaşmış oldular. 1169 yılında Mısır'da Fâtımîler'i yenerek, Fâtımî tehdidini aradan kaldıran ve Fâtımî hilafetini ilga eden Zengiler'in diğer hedefi olan Kudüs'ün fethi ise kendilerine nasip olmayacak, bunu içlerinden çıkan Eyyûbiler hânedânı

¹⁶⁸ Altan Çetin, “Haçlı Seferleri ile Mücadele Aşamasında Selçukluların Siyaseti”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (Isparta Bölgesinin Tarihi Coğrafyası ve Myriokephalon Savaşı Sempozyumu özel sayısı)*, Ekim 2014, s. 21.

¹⁶⁹ Çekiç, a. g. m. s. 128. Seyfullah Kara, “Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu’da Şiilik Sorunu”, *Marife*, yıl 8, sayı 3, 2008, s. 157.

¹⁷⁰ Gülay Öğün Bezer, “Zengiler”, *DİA*, XXXIV, s. 268, 271-272; Çekiç, a. g. m. s. 128, 131.

¹⁷¹ Ebru Altan, “Haçlılar’a Karşı Mücadelenin Önde Gelen Liderlerinden Nureddin Mahmud b. Zengi (1146-1174)”, *Geçmişten Günümüze Türkistan Tarihinin Bilinmeyenleri*, editörler: Mualla Uydu Yücel, Aysel Dıngıl Ilgın, Ötüken Yayınları, s. 226-229; Bezer, a. g. m. s. 268-270.

gerçekleştirecek ve Eyyûbiler, Selçuklular’dan ve Zengiler’den devraldıkları misyonu büyük ölçüde başarıya ulaştıracaklardı.¹⁷²

Selçuklular’ın siyasi/ideolojik hedeflerini devam ettiren ve Sünnî İslam’ın himayedarlığını üstlenen Zengiler, ilmi alanda da Selçuklular’ın kurdukları “Nizâmîye Medreseleri” modelini örnek almışlardı. Kendisi de İslâmî ilimlerde alim sayılabilecek bir seviyede ilmi birikime sahip Nureddin Zengi, ilme çok değer vermiş, ülkesini ilim merkezi haline getirerek alimler için tüm imkanları sağlamış ve bunun neticesinde kenar beldelerden pek çok alim Zengiler ülkesine göç etmiştir.¹⁷³ İslam ilim geleneğinde ilme katkı sağlamış en önemli kişilerden birisi kabul edilen Nureddin Zengi, pek çok medrese açmış ve ilmin toplumun her kesimine ulaşmasında büyük gayretler sarf etmiştir.¹⁷⁴ Sünnîliği destekleyen ve kurduğu ilim kurumlarında sünnîliği tedris ederek Şii-İsmâîliler’e karşı mücadeleyi amaçlayan Zengi, Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen tüm sünnî mezhepleri desteklemiş ve Şâfiîler ve Hanefîler başta olmakla, Mâlikîler ve Hanbelîler için de medreseler tesis etmiştir.¹⁷⁵ Onun en önde gelen komutanlarından Şirkuh 560/1164 yılında Dımaşk’ta, “Medresetü’l-Esediyye” adıyla hem Hanefî hem de Şâfiîlere hizmet veren bir medrese inşa etmiştir. Bu medrese, çok mezhepli medreselerin bilinen ilk örneği sayılır.¹⁷⁶ Medreseler dışında hadis tedrisatına ve tasavvufa da çok önem veren Nureddin Zengi, hadis tedrisi için inşa edilen “Dârulhadis”leri ilk kuran kişi kabul edilir.¹⁷⁷ Tasavvuf erbabı için de pek çok hankah ve ribatlar tesis eden Zengi, aynı zamanda “zâhid” ve “sûfî” sıfatlarıyla anılacak kadar tasavvufu yakından ilgilidir.¹⁷⁸ İlme ve alimlere çok değer veren ve ilmiyle amel olmaya çalışan Nureddin Zengi’nin bu çabaları karşılıksız kalmamış, ulema ve tasavvuf şeyhleri onu Haçlılar’la mücadelesinde yalnız bırakmamış ve halkta, kafirlere karşı gazâ ve cihat bilincinin yerleşmesinde katkıda bulunarak, Haçlılar’a karşı zaferler kazanmasında

¹⁷² Abdulhalim Oflaz, “Nureddin Zengi’nin, Salahaddin Eyyûbi Eliyle Gerçekleşen Hayalleri”, *Journal of IslamicJerusalem Studies*, 2018, 18 (3), s. 32-33.

¹⁷³ Abdulkadir Turan, “Nureddin Mahmud Zengi Devri’nde (541-569/1146-1174) İlmiye Sınıfı”, *Journal of IslamicJerusalem Studies*, 2018, 18 (3), s. 36.

¹⁷⁴ Turan, a. g. m. s. 36.

¹⁷⁵ Bezer, a. g. m. s. 272; Turan, a. g. m. s. 36-41.

¹⁷⁶ Turan, a. g. m. s. 39.

¹⁷⁷ Nebi Bozkurt, “Medrese”, *DİA*, XXVIII, s. 324; Karadağ, *Mısır Hanefîliği*, s. 70.

¹⁷⁸ Turan, a. g. m. s. 39, 42.

etkili olmuşlardır.¹⁷⁹ Nitekim Nureddin Zengi de, alimlerin ve sufilerin desteğinin kendisi için çok önemli olduğunu ve onların desteği olmadan savaşın kazanılmasının imkansız olduğunu ifade eder.¹⁸⁰ Böylece Haçlılar'la savaşını, kutsal savaş görerek halkta ve ulema da cihad bilincini oluşturan Nureddin Zengi ve babası İmâdeddin, bu sayede zaferler kazanmış ve ulema ve halk tarafından kendilerine, Allah yolunda öldürülen kişi anlamında “eş-Şehid” lakabı verilmiştir.¹⁸¹

2.1.3. Eyyûbiler

Zengiler'in kurucusu İmâdeddin Zengi ve oğlu Nureddin Zengi dönemlerinde en parlak dönemlerini yaşayan ve Suriye ve Doğu Anadolu'da pek çok yeri Haçlılar'dan ve Mısır'ı Fâtımîler'den geri alarak İslam topraklarında kısmi birliği temin eden Zengiler, Nureddin Zengi'nin 1174'te vefatı sonrasında taht mücadelelerine tutuşmuş ve devlet parçalanmaya yüz tutmuştu.¹⁸² O zamana kadar Zengiler'e bağlı olan Eyyûbiler ve başlarında bulunan Selâhaddîn Eyyûbi, merkez Dımaşk'daki bazı emirlerin, asayişi ve siyasi birliği sağlamak için kendisini davet etmeleri üzerine Mısır'dan Suriye'ye hareket etti. Zengiler'in önemli şehirlerini geri alan ve asayişi sağlayan Selahaddin, kendisinin Zengiler'den bağımsızlığını ilan ederek, Eyyûbiler dönemini başlatmış oldu ve Zengiler'in Halep ve birkaç kale dışında tüm toprakları Eyyûbiler'e geçti.¹⁸³ Böylece Nureddin Zengi'nin ölümünden sonra parçalanmaya yüz tutan Zengiler Devleti'nin topraklarında yeniden birliği tesis ederek Mısır, Hicaz, Bilâdüşşâm ve Kuzey Afrika'da yüz yıla yakın hüküm sürecek olan Eyyûbiler Devleti kurulmuştu.¹⁸⁴ Nureddin Zengi'ye çok bağlı olan ve sağlığında ondan izinsiz önemli hiçbir işe girişmeyen Selâhaddîn,¹⁸⁵ kurmuş olduğu yeni devletin yönetimini ve siyasi hedeflerini belirlerken Nureddin Zengi tecrübesinden faydalandı ve Zengi'nin koymuş

¹⁷⁹ Abdulcelil Işık, “Haleb Zengi Atabeyliği'nin Haçlılar ile Mücadelesinde Maneviyatın Rolü”, *Kilis Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 8, sayı 16, Aralık 2018, s. 268.

¹⁸⁰ Işık, a. g. m. s. 269-270.

¹⁸¹ Işık, a. g. m. s. 268.

¹⁸² Ramazan Şeşen, “Eyyubiler”, *DİA*, XII, s. 21.

¹⁸³ Şeşen, a. g. m. s. 21.

¹⁸⁴ Fatma İnce, “Selahaddin Eyyubi'nin İslam Birliğini Kurma Çabaları”, *Karadeniz Araştırmaları*, XVI/63, 2019, s. 464-465.

¹⁸⁵ Şeşen, a. g. m. s. 21.

olduğu hedefleri gerçekleştirmeyi amaç edindi. Nureddin Zengi'nin son yıllarında, kendisini de kumandan tayin ederek Mısır'a göndermiş olduğu orduyla Fâtımîler'i aradan kaldırmış olan Selâhaddîn, sonraki yıllarda burada sünîliği tesis etmek ve Şii-İsmâîlîliğin izlerini silmekle meşgul olurken,¹⁸⁶ asıl hedefi Haçlılar'ın elinde bulunan Kudüs'ü ve diğer şehirleri geri almaktı. Haçlılar'la giriştiği savaşlar sonucunda nihayet 1187'de Kudüs'ü ve Antakya Prinkepsliği ve Trablus Kontluğu topraklarının çoğunu geri almayı başaran Selâhaddîn, hem doğuda hem de batıda büyük ses getirdi.¹⁸⁷ Böylece Haçlılar'a büyük darbe indiren ve onların İslam bölgelerinde daha fazla yayılmalarının karşısını alan Selâhaddîn, içte de Zengiler'den devraldığı toprakları daha da genişleterek güçlü bir devlet miras bırakmıştı.¹⁸⁸

İlmi, mezhepsel ve kültürel alanlarda da Nureddin Zengi'nin yolunu takip eden Selâhaddîn Eyyûbi, Nureddin'in, Zengiler ülkesinde ilmi alanda yaptıklarının bir benzerini, Eyyûbiler ülkesinde yapmaya çalıştı.¹⁸⁹ Mısır'ın Fâtımîler'den kurtarılması sonrasında, orada Şii-İsmâîlî propaganda merkezleri sayılan Fâtımî ilim kurumlarını kapatarak yerlerine Nizâmiye tarzı sünî medreseler açan Selâhaddîn, yaklaşık iki asırdır bu bölgelerde baskı altında tutulan sünîliği tekrar diriltme ve güçlendirme çalışmalarına hız verdi.¹⁹⁰ Kendisi de Nureddin Zengi gibi, ilme çok değer veren ve alim sayılabilecek bir seviyede ilmi birikime sahip olan Selâhaddîn,¹⁹¹ mensup olduğu Şâfiî mezhebi başta olmakla, her dört mezhep için pek çok medreseler tesis etti ve medreselerin devamlılığını sağlama adına vakıflar kurdurdu.¹⁹² Sadece Eyyûbi sultanları tarafından Kahire'de 31 adet, Mısır'da 74 adet, Şam'da 75, Kudüs'te 42, Halep'te 40, Trablus'ta 13 ve Musul'da 9 medrese inşasının gerçekleştirildiği ifade edilir.¹⁹³ Devlet yetkilileri dışında halktan da medrese inşa ettiren

¹⁸⁶ Mehmet Macit Sevgili, "Selahaddin Eyyubi'nin Fıkhi Faaliyetleri Bağlamında Sünni Akideyi Yayma Çabası-Kürtlerin Şafiileşmesindeki Rolü", *Uluslararası Selahaddin Eyyubi Sempozyumu Bildirileri*, editörler: Necati Sümer, Ahmet Aktaş, İstanbul: Beyan Yayınları, 2017, c. 2, s. 356-357.

¹⁸⁷ Şeşen, a. g. m. s. 21; R. Stephen Humpreys, "XIII. Yüzyılda Eyyubiler, Memlükler ve Latin Doğu", çeviren: Mustafa Kılıç, *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, 2007, s. 360-361.

¹⁸⁸ Ahmet Demir, "Medreselerin Gelişmesinde Eyyubilerin Rolü", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler*, editör: İsmail Narin, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013, c. 2, s. 460.

¹⁸⁹ Bedrettin Basuğuy, "Selahaddin-i Eyyûbi Döneminde İlmi Hayat ve Dönemin Önde Gelen Alimleri", *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, Fırat Üniversitesi, Elazığ 2016, s. 567.

¹⁹⁰ Mahmud el-Anâkira, *el-Medâris fi Mısır fi asri devleti'l-memâlik*, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2015, s. 32; Basuğuy, a. g. m. s. 567; Demir, a. g. m. s. 463-464.

¹⁹¹ Demir, a. g. m. s. 464.

¹⁹² Basuğuy, a. g. m. s. 567-569.

¹⁹³ Demir, a. g. m. s. 465.

hayırseverler az değildir. Dönemle ilgili yapılan bir çalışmaya göre, Eyyûbi Dımaşk'ında medrese ve diğer dini, ilmi yapılar inşa ettiren 147 hayırsever tespit edilmiş olup, onlardan 21'i kadındır.¹⁹⁴

Dört mezhebe tahsis edilen medreseler içerisinde Şâfiî medreseler çoğunluğu teşkil etmektedir. Eyyûbiler Mısır'ında 16 adet Şâfiî medresesi biliniyorken, Dımaşk'ta bu sayı 32'dir. Hanefî medreseleri Eyyûbiler Mısır'ında 6 adet olmakla nispeten az iken, Dımaşk'ta 27 Hanefî medresesi tespit edilmiştir. Mâlikî medreseleri Mısır'da 11 adet iken, Dımaşk'ta bu dönemde Mâlikî medresesi tespit edilmemiştir. Hanbelî medreseleri ise aksine Dımaşk'ta bulunuyorken, Mısır'da bu mezhep fıkhnın tedrisinin yapıldığı bir medrese bilinmemektedir. Nitekim bu dönemde Dımaşk'ta bilinen Hanbelî medrese sayısı 7'dir.¹⁹⁵ Zikredilen medreseler tek bir mezhebin tedrisi için tahsis edilmişken, bazı medreseler çok mezheplidir. Çok mezhepli medreselerin ilk örneğinin, yukarıda Zengiler döneminde Şirkuh'un Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin bir arada tedrisi için inşa ettiği Medresetü'l-Esediyye olduğuna temas etmiştik. Bu usul üzere yapılan medreseler Eyyûbiler döneminde kısmi bir artış göstermiş ve bu dönemde Dımaşk'ta Medresetü'l-Esediyye tarzında üç adet daha medrese kurulmuşken, Kahire'de Şâfiî ve Mâlikî fıkhnın birlikte tedris edildiği el-Medresetü'l-Fâdıliyye inşa edilmiştir.¹⁹⁶

Zengiler döneminde başlayan çok mezhepli medreseler tesis etme geleneği git gide artmış ve Eyyûbiler döneminin sonuna doğru, dört sünnî mezhebin tümünü kapsayan medreseler tesis edilmeye başlanmıştı. Eyyûbiler'in son hükümdarlarından el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un (1240-1249) 1243 yılında inşa ettirdiği el-Medresetü's-Sâlihiyye'si dört mezheplidir. Dört mezhebin her birinin tedrisi için ayrılmış özel bölümleri bulunan bu medrese, dört mezhebin bir arada tedrisi için Mısır'da tesis edilen ilk medresedir.¹⁹⁷ Bu

¹⁹⁴ M. Fatih Yalçın, "Eyyubiler Döneminde Şam'da Kadınlar Tarafından Kurulan Hanefiler'e Ait Medreseler", *History Studies= International Journal of History*, Volume 6, Issue 6, December 2014, s. 218.

¹⁹⁵ Mahmut Dündar, "Eyyubi Dönemi Mısır medreseleri", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 36, 2017, s. 150-161; Mahmut Dündar, "Eyyubiler Dönemi Dımaşk medreseleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2018, 9 (1), s. 117-140.

¹⁹⁶ Mahmut Dündar, "Eyyubi Dönemi Mısır Medreseleri", s. 161; Mahmut Dündar, "Eyyubiler Dönemi Dımaşk Medreseleri", s. 140-141.

¹⁹⁷ Bahattin Gök, "el-Melikü's-Salih, Eyyub", *DİA*, XXIX, s. 82; Dündar, "Eyyubi Dönemi Mısır Medreseleri", s. 163-164.

medreseden yaklaşık on yıl önce Bağdat'ta da benzer bir medrese inşa edilmiştir. Abbâsi halifesi Müstansır Billah (v. 640/1242) tarafından 1233 yılında yaptırılan ve kendi adıyla “Müstansırıyye Medresesi” olarak anılan medrese, dört mezhep tedrisatına tahsis edilmiş ilk medrese kabul edilir.¹⁹⁸

Eyyûbiler sonrası Memlûkler döneminde çok yaygınlaşacak olan bu çok mezhepli medreseler kurma geleneği, aslında Selçuklular döneminden itibaren resmi düzeyde uygulanagelen “sünnî proje”nin bir neticesi olarak görülebilir. Selçuklular dönemini verirken değindiğimiz üzere o dönemde Şii-İsmâîlîler ve diğer cereyanlarla mücadele adına devlet, ilmi alanda sünnîliği güçlendirme ve yaygınlaştırma amacıyla medreseler tesis etmeye başlamıştı. Bu, o dönem öncesine kadar ve o dönemde de yer yer devam ettiği üzere, birbiriyle rekabet halinde olan sünnî mezheplerin, “sünnîlik” ortak paydasında bir araya gelmelerine ve yakınlaşmalarına götürecek süreci başlatmıştı. Selçuklular döneminde her ne kadar bu süreç yavaş ilerlese de ve sünnî mezhepler arasında mücadeleler yer yer devam etse de, takip eden Zengiler ve Eyyûbiler dönemlerinde bu süreç büyük bir ilerleme kaydetmiş ve dört sünnî mezhep eşit derecede kabul görmeye ve tek ve büyük bir sünnî mezhep çatısı altında bir araya gelmeye başlamıştı.¹⁹⁹ Selçuklular'ın başlattığı “sünnîliği güçlendirme ve savunma” projesini devralan Zengi ve Eyyûbi yöneticileri, bunu daha da ileriye götürmüş ve her dört mezhep için ayrı ayrı medreseler tesis etmeye başlamışlardı. Nitekim yukarıda hem Zengi hem de Eyyûbi yöneticilerinin, her dört mezhep için medreseler tesis ettiklerine değinilmişti. Bu dönemlerde Şii-İsmâîlîliğin etkilerinin kırılması ve sünnîliğin desteklenmesi kapsamında bir araya gelen sünnî mezhepleri, devam eden Haçlı saldırıları ve 13. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren hiss edilmeye başlanan Moğol tehlikesi gibi dış tehditler de, iç kenetlenme adına birbirine daha da yaklaştırmaktaydı.²⁰⁰

Nitekim bu yakınlaşmanın bir tezahürü olarak bu dönemlerde bazı yöneticiler bu süreci biraz daha ileriye götürmüş ve o döneme kadar her mezhep için ayrı ayrı tesis edilen medreseler yerine, bir medresede farklı sünnî mezhepleri bir araya getirme uygulamasını

¹⁹⁸ Sami es-Sekkâr, Nebi Bozkurt, “Müstansırıyye Medresesi”, *DİA*, XXXII, s. 121-123.

¹⁹⁹ Oğuzhan Tan, “Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep “Dört Hak Mezheb”İN Kurumsal ve Kurumsal Kristalleşmesi”, *Journal of Islamic Research*, 2018: 29(2), s. 310, 316.

²⁰⁰ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 181-182.

başlatmışlardı. Zengiler dönemi yöneticilerinden Şirkuh'la başlayan bu uygulama, Eyyûbiler döneminde de devam etmiş ve Eyyûbiler'in sonlarında dört mezhebi bir araya getiren Müstansırıyye ve Sâlihiyye medreseleriyle bu süreç büyük bir ivme kazanmıştı.

Medreseler dışında diğer ilim kurumlarının da tesisine önem veren Selâhaddîn ve sonraki Eyyûbi sultanları dönemlerinde pek çok ribat, hankah ve dârülhadis tesis edildi.²⁰¹ Sağladığı siyasi istikrar ve ilmi ortam dolayısıyla pek çok ülkeden Müslüman alimlerin göç ederek yerleştiği Eyyûbi şehirlerinde ilmi hayat canlılık kazanmış ve bu dönemde pek çok meşhur İslam alimi yetişmiştir.²⁰² İbn Asâkir (v. 571/1176), Muvaffakuddin İbn Kudâme (v. 620/1223), Seyfeddin Âmidî (v. 631/1234), İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249), Cemâlüddin el-Hâsırî (v. 636/1238), Sâğânî (v. 650/1252), Münzirî (656/1258), İbn Arabî (v. 637/1239, Sühreverdî (v. 639/1241), İzzeddin b. Abdüsselâm (v. 660/1262) ve İbnü'l-Esir el-Cezerî (v. 654/1256) bu dönemde yaşamış meşhur alimlerden bir kaçıdır.²⁰³

2.2. MEMLÜKLER DÖNEMİNDE İLMİ VE MEZHEPSEL DURUM

Memlûkler döneminde de ilmi ve mezhepsel durum, temas ettiğimiz dönemlerle büyük ölçüde benzeşir ve onların bir devamı niteliğindedir. Önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemin başlangıcında yine İslam dünyası dış ve iç tehditlerle karşı karşıyadır ve bir kaos havası hakimdir.²⁰⁴ Nitekim yukarıda Memlûkler'in siyasi tarihine temas ederken değindiğimiz üzere, Memlûkler'in kuruluş yıllarında artık Moğol istilaları İslam dünyasının içlerine kadar ilerlemiş ve bütün İslam alemini tehdit eder hale gelmiştir. Bunun dışında Eyyûbilerce büyük ölçüde zayıflatılsa da, Haçlı saldırıları ve Şii-İsmâilî tehdidi farklı biçimlerde yine devam etmektedir.²⁰⁵ Fakat yeni kurulan Memlûkler Devleti, bu tehditlere karşı güçlü mücadele verecek ve Selçuklular, Zengiler ve Eyyûbiler'den devraldığı Sünnî

²⁰¹ Mehmet Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Alimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2007, s. 58.; Şeşen, a. g. m. s. 26-27.

²⁰² Basuğuy, a. g. m. s. 567-568.

²⁰³ Özşenel, a. g. m. s. 60; Basuğuy, a. g. m. s. 574-580.

²⁰⁴ Özşenel, a. g. m. s. 56, 58.

²⁰⁵ Sever, a. g. t. s. 58.

İslam'ın himayedarlığı misyonunu üstlenerek,²⁰⁶ İslam dünyasına en parlak ve en verimli ilmi dönemlerden birisini yaşatacaktır.²⁰⁷

Moğolları durdurarak ve Haçlılar'a karşı etkili savaşlar vererek iktidarlarını pekiştiren ve Müslümanların kabulüne ve sevgisine mazhar olan Memlükler, Moğollar tarafından yıkılan Sünnî Abbâsi hilafetini tekrar tesis etmiş ve Sünnî İslam dünyasının hâmisi ve barınağı haline gelmişler.²⁰⁸ İstilalardan ve siyasi istikrarsızlıklardan kaçan Müslüman halk ve İslam alimleri buraya göç etmiş ve Memlük şehirleri, tüm mezheplerden Müslümanları ve alimleri bir araya getiren ilmi merkezlere çevrilmişler.²⁰⁹ Bu dönemde Memlükler ülkesine göç edenler arasında en büyük grubu Hanefiler oluşturuyordu. Zira Memlükler öncesinde birkaç asırdır daha çok Orta Asya coğrafyasında etkin olan Hanefiler,²¹⁰ buraya yapılan ağır Moğol saldırıları sonucu, güvenli liman olarak gördükleri Eyyûbiler ve Memlükler coğrafyasına yönelmekteydiler. Ayrıca bazı Memlüklü yöneticilerin Hanefileri desteklemeleri ve pek çok Hanefî alimini ülkelerine davet etmeleri de, Hanefiler için burayı cazip kılan bir diğer etken idi. Böylece Memlükler dönemiyle birlikte Hanefî mezhebinin ağırlık noktası Orta Asya'dan İslam beldelerinin merkez bölgelerine doğru kayacak ve bu dönemden itibaren Memlükler ülkesi, Hanefî mezhebinin ana merkezi konumuna yükselecekti.

Memlükler öncesinde bu coğrafyada pek etkili olmayan Hanefiler, ilk olarak yukarıda bahsedilen Selçuklular, Zengiler ve Eyyûbiler dönemlerinden itibaren bölgede varlık göstermeye başlamışlardı. Bunun öncesinde Mâlikî ve Şâfiî mezhebinin hakim olduğu Mısır bölgesinde, Ebû Cafer Ahmed el-Bağdâdî (v. 285/899), Ebu Cafer et-Tahâvî (v. 321/933) ve

²⁰⁶ Sever, a. g. t. s. 2.

²⁰⁷ Ferhat Gökçe, “Türkiye’de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 11, sayı 21, 2013, 41-42; Tahsin Kazan, “Memlüklerin Hadis İlmine Katkıları”, *Akademik Platform*, 03-02, 2019, s. 148.

²⁰⁸ Gökçe, a. g. m. s. 41; Muhammet Enes Midilli, “Ulemanın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10, 1, 2020, s. 398.

²⁰⁹ İsmail Yiğit, “Aynî’yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11-12, İstanbul 1997, s. 28; Midilli, a. g. m. s. 392-398; Özkan, a. g. e. s. 26; Kazan, a. g. m. s. 148; Karadağ, *Mısır Hanefiliği*, s. 25.

²¹⁰ Hüzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe’den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, s. 182. (ss. 163-201); Hanefî mezhebinin Orta Asya’daki serüveniyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz: Mürteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuklu Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: İsam Yayınları 2014.

öğrencisi Ahmed b. Muhammed ed-Dâmegânî (v. ?) gibi bazı örnekler dışında, Hanefilerin bölgede etkili alimler çıkardıkları bilinmemektedir.²¹¹ Burada ilk asırlardan hakim mezhepler olan Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri de, Şii-İsmâîlî Fâtımîler'in faaliyetleri sonucu zayıflamaya yüz tutmuştu. Hanefiliği benimseyen ve sünîliği güçlendirmeyi amaç edinen Selçuklular'ın bölgeye gelişi sonrasında diğer sünî mezheplerle birlikte burada güçlenmeye başlayan Hanefilik,²¹² aynı zamanda Zengiler ve Eyyûbiler'in benimsemiş oldukları sünî proje kapsamında da, dört mezhep çerçevesinde desteklenmeye devam etti.²¹³ Yukarıda bahsedildiği üzere bu devletlerin her biri, tüm sünî mezhepler için pek çok medrese inşa etmiş ve böylece Hanefilik, Suriye, Mısır, Hicaz gibi merkez bölgelerde güç kazanmaya başlamıştı. Selçuklular, Zengiler ve Eyyûbiler'in açtıkları medreseler ve oluşturdukları uygun ilmi ortamla bölgeye göç eden Hanefiler'i, ilerleyen zamanlarda daha büyük kitleler halinde merkez bölgelere göçe zorlayan başka bir etken daha ortaya çıkmıştı. Hicri 7. Asrın başlarında İslam beldelerinin doğusunda ortaya çıkan Moğol tehdidi, en çok bu bölgelerde çoğunluğu oluşturan Hanefî mezhebi mensuplarını etkilemiş ve bu saldırılardan kaçan pek çok Hanefî alimi ve mezhep müntesibi, İslam dünyasının merkez bölgelerine göç etmişti.²¹⁴ Moğol tehdidinde, ilerleyen zamanlarda bazı Memlûk sultanları ve emirlerinin ülkelerinde Hanefiliği güçlendirme ve Şâfiî mezhebinin önüne geçirme adına gerçekleştirdikleri faaliyetler de eklenince, Hanefilik Memlûkler'in ilerleyen zamanlarında bölgede iyice güçlenmiş ve Şâfiî mezhebiyle yarışır hale gelmişti. İlerde de temas edileceği üzere Hanefiliğin siyasi ve kazâi alanda öne geçirilmesi yanında, ilmi ve sosyal sahalarda da güçlenmesini amaç edinen bu faaliyetler kapsamında, pek çok Hanefî fakihî ülkeye davet edilmiş ve sadece Hanefî fıkhnı tedris eden pek çok yeni medrese açılmıştı. Nitekim bu dönemlerde Memlûkler coğrafyasında ömür sürmüş Hanefî fakihlerinin pek çoğunun aslında göçler sebebiyle buraya gelip yerleştiğini ifade edebiliriz. Sıbt İbnü'l-Cevzî (v. 654/1256), Habbâzî (v. 691/1292), Hüsâmeddin er-Rûmî (v. 699/1299), Hüsâmeddin es-Sıgnâkî (v. 714/1314), Kıvâmuddîn el-Kâkî (v. 749/1349), Sirâceddin el-Gaznevî el-Hindî (v.

²¹¹ Muhammet Emin Canlı, *Memlûk Kahiresi Hanefî Çevresi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, İstanbul 2020, (yüksek lisans tezi), s. 16-24.

²¹² Wilferd Madelung, "The Westward Migration of Hanafi Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries", *AUİFD*, cilt XLIII, 2002, s. 43

²¹³ Canlı, a. g. t. s. 26-28.

²¹⁴ Madelung, a. g. m. s. 43.

773/1372), Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1330), Emir Kâtib el-İtkânî (v. 758/1357), Ekmelüddîn el-Bâbertî (v. 786/1384), Şemsüddîn el-Konevî (v. 788/1386), Alâeddin el-Konevî (v. 729/1329), Cemâleddîn el-Konevî (v. 770/1369), Seyfeddîn es-Sayramî (v. 810/1407), Kâsım b. Kutluboğa (v. 879/1474), Bedruddîn el-Aynî (v. 855/1451), Kâfiyeci (v. 879/1474), Necmeddin et-Tarsûsî (v. 758/1357), Kemalüddîn İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457), Abdullah b. Yusuf Zeylaî (v. 752/1360) ve Osman b. Ali Zeylaî (v. 743/1343) gibi dönemin önde gelen Hanefî fakihleri hep, ya Anadolu ya da, Orta Asya ve Kuzey Afrika kökenlidirler.²¹⁵ Yine o dönemin Hanefî fakihlerinden Ebü'l-Alâ Şemsuddîn Kelâbâzî (v. 700/1300), Kaşgâri (v. 705/1305), Serûcî (710/1310), Alâeddin İbnü't-Türkmânî (v. 750/1349), İbnü'l-Fasîh (v. 755/1354), Ayıntâbi (v. 767/1367) ve İbnu'd-Diyâ es-Sâğânî (v. 854-1450) ülkeye dışarıdan gelerek yerleşmiş alimlerdir.²¹⁶

Göçler sebebiyle buraya yerleşen pek çok Hanefî alimi yanında, bazıları buranın ilmi birikiminden yararlanma adına bölgeye gelmekte ve ilim tahsili sonrasında ülkelerine geri dönmekteydi. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde pek çok ilim talibi Memlûkler'e ilim tedrisi için gelmiş ve sonrasında ülkelerine dönerek Osmanlı ilim hayatının şekillenmesinde büyük katkılarda bulunmuşlardı. Davûd-i Kayserî (v. 751/1350), Kâdı Burhâneddin (800/1398), Cemalüddin Aksarâyî (791/1388), Muhsin-i Kayserî (v. 761/1360), Şeyh Bedreddin (v. 823/1420), Molla Fenârî (v. 834/1431) ve Molla Gürânî (v. 893/1488) gibi ilk dönem Osmanlı'nın ilmi birikimine katkıda bulunmuş pek çok Hanefî alim, ilim tahsillerini Memlûkler'de alarak ülkelerine dönmüşlerdi.²¹⁷ Yine o dönemin meşhur Hanefî alimlerinden Mevsilî (v. 683/1284) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî, (v. 816/1413) İslami ilimler eğitimi almak için Memlûk şehirlerine gelmiş ve burada bir müddet kaldıktan sonra memleketlerine geri dönmüşlerdir.²¹⁸

²¹⁵ Tuncay Başoğlu, “Eyyubiler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, s. 253; Midilli, a. g. m. s. 392; Ebûbekir Sifil, “Zeylaî, Abdullah b. Yusuf”, *DİA*, XXXIV, s. 352-354; Necmettin Kızılkaya, “Zeylaî, Osman b. Ali”, *DİA*, XXXIV, s. 354-355.

²¹⁶ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2013, 3. Baskı, s. 120, 124, 136, 137, 144, 179.

²¹⁷ Başoğlu, a. g. m. s. 253; Özel, a. g. e. s. 142, 212-213, 157, 173.

²¹⁸ Sadreddin Gümüş, “Seyyid Şerif el-Cürcânî”, *DİA*, XIII, s. 134; Davut Yaylalı, “Abdullah b. Mahmud Mevsilî”, *DİA*, XXIX, s. 487.

Bu dönemde yaşamış olup ilim tahsili ve tedrisi için Memlûkler ülkesine gelmeyen ve ilmi hayatlarını kendi memleketlerinde veya memleketlerine daha yakın bölgelerde devam ettiren Hanefî alimler de az değildi. Nitekim o dönem Hanefîlerin imamlarından ve usul ve fîrû alanındaki eserleriyle klasik sonrası dönemde en çok etkili olan alimlerinden Ebû'l-Berekât Neseî (v. 710/1310), Sadruşşerîa (747/1346)²¹⁹ ve dedeleri Tâcüşşerîa (v. 709/1309) ve Burhânuşşerîa, o dönemin diğer Hanefîleri gibi Moğol istilalarından etkilenecek göçe zorlanmış, fakat Memlûkler'i değil, Kutluğhanlılar'ın yönetimindeki doğu İran şehirlerinden Kirman'a²²⁰ sığınmayı tercih etmişlerdi.²²¹ O dönemde nisbi refah ve istikrarın bulunduğu Kirman'da ikamet eden ve yöneticilerin iltifat ve yardımlarına mazhar olan bu alimler, buradaki Kutbiyye Medresesi'nde uzun süre müderrislik yapmışlardı.²²² Yine *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*'siyle meşhur o dönemin Hanefî fakihlerinden Hafîzüddin Muhammed el-Hârizmî el-Bezzâzî, (v. 827/1424) Memlûkler'e hiç uğramamış ve hayatını İdil nehri boylarındaki Saray ve Kırım bölgelerinde geçirmiştir.²²³ Yine bu dönemde kaleme alınmış bir diğer meşhur fetva eseri *el-Fetâvâ't-Tâtârhanîyye*'nin müellifi Âlim b. Alâ, (v. 786/1384) Delhi Türk Sultanlığı'nda yaşamış ve Memlûkler coğrafyasına gelmemiştir.²²⁴ Usûl ve fîrû alanındaki eserleriyle Memlûkler dönemi Hanefî fukahâsı üzerinde etkili olan bu dönemin meşhur Hanefî fakihlerinden İbnü's-Saâtî (v. 694/1295) de, doğup büyüdüğü ve öğrenimini gördüğü Bağdat'tan, Moğol saldırılarının getirdiği yıkım ve istikrarsızlıklara rağmen ayrılmamış ve ilmi hayatını burada sürdürmeye devam etmiştir.²²⁵ Yine bu dönem Osmanlı Hanefî alimlerinden Molla Hüsrev (v. 885/1480), İbn Melek (v. 821/1418), Molla Yegan (v. 865/1461), Hızır Bey (v. 863/1459) ve Kırmastî (v. 900/1494), Anadolu ve İstanbul'da ilmi hayatlarını sürdürmüş ve Memlûkler ülkesine gelmemişlerdir.²²⁶

²¹⁹ Abdülkadir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabâkâtî'l-Hanefiyye*, Karaçi: Mir Muhammed Kütübhanê, c. 1, s. 270; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, tahkik ve takdim Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk, Beyrut: Darü'l-Kalem, 1992, s. 174-175, 203; Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, İtina: Ahmed ez-Za'bî, Beyrut: Darü'l-Erkam, 1998, s. 172.

²²⁰ Kutluğhanlılar ile ilgili bilgi için bkz: Ahmet Taşağıl, "Kutluğhanlılar", *DİA*, XXVI, s. 492-494.

²²¹ Murteza Bedir, "Ebû'l-Berekat en-Neseî", *DİA*, XXXII, s. 567; Şükrü Özen, "Sadruşşerîa", *DİA*, XXXV, s. 427-428; Murteza Bedir, "Tâcüşşerîa", *DİA*, XXXIX, s. 360-361.

²²² Bedir, a. g. m. s. 567; Özen, a. g. m. s. 428.

²²³ Ahmet Özel, "Bezzâzî", *DİA*, VI, s. 113-114.

²²⁴ Ferhat Koca, "el-Fetâvâ't-Tâtârhanîyye", *DİA*, XII, s. 446.

²²⁵ Leknevî, a. g. e. s. 51; Ahmet Özel, "Müzaferüddin İbnü's-Saâtî", *DİA*, XXI, s. 190-191.

²²⁶ Özel, a. g. e. s. 167, 185-186, 188, 203.

Memlûkler döneminde yaşamış çoğu Hanefî fakihinin aslen buralı olmadığını müşâhede etsek de, aslen buralı olanlar da az değildir. Hanefî fikhına dair *el-Manzûmetü'l-Vehbâniyye* eseriyle tanınan İbn Vehbân ed-Dımaşkî (v. 768/1366), taklîdin mahiyetine dair telif ettiği *el-İttibâ* eseriyle meşhur İbn Ebü'l-İz ed-Dımaşkî (v. 792/1390), tanınmış Hanefî tabakat yazarı Abdülkadir el-Kureşî (v. 775/1373), *Hidâye*'yi çok okutmasından dolayı “Kâriülhidâye” lakabıyla anılan Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer el-Kâhirî (v. 829/1426), İbnü'd-Deyrî el-Makdîsî ed-Dımaşkî (v. 867/1463), İbnü's-Sâîğ (v. 776/1375), Takıyyüddin Ahmed b. Muhammed eş-Şümunî (v. 872/1468), İbnü'l-Ğars (v. 894/1489), “Edebü'l-kazâ” alanında yazmış olduğu meşhur *Muînu'l-hükkâm* eseriyle tanınan Tarablûsî (v. 849/1445), İbnü'l-Hümâm'ın talebesi ve takipçilerinden Halep'li İbn Emîru Hâc (879/1474) ve Halep'te ömür sürmüş meşhur Hanefî fukahâ ailesi üyeleri Ebu'l-Velid İbnü's-Şihne (v. 815/1412), Lisanüddin İbnü's-Şihne (v. 882/1477), Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne (v. 890/1485) ve Serıyyüddin İbnü's-Şihne (v. 921/1515) aslen buralı olduğunu bildiğimiz Hanefî fakihleridir.²²⁷

İlme ve ulemâya değer veren ve ülkelerini ilim erbabı için cazibe merkezi haline getiren Memlûk yöneticileri eskiden Eyyûbiler ve Zengiler tarafından yaptırılan medreseleri onarmakta, onlara yenilerini eklemekte ve adeta medrese ve ilmi kurum inşasında birbirleriyle yarışmaktaydılar.²²⁸ Nitekim Memlûkler döneminin ilmi anlamda merkez şehirleri sayılan Kahire ve Dımaşk'ta, bu dönemde ilmi kurum sayıları yüzlerle ifade edilmekteydi. Memlûkler ülkesinde hayatının bir dönemini geçiren meşhur tarihçi, sosyolog ve siyaset adamı İbn Haldûn (v.808/1406), o dönem Kahire'sinin ilim, medeniyet ve sanat alanlarındaki ihtişamından bahseder. Bunda Türk asıllı Memlûk yöneticilerinin yaptırdıkları çok sayıda ilim kurumunun ve vakıfların büyük rol oynadığını ifade eden İbn Haldûn, böylece Kahire'nin bir cazibe merkezi haline geldiğini ve her bölgeden pek çok alimin ve ilim talebesinin oraya akın ettiğinden bahseder.²²⁹

²²⁷ Ahmet Özel, a. g. e. s. 145, 150, 151, 172, 178, 189, 190, 202, 214-215; Şükrü Özen, “İbnü's-Şihne” maddeleri, *DİA*, XXI, s. 220-227; Saffet Köse, “İbn Emîru Hâc”, *DİA*, XIX, s. 476-477.

²²⁸ Yiğit, a. g. m. s. 28, 31.

²²⁹ Ebû Zeyd Abdurrahman İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, tahkik: Ali Abdülvâhid Vâfi, Kahire: Lecnetü'l-Beyani'l-Arabi, 1960, c. 3, s. 991.

Memlûkler döneminde Kahire’de yaklaşık 100 medrese, 23 hankah, 12 ribat, 26 zaviye, 130 cuma camisi, 2 dârülhadis bulunuyorken, Dımaşk, başkent Kahire’den hiç de geri kalmamakta ve hatta bazı ilim kurumu sayılarında Kahire’yi geçmekteydi. Dımaşk’ta bu dönemde 130 medrese, 16 dârülhadis, 7 darülkur’ân, 3 dârülkur’ân ve’l-hadîs bulunmaktaydı.²³⁰ Her iki şehirde Şâfiî medreseleri diğer mezhep medreselerinden daha fazla iken, Hanefî medreseleri sayıca ikinci sırada yer almaktaydı. Kahire’de bu dönemde 14 Şâfiî medresesi biliniyorken, Dımaşk’ta bu sayı 63’tür. Kahire’de 10 adet Hanefî medresesi tespit edilmişken, Dımaşk’ta bu sayı 52’dir. Hanbelî medreseleri’nin, Kahire’de varlığı bilinmezken, Dımaşk’ta 11 adet Hanbelî medresesi tespit edilmiştir. Mâlikî medreseleri açısından her iki şehirde sayı 4 olmak üzere aynıdır.²³¹ Kahire ve Dımaşk dışında ilmi anlamda öne çıkan diğer Memlûk şehirlerinden Kudüs ve Halep’te yaklaşık 40, Trablus’ta 22 ve Gazze’de 9 medresenin varlığı bilinmektedir.²³²

Medrese ve ilim kurumuna dair yukarıda verilen sayılarda Hanefilere tahsis edilmiş medrese sayılarının bu dönemde bariz bir biçimde arttığı gözlenir. Memlûkler öncesinde sayıca Şâfiî ve Mâlikî medreselerin çok gerisinde kalan Hanefî medreseler, bu dönemde sayıca Mâlikîleri geçerek Şâfiî medreselerden sonra ikinci sıraya yükselmiştir. Bunda bazı Memlûk yönetici ve emirlerinin Hanefilere özel ilgisinin ve onlara pek çok yeni medrese ve vakıf tahsisinde bulunmalarının rolü büyüktür.²³³ Nitekim o dönemde Kahire’de inşa edilen ve içerisinde dört mezhep medresesi, hankah ve camiye barındıran en kapsamlı ve çok yönlü ilim kurumları sayılan Şeyhûniyye, Berkûkiyye, Müeyyediyye ve Eşrefiyye’de Hanefilere öncelik verilmiş, Hanefî talebe sayısı diğer mezhep mensubu talebe sayısından daha çok tutulmuş ve baş müderris olarak Hanefiler atanmıştır.²³⁴ Bunların dışında o dönemde inşa edilen Sargıtmışiyye, Ümmü’s-Sultan, Eytêmûşîyye medreseleri de Hanefî mezhep tedrisine yer vermekte ve bazı konularda Hanefilere öncelik tanımaktaydılar.²³⁵ Kahire’nin en prestijli

²³⁰ Midilli, a. g. m. s. 400-401; Özkan, a. g. e. s. 27; Yiğit, a. g. m. s. 31; Adnan Kara, “Memlûklü Eğitim Sistemi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies*, volume 13/1, winter 2018, s. 196.

²³¹ Aygül Düzenli, “Memlûkler Döneminde Medreseler (648-923/1250-1517)”, *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, editörler: Fuat Aydın, Mahmut Zengin, Kübra Cevherli, Yunus Kaymaz, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, s. 449; Yiğit, a. g. m. s. 31.

²³² Midilli, a. g. m. s. 400-401; Düzenli, a. g. m. s. 449.

²³³ Canlı, a. g. t. s. 45.

²³⁴ Canlı, a. g. t. s. 53-54.

²³⁵ Canlı, a. g. t. s. 62.

eğitim kurumlarından sayılan Şeyhûniyye'yi yaptıran dönemin güçlü emirlerinden Seyfeddin Şeyhu el-Ömerî en-Nâsirî (v. 758/1357), buranın baş müderrisliğine meşhur Hanefî fakihi Ekmelüddin el-Babertî'yi getirmiş, hatta burayı onun için yaptırdığı da ifade edilmiştir.²³⁶ Memlûk sultanlarından Zâhir Berkuk, el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdi ve Melikü'l-Eşref Seyfeddin Barsbay, inşa ettirdikleri kendi adlarıyla anılan Berkûkiyye, Müeyyediyye ve Eşrefiyye medreselerinde Hanefilere öncelik vermiş, bu müesseselerde şeyhlik mansıbı Hanefilere verilirken, mekan, maaş, talebe sayısı ve verilen burs imkanları açısından Hanefiler, diğer mezhep mensuplarına öncelenmiştir.²³⁷ Bu dönemde Hanefilik lehinde faaliyetlerde bulunan emirlerden, taassub derecesinde bir Hanefî olduğu ifade edilen Emir Sargatmış en-Nâsirî, kendi adıyla anılan Sargıtmışiyye Medresesi'ni sadece Hanefî talebelere hasretmiş ve medresenin başına da yine mutaassıb Hanefî fakihi Kıvâmuddin el-İtkânî'yi getirmiştir.²³⁸ Böylece yönetimin de kendilerine sağladığı geniş imkanlarla, yaşadığı Moğol istilası travmasını atlatan ve Memlûkler coğrafyasında yeniden örgütlenen Hanefî mezhebi, gitgide Memlûk ilmi müesseselerinde daha fazla temsil edilmeye başlanmış ve Memlûkler'in ikinci asrı sayılan hicri 8. asrın ortalarına doğru Memlûklü Hanefî fakihler mezhep literatürüne yeni ürünler katmaya başlamışlardır. Gittikçe buraya iyice yerleşen ve güç kazanan mezhep, takip eden hicri 9. asırda, ilmi, siyasi ve kazâi düzeylerde en zirve dönemlerini yaşamıştır.²³⁹

Medreseler dışında, Memlûkler döneminde câmiler de eğitim kurumu olarak öne çıkmaktaydı. Memlûk yöneticileri tarafından vakıflarla desteklenerek ilmi kurum olarak tescillenen pek çok cami bulunmaktaydı. Kahire'de Amr b. As Câmii, İbn Tolun Câmii, Ezher Câmii, Hakim Câmii, Fekkâhin Câmii, Dımaşk'ta Emevi Câmii başta olmakla Muazzamiyye, el-Bedriyye, el-Âdiliyye ve es-Sıbâiyye câmileri ile Halep'te Firdevs, en-Nâsirîyye, el-Kırnâsiyye, es-Saffâhiyye vb. câmiler, dönemin en meşhur medrese tipli eğitim

²³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-gumr bi-ebnâi'l-umr fi't-târih*, tahkik: Muhammed Abdülmuid Hân, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, c. 2, s. 179; Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, tahkik: Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. 5, s. 172-173.

²³⁷ Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev: İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınlar, 2016, s. 80, 96-97, 112; M. Emin Canlı, a. g. t. s. 59-62.

²³⁸ Takıyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, tahkik: Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad: Darü'r-Rifâi, 1983, c. 2, s. 221-224.

²³⁹ Canlı, a. g. t. s. 67-68.

veren cāmileri idiler.²⁴⁰ Modern dönemde olduğu gibi formel bir özellik taşımayan ve kurumlara bağlı olmayan İslami ilimler eğitiminin, yukarıdaki kurumlar dışında alimlerin evlerinde, dükkanlarında yahut çarşılarında da yapılabildiği göz önüne alındığında, o dönemin İslami ilimler eğitimi için ekleyeceğimiz mekan sayısı daha da artacaktır.²⁴¹ Özellikle o dönemde kızların evlerde veya onlara tahsis edilmiş özel mekanlarda İslami ilimler eğitimi aldıklarını ve o dönemde azımsanmayacak sayıda kadın alimenin yetiştiğini biliyoruz.²⁴²

Genellikle dört mezhepten birine tahsis edilen medreseler dışında bu dönemde dört mezhebin bir arada tedris edildiği medreseler de artmaya başlamıştı. Yukarıda temas ettiğimiz üzere ilk örneklerine Eyyûbiler'in son yıllarında rastladığımız bu medreseler, Memlûkler döneminde hızlı artış göstermiş ve bu dönemde pek çok medrese ve cāmi, dört mezhep fikhının bir arada tedrisi için vakfedilmiştir. Eyyûbiler'in son yıllarında Kahire'de inşa edilen Sâlihiyye Medresesi'ne ilaveten Memlûkler döneminde inşa edilen Mansûriyye Külliyesi, İbn Tolun Cāmii, Hâkim Cāmii, Nâsiriyye Medresesi, Şeyhûniyye Hankahı, Sultan Hasan Cāmii, Zâhiriyye Medresesi, Cemâliyye Medresesi, Müeyyed Şeyh Cāmi, Eşrefiyye Cāmii gibi ilim kurumları bu dönemde dört mezhep fikhını bir arada tedris eden mekanlar idi.²⁴³

Memlûkler ülkesine yapılan göçler sebebiyle şehirlerde aynı sosyal ortamı paylaşan ve medreseler, hankahlar, ribatlar ve dârülhadislerde aynı ilmi ortamlarda bulunan dört mezhep müntesiplerinin bu fiili birlikteliği ve yakınlığı resmi düzeye de taşınmış ve Memlûkler'in ilk sultanlarından Zâhir Baybars, 1265 yılında Eyyûbilerden süregelen tek

²⁴⁰ Hatim Mahamid, “Memlûkler Dönemi Suriye’de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler”, çeviri: Harun Yılmaz, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, (2012/2), s. 257-262; Muhammet Enes Midilli, “Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu Olarak Cami: İbn Tolun Camii Ve Cami-Vakıf-Medrese İlişkileri”, *Uluslararası Cami Sempozumu (Sosyo-Kültürel Açından): Bildiriler Kitabı*, yayına hazırlayan: Fikret Karaman, İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018, c. 2, s. 305.

²⁴¹ Ahmed Halid Cîde, *el-Medâris ve nizâmu't-ta'lim fi bilâdi's-Şâm fi'l-asri'l-Memlûkî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiiyye li'd-dirâsât, 2001, s. 77-83; Özkan, a. g. e. s. 27-28.

²⁴² Hayriye Betül Özcan, “Memlûkler Dönemi’nde Hanımlar ve Sehâvî’nin Hanım Hocaları”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi: Bildiriler Kitabı – IV*, İstanbul 2015, s. 29; ayrıca bakınız: Mehmet Fatih Yalçın, “Memlûkler Döneminde İlmi Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Aralık 2018/2, 50; İsmail Yiğit, “Memlûkler Zamanında (1250-1517) Kadın”, *Diyanet İlmi Dergi*, cilt 40, sayı 2, 2004.

²⁴³ Fatiha Bozbaş, *Nil Havza'sında Fıkıh Tarihi: Mısır Örneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2018, (doktora tezi), s. 318; Midilli, a. g. m. s. 405.

mezhepli yargı sistemini dört mezhebe çıkarmış ve her dört mezhepten birer kâdılkudât atayarak, dört mezhebe eşit hukuki statü tanımıştır. Ayrıca devlet, tüm yargısal, ilmi ve dini görevleri de, dört mezhep müntesiplerine hasretmiş ve dört mezhep dışına çıkanlara bir meşrûiyet alanı tanımamıştır. O dönemde pek çok alim de, dört mezhepten birine ittiba etmenin gerekliliği ve bunların dışına çıkmanın yasak oluşuna dair beyanlarda bulunmuşlardır.²⁴⁴ Baybars'ın başlattığı dört mezhep uygulamasının nedenleri ve dört mezhep fikrinin tarihi gelişim seyrine dair hususlara ileride mezheplerarası intikal bahsi altında daha ayrıntılı değineceğiz.

Selçuklularca başlatılan ve Zengiler ve Eyyûbiler'ce benimsenerek ve geliştirilerek Memlûkler'e miras bırakılan, sünniliğin birliği ve desteklenmesi projesi, bu dönemde zirve noktasını yaşamış ve tüm alanlarda sünnilik dört mezhep çerçevesinde tescil edilmişti. Fakat sünnî fıkıh mezheplerinin desteklenmesi kapsamında mezhepler arasında yaşanan yakınlaşma ve birliktelik, mezhepsel rekabetlerin ve mücadelelerin tamamen bittiği anlamına gelmemektedir. Nitekim bu dönemde de, eski mezhepsel kavgaları ve üstünlük mücadelelerini devam ettirmek isteyenlere az da olsa rastlanmaktaydı. Baybars'ın başlattığı ve Şâfiîlerin kısmen üstte bulunduğu dört mezhepli yargı sistemini, Hanefîler lehine değiştirmek isteyen bazı Hanefî emirler, bunun için bazı siyasi ve ilmi hamlelerde bulunmakta iken, bazı Şâfiîler, eski Şâfiî mezhebine dayalı tek mezhepli yargı sistemine dönüşü arzulamakta idiler. Fakat tüm bu çabalar, Memlûkler'in ilmi, siyasi ve sosyal ortamlarında güçlü karşılık bulmamış²⁴⁵ ve Memlûkler Devleti, dört mezhepli sistemi sona kadar muhafaza etmiştir. Memlûkler döneminde mezhepler arasında vuku bulan bu tür mücadelelere aşağıda, “efdal ve mefdûl müçtehidin taklîdi” bahsinde daha ayrıntılı temas edeceğiz.

İslam ilim tarihine en parlak dönemlerinden birisini yaşatan Memlûkler dönemi, yazılan eserlerin sayısı ve çeşitliliği bakımından da eşsizdir. Nitekim o dönemde İslâmî ilimler alanının pek çok dalına dair kaynak eserler ve ansiklopedik tarzda hacimli çalışmalar

²⁴⁴ Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-itibâr fî zikri 'l-hitati ve'l-âsâr*, thk: Eymen Fuad Seyyid, London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2013, IV/1, s. 397.

²⁴⁵ Tuncay Başoğlu, “Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, editör: Fethi Gedikli, sayı 25-26, 2018, s. 45.

kaleme alınmıştır. Özellikle bu dönemde yazılan eserler bakımından hadis, fıkıh, İslam tarihi, biyografi ve tabakat alanı daha ön plana çıkarken, kelim, felsefe ve mantık gibi ilimlere dair eserler yok denecek kadar azdır.²⁴⁶ Fakat aynı dönemde doğu İslam beldelerinde büyük metafizikçilerin ve mantıkçıların yetiştiğini biliyoruz. Ebherî (v. 663/1265), Sirâceddîn Urmevî (v. 682/1283), Adududdîn Îcî (v. 756/1355), Sa'duddîn et-Teftâzânî (v. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (v. 816/1413) gibi büyük mantık, felsefe ve kelim alimleri daha çok doğu topraklarında çıkmışken, Memlûkler'de Fahreddin er-Râzî'nin başında bulunduğu bu felsefî kelim geleneği pek tutulmamış ve daha çok ehl-i hadis ağırlıklı ve İslâmî ilimlerin ilk dönemlerine referansta bulunan çalışmalar önemsenmiştir.²⁴⁷ Bunda, Memlûkler'in takip ettikleri selefleri Zengiler ve Eyyûbiler'in hadis ilmini çok önemsemeleri ve felsefî kelim, felsefî tasavvuf ve mantık gibi ilimlere hoş bakmayarak, selefeye uygun tarzda bir İslâmî anlayışı benimsemelerinin²⁴⁸ etkisi olabileceği gibi, Moğol ve Haçlı saldırılarının sebep olduğu yıkımlar, kütüphanelerin yağmalanması ve pek çok eserin yok olması gibi etkenlerin tetiklediği, ilimlerin ve medeniyetin muhafazası ve kaos dönemlerinde görüldüğü üzere ilk dönemlere dönüş refleksi de etkili olmuş olabilir.²⁴⁹ Nitekim bu dönemde kaleme alınan pek çok eserin ansiklopedik tarzda büyük hacimli olması ve eserlerin o döneme kadar ilmi birikime dair ne varsa hepsini içermeye çabası²⁵⁰ bu iddiayı güçlendirir mahiyettedir. Tasavvuf ise bu dönemde ilmi sahadan daha çok pratik alanda aktiftir ve bu dönem, pek çok tarikatın ortaya çıktığı ve güç kazandığı bir zaman dilimine denk gelir.²⁵¹

Memlûkler döneminde İslâmî ilimler alanında en öne çıkan ve en fazla tutulan alan hadis ilmidir. Bu dönemde diğer İslâmî ilimlere de yön veren ve etki eden hadis ilmi, tarihinin en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Şii-İsmâîlî Fâtımîler'in hadis karşıtlıklarına cevaben Zengiler ve Eyyûbiler'in, uyguladıkları sünnî politikalarını hadis üzerine kurgulamaları sonucunda daha çok rağbet gördüğü ifade edilen hadis ilmi, Memlûkler

²⁴⁶ Sever, a. g. t. s. 62-65; Düzenli, a. g. m. s. 456; Kara, a. g. m. s. 204;

²⁴⁷ Tuncay Başoğlu, "Eyyûbiler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, s. 234, 237.

²⁴⁸ Mesut Bayar, "Selahaddin Eyyubi'nin Haçlılarla Mücadelesinde Şam Fukahasının Rolü", *Uluslararası Selahaddin Eyyubi Sempozyumu Bildiriler*, Beyan Yayınları, 2016, c. 2, s. 399-400.

²⁴⁹ Nagihan Emiroğlu, "Memlûklerde Hadis ve Ulema", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, s. 370.

²⁵⁰ Başoğlu, a. g. m. s. 238.

²⁵¹ Yiğit, a. g. m. s. 41-42.

döneminde de aynı ilgiyi görmeye devam etmiş ve ilmi kurumlardan sosyal alana da taşan hadis ilmine, hem yöneticiler hem de halk çok rağbet göstermişlerdir.²⁵² Hadis alanında otorite sayılan alimlerin son temsilcilerinin yaşadığı bu dönem, hadis literatürü alanında şerh, hadis usûlü, câmi, tahrîc, zevâid, ricâl ve fetâvâ türü eserlerin en önemli örneklerinin verildiği bir zaman dilimidir.²⁵³ Nevevî, Bedreddin b. Cemâa, Birzâlî, İbn Teymiyye, Mizzî, Zehebî, İbn Râfî, İbn Kesir, İbn Receb Hanbelî, Bedruddîn Aynî, Alâeddin et-Türkmânî, Bulkînî, Irâkî, İbn Hacer el-Askalânî, Kastallânî ve Celâleddin es-Suyûtî gibi hadis otoriteleri hep bu dönemde yaşamışlardır.²⁵⁴ Nitekim o döneme kadar hadis ilminde pek varlık göstermeyen Hanefîler, Memlûkler döneminin güçlü hadis ikliminden etkilenmiş ve profesyonel anlamda içlerinden pek çok Hanefî hadisçi alim çıkarmışlardır. Hanefîlerin bu dönemde hadis alanında yaptıkları çalışmalar ve Hanefî hadis alimlerine ilerde mezhep kavliyle hadisin gelişmesi alt bölümünde temas edeceğiz.

Fıkıh ilmi de Memlûkler döneminde çok canlıdır ve bu dönemde fıkıhın klasik branşlarının tümünde çok sayıda eser kaleme alındığı gibi, aynı zamanda bu dönem, fıkıhta pek çok yeni yazım türünün çıkışına ve yükselişine tanıklık etmiştir. Bu dönemde klasik fıkıh branşlarından fûrû ve usûl alanlarında pek çok eser telif edilmişken, fukahâ tabakâtı ve biyografisi, ahkam hadisleri, kavâid ve yargılama usûlü alanları, diğer dönemlerle mukayesede zirve dönemlerini yaşamış ve bu dönemde “furûk”, “eşbah ve nezâir” ve “tahrîcu’l-fürû ale’l-usûl” gibi yeni fikhî yazım türleri ortaya çıkmıştır. Telif edilen fıkıh eserlerinin mahiyetine değinecek olursak, İslâmî ilimlerin klasik sonrası dönemi olarak bilinen bu evrede, yeni müstakil fıkıh eserleri telifi yerine, klasik dönemde telif edilmiş eserlerin ihtisârı, şerhi ve şerhler üzere haşiyelerin yazımı daha çok tercih edilmiştir.²⁵⁵ Fıkıhın tüm branşlarının canlı olduğu bu dönemde telif edilen eser sayısı da haliyle fazla olmuştur. Memlûkler ve Eyyûbiler dönemlerinin fıkıh yazımı çeşitlerini ve literatürünü hacimli makalesinde konu edinen Tuncay Başoğlu, bu dönemler boyunca fıkıh eseri telif eden 464 fakih ve 1750 eser tespit etmiştir.²⁵⁶ Nevevî, İzzeddin b. Abdüsselâm, Şehâbeddin

²⁵² Emiroğlu, a. g. m. s. 370, 373.

²⁵³ Özkan, a. g. e. s. 29-30; Kazan, a. g. m. s. 150-155.

²⁵⁴ Emiroğlu, a. g. m. s. 376; Kazan, a. g. m. s. 149.

²⁵⁵ Fatiha Bozbaş, a. g. t. s. 302.

²⁵⁶ Başoğlu, a. g. m. s. 237, 241.

el-Karâfi, İbn Dakikul'îd, Necmeddin et-Tûfî, Necmeddin et-Tarsûsî, Abdülaziz el-Buhârî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Bedreddin b. Cemâ'a, Ömer b. Reslan Bulkînî, Takıyyüddîn es-Sübkî, Tâceddin es-Sübkî, Ekmelüddîn el-Bâbertî, Abdullah b. Yusuf Zeylaî, Cemâleddin el-İsnevî, Abdülkadir el-Kureşî, Bedreddin ez-Zerkeşî, Alâeddin et-Tarablûsî, İbn Receb el-Hanbelî, Bedruddîn el-Aynî, Kâsım b. Kutluboğa, Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, Molla Fenârî, İbn Emîru Hâc, Celâleddîn el-Mahallî, Celâleddîn es-Suyûtî, Alâeddin el-Merdâvî ve Zekeriya el-Ensârî gibi meşhur fıkıhçılar hep bu dönemde yaşamışlardır.

Usûl-i fıkıh alanında bu dönemde kaleme alınan yaklaşık 350 eserin²⁵⁷ çoğu klasik dönem usul eserlerini örnek alarak oluşturulmuş veya o dönemin eserlerine şerh, ihtisar ve haşiye olarak tanzim edilmiştir. Bu dönem usul eserlerinin örnek aldıkları temel klasik usul eserlerinden öne çıkanlar Fahreddin er-Râzî'nin *Mahsûl*'ü, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı, Pezdevî'nin *Usûl*'u, Âmidî'nin *İhkâm*'ı ve ona İbnü'l-Hâcib tarafından yapılan ihtisarı, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menâr*'ı, İbnü'l-Kudâme'nin *Ravzatu'n-nâzır* isimli eseridir. Bu eserlerden Râzî'nin *Mahsûl*'ü ve Âmidî'nin *İhkâm*'ı ile İbnü'l-Hâcib'in ona yazdığı *Muhtasar*'ı, özellikle bu dönem Şâfiî usulcülerince çok tutulmuş ve bu dönemde bu eserler üzerine geniş bir usul literatürü oluşmuştur. Bu eserler üzerine usul eserini oluşturan bu dönem Şâfiî usulcülerinden Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vüsûl*'u ile Tâceddin es-Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi*'si, Memlükler döneminde en çok tutulan usul eserleri olmuş ve sonraki usul yazımını etkilemiştir. Bu eserler dışında yine Memlüklü Şâfiî usulcülerden Bedreddin Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-muhît* isimli usul eseri, ansiklopedik tarzda kendisine kadarki neredeyse tüm usul meselelerini ihtiva etmesi dolayısıyla çok tutulmuş ve klasik dönem usul yazımına dair ana kaynaklardan birisi haline gelmiştir. Bu dönemin Mâlikî usul yazımı, kendisi de Mâlikî olan İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı ile, dönemin başlarında yaşamış Şehâbeddin Karâfi'nin *Tenkîhu'l-füsûl*'u etrafında şekillenmiş, usul yazımında diğer mezhepler kadar ürün vermeyen Hanbelîler ise, İbn Kudâme'nin *Ravzatü'n-nâzır* isimli usul eseri üzerinden yürümüş ve diğer mezheplere nazaran sayıca az da olsa usul alanına katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde yaşamış Hanbelî usulcülerden Necmeddin et-Tûfî'nin,

²⁵⁷ Başoğlu, a. g. m. s. 244.

Ravza'ya şerhi olan *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* eseri çok tutulmuştur. Bunun dışında o dönem Hanbelî alimlerinden İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye, yukarıdaki klasik usul eserlerini takip etmeyen, standart usul yazımı dışında usul eserleri kaleme almışlardır.²⁵⁸

Usul çalışmalarında klasik usul eserlerini temel alan Memlûkler dönemi usulcülerinden bazıları, usulde klasik iki yazım metodu olan fukahâ ve mütekellimîn yöntemini temsil eden eserleri bir araya getirmiş ve yeni usul yazım metodu olan “Memzûc” (karma) usul yazımını başlatmışlardır. Daha çok Memlûkler dönemi Hanefî usulcülerince benimsenen bu yazım tarzı ve eser örneklerine Hanefî usul eserlerini incelediğimiz giriş bölümünde temas ettik.

Bu dönemde usul alanında görülen canlılık fûrû alanında da göze çarpar. Usul alanında olduğu gibi fûrû alanında da, bu dönemde daha çok önceki dönem eserlerinin takip edildiği ve üzerlerine şerh, ihtisar ve haşiye çalışmalarının tercih edildiği görülür. Bu dönemde yeni müstakil eser telifi yerine, önceki dönem eserlerine şerh, haşiye ve ihtisar yazma olgusunu mezhep taassubuna bağlayanlar ve nakilcilik ve ezbercilik olarak görenler bulunmaktaysa da,²⁵⁹ bunu hicri 5 ve 6. asır boyunca mezheplerin olgunluk kazanmış olması ve en zirve eserlerini vermiş olmaları nedeniyle²⁶⁰ bundan sonra şerh, ihtisar ve haşiye çalışmaları yapmanın çok normal bir şey olduğu şeklinde de anlayabiliriz. Nitekim mezhepler kuruluşlarını hicri 3 ve 4. asırlarda tamamlamış olsalar da, bu dönem eserleri bize gelişmiş bir hukuki düşünce sunmazken, takip eden 5 ve 6. asırlarda mezheplere mensup alimlerce hem fûrû hem de usûl alanında en olgun eserlerin verilerek, bu dönem fakihlerinin mezhepleri bir anlamda kemal noktasına taşıdıklarını görürüz.²⁶¹ Örneğin Hanefî mezhebi, hicri 5. asırda yaşamış meşhur usulcü Ebû'l-Usr Pezdevî'nin (v. 482/1089) usul eseriyle bu alanda kemal noktasını yaşarken, fûrû sahasında da bu asırlarda yazılmış *el-Mebsût*, *Bedâiu's-senâ'i* ve *el-Hidâye* türü eserler, mezhebi bu alanda kemale erdirmişlerdir. Nitekim mezheplerin kemal dönemi sonrası evresini temsil eden Memlûkler dönemi ve sonraki

²⁵⁸ Başoğlu, a. g. m. s. 247.

²⁵⁹ Yiğit, a. g. m. s. 40.

²⁶⁰ Wael b. Hallaq, “Was The Gate Of Ijtihad Closed”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol 16, No 1, (Mart 1984), s. 19.

²⁶¹ Hallaq, a. g. m. s. 19-20.

dönem alimlerinde gördüğümüz şey, belli bir olgunluğa ulaşmış bu alana dair yeniden müstakil çalışmalar yaparak tekrara düşmek değil, o eserler üzerine şerhler, ihtisarlar ve haşiyeler yaparak, kendi katkılarını da katmak suretiyle bu eserleri sürekli güncel tutmak ve kendi dönemlerinde yeniden ifade etmektir. Bu dönemde Şâfiiler, Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (v. 476/1083) *et-Tenbîh*'i, Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *el-Vasît* ve *el-Vecîz*'i ve Râfiî'nin (v. 623/1226) eserleri üzerinden yürümüş ve bu eserlerdeki Şâfiî mezhep görüşlerini en güzel derleyen Nevevî'nin (v. 676/1277)²⁶² eserleri çok tutulmuştur. İbnü'l-İrâkî (v. 826/1423), İbn Nakîb el-Mısırî (v. 769/1368), Zekerîya el-Ensârî (v. 926/1520), İbnü'l-Verdî (v. 749/1349), Zerkeşi (v. 794/1392) ve İbnü'l-Mülakkîn (804/1401) ve pek çok Şâfiî fakihi, önemli şerh, ihtisar ve haşiye çalışmaları kaleme alarak dönemin Şâfiî fıkıh düşüncesine katkıda bulunmuşlardır.²⁶³ Memlûklü Mâlikî fukahâ da, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı üzerinden yürümüş ve bu dönemde pek çok şerh, ihtisar ve haşiye çalışmaları kaleme almışlardır. Bunlardan, Memlûklü meşhur Mâlikî fakihi Karâfî'nin *Zehîra* isimli hacimli eseri meşhurdur.²⁶⁴ Hanbelî fukahâ ise, Hırakî'nin (v. 334/946) *Muhtasar*'ı ve Muvaffaküddîn İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) eserlerine itimat etmiş ve pek çok şerh, haşiye telif etmişlerdir.²⁶⁵

Hanefî mezhebinde bu dönem boyunca pek çok fûrû metni telif edilmiş olup, bunlar da diğer mezheplerde olduğu gibi, klasik fûrû metinlerine şerh, ihtisar ve haşiye türünde tertip edilmiştir. Özellikle, klasik Hanefî fûrû metinlerinden Merğînânî'nin (v. 593/1197) *Hidâye*'si, bu dönem Hanefîlerince çok tutulmuş ve üzerine en çok şerh, haşiye ve ihtisar çalışmalarının yapıldığı eser olmuştur. Üzerine yaklaşık 60 kadar şerh çalışmasının yapıldığı bu eserin en meşhur şerhleri, Memlûklü Hanefî fakihleri tarafından yapılmıştır.²⁶⁶ Memlûkler'in ilk dönemlerinde yaşamış Hanefî fakihi Habbâzî'nin *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*'si, yine aynı dönemlerde yaşamış Sığnâkî'nin *en-Nihâye*'si, Kıvâmüddîn el-Kâkî'nin *Mî'râcü'd-dirâye*'si, İtkânî'nin *Gâyetü'l-beyân*'ı, Bâbertî'nin *el-Înâye*'si, Bedruddîn el-Aynî'nin *el-Binâye*'si ve İbnü'l-Hümâm'ın *Fethü'l-kadîr*'i, Memlûklü Hanefî fakihlerince *Hidâye* üzerine yapılan en meşhur şerhlerdir. Yine bu dönem Hanefî fakihlerinden

²⁶² M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *DİA*, XXXIII, s. 47.

²⁶³ Başoğlu, a. g. m. s 251-252; Bozbaş, a. g. t. s. 303-304.

²⁶⁴ Başoğlu, a. g. m. s. 254.

²⁶⁵ Bozbaş, a. g. t. s. 304.

²⁶⁶ Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DİA*, XVII, s. 472-473.

Sirâcülhindî, İbn Ebû'l-İz, Ebû'l-Fazl İbnü's-Şihne, Şemsüddin Muhammed el-Harîrî (v. 728/1328), İbnü'z-Zerkeşî (v. 738), İbnü't-Türkmânî ve el-Vâsîtî (v. 744) *Hidâye* üzerine çalışma kaleme almış fakihlerdir.

Hanefî mezhebinin fûrû-ı fıkıh alanında en kapsamlı şerh çalışmalarının yapıldığı bu dönem, aynı zamanda mezhebin en muteber klasikleri arasında sayılan “muhtasar” metinlerin de telif edildiği bir zaman dilimidir. Nitekim “Mutûn-i erbaa” adıyla anılan Hanefî mezhebinin görüşlerini muhtasar biçimde bir araya getiren dört eser, Memlûkler döneminin başlarında kaleme alınmıştır. Bunlar Mevsilî'nin *el-Muhtâr*'ı, İbnü's-Saâtî'nin *Mecmau'l-Bahreyn*'i, Burhânuşşerâ'nın *Vikâye*'si ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* eseridir.²⁶⁷ Her ne kadar müellifler Memlûkler ülkesinde yaşamamış olsalar da, yaşadıkları dönem, zaman dilimi olarak Memlûkler dönemine denk geldiğinden burada bu eserlere yer vermeyi uygun bulduk. Hanefî mezhebine dair en muteber metinler haline gelen bu muhtasarlara, kadılar ve müftüler tarafından el kitabı olarak kullanılmış ve fukahâ dışında, mezhebe müntesip halk ve yöneticiler üzerinde de etkili olmuştur.²⁶⁸ Kaleme alınış amaçları içerisinde en önemli etkenlerden birisi de medrese talebelerine ders kitabı olarak okutulmak olan bu muhtasarlara, talebelerce ve diğer ilim taliblerince daha iyi anlaşılması adına üzerlerine pek çok şerh ve haşiye çalışmaları da kaleme alınmıştır.²⁶⁹ Bunlardan en fazla şerh ve haşiye çalışmasına konu olan *Kenzü'd-dekâik* üzerine yaklaşık 30 kadar şerh ve haşiye çalışması kaleme alınmış olup, bunların en meşhurları Memlûkler dönemi Hanefîlerince yapılmıştır. Zeyla'î'nin meşhur *Tebyînü'l-hakâik*'i, Aynî'nin *Remzü'l-hakâik*'i ve Memlûkler'in hemen sonrasında yaşamış Mısır'lı Zeynüddin İbn Nuceym'in (v. 970/1563) *el-Bahrü'r-râik*'i, *Kenz* üzerine Memlûklü Hanefî fakihlerce kaleme alınmış en meşhur şerhlerdir.²⁷⁰ Bu dönemde fûrû-ı fıkıh alanında telif edilen şerh, haşiye ve muhtasarlara yanında, bazı Hanefî fakihlerce, bu döneme has olduğunu düşündüğümüz bir tür olan, dört

²⁶⁷ Orazsahet Orazov, “Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2018, 5 (1), s. 114.

²⁶⁸ Orazov, a. g. m. s. 114; Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, s. 61-62.

²⁶⁹ Adıgeçen muhtasar eserler üzerine yapılmış şerh ve haşiye çalışmaları için bkz: Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara: TDV, 2014.

²⁷⁰ Ahmet Yaman, “Kenzü'd-Dekâik”, *DİA*, XXV, s. 261-262.

mezheb fikhını bir arada muhtasar biçimde veren eserler de telif edilmiş olup bunlara ilerde dört mezhep konusu altında temas edeceğiz.

Memlûkler dönemi, fikhın alt branşlarından fikhî kâideler anlamında “kavâid” ilmi literatürünün gelişimine sahne olmuş ve bu dönemde kavâidle yakından ilişkili, eşbah ve nezâir, furûk ve tahrîcû’l-fürû ale’l-usûl gibi yeni fıkıh yazım türleri ortaya çıkmıştır. Fıkıhta mezheplerin teşekkülü ve usul ve furû alanında belli bir olgunluğa ulaşılmasını takiben ortaya çıkan bu yeni yazım türleri, usul ile furû arasında yeni irtibatlar kurmakta ve furû hükümleri arasında belli bir sistemli düşüncenin mevcudluğunu tespit etmeye çalışmaktadır.²⁷¹ İlk örnekleri IV/X yüzyılda Hanefilerce verilen kavâid ilminde asıl canlanma Memlûkler döneminde yaşanmış ve bu dönem alimleri kavâid, furûk ve eşbah ve nezâir branşlarında yeni bir telif hareketini başlatmışlardır.²⁷² Şâfiî ve Mâlikî alimlerin başını çektiği bu telif hareketini başlatan, Memlûkler döneminin başında yaşamış Şâfiî fakih İzzeddin b. Abdüsselâm, yazdığı makâsıd eksenli *Kavâidü’l-ahkâm fî mesâlihi’l-enâm* isimli eseriyle kavâid ilminin ilk ciddi örneklerinden birisini vermiş ve kendinden sonraki kavâid, furûk ve eşbah ve nezâir literatürünü etkilemiştir.²⁷³ Öğrencisi, Mâlikî fakihî Karâfi de, kaleme aldığı, fikhî farklılıkları kaideler üzerinden konu edinen *Envârü’l-burûk fî envâi’l-furûk* isimli eseriyle furûk edebiyatının ilk örneklerinden birisini vermiştir. Takip eden VIII/XIV asırda ivme kazanan kavâid ve furûk literatüründe bu asırdan itibaren “Eşbah ve Nezâir” başlıkları çokça görülmeye başlanmış ve bu başlıkta telif edilen eserler, kavâid ve furûk ilminin daha olgun ve daha kuşatıcı eserleri olma yönünde gelişim göstermişlerdir.²⁷⁴ Fıkıhtaki benzer meselelerin tabi olduğu ortak veya farklı hükümleri açıklamayı konu edinen ve kavâid ve furûk’tan daha kapsamlı eserler sayılan “Eşbah ve Nezâir” literatürü, bu asırdan itibaren gelişim göstermiş ve bu dönemde Zeynüddîn İbnü’l-Vekîl (v. 737/1337), Tâceddîn es-Sübki ve Celâleddin es-Suyûtî, *Eşbah ve nezâir* isimli eserleriyle temâyüz etmişlerdir.²⁷⁵ Hanefî

²⁷¹ Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2011, s. 202; Nail Okuyucu, “Tahrîcû’l-Fürû Ale’l-Usûl Edebiyatı”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2010/1), s. 114.

²⁷² Kızılkaya, a. g. t. s. 202.

²⁷³ Adnan Algül, “Kavâid İlmi ve İzzüddin b. Abdüsselâm’ın Kavâid İlmine Katkısı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/1, cilt 3, sayı 4, s. 44.

²⁷⁴ Kızılkaya, a. g. t. s. 224-227.

²⁷⁵ Mustafa Baktır, “Eşbah ve Nezâir”, *DİA*, XI, s. 457.

fakihler ise, kavâid alanında öncü eserler vermiş olmalarına rağmen, birkaç asır boyunca bu alanda eser vermemiş ve Hanefilerden “Eşbah ve Nezâir” alanında ilk eseri Memlûkler sonrasında yaşamış Zeynüddîn İbn Nüceym (v. 970/1563) kaleme almıştır. Nitekim Memlûkler’i ihata eden yüzyıllar boyunca bu alana Şâfiîler ve Mâlikîler’ce yön verilmiştir.²⁷⁶ Kavâid ilmine benzerliği olsa da, daha çok usul kaidelerini konu edinmesiyle ondan farklılaşan “Tahricü’l-fürû ale’l-usûl”²⁷⁷ branşı da Memlûkler döneminde gelişim göstermiş ve bu alana dair en meşhur eserler bu dönemde yazılmıştır. Usul ile fûrû arasında yeni bağlar kuran ve fûrûdaki ihtilafların usuldeki dayanaklarını ortaya koymayı amaçlayan bu bilim dalına ait ilk ciddi eser, Memlûkler döneminin başlarında vefat etmiş Şâfiî fakihî Şihâbüddîn Zencânî’nin (v. 656/1258) *Tahricü’l-fürû ale’l-usûl* eseridir.²⁷⁸ Takip eden asırlarda Cemâleddîn İsnevî’nin (v. 772/1370) *et-Temhîd fî tahrîci’l-fürû ale’l-usûl*’ü, Tilimsânî’nin (v. 771/1369) *Miftâhü’l-vüsûl ilâ binâi’l-fürû ale’l-usûl*’ü, İbnü’l-Lahhâm’ın (v. 803/1401) *el-Kavâid ve’l-fevâidi’l-usûliyye*’si ve İbnü’l-Mibred’in (v. 909/1503) *Zînetü’l-arâis mine’t-türâf ve’n-nefâis* eserleri bu alanın en yetkin örnekleridir.²⁷⁹

Bu dönemde zirvede olan hadis ilmi, fıkıh alanına da etki etmiş ve hadis odaklı pek çok fikhî çalışma yapılmıştır. Fıkıhın hadis yönünü temsil eden ahkam hadisleri bu dönemde çok revaç bulmuş ve zengin bir ahkam hadisleri literatürü ortaya çıkmıştır. İbn Dakikul’id’in (v. 702/1302) *el-İlmâm bi ehâdisi’l-ahkâm*, *İhkâmü’l-ahkâm*, *el-İlmâm fî ma’rifeti ehâdisi’l-ahkâm* eserleri ile, İbnü’z-Zemlekânî’nin (v. 727/1327) *Şerhu Umdeti’l-ahkâm*’ı, Bedreddin b. Cemâa’nın (v. 733/1333) *el-İ’lâm bi ehâdisi’l-ahkâm*’ı, Bedreddin ez-Zerkeşî’nin *en-Nüket ale’l-umde fî’l-ahkâm*’ı, İbn Hacer el-Askalânî’nin *Bulûğu’l-merâm*’ı, İbnü’l-Mulakkîn’in (v. 804/1401) *el-İ’lâm bi fevâidi Umdeti’l-ahkâm*’ı ve Zekerîya el-Ensârî’nin *el-İ’lâm bi ehâdisi’l-ahkâm* eserleri bu dönemde ahkam hadisleri alanında yazılan eserlerden sadece bir kaçıdır.²⁸⁰ Türkiye’de çok az ilmi çalışmaya konu olan “ahkam hadisleri” alanı araştırmacıları beklemekte olup, özellikle Memlûkler döneminde bu branşta yazılan eserlerin incelenmesi ve bu dönemde, bu alanın neden bu kadar yükselişe geçtiği hususlarının

²⁷⁶ Kızılkaya, a. g. t. s. 203.

²⁷⁷ Kızılkaya, a. g. t. s. 187.

²⁷⁸ Okuyucu, a. g. m. s. 114, 116.

²⁷⁹ Okuyucu, a. g. m. s. 114, 115.

²⁸⁰ Daha geniş bir liste için bkz: Başoğlu, a. g. m. s. 257-258.

araştırılmasının, fıkıh araştırmalarına yeni ufuklar kazandıracağı kanaatindeyiz. Diğer yönden bu dönemde mezhepler, fikhî görüşlerinin hadis kaynaklarını ortaya koyma adına hummalı çalışmalara girişmiş ve ortaya çok sayıda hadis tahrirci kitapları çıkmıştır. Özellikle Hanefîler tarafından çokça başvurulmuş bu usulle, Memlûkler döneminde Hanefî mezhep görüşlerinin dayandığı hadisleri tahrir eden pek çok çalışma kaleme alınmıştır. Hanefîler tarafından bu dönemde yapılan hadis tahrirci çalışmalarına ilerde hadis-mezhep görüşü çatışması bölümünde temas edeceğiz.

Muhtemelen bu dönemde uygulanan dört mezhepli yargı sisteminin etkisiyle olacak, bu dönem her mezhepten yargılama usulüne dair çokça eser telif edildiğini müşahade ederiz. Tüm mezheplerin yargı alanında aktif olduğu bu dönem, haliyle her bir mezhebin bu sisteme adapte olması ve buna dair eserler kaleme almasını gerektirmişe benziyor. Yine de alanla ilgili yapılacak özel çalışmalar bunun gerçek sebeplerini öğrenmemize olanak sağlayacaktır. Karâfî'nin *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâva ani'l-ahkâm*'ı, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *et-Turuku'l-Hukmiyye*'si, İbn Ferhûn'un (v. 799/1397) *Tebsiratü'l-ahkâm*'ı, İbnü'l-Mulakkîn'in *Nuzhetü'n-nuzzâr*'ı, İbn Hacer'in *Ref'u'l-isr an kudâti Mısır*'ı ve Zekerîya Ensârî'nin *İmâdu'r-rızâ bi beyâni âdâbi'l-kazâ* eserleri bu dönemde yargılama usulü alanında telif edilen eserlerden bazılarıdır. Bu alanda diğer mezhep mensuplarından geri kalmayan Hanefîler, bu dönemde yargılama usulüne dair değerli eserler kaleme almışlardır. Şemsüddîn Ahmed es-Serûcî'nin *Kitâbu edebi'l-kazâ*'si, İbn Kâsım Kutluboğa'nın *Mûcebâtü'l-ahkâm ve vâkıâtü'l-eyyâm*'ı ve *et-Tercih ve't-tashih ale'l-Kudûri*'si, Alâeddin et-Tarablûsî'nin *Muinü'l-hükkâm*'ı, Lisânüddin İbn Şihne'nin *Lisânü'l-hükkâm fî ma'rifeti'l-ahkâm*'ı, Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Enfaü'l-vesâil*, *Tuhfetü't-Türk*, *İ'lâm bi mustalahâtî's-şuhûd ve'l-hukkâm* ve *Umdetu'l-hükkâm* eserleri, İbnü'd-Deyrî'nin *el-habs alâ talebi'l-ikrâr ve izhâru'l-mâl*, Kâfiyeci'nin *Seyfu'l-kudât ala'l-buğât* ve *Seyfu'l-mülûk ve'l-hükkâm* eserleri ve İbnü'l-Gars'ın *el-Fevâkihu'l-bedriyye*'si bu dönemde kaleme alınan yargılama usulüne dair eserlere örnek verilebilir.

Fetva alanında da bu dönem Hanefî fakihleri pek çok eser telifinde bulunmuşlardır. Bu dönemde Memlûkler coğrafyası dışında kaleme alınan *Kunyetü'l-fetâvâ*, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* ve *el-Fetâvâ't-Tâtarhâniyye* eserleri dışında, Memlûklü Hanefî fakihlerinden

İbnü'l-Hümâm, İbn Kâsım Kutluboğa, Sirâcülhindî, Kâriülhidâye, Seriiyyüddin İbnü's-Şihne ve İbn Emîru Hâc'ın "Fetâvâ" eserleri vardır.

Memlûkler döneminde zirve dönemini yaşayan bir diğer alan İslam tarihi ve tabakat yazarlığıdır. Tarih ve tabakat yazıcılığının en önemli isimlerinin yaşadığı bu dönem, en hacimli ve ansiklopedik tarih eserlerinin yazımına tanıklık etmiştir.²⁸¹ Memlûkler'in ilk dönemi sayılan Bahri Memlûkler döneminde yaşamış meşhur tarihçilerden ve biyografi yazarlarından İbnü'd-Devâdârî (v. 736/1336), Baybars el-Mansûrî (v. 725/1325), Şücâî (v. 745/1345), Yusûfî (759/1358), İbn Abdüzzâhir (v. 692/1293), İbn Fazlullah el-Ömerî (v. 749/1349), Nüveyrî (v. 733/1333), Birzâlî (v. 739/1339), İbn Şeddâd (v. 684/1285), Safedî (v. 764/1363), İbnü'l-Cezerî (v. 739/1338), Yûninî (v. 726/1326), İbn Hallikan (v. V. 681/1282), İbn Kesîr (v. 774/1373) ve Zehebî (v. V. 748/1347) burada zikredilebilir. Özellikle bunlardan ansiklopedist tarihçiler olarak kabul edilen Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* isimli 33 ciltlik tarih ansiklopedisi tarzındaki eseri ile, Ömerî'nin 27 ciltlik *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr* eseri, Memlûkler dönemine kadarki tarihi olayları ve Memlûkler döneminin siyasi, ilmi ve sosyal olaylarını kronolojik tarzda anlatmasıyla tarihçilerin müstağni kalamayacakları en önemli eserlerden sayılırlar.²⁸² İbn Hallikan'ın *Vefeyâtü'l-a'yân* isimli eseri ise, İslam'ın başlangıcından itibaren kendi dönemine kadar yaşayan kendi alanlarında meşhur 800'den fazla erkek ve kadının biyografisine yer vermesiyle, İslam biyografi yazıcılığının yapıtaşlarından birisi kabul edilir.²⁸³

Memlûkler döneminin ikinci dönemi sayılan Burci Memlûkler döneminde de pek çok meşhur tarihçi ve biyografi yazarı yetişmiştir. Kalkaşendî (v. 821/1418), İbn Haldûn (v. 808/1406), Makrîzî (v. 845/1442), İbnü'l-Furât (v. 807/1405), İbn Dokmak (v. 809/1407), İbn Tağriberdî (v. 874/1469), İbn İyâs (v. 930/1524), Sehâvî (v. 902/1497), İbn Kâdı Şuhbe (v. 851/1448) bu dönemde yetişmiş en önemli tarihçilerdir. Özellikle bunlardan Kalkaşendî ve Makrîzî, yazdıkları eserlerle İslam tarihine damga vurmuş tarihçiler olarak temayüz

²⁸¹ Halid Muhsin Hassân el-Câbirî, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fi'l-Hicâz hilâle'l-asri'l-Memlûkî*, Câmiatu Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü's-Şerîa ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye, Mekke 1993, (yüksek lisans tezi), s. 113; İsmail Yiğit, a. g. m. s. 36.

²⁸² Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakat Eserlerine Dair", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, s. 151-158.

²⁸³ Abdülkerim Özaydın, "İbn Hallikan", *DİA*, XX, s. 18.

ederler. Kalkaşendî'nin meşhur ve hacimli tarih eseri *Subhu'l-a'şâ fî sinâ'ati'l-inşâ*'sı ile Makrîzî'nin *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mulûk* ve *Hıtat* ismiyle meşhur *Kitabü'l-mevâiz ve'l-itibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr* eserleri, o dönemin müesseseleri ve sosyal tarihini araştıranlar için vazgeçilmez kaynaklardır.²⁸⁴

Bu dönemde tarih ve tabakat alanında yaşanan canlılık fıkıh tarihi alanına da yansımış ve Memlûkler dönemi, fukahâ tabakatına dair hacimli eserlerin yazımına tanıklık etmiştir. Dönem boyunca dört mezhepte kaleme alınan tabakat eserlerinin sayısı 30'dan fazladır. Şâfiîlerden Nevevî, Tâceddin es-Sübkî (v. 771/1370), Mâlikîlerden İbn Ferhûn (v. 799/1397), Hanbelîlerden İbn Receb, İbn Müflih (v. 884/1479) ve pek çok fakih, mezheplerine dair en kapsamlı tabakat çalışmalarını kaleme aldılar.²⁸⁵ Hanefîler de bu dönemde en kapsamlı tabakat eserlerini kaleme almış olup, hicri 8, 9 ve 10. asırlar boyunca Memlûkler coğrafyası, Hanefî tabakat ve biyografi yazıcılığının yeni merkezi olmuştur. Yaşadığı Moğol travması sonucunda hicri 7. Asır boyunca bir fetret devri yaşayan ve göçe zorlanan Hanefîler'in, tabakat ve biyografi yazıcılığı da sekteye uğramıştı.²⁸⁶ Gerçekleştirilen yoğun göçlerle Hanefîlerin yeni merkezi haline gelen Memlûkler ülkesinde, mezhep yeniden toparlanmış ve takip eden hicri 8. Asırdan itibaren tüm alanlarda olduğu gibi biyografi ve tabakat yazıcılığı alanında da yeni ürünler vermeye başlanmıştır. Bu asra damga vuran en meşhur eserler şüphesiz Abdülkadir el-Kureşî'nin (v. 775/1373) çalışmalarıdır. *el-Cevâhirü'l-mudiyye* ve *el-Bustân* eserleriyle Hanefî tabakat ve biyografi yazıcılığına damga vuran Kureşî, kendisinden sonra yapılacak çalışmaları da etkilemiştir.²⁸⁷ Tarih ve biyografi yazıcılığının altın çağı olarak bilinen, hicri 9. Asırda, Hanefî tabakat ve biyografi alanı da zirve dönemlerinden birini yaşamıştır. İbn Dokmak'ın (v. 809/1407) *Nazmü'l-cümân*'ı, Fîrûzâbâdî'nin (v. 817/1415) *el-Mirkâtü'l-vefiyye*'si, Bedruddîn Aynî, İbn Âcâ (v. 881/1476) ve Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne'nin *Tabakâtü'l-Hanefiyye* eserleri, İbn Kutluboğa'nın *Tâcü't-terâcim* ve *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zâm*'ı bu yüzyılda kaleme

²⁸⁴ Ayaz, a. g. m. s. 159, 163.

²⁸⁵ Başoğlu, a. g. m. s. 256.

²⁸⁶ Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2016, (doktora tezi), s. 357-358.

²⁸⁷ Çeker, a. g. t. s. 357-358.

alınmıştır.²⁸⁸ Memlûkler döneminde dört mezhebin bir aradılığı ve mezhepler arasındaki hoşgörü ve hüsnükabul ortamının etkisiyle olacak, bu dönemde telif edilen Ebû Hanîfe biyografileri ve Hanefî tabakat eserlerinin bazıları diğer mezhep mensuplarınca kaleme alınmıştır. Şâfiî mezhebine mensup, dönemin meşhur tarih, hadis ve kıraat alimi Şemsüddîn Zehebî'nin (v. 748/1348) *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe*'si, yine Şâfiîlerden İbn Kâdı Şuhbe (v. 851/1448) ve Sehâvî'nin (v. 902/1497) *Tabakâtü'l-Hanefiyye* eserleri ile Celâleddîn Süyûtî'nin (v. 911/1505) *Tebyîzu's-sahîfe*'si bu dönemde Hanefîler dışında kaleme alınmış Hanefî mezhebine dair tabakat ve biyografi eserleridir.²⁸⁹

Memlûkler döneminde yükselişte olan bir diğer alan, İslam siyaset düşüncesi alanıdır. Bu dönemde Memlûklerce ihyâ edilen Abbâsi hilafetinin yeniden ifade edilmesi ve Memlûkler'in meşruiyetlerinin temellendirilmesi, pek çok siyasi metne konu edilmiş ve bu dönemde zengin bir “Ahkâm-ı sultâniyye” geleneği husûle gelmiştir. Bu dönemde Bedreddîn b. Cemâ'a (v. 733/1333) *Tahrîrü'l-ahkâm fi tedbîr-i ehli'l-İslam* eseri ile, İbn Teymiyye es-*Siyâsetü's-şer'iyye*, Zehebî bu alana dair yazdığı 5 eseriyle, Muhibbüddîn el-Makdîsî (v. 888/1483) *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, İbnu'l-Mibred (v. 909/1503) *İzâhu turuki'l-istikâme fi beyâni ahkâmi'l-vilâye ve'l-imâme*, Necmeddîn Tarsûsî (v. 758/1357) *Tuhfetü't-Türk* ve Mahmud b. İsmail ed-Dürretü'l-garrâ fi nasîhati's-selâtîn ve'l-kudât ve'l-ümerâ eserleriyle bu dönemde İslam siyaset düşüncesine dair eser kaleme alan müelliflerden bazılarıdır.²⁹⁰

Sonuç olarak İslâmî ilimlerden özellikle hadisin, fıkıhın, tasavvufun ve tarih ve biyografi yazıcılığının çok canlı olduğu Memlûkler döneminin, İslam ilim tarihinin en parlak ve en verimli evrelerinden birisine tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Fakat modern fıkıh tarihi yazımında pek çok müellif bu dönemi, fıkıh tarihinin taklîd, taassub ve gerileme dönemi olarak görmekte ise de, son zamanlarda bu dönemde fıkhi faaliyetlerin canlılığına vurgu yaparak, bu yakıştırmayı kabul etmeyenlerde bulunmaktadır. Modern dönemde ortaya çıkan “Fıkıh tarihi” yazımının öncüleri sayılan Muhammed Hudâri Bey (1872-1927), Mehmet Seyyid Bey (1873-1925), Muhammed Ebû Zehra (v. 1974), Muhammed Yusuf

²⁸⁸ Çeker, a. g. t. s. 359.

²⁸⁹ Çeker, a. g. t. s. 359, 361.

²⁹⁰ Özgür Kavak, “Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, s. 190-218.

Musa (1899-1963) ve sonraki dönemlerden Muhammed Mustafa Şelebî (1997), Mennâ el-Kattân (1925-1999), Ömer b. Süleyman el-Aşkar (1940-2012), Tâha Cabir Alvânî (1935-2016), Türkiye’den Osman Keskioglu (1907-1989), Hayrettin Karaman ve pek çok fıkıh tarihi araştırmacısı,²⁹¹ özellikle Bağdat’ın, Moğollar tarafından işgali sonrasına denk gelen Memlûkler dönemini ve takip eden dönemleri, fıkıhın taklîd, taassub ve gerileme dönemleri olarak olumsuz bir anlatıyla vassfederler.²⁹² Modern dönemde içtihad tartışmalarının yoğun olduğu bir ortamda kaleme alınan bu eserlerde, fıkıh tarihi de içtihad merkezli ele alınmış ve içtihadın mevcut olmadığı ifade edilen Memlûkler döneminin fıkhi düşüncede gerilemeye, donuklaşmaya sebep olduğu ifade edilmiştir.²⁹³ Fakat son yıllarda fıkıh tarihine referansta bulunan bazı yeni çalışmalar bu anlatıyı benimsemezken,²⁹⁴ bazılarında bu anlatıya eleştiriler getirilmekte ve Memlûkler döneminin, fıkıhta kuru taklîd ve gerileme dönemi olmadığı, aksine bu dönemde fıkhi faaliyetlerin çok canlı olduğu, önceki dönemleri aşan yenilikçi çalışmaların yapıldığı ve bu dönemin “fıkhi telifler dönemi” olduğu vurgulanmaktadır.²⁹⁵ Biz de tezimizde, Memlûkler dönemine dair son yaklaşımın daha isabetli olduğu kanaatine varmış bulunuyoruz. Nitekim Memlûkler dönemini içtihad ve taklîd açısından inceleyen tezimizde, bu dönemde içtihad konusunun halen güncel olduğu, içtihadın devamlılığını konu edinen “hulüvvü’l-asr ani’l-müçtehid” ve “ictihadın tecezzisi” tartışmalarının çok canlı olduğu, bu dönemde özellikle Şâfiî ve Hanbelî mezhebinden kendilerine mutlak müçtehid ve

²⁹¹ Düzenli, a. g. m. s. 456; Yiğit, a. g. m. s. 37, 40.

²⁹² Muhammed Tayyib Kılıç, “Fıkıh Tarihinin İctihad Merkezli Yazılması Problemi”, *SBARD*, 2016, sayı 27, yıl 14, s. 127-131; Taha Cabir Alvani, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodolojisi”, (the crisis in fiqh and methodology of ijtehad) tercüme: Menderes Gürkan, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2006, sayı 7, s. 123-128; M. Salih Kumaş, “İctihad, Taklid ve Mezhep Tassubu Bağlamında Bir Osmanlı Fakihi: Molla Hüsrev”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler*, Editörler: Tevfik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa 2013, s. 305-306.

²⁹³ Kılıç, a. g. m. s. 131-132.

²⁹⁴ Son yıllarda Türkiye’de kaleme alınmış bazı “İslam Hukukuna Giriş” kitaplarında, Memlûkler dönemi ve ona paralel ve sonraki dönem fıkıh havzaları için, “İstikrar dönemi”, “Mezhep Merkezli Dönem”, “Mezhep ve literatür merkezli gelişme dönemi” gibi olumlu ifadeler kullanılmış ve bu dönem için yukarıdaki eserlerde yer alan olumsuz anlatı benimsenmemiştir. Örnekler için bkz: Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015, 6. Baskı; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2017, 5. Baskı; *İslam Hukukuna Giriş (Anadolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Programı)*, editör: H. Yunus Apaydın, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2015, 6. Baskı; Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, 13. Baskı.

²⁹⁵ Başoğlu, a. g. m. s. 271; Başoğlu, “Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi”, s. 23; Mürteza Bedir, “Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıhın Son Fakihi İbn Abidin ve Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma” (İbn Abidin, *Hanefilerde Mezhep Usulü=Şerhu ukûdi resmi’l-müfti*, inceleme ve tercüme: Şenol Saylan kitabı içinde), İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 49; Bozbaş, a. g. t. s. 302-307.

müceddid denen pek çok fakihin bulunduğu ve mutlak içtihadın malzemesi sayılan ahkam hadislerinin revaçta olduğu görülecektir. Taklîd konusunda ise, aslında taklîdin sanılanın aksine bu dönemlerde yaygın kabul görmediği, mezhep imamlarına körü körüne bir taklîdin alimler arasında yaygın olmadığı ve pek çok alimin kendisini “mukallid” saymadığı, taklîdin özellikle avam için kullanıldığı ve ulemâ için bunun mecâzen ifade edildiği ve usulcülerin genelde taklîd kavramına olumsuz yaklaştıkları görülecektir. Yine tezde temas edileceği üzere dört mezhebin bir arada bulunduğu bu dönemde, tek mezhepçilik taassubu azalmış ve mezheplerin birbirinden istifadesi anlamında mezheplerarası intikal düşüncesi bu dönemde geniş kabul görmüştür. Fıkhi ahkam konusunda hem devlete hem de halka genişlik sağlayan intikal düşüncesini, bazı fakihler daha da ileriye götürmüş ve mezheplerin ruhsat hükümlerini alma anlamında “tettebbuu’r-ruhas” ve mezhep görüşlerini bir araya getirerek yeni bir hüküm elde etme manasında “telfik”, bu dönemde tartışmaya açılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

MEMLÜKLER DÖNEMİNDE HANEFİ İÇTİHAD TEORİSİNDE YAŞANAN GELİŞMELER

Tezimizin bu bölümünde giriş kısmında tanıttığımız Memlûkler dönemi Hanefî usul eserlerinde yer alan içtihad bahislerini ihtiva ettiği alt başlıkları ve tartışmalarıyla ortaya koyacak, bunların önceki dönem usul eserleriyle irtibatları kurularak getirdiği yenilikler ve değişimlere temas edilecektir. Burada mukayese açısından önceki dönem Hanefî usul eserleri yanında mütekellimîn yöntemi usul eserlerine de temas edilecek ve usul dışında diğer ilgili alanlara dair literatür de kaynak olarak kullanılacaktır.

1. İÇTİHAD TANIMLARININ YAYGINLAŞMASI

Hanefi usul eserlerinde içtihad bahsine içtihad tanımları yaparak başlama geleneğinin Memlûkler dönemiyle yaygınlaştığını söylemek mümkündür. Nitekim Memlûkler öncesi klasik Hanefî fukahâ yöntemini takip eden Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve Hanefiler içerisinde mütekellimîn yöntemine benzer metot izleyen Alâeddin Semerkandî ve Üsmendî gibi klasik Hanefî usulcüler eserlerinin içtihad bahsinde içtihadın tanımına yer vermezler.²⁹⁶ Pezdevî örneğinde bunun nedenine dair açıklamalara, onun eserine yazılan şerhlerde rastlıyoruz. Şarihlerden Abdulaziz el-Buhârî (v. 730/1330), Kıvâmüddin Kâkî (v. 749/1348), Hüsâmüddin Sıgnâkî (v. 714/1314) ve Kemâlüddin Bâbertî'ye (v. 786/1384) göre, Pezdevî'nin içtihadın kendisini açıklamamasının nedeni, fukahâ arasında meşhur olması nedeniyle buna ihtiyaç hissetmemesidir.²⁹⁷

²⁹⁶ Adı geçen usul eserlerinin farklı farklı yerlerinde içtihadı andıran ifadeler bulunmaktadır. Fakat bu eserlerde içtihad bahsinde müstakil bir içtihad tanımı yapılmadığı görülmektedir.

²⁹⁷ Abdulaziz Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 20; Kâkî, a. g. e. c. 4, s. 1069; Sıgnâkî, a. g. e. c. 5, s. 1836; Bâbertî, a. g. e. c. 6, s. 261,

O dönemde gördüğümüz kadarıyla ilk usul yazarlarından Cessâs ve sonraki asırlardan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Lâmişî bu anlamda istisnâ teşkil etmektedirler. Cessâs, usul eserinde kıyasın ve içtihadın ispatını yaptığı bir bölümde içtihadı şu şekilde tarif eder: فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه (İçtihad, müçtehidin amaçladığı ve araştırdığı bir hususta bütün gayretini sarf etmesidir.)²⁹⁸ Cessâs'ın kine benzer başka bir içtihad tanımına ise, ondan üç asır kadar sonra yaşayan bir diğer Hanefî usulcüsü Lâmişî'de rastlıyoruz. Lâmişî, selefi Semerkandî'den farklı olarak usul eserinde içtihadın hem lügavî hem de ıstılâhi tanımını yapar. Klasik dönem Hanefî usul eserlerinde bulunan nadir içtihad tanımlarından biri olarak burada yer vereceğimiz içtihad tanımında öncelikle Lâmişî, Cessâs'ın tanımına benzer bir biçimde içtihadı lügavî olarak şöyle tarif eder: بذل المجهود في ادراك المقصود ونيله (maksadı idrak etmede ve ona ulaşmada olanca takat sarfetmek). Istılâhi tanımı ise şu şekilde yapar: بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي بطريقه (şer'î hükmü, kendi metodundan hareketle elde etmede tüm güc ve takati sarfetmek). Ebü'l-Yüsr ise içtihadı kısaca şöyle tarif eder: بذل الجهد في طلب الدليل (İçtihad delili arama hususunda gayret sarfetmektir).²⁹⁹ Klasik dönem Hanefî usul eserlerinde rastladığımız bu tanımlar, Memlûkler döneminde de bazı usul eserlerince sürdürülecektir.

Memlûkler dönemine geldiğimizde yukarıda incelediğimiz eserlerden Hanefî fukahâ yöntemini bu dönemde devam ettiren Neseî'nin *Menâr*'ı ve İbn Melek'in ona şerhi olan *Şerhü'l-menâr fî usûli'l-fıkh* eseri içtihad tanımına yer vermemeleri bağlamında eski çoğunluk klasik Hanefî usul eserleri gibi davranırlar. Fakat bu dönemde Hanefî usul tarzını devam ettiren eserlerin çoğu artık içtihad tanımlarına yer vermeye başlamışlardır. Pezdevî'nin usûlüne şerh yazmakla bu dönemde Hanefî fukahâ yöntemini devam ettiren

²⁹⁸ Cessâs, a. g. e. c. 4, s. 11.

²⁹⁹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Marifetü'l-Hucec eş-Şer'iyye*, tahkik: Abdülkadir b. Yasin el-Hatib, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2000, s. 31-32.

şârihlerden Abdülaziz Buhârî, Sıġnâkî, Bâbertî ve Kâkî gibi usulcüler içtihadı tanımlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Özellikle bu hususun bu dönemde mütekellimîn usul eserlerinin etkisiyle Hanefî usul eserlerine girdiğini söyleyebiliriz.³⁰⁰ Nitekim fukahâ yöntemini devam ettiren bu şârihler, söz konusu içtihad tanımlarında mütekellimîn yöntemiyle yazılmış eserlerden bazen doğrudan, bazen de memzûc eserler üzerinden faydalanma yoluna gitmişlerdir. Bu anlamda içtihad tanımlamalarında mütekellimîn usulcülerden İbnü'l-Hâcib'in ve Âmidî'nin ve onun *İhkâm*'ını esas alarak memzûc eserini oluşturan İbnü's-Saâtî'nin temel referanslar olarak öne çıktığını görüyoruz. Âmidî'nin yaptığı³⁰¹ ve İbnü'l-Hâcib'in de bazı kısaltmalarda bulunarak ve “fakih” kaydını ekleyerek oluşturduğu استفراغ

إحتیاج (İçtihad: Fakihin şer'î bir hüküm hakkında zan elde edebilmek için olanca gücünü sarfetmesidir.)³⁰² tarifi, hem İbnü's-Saâtî ve Abdülaziz Buhârî hem de Bâbertî tarafından benimsenmiş ve aynısıyla devam ettirilmiştir. İbnü's-Saâtî yaklaşık aynı ifadelerle bu tarifi benimserken,³⁰³ Abdülaziz Buhârî³⁰⁴ ve Bâbertî³⁰⁵ diğer farklı içtihad tanımlarına da yer verdikten sonra bu tanım üzerinde karar kılmaktadırlar. Burada Bâbertî'nin tanımlar hususunda Abdülaziz Buhârî'nin ibarelerini özetleyerek eserine aynen aktardığı göze çarpmaktadır. Her iki şârihin şerhlerinde yer verdiği diğer içtihad tanımları ise şu şekildedir: “بذل المجهود في طلب العلم باحكام الشرع” (Şer'î ahkam hakkında ilim sahibi olma adına olanca gücü saftetmek), “بذل الجهد في استخراج الاحكام من شواهد الدالة عليها بالنظر المؤدي إليها” (Şer'î hükümleri, kendilerine delalet eden delillerinden nazarla çıkarma adına çaba sarfetmek)³⁰⁶ Bu son tanım aynı zamanda bir diğer Pezdevî şarihi Kıvâmüddîn Kâkî'nin de

³⁰⁰ Nitekim Bilal Esen de çalışmasında buna benzer bir kanaati dile getirmiştir. Esen, a. g. e. s. 57-58..

³⁰¹ Âmidî içtihadı şu şekilde tarif eder : استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم الكلفة والمشقة : Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, haz: Ömer b. Ali es-Selâmi, Riyad: Câmiatu İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 2012, c. 5, s. 2793

³⁰² Cemâlüddin İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, tahkik: Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, (Tâceddin İbnü's-Sübki'nin *Ref'u'l-hâcib an Muhtasar-ı İbni'l-Hâcib* şerhiyle birlikte), Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999, c. 4, s. 528

³⁰³ İbnü's-Saâtî, a. g. e. s. 666

³⁰⁴ Abdülaziz Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 20-21

³⁰⁵ Bâbertî, a. g. e. s. 261

³⁰⁶ Abdülaziz Buhârî, a. g. e. s. 20; Bâbertî, a. g. e. s. 261

benimsemiş olduğu içtihad tanımıdır.³⁰⁷ Sıġnâkî ise içtihadın ıstılâhî tanımını yapmamış, “بذل المجهود لنيل المقصود” şeklinde sadece lügavî tanımını yapmakla yetinmiştir.³⁰⁸

Memzûc yöntemi takip eden eserlerin içtihad tanımlarına bakacak olursak, yukarıda içtihad tanımlarına yer verme tavrının mütekellimîn eserlerinin etkisiyle ve memzûc yöntemle yaygınlaştığını ifade etmiştik. Bu mânâda memzûc usul eserlerinin neredeyse hepsi müstakil içtihad tanımlarını eserlerine eklemişlerdir. Bu yöntemin ilk örneğini ortaya koyan İbnü’s-Saâtî’nin, Âmidî ve İbnü’l-Hâcib orijinli içtihad tanımını yukarıda vermiştik. Bu tanım bir diğer memzûc usul eser sahibi Molla Fenârî tarafından tanımda geçen “şer’î hüküm” ibaresine “fer’î” kaydı eklenerek aynen korunmuştur.³⁰⁹ Sadruşşerîa ise, içtihad tanımını yapmayan nadir memzûc eser müellifi olarak karşımıza çıkar. Onun eserine haşiye yazan Teftâzânî ise haşiyesinde İbnü’l-Hâcib’in tanımını devam ettirir.³¹⁰ Molla Hüsrev’in içtihad tanımını ise diğer memzûc eserlerin tanımlarından farklılık arzeder. O, Fenârî, İbnü’s-Saâtî, Teftâzânî ve diğer çağdaşı birçok usul aliminden³¹¹ farklı olarak İbnü’l-Hâcib’in tanımını benimsememiş, daha çok klasik Hanefî usulcülerinden³¹² Cessâs ve Lâmişî’nin tanımına benzer bir tanım getirmiştir. Onun *Mir’ât*’da yaptığı içtihad tanımını şu şekildedir: “استفراغ المجهود في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله” (İçtihad: Şer’î fer’î hükmü delilinden istinbat etmede tüm çabayı sarfetmektir). Memlûkler döneminde etkili ve sonraki dönemlere de damgasını vurmuş³¹³ bir diğer etkili içtihad tanımlarından birisi de İbnü’l-Hümâm’a mahsustur. “بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني” (Şer’î zannî bir hükme ulaşmada fakih tarafından olanca çaba sarfedilmesidir) şeklinde içtihadı tanımlayan İbnü’l-Hümâm, Molla

³⁰⁷ Kâkî, a. g. e. c. 4, s. 1069

³⁰⁸ Sıġnâkî, a. g. e. s. 1836

³⁰⁹ Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 474

³¹⁰ Sadruşşerîa, *Tavzîh*, c. 2, s. 117

³¹¹ İbnü’l-Hâcib’in meşhur içtihad tanımını, Osmanlı dönemi Hanefî usulcülerince de benimsenerek devam ettirilmiştir. Kâfiyeci, Kirmastizâde, Kemalpaşazâde ve Hâdimî bu tanımını benimseyen usulcülerden bir kaçıdır. (Recep Cici, “Molla Hüsrev’in Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler*, Editörler: Tefik Yücedoġru, Orhan Ş. Koloġlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa 2013, s. 160

³¹² Cici, a. g. m. s. 160

³¹³ Nitekim İbnü’l-Hümâm’ın içtihad tarifi, Memlûkler sonrası önemli usul eseri müelliflerinden İbn Nuceym ve İbn Abdüşşekûr tarafından benimsenmiştir. (Bilal Esen, a. g. e. s. 61)

Hüsrev'den farklı olarak “fakih” kaydını tanıma ekler.³¹⁴ Molla Hüsrev ise fakih kaydına gerek olmadığını, nitekim tanımda yer alan “olanca takati sarfetmek” kaydının müçtehidî ve fakihi anlatmada yeterli olacağını ifade eder.³¹⁵

2. İÇTİHAD ŞARTLARINDA YAŞANAN GELİŞMELER

İçtihad bahsinde içtihad için gerekli şartları sıralamak genellikle usulcülerin ihmal etmedikleri bir hususdur. Bu bazı klasik Hanefî usul eserleri hariç, hemen hemen bütün eserlerde kendisine yer verilen ve usulcülerce önemli görülen bir konudur. Klasik fukahâ yönteminin ilk ve belirleyici örneklerinden Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'si ve Serahsî'nin *Usûl*'ü tezde incelediğimiz eserler içerisinde içtihad şartlarına yer vermeyen çalışmalardır. Bu dönemde Cessâs'ın *el-Füsûl*'ü ve Pezdevî'nin *Usûl*'ünün yanısıra, mütekellimîn yöntemine benzer metot takip eden diğer Hanefî usulcüler Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî ise eserlerinde içtihad şartlarına yer vermişlerdir.

Memlûkler dönemine geldiğimizde hem klasik Hanefî fukahâ tarzını devam ettiren usul eserleri hem de memzûc yöntemi takip eden eserlerin her biri içtihad şartlarına yer vermeyi ihmal etmezler. Hanefî fukahâ tarzını devam ettiren Pezdevî şârihlerinin, özellikle Pezdevî'nin eserinde yer verdiği içtihad şartlarına şeklen bağlı kalmakla birlikte, şerhlerde mütekellimîn yöntemi eserlerinden ve özellikle Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'sından çokça etkilendikleri göze çarpar. Bunlardan Kâkî ve Abdülaziz Buhârî, içtihad şartlarının düzenlenmesi ve müçtehidin bilgi gereksinimlerinde tamamen Gazzâlî'yi temel almış görünüyorlar. Özellikle onların içtihad şartlarına getirdiği yenilik, Pezdevî'nin Kur'ân bilgisi ve Sünnet bilgisinde mutlak olarak bırakıp ayrıntılarına girmediği hususları, Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleriyle takviye etmeleridir. İçtihad bahsini neredeyse tamamen Gazzâlî'nin görüşleri çerçevesinde şerh eden Abdülaziz Buhârî, konumuzla ilgili olarak Pezdevî'nin mutlak bıraktığı Kur'ân bilgisi kısmını Gazzâlî'den hareketle 500 ayetle sınırlandırarak, bunların ezberlenmesi değil, yerlerinin bilinmesinin yeterli olacağını ifade etmekte, Sünnet

³¹⁴ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 523

³¹⁵ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 466.

bilgisi kısmında da aynı şekilde sadece ahkam ayetlerinin yerlerinin bilinmesi ve güvenilir hadis kitaplarından örneğin *Sahih-i Buhârî*, *Sahih-i Müslim* ve *Sünen-i Ebu Dâvud* gibi mûteber hadis eserlerinden yararlanmanın yeterli olacağını kaydetmektedir.³¹⁶ Bir diğer Pezdevî şarihi Kâkî de, Abdülaziz Buhârî gibi aynen Kur'ân ve Sünnet bilgisinde Gazzâlî'den aynı pasajları aktarmaktadır.³¹⁷ Molla Fenârî ve Molla Hüsrev de benzer biçimde güvenilir hadis kitaplarının artık o dönemde yeterli olacağını ifade ederler. Fakat Abdülaziz Buhârî ve Kâkî gibi hadis kitaplarının isimlerini zikretmezler.³¹⁸ Burada Hanefî usulcülerce, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri ve Ebu Dâvud *Sünen*'inin Hanefî usul eserlerinde müçtehidin Sünnet bilgisi bağlamında referans olarak gösterilmesi aynı zamanda Mürteza Bedir'in mezhepler arası uzlaşma ve yakınlaşma dönemi olarak gördüğü bu dönemde Hanefîlerin hadis alanına profesyonel olarak girmeleri ve hadis mecmualarını benimseyip kendi mezhep bünyelerine kattıklarına dair iddiasını³¹⁹ destekler niteliktedir. Bekir Karadağ da eserinde benzer bir kanaate ulaşmıştır.³²⁰

İçtihad şartlarında Kur'ân ve Sünnet bilgisini ayet ve hadisler hususunda sınırlandırma ve hafifletme geleneğinin Memlûk dönemi Hanefî usul eserlerine Gazzâlî üzerinden mütekellimîn yöntemi eserlerinden geçtiğini ifade edebilirsek de, aslında bu yaklaşımın izine eski klasik Hanefî usullerinde de rastlıyoruz. Bize ulaşan ilk Hanefî usul eseri sayılan Cessâs'ın *el-Füsûl*'ünde örneğin tüm kitap ve sünnet bilgisinin gerekmeyeceği, bunun zaten imkansız olduğu ifade edilir.³²¹ Fakat Cessâs burada Gazzâlî'ye benzer bir ahkam ayetleri sınırlandırması getirmez ve ayet ve hadis sayısı vermez. Benzer bir şekilde klasik dönemde içtihad şartlarında Kur'ân ve Sünnet bilgisini sınırlandıranlar arasında Lâmişî, Semerkandî ve Üsmendî de zikredilebilir. Hanefî usulcüler içerisinde mütekellimîn yöntemi benzeri bir tarz takip eden her üç usulcü burada Kur'ân ve Sünnet bilgisinde sadece

³¹⁶ Abdülaziz Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 22-23

³¹⁷ Kâkî, a. g. e. c. 4, s. 1070

³¹⁸ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 466; Molla Fenârî, a. g. e. s. 475

³¹⁹ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 216-218

³²⁰ Karadağ, *Mısır Hanefiliği*, s. 96-97, 99

³²¹ Cessâs, a. g. e. c. 4, s. 274.

ahkam ayetlerinin yeterli olacağını kaydederler.³²² Fakat her üç fakih de Gazzâlî benzeri bir ayet sayısı vermezler.

Memlûkler döneminde klasik Hanefî fukahâ tarzını devam ettiren bir diğer önemli usul alimi Neseî de içtihad şartlarında Abdülaziz Buhârî ve Kâkî benzeri sayı sınırlandırması getirir. O, *Menâr*'da her ne kadar Pezdevî'ye sadık kalarak içtihad şartlarında Kur'ân ve Sünnet bilgisini mutlak bıraksa da,³²³ *Menâr* üzerine yazdığı *Keşfü'l-esrâr* şerhinde, Kur'ân ayetlerini 500 ahkam ayetiyle, hadis bilgisini ise 3000 hadisle sınırlandırır.³²⁴ *Menâr*'a şerh yazan bir diğer Memlûkler dönemi usulcüsü İbn Melek de Neseî'ye benzer bir biçimde Kur'ân ayetlerini 500 ayetle sınırlandırmakta ve hadislerde ise sayı vermeyerek sadece ahkam hadislerinin yeterli olacağını belirtmektedir.³²⁵ Hem Neseî hem de İbn Melek bu sayı sınırlandırmasında ne Gazzâlî'ye ne de başka bir usulcüyeye referans yapmazlar. Burada yukarıdaki usulcülerden farklı olarak Pezdevî şârihlerinden Sıġnâkî ve Sadruşşerîa, Pezdevî'nin içtihad şartlarına aynen bağlı kalmakta ve onun mutlak bıraktığı şartlara dair hiçbir sayı sınırlandırması ve hafifletme getirmemektedirler.³²⁶ Bir diğer Pezdevî şarihi Bâbertî, bu şartları sayarken kendisi bir tercihte bulunmamakta, sadece Kur'ân ve Sünnet şartı ile ilgili sınırlandırıcı ve hafifletici görüşlere “kîle” lafzı ile atıfta bulunmaktadır.³²⁷

Memzûc eser yazarlarından özellikle Fenârî ve Molla Hüsrev, yukarıdaki usulcülerden farklı olarak içtihadı öncelikle “mutlak” ve “mukayyed” şeklinde taksim etmekte ve yukarıda bahsi geçen şartların hepsinin sadece “mutlak müçtehid” için geçerli olduğunu ifade etmekte. Zira onlara göre “mukayyed müçtehid” sadece mezhep imamının usulüne bağlı kalmak durumundadır.³²⁸ Bu başlık özelinde Fenârî'ye bağlı kalan Molla Hüsrev, tüm başlık boyunca neredeyse onunla aynı ibareleri aktarmaktadır. “Mutlak müçtehid”in birikiminde de Kur'ân ve Sünnet bilgisinden sadece ahkamla ilgili olanların yeterli olacağını ifade eden iki usulcü, ayet ve hadise dair bir sayı vermemişlerdir.³²⁹ Bir

³²² Semerkandî, a. g. e. s.; Üsmendî, a. g. e. s. 689; Lâmişî, a. g. e. s. 201

³²³ Neseî, a. g. e. s. 24

³²⁴ Neseî, a. g. e. c. 2, s. 169

³²⁵ İbn Melek, a. g. e. s. 288

³²⁶ Sıġnâkî, a. g. e. c. 5, s. 1837; Sadruşşerîa, a. g. e. c. 2, s. 117

³²⁷ Bâbertî, a. g. e. s. 262-263

³²⁸ Molla Fenârî, a. g. e. s. 475; Molla Hüsrev, a. g. e. s. 466

³²⁹ Molla Fenârî, a. g. e. s. 475; Molla Hüsrev, a. g. e. s. 466

diğer memzûc yöntem usulcüsü İbnü's-Saâtî de ahkamla ilgili ayet ve hadislerin yeteceğini ifade etmekte, fakat bir sayı sınırlandırması yapmamaktadır.³³⁰

3. İÇTİHADIN BÖLÜNMESİ (İÇTİHADIN TECEZZÎ'Sİ) TARTIŞMALARI

İctihadın “tecezzîsi” yani bölünmesi konusu müçtehidin şartlarıyla yakından alakalı bir diğer konu olup, müçtehidin içtihad şartlarını fikhın tüm konularında değil de, bazı konularında tamamlaması durumunda, onun bu konuda müçtehid sayılıp bağımsız içtihad edebilmesi ve diğer konularda başka bir müçtehide tabi olması durumudur.³³¹ İlk usul eserlerinin muhtevasında kendine yer bulan ve günümüzde de güncelliğini koruyan³³² bu tartışma usûl-i fikhın içtihad bahsinin önemli alt tartışmalarından birisi olmaya devam etmiştir. Tartışmaya dair usul tarihi boyunca lehte ve aleyhte iki ana görüş öne çıkmıştır.

İlk olarak mütakellimîn usul eserlerinde kendine yer bulan bu tartışma daha sonra Hanefî usulcülerin eserlerine de kısmen girmiş ve Memlûkler döneminden itibaren özellikle memzûc eserlerde çokça tartışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda içtihadın “tecezzî”sine eserinde ilk vurgu yapan usulcünün ilk mütakellimîn yöntemi usulcülerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olduğu belirtilir.³³³ Fakat Basrî'nin konuya bakışı sadece fikhın “ferâiz” bahsi ile sınırlı olup, bu bahsin nispeten müstakil bir özellik taşıması ve diğer bahislerin bundan farklı olarak birbiriyle yakından ilişkili olmaları nedeniyle, oralarda “ictihadın tecezzîsi”nin mümkün olmadığı yönündedir. Daha sonra Sem'ânî bu konuda ferâiz üzerine hac konusunu da ekleyenlerin bulunduğunu aktarır. Örneğin, Şâfiî alimlerden Ebû Nasr es-Sabbâğ'ın bu gruptan olduğu ifade edilmiştir.³³⁴

³³⁰ İbnü's-Saâtî, a. g. e. s. 667

³³¹ Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 181; Üzeyir Köse, “İctihadın Bölünmesi (Tecezzü'l-ictihad)”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2015, s. 73.

³³² Günümüzde içtihadın “tecezzî”si bağlamında öne sürülen görüşler ve değerlendirmeler için bkz: Esen, a. g. t. s. 128-129.

³³³ Köse, a. g. m. s. 73; Esen, a. g. e. s. 123.

³³⁴ Nadiye Şerif el-Ömerî, *İctihad ve Taklid fi'l-İslam*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004, s. 139.

“Tecezzî” tartışmasının tüm fıkhi konulara teşmilinin ise ilk olarak Gazzâlî tarafından temellendirildiği kabul edilmektedir.³³⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*’da konuya dair şu ifadelerle yer verir: “Benim nezdimde içtihad bölünemez (tecezzî edemez) bir şey değildir. Bilakis bir alimin bazı hükümlerde içtihad pâyesine erip, bazılarında ermemesi mümkündür. Örneğin bir kimse nazari kıyas alanında bilgiliyse, o kıyâsî bir meselede fetva verebilir, her ne kadar bu kişi hadis ilminde mahir olmasa da. Örneğin “ferâiz” alanında ilim sahibi olan birisi o alanda fakih sayılabilir. Onun örneğin, tahrîm-i müskirât, velisiz nikah vb. konularda vârid olan hadisleri bilmemesi ona zarar vermez”.³³⁶

Zerkeşî ansiklopedik tarzda yazdığı *el-Bahrü’l-muhît* adlı usul eserinde, “İçtihadın tecezzîsi”nin genel usulcülerce kabul edildiğini ve kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade eder.³³⁷ Şâfiîlerden İbn Dakîkûl’îd’in (v. 702/1302) bu görüşü muhtar saydığını ve Râfiî’nin (v. 623/1226) Gazzâlî’ye tâbi olarak bunu caiz gördüğünü aktarır.³³⁸ Bunların dışında İbn Hazm (v. 456/1064) Fahreddin er-Râzî, Nevevî (v. 676/1277), Takiyyüddin Sübkî (v. 756/1355), Takiyyüddin İbn Teymiyye (v. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), Karâfî (v. 684/1285) ve İzzeddin b. Abdüsselâm’ın (v. 660/1262) da içtihadın “tecezzî”sini kabul eden fakihler olduğu belirtilmiştir.³³⁹ Şâfiî fakihî ve hadis alimlerinden İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî (v. 643/1245) meşhur *Edebü’l-müftî ve’l-müstefî* isimli eserinde, içtihadın tecezzî” etmesinin caizliğini vurgulamış ve Gazzâlî’ye benzer ifadelerle konuyu temellendirmiştir.³⁴⁰ Genel olarak usulcülerin çoğunluğu tarafından caiz görülen “İçtihadın tecezzîsi” konusuna bir takım fukahânın karşı çıktığı belirtilse de onların kim olduklarına dair bir bilgiye ulaşamadık. Konuya temas eden hem İbnü’s-Salâh hem de Zerkeşî, içtihadın tecezzîsi konusuna usulcülerin genel olarak olumlu baktıklarını ifade ederken, bir grubun da

³³⁵ Esen, a. g. t. s. 124.

³³⁶ Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 16.

³³⁷ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 209.

³³⁸ Zerkeşî, a. g. e. s. 209.

³³⁹ Adu Muhtar Baba, “Tecezzü’l-ictihad inde’l-usuliyyîn”, *Mecelletü Mecmai’l-Fıkhi’l-İslâmi: Râbitatü’l-Alemi’l-İslâmi*, 1423/2002, c. 13, sayı 15, s. 437-439; Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunca İçtihad*, s. 182

³⁴⁰ İbnü’s-Salâh Şehrezuri, *Edebü’l-müftî ve’l-müstefî*, tahkik: Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir, Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1986.

bunu men ettiğini aktarırlar, fakat o grubun üyelerinin kimliğine dair herhangi bir bilgi vermezler.³⁴¹

3.1. HANEFÎ USUL ESERLERİNDE “İÇTİHADIN TECEZZÎSİ”

Memlûkler öncesi klasik fukahâ yöntemini takip eden usul eserlerine gelince “ıctihadın tecezzîsı” tartışmasına bu eserlerde yer verilmediğini görürüz. Gördüğümüz kadarıyla Hanefilerden konuya ilk temas eden, nispeten geç dönem usulcülerinden Üsmendî’dir. Kendisi kelamcı-usulcülerden olan ve eserini Basrî’nin *el-Mu’temed*’i temelinde oluşturduğuna yukarıda değindiğimiz Üsmendî, bu konuda da Basrî’yi takip etmiştir. O, usul eserinde ıctihad şartlarını verdikten sonra, “tecezzî” konusuna geçiş yapmakta ve bir alimin bazı hükümlerde ıctihada ulaşıp bazılarında ulaşamayabileceğini ve bunun caiz sayılacağını söyler.³⁴² O, burada Basrî’yi takiben ferâiz konusunu örnek vermekte, fakat onun “meselen” kaydından bunu sadece örnek kabilinden getirdiği, yani “ıctihadın tecezzî”sinı sadece ferâize hasretmediği anlaşılıyor.³⁴³

Klasik dönem Hanefî usulcülerı arasında pek temas edilmeyen “ıctihadın tecezzîsı” konusunun, Memlûkler dönemine geldiğimizde artık neredeyse tüm Hanefî usul eserlerinde, özellikle memzûc yöntemle kaleme alınmış eserlerde çokça tartışıldığını görürüz. Bunun, bu dönemde mütekellimîn yöntemi etkileşimiyle Hanefî usul eserlerine girdiğini rahatça söylememiz mümkündür. Nitekim klasik dönemde konuyu tartışan tek örnek olarak bildiğimiz Üsmendî de, konuyu mütekellimîn usulcü Basrî’den ıktibasla eserine almıştı. Memlûkler dönemine geldiğimizde hem Abdülaziz Buhârî’nin “İctihadın tecezzîsı” konusunu mütekellimîn usulcü Gazzâlî’den direk ıktibas etmesi hem de memzûc usul eserlerinin muhtevasının oluşumunda mütekellimîn usul eserlerinin etkili olması, konunun Hanefî usul eserlerine mütekellimîn usul eserlerinden ıktibasla dahil edildiğine dair bizde güçlü bir kanaat oluşurmaktadır.

³⁴¹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 209; İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 90.

³⁴² Üsmendî, a. g. e. s. 692.

³⁴³ Üsmendî, a. g. e. s. 692.

Memlûkler döneminde “içtihadın tecezzîsi” meselesine yer veren Hanefî usul eserlerinde üç tutumun öne çıktığını görürüz. Bunlar: 1). “İçtihadın tecezzîsi”ni kabul eden tutum, 2). “Tecezzî”ye karşı çıkan tutum. 3). “Tecezzî” konusunda bir tercihte bulunmayan tutum. İbnü’s-Saâtî, Abdülaziz Buhârî, İbnü’l-Hümâm ve şarihleri İbn Emîru Hâc ve Emir Pâdişah “içtihadın tecezzî”sini mümkün gören ve onu savunan taraf iken, Molla Hüsrev ve Molla Fenârî bu konuda olumsuz düşünen usulcülerdir. Bâbertî ise, İbnü’l-Hâcib’in *Muhtasar*’ına reddiye ve şerhlerini içeren *er-Rüdûd ve’n-nükûd* adlı eserinde konuya değinmekte, fakat “tecezzî”nin lehinde veya aleyhinde bir tercihte bulunmamaktadır.³⁴⁴ Kırmastî de (v. 900/1494) usul eseri *el-Vecîz*’inde “içtihadın tecezzîsi” konusunda ihtilaf edildiğini belirtmekte fakat kendisi bir taraf seçmemektedir.³⁴⁵

3.2. İÇTİHADIN BÖLÜNEBİLECEĞİNİ KABUL EDEN HANEFÎ USULCÜLER

İçtihadın “tecezzî”si fikrini kabul eden Hanefî usulcülerden Abdülaziz Buhârî, Pezdevî’nin *Usûl*’üne yazdığı *Keşfü’l-esrâr* şerhinde bu hususta tamamen mütekellimîn usulcû Gazzâlî’yi takip etmektedir. Diğer içtihad şartlarında da yukarıda gördüğümüz gibi Gazzâlî’den aynen alıntılarda bulunan Buhârî, Pezdevî *Usûl*’ünün içtihad kısmında Gazzâlî’nin içtihadın “tecezzî”si ile ilgili pasajlarını aynen aktarmaktadır.³⁴⁶ İçtihadın “tecezzî”sini kabul eden bir diğer Hanefî usulcû İbnü’s-Saâtî ise, memzûc yöntemle telif ettiği *Bedü’-n-nizâm* isimli eserinde mutlak içtihadın şartlarını verdiği pasajda, mutlak müçtehidin karşısında, “içtihadın tecezzîsi”ne binaen, fıkhnın bazı alanlarında içtihad edecek olan “müçtehid fi’l-hükm”ü konumlandırır.³⁴⁷ “Müçtehid fi’l-hükm”ün ona göre, sadece vereceği hükümle ilgili olan kısımları bilmesi yeterlidir.³⁴⁸ İbnü’s-Saâtî’nin “mutlak müçtehid” karşısında konumlandığı “müçtehid fi’l-hükm” kategorisinde, memzûc eserini

³⁴⁴ Bâbertî, *er-Rüdûd ve’n-nükûd*, s. 719.

³⁴⁵ Yusuf b. Hüseyin Kırmastî, *el-Vecîz fi usûli’l-fıkh*, tahkik: Abdüllatif Hassan, Kahire: Darü’l-Hüdâ li’t-tıbâa, 1984, s. 214.

³⁴⁶ Abdülaziz Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 23-24.

³⁴⁷ İbnü’s-Saâtî, a. g. e. s. 667.

³⁴⁸ İbnü’s-Saâtî, a. g. e. s. 667.

oluştururken temel aldığı Âmidî'nin *İhkâm*'ından etkilendiği görülür. Nitekim içtihadın “tecezzî”sini kabul eden Âmidî, her ne kadar “müçtehid fi'l-hüküm” kavramını aynen kullanmasa da, fıkhi meselelerden bir meselede içtihada erişmenin mümkün olduğunu ve buna ulaşan kişinin artık o konuda müçtehid sayılarak, o konu bazında artık kendisine taklîdin caiz olmadığını belirtir.³⁴⁹

Gazzâlî'den itibaren tüm fıkhi konulara teşmil edilerek mümkünlüğü temellendirilen ve mütekellimîn usulcülerin çoğu tarafından kabul edilip devam ettirilen “içtihadın tecezzîsi” prensibi ve onun üzerine bina edilen “mutlak müçtehid” ve “müçtehid fi'l-hüküm” ayrımı, İbnü's-Saâtî ve Abdülaziz el-Buhari gibi Hanefî usulcülerce benimsenmiş, daha sonra yine Hanefîler içerisinde “içtihadın tecezzîsi”ne olumlu bakan İbnü'l-Hümâm ve şarihleri ve Memlükler sonrasında yaşamış İbn Nüceym ve İbn Abdüşşekûr³⁵⁰ gibi Hanefî usulcüler tarafından benzer bir taksimle devam ettirilmiştir.

Hanefî usulcüler içerisinde “içtihadın tecezzîsi” fikrinin en güçlü ve etkili savunucularından olan İbnü'l-Hümâm, memzûc usul eseri *Tahrîr*'de içtihadın bölünebileceği fikrine yer ayırarak bunun caizliğini savunmakta ve bu fikrin, aslında Hanefîler içerisinde pek dillendirilmese de, sağlam savunuculara sahip olduğunu ifade etmektedir. Önceki sayfalarda İbnü'l-Hümâm'ın eserini tanıttığımız bölümde, eserinin çok muhtasar bir yapıya sahip olması dolayısıyla, ancak şerhlerinden hareketle daha iyi faydalanılabileceğine yukarıda temas edilmişti. Ondan dolayı İbnü'l-Hümâm'ın “tecezzî”ye dair fikirlerini, onun hem şârihleri hem de devamcılarını diyebileceğimiz İbn Emîru Hâc ve Emir Pâdişah'ın şerhleriyle birlikte vereceğiz.

İbnü'l-Hümâm öncelikle *Tahrîr*'inin sonuna aldığı içtihad ve taklîd bölümünde, içtihadı, “mutlak içtihad” ve “hass içtihad” şeklinde iki kategoride işler. Buradaki hass içtihadla özel bir konuda içtihad kastedilir. “Mutlak içtihad”ın şartlarını verdikten sonra “hass içtihad”ın gereklerine değinen müellif, bu içtihad türünde sadece o mesele ile ilgili içtihad şartlarının sağlanmasının yeterli olacağını ilave eder.³⁵¹ İbnü'l-Hümâm'a göre

³⁴⁹ Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2876.

³⁵⁰ Esen, a. g. e. s. 107.

³⁵¹ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 524.

“içtiḥādın tecezzîsi” konusuna mutlak olarak karşı çıkanlar olsa da, ekseriyet onun caiz olduğu kanısındadır. Fakat onlar bunu caiz saysalar da pek dillendirmemişlerdir.³⁵² Burada İbnü'l-Hümâm “ekseriyet” lafzından kimleri kastettiğini açıklamaz. Eğer onlar mütekellimîn usulcülerinden iseler ki, yukarıda onların çoğunun “içtiḥādın tecezzîsi”ni kabul ettiklerine temas edişmişti, bu hususta İbnü'l-Hümâm'ın onları, bunu kabul ettikleri halde dillendirmemekle suçlaması pek anlamlı olmazdı. Zira mütekellimîn usulcülerden “tecezzî” fikrini savunan birçok alimin bu düşüncesini açıkladığını biliyoruz. Muhtemelen İbnü'l-Hümâm burada Hanefî usulcülerini kastetmektedir. Şâriḥ İbn Emîru Hâc'ın bu kısmı şerh ederken *Bedî'* sahibi İbnü's-Saâtî'yi ve isim vermeden bazı Hanefî meşâyihinin bu görüşte olduklarını ifade etmesi bu kanaatimizi destekler mahiyettedir.³⁵³ Zira “içtiḥādın tecezzîsi” konusunun klasik Hanefî usul eserleri içerisindeki tarihi gelişimini verirken Hanefîlerin buna dair bir açıklama yapmadıklarını, sadece Üsmendî'nin “tecezzî” fikrine dair bir açıklama yaptığını görmüştük. Muhtemelen İbnü'l-Hümâm bu görüşü temellendirirken, aslında bunun Hanefîler arasında da kabul edilen muteber bir görüş olduğunu, fakat sadece dillendirilmediği için gizli kaldığını düşünür.

“İçtiḥādın tecezzî”sini savunurken, buna karşı çıkanların getirdikleri argümanlara da cevap vermeye çalışan İbnü'l-Hümâm, getirilen argümanlardan: “Tecezzî” durumunda tüm meseleye vakıf olunamaz, bazı hususlardan gafıl olunabilir” itirazının aynı şekilde “mutlak içtiḥād” için de geçerli olduğunu ifade eder. Çünkü “mutlak içtiḥād” durumunda da tüm meselelerin ihata edilmesi imkansızdır ve bunun imkansız olması, içtiḥād amelîyesini tümünden iptal etmez.³⁵⁴

İçtiḥādı “mutlak” ve “hass” kısımlarına ayırarak içtiḥādın “tecezzî”sini temellendiren İbnü'l-Hümâm, bu amelîyeyi yapacak müçtehidleri de buna uygun olarak “mutlak müçtehid” ve “müçtehid fi'l-ba'z” diye ikili taksime tabi tutar.³⁵⁵ Burada içtiḥādın bölünmesinin caizliği üzerine bina edilmiş “hass içtiḥād”ı yapacak olan “müçtehid fi'l-ba'z” kategorisi, yukarıda İbnü's-Saâtî'nin “müçtehid fi'l-hüküm”üyle aynı şeye tekâbül eder. *Tahrîr* şarihleri, burada

³⁵² İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 524.

³⁵³ İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 372.

³⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 524; İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 372; Emir Pâdişah, a. g. e. s. 182.

³⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 547.

bazı meselelerde müçtehid olan “müçtehid fi'l-ba'z”ın o meselelerde fetva verebileceğini, içtihad derecesine ulaşmadığı diğer konularda ise “müstefî” konumunda kalarak bir müçtehidi taklîd edeceğini ifade ederler.³⁵⁶

Müçtehidler için yapılan taksimlerde genellikle rastladığımız ve müçtehidlerde mezhep müntesipliği öne çıkarılarak yapılan “mutlak müçtehid” ve “mukayyed müçtehid” taksimine uymayan, “mutlak müçtehid” mukabilinde mukayyed değil, “müçtehid fi'l-ba'z”ı konumlandıran bu taksimin, Hanefî usûlünde içtihadın “tecezzî” edebileceği yani bölünebileceğinin temellendirilmesi sonrası ortaya çıktığı anlaşıyor. Aşağıda değineceğimiz üzere, mezhep müntesipliğine vurgu yapan usulcüler bu taksim yerine yukarıda bahsettiğimiz “mutlak müçtehid” ve mezheple “mukayyed müçtehid” taksimini genelde öne çıkarırlar. Bu klasik taksime göre, kişi ya mutlak müçtehiddir ya da mezheple kayıtlı müçtehiddir. Bunların arasında mutlak olarak bağımsız içtihad edebileceği bir kategori mevcut değildir. Fakat, içtihadın “tecezzî” edebileceği düşüncesini savunan ve geliştiren usulcüler, burada konuya yeni bir boyut getirmiş ve genel olmasa da bazı meselelerde içtihad şartlarını sağlayan birisinin de, o meselelerde “mutlak müçtehid” gibi davranabileceği ve herhangi bir müçtehidi taklîd etmesinin gerekmeyeceği görüşünü savunmuşlardır. Burada bir tür alt “mutlak müçtehid” tipolojisi ortaya çıkmaktadır ki, genellikle mezhep yapısı öne çıkarılarak yapılan müçtehid taksimlerinde bu müçtehid türüne yer verilmez.³⁵⁷ Fakat hatırı sayılır önemli Hanefî usulcülerce savunulan “İçtihadın tecezzîsi”, “müçtehid fi'l-hükm” ve “müçtehid fi'l-ba'z” kategorisi aslında bunu gerektirmektedir. Bu “müçtehid fi'l-hükm” veya “müçtehid fi'l-ba'z” her ne kadar tüm meselelere hakim olmadığı için “mutlak müçtehid” seviyesinde değilse de, hakim olduğu meselelerde bağımsız, mutlak müçtehid görünümündedir. Âmidî'nin yukarıdaki ifadelerine göre de birçok usulcü, meselede müçtehidin içtihad ettiği meselelerde artık kimseyi taklîd edemeyeceğini söylemişlerdir.

³⁵⁶ Emir Pâdişah, a. g. e. s. 243; İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 435.

³⁵⁷ Örneğin Hanefî mezhebinde bilinen en erken müçtehid tasnifinde İbn Kemal Paşa, “müçtehid fi'l-ba'z” veya “müçtehid fi'l-hukm” kategorisine yer vermeyerek, tüm müçtehid taksimini mezhepe uyma temelli şekillendirir. (Kemalpaşazâde, “Tabakâtü'l-müçtehidîn”, *Risaletân*, tahkik: Ebû Abdurrahman b. Ukayl, Riyad 1397 h. s. 14)

3.3. İÇTİHADIN BÖLÜNMESİNE OLUMSUZ YAKLAŞAN HANEFÎ USULCÜLER

Memlükler ve paralel olarak Osmanlı döneminde yaşamış Molla Fenârî ve Molla Hüsrev, bu fikrin karşısında yer alan en meşhur ve en etkili iki fakih olarak karşımıza çıkarlar. Hanefî mezhebine bağlılıklarıyla öne çıkan Molla Fenârî ve Molla Hüsrev, mezhepsel bakış açısı noktayı nazarından “içtihadın tecezzî”sinin Hanefî mezhebine uymadığını temellendirmeye çalışmış ve “tecezzî” fikrine tümünden karşı çıkmışlardır.

İçtihadın “tecezzî”sine dair düşüncelerini Molla Hüsrev’den daha önce kaleme alan Molla Fenârî içtihad şartlarını saydığı bahiste müçtehidleri, yukarıda “tecezzî”yi kabul eden usulcülerden farklı olarak, “mutlak müçtehid” ve “mukayyed müçtehid” şeklinde iki kategoride işler.³⁵⁸ Fenârî, eserinde saydığı içtihad şartlarının sadece “mutlak müçtehid” için geçerli olduğunu söylerken, “mukayyed müçtehid”in taklîd ettiği imamının usulünü bilmesinin onun için yeterli olacağı görüşündedir.³⁵⁹ Böylece “tecezzî”yi savunanların yaptıkları şekilde “müçtehid fi’l-ba’z” gibi ara bir kategoriye yer vermeyen Fenârî’nin bu taksimi, mezhep müntesipliğini öne çıkaran bir görünüme sahiptir. Yani müçtehid, ya mutlak müçtehid olacak ki, aşağıda Molla Hüsrev’in bunları açıklayacağı üzere bunlar sadece mezhep imamlarıdır, ya da onun dışında sadece mezheple mukayyed müçtehid kategorisi olabilir. Aşağıda değineceğimiz üzere bu taksim Hanefî mezhebinin genel müçtehid sınıflandırmasına uygundur ve onun devamı niteliğinde yapılmıştır. Mütakellimîn yöntemi usulcüler ve özellikle onların Şâfiî mezhebine mensup olanlarınca yapılan müçtehid taksimlerinde ise bu ikili taksim farklılaşmakta ve “müçtehid fi’l-ba’z” veya “müçtehid fi’l-hükm” onların müçtehid sınıflandırmalarında kendisine yer bulabilmektedir. Bu konuya aşağıda tekrar değineceğiz.

Fenârî sonrasında içtihadın “tecezzî”sini savunan bazı usulcülerin bulunduğunu belirterek onların getirdiği argümanları cevaplandırmaya çalışır. Hem Fenârî hem de Molla

³⁵⁸ Molla Fenârî, a. g. e. s. 474

³⁵⁹ Molla Fenârî, a. g. e. s. 475

Hüsrev'in, bu konuda getirilen lehte ve aleyhteki argümanları verirken büyük ölçüde İbnü'l-Hâcib'den faydalandıkları görülür. İbnü'l-Hâcib'in "içtiḥādın tecezzîsi" konusunda tevakkuf ettiğine vurgu yapan Molla Hüsrev,³⁶⁰ onun eserinde "tecezzî" aleyhine getirdiği argümanları büyük ölçüde değiştirmeden eserine alır. Molla Fenârî, "tecezzî" taraftarlarının kullandığı en güçlü argüman olan, "eğer içtiḥād için ahkamlarla ilgili tüm bilgilerin kapsanması istense, bu imkansız olur. Nitekim İmam Mâlik de birçok meselede "bilmiyorum" demiştir." gerekçesine cevaben, özet olarak bunun içtiḥādın "tecezzî"si için geçerli olmayacağını, zira sadece bir alana yoğunlaşıldığında diğer alanlardan habersiz olunacağı ve örneğin bildiği naslara muarız bir nassın mevcudiyetinin söz konusu olabileceğini belirtir.³⁶¹ İçtiḥādın "tecezzî"sine karşı bir diğer güçlü argümanını Hanefilik üzerinden temellendiren Fenârî, bunun Hanefî mezhebiyle uyuşmadığını, Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımının buna izin vermediğini iddia eder. Şöyle ki, onun fıkıh tanımında "fakih" "المتهيء للكل"dür yani fıkıhın tüm alanlarında içtiḥād hazırlıklı kimsedir. Bununla fıkıh melekesine vurgu yapan Fenârî, bu melekenin bölünemez olduğunu ve müçtehidin tüm fıkhi alanı kapsamaması gerektiğini ileri sürer.³⁶²

Molla Hüsrev de "içtiḥādın tecezzîsi"ne karşı argümanlarını oluştururken Fenârî'den büyük ölçüde yararlanır. Ondan yer yer aynı ibareleri aktaran Molla Hüsrev, Fenârî gibi, müçtehidleri "mutlak müçtehid" ve "mukayyed müçtehid" şeklinde iki kategoride işler ve yine yaklaşık aynı ibarelerle "tecezzî"yi savunanların argümanlarını cevaplandırır.³⁶³ Fenârî benzeri, Ebu Hanife'nin fıkıh tarifinin içtiḥādın bölünmesine imkan tanımadığını ve içtiḥādın bölünemez bir kül ve bir meleke olduğunu savunur. O, fıkıhın bazı meselelerini delilleriyle bilmenin mukallid için de mümkün olduğunu söyleyerek³⁶⁴ "müçtehid fi'l-ba'z" kategorisini böylece saf dışı bırakır.

Molla Fenârî'yle yaklaşık olarak aynı biçimde konuyu işleyen Molla Hüsrev, içtiḥād tanımını da içtiḥādın "tecezzî"sine imkan vermeyecek şekilde oluşturmuş ve müçtehidde

³⁶⁰ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 470;

³⁶¹ Molla Fenârî, a. g. e. s. 485-486

³⁶² Molla Fenârî, a. g. e. s. 486

³⁶³ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 466, 469-470

³⁶⁴ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 470

bulunması gereken fıkıh melekesine daha fazla vurgu yapmıştır. Fenârî, o dönem usul eserlerinde çokça benimsenen İbnü'l-Hâcib'in içtihad tarifini aynen verirken, Molla Hüsrev, yaptığı farklı içtihad tanımında (استفراغ المجهود في استنباط الحكم الشرعي الفرعي) özellikle "hük-m-i şer'î"nin "hüküm" kısmının başına "el" takısı getirerek, bundan, müçtehidin tüm şer'î ve fer'î hükümlerde istinbat edebilen birisi olduğunu kastederek özellikle "İçtihadın bölünemez olduğunu vurgulamayı amaçlar.³⁶⁵ Bunun dışında içtihadın belâgat ve diğer ilimlerdeki gibi bir meleke olduğunu vurgulayan Molla Hüsrev, nasıl ki, belâgat ilminin parçalarından bir parçayı bilen birisi, "belîğ" sayılmıyorsa, içtihad için de aynı durum geçerlidir. Müçtehid de böylece tüm şer'î fer'î hükümleri delilinden çıkarmaya yarayan bir melekeye sâhip kişidir.³⁶⁶

Teorik olarak mütakellimîn usul eserlerine ilk dönemlerden beri aşama aşama giren ve Gazzâlî sonrası tüm fıkhi alana teşmil edilerek kapsamı genişleyen "İçtihadın tecezzîsi", sonraki dönemlerde de özellikle Şâfiîlerin ağırlıkta olduğu ve Hanefiler hariç, diğer mezheplerden de yer yer destekçilerinin yer aldığı büyük bir mütakellimîn usulcû grubu tarafından savunulmaya devam etti. Özellikle Şâfiî usulcülerin katkılarıyla geliştirildiğini ve devam ettirildiğini müşahede ettiğimiz bu prensip, onların müçtehid tasavvuru ve içtihad algısıyla da uyumluluk arzeder. Şâfiî mezhebince genel kabul gören ilk müçtehid ve müftî tasnifinin mimarı İbnü's-Salâh,³⁶⁷ ve onu takiben Nevevî, müftinin ve müsteftînin âdâbına dair telif ettikleri eserlerinde, bu tasnifin açıklandığı bölümde içtihadın "tecezzî" edeceği varsayımını da dikkate almış ve kendileri de bunun caizliğini düşünürken, genel Şâfiî mezhep sistemi içinde de bunun bir yere oturduğunu ifade etmişlerdir.³⁶⁸ Burada Nevevî, müçtehid ve müftîlerin taksiminde İbnü's-Salâh'ı aynen takip ettiği ve onun ibarelerini aynen aktardığı için, konuyu sadece İbnü's-Salâh'ın ibareleri üzerinden aktaracağız.

Hanefilere nazaran daha erken sayılacak bir dönemde müçtehid ve fukahâ taksimi yapan İbnü's-Salâh, taksiminde öncelikle müçtehidleri iki ana kısma ayırır. Bunlar "müstakil müçtehid" ve "gayrı müstakil müçtehid"lerdir. Sonra içtihad şartlarını sayan İbnü's-Salâh,

³⁶⁵ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 470.

³⁶⁶ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 470

³⁶⁷ Şahin, a. g. t. s. 67

³⁶⁸ İbnü's-Salâh, a. g. e. s. 86-96; Nevevî, *Âdâbü'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1988, s. 22-31

bunları kendisinde cemedan birisinin birinci kategoriden “mutlak müstakil müçtehid” sayılacağını ve herhangi bir mezhebin taklidiyle sorumlu tutulmayacağını ifade eder. Bu birinci “mutlak müstakil müçtehid” kategorisini açıklarken İbnü’s-Salâh, bunların kimliği ile ilgili örneğin ilk mezhep imamları vb. tarzında bir sınırladıcı isim zikretmeyerek, genel olarak kim bu şartları sağlarsa onun “mutlak müstakil müçtehid” sayılacağını söyler.³⁶⁹ Sonra bu kısımda saydığı şartların şeriatın tüm bablarında hüküm verecek “mutlak müstakil müçtehid” için geçerli olduğunu, özel bir alanda veya bir fıkıh babında içtihad derecesine ulaşan birisi için bu şartların gerekmeyeceği, onun sadece o babla ilgili kısımları bilmesinin yeterli olacağını söyler.³⁷⁰ Burada görüldüğü üzere İbnü’s-Salâh, özel bir alanda içtihad derecesine ulaşmış, adına diğer usulcülerce “müçtehid fi’l-ba’z” veya “müçtehid fi’l-hükm” denilen müçtehid kategorisine, “mutlak müstakil müçtehid” başlığı altında yer verir. Yani burada içtihadın bölünmesinin cevazı sonucu, bu “müçtehid fi’l-ba’z”, uzmanı olduğu alanda “mutlak müstakil müçtehid”le aynı kategoride yer alıyor ve içtihadı eriştiği özel alanlarda mutlak müstakil müçtehid gibi bağımsızlaşarak taklidden kurtuluyor. Âmidî’nin *İhkâm*’ındaki şu ifadeler bu hususu daha net bir şekilde açıklar: “Bir mükellef için, meselelerden bir meselede içtihad ehliyeti tamamen hasıl olmuşsa ve o meselede içtihad edip bir hükme varmışsa, artık herkesin ittifakıyla onun bu konuda herhangi bir müçtehidi taklîd etmesi caiz değildir.”³⁷¹ İbnü’s-Salâh, “müstakil mutlak müçtehid” kategorisi altında yer verdiği “müçtehid fi’l-ba’z” kategorisine, bir alt kategori olan “gayrı müstakil müçtehid” kategorisinde de yer verir. Müstakil olmayan yani bir mezhebe müntesip müçtehidler içerisinde de bir müntesip müçtehid, fıkıhın bablarından bir babda içtihad iddiası ileri sürerse, o bab özelinde o müntesip müçtehid, müstakil müçtehid gibidir. İşte “müntesip müçtehid”lerin bu durumda verdikleri fetvalar, “müstakil mutlak müçtehid”in fetvası mesabesinde. Kendisiyle amel edilir ve icmâda muteber sayılır.³⁷² Nevevî’nin de ifadeleri bununla aynı olup sadece o, İbnü’s-Salâh’tan farklı olarak, “gayrı müstakil müçtehid”

³⁶⁹ İbnü’s-Salâh, g. e. s. 87

³⁷⁰ İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 89-90.

³⁷¹ Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2876; Hanefilerden İbnü’s-Saâtî de usul eserinde benzer bir ifadeye yer vermiştir. “إذا اداه اجتهداه الى حكم لم يجز له تقليد غيره اتفاقا: eğer içtihadı onu bir hükme götürmüşse, artık ittifakla onun başkasını taklidi caiz değildir.” Fakat İbnü’s-Saâtî, burada Âmidî kadar açık seçik bir biçimde bunun “tecezzî” ile ilgisini kurmamakta ve konuyu müçtehidin müçtehidi taklidi bahsi altında incelemektedir. (İbnü’s-Saâtî, a. g. e. s. 677)

³⁷² İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 94.

kategorisi altında içtihadın “tecezzî”si durumuna yer vermemiştir.³⁷³ İbnü’s-Salâh’la yakın dönemlerde yaşayan Hanbelî alimlerden İbn Hamdân (v. 695/1295), İbnü’s-Salâh’ın Şâfiî mezhebinde yaptığı müçtehid ve müftî taksiminin bir benzerini Hanbelî mezhebi içerisinde yapmış ve İbnü’s-Salâh gibi, içtihadın “tecezzî”sini dikkate alarak müçtehidlerin taksiminde fıkıhın bazı bablarında içtihad edecek müçtehide de yer vermiştir.³⁷⁴

Mütekellimîn usul eserlerine ilk dönemlerden beri aşama aşama giren ve devam eden dönemlerde Şâfiî mütekellimîn usulcülerinin genelinin eserlerinde ve diğer Hanbelî ve Mâlikî mezhebinden bazı usulcülerin eserlerinde teorik olarak tartışılmaya devam eden “İçtihadın tecezzîsi” konusu, aynı zamanda Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin pratiğe bakan yüzünü temsil eden fetvâ, müftî ve müsteftî âdâbına yönelik kaleme alınmış eserlerde yer alan müçtehid ve müftî tasnifleri altında de kendisine yer buldu. İşte mütekellimîn usûlünde Memlûkler dönemine kadar tartışılan ve belli bir olgunluğa erişen “İçtihadın tecezzîsi” konusu, yine mezhepsel yaklaşma olarak ifade ettiğimiz Memlûkler döneminde memzûc usul eserleri üzerinden Hanefî usulüne girmiş oldu. Karşıt usul yönteminde bu zamana kadar genişçe tartışılmış bu konunun, Hanefî usulünde tartışılması daha yeni görünüyordu. Bunun öncesinde Hanefilerden Üsmendî dışında konuya temas eden birisini bilmiyoruz. Mütekellimîn usul eserlerinin etkisiyle memzûc eserlere ve bazı Hanefî usul şerhlerine giren bu tartışmaya, Hanefî usulcülerin tepkileri de farklı oldu. Abdülaziz Buhârî, İbnü’s-Saâtî, İbnü’l-Hümâm ve takipçileri Emir Pâdişah ve İbn Emîru Hâc gibi usulcüler, konuya olumlu yaklaşarak onu temellendirip usul eserlerine alırlarken, Bâbertî ve Kırmastî gibi usulcüler bu konuda tarafsız kalmayı tercih ettiler. O dönemde mezhep içerisinde “İçtihadın tecezzîsi”ne en güçlü tepki, Osmanlı kökenli usulcüler olan Molla Fenârî ve Molla Hüsrev’den geldi. “İçtihadın tecezzîsi”ne verilen bu tepki aslında Hanefî mezhep refleksiyle verilmiş bir tepkiydi. Çünkü “İçtihadın tecezzîsi” Hanefî mezhep hiyerarşisi ve müçtehid tasnifi ile uyuşmuyordu. Öncelikle konuya karşı çıkan hem Molla Fenârî hem de Molla Hüsrev’in en temel ret gerekçelerinden birisi, bunun Ebû Hanîfe’nin fıkıh tanımına ve fıkıh anlayışına uymadığı yönündeydi. Diğer taraftan her iki usulcü, yaptıkları müçtehid tasnifiyle,

³⁷³ Nevevî, a. g. e. s. 26.

³⁷⁴ Necmüddin Ahmed b. Hamdân, *Sıfatü’l-fetvâ ve’l-müftî ve’l-müsteftî*, tahkik: Mustafa b. Muhammed Salâhuddin el-Kabbani el-Hanbelî, Riyad: Darü’s-Sumey’î li’n-neşr ve’t-tevzi’, 2015/1436, s. 153-171

İbnü's- Salâh'tan farklı olarak “içtiḥadın tecezzîsi”ne bir alan bırakmıyorlardı. Onlara göre, müçtehid ya mutlak müçtehidir ki, Molla Hüsrev'e göre bunlar ancak mezhep imamlarıdır, ya da mukayyed müçtehidir ki, bu müçtehid de mezhep imamının usûlüyle kayıtlıdır.

Daha sonraki dönemlerde Hanefilerden, İbnü's-Salâh'ın ve Nevevî'nin Şâfi mezhebinde yaptığına benzer, Hanefî mezhebine yönelik müçtehid ve fukahâ tasnifi yapan Kemalpaşazâde'nin (v. 940/1534) meşhur tasnifinde de içtiḥad bir bütün olarak ele alınır ve “içtiḥadın tecezzîsi” temelinde İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin “müçtehid fi'l-ba'z”a açtığı alan benzeri bir alan açılmaz. Bu tasnifte üçüncü sırada yer alan “meselede müçtehid” kategorisi bahsettiğimiz “müçtehid fi'l-ba'z” kategorisinden farklıdır. Çünkü ağırlıklı olarak Hanefilerce benimsenen bu taksimde “meselede müçtehid”, mezhep mukallidi olarak “mukayyed müçtehid”den sonra gelmekte ve mezhep imamlarına ne usulda ne de fûrû alanında muhalefet etmeye kadir olmayıp sadece onların içtiḥad etmedikleri yeni meselelerde içtiḥad eden müçtehide tekabül etmektedir.³⁷⁵ Fakat, yukarıda gördüğümüz üzere “müçtehid fi'l-ba'z” veya “müçtehid fi'l-hukm” kategorisi için bir mukayyetlik söz konusu edilmemiş ve meseleler sınırlandırılmamıştır. O, hem yeni meselelerde içtiḥad edebileceği gibi, üzerinde içtiḥad edilen diğer tüm meselelerde de içtiḥad edebilir ve içtiḥad ettiği mesele sayısınca bağımsızlaşır ve taklîd kendisinden kalkar. Hanefî mezhebi mensuplarınca yapılan diğer “müçtehid” tasnifleri de ya Kemalpaşazâde'nin tasnifini aynen almış, ya da cüzî farklılıklarla sınırlı kalarak bu konuda farklı bir tasnif ortaya koymamışlardır. Kemalpaşazâde'den otuz yıl kadar sonra vefat eden Kınalızâde Ali Çelebî, (v. 979/1572), Kâmi Mehmet Efendi Edirnevî, (v. 1136/1724), Muhammed İbn Âbidîn (v. 1252/1836),³⁷⁶ Abdulhay Leknevî (v. 1304/1887)³⁷⁷ ve Seyyid Bey (1873-1925)³⁷⁸ gibi Hanefî fukahâsına yönelik tasnifler geliştiren alimler, genelde Kemalpaşazâde'nin tasnifinden ayrılmamışlardır.³⁷⁹

³⁷⁵ Kemalpaşazâde, a, g, e. s. 14

³⁷⁶ İbn Âbidîn, a. g. e. s. 75-83

³⁷⁷ Abdulhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, tashih ve talik: Muhammed Bedreddin en-Na'sânî, Beyrut: Darü'l-Marife, t. y, s. 6-7

³⁷⁸ Seyyid Bey, a. g. e. s. 214-216

³⁷⁹ Menderes Gürkan, “Müçtehidlerin Tasnifinde Kemalpaşazade ile Kınalızade Arasında Bir Mukayese”, *Kınalı-Zade Ali Efendi (1510-1572)*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1998, s. 83-95.

Böylece Memlûkler döneminde Abdülaziz Buhârî, İbnü's-Saâtî ve İbnü'l-Hümâm ve takipçilerince Hanefî usulü içerisinde savunulmaya çalışılan bu görüş, daha sonraki dönemde İbn Nüceym ve İbn Abdüşşekûr gibi bazı Hanefî usulcülerce sürdürülse de, kanaatimizce mezhep içi bazı usulcülerden aldığı tepkilerden dolayı cılız kalmış ve mütekellimîn usul eserlerindeki gibi devamlı ve geniş bir etki yaratamamıştır. Hanefî usûlünde bunu savunanlardan sadece İbnü'l-Hümâm'ın bunu temellendirmede ileri gittiğini, konuyu güçlü argümanlarla savunduğunu ve hatta konuyu kendine özgü fetvâları, tercihleri ve içtihadlarıyla pratik fetvâ ve fûrû-ı fıkıh alanına da yer yer yansıttığını söyleyebiliriz ki, o da bu hususta mezhep içinden bazı fakihlerce uyarıldı ve tercihlerinin geçersiz olduğu ve mezhep dışı sayıldığı ifade edildi.³⁸⁰ Diğer usulcülerden Abdülaziz Buhârî “ıctihadın tecezzîsi” görüşünü dillendirirken sadece Gazzâlî'nin ibarelerini vermeyi tercih ederek kendisi bir eklemede bulunmadı. İbnü's-Saâtî ise, “tecezzî”nin caizliğine kısaca değinmiş ve “müçtehid fî'l-hükm”den kısaca bahsederek konuyu ayrıca temellendirme ve savunma yoluna gitmemiştir. Böylece bir çalışmada da ifade edildiği üzere “ıctihadın tecezzîsi”nin caiz olmadığı hususunda Hanefîler yine baskın olmaya³⁸¹ devam etmişlerdir. Nitekim Osmanlı'nın son dönemlerinde Hanefî usûlünün son klasik örneklerinden birini oluşturan Ebu Said Hâdimî'nin (v. 1176/1762) *Mecâmîü'l-hakâik* isimli eseri ve Güzelhisârî'nin (v. 1253/1837) ona şerhi *Menâfiü'd-dekâik*'i, “ıctihadın tecezzîsi” hususunda halen olumsuz yaklaşımını devam ettirmekte ve Molla Fenârî ve Molla Hüsrev tarzında konunun Hanefî mezhebine uymadığı yaklaşımını sürdürmektedir.³⁸²

³⁸⁰ Nitekim meşhur talebelerinden İbn Kâsım Kutluboğa (v. 879/1474) “Hocamızın Hanefî mezhebine uymayan ıctihadlarıyla amel edilmez” diyerek, ıctihad ve tercihlerinin mezhep yapısıyla uyuşmadığı gerekçesiyle onu eleştirmiştir. (İbn Âbidîn, *Şerhü'l-manzûme el-müsemmâ bi-ukûdi resmi'l-müftî*, tahkik: Hâmid Ali el-Uleymi, Kahire: Darü'l-İhsan, 2016, s. 156); Mürteza Bedir, a. g. e. s. 215.

³⁸¹ H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, s. 439.

³⁸² Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, *Menâfiü'd-dekâik fî şerhi Mecâmîü'l-hakâik*, Matbaa-yi Âmire, İstanbul 1308 h, s. 301.

4. MÜÇTEHİDSİZ ASRIN (HULÜVV) MÜMKÜN OLUP OLMADIĞI TARTIŞMALARI

4.1.“HULÜVV” TARTIŞMASININ USUL ESERLERİNDEKİ YERİ VE TARİHİ SERÜVENİ

Memlûkler döneminde memzûc usul eserleri yoluyla Hanefî usul eserlerine giren bir diğer tartışma, her hangi bir dönemin müçtehidsiz kalmasının ve içtihad edecek kimsenin bulunmaması durumunun aklen, şer'an ve vâkıâda mümkün olup olmadığı ve bu durumda nasıl hareket edileceği ile ilgili bahisleri konu edinen “hulüvvü'l-asr ani'l-müctehid” tartışmasıdır. Aslında mütekellimîn usul eserlerine de nispeten geç dönemlerde girdiği anlaşılan bu tartışmayı, müstakil şekilde tertip ederek ilk defa usulüne alan, Wael b. Hallaq'a göre hicri 6 ve 7. Asırlarda yaşamış mütekellimîn usulcülerinden Seyfeddin Âmidî'dir.³⁸³ Bu tespit kanaatimizce, tartışmaya usul eserlerinde yer verilmesi ve bu eserlerde bu dönemden sonra yer alacak klasik “hulüvv” tartışmasının yapısının belirlenmesi açısından doğru sayılabilir. Çünkü, Âmidî öncesinde konuya, sonradan klasikleşen “hulüvv” tartışması yapısından farklı biçimde de olsa, ilk dönem mütekellimîn usulcülerinden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin(v. 478/1085) yer verdiğini biliyoruz. Fakat Cüveynî, konuyu usul eserinde değil, daha çok İslam anayasa hukuku ve kamu hukuku konularını işlediği *Giyâsü'l-ümem* isimli eserinde işlemiştir. Cüveynî, *el-Burhân* isimli usul eserinde, önceki şariatlerin ortadan kalkması ve İslam şariatının da bu durumu yaşamasının hayal edilmesi durumunu tartışmakta ve bunun aklen mümkünlüğünü savunmakta ise de,³⁸⁴ burada müçtehidlerin durumuna değinmemiş, *Giyâsü'l-ümem* eserinde ise, hem mutlak müçtehidlerin hem de mezhep içi nakilci fukahânın ortadan kalkması durumunu ayrı ayrı başlıklar altında incelemiş ve her iki durumla karşılaşıldığında nasıl davranılması gerektiğine dair kendi görüşlerine yer vermiştir.³⁸⁵ Hicri 5. Asır mütekellimîn Şâfiî usulcüsü Cüveynî'nin ifadelerinden o dönemde müstakil müçtehidlerin halen varlığının söz konusu olduğu, fakat kendi zamanında artık

³⁸³ Wael b. Hallaq, “Was The Gate Of Ijtihad Closed”, *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, vol 16, no 1, 1984, s. 22.

³⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, c.2, s. 1361-1364.

³⁸⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zülem*, tahkik: Abdülazim Mahmud Dîb, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2011, 3. B, s. 477-500.

yavaş yavaş mezheb nakilçisi fakihlerin çoğunluk haline geldikleri anlaşıyor.³⁸⁶ Kendisi, fetvasına uyulmada hayatta olan müçtehidin, vefat etmiş müçtehidlere öncelenmesi gerektiği kanaatinde olsa da, artık bu tür müçtehitlerin bulunmaması durumunda, nakilci fakihlerin mezheb imamlarından naklen verdikleri fetvalara uyulacağını kabul eder.³⁸⁷ Bu şekilde ilk mütekellimîn usulcülerden Cüveynî'nin, hem mutlak hem de mezheb içi müçtehidin bulunmaması ve sadece nakilci alimlerin geriye kalması durumunu caiz saydığını görüyoruz.

Onun talebesi Gazzâlî ise, hocasının aksine konuya ne fûrû ne de usul alanında yer vermemiş, sadece ondan “zamanın müçtehidsiz kalması” konusuyla ilgili, “asrımız müstakil müçtehidinden hâli olmuştur” ifadesi nakledilmiştir.³⁸⁸ Gazzâlî sonrası hicri 6. Asra geldiğimizde ise, bir diğer önemli mütekellimîn usulcü Fahreddin er-Râzî'nin (v. 606/1210) ifadelerinden anlaşılabacağı üzere, artık zamanında müçtehidin bulunmaması nedeniyle nakille fetva vermenin icmâ haline geldiği ifade edilir olmuştur.³⁸⁹ Âmidî'nin de yaşadığı hicri 7. asra geldiğimizde ise “zamanımızda müçtehid yoktur” ibarelerinde önemli bir artışın olduğu görülür. Nitekim Âmidî, artık çokça dillendirilen bu hususu müstakil bir tartışma biçiminde usulüne almayı düşünmüş olabilir. Bu asrın ilk çeyreğinde vefat etmiş önemli Şâfiî fakihlerden Abdülkerim er-Râfiî'nin (v. 623/1226) “İnsanlar günümüzde müçtehid bulunmadığında sanki ittifak etmiş gibiler”³⁹⁰ ifadesinden, artık bu konuda neredeyse ittifak olduğu ifade edilirken, bir başka Şâfiî fakihi Şihâbüddin İbn Ebü'd-Dem (v. 642/1244) mutlak içtihad şartlarını saydığı bir yerde, “bu şartların artık zamanımız alimlerinden birinde bulunması çok nadirdir, bilakis işin açığı günümüzde mutlak müçtehid bulunmamaktadır”³⁹¹ diyerek Râfiî'nin sözlerine benzer ifadelerde bulunmuştur. Bu asırda yaşamış, fetvâ ve müftî âdabına dair eser telif eden İbnü's-Salâh, Nevevî ve Hanbelî fakihi İbn Hamdân da benzer ifadelerle artık uzun zamandır müstakil mutlak müftünün (müçtehid) bulunmadığı ve fetvâ işini mezheplere müntesip fukahânın üstlendiğini ifade ederler.³⁹² Her üç fakih, mutlak

³⁸⁶ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 489

³⁸⁷ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 490

³⁸⁸ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 207

³⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*, tahkik ve dirase: Tâha Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut:

Müessesetü'r-Risale, t. y, c. 6, s. 72

³⁹⁰ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 207

³⁹¹ Abdür-rauf Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu Câmiî's-sağîr*, Beyrut: Darü'l-Marife, 1972/1391, 2. B, c. 1, s. 12

³⁹² İbnü's-Salâh, a. g. e. s. 91; Nevevî, a. g. e. s. 25; İbn Hamdân, a. g. e. s. 156

içtiḥad şartlarını saydıkları yerde, bu şartların artık fıkıh kitaplarında tafsilatıyla anlatıldığını ve onlara erişmenin kolaylaştığını söylerken,³⁹³ İbn Hamdân kendi zamanında müçtehidin çıkmama sebebinin, bu işin kolay hale gelmesine rağmen, insanların gayretlerinin azalması, içtiḥadı ihmal etmeleri ve taklîdle yetinerek kendilerine ağır gelecek içtiḥad işine girişmemeleri olduğunu ekler.³⁹⁴ İbn Dakikul’îd’in (v. 702/1302) babası Mecdüddîn Kuşeyrî’den benzer bir nakli Zerkeşî aktarır. Orada Kuşeyrî: “Bu zamanlarda müçtehid bulunmaz oldu. Bu içtiḥada ulaşmanın zorluğundan değil, bilakis insanların içtiḥada giden yoldan yüz çevirmeleri sebebiyledir.”³⁹⁵

İşte yukarıdaki sayfalar boyunca görüldüğü üzere, ilk önce daha çok fūrû-ı fıkıḥ, fetvâ vb. eserlerde dillendirilen, sistematik bir yapı arzetmeyen ve pratik uygulamada asırlar geçtikçe daha da belirginleşen yeni mezhep kurma bağlamında mutlak müçteheidsizlik durumu, 7. yüzyılda yaşamış önemli mütekellimîn usulcülerden Âmidî tarafından sistemleştirilerek ve tartışmanın tarafları ve argümanları da vaz edilerek usule sokulmuştur, denebilir. Burada aslında Âmidî’nin “hulüvv” tartışmasında kastettiği müçtehidin mutlak müçtehid mi, yoksa mezhebe müntesib müçtehid mi olduğu hususu metinden tam anlaşılamasa da, Âmidî’nin, Hanbelî’lerin getirdiği aklî argümanlardan olan “içtiḥadın her asırda farzı kifaye olduğu” argümanına cevap olarak, “müçtehidlerden sağlam nakillerle intikal eden ahkamla yetinilebileceğini” söylemesi,³⁹⁶ onun mezhep kurma anlamında mutlak müçtehidin “hulüvv”unu kastettiği kanaatini bizde hasıl etmiştir. Çünkü hem burada Âmidî’nin “müçtehid”e alternatif olarak mezhep birikimine işaret etmesi hem de Hanbelîler hariç diğer çoğunluğun bunu caiz saydığını söylemesi, yani konunun çoğunluğun kabulüne mazhar olduğunu ima etmesi, onun “hulüvv”dan kasdının mezhep kurma anlamında “mutlak müçtehidin bulunmaması” durumu olduğunu göstermektedir. Zira bu durum, yukarıda “zamanımızda mutlak müçtehid yoktur” şeklinde nakillerine yer verdiğimiz pek çok alim tarafından da dile getirilmiş olan o dönemdeki vâkıâyı da anlatır mahiyettedir. Diğer yandan çoğunluk tarafından kabul edildiği ileri sürülen bu durumun “mutlak müçtehid” dışında diğer

³⁹³ İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 86; Nevevî, a. g. e. s. 22

³⁹⁴ İbn Hamdân, a. g. e. s. 156.

³⁹⁵ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 208.

³⁹⁶ Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2939.

mezhep içi müçtehidleri de kapsadığı varsayılırsa, her üç mezhepten Âmidî'nin kendi dönemi, öncesi ve sonrasında bile mezhep içi müçtehidlerin var olması olgusu, bu duruma ters düşecektir. Hallaq da “hulüvv” tartışmasında geçen müçtehidten kasdın, mezhep kuracak bağımsız müçtehid olduğu kanaatindedir.³⁹⁷ Ya da “hulüvv” tartışmasında tartışılan, bir zaman diliminde müçtehidin bulunmaması durumu, tüm müçtehid kategorilerinin ortadan kalkmasına dair sırf teorik bir varsayım olarak usulcülerce tartışılmış ve bunun sadece aklen mümkün olup olmadığı üzerine teorik bir akıl yürütme amacı güdülmüştür. Nitekim ileriki dönem bazı usul eserlerinde “hulüvv”un, vakıada bir karşılığa tekabül ettiği için değil, sadece aklen bunun mümkün olup olmadığına duyulan meraktan dolayı tartışıldığını hissettiren ibarelere de rastlanmaktadır.

Burada daha sonra klasikleşerek tüm usul eserlerinde benzer ifadelerle tekrarlanacak olan tartışmanın taraflarını belirleyen Âmidî, Hanbelîleri ve “başkaları” ifadesiyle ismini anmadığı diğer fakihleri “hulüvv”ü caiz saymayan taraf olarak vaz ederken, onların dışında kalan Şâfiîler, Hanefîler ve Mâlikîler’i “hulüvv”u caiz sayan taraf olarak kabul ettiği anlaşıyor.³⁹⁸ Önceki usul eserlerinde bir geçmişi bulunmayan bu konunun, birden tüm taraflarının, getirdikleri karşıt delilleriyle birlikte belirgin olduğu bir tartışma halinde ortaya konmasında ve örneğin Hanbelîler karşıt tarafa konarken diğer mezhep müntesiplerinin “hulüvv”u caiz sayan tarafa yerleştirilmesi ve bunun “muhtar” görüş olduğunun söylenmesi hususlarında Âmidî'nin hangi kaynaklardan yararlandığını bilmiyoruz. Bu, konunun yukarıda ifade edildiği üzere fûrû fıkıh, fetvâ ve diğer sahalarda uzun bir süredir dillendirildiği ve bunun sadece usul alanına artık tarafları belli olan hazır bir tartışma halinde dahil edilerek teorik boyuta kavuşturulması şeklinde olabilir. Âmidî'nin, Hanbelîleri “hulüvv”u caiz saymayan taraf olarak vermesinde, Hallaq’ın işaret ettiği gibi, “hulüvv”u caiz saymayan Hanbelî fakihî Ebü'l-Vefâ İbn Akîl’in, (v. 513/1119) bunu caiz sayan bir Hanefîyle tartışmasının, Âmidî’yi etkilemiş olması muhtemeldir.³⁹⁹ Bu görüşün Hanbelîlerin genel görüşü olup olmadığı hususunda Hanbelî usul eserlerine baktığımızda, Ebü'l-Vefâ İbn Akîl ve diğer önde gelen Hanbelî usulcülerden İbn Kudâme el-Makdîsî, (v. 620/1123) Ebü

³⁹⁷ Hallaq, a. g. m. s. 23

³⁹⁸ Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2935

³⁹⁹ Hallaq, a. g. m. s. 22

Ya'lâ el-Ferrâ, (v.458/1066) Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, (v. 510/1116) ve İbn Teymiyye, usul eserlerinde “hulüvv” konusuna dair müstakil başlık açmasalar da, buna dair bir başlığa bir başka Hanbelî usulcü İbn Neccâr el-Fütûhî'nin (v. 972/1564) *Şerhu kevkebi'l-münîr* isimli eserinde rastlıyoruz. Fütûhî, eserinde İbn Muflih'ten naklen, bunun mezheb ashabınca tercih edilen görüş olduğunu ifade eder.⁴⁰⁰ Fakat Âmidî'den yarım asır kadar sonra vefat eden Hanbelî fakih İbn Hamdân, fetvâ ve müftî âdâbına dair yazdığı eserinde, yukarıda yer verildiği üzere uzun zamandır mutlak müçtehidin bulunmadığını ifade ederek aslında “hulüvv”u kabul etmiş oluyor.⁴⁰¹ Fakat İbn Hamdân'ın bu görüşüne karşı çıkan Fütûhî, bu asırlarda birçok müçtehidin bulunmaya devam ettiğini ve Takiyyüddîn İbn Teymiyye'nin onlardan biri olduğunu belirtir.⁴⁰²

Âmidî sonrasında tartışmaya klasik yapısını veren öğrencisi Mâlikî fakihi Cemâlüddîn İbnü'l-Hâcib olmuştur. Âmidî'nin biraz daha geniş işlediği mevzuyu daha muhtasar bir tarzda ele alan İbnü'l-Hâcib'in, müçtehidin bulunup bulunmaması konusunu vuku bulup bulmadığı açısından değil, daha çok bu durumun aklen ve şer'an caizliği bakımından ele aldığı anlaşıyor. İbnü'l-Hâcib, Âmidî'nin getirdiği iki tarafın naklî ve aklî argümanlarını ise teke indirir. Bunlar “hulüvv” taraftarlarınca getirilen meşhur örnek hadislerden: “Allah ilmi insanlardan çekip almaz, bilakis alimleri çekerek ilmi onlardan kabzeder. Ta ki, alimler kalmayınca insanlar bir takım cahil başçılar edinip onlara sorarlar, onlar da ilimsiz fetvâ vererek hem kendileri saparlar hem de onları saptırırlar”⁴⁰³ hadisini verir ve karşı tarafın genellikle getirdiği “Ümmetimden bir taife, Allahın emri gelinceye kadar veya Deccal'in zuhuruna kadar hep hak üzere olmaya devam edecektir”⁴⁰⁴ hadisini aktarır. Her iki hadisi karşılaştıran İbnü'l-Hâcib, “hulüvv”ü caiz sayanlarca delil olarak getirilen hadisin diğerine nazaran daha zahir olduğunu ve karşı tarafca getirilen hadisin aslında “hulüvv”un cevazını nefyetmediğini söyler.⁴⁰⁵ Böylece konuyu vukûu bakımından

⁴⁰⁰ İbn Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu kevkebi'l-münîr*, tahkik: Muhammed ez-Zuhaylî, Nezih Hammad, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1993, c. 4, s. 564.

⁴⁰¹ İbn Hamdân, a. g. e. s. 156.

⁴⁰² Fütûhî, a. g. e. c. 4, s. 570

⁴⁰³ ان الله لا يبيض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يبيض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس راساء جهالا فسنلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا (Buhârî “İlim”, hadis no: 100; Müslim, “İlim”, hadis no (13) 2673, 4/2058).

⁴⁰⁴ لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله او حتى يظهر الدجال (Müslim, “Kitabü'l-İmare”, 52; Ebû Davud, “Fiten”, 1; Tirmizi, (2229))

⁴⁰⁵ İbnü'l-Hâcib, a. g. e. c. 4, s. 598.

değil, aklen ve şer'an cevazı bakımından incelediği anlaşılan İbnü'l-Hâcib, karşı tarafça ileri sürülen, "içtihadın farzı kifâye olduğu ve alimlerin ortadan kalkmasıyla Müslümanların bâtil üzere ittifak edecekleri" argümanına karşılık, eğer alimlerin ortadan kalkacağı farzedilirse, o zaman artık bir içtihad mükellefiyetinin de bulunmayacağı, şeklinde mukabelede bulunur.⁴⁰⁶

Genellikle sonraki usul eserlerinde takip edilen Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in "hulüvv" anlayışı, bir çok mütekellimîn usul eserinde daha da muhtasar bir hüviyete bürünmüş ve bazı usul eserleri ise bu tartışmaya yer vermemişlerdir. Takip eden asırların etkili usul eserlerinden Beyzâvî'nin (v. 685/1286) *el-Minhâcî'l-vüsûl*'ü, İbn Teymiyye'lerin *el-Müsevvede*'si⁴⁰⁷ ve Şehâbeddin Karâfî'nin (v. 684/1285) *Şerhu tenkîhi'l-füsûl*'ü bu tartışmaya yer vermezken, ona şerh yazan Cemâlüddîn İsnevî (v. 772/1370) tartışmaya kısaca yer vermiş ve sadece Hanbelîlerin muhâlif olduklarını belirterek, "hulüvv" taraftarlarınınca getirilen hadise yer vererek bahsi kapatmıştır.⁴⁰⁸ İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına şerh yazan Tâceddin es-Sübkî (v. 771/1370) ise pek bir ilavede bulunmadığı şerhte, "hulüvv"u İbnü'l-Hâcib gibi teorik anlamasıyla dikkat çeker. Ona göre, Hanbelîlerin getirdiği "kıyamete kadar bir grubun hak üzere olacağına" dair hadis "hulüvv"un henüz vuku bulmadığını gösterse de cevâzını nefyetmez.⁴⁰⁹ "Hulüvv"u, kendi zamanına kadar vukû bulmadığı yönünde anlayan Sübkî'nin burada "müçtehidin bulunmaması durumunu" teorik bir varsayım olarak değerlendirdiği ve kıyamet alametleri ve ahir zamanla ilişkilendirdiği açıktır. Fakat henüz gerçekleşmediğini ifade ettiği dönemin, hangi müçtehidten hâli olduğu hususunu Sübkî, burada açıklamaz.⁴¹⁰ O, *Cem'u'l-cevâmi* isimli eserinde de "hulüvv"un henüz

⁴⁰⁶ İbnü'l-Hâcib, a. g. e. c. 4, s. 599

⁴⁰⁷ Önemli Hanbelî usul eserlerinden sayılan *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh* isimli eser, Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye tarafından yazılmaya başlanmış, babası Ebü'l-Mehasin Şehâbeddin ona ilavelerde bulunmuş ve Takiyyüddin İbn Teymiyye'de bazı ilavelerde bulunarak ortaya böylece üç müellifli bir eser çıkmıştır.

⁴⁰⁸ Cemâlüddin İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâcî'l-usûl*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, t. y, c. 4, s. 613,

⁴⁰⁹ İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, (Tâceddin b. Sübkî'nin *Ref'u'l-hacib an Muhtasar-ı İbni'l-Hâcib* şerhiyle birlikte), c. 4, s. 599.

⁴¹⁰ İbnü'l-Hacib, *el-Muhtasar*, (Tâceddin b. Sübkî'nin *Ref'u'l-hacib an Muhtasar-ı İbni'l-Hâcib* şerhiyle birlikte), c. 4, s. 599.

gerçekleşmediği kanaatini pekiştirmekte ve bunun muhtar görüş olduğunu vurgulamaktadır.⁴¹¹

4.2. MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİLERİNDE VE DİĞER MEZHEPLERDE “HULÜVV” ANLAYIŞI

Memlûkler dönemi Hanefîlerinin “hulüvv” düşüncesi bağlamındaki görüşlerine geldiğimizde, “hulüvvü’l-asr ani’l-müctehid” tartışmasına memzûc eserlerinde yer veren İbnü’s-Saâtî, Molla Fenârî, İbnü’l-Hümâm ve şarihleri Emir Pâdişah, İbn Emîru Hâc ile İbnü’l-Hâcib’in usul eserine şerh yazan Bâbertî gibi Hanefî usulcülerin konuyu İbnü’l-Hâcib tarzında ele aldıkları göze çarpar. Hanefîlerde ilk memzûc usul müellifi olan İbnü’s-Saâtî, “hulüvvü’l-asr ani’l-müctehid” tartışmasını benzer ifadelerle İbnü’l-Hâcib’den aktarır. Fakat o, farklı olarak konunun cevaz veya vukûu boyutuna temas etmez.⁴¹² Fenârî ise, “hulüvv”ü caiz sayanların getirdiği, alimlerin ortadan kalkacağına dair hadisin, hem konunun cevazı hem de vukûu bakımından zahir olduğunu, karşı tarafın getirdiği, kıyamete kadar hak üzere olacak grupu ifade eden hadisin de en azından “hulüvv”un cevâzını nefyetmediğini söyler.⁴¹³ Karşı tarafca getirilen, içtihadın her dönemde farzı kifaye olduğu argümanını kabul etmeyen Fenârî, hayatta olmayan eski müctehidlerin taklîdinin caiz olması nedeniyle, “hulüvv” gerçekleşse bile, eski müctehidlerin mezheplerini taklîd etme imkanının bulunduğunu savunur.⁴¹⁴ İbnü’l-Hümâm ve şarihleri Emir Pâdişah ve İbn Emîru Hâc da “hulüvv”u Âmidî ve İbnü’l-Hâcib çizgisinde işlerler ve “hulüvv”un caizliği görüşünü sürdürürler.⁴¹⁵ Memlûkler sonrasında Hanefî memzûc eser geleneğini sürdürenlerden İbn Abdüşşekûr Bihârî’nin (v. 1119/1707) *Müsellemü’s-sübût* eseri ve onun meşhur şerhi Bahrülulûm Leknevî’nin (v. 1125/1810) *Fevâtihu’r-rahamût*’unda yukarıda ismi geçen Hanefî usulcülerinin “hulüvv” anlayışı devam ettirilmiştir. Şerhte “hulüvv”la ilgili önemli noktalara temas eden Leknevî, müellif Bihârî’nin bu tartışmada geçen “müctehid”i mutlak olarak tüm

⁴¹¹ Sübkî, a. g. e. s. 122-123.

⁴¹² İbnü’s-Saâtî, a. g. e. s. 683.

⁴¹³ Molla Fenârî, a. g. e. s. 493.

⁴¹⁴ Molla Fenârî, a. g. e. s. 493.

⁴¹⁵ İbnü’l-Hümâm, a. g. e. s. 546; İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 429; Emir Pâdişah, a. g. e. s. 240.

müçtehidlere şamil ettiğini ve bu iddiasını, Gazzâlî ve Râfî'nin yukarıda temas ettiğimiz “asrımızda müçtehid yoktur” tarzı sözlerine dayandırdığını ifade eder.⁴¹⁶ Hatta Leknevî'ye göre Hanefilerden bazılarının, “mezhep içi içtihadı” kastederek, Nesefî'den sonra artık “hulüvv”un vacip olduğuna hükmettiklerini belirtir. Hem yukarıda müellif Bihârî'nin “hulüvv” tartışmasında “müçtehid”i tüm müçtehidleri kapsayacak şekilde anlamasına ve bazı Hanefilerin, mezhep içi içtihadın bile kesildiğine dair iddialarına sert tepki veren Leknevî, bunların hiçbir dayanağı ve delili olmayan boş kuruntular olduğunu söyler.⁴¹⁷ Ona göre, “mutlak müçtehid”in “hulüvv”u caizdir fakat “müçtehid fi'l-mezheb” ve ya “müçtehid fi'l-ba'z” sıfatını haiz alimler ise her asırda bulunmaya devam etmişlerdir.⁴¹⁸

Böylece Memlûkler dönemi Hanefî usulcülerin, gördüğümüz kadarıyla hepsinin “hulüvvü asr anî'l-müçtehid” tartışmasında, bunu caiz sayan tarafta konumlandıklarını ifade edebiliriz. Aynı zamanda Hanefî mezhebi mensupları arasından, mezheplerin yerleştiği dönemler boyunca, hem fukahâ taksiminde hem de tabakat eserlerinde, kendisine “mutlak içtihad” nisbet edilen alimlerin pek çıkmadığı görülür.⁴¹⁹ Bu hususa dikkat çeken Şah Veliyyullah Dihlevî'ye (v. 1176/1762) göre, Hanefî mezhebinde “mutlak müntesip müçtehidler” Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin aksine, erken devirlerden itibaren çıkmaz olmuştur. Çünkü ona göre, bu tür müçtehidler hadis alanında derinleşmiş kimselerden çıkarlar ki, Hanefilerin genelde hadisle az iştiğal etmeleri bu hususta etkili olmuştur.⁴²⁰ Ona göre, bundan dolayı Hanefiler tarih boyunca genelde mezhepte müçtehidler çıkarmışlardır. Bu da onların, müçtehid olmak için sadece mezhebin fûrû metinlerini bilme şartı koşmalarında açıkça görülür. Dihlevî'ye göre, Mâlikî mezhebi de bu hususta Hanefî mezhebine benzer.⁴²¹ Görüldüğü üzere “mutlak müçtehid”in bulunmaması yönünde “hulüvv” anlayışının iyice yerleştiğini gördüğümüz Hanefî mezhebinde, yukarıda

⁴¹⁶ Bahrülulûm Ensâri Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübût*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. 2, s. 431.

⁴¹⁷ Leknevî, a. g. e. c. 2, s. 431.

⁴¹⁸ Leknevî, a. g. e. c. 2, s. 432.

⁴¹⁹ Yunus Apaydın da buna benzer bir kanaate makalesinde yer verir. (Apaydın, “Hanefî İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev'in Bu Teoriyi Sunumu”, s. 268)

⁴²⁰ Şah Veliyyullah Dihlevî, *İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, talik ve müracaa: Abdülfettâh Ebû Ğudde, Beyrut: Darü'n-Nefâis, 1406/1986, 3. B, s. 84.

⁴²¹ Dihlevî, a. g. e. s. 84.

Leknevî'nin ifade ettiği üzere bir grup, Nesefî'den sonra hatta mezhep içi içtihadın da “hulüvv”unun vacipliğine kail olmuşlardır.

Hanbelî ve Şâfiî mezhebi ise, müçtehidlerin varlığı konusunda ve “mutlak müçtehid” anlayışında klasik Hanefî mezhebi anlayışından farklı düşünür. Tartışmayı usul eserinde vaz eden Âmidî, “hulüvv”a karşı çıkan grubu “Hanbelîler” olarak isimlendirse de, ondan yüzyıl kadar sonra yaşamış bir başka Şâfiî usulcü Zerkeşî, aslında “hulüvv”u caiz saymayanların sadece Hanbelîler değil, Şâfiîler içerisinde de “hulüvv”u caiz görmeyen alimlerin bulunduğunu söyler. Bunlar Şâfiî alimlerden Ebû İshak İsferyîni ve Zübeyrî'dir. İbn Dakikul'îd'in de “hulüvv”u büyük kıyamet alametleri zuhur edinceye kadar caiz saymadığı nakledilmiştir.⁴²² Bunlara ek olarak Şâfiî mezhebi içerisinde “zamanımızda müçtehid bulunmamaktadır” şeklinde yukarıda yer verdiğimiz ifadelere yer veren bazı alimler bulunsa da, mezhepte taklîdin farklı anlaşılması ve mezheble mukayyed olduğu varsayılan birçok alimin aslında kendilerini mezhep imamının mukallidi olarak görmeyerek sadece mezhep imamının metodunu beğendikleri için onu takip ettikleri ve müçtehid bulunmadığı ifade edilen bu dönemlerde, kendilerine “mutlak müçtehid” ve “müceddid” denen bazı alimlerin de hep var oldukları görülür. Nitekim mezhebin müçtehid tasnifini ortaya koyan İbnü's-Salâh ve Nevevî, Şâfiî mezhebinde, içtihadı İmam Şâfiî kadar yetkin olup, onu ne mezhebinde, ne de delillerinde taklîd etmeyen, sadece onun içtihadı kendi içtihadlarına uygun düştüğu için ayrıca mezhep oluşturmayıp Şâfiî'ye intisap eden fakihlerin bulunduğunu ifade ederler.⁴²³ İmam Şâfiî'nin ilk ashâbı içerisinde bu dereceye haiz müçtehidlerin bulunduğu hususu meşhurdur. Nitekim onun en meşhur talebelerinden Müzenî (v. 264/878) ve Buveytî (v. 231/846) aynı zamanda müstakil içtihatlarda bulunan müçtehidlerdir.⁴²⁴ Takip eden hicri dördüncü asırda da Şâfiî mezhebine nispet edilen müstakil mutlak müçtehidlerin bulunduğu ifade edilir. “Dört Muhammed” olarak meşhur olan Muhammed b. Nasr Yahyâ el-Mervezî (v. 294/906), Muhammed b. İshak İbn Huzeyme (v. 311/924), Muhammed b. İbrâhim İbn Münzîr (v. 318/930) ve Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin (v. 310/923) kimseyi taklîd

⁴²² Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 208

⁴²³ İbnü's-Salâh, a. g. e. s. 91; Nevevî, a. g. e. s. 25

⁴²⁴ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015, s. 222.

etmeyen müstakil müçtehid olduklarına birçok kaynak temas eder.⁴²⁵ Fakat bu yetkin müçtehid sınıfının sadece ilk asırlarla sınırlı kalmayıp daha sonraki asırlarda da devam ettiği anlaşılıyor. Hicri 5. Asır Şâfiî fakihlerinden Ebû Ali es-Sincî'nin (v. 430/1039) bunlardan olduğu kabul edilir.⁴²⁶ Hallaq, hicri 5. Asrın bir diğer Şâfiî fakihi İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin de kendisini mutlak müçtehid olarak gördüğünü, ancak nihayetinde bu konumdan vazgeçip Şâfiî'yi takip ettiğini söyler.⁴²⁷ Zerkeşî *el-Bahrü'l-muhîr*'inde bu gruba başka alimleri de ilave eder. O, "hulüvv"u caiz görenlere tepki vererek: "Nasıl asırların müçtehidlerden hâli olduğuna hükm edilebilir ki, Kaffâl kendisine bir meselede fetvâ sorulduğunda: "Şâfiî mezhebini mi soruyorsun yoksa benim görüşümü mü?" diye sorarmış ve Kaffâl, hem kendisi hem hocası Ebû Ali hem de Kâdı Hüseyin için: "Biz Şâfiî'nin mukallidleri değiliz. Sadece onun re'yi bizim re'yimizle üst üste düşmüştür" demişlerdir. Zerkeşî burada ekler: "Müçtehid olduğunu açıklamak için daha ne söyleseydi?"⁴²⁸ Hicri 5. Asır sonlarında vefat etmiş bir diğer önemli Şâfiî alimi Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, yukarıdakilere benzer bir biçimde aslında müçtehidler için taklîdi onaylamadığını, sadece İmam Şâfiî'nin Kureyş kabilesine mensubiyetinden dolayı, "İmamlar Kureyş'tendir" hadisine hürmeten, Şâfiî mezhebine nispet edilmeyi kabul ettiğini belirtir.⁴²⁹

Mezhebe intisab ve taklîd anlayışının farklı olduğu Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde, "hulüvv"un tartışıldığı ve çoğunluk tarafından kabul edildiği ifade edilen hicri 5, 6. asırlarda ve takip eden Memlûkler döneminde, kendilerine "mutlak müçtehid" denen alimler de hiç eksik olmamıştır. Aynı zamanda özellikle Şâfiî mezhebinde "müceddidlik" önemli bir statü olarak kabul edilmiş ve müceddid listeleri yapılarak her asrın müceddidinin kimliği tespit edilmeye çalışılmıştır.⁴³⁰ Müceddidlerin aynı zamanda yetkin birer müçtehid olma zorunluluğu bulunduğu göre,⁴³¹ bu asırlarda yaşamış müceddid alimlerin aynı zamanda birer müçtehid olduğu kabul edilecektir. Kendileri için de "mutlak müçtehid" oldukları ifade

⁴²⁵ Okuyucu, a. g. e. s. 364

⁴²⁶ İbnü's-Salâh, a. g. e. s. 91; Nevevî, a. g. e. s. 25

⁴²⁷ Hallaq, a. g. m. s. 16

⁴²⁸ Zerkeşî, a. g. e. c.6, s. 209

⁴²⁹ Sem'ânî, a. g. e. c. 5, s. 174-175

⁴³⁰ Tahsin Görgün, "Tecdîd", *DİA*, XXXX, s. 234-239

⁴³¹ Hallaq, a. g. m. s. 17.

edilen Memlûkler dönemi Şâfiî alimlerden Takıyyüddîn es-Sübki⁴³² (v. 756/1355) ve Celâlüddin es-Suyûtî,⁴³³ (v. 911/1505) eserlerinde kendilerinden önceki asırlarda yaşamış birçok Şâfiî alim için “mutlak müçtehid” ve “müceddid” sıfatını kullanırlar. Nitekim “hulüvv” düşüncesine temelden karşı çıkan Suyûtî, içtihadın farzı kifâye olduğunu ve hiçbir asırda bunun kesilmesinin söz konusu olamayacağını temellendirme adına *er-Redd alâ men ahlede ilâ'l-ard ve cehile enne'l-ictihad fi kulli asrin farz* isimli eserini kaleme almıştır.⁴³⁴ O, bu eserinde “hulüvv” tartışmasının gündeme geldiği hicri 5. ve 6. Asırlarda yaşamış fakihlerden içtihadın o dönemlerde devam ettiğine dair alıntılar yapmakta ve kendi asrına kadar haklarında “mutlak müçtehid” ve “müçtehid” sıfatı kullanılan ve birçok konuda taklîdi terkeden ve mezhebe aykırı müstakil görüşlere sahip olan alimlerin isimlerini zikretmektedir.⁴³⁵ Bu alimlerden özellikle Memlûkler döneminde ömür sürmüş İzzeddin b.

⁴³² Hem oğlu Tâceddin es-Sübki, (v. 771/1370) hem de Suyûtî, Takıyyüddin es-Sübki için “müçtehid” ve “Mutlak müçtehid” ünvanını kullanırlar. (Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi tarihi Mısır ve Kahire*, tahkik: Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2007, c. 1, s. 297-298).

⁴³³ Suyûtî'nin kendisi için açıkça iddia ettiği mutlak müçtehidlik ve müceddidlik payesi meşhurdur. Bu iddialarını temellendirmek için *Tehaddüs bi nimetillâh, er-Redd ilâ men ahlede ila'l-ard ve cehile enne'l-ictihad fi kulli asrin farz, Takrîrü'l-istinâd fi teysir'l-ictihad* gibi birçok eser kaleme alan Suyûtî'ye çağdaşları tarafından sert tepkiler yöneltilmiştir. Bu zengin tartışmanın içeriği ve tarafların argümanları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz: Zeynüddin Münâvî, *Feyzü'l-kadir şerh Câmii's-sağır*, s. 11-12; Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517*, İstanbul: Klasik yayınları, 2012, s. 165-169; Halit Özkan, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII, s. 198-201; Şemsüddin Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi li ehli'l-karn et-tâsi*, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992/1416, c. 4, s. 67-69.

⁴³⁴ Benzer bir çalışma Suyûtî'den üç asır sonra yaşamış bir başka içtihad-taklid tartışmasının mimarı Şevkânî (v. 1250/1834) tarafından kaleme alınmıştır *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsinî men ba'de'l-karni's-sâbi* isimli eser, isminden anlaşılacağı üzere hicri 7. Asır sonrasında yaşamış müçtehitlerin biyografilerini içerir. Eser, Suyûtî'nin *er-Redd ale men ahlede*'sinde yaptığına benzer, içtihad kapısının hiçbir zaman kapanmadığı ve “hulüvv”un gerçekleşmediğinin ispatı sadedinde, o dönemlerde yaşamış müçtehidlerin isimleri ve içtihadları üzerinden bunu ortaya koymaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Nail Okuyucu, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheplere Bakışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2008, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. 100.

⁴³⁵ İlk önce mezhep imamlarının talebelerine yer veren Suyûtî, Şâfiî'nin talabelerinden Müzenî, Ebû Sevr ve Ebû Bekr b. Münzir'in İmam Şâfiî'ye mensub mutlak müçtehidler olduğuna dair alimlerin nakillerine yer verir. Abdan el-Mervezî ve Muhamemd b. Nasr Mervezi de mezhebe aykırı görüşleri olan müçtehidlerdir. Şâfiî'den bir asır sonar yaşamış Ebû Bekr b. Huzeyme ise bazılarınca mutlak müçtehid olarak görülmüştür. Bunlar dışında kendisi için müçtehid sıfatı kullanılanlar şunlardır: İbn Münzir en-Nisâbüri, Kasım b. Muhammed b. Seyyar el-Kurtubî, İbn Abdülber en-Nemerî, Ferra Beğavî, Kadı Abdülvehhâb, Cüveynî, Ebû Hâmid Gazzâlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû'l-Hiyar el-Abderî, Muhammed b. Ali el-Mâzerî, Ebû Ali Hasan b. Hatir en-Numânî el-Fârisi, Ebû Cafer b. Zübeyr, Ebû Şâme el-Makdisi, Muhyiddin en-Nevevî, Tâceddin el-Firkah, Nâsirüddin İbnü'l-Münîr, İbn Hacer el-Askalânî, Necmüddin İbnü'r-Rif'a, Cemalüddin İsnevî, Tâceddin es-Sübki, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf el-Konevî el-Hanefî, Mecdüddin Şirâzi. (Celaeddin Suyûtî, *er-Redd alâ men ahlede ilâ'l-ard ve cehile enne'l-ictihad fi kulli asrin farz*, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, t. y. s. 97-104); Hayreddin Karaman buna benzer bir müçtehid listesine, tüm asırlar için ayrı ayrı listeler halinde *İslam Hukukunda İçtihad* isimli kitabında yer vermektedir. (bkz: Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İçtihad*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1971, s. 192-200).

Abdüsselâm (v. 660/1262) ve Takiyyüddin İbn Dakikül'îd (v. 702/1302) haklarında, tabakat kitaplarında onların bilinen Şâfiî mezhebi içerisindeki mukayyed alim pozisyonlarıyla ters düşecek pek çok ifadeye rast geliriz. Şâfiî fukahâyâ dair hacimli tabakat eseri müellifi Tâceddin es-Sübkî, İbn Dakikül'îd'in biyografisi bölümünde onun hakkında “mutlak müctehid” sıfatını kullanır ve alimlerin, onun “yedinci asrın müceddidi” olduğu hususunda ittifak ettiklerini öne sürer.⁴³⁶ Zerkeşî de, İbnü'r-Rif'a'dan naklen, İbn Dakik'in ve İzzeddin b. Abdüsselâm'ın içtihad rütbesine eriştiği hususunda iki kişinin bile ihtilaf etmediğini belirtir.⁴³⁷ Suyûtî de, İbn Abdüsselâm'ın içtihad rütbesine eriştiğini ifade ederken, İbn Dakikül'îd için ise, “mutlak müctehid” sıfatını kullanır.⁴³⁸ İbn Dakik'in bu ifadeleri onaylayarak, kendisini “mutlak müctehid” saydığı da ifade edilmiştir.⁴³⁹ İbn Abdüsselâm'ın âhir ömründe mezheple kendisini sınırlı görmediği ve kendi müstakil içtihadlarıyla amel ettiği ve fetvâ verdiği de kaynaklarda yer alır.⁴⁴⁰ Tabakat eserlerinde, yetkin birer “mutlak müctehid” oldukları ifade edilen bu alimler dışında Kemâlüddîn İbnü'z-Zemlekânî⁴⁴¹ (v. 727/1327) ve Ömer b. Reslan el-Bulkînî (824/1421) de hem kendi asırlarının müctehidleri sayılırken, Suyûtî özellikle Bulkînî için “mutlak müctehid” ünvanını kullanır.⁴⁴² Dihlevî, İbn Ziyad el-Yemenî eş-Şâfiî'den naklen, Bulkini'ye sorulan iki meselede Şâfiî mezhebine aykırı hüküm verdiğini ve bunun, onun “mutlak müntesib müctehid” ünvanından kaynaklandığını ifade eder. Bu durumun mütekaddimîn ve müteahhirîn Şâfiî ashabı içerisinde çokça vuku bulduğunu da ekler.⁴⁴³

Şâfiî mezhebi anlayışında olduğu gibi Hanbelî alimler arasında da “mutlak müctehid”, “müceddid” anlayışının bu asırlarda devam ettiği anlaşıyor. Dihlevî'ye göre Hanbelî mezhebinde hicri dokuzuncu asırda mezheb zayıflayınca kadar hep müctehidler

⁴³⁶ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyetü'l-kübrâ*, tahkik: Mahmud Muhammed Tanâhi, Abdülfettah Muhammed Hülv, Hicr li't-tıbaa ve'n-neşr, 1413, c. 9, s. 207-209.

⁴³⁷ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 209.

⁴³⁸ Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 291, 294.

⁴³⁹ Ahmet Ekinci, *İbn Dakikü'l-İd ve İhkâmu'l-ahkâm fi şerhi Umdeti'l-ahkâm Adlı Eserinin İslam Fıkhdaki Yeri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2013, s. 14.

⁴⁴⁰ H. Yunus Apaydın, *İzzeddin b. Abdüsselam, DİA*, XIX, s. 284; Suyûtî, *er-Redd ala men ahlede*, s. 100;

⁴⁴¹ Şemsüddin Zehebî, *Mu'cemü'l-muhtâs li'l-muhaddisîn*, Taif, 1408/1988, s. 246-247.

⁴⁴² Celâlüddin Suyûtî, *Kitabü't-tahaddüs bi nimetillâh*, tahkik: E. Mary Sartain, el-Matbaatü'l-Arabiyyetü'l-Hadise, 2019, s. 207.

⁴⁴³ Dihlevî, a. g. e. s. 73.

bulunmaya devam etmiştir.⁴⁴⁴ Zaten müçtehidsiz asır tartışmasında genelde hep muhâlif taraf olarak gösterilen Hanbelîler için bu normal karşılanacak bir durumdur. Nitekim yukarıda gördüğümüz üzere, müçtehid taksimininde Şâfiîlerle aynı taksimi benimseyen Hanbelîlerin, Şâfiî tabakat yazarları gibi her dönemde “müçtehid” ve “mutlak müçtehid” vasıflı alimlerin varlığına vurgu yaptıkları göze çarpar. Özellikle yukarıda bahsi geçtiği üzere “hulüvv” tartışmasının başlatılmasında etkili isimlerden olan ve müçtehidsiz bir asrın gayri mümkünlüğü görüşünü savunan Hanbelî usulcû İbn Akîl’e göre hocası, hicri 5. Asrın meşhur Hanbelî alimlerinden olan Ebû Ya’lâ el-Ferrâ “mutlak müçtehid”dir.⁴⁴⁵ Takip eden asırlarda Hanbelîlerin Takiyyüddin İbn Teymiyye (v. 728/1327) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) için de aynı şekilde “mutlak müçtehid” ünvanını kullandıklarını biliyoruz.⁴⁴⁶ Tabakat yazarları, Mâlikîlerden de bazı isimlere “mutlak müçtehid”lik atfederler. Nitekim Şemsüddîn Zehebî (v. 748/1348) *Tabakâtü’l-huffâz*’ında Mâlikî fakih Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (v. 543/1148) için “mutlak müçtehid” sıfatını kullanır. İbn Akîl ise, Ebû’l-Fazl Hemdâni el-Kurtubî’nin bu yüksek müçtehidlik sıfatına haiz olduğunu belirtir.⁴⁴⁷

Hanefî mezhebinde ise 18 ve 19. yüzyıla geldiğimizde yukarıdaki “hulüvv” karşıtlarınca oluşturulan anlatıya benzer bir anlatıya bazı eserlerde yer verildiğini görürüz. Hanefî mezhebi içerisinde de “hulüvv”un caiz olmadığına dair fikirler ileri süren bu dönemden bazı alimler, mezhebin yerleşik “fukahâ tasnifi”, “hulüvv”, “mutlak müçtehid” ve “müceddid” anlayışına dair bazı yeni fikirler ve itirazlar ileri sürerler. Modern dönem öncesi ıslâhatçı Hanefî alimlerden Şah Veliyyullah Dihlevî ile başlayan bu akım, ondokuzuncu asırda Şihâbüddin Mercânî (1818-1889), Abdülhay Leknevî (1846-1888) ve sonrasında Muhammed Zâhid Kevserî’yle (1879-1952) devam etmiştir.

Müçtehid taksiminde Suyûtî’nin, İbnü’s-Salâh’ın taksiminden uyarladığı Şâfiî tasnifini temel alan Dihlevî, müçtehid taksiminde aynı Suyûtî gibi “mutlak müstakil müçtehid” ve “mutlak müntesib müçtehid” kategorilerini benimser.⁴⁴⁸ Hanefî mezhebinde

⁴⁴⁴ Dihlevî, a. g. e. s. 84.

⁴⁴⁵ Suyûtî, *er-Redd alâ men ahlede*, s. 98.

⁴⁴⁶ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 189-190.

⁴⁴⁷ Suyûtî, *er-Redd ala men ahlede*, s. 98.

⁴⁴⁸ Dihlevî, a. g. e. s. 79-80.

daha önce örneğini görmediğimiz bu taksime aynı şekilde Abdülhay Leknevî (1848-1886), Şihâbüddin Mercânî (1818-1889) ve Zâhid el-Kevserî de (1879-1952) eserlerinde yer verirler. Leknevî'nin, müçtehidlerin tasnifine dair Kemalpaşazâde'nin taksimine yer verip, bu taksimde bazı sorunlar olduğunu ifade ederek peşinden Mercânî'nin bu tasnife yönelttiği ağır eleştirilere yer vermesi, onun da klasik Hanefi müçtehid taksimine katılmadığı kanaatini bizde uyandırmıştır.⁴⁴⁹ Onun peşinden yaptığı taksime göre müçtehidler üç kısımdır: “mutlak müstakil müçtehid”, “mutlak müntesib müçtehid” ve “mezhepte müçtehid”. Suyûtî'nin müçtehid taksiminin aynısına tekabül eden bu taksimde aynı şekilde ikinci sıradaki “mutlak müntesip müçtehid” kategorisi, Suyûtî'nin yorumladığı tarzda ele alınmıştır. Bu kategorideki “mutlak müntesip müçtehid”, mezhebe intisab etse de kendisi mezheb imamı gibi “mutlak içtihad” şartlarını hâizdir ve mezheb imamını ne usulünde, ne de delillerinde taklîd etmez, sadece onun içtihad metodunu beğendiği için ona intisab eder.⁴⁵⁰ Mercânî ve Kevserî de benzer müçtehid taksimine eserlerinde yer verirler.⁴⁵¹

Böylece Suyûtî'nin, İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin fukahâ tasnifinden uyarladığı ve sonrasında İbn Hacer el-Mekkî (v. 974/1567) ve Abdülvehhab Şâ'rânî (v. 973/1565) gibi alimlerce devam ettirilen⁴⁵² bu taksimin Dihlevî üzerinden Hanefilere de geçtiği görülüyor. Bu taksimin benimsenmesinde önemli etkenlerden birisinin Kemalpaşazâde'nin meşhur fukahâ tasnifinin bu alimlerce yetersiz kabul edilmesidir. Özellikle Kemalpaşazâde'nin, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer gibi ilk Hanefî imamlarını, Ebû Hanife'den bir alt tabakaya yerleştirmesi ve onları Ebû Hanife'nin mukallidi sayması, eleştirilerin ana mihverini oluşturur. Dihlevî, Kemalşazâde'nin taksimine doğrudan karşı cephe almasa da Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin ayrı ayrı müstakil mezheplerinden bahsederek onların aslında Ebû Hanife gibi “mutlak müçtehid” olduklarına dikkat çeker.⁴⁵³ Bu konuda en sert eleştiri ise, Mercânî'den gelir. O, Kemalpaşazade'nin Hanefilerce kabul görmüş

⁴⁴⁹ Abdülhay Leknevî, *en-Nâfiü'l-kebîr li men yutâliu'l-Câmiü's-sağîr*, Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûm el-İslamiyye, 1990/1411, s. 9-10.

⁴⁵⁰ Leknevî, a. g. e. s. 14.

⁴⁵¹ Mercânî, a. g. e. s. 189; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hüsnu't-takâdî fî sîreti İmâm Ebû Yûsuf el-Kâdî*, Amman: Darü'l-Feth, 2017/1438, s. 89.

⁴⁵² Nitekim Hanefi alimlerin de bu taksimi İbn Hacer el-Mekkî ve Şâ'rânî'den aldıkları anlaşılıyor. (Leknevî, a. g. e. s. 14; Kevserî, a. g. e. s. 89-90).

⁴⁵³ Dihlevî, a. g. e. s. 79-84.

“müçtehid” tasnifine sert eleştiriler getirerek bu tasnifin geçersiz olduğunu ifade eder. Mercânî, Kemalpaşazade’nin Ebû Yusuf, Şeybânî ve Züfer gibi ilk Hanefî ashâbını tasnifte ikinci sıraya alıp onları usulde mukallid saymasına karşı çıkarak, onların aslında Ebû Hanife seviyesinde “mutlak müçtehid” olduklarını ileri sürer.⁴⁵⁴ Leknevî de Kemalpaşazâde’nin fukahâ tasnifini verdiği kısımda Mercânî’nin eleştirilerini aynen iktibas eder.⁴⁵⁵ Kevserî İmam Ebû Yusuf’un hayatı ve ilmi kişiliğine dair yazdığı eserinde, Kemalpaşazâde’nin tasnifine katılmayarak Ebû Yusuf, Şeybânî ve Züfer gibi Hanefî imamların, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik’ten hiçte geri kalmadıklarını ve onların da “mutlak müçtehid” olduklarını savunur. Hatta Kevserî’ye göre nice “müntesib mutlak müçtehid”ler vardır ki, “müstakil mutlak müçtehid”lerden daha üstündür.⁴⁵⁶ Aslında Kevserî, soyut anlamda mezhep imamlarına nispet edilen “müstakil mutlak müçtehid” kategorisinin bulunmadığı görüşündedir. Ona göre, mezhep imamları ait oldukları ilmi havzaların birer takipçisidirler ve tam anlamda “müstakil müçtehid” değildirler. Ebû Hanife’nin Abdullah İbn Mesud (r.a.) ve Hz. Ali’lerce başlatılan ve İbrahim en-Nehaî tarafından devam ettirilen, “İrak fıkıh ekolü”nün takipçisi olması gibi, diğer mezhep imamları için de aynısı geçerlidir. Böylece, mezhep imamları ne kadar müstakilse, onların mezheplerine muvafakat eden müçtehidler de onlar gibidirler. Ona göre müçtehidin müçtehide muvafakatı onu taklîd ettiği anlamına gelmez. Bilakis diğerinin hükmü delilinden bilmesi gibi, oda hükmü deliliyle bilir.⁴⁵⁷

Hanefî mezhebinin meşhur müçtehid algısı ve tasnifine katılmayarak Şâfiîlerin ve özellikle Suyûtî ve İbn Hacer Mekkî’nin kurguladığı müçtehid tasnifini benimseyen bu Hanefî alimler, aynı zamanda “hulüvv”u caiz sayan klasik Hanefî anlayışını da terk ederek, “hulüvv”u caiz saymayan karşı tarafa geçmişlerdir. Bu alimlerin, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinden “hulüvv” karşıtlarının bu anlatıyı temellendirme adına, tüm asırlarda “mutlak müçtehid” seviyesinde fakihlerin ve müceddidlerin bulunduğu dair kurguladıkları anlatıya benzer bir anlatıyı, Hanefî mezhebi içerisinde de oluşturma çabasına girdikleri görülür. Dihlevî bu anlamda “hulüvv”un caiz olmayacağına ve asrın müçtehidsiz kalamayacağına dair

⁴⁵⁴ Mercânî, a. g. e. s. 191-192

⁴⁵⁵ Leknevî, a. g. e. s. 11

⁴⁵⁶ Kevserî, a. g. e. s. 93

⁴⁵⁷ Kevserî, a. g. e. s. 93-94

ifadelere yer verir.⁴⁵⁸ Fakat daha çok Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin her asırda “mutlak müntesib müçtehid” çıkardığı görüşünde olan Dihlevî, Hanefî mezhebinde hadisçiliğin yaygın olmaması nedeniyle bunu ancak hicri 3. Asra kadar getirebildiğini söyler. Bu asırdan sonra Hanefî mezhebinde “mutlak müntesib müçtehid” kategorisinin inkırâza uğradığını ifade eder.⁴⁵⁹ “Hulüvv”ün hiçbir asır için caiz olmayacağı anlayışında Dihlevî gibi düşünen bir diğer Hanefî alim Mercânî’dir. O, müçtehidlerin artık mevcut olmadığına dair alimlerden nakledilen ifadelere yer vererek, bunların hiçbir delile dayanmayan asılsız ifadeler olduğunu ve içtihadın hiçbir asırda kesilmesinin mevzubahis olmayacağını söyler.⁴⁶⁰ Sonrasında Mercânî “hulüvv” anlayışına uygun, Hanbelî ve Şâfiîlerin yaptığına benzer, Hanefî mezhebi içerisinde bazı fakihlere “mutlak içtihad” nispet eder. Dihlevî’nin Hanefilik içerisinde hicri 3. Asra kadar getirdiği “mutlak müntesip müçtehid” kurgusunu, biraz daha aşmayı hedefleyen Mercânî, bu anlamda hicri 4. Asırda vefat etmiş Ebû Cafer et-Tahâvî’yi (v. 321/933) bu seviyede bir müçtehid kabul eder. Tahâvî için “O, mukallid değildi, sadece re’yi Ebû Hanife’nin re’yiyle üst üste düştü” ifadelerini kullanan Mercânî, bu asırda yaşamış bir diğer meşhur Hanefî alimi Ebü’l-Hasen Kerhî’nin (v. 340/952) de birçok konuda mezhebe muhalefetinden bahseder.⁴⁶¹ Sonraki asırlarda Hanefilik içerisinde bu anlatıyı her asır için sürdüremediği anlaşılan Mercânî’nin, bu asırlar içerisinde tek hicri 9. Asırda yaşamış Memlûkler dönemi meşhur Hanefî alimi Kemâlüddîn İbnü’l-Hümâm’ı “mutlak müçtehid” seviyesinde gördüğü anlaşılıyor. İbnü’l-Hümâm’ı, o asırlarda “mutlak müçtehid” oldukları birçok isimce ifade edilen İzzeddin b. Abdüsselâm ve İbn Dakîkul’îd’le mukayese eden Mercânî, İbnü’l-Hümâm’ın onlardan bu konuda hiçte geri kalmadığını ve hatta bu mevkiye onlardan daha layık olduğunu söyler.⁴⁶²

Klasik Hanefî “hulüvv” anlayışına katılmadığı anlaşılan bir diğer isim ise Abdülhay Leknevî’dir. Leknevî, “hulüvv” karşıtlarının da genel olarak kabul ettikleri mezhep kurma anlamında “müstakil mutlak içtihad”ın inkıta’ını da kabul etmez. Bunu iddia etmenin büyük hata olduğunu dile getiren Leknevî, içtihadın bir rahmet olduğunu ve bir zamana, mekana ve

⁴⁵⁸ Dihlevî, a. g. e. s. 71-75

⁴⁵⁹ Dihlevî, a. g. e. s. 84

⁴⁶⁰ Mercânî, a. g. e. s. 131-134,

⁴⁶¹ Mercânî, a. g. e. s. 202-203

⁴⁶² Mercânî, a. g. e. s. 134

özel şahıslara hasredilemeyeceğini söyler. O, dört mezhep imamından sonra da Dâvud ez-Zâhirî, Ebû Sevr, Muhammed b. İsmâil Buhârî ve başkalarının müstakil mezhepler kurduklarını ve bunun her zaman mümkün olduğunu savunur.⁴⁶³

Bu anlamda yukarıda her mezhepten birçok alim tarafından dillendirilen “asrımız (mutlak), (müstakil) müctehidden hâlîdir” içerikli ifadelerle, yine yukarıda gördüğümüz üzere aynı asırlar boyunca birçok “mutlak müctehid”in var olduğuna dair ifadelerin arası nasıl bağdaştırılacaktır? Hem de özellikle “mutlak müctehid”lerin her dönemde varlığını ifade edenler, “asrımızda müctehid bulunmamaktadır” diyen bazı kişilerin kendilerinin de birer müctehid olduklarını ifade etmekte. Örneğin Gazzâlî ve Râfî hakkında müctehid ve müceddid oldukları ifade edilmiş,⁴⁶⁴ fakat bu alimlerin kendileri yukarıda görüldüğü üzere kendi dönemlerinde müctehid bulunmadığına dair ifadeler kullanmışlardır. Burada akla ilk başta şöyle bir çözüm gelebilir: Burada, bulunmadıkları ifade edilen müctehidlerden kasıt, “mutlak müctehid”lerdir, her dönemde bulundukları görülen müctehidlerse, mezheple “mukayyed müctehid”lerdir. Böylece iki zıt ifadenin arası uzlaştırılmış olur. Fakat dikkat edilirse yukarıda taklîdin iyice yerleştiği ifade edilen ileriki asırlarda isimleri geçen müctehidler için bile “mutlak müctehid” sıfatı kullanılmıştı. Halbuki “mutlak müctehid” unvanı bilinen meşhur anlamıyla sadece mezhep imamlarına verilen bir ünvandır. Fakat mezheplerin yerleştiği sonraki asırlarda yaşayan yukarıda isimleri geçen bu “mutlak müctehid”lerin kendilerine has mezhepleri yoktu. Yukarıda “mutlak müctehid” oldukları ifade edilen hem İzzeddin b. Abdüsselâm hem İbn Dakik hem de Takiyyüddin es-Sübki’nin neden mezhep kurmadıklarına dair kaynaklarda bazı fikirler ileri sürülmüştür. Bunlardan İzzeddin b. Abdüsselâm hakkında kaynaklarda yer alan bir ifadeye göre, o kendisinde içtiha hakkı gördüğünde, Sultan Musa b. Eyyûb ona: “eğer müctehid olduğunu iddia ediyorsan bunu ikna edici bir şekilde ispatlamalısın ki, beşinci mezhebin başı olasın. İbn Abdüsselâm da cevabında usul bazında beşinci bir mezhebe ihtiyaç olmadığını, yalnız fûrû meselelerinde farklılıkların olabileceğini belirtmiştir.⁴⁶⁵ İbn Dakîk’in de bu anlamda yeni bir mezhep

⁴⁶³ Leknevî, a. g. e. s. 16.

⁴⁶⁴ Suyûtî, *er-Red alâ men ahlede*, s. 103, Nitekim Râfî’nin öğrencisi İsferyînî, hocasının “müctehid” olduğunu söylemiştir. (Hallaq, a. g. m. s. 26).

⁴⁶⁵ Hallaq, a. g. m. s 38 (144. Dipnot)

kurmaya ihtiyaç duymadığı anlaşılıyor. Ona izafe edilen bir sözünde O:“İctihadım Şâfiî’nin içtihadıyla üst üste düştü. Sadece iki mesele hariç.”⁴⁶⁶ diyerek aslında kendisinin de Şâfiî gibi müstakil içtihadla bulunduğunu, fakat onun içtihadlarıyla aynı sonuçlara ulaşarak yeni farklı bir mezhebin ortaya çıkmadığını imâ eder. Bir diğer “mutlak müctehid” sıfatıyla anılan Takiyyüddin es-Sübkî ile ilgili de, neden kendi mezhebini kurmadığına dair kaynaklarda bazı nakiller yer alır. Suyûtî, Tâceddin Sübkî’den naklen babası Takiyyüddin es-Sübkî hakkında şunları nakleder: “Şeyh Şihâbüddin b. Nakîb dedi ki, Mekke’de bir ulemâ grubu ile oturuyorduk. Orada şunu konuştuk: “Keşke Allah bu dört mezhep imamından sonra bu zamanda onların mezheplerinin tamamını bilen ve onlardan kendisine bir mezhep oluşturabilecek bir müctehid gönderseydi. Sonra bunu zamanımızda yapabilecek birisi varsa ancak Takiyyüddin es-Sübkî olabileceği konusunda görüşlerimiz birleşti.”⁴⁶⁷ Fakat Sübkî’nin bu işe neden girişmediği ile alakalı da şöyle bir olay anlatılır : “Ebû Zür’a hocası Bulkînî’ye, alet ve şartlarını sağlamış olduğu halde neden Takiyyüddin es-Sübkî’nin mutlak içtihadan çekindiğini sorduğunda hocası sükût etmiş, bunun üzerine o şunları söylemiştir: Bunun sebebi, dört mezhepten birine mensub alimlere verilen vazife ve maaşlardır. Eğer o içtihadla yönelse bunlardan mahrum kalacak, halk kendisine fetvâ sormayacak ve kendisine bidatçı denilecektir.” Bu sözleri Bulkînî tebessümle karşılamıştır.”⁴⁶⁸

Burada Sübkî örneğinde, yeni mezhep ihdasının önünde sosyal, ekonomik zorluklar ve dini baskı boyutları olabileceği gibi, aslında diğer iki örnekte öne çıkan ortak nokta yeni mezhep ihdâsına ihtiyacın olmamasıydı. Bu hususu, Mâlikî fakihi İbnü’l-Müneyyir’in (v. 683/1284) şu ifadeleri bizce büyük ölçüde açıklar. İbnü’l-Müneyyir, mezheplerin yerleştiği sonraki asırlarda yaşamış bu tür mütebahhir müctehid alimler için şöyle der: “Bizce muhtar olan görüş, onların yeni mezhep kurmamayı iltizâm etmiş müctehidler olduklarıdır. Mezhep kurmaya ehil müctehid olmalarına gelince, bu vasıflar onlarda mevcuttur. Yeni mezhep ihdâs etmemeyi iltizâm etmelerine gelince ise, bunun için önceki mezheplerden farklı bir usul ve kavâidin lüzumu gerekecek ki, öncekilerin bu anlamda tüm yolları ve usulleri tüketmiş

⁴⁶⁶ Suyûtî, *er-Redd alâ men ahlede*, s. 102

⁴⁶⁷ Suyûtî, *Hüsnü’l-muhâdara*, c. 1, s. 297-298

⁴⁶⁸ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1996, s. 165.

olduklarından dolayı bu imkansızdır.”⁴⁶⁹ Nitekim bu husus İbn Abdüsselâm’ın ve İbn Dakîk’in yukarıdaki ifadeleriyle de uyumludur.⁴⁷⁰

Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde ileriki asırlarda bile “mutlak müctehid” denilen fukahânın bulunması olgusunu açıklayan bir diğer açıklama, kanaatimizce Suyûtî’nin işaret ettiği “mutlak müctehid” kavramı üzerinde yaşanan anlam kargaşasıdır. Ona göre zamanında insanlar “mutlak müctehid” ile “müstakil müctehid”in birbiriyle eş anlamlı olduğunu düşünüyorlar ki, bu yanlıştır. Onlar uzun zamandan beri mutlak müctehidin bulunmadığını, sadece mezheple mukayyed müctehidin var ola geldiğini iddia ederler ki, bu da onların “mutlak müctehid” ile “müstakil müctehid” ve “mukayyed müctehid” ile “müntesib müctehid”in arasındaki farkı görememelerinin bir sonucudur.⁴⁷¹ Suyûtî, bizim yukarıda işaret ettiğimiz gibi aynı müelliflerin bir taraftan kendi zamanlarında müstakil müctehidin bulunmadığını söylerken, diğer taraftan mutlak müctehid’in varlığına dair açıklama yapmaları arasındaki tezada da burada vurgu yaparak, zikredilen müctehid kavramlarının birbirinden tefrik edilmesi sonucu bu tezadın aradan kalkacağını söyler. Buna göre “mutlak müctehid” “müstakil müctehid”den daha kapsamlıdır ve “mukayyed müctehid”den farklıdır. “Müstakil müctehid” kendi usulü ve kavâidiyle bağımsız mezhep kuran müctehiddir ki, bu yukarıda İbnü’l-Müneyyir’in sözlerini verirken değindiğimiz gibi, artık tüm usullerin tüketilmesi sonucu böyle müstakil bir mezhep kuracak içtihad artık imkansızlaşmıştır ve uzun zamandır yokluğu ifade edilen müctehid bu müctehiddir.⁴⁷² “Mutlak müctehid” ise her dönemde var olagelmıştır. Bu müctehid, “müstakil müctehid”den yeni mezhep kurmaması yönünden farklıdır. Fakat içtihad şartları açısından “müstakil müctehid” gibi yetkindir. Sadece usulü ve kavâidiyle yeni mezhep kurmayarak mezhep imamlarından birinin yolunu beğenmiş ve onu desteklemiştir. Bu müctehid, “mutlak müntesib müctehid”dir ve “mukayyed müctehid”den farklıdır ve daha üstündür.⁴⁷³

⁴⁶⁹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 285

⁴⁷⁰ Benzer bir kanaat için bkz: Tuncay Başoğlu, “Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2018 Bahar-Güz, sayı 25-26, s. 26.

⁴⁷¹ Suyûtî, *er-redd ala men ahlede*, s. 42

⁴⁷² Suyûtî, *er-redd ala men ahlede*, s. 43

⁴⁷³ Suyûtî, *er-redd ala men ahlede*, s. 43

Suyûtî, bu ayrımın aslında Şâfiî mezhebinin müçtehid derecelendirmesini yapan İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin taksimlerine uyumlu olduğunu savunur. Zira onların müstakil olmayan müçtehidlere dair yaptıkları dörtlü derecelendirmenin en üst basamağında yer alan müçtehid, işte Suyûtî'nin bahsettiği “mutlak müntesib müçtehid”dir.⁴⁷⁴ İbnü's-Salâh ve Nevevî, bu ismi kullanmasalar da aslında onların tasnifte ilk sırada yer verdikleri müçtehide dair çizdikleri tablo⁴⁷⁵ aslında Suyûtî'nin dediklerini doğrular mahiyettedir. Yukarıda uzunca bahsettiğimiz ve isimlerini de zikrettiğimiz müçtehitler aslında Suyûtî'nin dediği gibi mezheb imamını taklîd etmeyen, kendilerini imam Şâfiî kadar yetkin gören ve sadece onun içtihad metodunu benimseyerek ona intisab eden müçtehidlerdir. Suyûtî başka bir yerde, mutlak müçtehid olup aynı zamanda bir mezhebe nispet edilmenin aslında birçok alim tarafından kabul edilen bir husus olduğunu ifade eder.⁴⁷⁶ Yukarıda İmam Şâfiî'nin ilk ashabı yanı sıra sonraki asır fakihlerinden Ebû Ali Sinci, Kaffâl, Sem'ânî, Kâdı Hüseyin vb. Şâfiî mezhebine nispet edilen fakihlerin bu mertebede birer müçtehid oldukları zikredilmişti. İşte Suyûtî de kendisini bu alimler seviyesinde bir müçtehid olarak konumlandırarak, onlar gibi kendisinin de Şâfiî mukallidi değil, sadece onun içtihad yolunu doğru bularak ona intisab eden ve onun yoluna davet eden bir “mutlak müntesib müçtehid” olduğunu iddia eder. Bu konumunun “mukayyed müçtehid”likle karıştırılmaması gerektiğini özellikle vurgulayan Suyûtî'ye göre, “mukayyed içtihad” “mutlak içtihad”dan daha alt seviyededir. Buna göre kendisinin engin hadis ve Arapça bilgisiyle bu seviyeden daha üst seviye olan “mutlak müntesib müçtehid” seviyesini hak ettiğini belirtir.⁴⁷⁷ Suyûtî örneğinde mezhep içerisinde mutlak içtihadın mümkünlüğünü gösteren bu duruma Zerkeşî ve İbn Dakikül'îd gibi başka Şâfiî fakihler de değinmişlerdir. Onlara göre mezhebe intisab edip de “mutlak müçtehid” gibi davranan fakihler vardır. Zira onlar mutlak müçtehidler gibi genel delillerden ahkam istinbatında bulunmaktalar. İbn Dakîk'e göre, o dönemde mezhebe mensup bir grup, fıkhi ahkamı doğrudan hadislere bina etmek suretiyle müstakil içtihadlarda bulunuyorlar ki, ona göre, onların bu alanda mutlak içtihad şartlarını haiz olmaları durumunda bu mümkündür; aksi takdirde bunu yapamazlar ve istinbat ettikleri ahkam da mezhep imamına nispet

⁴⁷⁴ Suyûtî, *er-redd ala men ahlede*, s. 45

⁴⁷⁵ İbnü's-Salâh, a. g. e. s. 91-92; Nevevî, a. g. e. s. 24-25

⁴⁷⁶ Suyûtî, *er-redd ala men ahlede*, s. 85

⁴⁷⁷ Suyûtî, *er-redd ala men ahlede*, s. 45-46

edilemez.⁴⁷⁸ Zerkeşî de bu durumda, mezhep kaideleri dışında genel delillerle istinbat edilen ahkâmın mezhebe atfedilemeyeceğini ifade eder.⁴⁷⁹

Görüldüğü üzere, klasik dönemde müçtehidiz asrın mümkünlüğü üzerine kurulan “hulüvv” tartışmasında aksi yönde kanaat bildiren çoğu Hanbelî mezhebinden ve yer yer Şafî mezhebinden de önemli birçok alim bulunmaktadır. Hatta Nâdiye Şerif el-Ömerî, Şâfîîlerin çoğunluğunun “hulüvv”u kabul etmedikleri kanaatindedir.⁴⁸⁰ Böylece büyük ve önemli bir ulemâ grubunun, aslında her asırda “mutlak müçtehid”lerin bulunduğu kanaatinde olduğu ortaya çıkmış oluyor. Bu gruba dahil alimler, buna dair her asır için “müçtehid”, “mutlak müçtehid” ve “müceddid” sıfatıyla andıkları fakihler listesini de sunarlar. Özellikle onların yukarıda görüldüğü üzere, her asırda birçok isme “mutlak içtihad” izafe etmeleri ve birçok isim için “mutlak müçtehid” sıfatını kullanmaları ilginçtir. Bu husus kanaatimizce günümüz “içtihad kapısının kapanmışlığı” konusu etrafında dönen tartışmalarda göz ardı edilmektedir. Hem İslam dünyasından hem de batıdan birçok oryantalist yazarın katıldığı bu tartışmada, aslında hem içtihad kapısının kapandığını iddia ederek bunu fıkıh tarihinde taklîd ve gerileme çağının başlangıcı sayanlar⁴⁸¹ ve fıkıh tarihini “mutlak içtihad” merkezli okuyanlar,⁴⁸² hem de onlara katılmayarak içtihadın mezhep içi “mukayyed içtihad” şeklinde her dönemde devam ettiğini savunanlar,⁴⁸³ aslında farklı tonlarda da olsa birbirine yakın şeyleri söylemiş

⁴⁷⁸ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 206

⁴⁷⁹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 206

⁴⁸⁰ Ömerî, a. g. e. s. 178

⁴⁸¹ Nadiye Şerif Ömerî, Mer’i, Tâha Câbir Alvânî, Hayreddin Karaman, vb. ve Batıdan Joseph Schacht, J. N. D. Anderson, H. A. R. Gibb gibi oryantalistler hicri 3. Asrın sonu ve 4. Asır başlarından itibaren içtihad kapısının kapanmasının gündeme geldiği kanaatindedirler. (N. Şerif Ömerî, *İçtihad ve taklid fi'l-İslam*, s. 175; Taha Cabir Alvani, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodolojisi”, (The Crisis in Fiqh and Methodology of Ijtihad) trc: Menderes Gürkan, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2006, sayı 7, s. 123; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 159-160; Wael b. Hallaq, Was The Gate Of Ijtihad Closed?”, s. 3-4;

⁴⁸² Fıkıh tarihinin “ictihad” merkezli yazılması konusuna dair makale kaleme alan Muhammed Tayyib Kılıç, modern dönemde yazılan çoğu Fıkıh tarihi eserinde, mutlak içtihadın bulunduğu dönem olarak addedilen ilk üç dönemin gelişme dönemi olarak olumlu vasfedildiğini, sonraki dönemlerin ise duraklama ve gerileme dönemleri olarak nitelendiğini ifade eder. (Muhammed Tayyib Kılıç, “Fıkıh Tarihinin İçtihat Merkezli Yazılması Problemi”, *SBARD*, 2016, sayı 27, yıl 14, s. 127-131)

⁴⁸³ Örneğin Yunus Apaydın, Abdullah Kahraman yukarıda hicri 4. Asır sonrası resmedilen olumsuz taklîd ve gerileme çağı anlatısına katılmayarak, mutlak içtihadın bittiğini kabul etseler de, mezhep içi mukayyed içtihadın sürekli devam ettiğini savunurlar. Fakat her biri bizim işaret ettiğimiz “hulüvv” karşıtlarınca sürdürülen her asır için “mutlak içtihad” iddiasına bu anlatılarında yer vermezler. (Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2017, 3. bs, s. 330-332; Abdullah Kahraman, “Bir İslam Hukukçusu Olarak Ekmelüddin el-Bâbertî”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, Kocaeli 2017, sayı 2, s. 5-6)

olmaktadırlar. Çünkü bu tartışmaların iki tarafında da kesildiği ifade edilen içtihadın “mutlak içtihad” olduğu ifade edilirken, onun mukabilinde devam eden içtihad için “mezhep içi mukayyed içtihad”, “tahric” ve daha çok “mezhep imamından bir görüş bulunmayan yeni meselelerde içtihad” konumlandırılmaktadır. Mutlak içtihad doğrudan naslardan hareketle hükme ulaşma şeklinde olurken, diğer alt içtihad türlerinde mezhep müktesebâtı esas alınır ve içtihad, mezhep imamının usûlü baz alınarak icra edilir. “Meselede içtihad” alanı ise mezhep birikiminde bir hükmü bulunmayan yeni meselelerle sınırlıdır. Birinci taraf, “mutlak içtihadı” esas aldıkları için, devam eden mezhep içi mukayyed içtihadı tatmin edici bulmayarak, bunu olumsuzluk ve duraklama olarak gördükleri “taklîd”in bir devamı olarak nitelendirirken, karşı taraf, her dönemde devam eden mezhep içi mukayyed içtihadın aslında tatmin edici düzeyde olduğunu ve aslında hukuki ve dini yaşamda istikrar ve düzen için aslında olması gerekenin de bu olduğunu söylerler. Her iki taraf yukarıda her asırda var olduklarını gördüğümüz “mutlak müçtehid”, “mutlak müntesip müçtehid”, “müceddid” gibi sıfatlarla anılan alimleri bu “İçtihad” tasnifi ve “İçtihad kapısı” tartışmalarında bir yere oturtmazlar ve bu alimleri istisnâî karakterler olarak görme eğilimindedir. Örneğin Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* kitabında bir taraftan hicri dördüncü asır sonrası için “gerileme, taassub, taklîdin kök saldı ve içtihad ruhunun söndüğü bir dönem” şeklinde olumsuz bir anlatıya yer verirken, diğer yandan bu asırların her biri için içlerinde “mutlak müçtehid”lerin de bulunduğu “müçtehidler” listesine yer vermektedir.⁴⁸⁴ Fakat “hulüvv” taraftarlarınca ortaya konan tabloda aslında devam eden içtihadın “mukayyed içtihad”dan daha yüksek mertebede bir içtihad olduğu görülür. Buna özellikle dikkat çeken Suyûtî’ye göre, kendisi mezhep kurma anlamında bir müstakil müçtehid değil, fakat iddia ettiği içtihad, mezheple mukayyed içtihad gibi düşük bir içtihad seviyesi de değil. Yani Suyûtî eserinde “müntesib mutlak içtihad” dediği, bu ikisinin arasında bir içtihad mertebesini kastediyor. Mezhep içi mukayyed içtihad seviyesinde sadece mezhep müktesebatına sadık kalarak ondan bir hükme varılma söz konusu iken, Suyûtî’nin bahsettiği içtihad mertebesinde mutlak müçtehid tarzında bir istinbat söz konusu olduğu anlaşıyor. Aynı zamanda Suyûtî bu hususta yalnız da olmayıp, bu konuda önceki asırlardan Şâfî mezhebinde bulunan bu tarz

⁴⁸⁴ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 159-167, 185

“mutlak müntesip müçtehid”lere referansta bulunmakta ve onların arasına dahil olmayı istemektedir.

Mezhep kurma anlamındaki içtihad için, sonraki asırlarda yeni mezhepler kurulmaması vâkıâsından yola çıkılarak, bu tür içtihadın kesildiği sonucuna varılıyorsa da, aslında yukarıda “hulüvv”u kabul etmeyen pek çok alim ve tabakat yazarının ileriki dönemlerde de, mezhep imamını taklîd etmeyen ve onun gibi mutlak içtihad donanımına sahip, fakat yeni mezheb kurmaya gerek duymadığı veya bunun sonuçta, artık tüm yollar tüketildiği için mevcut mezheplerden birine çıkaracağı için bu işe girişmeyen, bunun yerine kendi içtihadına yakın gördüğü bir mezhep imamına nispet edilmeyi tercih eden “mutlak müçtehid”lerin varlığından bahsettiklerini görmüş olduk. Genellikle Hanefî mezhebinde, mezhep imamının ilk ashâbı içerisinde gördüğümüz bu tür müçtehidler, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde ilerleyen dönemlerde de var olmaya devam etmişler ve bu mezhep mensuplarından bazıları her asırda bir müceddidin geleceği inancına sahip kalarak, aynı zamanda “mutlak müçtehid” ayarında bir alim olan “müceddid” veya “müceddidler”i her asır için tayin etmişlerdir.

Bunun dışında yukarıda “İçtihadın tecezzîsi” tartışmalarında “tecezzî”yi kabul eden usulcülerce kabul edilen “müçtehid fi’l-ba’z” veya “müçtehid fi’l-hükm” kategorisi de “İçtihad kapısı” tartışmalarında göz ardı edilen bir diğer içtihad kategorisidir. Bu, yukarıda “hulüvv”u kabul eden alimlerin ifade ettiği “mezhebe müntesib mutlak içtihad” tarzı bir içtihad olup, sadece burada tüm alanlarda değil, bazı alanlarda “mutlak içtihad” söz konusudur. Bunun da kesilmeden hep devam ettiğine dair Hanefiler içerisinde “İçtihadın tecezzîsi”ni kabul eden Bahrülulûm Leknevî’nin, tarih boyu Hanefilerde hem “mukayyet müçtehid”lerin hem de “müçtehid fi’l-ba’z”ların hep bulunmaya devam ettiğine dair tespiti önemlidir.⁴⁸⁵

⁴⁸⁵ Bahrülulûm Leknevî, a. g. e. s. 432

5. İÇTİHADDA HATA-İSABET MESELESİNE YAKLAŞIMLAR

İctihadda hata ve isabet meselesinin usul eserlerinin ilk ve ortak konularından birisi olduğu söylenebilir. Her iki usul yönteminde kaleme alınmış eserlerin ilk örneklerinden itibaren yer verdiği bu tartışma, klasik Hanefî usul eserlerinin özellikle kısa içtihad bahislerinin en hacimli ve ana tartışmasını teşkil eder. Tartışma, müçtehidlerin içtihad ettikleri alanda ulaştıkları sonuçların hata ve doğruluk bakımından değerlendirilmesini konu edinir. Geniş yelpazede görüşlerin serdedildiği bu tartışmada amaç, insan tabiatının doğal olarak farklı düşünmelere ve ihtilafa açık olması ve bunun fıkıh alanındaki tezâhürü sayılan farklı içtihadların ve mezheplerin varlığı olgusunun nasıl açıklanacağıdır. Tartışmanın iki ana kolundan birini temsil eden “musavvibe” anlayışında, içtihadi hükümler bağlamında Allah katında belli bir hüküm bulunmamaktadır ve hüküm, müçtehidin içtihadı sonucunda ulaştığı sonucun ta kendisidir. Buradan hareketle “musavvibe” yani “doğrulayanlar” ismini alan bu gruba mensup usulcülere göre, tüm müçtehidler doğruya ulaşmışlardır ve içtihadlarında isabet etmişlerdir.⁴⁸⁶ Bunun karşısında yer alan “muhattie” grubu usulcülerine göre ise, içtihadî alanda Allah katında muayyen bir hüküm bulunmaktadır ve müçtehidlerden birisi doğruya isabet etmiştir, diğerleri içtihadlarında hatalıdır. Fakat, Allah katında belli olan o hüküm insanlar tarafından yakînen bilinemediğinden, hangi müçtehidin doğru, hangisinin hatalı olduğu kesin olarak söylenemez.⁴⁸⁷

İlk olarak Mu'tezilî usulcüler tarafından gündeme getirildiği anlaşılan ve onların “hüsün-kubuh” anlayışlarıyla da ilgili olan bu tartışma, mütekellimîn ve fukahâ yöntemi eserlerine de ilk örneklerinden itibaren girmiştir. Memlûkler dönemine kadar olgunlaşan ve tarafları artık tamamen belirginleşen hata ve isabet tartışmasının taraflarına dair, o dönemde yaşamış Abdülaziz Buhârî, yedi farklı taraf sayar. “Musavvibe” ve “Muhattie” şeklinde iki ana görüş altında taksim edilen bu farklı yedi görüş şu şekildedir:

⁴⁸⁶ Abdülaziz Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 25-26.

⁴⁸⁷ İbrahim Kafi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, editor: Tuncay Başoğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018, 2. bs, s. 156.

Musavvibe:

1. Tüm içtiihadlar doğrulukta eşittir.
2. İctihadlardan birisi daha üstündür ve doğruya daha yakındır. Bu görüş “eşbeh” görüşü olarak anılır.

Muhattie:

1. Allah katında bulunan hükme dair müçtehidler nezdinde delil yoktur veya ulaşılması çok zordur. Hüküm bir bakıma saklı bir define gibidir.
2. Hükme dair zannî delil bulunmaktadır, fakat delilin gizliliğinden ve karışıklığından dolayı, müçtehidin ona isabet etme yükümlülüğü bulunmaz ve müçtehid bu durumda mazur sayılır ve ecir hakeder.
3. Hükme dair zannî delil vardır ve müçtehid onu bulmakta yükümlüdür. Bulamayıp hata ederse ona ecir yoktur, fakat tahfif cihetinden ondan hatasının günahı kaldırılmıştır.
4. Hükme dair kat’î delil vardır ve müçtehid onu bulmakta yükümlüdür. Eğer delili bulamayıp hatalı içtihadda bulunursa, amelî sahih olmaz ve verdiği hüküm bozulur. Fakat delilin gizliliği ve karışıklığı nedeniyle ondan günah sâkıttır.
5. Hükme dair kat’î delil vardır ve müçtehid onu bulamayıp hatalı davranırsa amelî sahih olmaz, verdiği hüküm bozulur ve üstelik o müçtehid günahkardır. Çünkü kat’î delil bulunan diğer alanlarda hatalı hüküm veren nasıl günahkar olursa, burada da durum aynıdır.⁴⁸⁸

Dört mezhep imamının ve fukahânın çoğunun “muhattie”nin ikinci görüşüne mensup oldukları genel kabul gören görüş olup, Mu’tezile ve Eş’arî kelimlerinin çoğunluğu ve bazı ehli hadis kelamcıları ise “musavvibe”den sayılırlar.⁴⁸⁹ Hanefilerin ilk kurucu isimlerinden İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ve sonraki asırlarda yaşamış önemli

⁴⁸⁸ Abdülaziz Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 26.

⁴⁸⁹ İbnü’s-Saâtî, a. g. e. s. 674; Abdülaziz Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 25-26.

Hanefî alimlerden Ebû'l-Hasan Kerhî, Cessâs⁴⁹⁰ ve Debûsî'nin haklarında “musavvibe”nin yukarıda ikinci sırada saydığımız “eşbeh” görüşünde olduklarına dair nakiller varsa da,⁴⁹¹ sonraki asırlarda yerleşen Hanefî anlatıda, Hanefîlerin yeknesak olarak “muhattie” görüşünü benimsedikleri vurgulanır. Pezdevî'den itibaren somutlaşan ve kesinleşen bir anlatıyla⁴⁹² Hanefîlerin, içtihadında hata yapan müçtehidî, “ibtidâen musîb, intihâen muhtî” yani içtihadının sonucunda hatalı olsa da, içtihadının kendisinde isabetli gören anlayış, sonraki dönemde ve dolayısıyla Memlûkler döneminde kaleme alınmış neredeyse tüm usul eserlerinde Hanefîlerin “muhtar görüşü” olarak tekrarlanmıştır. Bu dönemde yaşayan İbnü's-Saâtî,⁴⁹³ Nesefî,⁴⁹⁴ Abdülaziz Buhârî,⁴⁹⁵ Kivâmüddin Kâkî,⁴⁹⁶ Hüsâmüddin Sığnâkî,⁴⁹⁷ Sadruşşerîa,⁴⁹⁸ Bâbertî,⁴⁹⁹ Molla Fenârî,⁵⁰⁰ Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm⁵⁰¹ ve Molla Hüsrev⁵⁰² gibi Hanefî usulcüler bu görüşe eserlerinde “muhtar görüş” olarak yer verirler. Bu usulcüler, Hanefîler içerisinde hakim görüş olarak verdikleri bu görüşü temellendirirken, Ebû Hanife'den nakledilen “Bütün müçtehidler musîbdir, Allah katında hak ise tektir” sözünü bu minvalde anlarlar. Yani müçtehid sonuç olarak Allah katındaki tek doğruya isabet edemese bile, yaptığı içtihadında isabetlidir. İlk olarak Debûsî'de gördüğümüz bu temellendirmeye⁵⁰³

⁴⁹⁰ Cessâs'ın *el-Füsûl fi'l-usûl* isimli usul eseri ekseninde içtihadta hata-isabet meselesini tezinde işleyen Mustafa Çil, Cessâs'ın “musavvibe”nin “eşbeh” görüşünü benimsediği sonucuna varmıştır. (Mustafa Çil, *İctihadda Hata-Isabet Tartışması (Cessâs'ın el-Füsûl fi'l-usûl Adlı Eseri Ekseninde)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2010, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. 136.

⁴⁹¹ İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Kerhî ve Debûsî hakkında “musavvibe”nin “eşbeh” görüşünü benimsediklerine dair iddiaları değerlendiren Rahmi Telkenaroğlu, buradaki “eşbeh” görüşün Mutezile'deki “eşbeh” görüşünden farklı olduğunu, zira bu alimlerin aynı zamanda müçtehidin hata yapa bileceği görüşünü benimsediklerine dair pek çok naklin de aynı zamanda mevcut olduğunu ifade eder. (Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2009, (yayınlanmamış doktora tezi), s. 94-97.

⁴⁹² Dönmez, a. g. m. s. 155; Telkenaroğlu, a. g. t. s. 92.

⁴⁹³ İbnü's-Saâtî, a. g. e. s. 674.

⁴⁹⁴ Nesefî, *Menar*, s. 25.

⁴⁹⁵ Abdülaziz Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 26-27.

⁴⁹⁶ Kâkî, a. g. e. s. 1079.

⁴⁹⁷ Sığnâkî, a. g. e. s. 1849.

⁴⁹⁸ Sadruşşerîa, a. g. e. c. 2, s. 117-120.

⁴⁹⁹ Bâbertî, *et-Takrîr li usûli'l-Pezdevî*, s. 265.

⁵⁰⁰ Molla Fenârî, a. g. e. s. 483-484.

⁵⁰¹ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 532.

⁵⁰² Molla Hüsrev, a. g. e. s. 468-469.

⁵⁰³ Abdülaziz Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 27.

daha sonra Kâkî ve Bâbertî’de de rastlıyoruz.⁵⁰⁴ Bu muhtar görüşün karşısında ise, muhâlif olarak ilk dönemlerden Ebü’l-Mansur Mâtürîdî (v. 333/944) gösterilir. Hanefî-Mâtürîdî kelam okulu kurucusu Mâtürîdî, içtihadta hata-isabet tartışmasında yukarıdaki “muhattie”nin dördüncü görüşüne mensuptur ve ona göre, hatalı müçtehid içtihadında hem “ibtidâen hem de intihâen hatalıdır” ve ona bir günah terettüp etmese de, bu içtihadıyla yaptığı amelî sahih olmaz ve verdiği hüküm bozulur.⁵⁰⁵ Mâtürîdî’nin bu anlayışı, onun kelam anlayışı üzerine usul eserlerini kaleme alan Hanefî mütekellimîn tarzı usul yazarlarından Alâeddin Semerkandî ve Üsmendî tarafından devam ettirilmiştir. Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*’ünde Hanefîler arasındaki ihtilafa yer vererek, kendisinin Mâtürîdî’nin görüşünde olduğunu beyan eder. O, yukarıda yer verdiğimiz Ebû Hanife’nin sözünü de Mâtürîdî’nin görüşü doğrultusunda anlar.⁵⁰⁶ Üsmendî de eserinde yaklaşık olarak aynı görüşü tercih eder.⁵⁰⁷ Fakat her iki usulcî, müçtehidin hakka isabetle yükümlü olduğu ve hatalı olursa ibtidâen icthadında da hatalı sayılacağı hususlarında Maturidi’yi takip ederlerken, böyle hatalı içtihatlarla verilen hükümlerin bozulup-bozulmayacağı hususuna değinmezler. Bu okulun bir diğer temsilcisi Lâmişî ise, Hanefîler arasındaki ihtilafa yer verir ve Ebû Hanife’nin yukarıda temas ettiğimiz sözünü çoğunluk Hanefî usulcüler gibi anlayarak, Mâtürîdî’nin görüşünü değil, Hanefîlerde muhtar görüş sayılan “ibtidâen musîb ve intihâen muhtî” görüşünü tercih eder.⁵⁰⁸ Hanefî-Mâtürîdî okulu temsilcilerince temsil edilen bu görüşün daha sonraki eserlerde neredeyse cüzi bir ihtilaf olarak anılacak şekilde zayıfladığı görülür. Hatta *Tahrîr* şârihlerinden İbn Emîru Hâc, bunun lafzi bir ihtilaftan öteye geçmediğini ifade eder.⁵⁰⁹

Yukarıda temas edildiği üzere, takip eden asırlarda ve Memlûkler döneminde hem eski fukahâ yöntemini devam ettiren eserlerde hem de memzûc usul eserlerinde, hakim ve muhtar görüş olarak, hatalı da olsa müçtehidi içtihadında “ibtidâen musîb, intihâen hatalı” gören görüş hep nakledilmiştir. Hanefî usulcülerce yazılan memzûc eserlerde içtihadta hata-

⁵⁰⁴ Kâkî, a. g. e. s. 1079; Bâbertî, a. g. e. s. 265.

⁵⁰⁵ Kâkî, a. g. e. s. 1078-79; Abdülaziz Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 26.

⁵⁰⁶ Semerkandî, a. g. e. c. 2, s. 1132.

⁵⁰⁷ Üsmendî, a. g. e. s. 696

⁵⁰⁸ Lâmişî, a. g. e. s. 202

⁵⁰⁹ İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 391.

isabet tartışmasında bu dönemde bir yeniliğe ve “musavvibe” görüşünde olan mütekellimîn usulcülerinin bir tesirine rastlamıyoruz. Memzûc eserler, bu anlamda Pezdevî’yle somutlaşan klasik fukahâ yöntemi usul eserlerinin yaklaşımını devam ettirirler. Fakat memzûc eserlerde, klasik dönemde çokça tartışılan, tarafları belirginleşen ve artık söylenecek pek bir şey kalmayan bu tartışmada görüş değişikliğine götürecek çapta esaslı değişimler görmesek de, detaylarda yer alan bazı yenilikler gözden kaçmaz. Memzûc yönteme dair ilk usul eserinin yazarı Hanefî usulcû İbnü’s-Saâtî’nin, hata-isabet tartışmasında Hanefîlerinde benimsediği hakim görüşü verirken bunu Hanefî usulcüler üzerinden değil, Şâfiî mütekellimîn usulcüler üzerinden temellendirmesi dikkat çeker. Onun üstad diyerek andığı Şâfiî fakihî ve Eş’arî kelamcısı Ebû Hamid İsferyînî (v. 418/1027) ve bir diğer Eş’arî kelamcısı İbn Fûrek’in (v. 406/1015) “muhattie”nin ilgili görüşünde olduklarını söyleyerek hakim görüşü temellendirmesi ilginçtir.⁵¹⁰ Bir diğer memzûc eser yazarı Molla Fenârî de, hata-isabet tartışmasında fukahâ arasında yaygın görüşü verirken, İbn Fûrek ve “üstâd”ın yani İsferyînî’nin bu görüşte olduklarını söyler.⁵¹¹ Hem İbnü’s-Saâtî’nin hem de Molla Fenârî’nin bu anlatıyı, memzûc eserlerini oluştururken yararlandıkları mütekellimîn usulcülerden Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’den iktibas ettikleri açıkça göze çarpar. Nitekim aynı anlatıya yer veren Âmidî’yi⁵¹² öğrencisi İbnü’l-Hâcib de aynen takip etmiş⁵¹³ ve memzûc metotla eserlerini kaleme alan Hanefî usulcüler onlardan hareketle bu anlatıyı benimsemişlerdir. Böylece içtihadta hata ve isabet tartışmasının Memlûkler dönemine geldiğimizde her iki usul metodunda çoktan belirginleşip taraflarının belli olduğu bir tartışma haline gelmiş olması ve üzerine söylenecek pek fazla bir şey kalmadığı için bu dönem eserlerinde, tartışmanın önceki eserlerden hareketle tıpkı aktarımı göze çarpar. Bu dönemde ortaya çıkan memzûc yöntem eserlerinde ise özellikle Hanefî örneklerinde göze çarpan tek farklılık, yukarıda temas edildiği üzere, tartışmayı işlerken mütekellimîn yönteminden de iktibaslarda bulunma şeklindedir.

⁵¹⁰ İbnü’s-Saâtî, a. g. e. s. 674.

⁵¹¹ Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 483.

⁵¹² Âmidî, a. g. e. c. 4, s. 222.

⁵¹³ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, (Bâbertî’nin *er-Rûdud ve’n-nûkud*’u içerisinde), s. 689-90.

Fakat bilindiği gibi, Memlûkler döneminde mezheplerin yargıda, medreselerin ve diğer ilim kurumlarının eğitim ortamlarında ve sosyal ortamlarda bir arada bulundukları ve mezhepler arası yakınlaşma ve hoşgörü ikliminin yaygın olduğu bu dönemde, dört mezhep imamı ve fukahânın büyük çoğunluğu tarafından savunulan ve Memlûkler dönemi fakihlerinin de çoğu tarafından aynen devam ettirilen, doğrunun tek tarafca temsili anlamında “muhattie” görüşünün fikhî anlamda bu çoğulcu mezhepsel ortama nasıl uyum sağladığı sorusu akla gelir. Doğruların çokluğu ve eşitliği prensibini savunan musavvibe yaklaşımı için bunda bir sorun yokken, doğrunun tekliğini savunan muhattie anlayışının gelişen dört hak mezhep fikrini nasıl benimsediği merak konusudur. Dikkat edilirse yukarıda konuya dair her iki grubun görüşlerini verirken muhattie yaklaşımı, aslında doğrunun tek olduğunu savunsa da doğru olan görüşe dair delilin, gizliliği ve karmaşıklığından dolayı zannî olması hasebiyle, müçtehidleri doğruya isabetle yükümlü tutmamakta ve doğru görüşe dair kesin bir kanaat ileri sürmemekteydi. Buradan hareketle mezhep mensubu alimler de her ne kadar genellikle muhattie görüşünü savunsalar da, doğru olan görüşün hangisi olduğu hususunda kesin bir kanaate sahip olamadıkları için kendileri dışında kalan diğer mezhepleri kesin yanlışlama yoluna gitmemişlerdir. Nitekim Hanefilerde bu düşüncüyü ifade etmesi bakımında şöyle bir ifade çokça kullanılır: “Mezhebimiz haktır, ama hataya da ihtimali vardır. Muhâliflerimizin mezhepleri ise hatalıdır, fakat doğru olma ihtimalleri de vardır.”⁵¹⁴ Burada aslolan usulüne uygun içtihadın yapılması olup, müçtehid doğruya isabetle yükümlü tutulmaz.⁵¹⁵ Usulüne uygun içtihadlarda bulundukları genel kabul gören dört mezhep imamları ve kurdukları mezhepleri de böylece hak görüş olmaya aday sayılmaları bakımından eşittirler. Böylece fukahâ, muhattie görüşünde kalarak da dört hak mezhep fikrini benimseyebilmiş ve mezheplerin her birinden istifadesi anlamında intikalde bulunmakta bir beis görmemişlerdir. Memlûkler döneminden İzzeddin b. Abdüsselâm bu hususu çok güzel açıklar: “Avam, farklı farklı meselelerde farklı mezhepleri taklîd edebilir. Onların tüm meselelerde bir mezhebe bağlanmaları gerekmiyor. Çünkü doğrunun tek olduğunu ifade edenler (muhattie), onu belirli

⁵¹⁴ Güzelhisârî, a. g. e. s. 303.

⁵¹⁵ Debûsî, a. g. e. s. 408-409; Kâkî, a. g. e. s. 1075; İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Mugîsü'l-halk li tercihi kavli'l-hakk*, el-Matbaatü'l-Mısıriyye, 1934, s. 9.

bir mezheb olarak tayin etmemişlerdir. Her müctehidin isabet ettiğini ifade edenler (musavvibe) ise zaten bu duruma bir şey demezler”.⁵¹⁶

6. MEMLÜKLER DÖNEMİNDE MÜSTAKİL İÇTİHADİ ANIMSATAN BİR KONU: MEZHEP KAVLIYLA SAHİH HADİSİN ÇELİŞMESİ KONUSUNDA HANEFİLERDE YAŞANAN YENİ GELİŞMELER

Mezheplerin teşekkülü sonrasında mezhep imamlarının görmemiş olabileceği veya belli kriterlere dayanarak amel etmedikleri hadislerle, mezhep görüşlerinin çatışması durumu gündeme geldi. Bu dönemde içtihadın mezhep içine kayması ve mezhep içi tahrir ve tercih metotlarının ön plana çıkmasıyla birlikte mezhebe müntesip fukahâ, mezhep imamlarının görmedikleri veya amel etmedikleri sahih hadislerle ilgili nasıl hareket edileceğine dair farklı fikirler ileri sürdüler. Bu dönemlerde az da olsa devam eden klasik ehli hadis çizgisi ve onlara yakın düşünen bazı fakihler hadislerden yana tavır alırlarken, çoğunluğu teşkil eden mezhep müntesibi fukahâ, mezhep görüşlerinin öncelenmesinden yana tavır aldılar. Hanefilerin bu konuda net ve yeknesak bir anlatı oluşturdıkları ve mezhep görüşlerini hadislere önceledikleri ifade edilir.⁵¹⁷ Hicri 3. asrın sonları ve 4. Asrın ilk yarısında yaşamış meşhur Hanefî fakih Ebü'l-Hasen Kerhî'nin (v. 340/952) ifadelerinde somutlaşan bu anlatının, sonraki asırların standart Hanefî anlayışını da teşkil ettiği varsayılır.⁵¹⁸ Kerhî, usul alanında kaleme aldığı küçük hacimli risalesinde bu anlatıyı şöyle dile getirir: “Genel kâide budur ki, ashabımızın görüşlerine muhâlif her ayet ve hadis tevîl edilir. Tевîli mümkün deyilse ya mercûh olduğu kabul edilir ya da neshe hamledilir.”⁵¹⁹ Kerhî'den itibaren somutlaşan bu ibareyi sonraki dönem Hanefî fıkıh eserlerinde aynıyla pek görmesekte, bu düşüncüyü kısmen teyid eden başka bir örnek meseleye birçok fıkıh eserinde rastlarız. Bu, hacamat yaptıran bir

⁵¹⁶ Nûrüdîn es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferid fî ahkâmî't-taklid*, Beyrut : Darü'l-Minhac, 2011, s. 116.

⁵¹⁷ Murat Sarıtaş, “Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir”: Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Nas-Mezhep İlişkisi Problemine Dair Görüşleri”, *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) – XVIII. Yüzyıl*, ed: Ahmet Hamdi Furat, N. Kalkan Yorulmaz, Osman Sacid Arı, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018, s. 163-165.

⁵¹⁸ Sarıtaş, a. g. m. s. 165.

⁵¹⁹ Ebü'l-Hasen el-Kerhî, *er-Risâle fî'l-usûl*, (Debûsî'nin *Te'sîsu'n-nazar*'ı ile birlikte), tahkik: Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dimaşkî, Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, t. y. s. 169.

kişinin, “Hacamat yapanın da yaptıranın da orucu bozulmuştur.”⁵²⁰ hadisine dayanarak, orucunun bozulduğunu zannetmesi ve yiyip-içmeye devam etmesi durumunda, ona keffaretin gerekip gerekmeyeceği meselesidir. Serahsî, Alâeddin es-Semerkandî, Kâsânî, Sadruşşerîa, Alâeddin el-Buhârî, Fenârî ve Molla Hüsrev’in eserlerinde zikrettikleri bu mesele, bize aslında konunun ilk Hanefî imamı nezdinde ihtilaflı olduğunu gösteriyor. Ebû Yusuf, mukallidlerin yapması gerekenin bir müftüye tabi olmak olduğunu ifade ederek, onların bir hadisle doğrudan amel edemeyecekleri görüşünde iken, Ebû Hanife ve Muhammed eş-Şeybânî, hadisin doğrudan alınabileceği görüşünü savunurlar. Dolayısıyla Ebû Yusuf’a göre, zikri geçen hadisle amel eden kişiye keffaret gerekirken, diğer iki imama göre hadisle amel, dinde hüccet teşkil ettiğinden onunla amel eden kişi için bu bir gerekçe teşkil eder ve ona keffaret gerekmez.⁵²¹ İlk Hanefî imamı arasında ihtilaflı olduğu görülen bu konuda sonraki dönemlerde Ebû Yusuf’un görüşünün tercih edildiği ve Kerhî’nin de bunu somut bir anlatıya döktüğü ifade edilebilir.

Hadisle amel denilince ilk akla gelen en önemli isimlerden biri İmam Şâfiî ve onun mezhebinde de durum aslında pek farklı değildir. Mezhebin kurucusu İmam Şâfiî’nin meşhur “hadis sahihse mezhebim odur” sözüyle, mezhep mensuplarının, kendi mezheplerinin sünneti en iyi içeren mezhep olduğuna dair iddiaları meşhurdur.⁵²² Buna rağmen Şâfiî mezhebindeki hakim anlayışa göre, mutlak müçtehid seviyesinde alimler dışında diğer bireyler hadislerle doğrudan amel edemezler. İmam Şâfiî’nin yukarıdaki sözüne binâen Buveytî, Ebû’l-Kasım ed-Dârekî, el-Kiyâ et-Taberî ve Ebû’l-Velid b. Ebû’l-Cârud gibi ilk devir önemli Şâfiî fakihlerin, İmam Şâfiî’nin görüşüne muhâlif hadislerle amel ettikleri ifade edilse de ve bazılarınca bunun Şâfiîlerde çok yaygın bir durum olduğu iddia edilmişse de,⁵²³ sonraki dönemlerde İbnü’s-Salâh, Nevevî, Takıyyüddin es-Sübki ve Zerkeşî gibi pek çok

⁵²⁰ Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3208; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8753

⁵²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, nşr: Halil Muhyiddin el-Meyyis, Beyrut: 1993, c. 3, s. 80; Alâeddin es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994, s. 363; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâ’i fi tertibi’s-şerâ’i*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986, c. 2, s. 100; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Gururi’l-ahkâm*, Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, t. y. c. 1, s. 206; Abdülaziz el-Buhârî, a. g. e. c. 4, s. 344; Molla Fenârî, a. g. e. c. 1, s. 343.

⁵²² Nevevî, *Mecmû’*, c. 1, s. 105-106; Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 294; İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 118.

⁵²³ İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 118-119; Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 293; Nevevî, *Mecmû’*, c. 1, s. 105.

önemli Şâfiî alimi, bunun böyle olmadığını ve hadisle amel etmenin mutlak müçtehid ayarında alimlere has olduğunu ifade etmişlerdir.⁵²⁴

Memlükler dönemine gelindiğinde hadisle amel ve mezhep-hadis çatışması hususunda bu dönemin pek çok yeni gelişmelere sahne olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim bu dönem, hadis çalışmaları bakımından en parlak dönemlerden birisine tekabül eder.⁵²⁵ Hadis alanında en hacimli şerhlerin ve kapsamlı eserlerin yazıldığı bu dönemde Heysemî (v. 807/1405), Irâkî (v. 802/1404), İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449), Kastallânî (v. 923/1517), Bedruddîn el-Aynî (v. 855/1451), İbnü'l-Mülakkîn (v. 804/1401), İbn Receb (v. 795/1393), Zerkeşî (v. 794/1392), Zehebî (v. 748/1347), Zeylaî (v. 762/1361) Alâüddin İbnü't-Türkmânî (v. 750/1349), Mizzî (v. 742/1342), Münzîrî (v. 656/1277), Zeynüddin el-İrâkî (v. 806/1403), İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350) gibi meşhur hadisçi alimler hep bu dönemde yaşamışlardır.⁵²⁶ Darülhadis'lerin çok yaygınlaştığı bu dönemde her medresede de birer hadis kürsüsü kurulması mûtat hale gelmiş⁵²⁷ ve yöneticiler ve halk da hadise çok rağbet göstermişlerdir. J. Berkey'e göre Memlük emirleri hadislere çok ilgilidiler ve o dönemde hadis okumaları çok yaygındı. Toplumda da hadise rağbet fazlaydı ve halka açık oturumlarda sürekli hadis kitapları okunurdu.⁵²⁸

Fıkıh sahasında da hadisleri ön plana çıkaran ve ahkam hadislerini içeren çalışmalar bu dönemde çokça görülmeye başlar. Yukarıda giriş kısmında bahsi geçtiği üzere bazı yenilikçi ve ıslâhatçı çabalara sahne olan bu dönemde, tarihte pek çok kez görüldüğü üzere ıslâhatçı çalışmaların ana dinamiklerinden birisini teşkil eden naslara dönüş ve özellikle

⁵²⁴ Nevevî, *Mecmû'*, c. 1, s. 105; İbnu's-Salâh, a. g. e. s. 117-121; Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 293-294; Takıyyüddin es-Sübkî, "İmam Şâfiî'nin "Hadis Sahihse Mezhebim Odur" Sözünün Anlamı", çev: İshak Emin Aktepe, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2009), sayı 3, s. 309-312.

⁵²⁵ Nagihan Emiroğlu, "Memlüklerde Hadis ve Ulema", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, s. 369-370; Ferhat Gökçe, "Türkiye'de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 11, sayı 21, 2013, 42-43; Fatih Çimen, *Memlükler Dönemi Hadis Tartışmalarında Bedreddin ez-Zerkeşî'nin Yeri*, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Yalova 2019, (doktora tezi) s. 26.

⁵²⁶ Yusuf Acar, "Zeylaî'nin İbnü't-Türkmani ile Kuraşı Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler", *Marife*, 2011, yıl 11, sayı 2, s. 78-79; Tahsin Kazan, "Memlüklerin Hadis İlmine Katkıları", *Akademik Platform*, 03-02, 2019, s. 149; Emiroğlu, a. g. m. s. 376; Çimen, a. g. t. s. 28-30.

⁵²⁷ Acar, a. g. m. s. 78.

⁵²⁸ Berkey, s. 181-182; Emiroğlu, a. g. m. s. 373.

hadis çalışmaları, bu dönemde de bu tür çabaların merkezinde yer almıştır. Tezimizin içtihad ve taklîd bahislerinde de görüleceği üzere bu dönemde naslara ittibâyı öne çıkaran ve mezhep taklîdine eleştiriler yönelten önemli isimlerin yöneldiği ana kaynak, hadisler olmuştur. İzzeddin b. Abdüsselâm, İbn Dakiku'l'id, Ebû Şâme, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bu dönemin önde gelen yenilikçi ve mezhep taassubuna cephe alan alimleri, naslara dönüşü ve ittibâyı öne çıkarmış ve çalışmalarında ahkam hadislerine özel bir ilgi göstermişlerdir. Bunlardan “mutlak müçtehid” sıfatıyla da anılan İbn Dakikul'id'in neredeyse tüm ilmi mesaisini ahkam hadislerine ayırdığı ve kendisini bir mezhebe nispet etmeyerek hadisler arasında bir müçtehid gibi tercihlerde bulunduğu ifade edilir.⁵²⁹ Hatta onun taklîdi mutlak haram saydığı ve ehline içtihadı ve ittibâyı şart koşduğu da nakledilir.⁵³⁰

Hadis çalışmalarının pek revaçta olduğu böyle bir ortamda yaşayan Memlûklü Hanefîlerin de bu ortamdan etkilenmeleri doğal ve beklenen bir durumdu. Nitekim o döneme kadar hadis çalışmalarına biraz mesafeli durdukları ifade edilen ve hadis alanında diğer mezhep mensupları kadar nitelikli eserler vermeyen Hanefîlerin, bu dönemden itibaren hadis çalışmalarına profesyonel olarak dahil oldukları ve içlerinden pek çok Hanefî hadisçi alim çıkardıkları ifade edilir.⁵³¹ Ali b. Belebân (v. 739/1339), Alâeddin İbnü't-Türkmânî (v. 750/1349), Yusuf b. Abdullah ez-Zeylâî (v. 762/1360), Moğultay b. Kılıç (v. 762/1361), Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî (v. 775/1373), Muhammed b. Yusuf el-Konevî (v. 788/1386), Bedruddîn el-Aynî (v. 855/1451) ve Kâsım b. Kutluboğa (v. 879/1474) bu dönemin hadis alanında önemli eserler veren önde gelen Hanefî hadis alimleridir.⁵³² İbnü'l-Adîm, İbnü't-Türkmânî, İbnü'd-Deyrî ve Tefehniler ise bu dönemde hadisle ilgilenen meşhur Hanefî ulema aileleridir.⁵³³ Hadis eğitimi sahasında da bu dönemde pek çok Hanefî hadis hocasının ismi kaynaklarda yer alır. Berkey, eserinde Memlûk medreselerinde hadis dersi

⁵²⁹ Ahmet Özel, “İbn Dakikul'id”, *DİA*, XIX, s. 407-409.

⁵³⁰ Şevkânî, *el-Kavlü'l-müfid fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklid*, Kahire: Matbaatu Mustafa Bâbi el-Halebi 1347 h, s. 19.

⁵³¹ Bedir, a. g. e. s. 183, 216. Memlûklü Hadisçi Hanefî fakihleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz: Karadağ, *Mısır Hanefîliği*, s. 112-183.

⁵³² Bedir, a. g. e. s. 216-217; Bekir Karadağ, “Bedruddin Aynî'nin “el-Binâye Şerhu'l-Hidaye” Adlı Eserinde Hadisle İstidlal Metodu”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, c. 4, sayı 1, s. 203.

⁵³³ Özkan, a. g. e. s. 116.

veren Hanefî müderrislerinden bahseder. Bunlardan Bedruddîn Aynî ve Kâriülhidâye, fıkıh tedrisi yanında uzun yıllar medreselerde hadis dersi de okutmuşlardır.⁵³⁴

Bu dönemde hadis alanında önemli çalışmalar ortaya koyan Hanefîler, fıkıh sahasında da hadisi ön plana çıkarmış ve pek çok Hanefî fakihi, fikhî çalışmalarını hadis eksenli yapmıştır. Dönemin Hanefî muhaddislerine dair çalışmaları olan Bekir Karadağ “Mısır Hanefiliği” olarak tanımladığı Memlûkler dönemi Hanefiliğinin en belirgin özelliğinin hadis eksenli fıkıh anlayışı olduğunu ifade eder.⁵³⁵ Nitekim bu dönemde ve bu coğrafyada Hanefî fakihlerce kaleme alınan fikhî çalışmaların önemli bir kısmının hadis merkezli olduğu görülür. Hadis merkezli yapılan fikhî çalışmalarda Hanefî mezhep görüşlerinin hadislerle temellendirilmesi, mezhebin ortak hadis koleksiyonlarında yer alan hadislerle uyumunun sağlanması ve mezhep görüşlerinin dayandığı hadislerin tahriri daha yaygın ve ön planda iken, bazı Hanefî fakihleri hadislere dayalı yeni ahkam istinbâtında da bulunmuş ve hadisleri mezhep görüşlerinin önüne geçirerek Hanefîlerin, mezhep görüşlerinin hadislere öncelenmesi ilkesinin aksine hareket etmişlerdir.

Hadis çalışmalarının yaygın olduğu ve ahkam hadislerinin fikhî çalışmalarda çokça yekun tuttuğu bu dönemde, hadis açısından eskiden beri pek çok eleştirilere maruz kalmış Hanefî mezhebine bu dönemde de bazı eleştirilerin yapılmaya devam ettiği, Hanefîlerin kendi mezheplerini hadis açısından müdâfaa çabalarından anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemde bazı karşıt mezhep mensuplarınca Ebû Hanîfe’nin hadis alanında zayıf olduğu, sahih hadislerle amel etmediği ve özellikle Buhârî’nin hadislerini bilmediği iddiaları ortaya atılmıştır.⁵³⁶ Bu iddialara cevap sadedinde o dönem pek çok Hanefî fakihi, mezhebin hadis bazlı savunmasına girişmiştir. Nitekim aşağıda taklîd bahsinde de ayrıntısıyla inceleyeceğimiz Babertî’nin *en-Nüketü’z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebi Hanîfe* risalesinin

⁵³⁴ Berkey, a. g. e. s. 102, 117, 122; Ayrıntılı bilgi için bkz: M. Fatih Yalçın, “Memlûkler Dönemi Kahire’de Bir Müderris: Bedruddin el-Aynî”, *Uluslararası Bedruddin el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*, editör: Recep Tuzcu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

⁵³⁵ Karadağ, *Mısır Hanefiliği*, s. 45, 54; Karadağ, a. g. m. s. 203.

⁵³⁶ Ahmet İnanır, “Ekmeleddin el-Bâbertî’nin “en-Nüketü’z-zarîfetü fi tercihi-i mezhebi Ebi Hanîfe” Adlı Risalesi Bağlamında Hanefiliğin Önemi ve Türkler Açısından Stratejik Değeri”, *Kastamonu Üniversitesi 4. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017, cilt 1, s. 125; Karadağ, *Mısır Hanefiliği*, s. 74-82.

yazılma amaçlarından birisi budur.⁵³⁷ Aynı dönemde yaşamış bir diğer Hanefî fakihî ve hadis alimi Abdulkadir el-Kureşî de, hadis alanında Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebi aleyhine seslendirilen eleştirilere cevap mahiyetinde çalışmalar kaleme almıştır. Onun *ed-Dürerü'l-münife fi'r-red ala İbn Ebî Şeybe fimâ evradehû alâ Ebî Hanîfe* eseri, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde Ebû Hanîfe'ye yönelttiği eleştirilere reddiye mahiyetinde yazılmıştır.⁵³⁸ Kureşî, Ebû Hanîfe biyografisine dair yazdığı *el-Bustân fi menâkibi'n-Nu'mân* ve Hanefî tabakat alanında yazılan ilk ve en meşhur kitaplardan sayılan *el-Cevâhürü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* eserlerinde⁵³⁹ de Ebû Hanîfe ve Hanefî mezheb savunusunu devam ettirir. Kureşî, *Hidâye*'de yer alan hadislerin tahririni yaptığı *el-İnâye bi ma'rifeti ehâdisi'l-Hidâye* eserinde ise, Hanefîlerin hadise bakışları ve hadislerle istidlal metodlarına değinerek, bu konuda Hanefîlere yöneltilecek eleştirileri cevaplar. Kureşî'ye göre, mütekaddimîn dönemi Hanefî otoritelerden Tahâvî, Cessâs ve Kudûrî gibi fukahâ, hadisleri değerlendirerek sahih ve zayıf olanlarını tespit ettiklerinden, sonraki Hanefî alimler onlara güvenip hadisler konusunda pek araştırma yapma ihtiyacı hissetmemişlerdir.⁵⁴⁰ Dönemin meşhur hadisçi Hanefî alimlerinden Alâeddin İbnü't-Türkmânî de, Şâfiî fakihî Beyhâkî'nin (v. 458/1066) Şâfiî mezhebini ön planda tutarak oluşturduğu meşhur hadis eseri *es-Sünenü'l-kübrâ*'sına eleştirilerini ihtiva eden *el-Cevherü'n-nakî fi'r-redd ale'l-Beyhakî* isimli eser kaleme almıştır.⁵⁴¹

Bu dönemde Hanefî mezhebinin hadislerle temellendirilmesi, mezhebin hadis alanında müdâfaası ve mezhep görüşlerinin dayandığı hadislerin tahririnin hedeflendiği fikhî çalışmalarda, mezhebin en muteber ve en meşhur fıkıh metinlerinden Merginânî'nin *el-Hidâye*'sinin seçildiği göze çarpar. Yukarıda Kureşî'nin *Hidâye*'de yer alan hadislerin tahririni konu edinen eseri yanında bu dönemde pek çok Hanefî fakihî, *Hidâye* hadislerinin tahriri amacıyla eserler kaleme almışlardır. Kureşî'nin hocası İbnü't-Türkmânî, bu alanda *Tahricu ehâdisi'l-Hidâye* isimli eser kaleme almışken, onun bir diğer öğrencisi Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî, (v. 762/1360) meşhur *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye* isimli eserini telif

⁵³⁷ İnanır, a. g. m. s. 122, 125.

⁵³⁸ Ahmet Özel, "Kureşî", *DİA*, XXVI, s. 441-442.

⁵³⁹ Ahmet Özel, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, Ankara: DİB Yayınları, 2015, s.117

⁵⁴⁰ Özel, a. g. m. s. 441-442.

⁵⁴¹ Selahattin Polat, "İbnü't-Türkmânî", *DİA*, XXI, s. 234; Yusuf Acar, a. g. m. s. 80.

etmiştir. Kâsım b. Kutluboğa ise, Zeylaî'nin, *Hidâye*'de geçtiği halde tahrir etmediği hadisleri ihtiva eden *Münyetü'l-elma'î fimâ fâte min tahriri ehâdisi'l-Hidâye li'z-Zeylaî* adlı risale kaleme almıştır.⁵⁴² Kutluboğa bunun dışında bir diğer meşhur Hanefî fıkıh eseri *el-İhtiyâr*'ın hadislerinin de tahririni yaptığı *et-Tarîf ve'l-ihbâr bi tahriri ehâdisi'l-İhtiyâr* isimli eser ile, Pezdevî'nin usul eserinde yer alan hadislerinin tahririni konu edinen *Tahriru ehâdisi'l-Pezdevî* isimli eser de telif etmiştir.⁵⁴³

Hanefî mezhep görüşlerinin dayandığı hadislerin tahriri konusunda tercih edilen *Hidâye*, mezhebin hadislerle temellendirilmesi ve hadislere dayalı yeni hüküm tercihlerinde de genellikle tercih edilmiştir. Memlûkler döneminin en önde gelen hadis alimlerinden Hanefî mezhebine mensup Bedruddîn Aynî, fikhî mesaisinin büyük bir kısmını buna hasretmiştir. Nevevî'nin, Şâfiî mezhebinin hadislerdeki temellerini ortaya koymasına benzer bir çabayı Hanefî mezhebi içerisinde gerçekleştirmeyi gaye edinen Aynî, bu minvalde pek çok eser kaleme almıştır.⁵⁴⁴ Aynî'nin *Hidâye*'ye şerh olarak yazdığı meşhur *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* isimli eseri, Hanefî mezhebinin hadislerle temellendirilmesi ve savunulması amacını taşır. Şerhin mukaddimesinde bu düşüncelerini ifade eden Aynî, kendinden önce *Hidâye*'ye pek çok değerli şerhin yazılmasına rağmen, bunların hadis ve naslara ittibâ açısından pek çok eksiklikler taşıdığı görüşündedir. *Hidâye*'ye şerh yazan Hanefîlerin taklîdle yetinerek hadisler konusunda kolaycılığa kaçmalarını sert dille eleştiren Aynî, onların kendi kitaplarını hadislerin yerine hep “rey”le doldurduklarını, bazen de aslı olmayan haberleri hadis olarak kabul edip onlarla istidlal ettiklerini ifade eder.⁵⁴⁵ Hanefîlerin bu alandaki faaliyetlerini, uçurumun kenarında her an yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya olan bir binaya benzeten Aynî⁵⁴⁶, Hanefîlerde hadis açısından gördüğü zayıflıkları onarma ve sağlamlaştırma işine girer. Bu minvalde o *Hidâye* şerhinde öncelikle hadislerin tahririni yaparak sıhhat ve zaaf durumunu belirtir ve hadis eserlerindeki yerini gösterir. Hadis

⁵⁴² Ebûbekir Sifil, “Zeylaî, Abdullah b. Yusuf”, *DİA*, XXXIV, s. 352-353.

⁵⁴³ Talat Sakallı, “İbn Kutluboğa”, *DİA*, XX, s. 153.

⁵⁴⁴ Osman Nedim Yektar, “Aynî'nin Hadis Alanında Bâbertî'ye Yöneltiği Bazı Eleştirilerin Değerlendirilmesi”, *Turkish Studies*, vol: 11/5, winter 2016, s. 503.

⁵⁴⁵ Bedruddin Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990, 2. Bs, c. 1, s. 7-8, 114.

⁵⁴⁶ Aynî, a. g. e. c. 1, s. 114; Osman Nedim Yektar, “Aynî'nin Hadis Alanında Merğînî'ye Yönelik Bazı Eleştirileri- *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* Bağlamında”, *Journal of Islamic Research*, 2016, 27(1), s. 93.

kitaplarında bulamadığı hadisler için ise bunların sabit olmadığını ifade eder.⁵⁴⁷ Aynî'nin bu durumlarda bazen Merğînânî'yi ve diğer Hanefî fakihlerini hadis kitaplarına muttali olmamakla suçladığı da görülür.⁵⁴⁸ Bu durumlarda Aynî, Merğînânî'nin istidlal ettiği hadisler yerine, daha sağlam gördüğü hadislerle Hanefî görüşünü desteklemeye çalışır ve hadisle istidlal edilmeyen durumlarda kendisi ek hadisler getirerek Hanefî mezhep görüşlerini destekler.⁵⁴⁹ Aynî dışında Memlûkler döneminde yaşamış bir diğer *Hidâye* şarihi Hanefî fakihi Serûcî (v. 710/1310) de *el-Gâye* isimli şerhinde benzer biçimde Hanefî mezhep görüşlerinin hadislerden temellerini verir ve mezhebe hadis alanında yöneltilen eleştirileri cevaplar.⁵⁵⁰ Aynî, *Binâye* dışında, Buhârî'nin *Sahîh*'ine yazmış olduğu *Umdetü'l-kâri* isimli eserinde de Hanefî mezhep görüşlerinin dayandığı hadisleri açıklamakta ve Hanefîlere yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir.⁵⁵¹ Ayrıca onun bu alanda Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'ına şerh olarak yazdığı *Mebâni'l-ahbâr fî şerhi meâni'l-âsâr*'ı ile, *Nuhâbü'l-efkâr* isimli eserleri de vardır.⁵⁵²

Telif ettiği eserlerinde genellikle Hanefî mezhep görüşlerinin sağlamasını yapan ve mezhep görüşlerini destekleme adına hadislerden istidlaller getiren Aynî, yer yer mezhebe muhâlif tercihlerde de bulunur. Aynî'nin fıkıhçılığını doktora tezinde konu edinen Bekir Karadağ, Aynî'nin pek çok yerde Hanefî mezhep görüşünden ayrılarak hadisler doğrultusunda hüküm tercihinde bulunduğu sonucuna varmıştır. Kadınların imametinin caizliği, sehiv secdesinin zamanında ve iftitah tekbirinde ellerin kaldırılmasında genişliğin olduğu görüşüne varması, küsuf namazında bazı hadislerle dayalı olarak Hanefîlerden farklı düşünmesi ve evlilikte denkliği şart görmemesi onun mezhebe muhâlif görüş beyanında

⁵⁴⁷ Mehmet Selim Arslan, “*el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye* Adlı Kitabı Çerçevesinde Bedreddin el-Aynî'nin Fıkıhçılığı”, *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep'te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*, ed: Erol Erkan, Raşit Akpınar, E. Delen Yıldırım, Hacer General, Gaziantep: Gaziantep BB Kültür Yayınları, 2017, s. 548; Karadağ, a. g. m. s. 204-214.

⁵⁴⁸ Karadağ, a. g. m. s. 205.

⁵⁴⁹ Karadağ, a. g. m. s. 207-208.

⁵⁵⁰ Özel, “Kureşî”, s. 441.

⁵⁵¹ Erdinç Ahatlı, Merve Coşkun, “Aynî'nin “Umdetü'l-kâri”de Hanefîlerin Amel Etmediği Hadisleri Yorumlama Yöntemi (Kitabü's-Salat Örneği)”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XIX, sayı 35 (Haziran 2017), s. 51.

⁵⁵² Ali Osman Koçkuzu, “Aynî, Bedreddin”, *DİA*, IV, s. 272.

bulunduğu meselelerden bazılarıdır.⁵⁵³ Yine onun, Merğînânî'ye katılmayarak, abdeste başlarken besmelenin müstehab değil sünnet olması gerektiğini savunduğu ve bunu da, bu konuda varid olan sahih hadislere dayandırdığı ifade edilir.⁵⁵⁴

Aynî ile aynı dönemde yaşamış bir diğer meşhur Memlûklü Hanefî fakihi İbnü'l-Hümâm'ın da hadislere dayalı olarak mezhebin hilafına tercihlerde bulunduğu kaynaklarda zikredilir. Nitekim kendisi de yetkin bir müçtehid olarak kabul edilen ve aşağıda mezhepler arası intikal bahsinde görüleceği üzere farklı mezheplerden görüş tercihlerinde bulunan İbnü'l-Hümâm, içtihadının bir gereği olarak hadislere dayalı hüküm tercihlerinde de bulunmuştur. Hadis alanında kendisine ait müstakil bir eseri bulunmasa da, fıkıh eserlerinde gösterdiği hadislere derin vukufiyet nedeniyle hadis çalışmalarına⁵⁵⁵ konu olan İbnü'l-Hümâm'ın, yine *Hidâye*'ye şerh olarak kaleme alınan *Fethü'l-kadîr* eserinden hareketle, hadise dayalı hüküm tercihlerine ulaşabiliyoruz. İbnü'l-Hümâm'ın hadis ilmindeki yerini doktora çalışmasında konu edinen Şûle Yüksel Uysal, onun hadislere dayalı olarak ulaştığı mezhebe muhâlif hüküm ve tercihlerine yer verir.⁵⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, teravih namazının rekatları sayısında ve namazda ellerin bağlanması hususunda hadisleri dikkate almış ve Hanefî mezhep görüşü doğrultusunda düşünmemiştir. Nitekim bu konularda gelen hadisleri dikkate alan İbnü'l-Hümâm, teravih namazının sekiz rekatının sünnet, geriye kalan on iki rekatının müstehab olduğu görüşüne varmış, namazda ellerin bağlanması konusunda da tüm hadisleri dikkate alarak tek bir mezhebin görüşünü savunmamış, bu konuda bir genişliğin var olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵⁷ Başka bir yerde de onun tarafsız bir hadisçi olduğu ve

⁵⁵³ Bekir Karadağ, *Hadisle Fıkıh Buluşturan Bir Memlûk Hanefî Fakihi Bedruddin Aynî*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019, s. 237-252; Arslan, a. g. m. s. 550-558.

⁵⁵⁴ Abdullah Kahraman, "Bedruddin el-Aynî'nin *Remzü'l-Hakaik* Adlı Eseri ve Bazı Fıkhi Meselelere Yaklaşımı", *Uluslararası Bedruddin el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*, editör: Recep Tuzcu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s. 345.

⁵⁵⁵ İbnü'l-Hümâm'ın hadisçiliğini konu edinen çalışmalar için bkz: Hayri Kırbaçoğlu, "Kemâleddin İbn-i Hümâm'ın Hadisçiliği", *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği*, Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993; Şule Yüksel Uysal, *İbnü'l-Hümâm'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Fethu'l-Kadir'de İzlediği Hadis Metodolojisi (Nikah, Talak ve Yemin Hadisleri Örneği)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, (doktora tezi), Konya 2010.

⁵⁵⁶ Uysal, a. g. t. s. 149-152.

⁵⁵⁷ Işıcık, a. g. m. s. 84-85.

mezhebinin hilafına da olsa hadisler hususunda müstakil düşünebildiği ve tercihlerde bulunduğu aktarılır.⁵⁵⁸

Memlükler döneminde hadislere dayalı tercihlerde bulunan ve hadisi mezhep görüşlerinin önüne geçirdiği ifade edilen bir diğer Hanefî fakihi, Şemsüddîn Konevî'dir (v. 788/1386). Dimaşk'ta yaşamış önde gelen Hanefî fakihlerden olan Konevî'nin hayatının sonlarına doğru hadis alanına yoğunlaştığı ve fikhî meselelerde hadislere dayanarak dört mezhebin görüşlerine muhâlif tercihlerde bulunduğu kaydedilir.⁵⁵⁹

Aynî, İbnü'l-Hümâm ve Konevî gibi Memlük Hanefî fakihlerinin ilmi çalışmalarında fiili olarak gördüğümüz, gerektiğinde hadisleri tercih etme ve mezhep görüşlerini ikinci plana itme olgusunun sözlü ifadesine ise, İbnü'l-Hümâm'ın hocası Hanefî fakihi Ebü'l-Velîd İbnü's-Şihne'de (v. 815/1412) rastlıyoruz. “İbn Şihnetü'l-Kebîr” lakabıyla anılan Ebü'l-Velîd, *Hidâye* şerhinde, Hanefîlerin hadis-mezhep ilişkisi bağlamında yukarıda zikrettiğimiz genel kanaatine aykırı olarak şöyle söyler: “Eğer mezhep görüşünün aksine bir sahih hadis varsa, hadisle amel edilir ve bu, o kişinin mezhebi olur. Bu kişi o hadisle amel etti diye, Hanefî olmaktan çıkmaz. Zira Ebû Hanîfe'nin şöyle dediği vâkidir: “Eğer hadis sahihse mezhebim odur”. Bunu İbn Abdülber ve başkaları da ondan nakletmişlerdir.”⁵⁶⁰

Sonuç olarak Memlükler döneminde yükselen hadisçilik akımının da etkisiyle bu dönemde yukarıda görüldüğü üzere pek çok Hanefî fakihi hadisle iştigal etmiş ve hadis çalışmaları bu dönemde fıkıh sahasını da etkilemiştir. Dönemin hadisçi Hanefî alimlerinden Aynî, İbnü'l-Hümâm ve Şemsüddîn Konevî bu konuda klasik Hanefî mezhep temayüllerinin aksine hareket ederek bazı konularda mezhebe aykırı hadislerle amel etmiş, İbnü's-Şihne ise bunu ifadeye dökerek, hadisle mezhep görüşünün çatışması durumunda hadisin önceleneceğini ifade etmiştir. Bu ifade, yukarıda Kerhî'nin ifadelerinde somutlaşan klasik Hanefî kabule aykırı olması ve hadisçilik özelliğiyle ön plana çıkan Memlük Hanefiliğinin bir özelliği olması açısından önemlidir. Hanefîler içerisinde Memlükler döneminden itibaren dillendirilen, mezhebe aykırı sahih hadislerin alınabileceğine dair bu yeni anlatı, sonraki

⁵⁵⁸ Kırbaşoğlu, a. g. m. s. 28-29.

⁵⁵⁹ Tahsin Özcan, “Konevî, Şemseddin”, *DİA*, XXVI, s. 166; Suyûtî, *er-Redd*, s. 103.

⁵⁶⁰ Muhammed Avvâme, *Eserü'l-hadisi's-şerif fi ihtilâfi'l-eimmeti'l-fukahâ*, Kahire: Dar'us-Selam, s. 40.

dönemlerde de az da olsa devam etmiş ve modern öncesi ıslâhat ve tecdid hareketlerinde yükselişe geçerek pratik alana da taşmıştır. Bu dönemin önde gelen Hanefî ıslâhatçılarından Dihlevî ve öğrencisi Zebîdî, hadislerin mezhep görüşlerine öncelenmesi hususunu uzunca tartışmış ve Hanefiliği hadisler temelinde yeniden inşaya girişmişlerdir. Modern dönemde bu yeni ıslâhatçı çabalara rağmen, mezhebi önceleyen klasik Hanefî anlatı da dillendirilmeye devam etmiş, Hâdimî, İbn Âbidîn ve Güzelhisârî gibi dönemin etkili Hanefî otoriteleri klasik Hanefî çizgiyi savunmaya devam etmişlerdir. Bu alanda Memlûkler dönemi sonrasında yaşanan gelişmelere son bölümde daha ayrıntılı temas edeceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEMLÜKLER DÖNEMİNDE HANEFİ TAKLİD TEORİSİNDE YAŞANAN GELİŞMELER

1. TAKLİDİN TANIMI VE MAHİYETİNE DAİR TARTIŞMALAR

Sözlükte, “boyuna gerdanlık takılması”, “kurbanlık hayvanları işaretleme adına boyunlarına bir şey takmak”, “birisini bir işe tayin etmek” gibi anlamlara gelen “taklîd” kelimesi,⁵⁶¹ fıkıh alanında farklı tanımları da olmakla birlikte, genellikle “bir kişinin, delilini bilmeden bir alimin görüşlerine bağlanması” şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁶² Kur’ân’ın, kafirlerin geçmişlerine körü körüne bağlanarak akıllarını çalıştırmamaları ve dine girmeye ayak diretmeleri bağlamında taklîdi olumsuz bir yöntem olarak öne çıkarması ve genel olarak alimlerin, itikâdi alanda ve dinin asılları konusunda bu yönetime sıcak bakmamaları nedeniyle, taklîd genellikle itikâdi alanda olumsuz bir imaja sahiptir. Fakat şer’î amelî alanı teşkil eden fûrû fıkıh alanında “taklîd”e bakış yukarıdaki gibi yeknesak değildir. Genel olarak, şer’î amelî alanda “zann-ı gâlib”in yeterli sayılması ve bu alanın çok detaylı olması sonucu uzmanlaşmayı gerekli kılması ve tüm bireylerden bu uzmanlaşmayı beklemenin imkansız oluşu gibi etkenler, taklîdi şer’î amelî alanda daha fazla kabul edilir kılınmış ve karşı çıkanlar olmakla birlikte,⁵⁶³ genellikle bu alanda taklîd vazgeçilmez bir olgu olarak kendisini kabul ettirmiştir. Özellikle, ilerleyen asırlarda ortaya çıkan ve yaygınlaşarak tüm ümmeti

⁵⁶¹ Muhammed b. Ebû Bekr Abdulkâdi er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, tahkik: Mahmud Hatir, Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1995; İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Beyrut: Daru Sâdır, t. y. c. 3, s. 365; Ebû Feyz Mürteza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Kahire : Darü'l-Hidâye, c. 9, s. 69.

⁵⁶² “Taklid”, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, c. 13, s. 159; Adem Yığın, “Klasik Fıkıh Usulünde Taklidin Bilgi ve Amel Değeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2014, sy. 24, s. 111, 113; Ethem Demir, *İslam Hukukunda Taklid ve Telfik*, Uludağ Üniversitesi S. B. E. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Bursa 2014, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. 5; Yasemin Korucu, *İslam Hukukunda Telfik*, Dokuz Eylül Üniversitesi S. B. E. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İzmir 2010, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. 1.

⁵⁶³ Rudolph Peters, “18 ve 19. Yüzyıllarda İctihad ve Taklid”, çev. Özgür Kavak, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14, Konya 2009, s. 97-98.

kuşatan mezhepleri taklîd olgusu bu konuda lehte ve aleyhte tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Konumuz bağlamında daha çok mezheplerin teşekkülü dönemi sonrasında gündeme gelen ve bir kişinin tüm fikhî alanda bir mezhep imamına bağlanması çerçevesinde tartışılan “taklîd”,⁵⁶⁴ o dönemden günümüze kadar yoğun tartışmaların yaşandığı bir konu olmuş ve güncelliğini daim sürdürmüştür. İlerleyen asırlara doğru mezhep taklîdi karşıtı anlayış zayıflamaya yüz tutsa da, tamamen ortadan kalkmamış ve her asırda taklîd karşıtı bazı gruplar bulunmaya devam etmiş ve modern öncesi dönemde ortaya çıkan ıslâhat hareketlerinde ve modern dönem İslam hukuk düşüncesinde bu anlayış tekrar yükselişe geçmiştir.⁵⁶⁵ Müstakil eserler veya kitap bölümlerinde tartışılan bu konuya dair literatür de ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu bağlamda ilk dönemlerden itibaren mezhep taklîdinin yerleşmesiyle birlikte taklîd aleyhtarı literatürün de geliştiğini görürüz.

Taklîd karşıtı kaleme alınan en erken çalışmalardan birisi olarak hicri 3. Asırda yaşamış İmam Şâfiî’nin talebelerinden Müzenî’nin (v. 264/878) *Fesâdü’t-taklîd* isimli bir eserinin varlığına kaynaklarda işâret edilir.⁵⁶⁶ Fakat eser günümüze ulaşmadığı için eserin içeriği hakkında bilgiye sahip değiliz. Hicri 5. Asırda yaşamış Zâhirî Mezhebi’nin en önemli temsilcilerinden İbn Hazm (v. 456/1064) ise, taklîd aleyhtarı grubun en önde gelen temsilcilerinden birisi olarak kabul edilir. İbn Hazm, usûl-i fıkıh alanında yazmış olduğu *el-İhkâm* eserinde “taklîdin iptali” başlığı altında katı taklîd karşıtlığıyla öne çıkar ve taklîdi, şer’î amelî alandan tümüyle defetmesi yönünden bu konuda en sert tutumu sergiler. Bu konuda Bağdad Mûtezile’sinden taklîdi tamamen yasak sayan bir grubun görüşlerini paylaştığı ifade edilen İbn Hazm,⁵⁶⁷ sahâbiler dahil, sonraki dönemden hiçbir alim ve mezhep imamını taklîdin caiz olmayacağı fikrini temellendirmeye çalışır.⁵⁶⁸ Hatta Semhûdî’ye göre, İbn Hazm taklîdin nehyine dair neredeyse icmânın varlığını iddia edecek gibidir.⁵⁶⁹ Aynı dönemde yaşamış bir diğer taklîd karşıtı görüşlere eserlerinde yer veren alim, Mâlikî

⁵⁶⁴ Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *DİA*, XXXIX, s. 463.

⁵⁶⁵ Abdülkadir Şener, “İslam Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, 1990, s. 384.

⁵⁶⁶ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 281, 273.

⁵⁶⁷ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 280.

⁵⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, tahkik: Ahmed Muhamed Şakir, Beyrut: Menşurâtu Dârü’l-Âfâk, c. 6, s. 59-120.

⁵⁶⁹ Nûrüddin es-Semhûdî, *el-İkdü’l-ferîd fî ahkâmi’t-taklîd*, Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 2011, s. 57.

fakihlerden İbn Abdülber en-Nemerî'dir (v. 463/ 1071). O, *Camiü'l-beyân* isimli eserinde Kur'ân ayetlerinden ve hadislerden hareketle taklîdin geçersizliğini temellendirme adına tam bir bölüm ayırmıştır.⁵⁷⁰ O dönemde yaşamış Hatib el-Bağdâdî (v. 463/1071) ve Mâverdi'nin (v. 450/1058) de benzer görüşler ileri sürdükleri ifade edilir.⁵⁷¹

Memlûkler dönemine geldiğimizde ise özellikle mezhep taklîdinin o dönemki durumundan rahatsızlık duyan ve bu hususta görüş beyan edenlerden İzzeddin b. Abdüsselâm,⁵⁷² Ebû Şâme el-Makdîsî (v. 665/1267),⁵⁷³ İbn Dakîkûl'id⁵⁷⁴, Takiyyüddin İbn Teymiyye,⁵⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye ve Celâlüddin es-Suyûtî⁵⁷⁶ gibi alimler ön plana çıkarlar. İbn Hazm kadar sert olmasa da bu alimler, o dönemde yerleşmiş mezhep taklîdi ve tek mezhepçilik anlayışına yer yer sert eleştiriler yöneltirler. Bunlardan özellikle İbn Kayyim el-Cevziyye, "taklîd"e alternatif olarak "fikhî görüşlere delillerini bilerek uyma" anlamında "ittibâ" yöntemini sistematik biçimde ortaya koyar. Memlûkler sonrası dönemde de temsilcileri bulunan bu anlayış modern dönem öncesi ıslâhatçılarından Şevkânî⁵⁷⁷ (v. 1834/1250), Muhammed b. Ali Senûsî⁵⁷⁸ (1859/1276) Muhammed b. Abdülvehhâb (v. 1792/1206) gibi alimlerde zirveye çıkarken, modern dönemde Muhammed Abduh⁵⁷⁹ (1849-1905) ve Reşid Rızâ (1865-1935) gibi yenilik taraftarlarınca savunularak, günümüz fıkıh

⁵⁷⁰ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmiü beyânî'l-ilm ve fazlih*, thk: Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Demmam: Darü İbnü'l-Cevzî, 1994, s. 975-997; Hallaq, a. g. m. s. 12; Suyûtî, a. g. e. s. 44.

⁵⁷¹ Hallaq, a. g. m. s. 12.

⁵⁷² Peters, a. g. m. s. 101; Karaman, a. g. e. s. 163-164; Adnan Algül, *İzzüddin b. Abdüsselam'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, Gaziantep Üniversitesi S.B.E. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2016, (yayınlanmamış doktora tezi), s. 190-191; Suyûtî, a. g. e. s. 60

⁵⁷³ Taklid sistemine eleştiriler getiren Ebû Şâme, *Muhtasarü'l-müemmel fi'r-redd ile'l-emri'l-evvel* isimli eserinde, taklîdin kötülüğü ve kitap ve sünnete dönmenin gereğini savunur. Ebû Şâme, *Muhtasarü'l-müemmel fi'r-redd ile'l-emri'l-evvel*, thr: Salâhaddin Makbul Ahmed, Kuveyt: Mektebetü's-Sahveti'l-İslamiyye, t. y; Suyûtî, a. g. e. s. 61-62.

⁵⁷⁴ Taklid aleyhinde günümüze ulaşmayan *et-Teşdîd fi'r-red alâ gulâti't-taklid* isimli eser (Ahmet Özel, "İbn Dakikü'l-İd", DİA, XIX, s. 409) yazdığı ifade edilen İbn Dakik'in ayrıca taklide alternatif olarak önerilen ittibâ için "avamın içtihadı" ibaresi kullandığı ifade edilir. (Peters, a. g. m. s. 105).

⁵⁷⁵ Taklid ve taassuba karşı savaş açan ve sonraki dönemlerde ortaya çıkan bu tür ıslahat hareketlerinin en büyük ilham kaynaklarından olan İbn Teymiyye'nin taklide dair görüşleri için bkz: Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, İstanbul: Beka Yayınları, 2018,

⁵⁷⁶ Suyûtî, a. g. e. s. 59-60.

⁵⁷⁷ Nail Okuyucu, *Şevkani'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheplere Bakışı*, Marmara Üniversitesi, S. B. E, İlahiyat Anabilim dalı, İslam hukuku bilim dalı, İstanbul 2008, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. 81-83.

⁵⁷⁸ Nitekim Şevkânî ve Senûsî'ye göre taklid bidattir ve haramdır. (Peters, a. g. m. s. 82) ayrıca Korucu, a. g. t. s. 3.

⁵⁷⁹ Apaydın, a. g. m. s. 444.

düşüncesine de güçlü etkisini yapmıştır.⁵⁸⁰ Konuya Memlûkler sonrasını işleyeceğimiz son bölümde biraz daha ayrıntılı temas edeceğiz.

Taklîd karşıtı kaleme alınmış bu çalışmalarda göze çarpan ortak özellik, taklîdin reddedilmesi ve onun yerine mezhepler öncesi selef yöntemi olarak sunulan “ittibâ” yönteminin alternatif olarak sunulmasıdır. Bu yöntemi savunan alimlere göre, mezheplerin oluşumu öncesinde ve mezhep imamları devrinde taklîd yoktu. Nitekim sonradan sistematik olarak taklîd edilen mezhep imamları da aslında kendilerinin taklîd edilmesine karşı idiler.⁵⁸¹ O dönemde sıradan halkla alimler arasında taklîd değil, ittibâ ilişkisi vardı.⁵⁸² Şöyle ki, taklîd durumunda birey, uyduğu fikhî görüşün delilini bilmezken, ittibâ durumunda fikhî görüşleri deliliyle bilme vardır ve bu yöntem taklîdin aksine, daha sağlam ve güvenilir yoldur.⁵⁸³ “İttibâ” yönteminin tarihi gelişimi de ilgili edebiyatın ilk çıkış dönemlerine kadar geri gider. Alana dair ilk eseri kaleme aldığı ifade edilen Müzenî’nin ittibâ-taklîd ayrımını yapan ilk kişi olduğu ve sonraki asırlarda bu ayrımı yapanların bu hususta ona dayandıkları ifade edilmiştir.⁵⁸⁴ Fakat ileriki asırlarda taklîde alternatif olarak “ittibâ”yı öneren İbn Kayyim el-Cevziyye’nin,⁵⁸⁵ bunu Ahmed b. Hanbel’e (v. 241/855) dayandırdığı göz önüne alınırsa, bu ayrımı ilk yapanın Müzenî’den yirmibeş yıl kadar önce vefat etmiş Ahmed b. Hanbel olduğu da ifade edilebilir.⁵⁸⁶ Asırlar geçtikçe belirginleşen ve taklîde alternatif bir sistem olarak sınırları belirli hale gelen bu yöntem, özellikle Memlûkler dönemi Hanbelî alimlerinden İbn Teymiyye ekolünün temsilcisi İbn Kayyim tarafından güçlü bir biçimde savunulmuştur. Aşağıda Hanefîlerdeki durumu incelerken değineceğimiz üzere, Hanefî İbn Ebû’l-İzz’i etkileyen ve bu yöntemle aynı adla “İttibâ” isimli eseri yazmasında etkili olan İbn Kayyim, *İlâmü’l-muvakkiîn* isimli eserinde konuya genişçe bir alan ayırmış ve taklîdi saf dışı

⁵⁸⁰ Taklid karşıtı anlayışın modern fıkıh düşüncesine etkileri için bkz: Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi Reşid Rıza Örneği*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011; Kaya, a. g. m. s. 464.

⁵⁸¹ Ebû Şâme Makdisî, *el-Muhtasarü’l-müemmel fi’r-redd ile’l-emri’l-evvel*, takdim ve tahrir: Salâhuddin Makbul Ahmed, Küveyt: Mektebetü’s-Sahveti’l-İslamiyye, t, y, s. 56-65; Şener, a. g. m. s. 383; Ömeri, a. g. e. s. 181; Telkenaroğlu, a. g. t. s. 256.

⁵⁸² Okuyucu, a. g. t. s. 83.

⁵⁸³ Fahreddin Atar, “İttiba”, *DİA*, ek-1, 2016, s. 679; Nail Okuyucu, a. g. t. s. 81-83.

⁵⁸⁴ Okuyucu, a. g. e. s. 420.

⁵⁸⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü’l-muvakkiîn*, tahkik ve tahrir: Muhammed Enes Topgül, Türkçesi: Pehlül Düzenli, İstanbul: Pınar Yayınları, 2013, c. 2, s. 211.

⁵⁸⁶ Korucu, a. g. t. s. 3; Peters, a. g. m. s. 105.

birakarak “ittibâ”yı geniş bir şekilde ele almıştır.⁵⁸⁷ Bu yöntemin ondan sonra en güçlü savunucusu modern dönem öncesi ıslâhatçılarından Muhammed eş-Şevkânî’dir. Nitekim Şevkânî, bütün fikhî düşüncesini taklîdin reddi ve ictihadın sürekliliği ve ictihada güç yetiremeyenler için ise “ittibâ”nın önerilmesi fikri üzerine kurgulamıştır.⁵⁸⁸

Mezhepsel taklîdi benimseyen tarafların ise, bu konuda kendi içlerinde genelde iki gruba ayrıldıkları görülür. İki gruptan çoğunluğu teşkil eden taraf, özellikle sıradan halkı teşkil eden amme kesimi ve müçtehid seviyesine ulaşmamış alimler için mezheb taklîdinde bir sorun görmezken,⁵⁸⁹ diğer grup, bu yaygın mezhepsel taklîd durumunu kabullenmekle birlikte, bu durumu “taklîd” gibi dinde olumsuz imajı bulunan bir kavramla değil, “istidlal”, “nazar” ve “delile bağıllık” hatta yer yer “ictihad” gibi olumlu terimlerle açıklarlar. Dolayısıyla bu grupta yer alan usulcüler, mezhebe intisab eden alimlerin ve avam tabakasının intisabını bir tür istidlal ve delile bağıllık sayarak taklîd kapsamı dışında değerlendirmiş, taklîdi ise bâtil ve saptırıcı bir yol sayarak tamamen şer’î alan dışına çıkarmışlardır. İlk dönemlerden itibaren temsilcileri bulunan bu anlayışın Hanefiler dışında en önde gelen temsilcileri arasında Bâkillânî (v. 403/1013), İbn Füre⁵⁹⁰ (v. 406/1015), Gazzâlî, Ebû İshak Şirâzî (v. 476/1083), Âmidî ve İbnü’l-Hâcib gibi önemli usulcüler bulunur.⁵⁹¹

Mezheplerin ilk teşekkül döneminden itibaren gündeme gelen bu mesele aynı zamanda aşağıda inceleneceği üzere, ammînin müçtehid seçiminde “efdal” ve en bilgili müçtehid seçimini yapmasının gerekip gerekmediği ve müçtehidin başka bir müçtehid taklîdi konularıyla yakından ilişkilidir. Hanefilerde de örneklerini göreceğimiz üzere, bu alimlerden özellikle mezheplerin teşekkül döneminde yaşayanlar, “taklîd” kavramına karşı olsalar da yukarıdaki taklîd karşıtları gibi mezhepsel taklîd durumuna karşı değiller. Bilakis, bu grupta yer alan alimler, mezhepsel taklîd durumunu benimsemekte ve bu durumu “taklîd” gibi olumsuz bir kavramla ifadeden kaçınarak, daha meşrû ve herkesin kabul edeceği

⁵⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, a. g. e. c. 2, s. 200-300.

⁵⁸⁸ Katı taklid karşıtı alimlerden Şevkânî’nin taklide ve ittiba yöntemine dair görüşlerinin ayrıntıları için bkz: Nail Okuyucu, *Şevkânî’nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheplere Bakışı*.

⁵⁸⁹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 274, 282-284; Ebû İshâk eş-Şirâzî, a. g. e. s. 252; Sem’ânî, a. g. e. c. 5, s. 98-99; Râzî, a. g. e. c. 6, s. 73-80; İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 433.

⁵⁹⁰ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 276.

⁵⁹¹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 273; E. S. Kaya, a. g. m. s. 462.

kavramlarla açıklama çabası içerisindeler. Nitekim, bu durumu taklîd olarak nitelendirmeyenler arasında aslında mezhepsel taklîdi temellendirip sistemleştirenlerin bulunması da bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Özellikle bu grupta yer alan mezheplerin teşekkül dönemi alimleri, mezheplere uymaya bir sistematik çerçeve kazandırma çabalarında, yukarıda isimlerine yer verdiğimiz Bâkillânî, Gazzâlî, Âmidî gibi sonraki asır alimleri gibi bu duruma, “taklîd” ismini vermekten kaçınırken, onlardan farklı olarak, aynı zamanda mezheplere uymayı, taklîdin aksi olan “içtiḥad”ın kendisiyle temellendirirler. Yani, mezheplerin erken dönem teorisyenleri olan bu alimler, bu durumu, taklîd olarak nitelendirmek bir yana, bu durumu aslında bir nevi içtiḥad sayarak, avâmın ve alimlerin mezhebe uyma işleminde bir tür içtiḥadda bulunduklarını ifade ederler. Bunlardan Şâfiî mezhebinin taklîdini sistemleştiren ve savunan İbn Süreyc (v. 306/918) aslında herkesin içtiḥad ettiğini, amminin de, “efdal” ve en bilgili müçteḥidi bulma konusunda içtiḥadda bulunduğunu ifade eder.⁵⁹² Bunun benzerini aşağıda Hanefilerdeki durumu verirken, bu mezhebin taklîdini savunan ve sistemleştiren ilk dönem alimlerinden Kerhî (v. 340/952), Cessâs ve Debûsî de göreceğiz. “Amminin içtiḥadı” konusuna aynı zamanda efdal-mefdûl müçteḥidin seçimi konusunu işlerken tekrar değineceğiz.

Mezhepsel taklîdin gitgide yerleştiği sonraki asırlarda yaşayan yukarıda isimlerini verdiğimiz Bâkillânî, Gazzâlî, Âmidî, İbnü’l-Hâcib ve bu görüşte olan Hanefî alimlerde, amminin içtiḥadına yapılan vurgunun azaldığını, fakat bu alimlerin, avâmın mezhebe uyma şekline yine “taklîd” dememeye devam ettiklerini ve bu sefer bu durumu, ammi hakkında dinde var olan, âlime uyma deliliyle temellendirdiklerini görürüz. Bu grubun erken dönem temsilcisi Bâkillânî’de, amminin içtiḥadına vurgu devam etse de, onun meseleyi amminin âlime uyma deliliyle temellendirmeye başladığı görülür.⁵⁹³ Bu görüşü savunan bir diğer önemli isim Gazzâlî, bir yandan ammiden delilleri kavramasının beklenemeceğini ve eğer herkesten bu beklenirse, hayatın durma noktasına geleceğini ve bundan dolayı avâma düşenin alimlere uyma olduğunu savunarak aslında mezhepsel taklîd durumunu tasvib ederken, diğer yandan bu uymayı “taklîd” olarak nitelendirmekten kaçınır. O bunun ammi hakkında,

⁵⁹² Okuyucu, a. g. e. s. 421.

⁵⁹³ Semhûdî, a. g. e. s. 57-58; Zerkeşî, a. g. e. s. 273.

“alimlere uymalıdır” şeklinde varid olan icmâ deliline dayandığını, yani taklîd gibi delilsiz bir uymanın burada gerçekleşmediğini ifade eder.⁵⁹⁴ Özellikle Memlûkler döneminde memzûc yöntemi benimseyen Hanefî usulcûleri üzerinde çok etkili olan Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’in de konuya bakışları Gazzâlî’yle benzerdir. Âmidî, Gazzâlî gibi, herkesin ictihadla veya delilleri incelemeye tabi tutulamayacağı, yoksa hayatın durma noktasına geleceği ve bundan dolayı avâma gerekli olanın alimleri taklîd olduğunu savunurken, kullandığı bu “taklîd” kavramını sadece fukahâ arasında örf haline geldiği için kullandığını, yoksa hakikatte bunun taklîd olmadığını ifade eder.⁵⁹⁵ Onun öğrencisi İbnü’l-Hâcib de, bu mevzuda hocası Âmidî’nin görüşlerini aynen paylaşır.⁵⁹⁶

Yukarıda taklîdle ilgili ortaya konan a) mezhepsel taklîde cephe alan ve bunun yerine ittibâ yöntemini öneren, b) mezhepsel taklîdle bir sorunu olmayan ve taklîd kavramını kullanmakta sakınca görmeyen, c) mezhepsel taklîdi benimsemekle birlikte, bunu taklîd kavramıyla ifade etmeyen üç yaklaşımın her birinden mensupları bulunan Hanefilerin çoğunluğunun, sanılanın aksine özellikle usul sahasında, yukarıda değindiğimiz sonuncu yaklaşımı, yani avâmın ve alimlerin mezhebe uymasını taklîd saymayan, bunu bir tür istidlal, nazar ve delile bağlılık hatta yer yer içtihad olarak gören yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir. Halbuki modern literatürde yukarıda ifade ettiğimiz taklîdi tamamen reddeden birinci yaklaşımın tekrar yükselişe geçmesi ve modern fıkıh düşüncesini etkilemesinin de tesiriyle, klasik dönemde mezhepsel taklîdle sorunu olmayan tüm grupların özellikle Hanefilerin, taklîd taraftarı ve taklîdi tamamen özümsemiş bir kesim olarak öne çıkarıldığını görürüz.⁵⁹⁷ Fakat en azından usul alanında Hanefilerin çoğunluğunun, taklîd kavramına sıcak bakmayan ve mezheplere uymayı taklîd olarak görmeyen yaklaşımı benimsediklerini onların usul eserlerinin incelenmesi sonucu kolaylıkla söyleyebiliriz.

⁵⁹⁴ Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 147-148.

⁵⁹⁵ Âmidî, a. g. e. s. 2913, 2915, 2925-26.

⁵⁹⁶ İbnü’l-Hâcib, a. g. e. s. 593.

⁵⁹⁷ Korucu, a. g. t. s. 8-9; Klasik dönemde de Hanefileri taklitçi olarak gören alimler var olmuştur. Bunlardan Şafii mezhebine mensup Sem’ânî, kendilerinin aksine Hanefileri, avâma taklidi vacip sayan ve müctehide de taklid iznini veren grup olarak anar. (Sem’ânî, a. g. e. c. 5, s. 108); benzer bir yaklaşıma sahip olan İbnü’s-Salâh ve Nevevî de Şâfiilerin aksine Hanefilerin kendi imamlarının mukallidi oldukları iddiasında bulunurlar (İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 92; Nevevî, a. g. e. s. 25). Zerkeşî de eserinde, Ebû İshak Şîrâzî’den naklen, Hanefilerin ve diğer mezhep mensuplarının mezhep imamlarına taklidle bağlandıklarını, Şâfiilerin ise taklidle değil, delille imamlarına tabi olduklarını ifade eder. (Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 291-292).

Yukarıda mütekellimîn usulü ve genel olarak diğer mezheplerdeki durumu verirken, bu yaklaşımın azınlıkta kalan bir yaklaşım olduğuna değinilmişti. Taklîdle ilgili modern çalışmalarda da bunun Hanefîlerden de mensupları bulunan azınlık bir grup tarafından savunulduğu ifade edilir.⁵⁹⁸ Diğer mezhep usulcûleri için bu durum doğru olabilecekken - ki, tezimiz Hanefîler odaklı olduğundan, diğer mezhep usullerinin tümüyle taranması bu anlamda mümkün değildir - Hanefî usulcûlerin taklîde dair yaklaşımlarını tespit için eserlerine baktığımızda, şaşırtıcı bir biçimde bu grubun aslında azınlık değil, çoğunluğu oluşturduğu ortaya çıkar. İlk Hanefî usul yazarları sayılan Cessâs ve Debûsî tarafından savunulan bu yaklaşım, klasik dönem Hanefî usul eserlerinde sürdürülmüş ve Memlûkler dönemi usul eserlerinde bu anlayış zirve yapmıştır. Bu dönemde klasik fukahâ yöntemini sürdüren usul eserleri, önceki Hanefî temsilcilerini bu konuda referans alırlarken, memzûc metotla yazılan eserler ise çoğu kez yaptıkları gibi daha çok mütekellimîn usulcûlerden Gazzâlî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'i referans alarak bu yaklaşımı savunurlar.

Biz burada Memlûkler döneminde bu yaklaşımı ele alırken, onun kaynakları sayılan ilk dönem Hanefî usulcûlerine de değinme adına bu yaklaşımın ilk temsilcileri, aynı zamanda mezhebin de ilk usul eser müellifleri olarak da bilinen Cessâs ve Debûsî'ye temas etmek istiyoruz. Nitekim bu dönemde memzûc eserlerden hareketle aşağıda bu yaklaşımı ele alacağımız için, onların referansları sayılan mütekellimîn yöntemi usulcülerinin taklîdle ilgili görüşlerine yukarıda temas ettik. Aynı zamanda Hanefî mezhebinin önemli teorisyenleri ve savunucuları da sayılan Cessâs ve Debûsî, aslında zahiren bakıldığında bu pozisyonlarıyla uyuşmayacak şekilde taklîdin zemmine ve bâtıl olduğuna dair kitaplarında müstakil başlıklar açmışlardır. Cessâs, “el-kavl fi vücûbi'n-nazar ve zemmü't-taklîd” başlığı altında taklîdin bâtıl olduğuna ve bunun dinde sahih bir yöntem olmadığını temellendirmeye çalışırken,⁵⁹⁹ Debûsî, “saptırıcı deliller” altında “taklîd”e yer verir.⁶⁰⁰ Taklîdi asıl itibarıyla bâtıl ve câhiliyye dönemine aid bir yöntem olarak kabul eden bu usulcüler, amminin ve alimlerin mezhebe intisabını bunun dışında tutarak bu işleme taklîd ismini vermezler. Cessâs, hatta

⁵⁹⁸ Kaya, a. g. m. s. 462.

⁵⁹⁹ Cessâs, a. g. e. c. 3, s. 369-382.

⁶⁰⁰ Debûsî, a. g. e. s. 388-389.

amminin alimi seçmesi ve ona uyması işlemini bir tür ictihad olarak nitelerken,⁶⁰¹ Debûsî bunu bir tür istidlal ve nazar olarak kabul eder.⁶⁰² Taklîde dair spesifik bir tanım yapmayan Cessâs'tan farklı olarak Debûsî, sonraki usul eserlerinde çokça tutulacak bir tanım olarak taklîde şöyle bir tanım getirir : اتباع الرجل غيره على ما يسمعه و يراه يفعل على تقدير انه محق بلا نظر واستدلال (Taklîd: kişinin duyduğu veya gördüğü bir işte, düşünmeden, nazar ve istidlalde bulunmadan başka birisine, onu doğru zannederek uymasıştır.)⁶⁰³

Cessâs taklîdi bâtil saysa da, mezhep taklîdiyle bir sorununun olmaması ve avâmın durumu için bunda bir sıkıntı görmemesi açısından bu üçüncü yaklaşımı tamamen benimserken, Debûsî yer yer yukarıda birinci yaklaşım olarak verdiğimiz, taklîdi mezhepsel taklîd olarak görüp tamamen reddeden ve mezheplere karşı çıkıp, buna alternatif olarak “ittibâ” yöntemini geliştirenlere yaklaşır. O, kitabının başka bir yerinde, bütün bâtil dinlerin ve inançların aslında insanların delil arama tembellikleri sonucu taklîde başvurmalarından kaynaklandığını ve bütün kötülüklerin başının bu taklîd olduğunu ifade eder. Debûsî, devamında buna benzer bir durumun ümmet içinde de vuku bulmaya başladığını söyler. Şöyle ki, en hayırlı nesiller olarak ifade edilen sahâbe ve tâbiun asırlarında insanlar, işlerini deliller üzerine bina ederken ve delile bağlı olarak bir meselede bir sahâbinin görüşünü alırken, başka bir meselede başka sahâbinin görüşünü tercih ederlerdi. O dönemde sahâbilerin etrafında mezhepler oluşmuyordu. Fakat, hicri dördüncü asır insanlarından takva kalkınca ve delil arama konusunda onlarda bir tembellik baş gösterince, alimlerini delil yerine koyup onları taklîd etmeye başladılar. Böylece onların bir kısmı Hanefî oldu, bir kısmı Şâfiî ve bir kısmı da Mâlikî olarak anılır hale geldi. Böylece onlar, kişileri delillerin önüne koydular ve böylece sünnetler bidatlere dönüştü ve hak, heva ve heves arasında kayboldu.⁶⁰⁴ Bu ifadelerden Debûsî'nin yukarıda her ne kadar, amminin ve alimin kendilerinden daha bilgili alimlere uymasını taklîd kapsamı dışında bırakmış olsa da, aslında onun mezhepsel taklîd sisteminden pek de memnun olmadığını anlıyoruz. O, yine yukarıda “ittibâ”

⁶⁰¹ Cessâs, a. g. e. c. 4, s. 282-283.

⁶⁰² Debûsî, a. g. e. s. 391.

⁶⁰³ Debûsî, a. g. e. s. 388.

⁶⁰⁴ Debûsî, a. g. e. s. 399.

tarafatlarının yöntemine benzer bir yöntemi kitabının başka bir yerinde, sahâbi taklîdi bahsinde ortaya koyar. Sahâbi taklîdi özelinde geliştirdiği “ihtidâ” ismini verdiği bir yöntemle işaret eden Debûsî, bunun “taklîd”den farklı olduğunu, görüşlerin körü körüne değil, doğru olanının araştırılması ve üzerinde akıl yürütülmesi sonucunda onlardan birinin benimsenmesi şeklinde olduğunu ifade eder.⁶⁰⁵

Debûsî’nin mezheplerin tesisine ve taklîdin yerleşmesine dair olumsuz bakış açısının izlerine sonraki dönem Hanefî usul eserlerinde pek rastlamasak da, onun yukarıda taklîdi bâtil sayan ve amminin ve alimlerin başka alimlere uymasını taklîd saymayan yaklaşımı sonraki dönem Hanefî usul eserlerinde devam ettirilmiş ve özellikle Pezdevî çizgisini takip eden Memlûkler dönemi usul eserlerinde bu yaklaşım çok yaygınlaşmıştır. Debûsî sonrasında klasik Hanefî usul alanının belirleyici eserlerinden Pezdevî’nin usul eseri, Debûsî gibi, taklîdin bâtil ve sapırtıcılığına dair müstakil başlık açmasa da, kıyasın altında fasid hüccetleri işlediği bir bölümde, delilsiz hüccet getirmenin geçersizliğini tartışırken, taklîde kısaca değinmekte ve taklîdin bâtil olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰⁶ Bunun dışında Debûsî gibi, avâmın ve alimlerin mezhepteki taklîd durumuna değinmeyen Pezdevî’nin bu ibareden kasdı, onun yöntemini devam ettiren Memlûkler döneminde yaşamış Hanefî usul alimlerince şerhlerde, Debûsî’nin düşüncelerine uygun veya bu yaklaşımı benimseyen mütekellimîn usul eserlerinin yaklaşımına benzer şekilde açıklanmıştır. Memlûkler döneminde yaşamış Pezdevî takipçilerinden Ebü’l-Berekât Neseî, Debûsî’nin taklîd yaklaşımını aynen benimserken, Abdülaziz Buhârî, Kıvâmüddîn Kâkî, Molla Fenârî ve Molla Hüsrev, Pezdevî’nin bu ibaresine yer vererek onu şerh etmekte ve Debûsî’nin taklîd tanımını aynen benimsemekte iseler de, nelerin taklîd kapsamına gireceği hususunda Debûsî’yi değil, mütekellimîn usulcülerini takip ettikleri görülmektedir. Bu dönemde taklîde dair bu yaklaşımı benimseyen diğer Hanefî usulcüler İbnü’s-Saâtî, Bâbertî, İbnü’l-Hümâm, İbn Emîru Hâc ise, konuyu tamamen mütekellimîn yönteminde bu yaklaşımı benimseyen Gazzâlî, Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’den hareketle temellendirirerek klasik Cessâs ve Debûsî çizgisini bu bağlamda referans olarak kullanmazlar.

⁶⁰⁵ Debûsî, a. g. e. s. 258.

⁶⁰⁶ Pezdevî, a. g. e. s. 273.

Memlûkler döneminde klasik Hanefî usul yöntemini devam ettiren en etkili Hanefî usulcülerden Neseî, Pezdevî'nin usulünü baz alarak telif ettiği *Menâr*'ı üzerine yazdığı *Keşfü'l-esrâr* şerhinde taklîde dair Debûsî'nin yaklaşımını devam ettirir. Pezdevî'nin taklîde bâtıl dediği ibareyi aktaran Neseî, bunu biraz açarak taklîdin bâtıl olduğunu, nitekim Allah Teala'nın Kur'ân'da kafirleri taklîdleri nedeniyle zemm ettiğini ifade eder.⁶⁰⁷ Kitabının sahâbi taklîdi bahsinde Neseî, Debûsî'nin taklîd tanımını aktararak taklîdi Debûsî tarzında dört taksime ayırır. Ümmetin Peygamberi taklîdi, alimin re'ye ve nazarda kendinden daha alim bir alimi taklîdi, avamın alimleri taklîdi ve evlatların babalarını ve büyüklerini taklîdi. Neseî'ye göre, bunlardan ilk üçü sahihtir çünkü bunlar nazar ve istidlal sonucu gerçekleşir. Bâtıl olan ise dördüncü taklîd çeşididir. Hem peygamberin taklîd edilmesinde hem de alimin ve amminin alimi taklîd etmesinde düşünme ve akıl yürütme olduğu için bunlar zemmedilen taklîd çeşidinden sayılmazlar.⁶⁰⁸

Memlûkler döneminde memzûc yöntemle usul eseri telif eden meşhur Hanefî usulcü Molla Fenârî, taklîde dair bu yaklaşımı benimserken, bunu diğerlerinden farklı olarak yukarıda Debûsî ve Pezdevî'den itibaren süregelen taklîd anlayışıyla, mütekelîmin usulcüler Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in taklîd anlayışını mezcederek yapar. *Füsûlu'l-bedâyi*'de Pezdevî'nin, taklîdin bâtıl olduğuna ilişkin ifadesine yer veren müellif, daha sonra Debûsî'nin meşhur taklîd tarifine yer vermekte ve sonrasında nelerin taklîd kapsamında olmadığını açıklarken, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in saydığı, ümmetin Peygamberin sözüne, icmâya ve müftünün kavline rücûu ile kâdının şahitlerin sözüne rücûunu bu kapsamda saymaktadır. Fenârî'ye göre her birisine dair şer'î delil bulunan bu uygulamalar, “delilsiz amel” anlamına gelen taklîd kapsamına girmez.⁶⁰⁹

Abdülaziz el-Buhârî ve Kâkî'de taklide dair benzer yaklaşımı benimserler.⁶¹⁰ Pezdevî şarihleri Buhârî ve Kâkî, Debûsî'nin taklîd tanımını iktibas etmekte⁶¹¹ ve Debûsî'nin taklîdi, Kur'ân'da zikredilen şekliyle kafirlere ve sapkın fırkalara hasrederek, şer'î alandaki

⁶⁰⁷ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, s. 158.

⁶⁰⁸ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, s. 100.

⁶⁰⁹ Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 444.

⁶¹⁰ Abdülaziz el-Buhârî, c. 3, s. 561.

⁶¹¹ Kıvamüdin Kâkî, a. g. e. s. 911.

uygulamaları taklîd kapsamı dışına çıkaran yaklaşımını benimsemektedir.⁶¹² Bu tarzı sürdüren bir diğer önemli usulcü Molla Hüsrev'dir. O da, yukarıdakilere benzer biçimde taklîd tanımında Debûsî'nin tanımını aynen almakta ve amminin müçtehidî taklîdini bâtlî taklîd kapsamından çıkartarak, amminin bu uygulamasının delile dayandığını ifade etmektedir.⁶¹³

Taklîde dair bu yaklaşımı Memlûkler döneminde Debûsî gibi klasik Hanefî kaynaklardan değil de, mütekellimîn yöntemi usulcülerinden hareketle sürdüren usulcülerin başında İbnü's-Saâtî gelir. Bu konu bazında da Âmidî ve öğrencisi İbnü'l-Hâcib'i takip eden İbnü's-Saâtî, Âmidî'nin ve İbnü'l-Hâcib'in العمل بقول الغير بغير حجة (başkasının görüşüyle delilsiz amel etmek) şeklinde yaptıkları taklîd tanımını aynen iktibas etmekte ve onlara benzer biçimde, amminin, müftünün kavlini almasının, kadının adil şahitlerin şahadetlerine rücûunu ve icmâyı almanın taklîd olmadığını, bunların taklîd olarak isimlendirilmesine aldanılmaması gerektiğini ifade eder.⁶¹⁴

Bu yaklaşımı sürdüren bir diğer Hanefî usulcü Ekmelüddîn Bâbertî'dir. O, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına şerh ve tenkid amacıyla yazdığı *er-Rüdûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasar-ı İbnü'l-Hâcib* eserinde İbnü'l-Hâcib'in taklîdle ilgili görüşlerini şerh ederken bu yaklaşımı aynen benimser. Hatta O, İbnü'l-Hâcib'in bazı ibarelerine Âmidî'den hareketle açıklamalar getirir. Örneğin, taklîdin tanımında nelerin taklîd olduğunu ifade etmeyen İbnü'l-Hâcib'in ifadesini Bâbertî, Âmidî'den naklen amminin, ammiyi ve müçtehidin müçtehidin kavlini almasını ifade edilen taklîd kapsamında olduğunu belirterek tamamlar.⁶¹⁵ Bunun dışında Bâbertî, şerh yanında hem de tenkid amacıyla yazmış olduğu bu eserinde, İbnü'l-Hâcib'in taklîdle ilgili görüşlerine tenkid yöneltmez ve onun Peygamberin sözüyle ve icmâyı amel edilmesini ve amminin müftünün kavliyle amel etmesini taklîd saymayan yaklaşımını aynen benimser.⁶¹⁶

⁶¹² Kâkî, a. g. e. s. 1037-1038.

⁶¹³ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 230, 270.

⁶¹⁴ İbnü's-Saâtî, a. g. e. s. 679.

⁶¹⁵ Bâbertî, a. g. e. c. 2, s. 718.

⁶¹⁶ Bâbertî, a. g. e. c. 2, s. 718.

Memlûkler döneminin önde gelen memzûc usul metodu takipçisi İbnü'l-Hümâm'ın da bu yaklaşımı benimsediği kanaati bizde hasıl olmuştur. Fakat aşağıda değinileceği üzere, taklîd bahsinde serdettiği bazı ibareleri onun aynı zamanda yukarıda taklîdle ilgili taksim ettiğimiz üç yaklaşımdan ikinci yaklaşıma girmesini de mümkün kılmaktadır. Nitekim bu yaklaşım, üçüncü yaklaşımdan farklı olarak taklîd kavramının hem avâm hem de alimler için kullanımında bir sakınca görmemekte ve şer'î alanda taklîdi caiz saymakta idi. İbnü'l-Hümâm'ın yukarıdan beri temsilcilerini zikrettiğimiz taklîdin üçüncü yaklaşımına girdiği kanaatini bizde uyandıran husus, onun taklîd tarifi ve bu tarifi onun şârihi ve takipçisi İbn Emîru Hâc tarafından bu doğrultuda yorumlanmasıdır. Taklîd konusunda da Şâfiî mütekellimîn usul yönteminden yararlanan İbnü'l-Hümâm, taklîd anlayışında Âmidî ve İbnü'l-Hâcib ekolüne yakın durmaktadır. Taklîde kendine has bir biçimde “ العمل بقول من ليس = sözü şer'î hüccetlerden birisine dayanmayan birinin görüşüyle amel etmektir” şeklinde tarif eden İbnü'l-Hümâm'a göre, Nebî'nin sözüne (s.a.v.) ve icmâyâ rücû bu anlamda taklîd değildir.⁶¹⁷ Meşhur İbnü'l-Hümâm şârihi İbn Emîru'l-Hac, onun bu tarifini şerh ederken tarif gereği amminin müftünün kavline rücûu ve kadının şahitlerin kavlini almasının da taklîd sayılmayarak tarifi kapsamına girdiğini ifade eder. Çünkü hem amminin müftüye uymasının gerektiğine dair şer'î hüccetin bulunması hem de kadının adil şahitlerin sözünü almasının gerekliliği hakkında şer'î delil bulunduğu göre, bunların durumu taklîd olarak isimlendirilemez. Şârihe göre, İbnü'l-Hümâm belki de bu son ikisini, tarif kapsamına girmelerinin açık olması nedeniyle zikretmeye gerek duymamış olabilir.⁶¹⁸ Sonuç olarak Memlûkler dönemi Hanefî usulcülerinin çoğunluğu tarafından benimsendiğini gördüğümüz bu taklîd yaklaşımı, Memlûkler sonrasında da Hanefî usul eserlerinde devam ettirilmiş ve Zeynüddîn İbn Nüceym⁶¹⁹ (v. 970/1563), Bihârî (v. 1119/1707) ve Bahrülulûm Leknevî gibi usulcüler bu yaklaşımı aynen devam ettirmişlerdir.⁶²⁰

⁶¹⁷ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 547.

⁶¹⁸ İbn Emîru Hac, a. g. e. c. 3, s. 433.

⁶¹⁹ Zeynüddîn İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, Kahire: Şirketu ve Matbaatu ve Mektebetu Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlâduh, 1936, c. 3, s. 30.

⁶²⁰ Bahrülulûm Leknevî, a. g. e. c. 2, s. 432.

Âmidî ve İbnü'l-Hâcib tarafından savunulan ve memzûc Hanefî usul müelliflerince benimsenen yaklaşım ile yukarıda Cessâs ve Debûsî'lerin başını çektiği Hanefîlere has taklîd yaklaşımı genel itibarıyla birbirinin aynı olsa da aralarında bir fark göze çarpmaktadır. Bunu müçtehidin başka bir müçtehid taklîdi konusunda görürüz. Cessâs ve Debûsî tarafından temellendirilen ve sonraki asırlarda Hanefî usul yöntemini takip eden usulcülerce devam ettirilen yukarıdaki yaklaşımda, müçtehidin kavlini alan ammi ve başka bir alim veya müçtehid, mukallid sayılmıyordu. Fakat Âmidî ve İbnü'l-Hâcib tarafından savunulan ve İbnü's-Saâtî, Bâbertî, Molla Fenârî, İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc gibi Hanefî usulcülerce benimsenen bu yaklaşımda ise, müçtehidin müçtehid taklîdine yer verilmemekte ve taklîd kapsamından sadece ammi istisna edilmektedir. Bu, adigeçen usulcülerin müçtehidin müçtehid taklîdi anlayışında, klasik Hanefî usul metodunu devam ettiren usulcülerden farklı düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Aşağıda müçtehidin başka bir müçtehid taklîdi başlığı altında inceleyeceğimiz bu husus, Memlûkler dönemi Hanefî usûl düşüncesinde görülen bir diğer yeni gelişme olarak karşımıza çıkacaktır.

Hanefîlerde çoğunluğu teşkil ettiğini söylediğimiz taklîde dair üçüncü yaklaşımdan sonra şimdi ikinci yaklaşıma geçiyoruz. Bu yaklaşım, yukarıda ifade edildiği üzere mezhepsel taklîdle bir sorunu olmaması bakımından üçüncü yaklaşımla aynı noktada buluşurken, bu durumu ifade ederken taklîd kavramını kullanmakta sakınca görmemesi ve şer'î alanda taklîdi caiz sayması bakımından ondan ayrılır. Yukarıda Hanefîler dışında diğer mezhep usulcülerinin taklîd yaklaşımlarını verirken Zerkeşî'nin ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin, usulcülerin çoğu tarafından bu yaklaşımın benimsendiğini ifade ettiklerini söylemiştik. Hanefîlere gelince bu durumun böyle olmadığına, nitekim Hanefî usulcülerde üçüncü yaklaşımın daha yaygın olduğunu ifade etmiştik. Şimdi Hanefîlerde azınlık bir usulcü grubu tarafından savunulduğuna şahit olduğumuz bu yaklaşımın kimler tarafından temsil edildiğine gelecek olursak, kelamcı Hanefî usulcülerin bu konuda öne çıktıklarını görürüz. Bu akımın öncüsü sayılan Alâeddin es-Semerkandî, kanaatimizce söz konusu yaklaşımı Hanefîlerde savunan ilk usulcüdür. Semerkandî, Cessâs tarafından başlatılan ve Debûsî tarafından geliştirilen ve sonraki Hanefî usul eserlerinde hakim anlatı haline gelen yukarıdaki taklîd anlayışına karşı çıkar. *Mizanü'l-usûl*'ünde Debûsî'nin taklîd anlayışına ve taklîd

tanımına yer veren Semerkandî, taklîdin böyle tanımlanmasının ve sunulmasının doğru olmadığını ifade eder.⁶²¹ Nitekim taklîde cevaz verdiklerini ifade eden müellif sonrasında taklîdin doğru tarifinin şöyle olacağını ifade eder: التقلید هو اتباع الرجل الجاهل العالم لعلمه وورعه واعتقاده = “Taklîd: Cahil bir kimsenin aklî veya sem’î bir delili olup olmadığına bakılmaksızın, tereddüt ve şüphe etmeden kesin bir biçimde, inandığı ve ilmine ve ver’ına güvendiği bir alime uymasındır.”⁶²² Semerkandî’nin takipçisi bir diğer kelamcı-Hanefî usulcüsü Lâmişî de taklîd tanımında Semerkandî’yi takip eder.⁶²³ Tanımda görüldüğü üzere Semerkandî ve Lâmişî’nin, Cessâs, Debûsî ve takipçilerince geliştirilen taklîd anlayışından önemli ölçüde farklılaştıklarını görüyoruz. Çünkü Cessâs ve özellikle Debûsî, ortaya koydukları taklîd anlayışında, şer’î amelî alanda alimlere uyma hususunda bireylerin bir tür istidlalleri ve içtihatlarından bahsederek taklîdi devredışı bırakırlarken, Semerkandî ve Lâmişî taklîdi şer’î alanda caiz saymakta ve alimlere uyan avâmın taklîd yaptıklarını ifade etmektedirler. Bir diğer Mâtürîdî kelamcısı olan Hanefî fakihi Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’nin (v. 493/1100) de taklîde dair görüşleri bu yaklaşıma yer yer benzerlikler taşır. Onun, Debûsî’nin ammiyi mukallid saymayan ve onu nazar ve istidlal sahibi gibi gören anlayışına katılmadığı anlaşılıyor. Ebü’l-Yüsr, amminin nazar ve istidlalde bulunmadığını, çünkü uyduğu görüşün delilini bilmediğini ve bunun da taklîd olduğunu ifade eder.⁶²⁴ Fakat Ebü’l-Yüsr’ün başka bir yerde taklîdi kötölemesi, onu ancak zarureten caiz sayması ve Kitap ve Sünneti sürekli ön plana çıkarması onu ileride de yer vereceğimiz gibi taklîdle ilgili birinci yaklaşıma daha fazla yaklaştırmaktadır.

Kelamcı-Hanefî okulun bir diğer temsilcisi Üsmendî’nin usul eserinde taklîd anlayışında Semerkandî’yi takip ettiğine dair kesin bir bilgi yer almaz. Taklîde dair bir tanıma yer vermeyen Üsmendî, avâmın görevinin alimleri taklîd olduğunu ifade etmesi dışında taklîdin mahiyetine dair başka ifadelerle yer vermez.⁶²⁵ Bu onun, Semerkandî ve

⁶²¹ Semerkandî, a. g. e. c. 2, s. 1016.

⁶²² Semerkandî, a. g. e. c. 2, s. 1016.

⁶²³ Lâmişî, a. g. e. s. 200.

⁶²⁴ Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, a. g. e. s. 49.

⁶²⁵ Üsmendî, a. g. e. s. 5, 575.

Lâmişî'nin taklîd anlayışına mensup olduğunu söylememize imkan vereceği gibi, Cessâs ve Debûsî tarafından savunulan hakim taklîd anlayışına dahil olmasına da engel teşkil etmez. Çünkü ammiyi mukallid saymayan ve şer'î amelî sahadaki uymayı taklîd kapsamında görmeyen bu usul alimleri ve genelde tüm usulcüler amminin görevinin alime uyma olduğu görüşünde mutâbıktırlar.⁶²⁶ Ammi için yer yer mukallid ismini kullanan ve taklîd kelimesinden de vazgeçemeyen bu son grubu teşkil eden usulcüler, fukahâ arasında örf haline gelmesi ve fikhî bir ıstılah olarak oturması nedeniyle taklîd kavramını kullanmaya devam ettiklerini, yoksa bundan taklîdin aslını kastetmediklerini ifade ederler.⁶²⁷ Örneğin bu akımın başını çeken Debûsî, eserinde bir taraftan taklîdin bâtıl ve saptırıcı bir hüccet olduğunu temellendirirken, diğer taraftan “sahâbi taklîdi” başlığı altında bir başlık açar ve taklîd ismini kullanmaya devam eder. Cessâs da taklîdin zemmine dair bir bab açarken, diğer taraftan “taklîdü'l-müctehid” isminde ayrı bir bab başlığına yer verir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefiler içerisinde sadece kelamcı usul yazarları tarafından savunulan bu yaklaşım o dönemde de pek yaygınlaşmamış ve Memlûkler döneminde bu yaklaşımı savunan bir usulcüyeye rastlanmamıştır. Bir istisna olarak yukarıda İbnü'l-Hümâm'ın taklîd yaklaşımını verirken, onun hem üçüncü yaklaşıma hem de burada bahis konusu edilen ikinci yaklaşıma da girebileceğini ifade etmiştik. İbnü'l-Hümâm'ın buraya da girebileceğinin işareti, onun nelerin taklîd olduğunu sayarken, amminin müftünün görüşünü almasını da bu kapsamda saymasıdır.⁶²⁸ Fakat bu bir ihtimal olarak kalmakta olup, onun taklîd tanımının, onu aynı zamanda üçüncü yaklaşıma yaklaştırmakta olduğunu ifade etmiştik.

Taklîdin mâhiyetiyle ilgili ortaya çıkan üç yaklaşımdan son olarak birinci yaklaşımın Hanefilerdeki durumuna geçmek istiyoruz. Bu yaklaşımı en sona bırakmamızın nedeni, bunun temsilci bakımından en az savunulan yaklaşım olması sebebiyledir. Yaygın mezhepsel

⁶²⁶ Cessâs, a. g. e. c. 4, s. 281; Hüseyin b. Ali Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, tahkik: Abdulouahad Jahdani, Marceille, 1991, s. 203; Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 128, 132; İbnü's-Saâtî, a. g. e. c. 2, s. 681; Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 488, 496-498; İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 549; Demir, a. g. t. s. 27, 37; Korucu, a. g. t. s. 13-15, 35; Serahsî, a. g. e. c. 1, s. 328; Abdülaziz Buhârî, a. g. e. c. 3, s. 355; Âmidî, a. g. e. s. 2925-26;

⁶²⁷ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 284; Leknevî, a. g. e. c. 2, s. 432; İbnü's-Saâtî, a. g. e. c. 2, s. 679; İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 431-432; Emir Pâdişah, a. g. e. s. 242; Âmidî, a. g. e. s. 2915.

⁶²⁸ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 547.

taklîd olgusuna tamamen karşı çıkan ve avam kesimini de delile ittibâyla yükümlü tutan bu yaklaşımın Memlûkler dönemi Hanefîlerinde sadece bir temsilcisini tespit etmiş bulunuyoruz. Bu, Memlûkler döneminde bu anlayışın önemli temsilcileri konumunda bulunan Takiyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin taklîd karşıtı çizgisinden etkilenen Hanefî alim İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî'dir. Nitekim İbn Ebü'l-İzz, bu yaklaşım sahiplerinin savundukları, mezheb görüşünü delilini bilmeksizin almayı reddeden ve bunun yerine delile uyma anlamında "ittibâ" adını verdikleri yöntemle aynı adda *el-İttibâ* isimli eser kaleme almış ve bu yaklaşıma dair görüşlerine bu eserinde yer vermiştir. Aşağıda Memlûkler döneminde gündeme gelen tek mezhepçilik tartışmalarında da başvuracağımız eserinde İbn Ebü'l-İzz, mezhep mukallidlerini, mezhep imamlarını şer'î delillerin önüne geçirmekle suçlamakta, halbuki selef döneminde mezheplerin bulunmadığını ve sorunların yalnız kitap ve sünnete arz edilerek çözüldüğünü ve bu metodun kıyamete kadar sürdürülmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶²⁹ İbn Ebü'l-İzz'e göre zemmedilen taklîd, delil, müçtehidin görüşüne aykırı çıktığı halde, yine delili almayıp müçtehidin görüşüne uyulmaya devam edilmesidir. Bu, ayetlerde kötülen ataların dinini taklîd etmeye benzer.⁶³⁰ Fakat delile muttali olunarak bir imama tabi olmak, methedilen bir uymadır ki, yazarın "ittibâ" dediği uyma şekli de budur. İbn Ebü'l-İzz dışında o dönemde bu yaklaşımı onun kadar açık bir biçimde savunan başka bir Hanefî alime rastlamadık. Onunla çağdaş başka bir Hanefî alim Tıbbânî'nin de İbn Ebü'l-İzz gibi düşündüğüne dair ihtimaller bulunmakla birlikte, onun bu alanda yazdığı eserinin günümüze ulaşmaması nedeniyle bunu tespit etme şansına sahip değiliz.⁶³¹

Bu alimler dışında Memlûkler öncesi dönemlerde bazı Hanefî alimlerin tam olarak benimsemeseler de yer yer bu yaklaşıma yakın durduklarını biliyoruz. Yukarıda Debûsî'nin taklîd anlayışı incelenirken, onun da aslında mezhepsel taklîdin yerleşmesine pek sıcak bakmadığına ve bazı fikirlerinin bu yaklaşım sahiplerinin fikirlerine benzediğine değinmiştik. Nitekim Debûsî de mezheplerden önceki ilk asırları delile ittibâ bağlamında

⁶²⁹ İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî, *el-İttibâ*, tahkik: Muhammed Atâü'l-Hanîf, Asım b. Abdullah Karyûti, Amman: Alemü'l-Küttüb, 1985, s. 80-81.

⁶³⁰ İbn Ebü'l-İzz, a. g. e. s. 22.

⁶³¹ Abdullah Kahraman, "Bir İslam Hukukçusu Olarak Ekmelüddin el-Bâbertî", *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, Aralık 2017, c. 1, sayı 2, s. 11.

yüceltmekte ve dördüncü asır insanların delil arama hususundaki tembellikleri yüzünden mezheplerin yerleştiğini ve bunun sonucunda delile bağıllık anlayışının inkıtâya uğradığını ifade ederek bundan duyduğu memnuniyetsizliği ifade etmekte ve sahâbi taklîdi bahsinde bu yaklaşım sahiplerinin geliştirdiği “ittibâ” yöntemini andırır biçimde “ihtida” adlı bir kavramdan bahsetmekteydi. Fakat Debûsî’yi bu yaklaşım altında tam olarak değerlendirememizin sebebi, onun bunu bir hoşnutsuzluk seviyesinden ileri taşımaması ve taklîdle ilgili yukarıda işlediğimiz ikinci yaklaşımı geliştirmesidir. Bu anlayışa yakın duran bir diğer Hanefî alim Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’dir. O, *Marifetü’l-huceci’s-şer’iyye* isimli usul eserinde bu yaklaşım sahiplerinin kullandıkları argümanlardan biri olan, mezhep imamlarının kendi taklîdlerine karşı olmaları argümanını kullanır ve Ebû Hanife’nin kendi taklîdinden insanları nehyettiğini ve onları asıl delillere yönelttiğini ifade eder.⁶³² Taklîd yerine delillere ittibâyı öne çıkaran Ebü’l-Yüsr’ün bu yaklaşım altına tam olarak yerleştirememizin sebebi, onun amme kesimi için bu yaklaşım sahipleri gibi “ittibâ” yöntemini önermemesi ve onlar için taklîdi zarureten de olsa caiz görmesidir.⁶³³

Avamı, fikhî hükümlerin ve verilen fetvâların delillerini araştırmakla yükümlü tutan bu yaklaşıma diğer yaklaşım sahipleri usulcülerce pek çok eleştiriler yöneltmiş ve bunun avam için imkansız olduğu ve gereksizliği vurgulanmıştır. Genelde birbirine benzer olan bu eleştirileri şöyle özetleyebiliriz: Enbiyâ sûresi 7. Ayetde geçen “eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun” emri, bilmeyenlerin yapacağı işin bilenlere sormak olduğunu gösteriyor. Şer’î delilleri bilmeyen avam halkın yapacağı iş alimlere ve müçtehidlere sormak olacaktır. Ayetten delil dışında icmâ delili de bunun böyle olması gerektiğini gösteriyor. Şöyle ki, ashab döneminden beri alimler ve müçtehidler fetvâ verirken delil zikretmezlerdi ve fetvâ isteyen halk da delil sormazdı. Çok yaygın olan bu durum kimse tarafından yadırganmamış ve böylece bu husus üzere icmâ oluşmuştur. Bir de fetvâ veren alim verdiği hükmün delilini zikretse veya fetvâ isteyen kişi delil sorsa bile, yine hataya düşmesi imkan dahilindedir. Çünkü deliller hakkında bilgi sahibi olmayan kişi onların güçlülüyle zayıfını birbirinden ayırt edemez. Buna binaen tüm halktan delilleri araştırma ve bu sahada bilgi sahibi olmaları istense, herkes şer’î ilimlerle

⁶³² Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, a.g.e. s. 48.

⁶³³ Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, a. g. e. s. 49.

meşgul olacağı için ziraat, ticaret ve diğer zaruri alanlar zarar görecektir ve bu da hayatı durma noktasına getirecektir.⁶³⁴

2. MÜÇTEHİDİN BAŞKA BİR MÜÇTEHİDİ TAKLİDİ MESELESİ

2.1. KLASİK DÖNEM HANEFİ USULCÜLERİNİN KONUYA BAKIŞI

Müçtehidin başka bir müçtehidî veya alimin başka bir alimi taklîdî meselesi, Memlûkler dönemi Hanefî usul eserlerinde, eski klasik Hanefî usul geleneğinden birtakım kopuşları kendisinde barındıran ve yeni gelişmelere sahne olan konulardan birisini teşkil eder. İctihad ve özellikle taklîd bahislerinde mütekellimîn yönteminden çokça etkilenen Hanefî usulü, bu bahislerin alt başlıklarından, müçtehidin müçtehidî taklîdî meselesinde bu dönemde neredeyse tamamen mütekellimîn usul anlayışının yaklaşımını benimsemeye başlamıştır. Burada biz Memlûkler dönemi Hanefî usul eserlerindeki durumu vermeden önce, bu dönemde konu bazında yaşanan değişimin ve yeni gelişmelerin ne olduğunun daha iyi anlaşılması için öncelikle konunun tarihi gelişimi ve konuya dair klasik Hanefî yaklaşımı ile Mütekellimîn usul ekolünün yaklaşımına kısaca temas vereceğiz.

Yukarıda taklîdin mahiyetine dair tartışmaları verirken, genellikle amminin bir müçtehide ihtiyaç duyacağı ve ona rüçû etmesinin gerekliliğinin tüm usulcülerce kabul edilen bir olgu olduğuna işaret etmiştik. Aralarındaki farklılık bu olgunun nasıl açıklanacağı ile ilgiliydi. Mezhep taklîdinin olumsuzluklarına dikkat çeken birinci yaklaşım, ammi için, alimleri körü körüne taklîd yerine delil sorma yöntemi olan “ittibâ” yöntemini önerirken, ikinci yaklaşım, amminin zaten yetersizliği yüzünden onun taklîdinde bir sorun görmezken ve üçüncü yaklaşım, bu olguyu kabul etmekle birlikte, bunu “taklîd” diye isimlendirmezken, neticede her üç yaklaşım sahibi usulcüler, amminin alime ihtiyaç duyacağını zımnen ifade etmiş oluyorlardı. Çünkü her üç yaklaşım, amminin delillerden hüküm istinbatı anlamında

⁶³⁴ Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 498; Bâbertî, *er-Rüdûd ve'n-nukûd*, c. 2, s. 722-723; Bihârî, a. g. e. c. 2, s. 434; İbnü's-Salâh, a. g. e. s. 171; Şirâzî, a. g. e. s. 252-253; İbnü's-Saâtî, a. g. e. c. 2, s. 681; İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 549; Emir Pâdişah, a. g. e. c. 4, s. 246-247; İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 438-439.

içtihad edemeyeceği hususunda hemfikir idi.⁶³⁵ Fakat müçtehidin durumu burada farklılık arzeder. Onun hükümleri delillerinden istinbat etme kabiliyeti, müçtehidin başkasını taklîd durumunun usul eserlerinde daha fazla tartışma konusu edilmesine yol açmıştır. Hatta İslam tarihi boyunca ortaya çıkan taklîd tartışmalarının asıl hedefinin alimlerin mezhep taklîdi durumuna yönelik olduğu ifade edilmiştir.⁶³⁶ Çünkü kendileri de birer müçtehid olan mezhep imamlarının doktrinine, diğer müçtehidleri tabi saymak ve o zamana kadar ehli için serbest olan içtihad faaliyetini bir mezhep çerçevesinde kayıtlama adına bunun teorik alt zeminini oluşturmak, yoğun çaba gerektiren ve çokça tartışmaları beraberinde getiren bir süreçti. Ayrıca müçtehid için içtihadın asıl olduğu, müçtehidin kendi içtihadıyla amel etmesinin gerekliliği ve ona taklîdin haram olduğu anlayışı da alimler arasında genellikle kabul edilen hususlardandı.⁶³⁷ Böylece bir işlevi de geriye yönelik ait olduğu mezhebi temellendirme ve açıklama olduğu ifade edilen⁶³⁸ usul eserleri için, ait olduğu mezhebin temellendirilmesi ve alimleri mezheplere entegre etmenin teorik zeminini oluşturma adına hayati öneme sahip müçtehidin başka bir müçtehid taklîdi meselesini meşrû bir çerçeveye oturtmak, önemli bir görev olarak kendisini gösteriyordu. Nitekim müçtehidin müçtehid taklîdi meselesi hem Hanefî fukahâ yönteminde yazılan usul eserlerinde hem de mütekellimîn usul eserlerinde ilk örneklerinden itibaren yerini almış ve ilerleyen asırlarda da hep mevcudiyetini korumaya devam etmiştir.

Hanefî fukahâ yönteminin konuya bakış açısını belirleyen eserler yine bu yöntemle yazılmış ilk usul eserleri olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda Cessâs, Kerhî, Debûsî ve Saymerî, müçtehidin müçtehid taklîdine dair klasik Hanefî bakış açısını şekillendiren ilk usulcülerdir. Hanefî bakış açısını oluşturan bu usulcülerde mezhebi temellendirme çabasının ön planda olduğu görülmekte ve mütekellimîn yöntemi usulcülerinden farklı olarak, müçtehidin müçtehid taklîdini olumlu gören yaklaşım tercih edilmektedir. Mütekellimîn usulcülerde ise aşağıda geleceği üzere, müçtehidin müçtehid taklîdine bakış açısı genel

⁶³⁵ Bu kanaatimize benzer bir kanaat için bkz: (Eyyüp Said Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, Marmara Üniversitesi, S. B. E, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2001, (yayınlanmamış doktora tezi), s. 90-91).

⁶³⁶ Kaya, a. g. m. s. 463.

⁶³⁷ Cessâs, a. g. e. c. 4, s. 285; Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 281; Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 132; Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 490; İbnü's-Saâtî, a. g. e. s. 677.

⁶³⁸ Köksal, Dönmez, a. g. m. s. 208.

itibariyle olumsuzdur. İlk Hanefî usul yazarı Cessâs, müçtehidin müçtehidini taklîdi konusunu mezhebin ilk kurucuları Ebû Hanife ve öğrencilerinden hareketle ele alır. Cessâs’a göre Ebû Hanife, müçtehidin kendi içtihadını bırakıp başkasını taklîd etmesini caiz saydığı gibi, bunu yapmadan kendi görüşüyle amel etmesini de caiz sayar. İmam Muhammed’den de böyle bir görüş rivayet edilmiştir. Ondan, müçtehidin başkasını taklîd edemeyeceğine dair aksi yönde de bir görüş rivayet edilmiştir. Nitekim Ebû Yusuf da bu görüştedir.⁶³⁹ Muhammed eş-Şeybânî’den, müçtehidin kendisinden daha bilgili, “a’lem” bir müçtehidini taklîd edebileceği görüşü de rivayet edilmiştir ki,⁶⁴⁰ bu görüş sonraki tüm eserlerde ona nispetle meşhur olmuş ve Hanefî mezhebinin genel yaklaşımını oluşturmuştur. Nitekim Kerhî ve Cessâs, Ebû Hanife’nin yukarıdaki taklîdi serbest sayan yaklaşımından aslında müçtehidin kendisinden daha bilgili bir müçtehidini taklîdi kastettiği şeklinde yorumlarlar. Onlara göre, müçtehidin daha bilgili bir müçtehidini taklîdi aslında bir taklîd değil, bir tür içtihaddır.⁶⁴¹ Müçtehidin daha bilgili bir müçtehidini taklîdini caiz sayan Hanefî usulcüler bunun dayanağının ashab uygulaması olduğunu ifade ederler. Nitekim Hz. Osman halifeliye seçilirken Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in yolundan ayrılmayacağı üzere söz vermiş ve bu ordaki sahâbiler tarafından yadırganmamıştı. Burada Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in taklîdini kendi içtihadlarından evla gördüler. Hz. Ali ise, kendini onlarla eşit saydı ve içtihadını onların içtihadına denk saydığı için onları taklîd etme şartını kabul etmedi.⁶⁴²

İlk dönem Hanefî usulcülerinden Saymerî de, konuyu Cessâs’a benzer bir şekilde vâz eder. O da, Cessâs ve Kerhî gibi hem Ebû Hanife’nin hem de İmam Muhammed’in görüşünü daha bilgili bir müçtehidin taklîdinin caizliği yönünde açıklar.⁶⁴³ Her iki imama göre, bir müçtehid başka bir müçtehidin içtihadını kendi içtihadından daha güçlü görürse ve o görüşü tercih ederse bu da aslında içtihadın bir türüdür. Nasıl ki, müçtehid için içtihadının kendisini götürdüğü şeyi alması caizse, bu içtihadı onu başkasının görüşünü almaya itmesi durumunda yine onu alması içtihadının gereği olur ve caiz sayılır.⁶⁴⁴ Debûsî müçtehidin müçtehidini taklîdi

⁶³⁹ Cessâs, a. g. e. c. 3, s. 362.

⁶⁴⁰ Cessâs, a. g. e. c. 4, s. 283.

⁶⁴¹ Cessâs, a. g. e. c. 3, s. 362; c. 4, s. 284, 285.

⁶⁴² Cessâs, a. g. e. c. 4, s. 284.

⁶⁴³ Saymerî, a. g. e. s. 228-229.

⁶⁴⁴ Saymerî, a. g. e. s. 229.

bahsine müstakil başlık altında yer vermese de, onun anlayışının da bu yönde olduğunu biliyoruz. Nitekim yukarıda Debûsî'nin taklîd anlayışını verirken, onun buradaki Hanefî yaklaşımın aynısı olan, alimin daha alim birisini taklîdine caiz dediğini ve bunu bir tür istidlal ve nazar saydığını görmüştük.⁶⁴⁵ Bu anlayışı aynen devam ettiren bir diğer önemli klasik dönem Hanefî usulcüsü Serahsî'dir. O da, Cessâs ve Saymerî tarzında Hanefî mezhep imamlarından hareketle konuyu temellendirmekte ve müçtehidin kendisinden daha bilgili bir müçtehidi taklîdini caiz sayan yaklaşımı aynen benimsemektedir.⁶⁴⁶ Serahsî, aslında Şeybânî'yle anılan ve meşhur olan bu görüşü Ebû Hanife'ye izafe etmekte ve Şeybânî'yi sanki müçtehidin müçtehidi taklîdine karşı çıkıyormuş gibi anmaktadır.⁶⁴⁷ Pezdevî ise müçtehidin müçtehidi taklîdi konusuna yer vermez. O, yukarda geçtiği üzere taklîd bahsine ve tanımına da yer vermemiş, sadece taklîdin bâtıl olduğuna kısaca eserinde temas etmişti.

Hanefî fukahâ yöntemini takip eden ilk dönem usulcülerince savunulan ve aslında Hanefî mezhebi içerisinde müçtehidlerin taklîdi için meşrû bir çerçeve oluşturan, müçtehidin kendisinden daha bilgili başka bir müçtehidi taklîdini caiz sayan bu yaklaşımın, klasik dönem kalamcı Hanefî usulcülerince benimsenmediği anlaşılıyor. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin yukarıda taklîdi sadece avam için zarureten caiz saydığına değinmiştik. Müçtehid için ise göyle bir zaruret olmadığından Ebû'l-Yüsr müçtehide taklîdi caiz görmez. Peygamber taklîdinden başka taklîdin caiz olmadığını ifade eden Ebû'l-Yüsr, sahâbe taklîdine de sıcak bakmazken,⁶⁴⁸ Ebû Hanife'nin de kendisini taklîdden men ettiğini ifade ederek, müçtehid için her zaman nasların esas başvuru kaynağı olması gerektiğini ifade eder.⁶⁴⁹ Alâeddin Semerkandî de benzer yaklaşımı benimser. Ona göre de müçtehidin başkasını taklîd etmesi haramdır ve taklîd ancak avâma ve müçtehid seviyesine ulaşmamış kimselere caizdir.⁶⁵⁰ Lâmişî ise konuya dair özel bir başlık açar. “Müçtehidin şer'î amelî alanda başka bir müçtehidi taklîdi caiz midir?” sorusunu soran Lâmişî, cevabında taklîdin ancak avam kesimi

⁶⁴⁵ Debûsî, a. g. e. s. 391.

⁶⁴⁶ Serahsî, a. g. e. c. 2, s. 108.

⁶⁴⁷ Serahsî, a. g. e. c. 2, s. 108.

⁶⁴⁸ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*'da, Ebû'l-Yüsr'ü sahâbi taklidini vacip sayanlar içerisinde zikreder. Fakat Ebû'l-Yüsr, usul eserinde açıkça sahâbi taklidine karşı çıktığını ifade ederken, (Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, a. g. e. s. 48-49) Abdülaziz Buhârî'nin bunu neye dayandığını bilmiyoruz. (Abdülaziz el-Buhârî, a. g. e. c. 3, s. 323)

⁶⁴⁹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, a. g. e. s. 48-50.

⁶⁵⁰ Alâeddin es-Semerkandî, a. g. e. c. 2, s. 1017, 1131.

ve içtihad şartlarını sağlamayan alimlere caiz olduğunu, müçtehide ise kendi görüşüyle amel etmesinin vacip olduğunu ve başkasını taklîd etmesinin ona caiz olmadığını ifade eder. Lâmişî, bunun bir istisnâsı olarak İmam Muhammed'in, "daha bilgili bir müçtehidin taklîdi caizdir" görüşünün bulunduğunu ifade eder. Lakin Lâmişî, bu görüşü onaylayıp onaylamadığı hakkında bir fikir beyan etmez.⁶⁵¹ Üsmendî müçtehidin müçtehidini taklîdine dair özel bir bab açmasa da, onun sahâbi taklîdi bölümünde, kelamcı Hanefî usul ekolünün referans kaynağı sayılan Mâtürîdî ve bu okulun en önemli temsilcisi Semerkandî'nin sahâbi taklîdini vacip sayan görüşünün⁶⁵² aksine, müçtehid sahâbilerin bile taklîdinin gerekli olmadığı görüşünü savunması,⁶⁵³ onun da müçtehidin müçtehidini taklîdini caiz saymadığı kanaatini bizde uyandırmıştır. Kelamcı Hanefî usulcüler Hanefî fukahâ yöntemi usulcülerinin benimsediği hakim anlayıştan farklı olarak, müçtehidin müçtehidini hiçbir durumda taklîd edemeyeceği anlayışını benimsemelerine referans kaynağı olarak, mütekellimîn usulcülerden veya Hanefî mezhebi içerisinde herhangi bir isim zikretmezlerken, Zerkeşî'nin, Ebü'l-Mansur el-Mâtürîdî'nin, Ebû Yusuf'tan naklen müçtehidin müçtehidini hiçbir durumda taklîd edemeyeceği görüşünü rivayet ettiğini aktarması,⁶⁵⁴ bu görüşün temelinde Mâtürîdî'nin olabileceği ihtimalini gündeme getiriyor. Mâtürîdî'nin bu görüşte olup olmadığının tespiti mümkün olmasa da, usul eserlerinde ve oluşturdukları usul ekolünde onu takip eden ve temel referans olarak alan Kelamcı Hanefî usulcülerin,⁶⁵⁵ fukahâ yöntemi usulcülerine muhalefet ederek, müçtehidin müçtehidini taklîdini mutlak olarak caiz saymamalarında muhtemelen Mâtürîdî'nin etkisi olmuştur.

2.2.MÜTEKELLİMİN USÛLÜ VE DİĞER MEZHEP USULCÜLERİNDE DURUM

Mütekellimîn usul metodunun en önde gelen usulcülerini çıkaran ve Memlûkler dönemi Hanefî usulcülerini de etkileyen Şâfi mezhebi usulcülerinde, müçtehidin müçtehidini

⁶⁵¹ Lamişî, a. g. e. s. 200-201.

⁶⁵² Semerkandî, a. g. e. s. 481.

⁶⁵³ Üsmendî, a. g. e. s. 573-577.

⁶⁵⁴ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 286.

⁶⁵⁵ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, s. 159, 160, 164.

taklîdi konusuna bakış açısının büyük çoğunlukla olumsuz olduğunu ifade edebiliriz. Şâfiîlerde, Cessâs'ın ve Kerhî'nin yaptığına benzer, mezhep taklîdini temellendirmeye yönelik çaba gösteren İbn Süreyc'in vakit darlığı prensibinden hareketle müçtehidin müçtehidini taklîdini caiz sayan görüşü hariç, Şâfiî mütekellimîn usulcülerin büyük çoğunluğu hiçbir durumda müçtehidin müçtehidini taklîdine onay vermezler. Böylece Şâfiî mezhebinde taklîdi temellendiren ve mezhepsel yapının teorik altyapısını oluşturan İbn Süreyc'in⁶⁵⁶ bu çabasının mütekellimîn usul yönteminde pek karşılık bulmadığı anlaşıyor. Nitekim onun bu istisnâi durumda müçtehid için başka bir müçtehidini taklîdi caiz sayan görüşüne bile mezhep içerisinde pek çok eleştiriler gelmiş ve bu görüş yaygın kabul görmemiştir.⁶⁵⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece İmâm'ul-Haremeyn el-Cüveynî bu hususta İbn Süreyc'e yakın düşünür.⁶⁵⁸ Fakat onun tamamen İbn Süreyc'in yaklaşımını benimseyip benimsemediği hususu açık olmayıp, Zerkeşî onu “tevakkuf edenler” grubunda değerlendirir.⁶⁵⁹ Şâfiî usulcüler bu konuda İmam Şâfiî'den, müçtehidin başka müçtehidini taklîdini men ettiğine dair gelen bir rivayeti esas almış⁶⁶⁰ ve önemli Şâfiî fakihlerinden Ebû İshak el-İsferâyînî⁶⁶¹ ve mütekellimîn yönteminin ilk usulcülerinden Kâdı Bâkillânî'yi takip etmişlerdir. Nitekim İsferâyînî, İbn Süreyc'in yaklaşımına karşı çıkararak vakit darlığı durumu dahil hiçbir durumda müçtehidin başka bir müçtehidini taklîdini caiz saymamış,⁶⁶² Bâkillânî de aynı şekilde müçtehidin müçtehidini taklîdini mutlak olarak men eden görüşü benimsemiştir. Bu görüşü benimseyen Gazzâlî, Bâkillânî'nin bu görüşünün kendi nezdlerinde en sağlam görüş olduğunu ifade eder.⁶⁶³ Râzî de “ashabımızın çoğunun görüşü

⁶⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*.

⁶⁵⁷ Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî ve Ebû İshak eş-Şirâzî bu konuda tespit ettiğimiz iki önemli usulcüdür. Sem'ânî, İbn Süreyc'in zaruret durumu yaklaşımına katılmamakta ve müçtehid için hiçbir durumda taklid zarureti doğmayacağını ifade etmektedir. Ona göre, müçtehid vakit darlığı sebebiyle mutlaka taklid yapmak zorunda değildir. Taklid yapacağı o mesele tehir edilebilir bir meseleyse, onu kendi içtihadını yapıncaya kadar tehir eder, eğer tehir edilemeyecek bir meseleyse onu yine kendi haliyle yerine getirir sonra iade eder. (Sem'ânî, a. g. e. c. 5, s. 109-110), Şirâzî de, İbn Süreyc'in müçtehidin vakit darlığı sebebiyle, yani eğer içtihadla uğraşırsa ibadeti kaçırr korkusuyla cevaz verdiği taklid durumuna katılmaz. Ona göre müçtehidde içtihad kabiliyeti olduğu müddetçe o taklid yapamaz, vakit dar olsa bile. (Şirâzî, a. g. e. s. 253) Zerkeşî'nin ifadelerinden de Şâfiî fakihlerin çoğunluğun İbn Süreyc'e katılmadığı anlaşılmaktadır. (Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 287, 285-288)

⁶⁵⁸ Cüveynî, a. g. e. s. 1339.

⁶⁵⁹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 288.

⁶⁶⁰ Cüveynî, a. g. e. s. 1339.

⁶⁶¹ Şirâzî, a. g. e. s. 253.

⁶⁶² Şirâzî, a. g. e. s. 253.

⁶⁶³ Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 131.

bu yöndedir”, der.⁶⁶⁴ Rüyânî bunu Şâfiî ashabın çoğundan nakletmiş ve İmam Şâfiî’nin görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶⁵ Hatta Kaffâl’a göre Şâfiî ashabı içerisinde bu konunun caiz olmadığı hususunda ihtilaf bile vaki değildir.⁶⁶⁶ Gazzâlî’yle aynı dönemde yaşayan önemli Şâfiî usulcüler Ebû İshak eş-Şirâzî ve Ebû’l-Muzaffer es-Sem’ânî de bu görüşü benimserlerken, sonraki dönemlerde en etkili Şâfiî mütekellimîn usulcülerden Âmidî ve Mâlikî mezhebinden takipçisi İbnü’l-Hâcib de bu yaklaşımı devam ettirirler.

Mâlikî mezhebi ve Hanbelî mezhebi usulcülerinde de genel kabulün, müçtehidin müçtehidî taklîdinin caiz olmadığı yönünde olduğu anlaşıyor. Mâlikî mezhebinin ilk usul yazarlarından İbnü’l-Kassâr’a (v. 397/1007) göre, İmam Mâlik’in bu konudaki görüşü alimin başka bir alimi taklîdinin bâtil olduğu yönündedir.⁶⁶⁷ Ebû’l-Velîd el-Bâci (v. 474/1081) bu görüşün İmam Mâlik’in ashabının çoğunun görüşü olduğunu ifade eder.⁶⁶⁸ Karâfî de, İmam Mâlik’in müçtehid için içtihadı vacip ve taklîdî bâtil saydığını, taklîde sadece zarureten birkaç durumda izin verdiğini ifade eder ki, fikhî taklîd bağlamında sadece ammi için bu zaruret durumu söz konusudur.⁶⁶⁹ Yukarıda Mâlikîlerden İbnü’l-Hâcib’in de bu görüşte olduğuna temas edildi. Hanbelî mezhebinde de tercih edilen görüşün bu yönde olduğu ifade edilebilir. Ahmed b. Hanbel’den bu yönde hem câiz sayan,⁶⁷⁰ hem de men eden iki görüş aktarılsa da, Zerkeşî, onun görüşünün mutlak men yönünde olduğunu ifade eder.⁶⁷¹ Hanbelî mezhebinden Ebû Ya’lâ el-Ferrâ da (v. 458/1066) usul eserinde bu yaklaşımı doğrular. Ferrâ, müçtehid için hiçbir durumda taklîdin caiz olmadığını, İbn Süreyc’in “vakit darlığı” argümanını çürütmek için açtığı özel bab başlığı altında ifade eder.⁶⁷²

Mütekellimîn usul eserlerinde müçtehidin müçtehidî taklîdî konusunu işleyen neredeyse tüm eserler konuyu benzer bir biçimde işlerler. Bu okulun Memlûklü Hanefî

⁶⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, a. g. e. c. 6, s. 83.

⁶⁶⁵ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 285-286.

⁶⁶⁶ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 287.

⁶⁶⁷ Ali b. Ömer İbnü’l-Kassâr, *el-Mukaddime fi’l-usûl*, talik: Muhammed b. Hüseyin Süleymani, Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslâmî, 1996, s. 10.

⁶⁶⁸ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 285.

⁶⁶⁹ Şehâbeddin el-Karâfî, *Şerhu tenkîhi’l-füsûl*, Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 1993, 2. Baskı, s. 430.

⁶⁷⁰ Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 130.

⁶⁷¹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 286.

⁶⁷² Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli’l-fikh*, tahkik Ahmed b. Ali el-Mübâreki, Riyad, 1993, 3. Baskı, s. 1237.

usulcülerin üzerinde en etkili olan temsilcilerinden Gazzâlî, Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in konuyu işleyiş tarzı ve tüm argümanları da neredeyse aynıdır. Bu hususta konuya ilk şeklini veren usulcü Gazzâlî olup, Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib onun konuyu işleyiş tarzını aynen devam ettirmişlerdir. Tüm usulcüler konuyu işlerken öncelikle bu konudaki ittifak noktasını belirtir, sonra ise ihtilaf edilen hususları açıklarlar. Mütakellimîn usulcülere göre eğer müçtehid içtihadta bulunmuşsa tüm alimlerin ittifakıyla o başkasını taklîd edemez. Asıl ihtilaf, içtihadta bulunmadan önceki durumla ilgilidir. Bu konuda ileri sürülen görüşleri zikreden Gazzâlî dokuz farklı görüş sayar. Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib de bu hususta Gazzâlî'yi takip ederler.⁶⁷³ Bu usulcülerden hareketle müçtehidin başka bir müçtehid taklîdinin hükmü konusunda ilk dönemlerden itibaren ileri sürülen görüşler şu şekildedir:

1. Müçtehid eğer içtihad etmişse, kendi içtihadıyla amel eder. Tüm kesimlerin ittifakıyla artık onun başkasını taklîd etmesi caiz değildir.
2. Müçtehidin müçtehid taklîdi mutlak olarak caizdir. Gazzâlî ve Râzî, İshak b. Râhıye, Süfyan es-Sevrî ve Ahmed b. Hanbel'in bu görüşte olduklarını ifade ederler. Âmidî, Ebû Hânîfe'den de bu yönde bir rivayetin geldiğini söyler. Yukarıda geçtiği üzere, Ahmed b. Hanbel'den bu yönde bir görüş gelse de, ondan aksi yönde de bir görüşün geldiği ifade edilmişti. Zerkeşî'ye göre Ahmed b. Hanbel'in tercih edilen görüşü, müçtehide taklîdin yasak olduğu yönündedir ki, bazı Hanbelî alimler de Ahmed b. Hanbel'den taklîdi caiz sayan bu görüşü bilmediklerini ifade etmişler.⁶⁷⁴

⁶⁷³ Râzî, a. g. e. c. 6, s. 83; Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2876; Bâbertî, *er-Rüdûd ve'n-nukûd şerh muhtasar İbnü'l-Hacib*, s. 704; Memlûkler dönemi ortalarında yaşamış Şâfiî usulcü Zerkeşî ise ansiklopedik tarzda yazdığı *el-Bahrü'l-Muhit*'inde, bu konuda ileri sürülen farklı görüşlerin sayısını onbire çıkartır. Önceki usulcülerin değinmediği ve onun ilave ettikleri görüşler şunlardır: 1. Sadece kadı başka bir müçtehid taklid edebilir. İbn Süreyc'e izafe edilir. 2. Kadı ve müftü dışındaki müçtehidler için içinden çıkmadıkları müşkül meselelerde başkasını taklid caizdir. Kaffâl eş-Şâfiî bunu bazı Şâfiî ashabına izafe etmiştir. 3. Müçtehidin başka bir müçtehid taklidinin hükmü konusunda tevakkuf eden görüş. Zerkeşî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin ifadelerinden onun bu hususta tevakkuf ettiğini anladığını ifade eder. 4. İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği "ercâh" görüşü. İbnü'l-Hacib İmam Şâfiî'ye izafe ettiği bu görüşte, bir müçtehid için sahabinin görüşü "ercâh" veya daha güçlü geliyorsa onu taklid edebilir. (Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 285-288).

⁶⁷⁴ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 286.

3. Müçtehid, alim sahâbiler haricinde kimseyi taklîd edemez. Râzî, bunun İmam Şâfiî'nin kadim görüşü olduğunu ifade eder. Âmidî, Cübbâi'nin de bu görüşte olduğunu ilave eder.
4. Müçtehid, sahâbe ve tâbiun haricinde kimseyi taklîd edemez. Debûsî, bazı Hanefî meşayihinin, ashab döneminde fetvâ vermesiyle meşhur tâbiunun da taklîd edileceği görüşünde olduklarını ifade eder.⁶⁷⁵
5. Müçtehid kendisinden daha bilgili “a’lem” bir müçtehid taklîd edebilir. Kendi dengi veya kendinden daha az bilgili olan birisini taklîd edemez. Bu görüş bütün usulcüler tarafından İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye nispet edilir.
6. Müçtehid sadece kendine has durumlarda başkasını taklîd edebilir, fetvâ vereceği durumlarda başkasını taklîd edemez. Zerkeşî bu görüşü İbn Süreyc'e izafe eder.⁶⁷⁶
7. Müçtehid hem kendisi için hem de fetvâ vereceği durumlarda başka bir müçtehid taklîd edebilir. Gazzâlî, Iraklıların çoğunun bu görüşte olduklarını ifade eder.
8. Müçtehid eğer içtihadla meşgul olursa vaktin ibadetini kaçıracağından korkarsa, o durumda başka bir müçtehidin görüşünü taklîd edebilir. Bu İbn Süreyc'in meşhur görüşüdür. Bu görüşü bu şekilde Âmidî ve İbnü'l-Hâcib zikrederler. Gazzâlî ve Râzî ise, bunu sadece müçtehidin kendine has durumlarda vakit darlığından dolayı başkasını taklîd edebileceği şekilde kayıtlarlar ve Râzî bunu İbn Süreyc'e izafe eder.
9. Bir müçtehid ne sahâbeyi ne de başka bir müçtehid hiçbir durumda taklîd edemez. Kadı Bâkillânî'ye izafe edilen bu görüş Gazzâlî, Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in de görüşü olup, aynı zamanda çoğunluğun görüşü olarak ifade edilir.⁶⁷⁷

Genellikle bu görüşleri verdikten sonra hem Gazzâlî hem de Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib, tercih ettikleri ve usulcülerin cumhurûna atfettikleri, müçtehid için taklîdi mutlak olarak men' eden yaklaşımın temellendirilmesi ve savunulmasına geçerler. Her bir usulcûde neredeyse aynı argümanlar ve karşıt argümanlara cevaplarla temellendirilen konu, aşağıda

⁶⁷⁵ Debûsî, a. g. e. s. 256.

⁶⁷⁶ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 286-287.

⁶⁷⁷ Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 130-131; Fahreddin er-Râzî, a. g. e. c. 6, 83-84; Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2876; Bâbertî, *er-Rüdûd ve'n-nükûd*, s. 704-705.

geleceği üzere, bu görüşü benimseyen memzûc usul yazarı Memlûklü Hanefî usulcûleri tarafından da aynen benimsenmiştir. Bundan dolayı biz tüm eserlerde tekrarlanan ve aynıyla Hanefî memzûc usul eserlerine geçen, müçtehidin taklîdi karşıtı argümanları aşağıda Hanefî memzûc usul eserlerinden hareketle vereceğiz.

2.3. MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİ USUL ESERLERİNDE MÜÇTEHİDİN MÜÇTEHİDİ TAKLİDİ MESELESİ

Memlûkler dönemine geldiğimizde artık Hanefî usûlünde, müçtehidin müçtehidi taklîdi konusunda klasik Hanefî fukahâ yöntemi usucülerince temsil edilen anlayışın iyice zayıfladığını, bunun yerine mütekellimîn usulcülerinin benimsediği ve klasik kelamcı Hanefî usulcülerinin de yer yer tercih ettiği müçtehidin müçtehidi taklîdini mutlak men eden yaklaşımın yerleştiğini gözlemleriz. Yukarıda taklîdin mahiyeti konusunu işlerken, Hanefîlerde Cessâs ve Debûsî tarafından temsil edilen klasik taklîd anlayışının bu dönemde çoğunluk Hanefî usulcüler tarafından benimsense de, nelerin taklîd sayılmayacağı hususunda bu usulcülerin, mütekellimîn usulcülerini kaynak olarak kullandıklarına değinmiştik. Müçtehidin, daha âlim bir müçtehidi taklîdi meselesi, klasik Hanefî fukahâ anlayışında taklîd kapsamında yer almayan ve caiz sayılan meselelerden iken, artık mütekellimîn yönteminin etkisiyle Memlûkler döneminde, bu mesele de taklîd kapsamında değerlendirilerek taklîd sayılmayan şıkların arasından çıkarılmıştı. Abdülaziz el-Buhârî, Kıvâmüddîn el-Kâkî, Molla Fenârî ve Molla Hüsrev bu bağlamda klasik Hanefî fukahâ yöntemince geliştirilen taklîd tanımını ve anlayışını benimsemelerine rağmen, müçtehidin müçtehidi taklîdi konusunda onlardan farklılaşan usulcüler olarak karşımıza çıkarlar. Memzûc usul yazarlarından İbnü's-Saâtî ve İbnü'l-Hümâm taklîd anlayışlarında Gazzâlî, Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib hattını benimsedikleri için, onların müçtehidin müçtehidi taklîdi konusunda zaten tavırlarının olumsuz olması beklenen bir durumdur. Bu dönemde sadece Nesefî'nin, klasik taklîd anlayışını aynen aktardığına ve Cessâs ve Debûsî'nin, müçtehidin müçtehidi taklîdine cevaz veren yaklaşımını benimsediğine şahit olduk.

Memzûc usul yazarlarından başlayacak olursak, İbnü's-Saâtî, Molla Fenârî ve İbnü'l-Hümâm, müçtehidin müçtehidî taklîdi meselesini aynen Gazzâlî, Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib tarzında işlerler ve bu konuda mütekelimin usul hattının anlayışını takip ederler.⁶⁷⁸ Tüm usulcüler benzer biçimde önce müçtehidin içtihadı bulunması durumunda ittifakla kimseyi artık taklîd edemeyeceği hususunu belirttikten sonra, esas ihtilafın içtihad öncesinde vâki olduğunu belirtirler. Bu durumda ortaya çıkan görüşleri sıralayan usulcüler aynen yukarıda Gazzâlî ve takipçilerinin saydıkları görüşlere yer verirler ve İbnü's-Saâtî ve İbnü'l-Hümâm alimlerin çoğunun bu durumda da taklîdi mutlak men' ettiklerini ifade ederler.⁶⁷⁹ Hem İbnü's-Saâtî hem de Fenârî, içtihadın asıl, taklîdin bedel olduğunu ve asıl varken yani içtihad vasfı varken, bedele gidilemeyeceğini yani taklîd yapılamayacağı ilkesini kabul eder ve içtihadı bulunmamış olsa bile, müçtehidin başka bir müçtehidî taklîd edemeyeceği hükmünü benimseyerek Gazzâlî ve takipçileriyle aynı görüşü paylaşırlar.⁶⁸⁰ Burada İbnü'l-Hümâm'ın bu görüşü benimseyip benimsemediği, ifadelerinden ve şârihlerin açıklamalarından⁶⁸¹ tam belli olmasa da, konuyu mütekellimîn usulcüler ve memzûc Hanefî müelliflerle tamamen aynı tarzda işlemesi, onun da müçtehid için taklîdin mutlak nehyi anlayışını paylaştığı kanaatini bizde uyandırmıştır.⁶⁸² Usulcüler bundan sonra tercih ettikleri, taklîdin mutlak men'i görüşünün temellendirilmesi adına bu görüşün lehinde ve aleyhinde getirilen argümanlara geçerler. Böylece Gazzâlî'nin eserinde yer verdiği ve Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib tarafından yer yer geliştirilerek aktarılan, müçtehidin başka bir müçtehidî taklîdini savunanlarla, karşı çıkanların karşılıklı getirdikleri argümanlar, aynı şekilde Hanefî memzûc usul eserlerine de intikal eder.

⁶⁷⁸ İbnü's-Saâtî, a. g. e. s. 677-678; Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 490; İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 540.

⁶⁷⁹ İbnü's-Saâtî, a. g. e. s. 677-678; İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 540.

⁶⁸⁰ İbnü's-Saâtî, a. g. e. s. 678; Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 490.

⁶⁸¹ İbn Emîru'l-Hac, a. g. e. c. 3, s. 419-422; Emir Pâdişah, a. g. e. s. 227-231

⁶⁸² Bilal Esen'de tezinde bizimle aynı kanaattedir. (Esen, a. g. e. s. 212).

2.3.1. Müçtehidin Müçtehidî Taklîdinin Caiz Olmadığı Görüşünde Olan ve Çoğunluğu Teşkil Eden Usulcülerin Delilleri

1. Müçtehidin, müçtehidî taklîdinin caiz olduğunu ifade etmek şer’î bir hükümdür ve bunun ispatı için bir delile ihtiyaç duyulur ki, böyle bir delil bulunmamaktadır. Dinde ise delilsiz bir görüş beyan etmek bâtıldır.

Cevap: Müçtehidin müçtehidî taklîdine cevaz verenler buna cevap olarak, buradaki cevazın “ibâha-yi asliyye” prensibince sabit olduğunu ve bunun bir şer’î hüküm olmadığını, aksine bunu haram sayanların bir delille bunu ispatlamaları gerektiğini, çünkü buna haram demenin bir şer’î hüküm olduğunu ifade ederler. Onlara göre bunu haram sayan bir delil de sabit değildir.

2. İctihad asıldır, taklîd ise bedeldir. Bedele ancak aslın bulunmadığı durumlarda başvurulur. Abdest ve teyemmüm örneğinde olduğu gibi. Nitekim eğer icthad varsa, taklîde başvurulmaz. Bundan dolayı müçtehid taklîd yapamaz.

Cevap: Hayır! Bilakis her ikiside asıldır. Yani müçtehid her ikisi arasında muhayyerdir. Ayakları yıkamayla mestler üzerine meshetme arasında muhayyer olduğu gibi.

3. İctihad sonrası taklîd nasıl caiz değilse, icthad öncesi için de durum aynıdır.⁶⁸³ Çünkü her iki durumda da icthad vasfı bulunmaktadır.

Cevap: İctihad sonrasında bunun caiz olmamasının sebebi, müçtehidin kendi zannının bulunmasıdır ve bu zannı, başkasının zannından daha güçlü olduğu için kendi icthadıyla amel eder. İctihad etmeden önce ise, henüz hüküm hakkında bir zannı yoktur ve bu durumda başkasını taklîd edebilir.

2.3.2. Müçtehidin Başka Bir Müçtehidî Taklîdini Caiz Görenlerin Delilleri

1. Allah Teâlâ Nahl suresi 43. Ayette “eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun” buyurmuştur. Bu ayet bilinmeyen hususlarda müçtehidlere sorulmasını ve

⁶⁸³ Nitekim tartışmanın icthad öncesi ile ilgili olduğuna yukarıda işaret etmiştik. İctihad sonrası taklîdin caiz olmadığı tüm kesimlerce ittifakla kabul edildiği ifade edildiği için burada tartışma icthad öncesi ile ilgilidir.

uyulmasını emrediyor. Burada soru soran kişi hiçbir şey bilmeyen birisi değil, bilakis bir meselenin hükmünü bilmeyen kişi de buraya girer.

Cevap : Ayette hitap mukallidlerdir. Burada kastedilen, ilim ehli olmayanın ilim ehline sormasıdır. İlim ehli de, ilmi melekesi olan, içtihad etmese bile içtihadı bilkuvve sahip olan kimsedir ki, içtihadı bulunmayan müçtehid burada kapsam dışı kalır.

2. İçtihadı amaç bir zanna ulaşmaktır. Bu zan başkasının görüşünü almakla da sağlanır.

Cevap : Kendi içtihadından elde ettiği zan başkasının görüşünü uygulamayla hasıl olan zandan daha güçlüdür. Daha güçlü olan zannı almak gereklidir.

3. Âli İmran süresi 32. Ayette yer alan “ulü’l-emre ittaat edin” emrine alimlerde dahildir ve onlarda itaat edilecekler arasındadırlar.

Cevap: Ayetteki emir tüm itaatleri kapsamaz. Bu sadece ulü’l-emrin yargısal hükümlerine itaati kapsar.

4. Tevbe suresi 122. Ayet, bir grubun dini ilimlerde derinleşmek için geride kalmasını emretmekte ve bu grubun diğerlerine de bu alanda yeterli olacağı anlamına gelmektedir.

Cevap: Ayette bir gruba verilen görev, rivayet ilimleri ile ilgili görevleri kapsamaktadır.

5. Abdurrahman b. Avf halife seçimi esnasında Hz. Osman’a sahâbenin önünde “sana Allah’ın kitabı, resûlünün sünneti ve şeyhayn’ın sîreti üzere biat ettim” demiş ve oradaki ashab da onu yadırgamamıştır.

Cevap : Buradaki biattan kasıt, Hz. Ebûbekir ve Ömer’in insaf ve adalet yolunu izleme üzerine biattır, yoksa onların hükümlerine aynen tabi olmak kastedilmemiştir.⁶⁸⁴

Hanefî memzûc usul eserleri müelliflerinden Molla Fenârî, İbnü’s-Saâtî ve İbnü’l-Hümâm, görüldüğü üzere mütekellimîn usulcülerinden iktibasla müçtehidin müçtehidini

⁶⁸⁴ İbnü’s-Saâtî, a. g. e. s. 678-679; Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 490-491; İbnü’l-Hümâm, a. g. e. s. 540-542; İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 419-422.

taklîdinin caiz olmadığını argümanlarıyla ortaya koyarken, yine bu görüşte oldukları belli olan Molla Hüsrev, Teftâzânî, Abdülaziz el-Buhârî ve Kıvâmüddîn el-Kâkî, konuyu bu şekilde müstakil başlık altında işlemezler. Onların konuya dair görüşlerini bazı münferit ifadelerinden hareketle anlıyoruz. Yukarıda taklîdin mahiyeti konusunu işlerken, hem Molla Hüsrev hem de Abdülaziz Buhârî ve Kâkî'nin, nelerin kötülenen taklîdin kapsamına girmeyeceğini açıklarken müçtehidin müçtehid taklîdini bu kapsamdan çıkardıklarını⁶⁸⁵ ve dolayısıyla bunu caiz olmayan taklîd çeşidinden sayarak mütekellimîn usulcülerinin yaklaşımını benimsediklerine değinmiştik. Molla Hüsrev, ayrıca eserinin başka bir yerinde de müçtehid için içtihadın zarûri olduğunu ve ona taklîdin caiz olmadığına değinir.⁶⁸⁶ Bu görüşü benimseyen Teftâzânî de, Sadruşşerîa'nın *Tavzîh*'ine yazdığı *Telvîh* haşiyesinde, müçtehid için içtihadın asıl olduğunu ve ona taklîdi haram gördüklerini ifade eder.⁶⁸⁷

Müçtehid için taklîdin, içtihad öncesinde de yasak olduğu görüşünü mütekellimîn usulcülerinden hareketle benimseyen ve böylece klasik Hanefî fukahâ usul ekolünün müçtehide taklîdi caiz sayan anlayışını terkeden bu dönem Hanefî usulcüler, taklîd anlayışında aslında tamamen Hanefî geleneği terketmezler. Nitekim klasik dönem Hanefî usulcülerinin çoğunun sahâbi taklîdini vacip saydığını ve aşağıda geleceği üzere mütekellimîn usulcüler tarzında, mutlak olarak sahâbi kavlinin hüccetliğini geçersiz sayan bir Hanefî usulcünün olmadığını biliyoruz.⁶⁸⁸ Sahâbe taklîdi anlayışında klasik Hanefî usulcüler gibi düşünmeye devam eden Memlûkler dönemi usulcüler, takip ettikleri Gazzâlî ve takipçilerinin mutlak olarak sahâbi taklîdine karşı çıkan yaklaşımını benimsemezler.

⁶⁸⁵ Abdülaziz el-Buhârî, a. g. e. c. 3, s. 561; Kıvâmüddîn el-Kâkî, a. g. e. s. 1037-1038. Molla Hüsrev, a. g. e. s. 270.

⁶⁸⁶ Molla Hüsrev, a. g. e. s. 357.

⁶⁸⁷ Teftâzânî, a. g. e. c. 1, s. 30; c. 2, s. 241.

⁶⁸⁸ Nitekim klasik Hanefî usul eserlerinde müçtehidin, münferit bir görüş ifade eden ve bir muhalifi de bilinmeyen sahâbiyi taklidinin hükmü konusunda iki ana görüş ortaya çıkmıştır. Kerhî'nin başını çektiği ve Debûsî, Üsmendî ve azınlık Hanefî usulcülerce benimsenen anlayışa göre, sahâbi kavli sadece kıyasla kavranamayacak alanlarda hüccettir ve müçtehid bu alanda sadece sahâbiyi taklid eder. Kerhî'yle aynı dönemde yaşayan meşâyih'ten Ebû Said Berdaî'nin (v. 317/930) başını çektiği ve meşâyih'in çoğunun da benimsediği diğer yaklaşıma göre ise, sahâbi kavli tümüyle hüccettir, ister kıyasa aykırı olsun, ister olmasın. Mâtûridî, Cessâs, Pezdevî, Serahsî, Alâeddin es-Semerkandî gibi önemli usulcülerce benimsenen ve çoğunluk Hanefilere isnad edilen bu yaklaşım, Memlûkler dönemi memzuc usul yazarı Hanefilerce de benimsenmeye devam etmiştir. (Cessâs, a. g. e. c. 3, s. 361-365; c. 4, s. 210; Debûsî, a. g. e. s. 256; Serahsî, a. g. e. c. 2, s. 105-108; Pezdevî, a. g. e. s. 234; Semerkandî, a. g. e. s. 481; Üsmendî, a. g. e. s. 574; Abdülaziz el-Buhârî, a. g. e. c. 3, s. 217, 224; Bahrülulûm el-Leknevî, a. g. e. c. 2, s. 231).

Molla Fenârî, “muhtar olan görüşe göre müçtehid, sahâbi dışında kimseyi taklîd edemez” diyerek hem İmam Muhammed’in “a’lem” görüşüne katılmazken, aynı anda takip ettiği mütekellimîn usul hattının anlayışından da ayrılmış olur.⁶⁸⁹ İbnü’s-Saâtî de bu kitabının sahâbi taklîdi bölümünde, takip ettiği Âmidî⁶⁹⁰ ve İbnü’l-Hâcib⁶⁹¹ hattının sahâbi taklîdini mutlak olarak reddeden ve bunu hüccet saymayan anlayışına katılmayarak⁶⁹² aslında onun da, Fenârî gibi taklîdi mutlak men eden görüşü benimserken, sahâbi taklîdini kapsam dışında bıraktığını anlıyoruz. Nitekim yukarıda geçtiği üzere müçtehide taklîdi mutlak olarak men eden yaklaşımın öncüsü olarak gösterilen Bâkillânî’nin, buna sahâbe ve sonrası tüm müçtehidleri dahil ettiğini ve bu yaklaşımın bu şekliyle Gazzâlî, Râzî, Âmidî ve İbnü’l-Hâcib tarafından benimsendiğini görmüştük. Nitekim Gazzâlî, eserinde sahâbi görüşünün bir hüccet olmadığını ifade ederek, buna vehmî deliller arasında yer verir ve sahâbi taklîdinin bâtıl olduğunu ifade eder.⁶⁹³ Onun takipçisi Râzî de aynı şekilde sahâbi kavlinin hüccet olmadığı görüşünü paylaşır.⁶⁹⁴

Burada son olarak ilgi çekecek bir husus, yukarıda içtihadın “tecezzî”si ve “hulûvv” tartışmalarında Hanefî mezhebine bağlılıklarının ön planda olduğunu gördüğümüz Molla Hüsrev ve özellikle Molla Fenârî’nin, Ebû Hanife ve İmam Muhammed’e dayandırılan ve Cessâs ve Debûsî gibi Hanefî usulcülerce geliştirilerek mezhebe başka müçtehidlerin de uymalarına teorik alt yapı sağlayan, müçtehidin kendisinden daha alim bir müçtehid taklîdini caiz sayan “a’lem” prensibini terketmeleri ve bunun yerine, müçtehidin müçtehid taklîdine hiçbir durumda izin vermeyen mütekellimîn usul yaklaşımın benimsemeleridir. Bu durumda akla gelen ilk husus, bu yeni durumda adı geçen usulcülerin mezheb intisâbını nasıl temellendirdikleri ve Hanefî mezhebi içerisinde sonraki asırlarda yaşayan müçtehidlerin mezheple ilişkilerini nasıl kurguladıklarıdır. Hatırlanacağı üzere hem Molla Fenârî hem de Molla Hüsrev, yukarıda içtihad şartları bölümünde müçtehid “mutlak” ve “mukayyed” olarak iki taksime ayırmışlardı. Onlar içtihad şartlarını sayarken bunların sadece mutlak

⁶⁸⁹ Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 490.

⁶⁹⁰ Âmidî, a. g. e. c. 4, s. 151-155.

⁶⁹¹ Bâbertî, *er-Rûdud ve’n-nükûd*, s. 668-670.

⁶⁹² İbnü’s-Saâtî, a. g. e. s. 662-665.

⁶⁹³ Gazzâlî, a. g. e. c. 2, s. 450-457

⁶⁹⁴ Râzî, a. g. e. c. 6, s. 129

müçtehid için geçerli olduğunu, mukayed müçtehidin ise, taklîd ettiği imamın usulüne bağlı kalacağını ifade etmişlerdi. Bunları bir arada düşündüğümüzde, aslında her iki usulcünün burada kendisine taklîdin caiz olmadığını ifade ettikleri müçtehidten kastlarının “mutlak müçtehid” olduğunu ifade etmemiz mümkündür. “Mukayyed müçtehid” için ise onlara göre taklîd zaten caizdir. Dolayısıyla mukayyed içtihadı câiz sayan ve hayatta olmayan müçtehidin taklîdini ve onun mezhebinden fetvâ vermeyi çok normal gören ve müçtehidin bulunmamasını da mümkün gören bu usulcüler için, müçtehidin başka bir müçtehidi taklîdini caiz saymayan görüşü tercih etmek, ilk asırlardaki mutlak müçtehidleri ilgilendiren teorik bir usul tartışmasından öteye gitmemektedir.

3. MÜÇTEHİD SEÇİMİNDE “EFDÂLİYET-MEFDÛLİYET” MESELESİ

Memlûkler dönemi Hanefî usulcülerinin memzûc usul eserlerine taklîd başlığı altında, şeklen ve işleniş bakımından mütekellimîn yöntemi usul eserlerinden iktibasla aldıkları bir diğer mesele, avâmın müçtehid seçiminde bir rolünün olup olmadığı ve onların herhangi bir müçtehidi mi taklîd edeceği, yoksa aralarından en alimi ve en faziletlisini mi seçmesinin gerekeceğini konu edinen “efdâl ve mefdûl müçtehid” meselesidir. Bu meseleye burada yer vermemizin sebebi, bu tartışmanın bu dönemde aldığı şeklin, aşağıda geleceği üzere Memlûkler döneminde daha çok gündeme gelen “mezhepler arası intikâl”, “telfîk”, “tettebbuu’r-ruhas” ve “tek mezhepten dört mezhebe doğru” gibi alt başlıklara zemin hazırladığını düşünmemiz ve tartışmanın Memlûkler dönemine doğru oluşan mezhepler arası yakınlaşma ve hoşgörü ortamına uyum sağlayacak şekilde değişim geçirdiğini müşâhede etmemizdir. Nitekim mezheplerin oluşum dönemlerinden itibaren Memlûkler dönemine kadar tartışmanın izi sürüldüğünde, mezheplerin temel usullerini oluşturup temellendirdikleri ve kendilerini meşrû bir dini yol olarak kabul ettirme adına diğer mezheplerle aralarında meşrûiyet ve üstünlük mücadelelerini verdikleri ilk asırlarda, verilen bu mücadeleye uygun olarak “müçtehidler arasından en efdal müçtehidin seçimi gereklidir ve ammi bunu seçme kabiliyetine sahiptir” önermesi usulcüler arasında daha yaygınken, ilerleyen asırlara doğru

dıştan ve içten bazı tehditlerin de etkisiyle sünnî çerçevenin iyice belirginleşmesi ve dört mezhebin, meşrû sünnî mezhepler olarak tescil edilmeleri sürecinde, mezheplerin aralarında eskiden beri yaşanan mücadeleleri bırakıp git gide uzlaşma yoluna gitmeleri ve birbirine yakınlaşmalarına paralel olarak, usulcüler arasında bu sefer “efdal varken mefdûlün de taklîdi caizdir” önermesi daha yaygınlık kazanmış ve mezheplerin ve imamların üstünlüğü mücadelesi büyük ölçüde terk edilmiştir. Bu süreç aynı zamanda birbirine eşit hale gelen mezhepler arasında tek mezhebe bağlanmanın sorgulanmasını da beraberinde getirmiş ve oluşan dört mezhep fikriyle mezhepler arasında görüş alışverişinin hükmüne dair tartışmalar da çokça gündeme gelmeye başlamıştır. Böylece bu dönemden itibaren usul eserlerinde mezhepler arası intikal, tetebbuu’r-ruhas, telfik ve tek mezhebe bağlılığın hükmü konuları çokça görülmeye başlanmıştır.

Tartışmanın mahiyetine ve içeriğine değinecek olursak, bir önceki başlıkta müçtehidin başka bir müçtehid taklîdinin usulcülerce genellikle kabul edilmediğini görmüştük. Fakat avam kesimi için, yukarıda taklîde karşı çıkan ve ammiyi mukallid saymayan grupların bile, avamın bir alime müracaatını gerekli gördüklerini ifade ettik. İşte müçtehid alimlerden farklı olarak ilmi birikimi ve deliller arasında tercih kabiliyeti olmayan ve bu vasıflarından dolayı bir alime mürâcaatı ve ona uyması gerekli olan ammi için: “bu alimler arasında bir fazilet ve ilmi üstünlük kriteri aramadan hernangi birine uyabilir mi?” “Ya da onlardan en faziletlisi ve en alimini seçip ona mı uyması gerekir?” soruları ilk usul müellifleri döneminden beri sorulmuş ve bu şekilde bu tartışma ilk dönemlerden itibaren usul eserlerinde kendi yerini almıştır. Tartışmada ortaya çıkan iki grubu bundan sonra kısaca ifade etme adına, müçtehid seçiminde ammiye, müçtehidler arasından en efdal müçtehidini bulup ona uyma görevi yükleyenleri “mufaddıla”, ammiye böyle bir görev yüklemeyip, onu fazilette yüksek veya aşağı olsun istediği müçtehidini seçmekte özgür bırakanları “muhayyira” olarak isimlendireceğiz. “Mufaddıla”, müçtehidten farklı olarak ammiyi, nasları anlama ve onlar arasında tercih yapma hususunda yetersiz olarak kabul etse de, onun taklîd edeceği müçtehidini seçme hususunda bir tür içtihadla bulunabileceğini ve bu içtihadıyla en efdal gördüğü alimi tayin edip ona uyabileceği görüşündedir. “Muhayyira” grubu ise, ammiyi bu

anlamda tamamen yetersiz sayarak, onun taklîd edeceği müçtehid ve müftü tayininde bile bir seçim yapamayacağı ve bundan dolayı istediği müftüyü taklîd edebileceği görüşünü savunur.

Özellikle konumuzu teşkil eden Memlûkler dönemi Hanefî usul eserlerine girdiği şekliyle, mütekellimîn usul eserlerinin bir ürünü olan bu tartışmayı vermeden önce, mütekellimîn usulünde bu meselenin nasıl ele alındığını ve ne tür değişimler geçirerek Memlûkler dönemine geldiğine değinilecek ve bu usul metodunu takip eden eserlerde geniş bir biçimde işlenen tartışmanın Hanefî usûlündeki karşılığını görme adına klasik dönem Hanefî usul eserlerinde de tartışmanın izleri sürülecektir.

İlk dönem Mütekellimîn usulcülerinden Bâkillânî, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Şâfî fukahâ metodu takipçisi Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, “mufaddıla” anlayışının en önde gelen temsilcileri olarak karşımıza çıkarlar. Bu usulcüler arasında meseleye ilk temas edenlerden Mâlikî fakihî ve Eş'arî kalamcısı Ebû Bekr Bâkillânî'yi, sonraki dönemde “muhayyira” görüşünün önemli destekçilerinden Âmidî⁶⁹⁵ “muhayyira” grubundan saysa da, onun ifadeleri iyice tetkik edildiğinde kanaatimizce o aslında “mufaddıla” grubuna daha yakın durmaktadır. Onun, “mufaddıla” grubunun sıklıkla kullandığı, “amminin müçtehid seçiminde içtihadla bulunması gerektiği” ve “müçtehidler, deliller arasında tercih yaptığı gibi, avam da müçtehidler arasında tercih yapar” argümanlarını kullanması,⁶⁹⁶ hatta diğerlerinden farklı olarak avama, fikhî meselelerden bir miktar öğrenmeyi şart koşması ve bununla taklîd edeceği alimi “imtihan” etmesini gerekli görmesiyle⁶⁹⁷ Bâkillânî, kanatimizce “mufaddıla” grubundan sayılmayı fazlasıyla hakeder. O, ammi için istediği müçtehidi seçme anlamında “tahyir”e bu müçtehidlerin onun zannında hem adalet hem de içtihad vasıflarında eşit olmaları durumunda izin verir.⁶⁹⁸ Belki de bu husus, Bâkillânî'nin sonraki dönemlerde bazı usulcülerce “muhayyira”dan sayılmasında etkili olmuş olabilir.

Mütekellimîn usul yönteminin ilk dönem etkili usulcülerinden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî de, Bâkillânî'yle benzer biçimde, müçtehidin delillerde yaptığına benzer bir içtihadı,

⁶⁹⁵ Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2943-44.

⁶⁹⁶ el-Bâkillani, , *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 3. baskı Abdülhamid b. Ali Ebû Zuneyd, 1998. c. 1, s. 314.

⁶⁹⁷ Cüveynî, a. g. e. s. 1341.

⁶⁹⁸ Bakillani, a, g, e. c. 2, s. 166; Telkenaroğlu, a. g. t. s. 240

amminin de müçtehid seçiminde yapmasının mümkün olduğunu, özellikle müçtehidler ihtilaf ettiklerinde nasıl ki, müçtehid teâruz eden deliller arasında zann-ı gâlib'ine en uygun olanını alıyorsa, ammi de, ihtilaf eden müçtehidler arasından en alimini ve en dindarını tercih eder.⁶⁹⁹

Bâkillânî ve Basrî'nin konuyu işleme tarzı sonraki mütekellimîn usulcülerince benzer biçimde devam ettirilmiş ve geliştirilmiştir. Şâfiî mezhebinde birçok önemli isimlerce savunulan bu yaklaşımın, ilk dönemlerden İbn Süreyc, Kaffâl eş-Şâşî (v. 365/976), Kaffâl el-Mervezî (v. 417/1026), Ebû İshak İsferyânî, Kâdı Hüseyin⁷⁰⁰ (v. 462/1069) gibi önemli isimler⁷⁰¹ yanında takip eden dönemlerde Cüveynî, Gazzâlî, Râzî ve Sem'ânî gibi Şâfiî usulcüler bu yaklaşımı eserlerinde sistemli bir biçimde işleyerek tartışmaya son halini vermişlerdir. Bu usulcülerin her biri, konuyu ihtilaf ve ittifak durumuna göre ayrı ayrı değerlendirirler. Alimler arasında ittifaklı konularda ammi, “efdal” veya “mefdûl” olsun herhangi bir alimden konuyu sorabilirken,⁷⁰² asıl tartışma ihtilaf durumlarında gündeme gelir. “Mufaddıla” grubunu temsil eden bu usulcülere göre, eğer iki alim ihtilaf etmişse ammi, onlardan en efdal, en alim ve en dindar olanını içtihad ve nazar yöntemiyle bulacak ve onu taklîd edecektir.⁷⁰³ Amminin bunu yapabilecek kapasitede olduğunu ifade eden bu grup, nasıl ki, dünyevi işlerde herkesin iyiyle kötüyü ayırabilecek kapasitesi varsa, alimler arasında daha iyiyi seçebilme kabiliyetini kazanmak de çok zor bir şey değildir. Gazzâlî ve Râzî burada örnek kabilinden “iyi doktoru seçme” benzetmesini yaparlar. Buna göre örneğin bir kişinin çocuğu hasta olursa ve kendisi de doktor değilse, o adam hasta çocuğuna kendi aklınca bir ilaç içirse, burada onu kusurlu ve sorumlu sayarız. Ama adam, bir doktora müracaat etseydi kusurlu sayılmayacaktı. Yine o beldede, iki doktor varsa ve ilaç konusunda

⁶⁹⁹ Basrî, a. g. e. c. 2, s. 363-365.

⁷⁰⁰ Önemli Şâfiî fakihî ve müçtehidlerinden “Kâdı Hüseyin” asıl ismi Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzî olsa da kadılık yapmasından dolayı daha çok bu lakapla meşhur olmuştur. (Bkz: Ahmet Özel, “Merverruzî, Ebû Ali”, *DİA*, XXIX, s. 232-233).

⁷⁰¹ Telkenaroğlu, a. g. t. s. 240; Şahin, a. g. t. s. 95; Semhûdî, a. g. e. s. 63-64.

⁷⁰² Cüveynî, a. g. e. s. 1343; Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 152-153; Râzî, a. g. e. c. 6, s. 80-82.

⁷⁰³ Cüveynî, a. g. e. s. 1344, 1351; Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 153; Râzî, a. g. e. c. 6, s. 80-83; Sem'ânî, a. g. e. c. 5, s. 98, 111, 143; Gazzâlî, *el-Menhûl* isimli diğer usul eserinde bunu açıkça ifade eder. İhtilafın çıkmadığı normal durumlarda “efdal”i bulmayı vacip görmediklerini ifade eden Gazzâlî, bunun ashab dönemindeki uygulamanın da gereği olduğunu söylerken, ihtilaf durumunda “efdal” ve “evra” olan müçtehidin tercihinin de yine sahabe uygulaması olduğundan hareket eder. Nitekim ashab, ihtilaf durumunda faziletçe üstün olan Ebû Bekr'in (r.a.) görüşünü başkalarının görüşüne tercih ederlerdi. (Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, neşr: Muhammed Hasan Heytu, Beyrut, Dimaşk: Darü'l-Fikri'l-Muâsir, 1998, s. 594).

ihtilaf içerisinde iseler, o kişi, o doktorlardan en “efdal” olanının dedikini uygulamazsa yine hatalı sayılır. Doktorların hangisinin daha üstün olduğunu ise haklarında oluşan kanaat, insanlardan duyduğu haberler ve başka emarelerden hareketle bilmek mümkündür. Alimler için de aynısı geçerlidir. En efdal olanı işitme yoluyla ve karinelerle bilinebilir. Bunun için ilmin kendisinde derinleşmeye gerek yoktur. Ammi için bu mümkündür ve o rastgele istediği bir alimi taklîd edemez.⁷⁰⁴ Hicri 6. Asır önemli Şâfiî usulcülerden İbnü’s-Salâh’ın tercihi ise, “mufaddıla” ve “muhayyira” yaklaşımının her ikisinden izler taşır. O, her iki görüşü verdikten sonra, “muhayyira” görüşünün daha sahih olduğunu ve onu tercih ettiğini ifade etse de, yine de amminin “efdal” ve “evsak” olana muttali olması durumunda, ona “efdal” ve “a’lem” olan alimi taklîd etmenin gerekeceğini ifade eder.⁷⁰⁵ Fakat kitabının ilerleyen sayfalarında onun gittikçe tamamen “mufaddıla” anlayışına kaydığını görmek mümkündür.⁷⁰⁶

Âmidî, İbnü’l-Hâcib ve sonraki dönem usulcülerinde ve Memlûkler dönemi Hanefî memzûc usul eserlerinde yaygın hale gelen⁷⁰⁷ “muhayyira” görüşünde ise, amminin “efdal” varken “mefdûl” yani faziletde daha düşük ve daha az bilgili bir alime de fetvâ sorabileceği ifade edilir. Bu görüşün gerekçeleri olarak, ashab döneminde “efdal” varken “mefdûl”e de sorulduğu ve “ashâbım yıldızlar gibidir” hadisinde⁷⁰⁸ “efdal” veya “mefdûl” ayırımının yapılmadığı, amminin müçtehidlerle kıyaslanamayacağı, nitekim ammi için müçtehidler arasında tercih yapmanın zor olduğu gibi temellendirmeler öne sürülür.⁷⁰⁹ Bu görüşün Âmidî öncesi dönemde tespit edebildiğimiz kadarıyla savunucusu Ebû İshak Şirâzî’dir. Şirâzî, Cüveynî, Gazzâlî ve Sem’ânî’den farklı olarak, “muhayyira” görüşünü savunur.⁷¹⁰ Âmidî’nin kendi tercihinin referans gösterdiği Bâkillânî’nin ise aslında “mufaddıla” görüşüne daha yakın durduğu ifade edilmişti. Memlûkler’in ikinci asrında yaşamış Takıyyüddîn es-Sübkî ve oğlu Tâceddin es-Sübkî’nin ise, “mufaddıla” ve “muhayyira” görüşü ortasında bir mevkide

⁷⁰⁴ Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 155-156; Râzî, a. g. e. c. 6, s. 82-83.

⁷⁰⁵ İbn Salâh, a. g. e. s. 160.

⁷⁰⁶ İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 162-164.

⁷⁰⁷ Hatta bu görüşün çoğunluk alimlerce benimsendiğine dair bazı kayıtlara da rastlanır. Bkz: Vehbe Zuhayli, “ed-Davâbitü’s-şer’iyye li’l-ahz bi eyseri’l-mezâhib=Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar”, çev: M. Nurullah Aktaş, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı 7, 404; Osman Şahin, a. g. t. s. 86.

⁷⁰⁸ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni l’ilm*, thk: Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbnü’l-Cevzî, 1994, 2/925.

⁷⁰⁹ Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2943-44; Bâbertî, *er-Rüdûd ve’n-nukûd*, s. 729-730.

⁷¹⁰ Şirâzî, a. g. e. s. 257-258.

bulunduklarını ifade edebiliriz. Bu usulcülerin benimsediği yaklaşım, avama en bilgili müçtehidî bulmayı zorunlu görmemesiyle, “mufaddıla”dan ayrılırken, “mefdûl” bir alimi taklîde izin vermekle birlikte, “mefdul”e, mefdul olarak değil, “fâdıl” veya “musâvî” olarak itikad etmeyi şart koşmasıyla da “muhayyira”dan ayrılır. Yine bu yaklaşım avama kendi itikâdında en bilgili veya diğerleriyle eşit gördüğü bir imama bağlanmayı şart koşmasıyla, “mufaddıla” yaklaşımına benzerlik gösterirken, onlardan farklı olarak, mezhepler arasında intikale belli şartlar altında izin vermesiyle bu sefer “muhayyira” görüşüne yaklaşır.⁷¹¹

Klasik dönem Hanefî usulcülerinin bu anlamda hangi yaklaşımı benimsediklerinin izleri sürülünce, onların da ilk dönem mütekellimîn usulcüler gibi “mufaddıla” yaklaşımına yakın durduklarını ifade edebiliriz. Hanefî usulcüler, yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz mütekellimîn usulcüler gibi meseleye müstakil başlık altında yer vermediklerinden, onların bu meseleye dair yaklaşımlarını bazı münferit ifadelerinden hareketle tespit edebiliyoruz. İlk dönem Hanefî ashabdan bu konuda iki rivayetin varlığından bahsedilse de,⁷¹² aşağıda geleceği üzere klasik dönem Hanefî usulcülerinin, bunlardan “mufaddıla” yaklaşımını destekleyen görüşü benimsedikleri anlaşıyor. Konuya ilk temas eden Hanefî usulcü Cessâs, aynı zamanda meseleye dair mütekellimîn usulcülerini tarzında geniş açıklamalar yapmasıyla istisnâî mevkidedir. O, ilk önce avamın alimlere sormasının gerekliliğini temellendirdikten sonra, burada avamın karşısında iki şıkkın belirdiğini ifade eder. Birinci şıkka göre avam, alimlerden istediğine uyar. İkinci şıkta ise, avam içtihad eder ve kendi nezdinde en güvenilir ve en bilgili olan alime sorar. Bazı alimler birinci şıkkı benimseyerek, avamın en bilgili ve güvenilir alimi bulmada içtihadı gerek duymadan istediği alime uyabileceği kanaatindedir. Diğer bir grup ise, avamın istediği alime uymasını caiz görmez. Avam, ancak alimlerin durumları hakkında içtihad ettikten ve en alimi ve güvenilir olanını bulduktan sonra, ona uyabilir. Eğer içtihadından sonra alimler onun zannında eşit olsalar, o zaman istediğine uymada serbesttir. Cessâs, “bu görüş bizde de sahih olan görüştür” diyerek, bunu dinde

⁷¹¹ Takıyyüddin es-Sübkî, *Fetava's-Sübkî*, Darü'l-Maarif, s. 147-148; Takıyyüddin es-Sübkî ve Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi's-Minhâc*, tahkik Şaban Muhamed İsmail, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1981, c. 3, s. 19; Tâceddin es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi fî usûli'l-fıkḥ*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, 2. Baskı, s. 123; Hasan el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr ala Cem'i'l-cevâmi*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. 2, s. 435-436.

⁷¹² Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 496; Seyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019, s. 189-190.

ihtiyatlı davranmaya yönelik en uygun görüş sayar.⁷¹³ Nitekim ona göre, amminin, efdal, en bilgili ve en güvenilir alimi tespit etme hususunda içtihad ederek bir zanna ulaşması mümkündür. Onun böyle bir zanna ulaşması mümkünken, içtihad etmeden herhangi birine uyması, dini yaşama hususunda gözetdiği ihtiyatla bağdaşmaz. Nasıl ki, o dünyevi meselelerde iki iş arasında kaldığında kendi selametine en uygun olan yolu bulmada bir akıl yürütme işlemi yapıyorsa, burada da yapabilir. Amminin burada yaptığı içtihad alimleri seçme içtihadıdır ki, biz ona bunu gerekli görüyoruz.⁷¹⁴

Debûsî, Cessâs gibi meseleye dair açıklamalarda bulunmamışsa da, onun da bu hususta Cessâs gibi düşündüğünü ifade etmek mümkündür. Nitekim o, taklîdi zemmettiği bölümde, avamın alime uymasını taklîd saymazken, avamın alimi seçmede bir tür istidlalde bulunduğunu ifade etmişti. Cessâs, yukarıda bu işlem için “alimleri seçmede içtihad” kavramını kullanırken, Debûsî, bu işlemi içtihada yakın “istidlal” kavramıyla ifade eder.⁷¹⁵ Debûsî, usul eserinin içtihadta hata ve isabet meselesini işlediği bölümünde de buna yönelik ifadeler kullanır. O, temsil ettiği “muhattie” görüşünün “musavvibe”den farklı olarak, avamı tek imama bağladığını ve avamın da nazar yoluyla en bilgili olduğuna kanaat getirdikten sonra o imama uyduğunu ifade eder.⁷¹⁶ Pezdevî’nin de, Debûsî ve Cessâs gibi, “mufaddıla” yaklaşımına sahip olduğunu ifade edebiliriz. O da, içtihadta hata ve isabet tartışmasını işlediği bölümde, Debûsî’yle benzer biçimde, yukarıdaki argümana benzer bir argümanı kullanır. Hatta Pezdevî, taklîd edilecek imamın seçiminde “imtihan etme” kavramına yer verir. “Musavvibe” görüşü kabul edilirse, avamın seçeceği alimi imtihan etmeden mücerret ihtiyarıyla herhangi bir alime uymasının gündeme geleceği ve bunun da, ulema arasındaki üstünlük derecelerinin iptaline götüreceğini ifade eden Pezdevî, bunun aksini savunan “muhattie” görüşünde ise, bunların yaşanmayacağını zımnen ifade eder.⁷¹⁷ Kelamcı Hanefî usulcülerden Alâeddin es-Semerkandî ve takipçisi Lâmişî’nin bazı ifadelerinden onların bu konuya dair tavırlarını anlamak mümkündür. Usul eserinin taklîd bölümünde, avamın kendi nezdinde en alim ve en verâli alime uymalarını vacip sayan Semerkandî’nin bu konuda

⁷¹³ Cessâs, a. g. e. c. 4, s. 282.

⁷¹⁴ Cessâs, a. g. e. c. 4, s. 283.

⁷¹⁵ Debûsî, a. g. e. s. 491.

⁷¹⁶ Debûsî, a. g. e. s. 410.

⁷¹⁷ Pezdevî, a. g. e. s. 278.

Cessâs ve diğer Hanefî usulcüler gibi “mudaffıla” görüşünü benimsediği açıkça belli oluyor.⁷¹⁸ Nitekim onun yaptığı taklîd tanımında da avamın, ilmîne ve vera’ına göre bir alime uymasını şart koştüğünü görmüştük.⁷¹⁹ Onun taklîd tanımını büyük ölçüde benimseyen Lâmişî’nin de⁷²⁰ selefi Semerkandî’yle bu konuda aynı düşündüğü muhtemeldir.

Klasik dönem çoğunluk Hanefî usulcülerince benimsendiğini düşündüğümüz “mufaddıla” anlayışının Memlûkler dönemine gelindiğinde önemli ölçüde terk edilerek, bu dönem Hanefî usulcülerinin, mütekellimîn usulcülerden Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’in “muhayyira” anlayışına kaydıklarını görürüz. Bu durumun mütekellimîn usulünde de benzer olduğuna yani ilk dönem mütekellimîn usulcülerinde “mufaddıla” yaklaşımı hâkimken, nispeten geç dönem usulcülerî Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’le bu durumun değişerek, “muhayyira” yaklaşımına doğru değişim geçirdiğini yukarıda ifade etmiştik. Memzûc usul eserlerinde genellikle Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’i takip eden Memlûk Hanefî usulcülerî, bu meselede de onların yaklaşımını benimserler ve konuyu onlarla benzer biçimde ele alırlar. İbnü’s-Saâtî, Bâbertî, İbnü’l-Hümâm ve Molla Fenârî bu bağlamda öne çıkan usulcülerdir. Her biri “muhayyira” görüşünü benimseyen bu usulcüler, bu görüşün delillendirilmesinde de Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’den iktibas ettikleri argümanları kullanırlar. Bu yaklaşım sahibi usulcülerin kullandıkları en etkili argümanlar şunlardır:

1. Sahâbe uygulaması ve bu uygulama üzerine oluşan icmâ. Şöyle ki, sahâbe arasında “mefdûl” olanlar bilindiği halde, onlara fetvâ sorulmaya devam ediliyordu ve kimsede bu durumu kınamıyordu. Bu durum “efdal” varken, “mefdûl”ün de taklîd edileceğinin caizliği hususunda icmâ oluşturmuştur.
2. Peygamberimizin (s.a.v) “ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız uyun doğru yolu bulusunuz” hadisi de⁷²¹, ister “efdal” olsun, isterse de, “mefdûl” olsun, ashaba uyulmada bir fark gözetilmeyeceğini açıkça ifade eder.
3. “Mufaddıla” grubunun kullandığı, “müçtehidler için deliller nasılsa, mukallidler için de müçtehidlerin görüşleri öyledir ve amel için delillerden en güçlüsü tercih

⁷¹⁸ Semerkandî, a. g. e. c. 2, s. 1017.

⁷¹⁹ Semerkandî, a. g. e. c. 2, s. 1016.

⁷²⁰ Lamişî, a. g. e. s. 200.

⁷²¹ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni l-ilm*, 2/925; İbn Hazm, *Usûlü l-ahkâm*, 2/251.

edilirken, mukallidin de en efdal olan müçtehidî taklîd etmesi gerekir” argümanına cevaben deriz ki, bu argüman bizim zikrettiğimiz icmâ argümanının karşısında duramaz. Çünkü sizin bu argümanınız kıyastır. Kıyas da zaten icmâyâ karşı delil olarak öne sürülemez. İcmâyâ karşı bununla istidlal edildiğini fazretsek bile, yine müçtehidle amminin farklı oldukları ortadadır. Bunlar birbirine kıyaslanamazlar. Çünkü müçtehid deliller arasında tercih yapabilirken, ammiye bu zor geleceği için o tercihe güç yetiremez.⁷²²

Burada Bâbertî ve Molla Fenârî’nin durumu “mufaddıla” ve “muhayyira” görüşü açısından aslında biraz karışıktır. Çünkü İbnü’l-Hâcib’in eserine reddiye ve tenkitlerine de yer vererek şerh yazan Bâbertî, “efdal” varken “mefdûl”de taklîd edilebilir” başlığında İbnü’l-Hâcib’e herhangi bir eleştiri yöneltmemekte ve konuya dair açıklamalarını onun görüşlerini kabul ettiğini hissettirir biçimde yapmaktadır. Bu, onu “muhayyira” grubu içerisinde değerlendirmemize imkan tanımaktadır. Fakat aşağıda geleceği üzere Bâbertî, aynı zamanda Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebine karşı üstünlüğünü savunduğu risaleleriyle de meşhurdur. Onun girdiği bu mezhepsel üstünlük tartışmalarını, “İbnü’l-Hâcib”in “muhayyira” görüşünü aktarırken görmemekteyiz. Çünkü Bâbertî, eğer mezhepsel üstünlük davasını güden birisi ise, onun “muhayyira” görüşüne eleştiriler yönelterek, “mufaddıla” görüşünü savunması gerekirdi. Bâbertî’de gördüğümüz bu iki zıt eğilimin arasını bulma adına, onun aslında “mufaddıla” yaklaşımını benimsediğini, sadece burada İbnü’l-Hâcib’in görüşlerini şerhetmekle yetinerek kendi görüşlerini zikretmediği varsayımında bulunabiliriz. Ya da, onda bu iki zıt eğilimin her ikisinin, hayatının farklı dönemlerinde mevcut olduğunu düşünebiliriz. Molla Fenârî de, bu bakımdan aslında net bir portre çizmemektedir. O, memzûc usul eserinde her ne kadar, “efdal” varken “mefdûl” da taklîd edilebilir” başlığına yer vererek, “muhayyira” görüşünü savunsa da⁷²³, yine aynı bölümde eski Hanefî alimlerden, “mufaddıla” görüşüne yönelik rivayetler aktarması ve içtihadda hata ve isabet tartışmasında yine klasik Hanefî usulcülerinin “muhattie” yaklaşımlarını savunmada kullandığı “merâtibü’l-fukahâ” argümanına yer vermesi, onun bu konuda hangi tarafı tercih ettiği

⁷²² Bâbertî, *er-Rüüd ve ’n-nukûd*, c. 2, s. 730-731; İbnü’s-Saâtî, a. g. e. s. 684-685; Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 496; İbnü’l-Hümâm, a. g. e. s. 551; İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 444-445.

⁷²³ Molla Fenârî, a, g, e, c. 2, s. 496.

hususunu biraz zorlaştırmaktadır.⁷²⁴ Nitekim doğrunun Allah katında tek olduğunu savunan “muhattie” grubunun kullandığı bu argüman, fukahânın birbirine karşı üstünlük derecelerinin varlığını savunmasıyla aslında “mufaddıla” görüşüyle aynı noktada buluşmaktadır. Fakat son dönem çalışmalarından birisinde Fenârî’nin cevaz tarafını seçtiği sonucuna varılması, bizde de bu yönde bir kanaatin oluşmasını sağlamıştır.⁷²⁵

3.1. KONUNUN MEZHEPLER ARASI REKABET VE ÜSTÜNLÜK TARTIŞMALARIYLA İLİŞKİSİ

Usul eserlerinde ilk dönemlerden itibaren yer alan bu tartışmanın o dönemlerde yaşanan mezhepler arası rekabet ve üstünlük tartışmaları ve aşağıda tek tek başlıklar altında inceleyeceğimiz “tek mezhebe bağlanma”, “mezhepler arası intikal”, “tettebbuu’r-ruhas”, “telfik” ve “dört mezhep anlayışı” gibi konularla yakından ilgili olduğu görülür.

Tartışmanın mezheplerarası rekabet ve üstünlük tartışmalarıyla ilişkisine gelince, mezheplerin henüz oluşumlarını yeni tamamladıkları ve meşrûyetlerini temellendirme çabaları verdikleri ilk dönemlere kadar mâzisi bulunan bu tartışmanın, aslında bu ortamın büyük ölçüde bir ürünü olduğunu ifade edebiliriz. İlmi ve şer’î alanda kendini ispat çabalarının yanında, siyasi ve sosyal alanlarda da alan kazanma yarışlarının kızıştığı bu ilk dönemlerde, mezhepler arasında bazen fiili çatışmalara varan olaylar da vâki olabilmekteydi.⁷²⁶ Bu ortamın usul eserlerindeki yansımalarından birisi olarak gördüğümüz “efdal müçtehid tartışması”nda, tartışmanın “mufaddıla” tarafında bulunan usulcülerin çoğunun aynı zamanda kendi mezheplerini en efdal mezhep olduğuna inandıkları için benimsediklerini ve diğer rakip mezheplerin daha aşağı seviyede olduğuna dair ifadeler sarfettiklerini biliyoruz. “Mufaddıla” grubundan Kaffâl el-Mervezî, Cüveynî, Gazzâlî, Sem’ânî, Fahreddin er-Râzî ve İbnü’s-Salâh’ın bu bağlamda İmam Şâfiî’yi yücelttiklerini ve onu en “efdal” müçtehid ve mezhebini de taklîd edilmeye en uygun mezhep saydıklarını ve

⁷²⁴ Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 482.

⁷²⁵ Uğur, a, g, e, s. 191.

⁷²⁶ Geniş bilgi için bkz: Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 132-166.

diğer mezhep müçtehidlerini ondan aşağı seviyede kabul ederek kendi mezhep intisaplarını bu şekilde temellendirdiklerini görüyoruz. O dönemlerde mezhepler arası siyasi, sosyal ve ilmi alanlarda yaşanan çekişmelerin ve üstünlük mücadelelerinin de etkisiyle, bu Şâfiî ulemâ grubunun kendi imamlarını yüceltirken özellikle asıl rakip olarak gördükleri Hanefilik ve Ebû Hanife'yi daha aşağı seviyede gördükleri ve hatta yer yer ona ağır ifadelerle saldırdıkları müşahade edilir. Şâfiî “mufaddıla” grubundan Kaffâl el-Mervezî'nin başrolde olduğu⁷²⁷ Şâfiîlerin Hanefilere karşı yürüttükleri mezhep üstünlüğü tartışmalarında, Cüveynî bunu daha da ileriye taşımış ve usul eserlerinde bu tartışmaya temas ederken, bir de özellikle halka, mezhepsel anlamda daha haklı ve daha üstün olanın tespitinde yardımcı olma amacıyla *Mugîsü'l-halk fi tercihi kavli'l-ehak* isimli müstakil eser kaleme almıştır. Cüveynî bu eserinde havastan ve avamdan bütün dünya Müslümanlarına⁷²⁸ Şâfiî mezhebini taklîd etmelerinin vacip olduğunu iddia eder ve bunu tüm eseri boyunca temellendirmeye çalışır.⁷²⁹ O, İmam Şâfiî'nin hem ilimde Ebû Hanife'den daha üstün olduğunu hem de Kureyş'ten olmasıyla fazilette de ondan ve diğer imamlardan üstün olduğunu iddiâ eder. Nitekim, “İmamlar Kureyştendir” ve “Kureyş'i öne geçirin, ondan öne geçmeyin” hadisleri, Kureyş'lilere uymayı ve onları öne geçirmeyi emreder. Ebû Hanife ise, Kureyş'li olmaması bir yana Arap bile değil ve bu da Şâfiî'nin ondan fazilette ne kadar önde olduğunu gösterir.⁷³⁰ Benzer argümanlarına *el-Burhân* isimli eserinde de yer veren Cüveynî, sahâbe döneminden beri ömür sürmüş müçtehidleri değerlendirirken, Ebû Hanife'nin aslında müçtehidlerden sayılmaması gerektiğini, nitekim onun Arapça bilgisinin ve hadis ve usul müktesebatının zayıf olduğunu, Şâfiî'nin ise Arapça'da derinliğiyle meşhur bir müçtehid olması, ilk usul

⁷²⁷ “Mufaddıla” grubundan usulcülerin de referans olarak aldığı “Kaffâl el-Mervezî olayı” olarak bilinen hâdisede, Mervezî, Hanefi olan Gazne sultanlarından Mahmud b. Sebüktekin'in Şâfiîliğe merak duymasını fırsat bilerek onu Hanefilikten soğutmayı amaç edinmiş ve Hanefî mezhebini kerih gösterme adına mezhebin en uç ruhsatlarıyla iğrenç bir biçimde namaz kılmış ve buna karşın Şâfiî mezhebi namaz örneğinde ise namazın tüm erkan ve âdâbına riayet etmesi sonucu sultanı Hanefilikten Şâfiîliğe geçirmeye muvaffak olmuştur. (Kalaycı, a. g. t. s. 144, 154-155).

⁷²⁸ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*'inde de Şâfiî'den “İmâmu'l-müslimîn” olarak bahseder. (Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 486).

⁷²⁹ Cüveynî, *Mugîsü'l-halk ti tercihi kavli'l-ehak*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1934, s. 16.

⁷³⁰ Cüveynî, *Mugîsü'l-halk*, s. 25-26.

eserini telif etmesi ve fıkhıdaki derinliğiyle uyulmaya en layık ve en üstün müçtehid vasfını hak ettiğini belirtir.⁷³¹

“Mufaddıla” grubunun bir diğer önemli ismi Gazzâlî de hocası Cüveynî’nin, Şâfiî mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğü ve herkesçe taklîd edilmesi gerektiğine dair fikirlerini *el-Menhûl* isimli eserinde özetler.⁷³² Gazzâlî’yle çağdaş bu grubun bir diğer temsilcisi Sem’ânî, eserinde Şâfiî mezhebinin üstünlüğüne ve uyulmasının gerekliliğine dair bir bölüm açar ve Cüveynî’nin getirdiği “Kureyşilik” ve ilmi üstünlük argümanlarıyla bunu destekler. Sem’ânî’ye göre, İmam Şâfiî’nin Kureyş’ten olması ve bunun yanında onun fıkıh usûlünün ve metodunun Kur’ân ve Sünnet’e en uygun usul olması yönlerinden bu imama, hem sonraki dönem müçtehidleri intisab etmeli hem de avam halk onun mezhebini taklîd etmelidir.⁷³³ Bu üstün yönleriyle fikhî konularda hakka en çok isabet etmiş sayılan İmam Şâfiî’nin aksine, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe ve diğer alimler onun yarısı kadar ancak hakka isabet etmiş sayılabilirler.⁷³⁴

Hanefilik karşıtlığı yapan ve Şâfiîliği yücelten bu anlayış en detaylı biçimde Fahreddin er-Râzî’nin *Menâkibü’l-İmâm eş-Şâfiî* isimli eserinde ortaya konur. Kendisi de “mufaddıla” grubundan olan Râzî, Şâfiî mezhebinin en efdal mezhep olduğunu savunur. O, bu mezhebin diğer mezhepler karşısında ve özellikle Hanefilik üzerinde üstünlüklerini ispatlamak için eserinde buna yaklaşık ikiyüz sayfa ayırır.⁷³⁵ “Mufaddıla” yaklaşımının son temsilcilerinden hicri altıncı asır Şâfiî usulcüsü İbnü’s-Salâh, öncekilerden farklı olarak diğer mezhep imamlarına dair eleştirilere yer vermez ve haklarını teslim ederek onlara dil uzatma gibi bir amacının söz konusu olmadığını ifade eder. İbnü’s-Salâh sadece İmam Şâfiî’nin diğer imamlardan sonra yaşamasıyla, onların mezheplerini inceleme fırsatı bulması, onların en râcih kısımlarını tercih ederek mercûh olan kısımlarını ayıklaması ve böylece bu görüşleri

⁷³¹ Cüveynî, *el-Burhân*, s. 1335-1337.

⁷³² Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 494-500.

⁷³³ Sem’ânî, a. g. e. c. 5, s. 174-176

⁷³⁴ Sem’ânî, a. g. e. c. 5, s. 176

⁷³⁵ Fahreddin er-Râzî, *Menâkibü’l-İmâm eş-Şâfiî*, tahkik Ahmed Hicazi Sekâ, Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye, 1986, s. 329-521.

kemale erdirmesi ve ondan sonra da onun bir benzerinin gelmemesi yönlerinden, Şâfiî mezhebinin ittibâ ve taklîde en elverişli mezhep olduğunu savunur.⁷³⁶

“Mufaddıla” yaklaşımının aksine “muhayyira” anlayışında ise, mezhep üstünlüğü tartışmalarına rastlamamaktayız. Bu yaklaşımın yaygınlık kazandığı Âmidî, İbnü’l-Hâcib, Nevevî, İzzeddin b. Abdüsselâm, Zerkeşî ve sonraki dönem usulcülerin eserlerinde, yukarıda gördüğümüz tarzda bir mezhep üstünlüğü tartışmaları yer almaz. Memlûkler döneminin ilk yıllarında vefat etmiş Şâfiî otoritelerden Nevevî, büyük çoğunlukla İbnü’s-Salâh’ı takip ederek oluşturduğu fetvâ âdâbına dair eserinde, İbnü’s-Salâh’ı “mufaddıla” görüşünde takip etmez ve “muhayyira” grubuna kendisini daha yakın konumlandırır.⁷³⁷ O, *Ravzatü’t-tâlibîn* eserinde ise bu görüşü en sahih görüş olarak niteler.⁷³⁸ Nevevî’yle aynı dönemde yaşamış önemli Şâfiî otoritelerden ve bazılarınca “mutlak müçtehid” sayılan İzzeddin. b. Abdüsselâm da, “muhayyira” görüşünü benimser. Gazzâlî’nin en efdal olanın taklîdini vacip saydığı görüşüne karşı çıkan İbn Abdüsselâm, bunun vacip olmadığını, nitekim sahâbe ve tâbiun uygulamasında “efdal” varken “mefdûl”e de hep sorulageldiği ve kimsenin insanları en efdal olana mecbur bırakmadığını ifade eder.⁷³⁹ “Tahyîr” görüşünü daha sahih sayan Memlûkler döneminin ikinci asrında yaşamış önemli Şâfiî usulcülerden Zerkeşî,⁷⁴⁰ bazı mezhep tâbilerince yapılan, mezhep imamlarının üstünlük tartışmalarının anlamsız olduğunu ifade ederek onların hangisinin fazilette üstün olduğunu bilinemeyeceğini söyler. Hepsinin saymakla bitmeyecek faziletlerinin bulunduğunu ifade eden Zerkeşî’ye göre, dört mezhep imamına dair söylenecek en güzel söz, Ümmü Kemle’nin evlatlarına söylediği şu sözdür: “Onlar bir halka gibidirler. Hangi tarafının daha efdal olduğunu bilemezsin”. Zerkeşî’ye göre, tek mezhep imamını efdal görüp ona sarılan mezhep tâbileri bunu adetlerin baskısıyla yapmaktalar. Çünkü onların dar zihinleri, efdal olarak görüp taklîd ettikleri imam dışında diğerlerini kapsamaya yeterli değildir. Onlardaki sorun tek imama odaklanmaları ve

⁷³⁶ İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 164.

⁷³⁷ Nevevî, a. g. e. s. 80; Nevevî, eserinde İbnü’s-Salâh gibi Şâfiî mezhebinin taklide en uygun mezhep olduğunu ifade etse de, kitabının başka bölümlerinde kendisini “muhayyira” görüşüne yakın konumlandırır. Biz de bunlardan dolayı onu “muhayyira” grubu içerisinde saymayı uygun gördük.

⁷³⁸ Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn ve umdetü’l-müftîn*, tahkik: Züheyr eş-Şâviş, Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmi, 1991, c. 11, s. 105.

⁷³⁹ Algül, a. g. t. s. 191.

⁷⁴⁰ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 313.

diğerlerini ihmal etmeleridir. Halbuki onlar bütün imamların mezheplerini inceleselerdi, her birinin diğerine üstün geldikleri noktalara sahip olduklarını açıkça görürlerdi. Zerkeşî devamında ifadelerini devam ettirir: “Bundan dolayı deriz ki, imamların her birisinde fazilet vardır. Onlardan birisi sürekli olarak diğerlerinden efdal sayılamaz. Her birinde birbirine nazaran efdallık cihetleri bulunduğu gibi mefdûllük yönleri de vardır. Velhâsıl bu dört mezhep imamı için Allah’ın kerameti tahakkuk etmiş olup, onların her birisinin durumu hârikulâdedir.”⁷⁴¹ Memlükler’in ikinci asrında yaşamış önemli hadis hafızlarından ve tarihçilerden Şemsüddîn ez-Zehebî de (v. 748/1348) *Beyânu zağli’l-ilm* isimli eserinde, mezhep üstünlüğü davasını güdenlere eleştiriler yöneltir. Kendi mezheplerinin en efdal mezhep olduğuna inananların buna dair bir delile sahip olmadıklarını ifade eden Zehebî’ye göre, tüm imamlar büyük bir hayır üzeredirler. Onlar içtihadda bulunmuşlardır. Hatalarına bir sevap verilirken doğrularına iki sevap almışlardır. Onlar arasında üstünlük davasına girişmek yersizdir.⁷⁴²

Zerkeşî’nin ve Zehebî’nin ve bu dönem diğer “muhayyira” grubu usulcülerinin bu tavrı, yukarıda ifade ettiğimiz üzere tartışmanın önemli ölçüde mezhepler arası çekişme ve üstünlük mücadeleleriyle bağlantılı olduğuna dair kanaatimizi destekler mahiyettedir. Aynı zamanda “muhayyira” anlayışının Memlükler dönemine doğru yaygınlaşması da, ilk dönemlerde yaşanan mezhepler arası çekişmelerin yerini uzlaşmaya ve hoşgörüye bıraktığı bu dönemin genel havasıyla uyumluluk arzeder.

3.2. MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFÎLERİNDE MEZHEPLERİN VE MEZHEP İMAMLARININ ÜSTÜNLÜĞÜ TARTIŞMALARI

“Mufaddıla” yaklaşımlarını Hanefîlik karşıtlığı ve Şâfiîliğin üstünlüğü üzerine kurgulayan yukarıda düşüncelerine yer verdiğimiz Şâfiî usulcülerin aksine, onlarla aynı dönemde yaşayan ve “mufaddıla” görüşünü genellikle benimsediğini ifade ettiğimiz klasik

⁷⁴¹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 293.

⁷⁴² Şemsüddîn ez-Zehebî, *Beyânu zağli’l-ilm*, thk: Muhammed b. Abdullah Ahmed, Dımaşk: Dârü’l-Meymene, 2013, s. 83.

dönem Hanefî usulcülerinin Şâfîlilere karşı, Hanefilik savunusu yaparak bir cevap verme girişiminde pek bulunmadıklarını görüyoruz.⁷⁴³ Hanefiler tarafından Cüveynî, Gazzâlî, Râzî gibi usulcülerin yukarıdaki iddialarına cevap verme ve Hanefiliğin üstünlüğünü savunma girişimlerine hicri 8. Asırdan bazı Hanefî alimlerinde rastlıyoruz. Bu asırda yaşamış doğu Hanefilerinden Şemsüleimme el-Kerderî (v. 652/1254), İmâdüddîn Mesud es-Sindî ve Sıbt İbnü'l-Cevzî (v. 654/1256) Şâfîî usulcülerin saldırılarına cevap verme amacıyla eserler kaleme almışlardır.⁷⁴⁴ Takip eden Memlûkler dönemi Hanefî fakih ve kâdilkudâtlarından Sirâcüddîn Gaznevî el-Hindî (v. 773/1372) de bu minvalde reddiye kaleme alan alimlerdenidir. Hindî, Memlûklü Hanefî emirlerden Sargatmış en-Nâsirî'nin isteğiyle yine Fahreddin er-Râzî'nin Şâfîliğin Hanefiliğe tercihinin temellendirme adına yazdığı *et-Tarikatü'l-bahâiyye* isimli Farsça eserini Arapça'ya tercüme etmiş ve Hanefiliği savunma adına orada geçen 170 fûrû meselesine, delillerden hareketle cevap vererek *el-Gurretü'l-münîfe fi tahkîki ba'zı mesâilî'l-İmâm Ebî Hanîfe* isimli eserini oluşturmuştur.⁷⁴⁵

Memlûkler döneminde her ne kadar mezhepler arasında uzlaşma ve hoşgörü havası hakim olsa da ve bu dönem usulcülerinde “muhayyira” görüşü baskın ise de, özellikle Memlûklerin ikinci asrı sayılan hicri 8/miladi 14. Asrın ortalarında yer yer bazı Hanefilerin mezhepsel üstünlük kavgasını yeniden başlattıklarını, hatta bu sefer işin seyrini değiştirerek, savunma pozisyonundan çıkıp bizzat Şâfîlilere karşı yeni eleştiri ve üstünlük tartışmaları başlattıklarını görürüz. Bu dönemde yaşamış önde gelen Şâfîî fakihlerden Takiyyüddin es-Sübki ve oğlu Tâceddin es-Sübki'nin de onlara cevaben Şâfîlik savunusu yapmaları, bu dönemde bir süreliğine mezhepsel üstünlük kavgalarının tekrar gündeme geldiği anlaşılıyor. Tezimiz genel olarak Memlûkler döneminin tümünü kapsadığı için, adıgeçen zaman diliminin özel olarak aydınlatılması ve tartışmanın arkaplanının daha iyi anlaşılması bakımından daha ayrıntılı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. O dönemde gündeme gelmiş tartışmanın içeriğine dönecek olursak, Memlûklü yöneticilerin Hanefî olmalarından

⁷⁴³ Kalaycı, a. g. t. s. 162.

⁷⁴⁴ Kalaycı, a. g. t. s. 163-166.

⁷⁴⁵ Sirâcüddin Gaznevî el-Hindî, *el-Gurretü'l-münîfe fi tahkîki ba'zı mesâilî'l-İmâm Ebî Hanîfe*, takdim ve talik Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1950; Esere mukaddime yazan Kevserî, burada ilk dönemlerden itibaren Hanefiler ve Şâfiiler arasında cereyan eden reddiye edebiyatının listesini ve kısaca özetini verir. a. g. e. s. 6-8.

cesaret alan ve Hanefilik yanlısı bazı emirlerin de desteğiyle, Bâbertî ve Necmeddîn Tarsûsî, dört mezhepli kadılık sisteminde bir adım önde bulunan Şâfiî mezhebine karşı cephe alarak, devlet yöneticilerine Hanefiliği en öne geçirmeleri ve yargı sisteminde onu esas almalarını telkin eden eserler kaleme almışlardır. Yine taassub derecesinde Hanefiliğe bağlı olduğu ifade edilen ve bâzı Memlûklü emirlerin davetiyle Kâhire'ye Hanefî fikhını okutmaya gelen Orta Asya asıllı Kıvâmüddin İtkânî,⁷⁴⁶ “muhâlif imama uyma konusu” bağlamında Şâfiî mezhebinden olan imama uymanın caiz olmadığını ifade etmiş ve Şafi mezhebinde namazın geçersizliğine varacak derecede sert görüşler dillendirmiştir. Bâbertî de bu konuda bir risale yazarak ona uymuştur.

Şâfiîlerden bu saldırılara Takıyyüddin es-Sübkî dışında pek bir cevap gelmezken, bu eserlere asıl reddiyeler Hanefîlerin kendi içlerinden geldi. O dönem Hanefîleri içerisinde İbn Teymiyye düşüncesine yakın düşünen İbn Ebû'l-İzz el-Hanefî, Bâbertî'nin ve İtkânî'nin düşüncelerine reddiye mahiyetli eser kaleme alırken, bir diğer dönemin önemli Hanefî fakihî ve kâdılıkudâtlarından Cemâleddîn Konevî, İtkânî'nin risalesine reddiye yazmıştır. “Namazda muhâlif mezhepten imama uyma” üzerinden tartışılan bu konu bir asır sonra bu sefer İbnü'l-Hümâm tarafından tartışılmaya devam etmiş ve İbnü'l-Hümâm meselenin hükmüne dair olumlu bir yaklaşım sergileyerek Bâbertî ve İtkânî'den farklı olarak muhâlif mezheb imamına uyma hususunda olumlu tavır sergilemiştir. Şimdi genel itibariyle değindiğimiz bu tartışmaların detaylarına geçmek istiyoruz.

3.2.1. Ekmelüddîn el-Bâbertî ve İbn Ebû'l-İzz el-Hanefî Arasında Cereyan Eden Hanefî Mezhebinin Üstünlüğü Tartışması

Yukarıda kısaca temas edilen tartışmanın detaylarını her iki fakihin risalelerinden hareketle ele alacağız. Tartışmayı başlatan Bâbertî'nin, dönemin Memlûklü Hanefî sultanına ithafen kaleme aldığı, Hanefiliğin devletçe tercihin ve Şâfiîlik karşısında üstünlüğünü savunduğu “*en-Nüketü 'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe*” risalesi tartışmanın bir ayağını

⁷⁴⁶ Abdülhay Leknevî, *el-Fevâidü 'l-behiyye fî terâcimi 'l-Hanefiyye*, Beyrut: Daru'l-Marife, s. 50-52; Ahmet Akgündüz, “İtkânî, *DİA*, XXIII, 464.

oluştururken, Bâbertî'yle aynı dönemde yaşamış bir diğer Hanefî alim İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî'nin, onun iddialarına reddiye mahiyetinde yazdığı *el-İttibâ* isimli eseri de tartışmanın diğer ayağını oluşturur. Bâbertî'nin ve onun gibi bu yönde tartışma başlatan diğer Hanefî fakihlerin risalelerini yazmalarında, Hanefiliği dört mezhepli sistemde bir adım önde bulunan Şâfiîlik karşısında en öne geçirme uğrunda çalışmalar yürüten bazı Memlûk emirlerinin de desteğini alması, tartışmanın siyasi boyutunun da önemli olduğunu bize gösteriyor. Bundan dolayı tartışmanın içeriğini verirken onun siyasi ve tarihi boyutunu da vererek hem bu tartışmanın hem de aşağıda gelecek diğer tartışmaların arkaplanının daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz.

Eyyûbiler'in halefi olan Memlûklerin bazı sultan ve emirleri, Şafilîğin yaygınlaştığı ve yargıda tek mezhep konumunda bulunduğu Mısır ve Suriye'de, mensup oldukları Hanefiliği güçlendirme çalışmaları başlatmışlardı. Memlûkler'in ilk yıllarında başlatılan dört mezhep uygulaması da bazılarınca bu yönde yorumlanmıştı.⁷⁴⁷ Zahir Baybars'ın başlattığı bu uygulamanın gerekçelerine dair çok şeyler ileri sürülmüşse de⁷⁴⁸ konu üzerinde araştırmaları bulunan Nielsen, Leeuwen ve Jackson'a göre, Baybars tarafından başlatılan dört mezhep uygulaması, Memlûklerin Hanefî mezhebini güçlendirme ve Şâfiî ulemanın yargı sistemindeki gücünü kırma adına yürüttükleri genel politikanın bir parçasıydı.⁷⁴⁹ Özellikle onlara göre, bu uygulamaya karşı olan Şâfiî alimlerin ve Tâceddîn Sübkî'nin çok sert eleştirileri bu iddiayı destekler mahiyettedir.⁷⁵⁰ Baybars ve sonraki dönemde Melik Zahir

⁷⁴⁷ Jorgen S. Nielsen, "Sultan al-Zahir Baybars and The Appointment of Four Chief Qadis, 663/1265", *Studia Islamica* 60 (1984), s. 176; Richard Van Leeuwen, *Bir Osmanlı Şehri Şam: Vakıflar ve Şehir* (tercüme: H. Ebru Aksoy), İstanbul 2012, s. 89; Sherman Jackson, "The Primacy of Domestic Politics: İbn bint al-A'azz and The Establishment of The Four Chief Judgeships in Mamluk Egypt", *JAOS* 115 (1996), s. 52-65.

⁷⁴⁸ Nitekim Yossef Rapaport, dört mezhep uygulamasına dair yazdığı "Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis Under The Mamluks" makalesinde bu uygulamanın gerekçelerine dair ifade edilen tüm argümanları ele almakta ve her birine dair güçlü eleştiriler getirmektedir. (Yossef Rapaport, "Legal Diversity İn The Age Of Taqlid: The Four Chief Qadis Under The Mamluks", *İslamic Law and Society*, Leiden 2003, 10, 2. s. 211-213), Rapaport ve onun makalesinde yer vermediği diğer klasik alimlerin ve çağdaş Türk araştırmacılarının dört mezhep uygulamasının gerekçelerine dair daha geniş değerlendirme için bkz: Mehmet Fatih Yalçın, *Bahri Memlûklerde Dimaşk Kadılıkudatları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, (doktora tezi) s. 26-31.

⁷⁴⁹ Nielsen, a. g. m. s. 167-176; Leeuwen, a. g. m. 99; Jackson, a. g. m. 52-65.

⁷⁵⁰ Tâceddîn Abdülvahhab es-Sübkî, *Tabakâtü 'ş-şâfiyyetü 'l-kübrâ*, nşr: Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire, 1964, VIII, s. 320-321; Fatih Yahya Ayaz, a. g. m. s. 446.

Tatar⁷⁵¹ gibi bazı Memlûk sultanlarının Hanefîliğe güçlü meyilleri olmakla birlikte, bazı emirlerin bu hususta işi daha ileriye götürdüklerini ve Hanefîliğin güçlendirilmesi ve onu Şâfiîlikten öne geçirme çabası içerisinde girdiklerini görüyoruz. Bu emirlerden Baybars el-Mansûrî (v. 725/1325), Yelboğa el-Ömerî (v. 768/1366) ve Sargatmış en-Nâsirî'nin⁷⁵² isimleri kaynaklarda, Hanefîliğe taassub derecesinde bağlı ve Hanefîliği güçlendirme ve Şâfiîlik karşısında öne geçirme çalışmaları yürüten siyasi figürler olarak geçer.⁷⁵³ İbn Hacer, bu emirlerden Yelboğa el-Ömerî'nin, hatta Hanefî mezhebine geçenlere para ve hediyeler verdiğini ve buna kanan bir grup Şâfiî mezhebi mensubunun sırf dünyalık elde etmek için Hanefî mezhebine geçtiklerini ve bu emirin, ömrünün sonlarında Hanefî kâdîlkudâtı, protokolde Şâfiî kâdîlkudâttan öne geçirme çabasında olduğunu, fakat bunu başaramadığını ifade eder.⁷⁵⁴ Bu emirlerin Hanefîliği güçlendirme ve öne geçirme çabalarında destek aldıkları en önemli grup, şüphesiz bu hususta kendileri gibi düşünen Hanefî fakihlerdi. Nitekim yukarıda emir Sargatmış'ın Hanefîliğin savunusu kapsamında Sirâcüddîn el-Hindî'den, Fahreddin er-Râzî'ye reddiye yazmasını rica ettiğine değinmiştik. Aynı emir aşağıda geleceği üzere dönemin bir diğer Hanefî mutaasıblarından ve Şâfiîlik karşıtlarından İtkânî'yi desteklemiş ve ona özel medrese tahsis ederek Kahire'ye davet etmiştir. Burada risalesini ele alacağımız Bâbertî de muhtemelen bu emirlerden destek almış ve Şâfiîlik aleyhinde çalışmasını bu kampanya çerçevesinde yürütmüştür. Zira aşağıda geleceği üzere, güçlü emirlerden olan ve sonradan iktidarı ele geçiren Zahir Berkuk'la (v. 802/1399) yakın ilişkileri vardı.

Baybars'ın başlattığı dört mezhep uygulamasından bir asır kadar sonra risalesini kaleme alan Bâbertî, risalesinde bu uygulamayı da yeterli bulmamakta ve tek Hanefîliğin devletçe benimsenmesi gerektiğine dair sultanı ikna etmeye çalışmaktadır. En güçlü rakip olarak gördüğü Şâfiî mezhebinin çeşitli açılardan yetersiz olduğunu ve devlet yönetiminde

⁷⁵¹ Sehâvî, onun Hanefîliğe şiddetli bir taassubla bağlı olduğunu ve elinden gelse Hanefiler dışında fakih bırakmayacağını ifade etmektedir. (Sehâvî, a. g. e. c. 4, s. 8).

⁷⁵² İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine*, nşr: Muhammed Abdulmuid Dân, Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972, c. 2, s. 365.

⁷⁵³ Fatih Yahya Ayaz, "Memlûk Sultan ve Emirlerinin Hanefîliğe Tutkunluğu Üzerine" *Kastamonu Üniversitesi 4. Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017, cilt 2, s. 449.

⁷⁵⁴ İbn Hacer el-Askalânî, a. g. e. c. 6, s. 209.

Hanefilik kadar yetkin bir sisteme sahip olmadığını dile getiren müellif,⁷⁵⁵ risalesinde dönemin Memlûk sultanı el-Melikü'l-Eşref Şabân'a hitaben Hanefî mezhebinin taklîdi dışındaki arayışların yanlış olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Ey Sultan! Allah seni güçlü, mülkünü bâki ve devletini ebedi kılsın. Yardımcılarına yardım etsin, düşmanlarını rezil etsin ve basiretini aydınlatsın. Yüksek fikrin, berrak zihninin, kıvrak zekan ve uyanık dimağınla şu hususu incelemeni yüce makamına arz ediyoruz: Daha önce geçen meselelerde anlatıldığı üzere şeriatın usûl ve fîrûunda kendisine uyulan, dünya bilginleri ve sultanlarının büyük bir kısmı; Hind, Sind, Horasan, Türkistan, Irak, Dest-i Kıpçak, Rum bölgesi ve Azerbaycan ve şimdi ve geçmişte ve gelecekte Türklerin hakimiyeti döneminde Mısır diyarının yöneticilerinin pek çoğunun- ki bu yöneticiler dünya sultanları arasında yıldızlar içerisinde güneş ve ay gibidir-mensubu olduğu böyle bir mezhebin taklîd edilmesi gerekli midir değil midir? Eğer bunu gerekli görmezsen onun diğerlerinden üstün olduğunu kabul etmezsen ben bu yaklaşımı üstün akıl ve düşünceden saymam.”⁷⁵⁶

Bâbertî, sonra Hanefî mezhebinin hangi açılardan Şâfiî mezhebinden daha üstün ve taklîde daha layık olduğunu örneklendirme adına ilk önce mezhebin kurucusu Ebû Hanife'nin fazilet ve içtihadındaki isabet bakımından İmam Şâfiî'den ve diğer müçtehidlerden üstün olduğunu naklî ve aklî argümanlarla temellendirirerek, pratik bazı fîrû meselelerinden hareketle bu üstünlüğün örneklerini verir. Bâbertî'ye göre: Ameli imandan cüz saymaması, tezekle ısıtılan suyla gusul ve abdesti caiz sayması, namazda niyeti dille söylemeyi gerekli görmemesi, Fatihâ'yı namazın rûknü olarak görmemesi, oruca niyeti geceden yapmayı gerekli görmemesi, zekatı sınıflardan birine vermeyi yeterli sayması, kadına dokunmakla abdestin bozulmayacağı hükmüyle hac tavafında kolaylık sağlaması, tezek yakılan fırında pişirilen ekmeği yemeyi caiz sayması, domuz derisi dışında derileri kullanışlı görmesi, fâsık şahitlerle de nikahı geçerli sayması, hamile kadının hayız görmesini imkansız görmesi ve hamileliğin sınırını iki yıl olarak tespit etmesi ve böylece boşanan kadınların Şâfilerde olduğu gibi dört yıl beklememeleri, muâmelât alanında “mestûru'l-hâl” olan şahitlerle de işlemleri caiz sayması, alışverişte muâtâtı Şâfiî'nin aksine caiz sayması,

⁷⁵⁵ Ahmet İnanır, “Ekmeleddin el-Bâbertî'nin “en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercih Mezhebi Ebi Hanife” Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı 21, s. 71-93.

⁷⁵⁶ İnanır, a. g. m. s. 83.

hâkimin durumu meçhul olan şahidin şehadetiyle hükmünü caiz sayması ve büyük günah işleyen veya küçük günahda ısrar eden sultanın İmam Şâfiî'nin aksine azlinin gerçekleşmediğini söylemesi ve bunun gibi birçok örnek meselede kolaylık ve reel hayata uyum sağlamasıyla Hanefî mezhebi taklîd edilmeye daha layık bir mezhep olmayı hakediyor.⁷⁵⁷

Şâfiî mezhebi karşıtı fikirlerle dolu olan bu risaleye reddiye, bir Şâfiî fakihten değil de müellifle aynı mezheb mensubu İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî'den gelmiştir. İbn Ebü'l-İzz'le çağdaş bir başka Hanefî alimi Celâleddîn Ahmed b. Yusuf et-Tibbânî el-Hanefî (793/1391) de Bâbertî'nin risalesine reddiye kaleme almış, fakat bu risale günümüze ulaşmamıştır.⁷⁵⁸

İbn Ebü'l-İzz, Bâbertî'nin iddialarına reddiye amacıyla yazdığı *el-İttibâ* isimli eserinde tenkidlerine, ilk önce Bâbertî'nin Ebû Hanife'yi diğer imamlardan üstün gören anlayışını eleştirerek başlar. O, Bâbertî'nin, Ebû Hanife'nin hüküm verirken edille-yi şer'îyye'yi kullanması yönüyle diğerlerinden üstünlüğü iddiasının geçersiz olduğunu, nitekim Zâhiriler hariç, bu metodu diğer mezhep imamlarının da uyguladığını, dolayısıyla sadece bu özelliğin Ebû Hanife'yi diğer imamlara tercih etmeyi gerektirmediğini ifade eder.⁷⁵⁹

İbn Ebü'l-İzz, Bâbertî'nin “Ebû Hanife müçtehidlerin en önde gidenidir” iddiasını şu şekilde eleştirir: Bu ifadeyle onu, ümmetin müçtehidlerinin ilki olarak görüyorsa bu kesinlikle bâtıldır. Çünkü ondan önce sahâbeden ve tâbiünden birçok müçtehid vardı. Eğer onun meşhur dört mezhep imamından önce yaşamış olduğunu kastediyorsa bu durumda İmam Mâlik onun muâsırıdır. Ebû Hanife hicri 80 yılında doğmuştur ve 150'de vefat etmiştir. İmam Mâlik hicri 93'te doğmuş ve 179'da vefat etmiştir. Yani onlar 57 sene aynı zaman diliminde yaşamışlardır. Onlardan birinin diğerinden önce içtihad ettiği de sabit olmamıştır. Sırf en eski olması sebebiyle taklîd edileceğine dair delil de yoktur. Mesele önce gelmekse o zaman İbn Ebü'l-İzz şöyle bir soru sorar: “Ebû Hanife'yi taklîd edenler niçin hocasını taklîd etmezler?” Ayrıca müteahhirînden olan bir imama tabi olan kimseler “sonra gelen imam,

⁷⁵⁷ İnanır, a. g. m. s. 77-82.

⁷⁵⁸ Kahraman, a. g. m. s. 11.

⁷⁵⁹ İbn Ebü'l-İzz, a. g. e. s. 44.

mütekaddimin imamların görüşlerine muttali olmuştur” diyerek Bâbertî’nin görüşlerine karşı çıkabilir. Zira müteahhirînden olan bir imamın, mütekaddimînin delillerini inceleyerek en sahih görüşü seçebilme imkanı vardır.⁷⁶⁰

İbn Ebü’l-İzz’e göre zemmedilen taklîd, delil, müçtehidin görüşüne aykırı çıktığı halde, yine delili almayıp müçtehidin görüşüne uyulmaya devam edilmesidir. Bu ayetlerde⁷⁶¹ kötülen ataların dinini taklîd etmeye benzer.⁷⁶² Fakat delile muttali olunarak bir imama tabi olmak, medhedilen uymadır ki, yazarın “ittibâ” dediği uyma şekli de budur.

Ona göre bir imama taassub derecesinde bağlanmak sağlam bir düşüncenin eseri değil, heva ve hevesin bir göstergesidir. Bunu yapanların durumu, ilk üç halifeye değil de sadece Hz. Ali’ye (r.a.) taassupla bağlanan Râfiziler’in tavrına benzemektedir. İslam tek bir alim ve onun müntesiplerine gelmemiştir. Bunun aksini iddia etmek mezhep imamını peygamber makamına yükseltmek demektir. Ümmet, her hususta yalnız Hz. Muhammed’e (s.a.v) itaat edilmesi konusunda ittifak etmiştir. Selef döneminde sorunlar kitaba ve sünnete arz edilerek çözülmüştür. Bu metot kıyamete kadar ona tabi olanların yoludur. Fakat taassub sahibi kimseler mezhep imamlarının görüşlerini, Kur’ân, Sünnet ve icmânın önüne geçirmektedirler. İbn Ebü’l-İzz’e göre dört imam da içtihad etmiş, bazen hata, bazen de isabet etmişlerdir. Onlardan birinin sürekli isabet edip, diğerlerinin hata ettiklerini iddia etmek doğru değildir.⁷⁶³

Reddiye sahibi İbn Ebü’l-İzz, o dönemde Hanefilik içerisinde kalmakla birlikte Hanefiliğe aslında yabancı olan farklı bir akımdan etkilenmiş ve eleştirilerini de bu akımın düşüncelerinden hareketle temellendirmişti. İbn Teymiyye’nin fikirlerinin hala canlı olarak tartışılmaya devam edildiği Dımaşk’ta yetişen ve İbn Teymiyye’nin takipçileri İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn el-Kesîr’den de önemli ölçüde etkilendiği anlaşılan İbn Ebü’l-İzz,⁷⁶⁴ Bâbertî gibi tek mezhep taklîdini gerekli gören ve mezhep üstünlüğü davası güden Hanefî

⁷⁶⁰ İbn Ebü’l-İzz, a. g. e. s. 31-32.

⁷⁶¹ Bakara, 2/170; Zuhruf, 43/23.

⁷⁶² İbn Ebü’l-İzz, a. g. e. s. 22.

⁷⁶³ İbn Ebü’l-İzz, a. g. e. s. 80-81

⁷⁶⁴ Ferhat Koca, “İbn Ebü’l-İzz”, *DİA*, XIX, s. 468-470; Karadağ, *Mısır Hanefiliği*, s. 80-81.

alimlerden farklı olarak, taklîd yerine ittibâyı ve naslara dönüşü savunan ve müçtehidler arasında üstünlük kavgasına karşı çıkararak onları eşit gören bir anlayışı temsil etmekteydi.

Takip ettiği İbn Teymiyye çizgisi mensuplarının Memlûkler döneminde bazı kesimlerde yarattığı huzursuzluk ve bunun sonucunda karşılaştıkları soruşturma, baskı ve hapislerin bir benzerini, Hanefilik içerisinde bu çizgiyi savunan İbn Ebü'l-İzz'in de yaşadığı anlaşılıyor⁷⁶⁵. Nitekim onun yaşadığı görevden aziller ve sıkıntılarda, takip ettiği selefi çizgi ve Bâbertî ve onun düşüncesinde olan emirleri eleştirme adına reddiye kaleme almasının etkili olduğunu düşünüyoruz. İbn Ebü'l-İzz isim vermeden bu kesime dikkat çekerek, bazı emirlerin fakihlerle anlaşarak, Allah'ın kaldırdığı cahiliye dönemine ait taassubu yeniden diriltmeye çalıştıklarını ifade ederek onlara eleştiride bulunur.⁷⁶⁶ İbn Ebü'l-İzz'in burada taassuptan kastettiği, bazı emirler ve fakihlerin Hanefî mezhebini tek mezhep yapma yönünde yüttükleri çalışmalar olduğu açıktır. O, eserinde görüleceği üzere tek mezhepçiliğe ve taassuba şiddetle karşı çıkararak bunun ümmetteki parçalanmışlığı artırdığını düşünmektedir.⁷⁶⁷ Böylece bu kesimin çalışmalarına dair düşünceleri ve yazmış olduğu reddiyesi, İbn Ebü'l-İzz'i onların hedefi haline getirmiştir. Dönemin Memlûk sultanı el-Melikü'l-Eşref Şabân'ın (778/1376) aslında tüm kesimlere ve mezheplere karşı hoşgörülü birisi olduğu anlaşılıyor. Nitekim O, Hanefilik içerisinde İbn Teymiyye tarzında selefi çizgiyi takip eden İbn Ebü'l-İzz'i, merkez Kahire Hanefî kadısı olarak atamada bir sorun görmemişti. Fakat onun başkent Kahire'ye bu tayini, birçok Hanefî mezhep mensubunu rahatsız ettiği gibi, Bâbertî ve onun destekçileri olan emirleri de rahatsız etmemesi mümkün değildi.⁷⁶⁸ Nitekim onun azli için etkili kampanyaların yürütüldüğü anlaşılıyor ki, tayininden iki ay gibi kısa bir süre sonra İbn Ebü'l-İzz, Kahire kadılığından azlediliyor.⁷⁶⁹ Bâbertî'nin risalesini ve İbn Ebü'l-İzz'in ona reddiyesini bu dönemde yazdığı göz önüne alındığında, Bâbertî ve onun destekçilerinin bu tartışmada baskın çıktıkları görülüyor.

⁷⁶⁵ Ferhat Koca, a. g. m. s. 469.

⁷⁶⁶ İbn Ebü'l-İzz, a. g. e. s. 89.

⁷⁶⁷ İbn Ebü'l-İzz, a. g. e. s. 21.

⁷⁶⁸ Ahmet İnanır, "İbn Ebü'l-İzz'in "İttiba" Adlı Risalesi Bağlamında Ebû Hanife ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı 1(2), s. 79.

⁷⁶⁹ Koca, a. g. m. 469.

3.2.2. Necmeddin et-Tarsûsî'nin Memlûk Sultanına Hanefîliği Devlet Mezhebi Yapması Yönünde Çağrısı

Bâbertî'yle yaklaşık aynı dönemde yaşamış dönemin önemli Hanefî fakih ve kâdilkudâtlarından Necmeddin et-Tarsûsî (v. 758/1357) de, Bâbertî tarzında Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebinden üstünlüğünü savunan ve Hanefî mezhebinin, devletin tek mezhebi olmasının gerekliliği hususunda Memlûk Hanefî sultanına tavsiye nitelikli eser kaleme alan bir diğer isimdir. Dimaşk'ta yaşayan ve orada bir Hanefî alimi ve kâdulkudâtı olarak ünlenen Tarsûsî,⁷⁷⁰ siyasetname, nasihatname ve fûrû fıkıh karışımı meşhur *Tuhfetü't-Türk fimâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk* isimli eserini sultana bu minvalde tavsiyelerini iletme amacıyla kaleme almıştır. Mehmet Kalaycı eserinde Tarsûsî'yi Şâfiîlerle iyi ilişkiler geliştiren ve Hanefîlik ve Şâfiîlik arası uzlaşma ve yakınlaşma taraftarı olarak resmetse de,⁷⁷¹ onun, bunu akide bazında Eş'ârilik-Mâtürîdîlik yakınlaşması temelinde yapmış olabileceğini, fikhî alanda ise Tarsûsî'nin özellikle bu eseriyle uzlaşma zemininden çok uzak bir görüntü sergilediğini ifade edebiliriz. Nitekim muhtemelen Sultan Nasır Hasan'a ithafen yazdığı *Tuhfe*'sinde Tarsûsî, yer yer Şâfiîleri karalamaya varacak şekilde türlü türlü argümanlarla sultanı, Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebinden üstün ve devlet sistemine daha uygun olduğuna ve devletin tek mezhebi olmayı hak ettiğine ikna etmeye çalışmaktadır.⁷⁷² İlk önce sultanda bulunması gereken özellikler hususunda iki mezhebi karşılaştıran Tarsûsî, Şâfiî mezhebinin aksine Hanefî mezhebinin sultanda Kureyşîlik, müçtehidlik ve adil olmayı şart koşmamasıyla Memlûk Türk sultanlarına en uygun görüşü temsil ettiğini belirtir. Çünkü eğer Şâfiî mezhebi esas alınırsa bu şartları sağlamayan Memlûk sultanlarının meşrûlukları şüpheli duruma düşecektir. Çünkü Kureyş'li olmayı şart koştan Şâfiî görüşe göre, Türklerin yöneticiliklerinin sahih olmadığı ortaya çıkıyor.⁷⁷³ Bu ifadeleriyle Tarsûsî dolaylı olarak

⁷⁷⁰ Muharrem Kılıç, "Tarsûsî, Necmeddin" *DİA*, XXXX, s. 114.

⁷⁷¹ Kalaycı, a. g. e. s. 210-211; Kalaycı'nın tezi esas itibarıyla kelam sahasında Mâtürîdî ve Eş'ârî'lerin ilişkilerini konu edindiği için kanaatimizce, bahsettiği yakınlaşma kelâmi sahadadır.

⁷⁷² Necmeddin et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fimâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk*, tahkik ve dirase: Rıdvan Seyyid, Beyrut: Merkezu İbnü'l-Erzâk li'd-dirâsâti't-türâsi's-siyâsi, 2012, 2. Baskı, s. 23-24.

⁷⁷³ Tarsûsî, a. g. e. s. 72-73.

Şâfiîlerin, zâhîren Memlûk sultanlarına gösteriş yaparak onların sultanlıklarını kabul eder gibi göründüklerini,⁷⁷⁴ fakat işin aslında onları meşrû sultan olarak kabul etmediklerini ima ettirerek Şâfiîleri hedef haline getirmiş oluyor.

Tarsûsî'ye göre Hanefîlerin, Şâfiîlerden daha elverişli görüşü temsil ettikleri bir diğer mesele haraç arâzisiyle ilgilidir. Şöyle ki, bir kimse haraç arâzîsinin ziraatını yapamayacak ve haracını veremeyecek durumda ise, Ebû Hanîfe'ye göre sultan o kişiye, o arâzîyi kiraya vermesini emreder ve arâzî sahibi razı olsun veya olmasın, haracı kira ücretinden tahsil eder. İmam Şâfiî ise sultana böyle bir yetki tanımaz. Yine sultan bir beldeyi fethettiğinde orayı eski sahiplerine cizye vermeleri karşılığında bırakmayı murat edip, askerler arasında bölme, Ebû Hanîfe'ye göre askerler razı olmasalar da sultan bunu yapabilir. İmam Şâfiî'ye göre askerler razı olmadıkça sultan bunu yapamaz. Başka bir örnek mesele de şöyledir: savaşta düşman üzerinden çıkan şeyler Ebû Hanîfe'ye göre, sultandan aksi bir açıklama yoksa onu öldürenin değildir. İmam Şâfiî'ye göre ise sultan desin veya demesin, düşman askerinin üzerinden çıkanlar onu öldürene aittir.⁷⁷⁵ Ta'zîr sonucunda ölen kimsenin kanını heder sayması ve sultana herhangi bir tazmini gerekli görmemesiyle de Hanefî mezhebi devlet için daha uygundur. Ölü arâzîlerin ihyâsı sonucu o arâzîye sahip olmada, İmam Şâfiî'den farklı olarak, sultanın iznini şart koşan Hanefî mezhebi yine devlet için daha münasiptir. Hanefî mezhebi içki içen veya zina eden kölesine had uygulamada efendisini imamın iznine tabi kılarken, Şâfiî mezhebi efendiye, imama sormadan had uygulama yetkisi veriyor. Şâfiî mezhebinin sultanın hakkını ihlal ettiği yerlerden birisi de zekat toplamada sultana Hanefî mezhebinden farklı olarak daha az yetki vermesidir. Şöyle ki, sâime hayvanları olan birisi zekatını kendisi vermişse, Hanefî mezhebine göre sultan ondan tekrar zekat alabilir. Şâfiî mezhebine göre ise sultan artık tekrar ondan zekat alamaz. Hanefî mezhebinin sultana değer verdiğini gösteren meselelerden bir diğeri, bayram namazlarında sultanın bulunmasını, ya da iznini şart koşmasıdır. Şâfiî mezhebiyse bayram namazı için sultanın bulunmasına veya iznine ihtiyaç duymaz. Yine bir cenazede sultan da bulunuyorsa, Hanefî mezhebi cenaze namazını kıldırma sultana öncelik tanırken, Şâfiî mezhebi

⁷⁷⁴ Tarsûsî, a. g. e. s. 79.

⁷⁷⁵ Tarsûsî, a. g. e. s. 74

cenazenin velilerine öncelik verir. Yine Hanefî mezhebinin devlet için daha avantajlı olduğu durumlardan birisi de cizye meselesidir. Çünkü Hanefî mezhebinde cizye, Şâfiî mezhebine oranla daha fazladır. Mali konularda Hanefî mezhebinin devletin maslahatına daha uygun olduğuna dair başka bir örnek vergiler meselesidir. Sultan eğer orduyu güçlendirme amacıyla mal sahiplerinden vergi toplamak istese, Hanefî mezhebine göre bunu onların rızâsına bakmaksızın yapabilirken, Şâfiî mezhebi bu izni sultana vermez.⁷⁷⁶ Örnek kabilinden bu meseleleri verdikten sonra Tarsûsî, bu örneklerin çoğaltıla bileceğini ve azacık bir düşünmeyle Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden devlet için daha uygun olduğunun anlaşılacağını söyler.⁷⁷⁷

3.2.3. İtkânî ve Bâbertî'nin Namazda İntikal Tekbirlerinde Elleri Kaldırmanın Namazı Bozacağına Dair Risaleleri ve Buna Yönelik Bazı Şâfiî ve Hanefîlerden Gelen Tepkiler

Memlükler döneminde oluşmuş mezhepsel biraradalık ve hoşgörü iklimine zıt çalışmalar yürütenler içerisinde en sert tutumu sergileyen şüphesiz Kivâmüddîn İtkânî'dir. Kaynaklarda katı bir Hanefî mutaassıbı olduğu ifade edilen ve mezhebe bağlılığından dolayı "Ebû Hanife" lakabıyla anılan İtkânî,⁷⁷⁸ o dönemde en büyük rakip olarak gördüğü Şâfiîlere karşı kullandığı sert dil ve tutum bakımından Bâbertî ve Tarsûsî'yi de geçer. Orta Asya kökenli olan İtkânî, geldiği Memlük coğrafyasında gördüğü mezhepsel yakınlıktan rahatsızlık duymuş ve buradaki Hanefîlerin Şâfiîlere namazda rahatça uymaları ve hükmünü sorgulamadan bunu normal bir davranış olarak görmeleri onun bu duruma karşı tepki koymasına neden olmuştur. Buna dair yazdığı "Mukaddime fî terki ref'i yedeyn fî's-salât" isimli risalesinde bu sürecin arkaplanını anlatan İtkânî, Hanefîlerin Şâfiîlere uymalarını engellemek için, ellerin intikal tekbirleri sırasında kaldırılması uygulamasını seçer. İtkânî, bunun Hanefî mezhebine göre caiz olmadığını ve namazı bozacağını, böylece namazı

⁷⁷⁶ Tarsûsî, a. g. e. s. 75-77

⁷⁷⁷ Tarsûsî, a. g. e. s. 77

⁷⁷⁸ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, 15. Baskı, c. 2, s. 14; Akgündüz, a. g. m. s. 464.

bozulan kimseye de uyulamayacağını iddia edecektir. Şâfiî mezhebinde kılınan namazın geçersizliği anlamına gelen bu ifadeleriyle orada ilk önce Hanefiler arasında infiallere yol açan İtkânî'ye, oradaki Hanefî kadı ve halktan bazıları karşı çıkacak ve iş yöneticilere kadar gidecektir. Sonradan büyüyen tartışmaya Şâfiî kâdılkudât Takıyyüddin es-Sübki de müdahil olacak ve İtkânî'ye reddiye kaleme alacaktır. Sonraki yıllarda da etkisini sürdüren tartışmaya Hanefiler içerisinde risaleler yazılmaya devam edecek, bunlardan Cemâleddîn Konevî ve İbn Ebü'l-İzz, İtkânî'ye karşı rediyeler kaleme alırken, Bâbertî, İtkânî'yi savunacak ve onun iddialarını ve argümanlarını neredeyse aynen sahiplenecektir. Biz burada risalenin içeriğini verirken İtkânî'nin tartışma ortamından aktardığı tarihi olayları da vererek, İtkânî'nin aslında o dönemde tek mezhepçi ve tutucu konumunda yalnız kaldığını, orada yaşayan diğer Hanefîlerin ise Şâfiîlerle çok yakın ilişkiler geliştirdiklerini ve namazlarda birbirlerine uymada herhangi bir sorun görmediklerini de göstermek istiyoruz. Bu aynı zamanda Memlûkler döneminde yaygın olan mezhepler arası yakınlaşma ve hoşgörü ortamının bir yansıması olması açısından önemlidir. Burada ilk önce İtkânî'nin risalesinden hareketle onun iddiaları ve risaleyi yazış serüveni verilecek, sonrasında diğer risaleler mevzubahis edilecektir. İtkânî'nin yazma halinde bulunan risalesinde bazı kopukluklar bulunması nedeniyle, eksik kısımları tamamlama amacıyla risalenin farklı iki nüshasını bir arada kullanacağız.⁷⁷⁹

1346 (747) yılında ikinci defa gittiği Dimaşk'ta müderrislik görevini icra ettiği dönemde, bir akşam namazı sırasında vuku bulan olayla başlayan gelişmelerde İtkânî, namazı kıldıran Şâfiî imama sinirlenerek namaz bitince ona, rükuya giderken ve kalkarken ellerini kaldırdığı için namazının bozulduğunu ve cemaatinde namazını bozduğunu söyler ve kendi namazını iade eder.⁷⁸⁰ Şâfiî imamın buna bir şey demediğini belirten İtkânî, sonradan meselenin Hanefî kadıya intikal etmesiyle büyüdüğünü, Hanefî kadının ona karşı çıktığını ve bu hususta Hanefîlerin gruplara bölündüğünü ve işin sonunda yöneticilere kadar vardığını söyler. Hanefî kadı ve onun görüşünde olan diğer Hanefîler yöneticilere, namazda elleri

⁷⁷⁹ Burada kullanacağımız yazma nüshalar, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Laleli koleksiyon 003706 numarada kayıtlı nüsha ile, Feyzullah Efendi koleksiyonu 02128/2 numarada kayıtlı nüshalardır.

⁷⁸⁰ Akgündüz, a. g. m. s. 464; Kıvâmüddin el-İtkânî, "Mukaddime fi terki ref'i yedeyn fi's-salât" Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Kol, v. 152.

kaldırılan birisinin arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu, Şâfiî imamın arkasında namaz kılınabileceğini ve bunda hiçbir sakıncanın bulunmadığını ifade etmişler. İtkânî de onlara bu konuda Mekhûl Nesefî'nin Ebû Hanife'den rivayeti olduğunu hatırlatınca, oradaki yönetici Hanefî kadıya, bunun namazı bozduğunu daha önce kendisine niye söylemediği için kızmış ve kadıyı azarlamıştır. O kadı da İtkânî'ye göre, kendi mansıbını kaybetmeme adına emin bir şekilde emire: “Ebû Hanife'nin mezhebine göre bu durumda namaz bozulmaz. Ondan böyle bir rivayet sabit değildir” diyerek İtkânî'nin görüşlerini inkar eder. İtkânî de ona: “madem bunu kabul etmiyorsun, yarın sabah her birimiz bunu ispatlayacak rivayetleri getilerim” der ve ertesi gün geldiklerinde, İtkânî, Mekhûl Nesefî'nin rivayetinin geçtiği yeri göstermiş, kadı ise bunu nakzedecek hiçbir rivayet gösterememiştir. İtkânî'ye göre gittikçe daha da bocalayan kadı, buna mukabil: “İmamın namazı fâsid olsa bile, cemaate iade gerekmez” diyerek yine kendini cahil durumuna düşürmüştür.

Hanefî kadı olayı diğer mezhep kadılarına, Dımaşk ulemasına ve askeriyeden bazı kişilere abartılı ifadelerle anlatarak İtkânî aleyhine propaganda yapmaya başlar. Hanefî kadı diğer mezhep kadıları ve alimlerine: “bu adam mezheplerinizi iptal etmek istiyor” derken, askeriyeden olan adamlara da: “Bu adam Ehl-i Şam'ı birbirine düşürüp kırdıracak (mezhepler arasında kavga çıkaracak) sonra da Irak'a dönecek” demiştir. Hanefî kadı propagadasında başarılı olmuş ve bütün kesimlerden insanlar İtkânî'nin üstüne düşmüşlerdir. Yalnız ve korumasız kalan İtkânî'ye ordaki Hanefî emir sahip çıkmış ve güvenliğini sağlamıştır. Birkaç gün geçtikten sonra emir, İtkânî'nin gündeme getirdiği “ref'i yedeyn” konusunda çıkan ihtilafı görüşmek için alimleri bir araya toplamıştır. Burada namazda “ref'i yedeyn”i savunan Şâfiî mezhebinden dönemin Dımaşk kâdılkudâtı Sübkî, Şâfiî mezhebinin namazda “ref'i yedeyn” konusunda istidlal ettiği çok sayıda hadisleri zikretmiş ve İtkânî gibi düşünmeyen diğer Hanefî alimler de, İtkânî'nin savunduğu bu görüşün Hanefî mezhebinde bulunmadığını ispatlamaya girişmişlerdir.

Takıyyüddin es-Sübkî, namazda rükuya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılmasının sünnet olduğuna dair yaklaşık 16 hadis ve tâbiun kavillerini zikretmiştir. İtkânî risalesinde bu hadislerin hepsini teker teker cevaplar ve Hanefîlerin namazda elleri kaldırmamaya yönelik istidlal ettikleri hadisleri zikreder. Hanefî alimlerle münâzarasına gelince İtkânî,

onlara ilk Hanefî ashâbından ve Belh, Irak, Semerkand, Buhâra ve Mısır meşâyihinden kimsenin rûkuya giderken ve kalkarken “ref’i yedeyn”i caiz saymadığını ve kendi dönemine gelinceye kadar da hiçbir Hanefî alimin bunu demediğini, aksini söyleyenin bunu ispat etmesi gerektiğini ifade eder. Namazda bunu yapan kişinin namazının fâsid olmasına gelince, bunu Mekhûl Nesefî’nin Ebû Hanife’den yaptığı bir rivayete dayandıran İtkânî’ye, oradaki muhâlif Hanefiler katılmazlar. Bu alimler, Nesefî’nin bu rivayetinin naklînde zayıflık olduğunu gerekçe göstererek böyle bir görüşün Ebû Hanife’den sabit olmadığı hususunda ısrar ederler. İtkânî de onlardan, “ref’i yedeyn”in namazı bozmayacağına dair Ebû Hanife’den bir rivayet getirmelerini talep eder ve onun ifadelerine göre, böyle bir rivayet getiremezler. Oradaki Hanefî alimler Mekhûl Nesefî’nin bu ibaresini Hafızüddîn en-Nesefî’den okurlar ve ibarede, namazın bozulacağı hükmünün altında yatan sebebin “ref’i yedeyn” yapan kişinin “amel-i kesîr”e düşme durumu olduğunu ifade ederler. Onlara göre bu durumda “ref’i yedeyn” yapmak namazı ifsad etmez. Çünkü amel-i kesir mezhepte kabul edildiği şekliyle, dışarıdan bakıldığında kişinin namaz dışında olduğunu zannettirecek hareketlerdir. Namazda tekbirlerde elleri kaldırmak ise namaz dışı hareketlerden değildir. Nitekim iftitah tekbirinde ve başka yerlerde eller kaldırılmaktadır. İtkânî ise, onların “amel-i kesir”a dair getirdikleri bu argümanlara katılmaz.⁷⁸¹ Bu düşünceleriyle Dımaşk’ta Hanefiler arasında da yalnız kalan İtkânî, burda barınamayıp Kahire’ye gider. Orada da Şâfiîlere karşı düşmanca tavırlarına devam ettiği ifade edilen İtkânî’ye, yukarıda Hanefiliği Şâfiîliğe karşı güçlendirme adına çalışmalar içerisinde olduğunu ifade ettiğimiz emirlerden Sargatmış en-Nâsırî sahip çıkmış ve ona hurmet ve tâzimde bulunarak, yaptırdığı medreseye onu müderris tayin etmiştir. Sadece Hanefilere tahsis edilen medresede emir, ondan Hanefî fikhını okutmasını istemiş ve *Hidâye*’ye şerh yazmasını ondan rica etmiştir.⁷⁸²

Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebinden üstünlüğünü ve işlevselliğini savunarak, sultana bu mezhebi devletin tek mezhebi yapma çağrısında bulunan Bâbertî’nin bu konuda da İtkânî gibi düşünmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim Bâbertî, İtkânî’nin risalesiyle benzeri bir risale kaleme alarak neredeyse İtkânî’nin tüm argümanlarını aynen tekrar etmiştir.

⁷⁸¹ Kivâmüddîn el-İtkânî, “Mukaddime fi terki ref’i yedeyn fi’s-salât” Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Kol, v. 003706, 152-162; Feyzullah Efendi koleksiyonu 02128/2, v. 16-19.

⁷⁸² İbn Hacer, a. g. e. c. 1, s. 494-495; Akgündüz, a. g. m. s. 464.

Risalesinin ismini de “Risâle fi ademi cevazi ref’i’l-yedeyn fi’r-rukû” koyan Bâbertî, risalenin girişinde “Bu, namazda rükûa eğilirken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılmasının Ebû Hanife ve ashabına göre caiz olmadığı konusunda bir risaledir” der. İtkânî gibi Bâbertî de bunu Mekhûl Neseî’nin Ebû Hanife’den aktardığı şu rivayete dayandırır: “Kim rükûa giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırırsa namazı fâsid olur”. Ondan sonra aynı İtkânî gibi Hanefîlerin hadislerden delillerini sıralayan Bâbertî, sonra bu konuda Şâfiîlerin istidlal ettikleri hadisleri cevaplamaya girişir. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi’nde birçok yazmaları bulunan risale, Veysel Nargül tarafından Türkçe tercümesi yapılarak Arapça metniyle birlikte yayımlanmıştır.⁷⁸³

Risalelerdeki iddialara, yukarıda İtkânî’nin risalesini işlerken gördüğümüz üzere Hanefîler içerisinden çokça itirazlar geldiğini ve İtkânî’nin onlarla bu konuda münazaralara giriştiğini ifade etmiştik. Sözlü olarak yapılan ve İtkânî’den naklen haberdar olduğumuz bu itirazlar yanında, bazı Hanefî alimler yazılı olarak da reddiyeler kaleme almışlardır. Bunlar, İtkânî ve Bâbertî’yle aynı dönemde yaşamış Dimaşk Hanefî kâdîlkudâtı Cemâleddin Konevî (v. 770/1369) ile, İbn Ebû’l-İzz el-Hanefî’dir. Dimaşk’ta İtkânî’yle aynı dönemlerde bulunmuş Konevî,⁷⁸⁴ muhtemelen İtkânî’nin bu iddialarını dile getirdiği sıralarda ona karşı çıkan Hanefîler arasındaydı. Bu itirazlarını yazıya döken Konevî, risalesine bunu anlatacak biçimde İtkânî’nin verdiği ismin tam zıddı bir isim verir. “el-Mukaddime fi ademi fesâdi’s-salât bi ref’i’l-yedeyn”. Risalesinde, İtkânî’nin iddialarına cevap veren Konevî, onu kasederek: “Bazıları rükûa giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldıranın ve ona uyanın namazının bâtil olduğunu iddia ediyorlar ve bunu da Ebû Hanife’ye ve mezhebine dayandırıyorlar. Bunun üzerine de bir Hanefînin Şâfiî bir imama uyamayacağı hususunu bina ediyorlar. İstidlal olarak da, müteahhirînden olan Mekhûl Neseî’nin, Ebû Hanife’den rivayet ettiği “namazda “ref’i yedeyn” yapan amel-i kesir’e düştüğü için namazı bozulur” pasajını

⁷⁸³ Veysel Nargül önce risaleyi “Ekmeleddin Bâbertî Sempozyumu”nda “Bâbertî’nin Fıkıhçılığı” bağlamında bildiri olarak sunmuş (Veysel Nargül, “Rükuda Ellerin Kaldırılma(Ma)Sı Konusunda Bir Risalesi Özelinde Ekmelüddin Bâbertî’nin Fıkıhçılığına Kısmi Bir Bakış”, *Ekmelüddin Bâbertî’yi Keşif Yolunda, I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, ed: Selçuk Coşkun, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 347-358), sonra da başka bir yerde risaleyi arapça metniyle birlikte neşretmiştir. (Veysel Nargül, “Ekmelüddin Bâbertî’nin Rükudan Kalkarken Ellerin Kaldırılmasının Caiz Olmadığı Konusundaki Risalesinin Tahkik Ve Tercümesi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 8, (2015/8), s. 1-17.

⁷⁸⁴ M. Kamil Yaşaroğlu, “Konevî, Cemâleddin”, *DİA*, XXVI, 164.

kullanıyorlar.⁷⁸⁵ Konevî, cevap olarak klasik Hanefî alimlerden kimsenin bir Şâfiî imama uymayı haram saymadığını, nitekim Serahsî'nin buna caiz dediğini ve bunu mezhepte zahir görüş saydığını ifade eder. Konevî'ye göre Ebû Hanife tam tersine, Şâfiî bir imama uymayı caiz saymaktadır. Nitekim ondan rivayet edilen bir görüşe göre, Ebû Hanife: “sabah namazında kunut okuyan bir imama uyan bir Hanefinin yapması gereken susmasıdır.” diyerek o kişiyi Şâfiî imama uymaktan men etmemiş, sadece kunut kısmında susmasını uygun görmüştür.⁷⁸⁶

Yukarıda Bâbertî'ye reddiyesine yer verdiğimiz İbn Ebü'l-İzz, burada da hem İtkânî hem de Bâbertî'ye reddiye mahiyetinde, muhâlif mezhepten imama uymanın caiz olduğunu savunur. İbn Ebü'l-İzz, *Ta'lika latîfe azîze*⁷⁸⁷ adıyla basılan küçük hacimli eserinde “sıhhatü'l-iktidâ bi'l-muhâlif” başlığı altında, isim vermeyerek hem Bâbertî hem de İtkânî gibi düşünenleri mutaassıblıkla suçlar ve elleri namazda kaldırma ve muhâlif imama uyma konusundaki iddialarının geçersiz olduğunu ifade eder.⁷⁸⁸

Onlardan bir asır kadar sonra yaşamış bir diğer önemli Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm'ın da bu tartışmaya dair risalesi vardır. İbnü'l-Hümâm adına kayıtlı “Risale fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfi'iyye”⁷⁸⁹ isimli küçük hacimli yazma nüshada İbnü'l-Hümâm, o dönemde Mescid-i Haram'da imamın Şâfiî olmasından dolayı bazı Hanefîlerin ona uymayıp, namazdan sonra kendilerinin ayrı cemaat oluşturması uygulamasını eleştirir. Cemaate katılmayıp beklemenin taassub olduğunu ifade eden İbnü'l-Hümâm'a göre, Hanefîlerin oradaki Şâfiî imama uymaları gerekir. Hem farklı mezhep mensupları namazda birbirine uymazlarsa, bu dört mezhep imamına sataşmalara ve onlara dair hüsnüzanın zedelenmesine

⁷⁸⁵ Cemâleddin Konevî, “el-Mukaddime fi ademi fesâdi's-salât bi ref'i'l-yedeyn”, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa koleksiyonu, 01606-023, v. 172-173.

⁷⁸⁶ Konevî, a, g, y, v. 173

⁷⁸⁷ İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî, *Ta'lika latîfe azîze*, tahkik: Saud b. Abdullah b. Berdî ed-Deyhânî, Kuveyt: Garas Şirketü't-Tevzi', 2006.

⁷⁸⁸ İbn Ebü'l-İzz, a. g. e. s. 10-18.

⁷⁸⁹ Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, “Risale fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfi'iyye”, Süleymaniye Kütüphanesi, Kastamonu Yek, KHK 1757/42, v. 207-209; Risalenin üzerinde müellif ismi bulunmadığından, onun İbnü'l-Hümâm'a aidiyeti hususunda kütüphane sisteminde onun adına kaydedilmesiyle yetindik. Fakat risalenin İbnü'l-Hümâm'ın takipçilerinden Emir Pâdişah'a ait olması da bir ihtimal olarak kalmaktadır. Çünkü bu risale, Emir Pâdişah'ın risalesiyle birçok benzerlikler içermektedir.

sebebiyet verebilir ve bu da Müslüman cemaatin arasının bozulmasına getirip çıkarır.⁷⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, bu konuda olumsuz düşünenlerin istidlal ettiği Mekhûl Neseî'nin Ebû Hanîfe'den getirdiği rivayetin şaz olduğunu ifade ederek, Bâbertî ve İtkânî'nin tam karşısında bir pozisyon alır. O, bu konuda klasik Hanefî fakihlerden Cessâs'ın görüşünü benimser. Nitekim Cessâs bir Hanefînin başka mezhepten birine namazda uymasını mutlak caiz gören yaklaşımı savunmaktadır.⁷⁹¹

Sonuç olarak muhâlif mezhepten imama uyma meselesinin de mezheplerin üstünlüğü ve “efdal-mefdûl müçtehid” meselesiyle ilgili olduğunu görüyoruz. Nitekim “muhâlif imama uyulmaz” görüşünde olanlardan Bâbertî ve İtkânî'nin aynı zamanda mezhep üstünlüğü fikrine sahip olduklarını ve Hanefî mezhebini diğer mezheplerden üstün gördüklerine yukarıda şahit olduk. Bunların karşısında, muhâlif imama uymayı caiz görenler ise, “efdal” müçtehid arayışında olmayan ve müçtehidlerin arasında üstünlük kavgası gütmeyen kimselerdir. Bunu sonraki dönem Hanefîlerinden, muhâlif mezhepten imama uymayla ilgili risalesi bulunan Emir Pâdişah açıkça ifade eder. Emir Pâdişah risalesinde bu tartışmanın, “efdal” ve “mefdûl” müçtehid tartışması üzerine bina edildiğini ifade ederek, “efdal müçtehid”i şart koşanların muhâlif imama namazda uyma meselesine de olumsuz baktıklarını, bunu şart koşmayan çoğunluk ulemânın ise, bunu caiz saydığını ifade eder.⁷⁹²

Muhâlif mezhepten, özellikle Şâfiî mezhebinden olan imama uymanın hükmü tartışması, Hanefî alimler arasında bundan sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Memlûkler dönemi sonrasında yaşamış Hanefî fakihlerden Emir Pâdişah, Ali el-Kârî, Nuh b. Mustafa Amâsî, Abdülazîm Mekki tartışmaya dair müstakil risaleler kaleme almış ve tartışmayı sonraki asırlarda da canlı tutmuşlardır.⁷⁹³

“Efdal ve mefdûl müçtehid tartışması”nın bundan sonra ele alacağımız “tek mezhebe bağlılık”, “mezhepler arası intikal”, “telfik”, “tettebbuu'r-ruhas” tartışmalarıyla ilişkisine

⁷⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, a, g, r, v. 208.

⁷⁹¹ İbnü'l-Hümâm, a, g, r, v. 208-209.

⁷⁹² Emir Pâdişah, “Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye”, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 01658-002, v. 16.

⁷⁹³ Yazarların kaleme almış oldukları risaleler yazma halinde olup, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde risalelerin pek çok nüshası mevcuttur.

gelince kanaatimizce “efdal ve mefdûl müçtehid tartışması” bu konuların alt zeminini hazırlayan önemli meselelerden birisidir. Nitekim bu tartışma aslında amminin tek mezhebe bağlanıp bağlanmayacağı, diğer mezheplerden hüküm devşirip devşirmeyeceği ve amminin mezheplerden istediği ruhsatları kullanıp kullanmayacağı sorularıyla yakından ilgilidir. Tartışmanın “mufaddıla” tarafında bulunan usulcüler, aslında ammiyi en efdal müçtehidini bulup taklîd etmekle yükümlü sayarken, onu tek mezhebe sıkıca bağlamayı amaçlamış ve “tettebbuu’r-ruhas”a düşeceği endişesiyle, onun diğer mezheplerden görüş almasını engellemeyi hedeflemişlerdir. Bu grupta bulunan usulcüler, ammiye içtihad nispet ederek nasıl ki, müçtehidin farklı deliller arasında onda en güçlü zan oluşturacak delili tercih etmek için içtihad edip bir tercihe varması gerekiyorsa ve vardığı o görüşün doğruluğuna kesin itikat ederek ona uyması onun için vacipse, ammi de, müçtehidler arasında içtihadıyla en efdal olarak gördüğü alimin doğruluğuna itikad etmesi gerekmekte ve heva hevesine uyarak o alimin mezhebinden artık dışarı çıkmaması icap etmektedir. Bu husus “mufaddıla” grubu usulcülerinin eserlerinde açıkça kendini belli eder. Gazzâlî “efdal” olanın taklîdini vacip gördüğü yerde bu hususu şöyle açıklar:

“Benim görüşüme göre evlâ olan, amminin efdal olana ittibâ etmesidir. Kim ki, Şâfiî’nin en bilgili olduğuna ve mezhebinin doğruya daha yakın olduğuna itikad ediyorsa, artık o, Şâfiî’ye muhâlif olanların mezhebine mücerret arzusuyla uyamaz. Ammi kendine güzel ve kolay gelen hükümleri seçmek için mezhepler arasında dolaşamaz. Bilakis onun alimlerden efdal olanını tercihi, müftünün teâruz eden deliller arasındaki tercihi gibidir. Müftü tercihde nasıl ki, zannına en uygun olanını alıyorsa, ammi de öyle yapar.”⁷⁹⁴

Cüveynî de, yukarıda zikri geçen *Mugîsü’l-halk* kitabını, mezhepler arasında hakka en yakın ve en efdal olanını halka anlatmak ve böylece onları tek mezhebe bağlayarak teklif boyunduruğunda tutmak ve mezhepler arası kolaylarına gelen hükümleri almalarını engellemek için yazdığını belirtir.⁷⁹⁵

İbnü’s-Salâh’a göre de “efdal müçtehid tartışması”nın temelinde, avamı tek mezhebe bağlamak ve onların mezhepler arası isteklerine göre hareket etmelerini engelleme fikri

⁷⁹⁴ Gazzâlî, a. g. e. c. 4, s. 154.

⁷⁹⁵ Cüveynî, *Mugîsü’l-halk*, s. 13-15.

vardır. Bu fikri önemseyen İbnü's-Salâh, bundan dolayı “mufaddıla” görüşünü benimsediğini ifade eder.⁷⁹⁶

Sonuç olarak burada “mufaddıla” grubunun, “efdal” müçtehidin taklîdini ammiye gerekli görmesinde gözettikleri bir amacın da, ammiyi tek mezhebe bağlamak ve onun ruhsatlara heves ederek mezhepler arasında dolaşmasını engellemek olduğunu görüyoruz. Onlardan farklı düşünen “Muhayyira” grubunun ise bu hususta nasıl düşündüğüne kısaca değinecek olursak aşağıda geleceği üzere, onların tek mezheb taklîdini gerekli görmediklerini, ammiyi yine ruhsatlarla baş başa bırakmadan mezhepler arası görüş alış verişine sıcak baktıklarını ve belli kayıtlara bağlayarak bunun önünü açtıklarını göreceğiz. Nitekim “muhayyira” anlayışının yaygınlaştığı Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve sonrası eserlerde çoğunlukla “efdal ve mefdûl müçtehidin taklîdi” meselesinden hemen sonra “mezhepler arası intikal” meselesi işlenir ve “intikal”e böylece bir geçiş sağlanır.

4. TEK MEZHEBE BAĞLILIK FİKRİNDE DEĞİŞİM VE MEZHEPLER ARASI İNTİKAL DÜŞÜNCESİNE OLUMLU YAKLAŞIMIN YÜKSELİŞİ

Yukarıda “mufaddıla” ve “muhayyira” gruplarını incelerken “mufaddıla” grubunun, avam için tek mezhebi şart koştuğunu ifade etmiştik. “Muhayyira” grubunun ise bu hususta onlar gibi düşünmediklerine kısaca değindik. Aslında her iki anlayışın nüvesinin ilk dönemlerden itibaren bulunduğunu, fakat Memlûkler öncesi klasik dönemde tek mezhebi şart koşan anlayış daha hakimken, Memlûkler dönemine doğru bu sefer, tek mezhebi gerekli görmeyen yaklaşımın yükselişe geçtiğini ifade edebiliriz. Hatta bu dönemden itibaren bu yaklaşımın hep yükselişini sürdürdüğü anlaşıyor ki, birçok araştırmacı, bu görüşün alimlerin çoğunluğu tarafından benimsendiğine işaret eder.⁷⁹⁷ Bu dönemde yükselişe geçen tek mezhebe bağlılığın vacip olmadığı yaklaşımının bir gereği olarak, mezhepler arası intikal

⁷⁹⁶ İbnü's-Salâh, a. g. e. s. 161-164.

⁷⁹⁷ Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017, s. 55; Zuhayli, a.g.m. s. 401; Şahin, a. g. t. s. 89; Seyyid Bey, a. g. e. s. 258; Telkenaroğlu, a. g. t. s. 227; Korucu, a. g. t. s. 11.

düşüncesi de olumlu manada çokça dillendirilmeye başlanmış ve şartları ve sınırları tespit edilerek fıkıh usulü eserlerinde kendi yerini almıştır. Biz burada “intikal” derken, daha çok “cüz’î intikal”i yani tek tek meselelerde mezhepler arası görüş seçimini kastedeceğiz. Ayrıca ifade ettiğimiz bu intikal düşüncesi, sadece alimleri ve deliller arasında tercih gücüne sahip olanları değil, aynı zamanda avamı da kapsamaktadır. Çünkü mezhepler arasında tümüyle mezhep değiştirme anlamındaki küllî intikal, önceki dönemlerde de çokça vuku bulmuş ve genel olarak kabul görmüş bir meseledir. Aynı zamanda sadece delilleri bilenlerin başka mezhep görüşünü tercihi anlamında “intikal” de, önceki dönemlerden bazı tek mezhep yanlılarının bile kabul ettikleri bir olgudur. Bizim bu dönemde yükselişe geçtiğini ifade ettiğimiz “intikal” düşüncesi ise, tek mezhebin gerekli olmaması anlayışının da bir sonucu olarak, tek tek meselelerde mezhepler arası görüş tercihinin caizliğini savunan ve belli şartlarla avama da bunu caiz gören bir anlayış olarak karşımıza çıkacaktır.

Bu tür intikal düşüncesinin önceki dönemlerde de nüvesinin bulunduğunu ve bunun, tek mezhep iltizâmını bağlı görüp görmemekle yakından ilgisinin bulunduğunu ifade edebiliriz. Memlûklerden kısa süre önce ömür süren İbnü’s-Salâh’ın fetvâ usulüne dair yazdığı eserinde yer verdiği bir tartışma, bu meselenin önceki asırlardaki temeli olarak görülebilir. Hicri 5. asırdan Şâfiî fakihler Kâdı Hüseyin ve Kaffâl el-Mervezî’nin de içinde bulundukları bir grup alimlerce başlatıldığı anlaşılan tartışma, tek mezhebin bağlayıcı olup olmadığı ve avamın mezheplerden istedikleri görüşü seçip seçemeyecekleriyle ilgilidir. Tartışmayı, amminin mezhepler arasından istediğini seçmede muhayyer olup olmadığı üzerine bina eden İbnü’s-Salâh, Kâdı Hüseyin’in de ifade ettiği üzere ilk olarak bunu, “amminin mezhebi var mı?” sorusu etrafında şekillendirir. Bu konuda ilk dönemlerden itibaren iki görüşün ortaya çıktığını ifade eden İbnü’s-Salâh’a göre, birinci görüş “amminin mezhebi yoktur. Zira mezhepler delilleri bilenler içindir. Buna göre ammi ister Hanefî, ister Şâfiî, isterse de başka müftülere fetvâ sormada muhayyerdur.” şeklindedir. İkinci görüşe göre ise ki, bu Kaffâl el-Mervezî’nin “esahh” saydığı görüştür, “amminin mezhebi vardır. Çünkü o intisab ettiği mezhebin hak olduğuna inanmakta ve onu diğer mezheplere tercih etmektedir. Artık onun bu seçimine sadık kalması ve itikâdının gereğini yerine getirerek başka mezheplere kapıyı kapatması gerekmektedir. Eğer o Şâfiîyse, Hanefî bir müftüden fetvâ

isteyemez ve kendi imamına muhalefet edemez.”⁷⁹⁸ Amminin bir mezhep mensubu olabileceğinin kabul edilmesi durumunda da yine, onun bir mezhebe bağlanmasının vacip olup olmadığı tartışılmış ve bu konuda yine iki görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüş: bunun ona vacip olmadığı ve amminin istediği alimden fetvâ sormada muhayyer olduğunu savunur. Bu görüş gerekçe olarak ilk asırlarda kimsenin, ammiyi bir alime bağlamadığı argümanını kullanır. İkinci görüş ise, ammiye bir mezhebi vacip sayan ve onu tek mezheple kayıtlı tutarak diğer mezheplerden görüş almasını engelleyen görüştür.⁷⁹⁹ İbnü’s-Salâh’ın eserinde zikrettiği bu temel tartışma, o dönem ve sonrasında ortaya çıkan tek mezhepçi veya tek mezhebi şart koşmayıp diğer mezheplerden istifadeyi mümkün gören yaklaşımların temelinde yer alan önemli tartışmadır.

Tartışmada avamın mezhebe mensubiyetini geçerli sayan ve onlara tek mezhebi gerekli gören yaklaşım sahiplerinin yukarıda ifade ettiğimiz üzere daha çok Memlûkler öncesi klasik dönem fakihleri olduğunu görmüştük. Kâdı Hüseyin, Kaffâl el-Mervezî, Cüveynî, Gazzâlî, Sem’ânî, Kiyâ el-Herrâsî⁸⁰⁰ (v. 504/1110) ve İbnü’s-Salâh, tek mezhebi gerekli gören yaklaşımı benimseyen klasik dönem fıkıh alimleri olarak öne çıkarlar. Memlûkler döneminde bu yaklaşımın tespit ettiğimiz temsilcisi, zamansal olarak Memlûkler dönemiyle aynı dönemde yaşamış Endülüslü meşhur Mâlikî fakihi Ebû İshak Şâtıbî’dir (v. 790/1388).⁸⁰¹ Mâlikî fakihi İbnü’l-Müneyyir (v. 683/1284) ise, bu konuda orta bir görüşü benimseyerek, tek mezhep taklîdinin dört mezhep imamından sonra vacip hale geldiğini, çünkü artık mezheplerin tüm hükümlere dair detayları içerecek şekilde tedvin edildiklerini, onlardan önceki dönemlerde ise böyle bir sistematik mezhep yapısı olmadığı için, tek mezhep taklîdinin o dönemler için vacip olmadığı görüşünü savunur.⁸⁰²

⁷⁹⁸ İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 161.

⁷⁹⁹ İbnü’s-Salâh, a. g. e. s. 161-162.

⁸⁰⁰ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 319.

⁸⁰¹ “Mudaffila” görüşünü benimseyen Şâtıbî, *Muvâfakat* isimli eserinde geniş biçimde konuyu ele alarak, “muhayyira” görüşüne uzunca eleştiriler getirir. Şâtıbî’ye göre, eğer onların görüşlerine uyularak, avam mezhepler arasında serbest bırakılırsa, din ve mükellefiyet ortadan kalkar. Böylece Şâtıbî, avamı kolaylarına gelen ruhsatlara uymaktan engelleme amacıyla, eserinde onları tek mezhebe bağlamanın gerekliliğini temellendirmeye çalışır ve mezheplerarası intikale izin vermez. (Ebû İshak Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, takdim ve talik: İbn Hasan Âl-i Süleyman, el-Huber: Dâru İbn Affân, 1997, c. 5, s. 76-103).

⁸⁰² Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 319-320.

Klasik dönem Hanefî usulcû ve fakihlerinin de çoğunlukla tek mezhebi gerekli gören yaklaşımı benimsedikleri kanaatindeyiz. Onların eserlerinde konuya dair kanaatlerini açıkça ifade etmemeleri, onların bu konuda nasıl düşündüklerine dair birtakım varsayımlarda bulunmaya bizi itmektedir. Yukarıda onların tek mezhebi gerekli sayan “mufaddıla” anlayışını benimsedikleri kanaati bizde hasıl olmuştu. Bu, onların da diğer “mufaddıla” grubu usulcûleri gibi, tek mezhebi vacip sayan görüşü benimsediklerine dair bize bir ipucu verir. Debûsî, içtihadda hata ve isabet tartışmasını işlediği pasajlarda, savunduğu “muhattie” görüşünü temellendirirken, “musavvibe”ye reddiye olarak kullandığı argümanlardan biri bize bu konuda bir fikir verecek niteliktedir. Söz konusu argüman şu şekildedir: “eğer hak müteaddid olsaydı, mukallid, mezheplerden kolayına gelen hükümleri keyfi olarak seçerdi. Musavvibe görüşünü benimsemek, avamı heva ve hevesine uygun istediği hükümleri almada muhayyer bırakmaya götürür. Fakat hakkın tek olduğunu söyleyen “muhattie” görüşü ise, avamı tek imama bağlanmaya mecbur bırakır.” Burada Debûsî’nin savunduğu “muhattie” anlayışını, avamı, “tettebbuu’r-ruhas”dan engelleme ve onları tek mezhebe bağlama yönünde anladığını görüyoruz.⁸⁰³ Debûsî’nin ifadelerine benzer ifadelere yer veren Pezdevî’nin,⁸⁰⁴ ayrıca mezhepte salâbeti, yani mezhebe bağlılık ve devamlılığı vacip saydığının ifade edilmesi⁸⁰⁵ ve Nesefî ve bazı usulcülerin, mezhebin doğruluğuna itikadî şart koştuğuna dair ifadeler,⁸⁰⁶ klasik Hanefî anlayışın çoğunlukla tek mezhebi şart koşan karakterde olduğunu ifade etmemize imkan tanır. Ayrıca aşağıda da geleceği üzere Hanefileri, genelde mezheplerine sıkı sıkıya bağlı ve diğer mezheplerden görüş almaya karşı çıkan grup olarak niteleyenlerin de çokça bulunması bu görüşümüzü destekler mahiyettedir.⁸⁰⁷

Tek mezhebe bağlanmayı vacip gören bu yaklaşım sahiplerini buna iten en önemli etkenlerden birinin, dinin sistematik yapısını koruyarak insanları teklif boyunduruğunda tutmak ve mezheplerden nefislerine hoş ve kolay gelen ruhsatları almalarına engel olma adına onları tek mezhebe bağlamak olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Cüveynî, Gazzâlî ve

⁸⁰³ Debûsî, a. g. e. s. 410.

⁸⁰⁴ Pezdevî, a. g. e. s. 278.

⁸⁰⁵ İbn Âbidîn, *el-Ukûdû’d-dürriyye fî tenkîhi’l-Fetâvâ’l-Hamîdîyye*, y.y, t. y. c. 2, s. 333.

⁸⁰⁶ Ahmet Aydın, “Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arası İntikal Meselesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, yıl 4, cilt 4, sayı 7, s. 18.

⁸⁰⁷ Güzelhisârî, a. g. e. s. 302; Nitekim aşağıda Hanefilerin “mezheplerarası intikal”e bakış açısı verilirken, birçok alimin Hanefilerden bahsederken, onların intikale şiddetle karşı çıktıklarını ifade ettiğini göreceğiz.

İbnü's-Salâh bunu açıkça eserlerinde ifade etmişlerdi. Usul eserlerinde “Tettebbuu'r-ruhas” olarak anılan bu durum, ulemanın çoğunluğunca yasaklanması gereken bir anlayış olarak kabul edilmiş, İbn Hazm ve İbn Abdülber hatta “tettebbuu'r-ruhas”ın yasak olduğuna dair icmâ iddiasında bulunmuş ve birçok alim mezheplerden kolayına gelen hükümleri toplayan yani “tettebbuu'r-ruhas”a düşen kişinin fâsik olacağı görüşünü savunmuştur.⁸⁰⁸ Fakat Memlûkler döneminin başladığı hicri yedinci asra geldiğimizde bu anlayışta önemli değişimlerin ve kırılmaların yaşandığı görülür. Öncelikle bu dönemde yaşayan birçok önemli usulcû, önceki dönem usulcülerinden farklı olarak “tettebbu'r-ruhas”a düşme kaygısını yine taşımakla birlikte, bunun mezhepler arası istifadeyi engellemeyeceğini ve “tettebbuu'r-ruhas”a düşme kaygısıyla tek mezhepçiliğin dayatılmasının doğru olmadığını ifade etmeye başladılar. Tek mezheb taklîdinin vacip olmadığını savunarak mezhepler arası intikalin önünü açan, aralarında Hanefîlerden de önemli isimlerin bulunduğu bu alimler grubu, bunu teorize ederken bu yeni durumun “tettebbuu'r-ruhas”a götürmemesi için yine özel şartlar koymayı ihmal etmediler. Fakat onlardan bazıları “tettebbuu'r-ruhas”ın yasaklığına dair icmâ iddiasını da reddederek, bu düşünceye de kapıları açtılar ve “mezhepler arası intikal”e çok daha kolay şartlar altında izin verdiler.

Hicri yedinci asrın başlarında tek mezheb iltizâmının vacip olmadığı görüşünü savunarak, yukarıda isimleri geçen Şâfiî usulcû seleflerinden farklılaşan meşhur Şâfiî fakihî Abdülkerim Râfiî (v. 623/1226) böylece “intikal”e de yeşil ışık yakar. Görüşünü, sahâbe ve selef uygulamasına dayandıran Râfiî, sahâbilerin ve selef ulemâsının, avama müçtehid tayini yapma görevi yüklediğini ifade eder. Avamı bir müftüye bağımlı saymanın selef metoduna aykırı olduğunu savunan Râfiî'ye göre, avama gerekli olan, herhangi bir müçtehide uymaktır ve burada tüm müçtehidlerin görüşleri onlar için eşittir.⁸⁰⁹ Râfiî'yi bu konuda takip eden aynı asrın ikinci yarısında vefat etmiş Şâfiî otoritelerden Nevevî, yukarıda bu tartışmanın temelinde bulunduğunu ifade ettiğimiz İbnü's-Salâh'ın zikrettiği tartışmayı vermekte ve orada ammiye mezhep isnat edip onu tek mezhebe bağlayanlardan farklı olarak, ilk Şâfiî ashabdan Ebü'l-Feth el-Herevî'ye isnat ettiği “Ashabımızın çoğunun görüşüne göre

⁸⁰⁸ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 325; Semhûdî, a. g. e. s. 110, 116; Telkenaroğlu, a. g. t. s. 225-226.

⁸⁰⁹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 320

amminin mezhebi yoktur. O bulduğu müçtehidî taklîd eder” ifadesine yer vererek bu görüşü benimser.⁸¹⁰ “Muhayyira” anlayışını savunan alimlerde çokça göreceğimiz bir ifade olan bu “avamın mezhebi olmaz” kaidesi, Semhûdî’ye göre, “tahyîr” anlayışının bir sonucudur.⁸¹¹ Böylece bu yaklaşımı benimseyen alimler, “avamın mezhebi olmaz” derken, avama tek mezhebin gerekli olmadığını ifade ederek mezhepler arasında intikalde bulunmalarının önünü açmış oluyorlar. Onların karşısında bulunan “mufaddıla” grubunun yaklaşımında ise, avama içtihad nispet edilerek onların içtihadları sonucu bir mezhep tercihi yaptıkları ve o mezhebe sıkıca bağlanmaları gerektiği ifade edilmişti.

Amminin bir mezhebe mensub olabileceği kabul edildiğinde bile, onun tek mezhebe bağlı mı kalacağı, yoksa başka mezheplerden görüş alıp-alamayacağı tartışmasına değinen Nevevî, burada da tek mezhebi vacip gören yukarıda isimleri geçen Şâfiî seleflerinden farklı düşünür. Nevevî’ye göre delillerin götürdüğü sonuç, ammiye tek mezhep taklîdinin gerekli olmadığı ve onun istediği alime fetvâ sormasının caiz olduğudur. Lakin bunu yaparken, onun “tettebbuu’r-ruhas”a düşmemesi gerekir. Nevevî’ye göre belki de avamı tek mezhebe bağlayarak, onların diğer mezheplerden görüş almalarına karşı çıkanlar, onların “tettebbu’r-ruhas”a düşmeyeceklerinden emin olamadıkları için bu yolu takip etmişlerdir.⁸¹² Aslında mezheplerarası intikalin “muhayyira” yaklaşımında caiz olduğu gibi “mufaddıla” yaklaşımında da caiz olduğunu ifade eden Nevevî, avama en “a’lem” olan müçtehidî içtihadıyla bulmayı vacip saydığımızda, onların daha bilgili olan başka birini bulduklarında veya daha güçlü delile muttali olduklarında kendi mezhep görüşlerini bırakıp ona intikal etmelerinin caiz, hatta vacip olmasından dolayı zaten intikale düşeceklerini, diğer yandan ammiye en bilgili alimi bulma görevini yüklemeyip onu müçtehidler arasından istediğini taklîd etmede serbest bıraktığımız durumda da, zaten doğal olarak onun görüşler arasında intikal yapabileceği sonucu ortaya çıkmış olur. Böylece yukarıda “intikal”e karşı çıkarak avamı tek mezhebe bağlayan “mufaddıla” grubu usulcülerinin bile, intikalin bir çeşidine cevaz vermeye mecbur kaldıklarını imâ eden Nevevî, intikal düşüncesinin topyekûn reddine mahal bırakmaz. Bunu yine ilk Şâfiî ashabın uygulamasıyla güçlendiren Nevevî, öncekilerin

⁸¹⁰ Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn ve umdetü’l-müfîn*, Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, 1991, 3. Baskı, c. 11, s. 101.

⁸¹¹ Semhûdî, a. g. e. s. 106.

⁸¹² Nevevî, a. g. e. c. 11, s. 117.

tavrına bakıldığında, onların bazı meselelerde bir müçtehidî, başka meselelerde de başka bir müçtehidî taklîd eden birisinin yaptığı bu işi caiz saydıkları sonucunun çıkacağını söyler.⁸¹³ Nevevî'yle aynı dönemlerde yaşamış bir diğer Şâfiî fakihi İbn Ebü'd-Dem (v. 642/1244) “avamın mezhebi olmaz” düşüncesini, onların mezhepler arasında özgürlüğü bağlamında anlayarak, avamı istedikleri mezhep müftülerine uymakta ve görüşlerini almakta serbest bırakır. Görüşler arası tercihlerin sadece müçtehidleri ilgilendirdiğini, mukallidlerin ise bir mezhepleri ve görüşleri olmadığı için, onlara düşen görevin, sadece önlerine gelen fetvâ ehlinden herhangi bir alime uymak olduğunu ifade eden İbn Ebü'd-Dem'e göre, avamın mezheplere intisâbı mahza asabiyetten kaynaklanır. Buna gerek olmadığına değinen İbn Ebü'd-Dem, avamın fûrû alanında fazilet veya bilgi kriterinde üstünlük davasına düşmeden istedikleri imamı taklîd edebilecekleri görüşündedir.⁸¹⁴

Memlûkler dönemi usul düşüncesine yön veren ve Hanefî memzûc usul yazarlarının da takip ettikleri Âmidî ve İbnü'l-Hâcib hattının, intikâl ve tek mezhebe bağlanmayla ilgili görüşlerine gelecek olursak, yukarıda “muhayyira” grubu içerisinde saydığımız bu usulcülerin bu konuda bu tavrın gerektirdiği yönde, yani tek mezhebe bağlanmayı gerekli görmeyen ve başka mezheplerden görüş alımına sıcak bakan bir yaklaşımı temsil ettiklerini ifade edebiliriz. Fakat bu usulcüler geliştirdikleri intikal düşüncesiyle, İbn Ebü'd-Dem örneğindeki gibi avama, fikhî görüşler ve mezhepler arasında serbest dolaşma izni vermezler. Hatta onların intikale dair görüşleri bazılarınca avamı bu konuda kısıtlayıcı olarak anlaşılmış ve daha çok müftülere yönelik olduğu ifade edilmiştir. Âmidî usul eserinde “mufaddıla” ve “muhayyira” tartışmasını verip “muhayyira” görüşünü tercih ettikten sonra, mezheplerarası intikal düşüncesine dair bir başlık açar. Âmidî ilk önce bir mezhebe bağlanmayan amminin bir meselede bir müçtehidî taklîd etmesi durumunu işler ve sonrasında bir mezhebe intisab etmiş bir kişinin taklîd durumunu intikal açısından ele alır. Âmidî'ye göre, birinci durumda bir müçtehidî, bir meselenin hükmünde taklîd edip onunla amel eden ammi, ittifakla artık o meselede başka bir müçtehidî taklîd edemez. “O, başka meselede, başka bir müçtehidî taklîd edebilir mi?” sorusuna cevaben Âmidî, bu konuda iki görüşün mevcut olduğunu ifade eder.

⁸¹³ Nevevî, a. g. e. c. 11, s. 108.

⁸¹⁴ Semhûdî, a. g. e. s. 108.

Bir görüş bunu men ederken, diğer görüş buna izin verir. Sonuncu görüşün hak görüş olduğunu ifade eden Âmidî, sahâbe icmâsının da bunu desteklediğini ifade eder. Nitekim ashâb, ammiyi her meselede ayrı ayrı alimlere fetvâ sorabilme hususunda serbest bırakmıştır. Seleften kimsenin, avamı bir alime mecbur bıraktığına dair bir kayıt yoktur. Eğer bu yasak olsaydı ashâb bu konuda susmaz ve birşeyler söylerdi. Her meselenin kendine özgü hükmü vardır ve ammi, ancak onu bir alime sorduğunda onun hakkında bu alime uyması gerekli hale gelmiş olur.⁸¹⁵ Amminin kendine bir mezheb tayin edip ona bağlanması durumunda, onun başka mezhebin görüşünü almasının hükmünü tartışan Âmidî'ye göre, bu konu da ihtilaflıdır. Bir grup, amminin kendisini bir mezhebe bağlamasıyla, bu iltizamın onun hakkında bağlayıcı olmayacağından hareketle onun başka mezheplerden görüş alabileceğini söylerken, diğer grup bunu ammi için caiz görmez. Çünkü onlara göre ammi bir mezhebe iltizâm etmesiyle bu, onun hakkında bağlayıcı hale gelmiştir. Artık o başka mezhep görüşlerini taklîd edemez. Nasıl ki, bir meselede bir alimi taklîd eden ammi, artık o meselede başkasını taklîd edemiyorsa, bir mezhebe bağlanması da onun külliye diğer mezheplere giden yolunu kapatmıştır.⁸¹⁶ Âmidî'nin burada muhtar saydığı görüş bu iki görüşün ortasıdır. Şöyle ki, bir mezhebe bağlı olan ammi, o mezhepten amelînin (ittisal) ilintili olduğu meselelerde başka bir mezhebin görüşünü alamazken, amelînin bağlı olmadığı diğer meselelerde onun başka bir mezhep görüşünü taklîd etmesine bir mâni yoktur.⁸¹⁷ Âmidî'nin *İhkâm*'ını, usul eserinde temel alan İbnü'l-Hâcib de, Âmidî'nin yukarıdaki görüşlerini aynen benimser ve eserinde kısaca özetler.⁸¹⁸

Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in intikale dair bu yaklaşımları, Memlûkler döneminde birçok usulcî tarafından tutulmuş ve bu dönemde yaşamış Şâfiî usulcülerden Tâceddîn es-Sübkî *Cemu'l-cevâmi'*inde⁸¹⁹, Cemâleddin İsnevî (v. 772/1370) ise, Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-usûl*'üne yazdığı *Nihâyetü's-sûl* şerhinde⁸²⁰ bu yaklaşımı benimserken, Zerkeşî ve Takıyyüddin es-Sübkî bu görüşü aktarmakla birlikte, bazı hususlarda bu yaklaşıma eleştiriler

⁸¹⁵ Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2946-47.

⁸¹⁶ Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2947-48.

⁸¹⁷ Âmidî, a. g. e. c. 5, s. 2948-49.

⁸¹⁸ Bâbertî, *er-Rüdûd ve'n-nükûd*, c. 2, s. 731.

⁸¹⁹ Tâceddîn es-Sübkî, a. g. e. s. 123.

⁸²⁰ Cemâlüddin İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1343 h, c. 4, s. 617-626.

yöneltilmişlerdir. Aşağıda Hanefî usulcülerin konuya dair görüşlerini incelerken göreceğimiz üzere, Hanefî memzûc usul yazarlarından İbnü'l-Hümâm ve Molla Fenârî de eserlerinde bu yaklaşımı iktibas edeceklerdir. Zerkeşî ve Takıyyüddin es-Sübkî'ye benzer biçimde, Âmidî'nin yaklaşımına eleştiriler yönelten bir başka isim, Memlûkler döneminin sonlarına doğru yaşamış Şâfiî fakihi Semhûdî'dir (v. 911/1506). Her üç alim öncelikle Âmidî'nin yukarıdaki amel sonrası amminin artık başka bir mezhebe dönemeyeceği hususunda zikrettiği “ittifak” iddiasına katılmazlar.⁸²¹ Birçok fakihin, amel sonrasında bile ammiye, taklîdinden dönerek başka mezhebi almasına izin verdiğini ifade eden bu alimler, böylece bu konuda “ittifak” iddiasının geçersizliğini ispatlamaya çalışırlar.⁸²² Semhûdî, burada bahsedilen “ittifak”ın usulcülerin ittifakı olabileceğini, yoksa birçok fakihin aksi yönde vermiş olduğu fetvâların varlığının bu ittifakı mümkünsüz kılacağını ifade eder.⁸²³ Bazı fakihler, amminin taklîd ederek amel ettiği bir meselede, bu meselenin hükmü vacipse onu bırakıp, bunu sünnet sayan görüşü alamayacağını, ama aksini yapabileceğini yani mezhebinde sünnet olan bir meseleyi, onu vacip sayan başka bir mezhebin görüşünü taklîd ederek kendine vacip kılabilceğini söylemişler. Örneğin bir Hanefî, vitri sünnet sayan Şâfiî görüşünü alamazken, bir Şâfiî, vitri vacip sayan Hanefî görüşünü taklîd ederse güzel olur. Yine haram ve mübah karşı karşıya geldiğinde, haram hükmünü benimseyen mezhep görüşünün alınması gerekirken, haram görüşünü bırakıp onu mübah sayan mezhep görüşü alınamaz. Örneğin bir Şâfiî'nin, velisiz nikahın caiz olduğu hükmünde Hanefî mezhebini benimsemesi gibi.⁸²⁴ Yine Zerkeşî ve Semhûdî, Âmidî'nin amel sonrası taklîd edilen mezhep görüşünden dönülemeyeceğine dair yaklaşımında, muhatabın avam olabileceği kanaatindedirler. Zira onlara göre Âmidî, “aksi bir delil ve durum çıkmadıkça bir kişi amel ettiği görüşünden dönemez” demek istemiştir. Burada müçtehid alim, farklı delillere ve durumlara muttali olabileceğinden, amel ettiği görüşten dönebilecek ve başka mezhep görüşünü alabilecekken, avamın mezhep görüşlerinin delillerine muttali olması ve onlar arasında tercihte bulunması imkansız olduğundan onlar artık amel ettikleri görüşten

⁸²¹ Takıyyüddin es-Sübkî, *Fetâvâ's-Sübkî*, Daru'l-Maarif, c. 1, s. 147-148; Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 324; Semhûdî, a. g. e. s. 127-128, 132-133.

⁸²² Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 324; Semhûdî, a. g. e. s. 127-128, 132-133.

⁸²³ Semhûdî, a. g. e. s. 128; Takıyyüddin es-Sübkî, a. g. e. s. 148.

⁸²⁴ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 324; Takıyyüddin es-Sübkî, a. g. e. s. 147-148; Semhûdî, a. g. e. s. 133.

dönemezler.⁸²⁵ Semhûdî Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in yaklaşımında biraz kapalı kalan bir hususa daha dikkat çeker. Bu, onların “kişi, bir mezhebe göre amel ettiği meseleden dönerek başka bir mezhebin görüşünü alamaz” derlerken, bu amelden kastlarının sadece o meselede o sefere mi has olduğu, yoksa ondan sonraki tüm zamanlarda artık o meselede o imamı taklîd ederek başka mezheb görüşünü alamayacağını mı kastettiklerinin tam açık olmamasıdır. Semhûdî'ye göre burada kasıt, sadece tek seferde yapılan taklîd olmalıdır ki, kişi o meselede amelî bozup, başka bir mezhebin görüşünü alamaz. Yoksa burada ammi, bir mezhebi bir meselede taklîd etti diye, artık bu mesele her vukû bulduğunda o mezhebe bağlı kalarak başka mezhebe rücû edemeyeceği kastedilmişse bu doğru olamaz. Fakat Vehbe Zuhaylî, Âmidî'nin ifadelerini tam da bu yönde anlamış görünüyor. Yani ona göre Âmidî'nin burada kasdı, bir mezhebin görüşüyle amel eden bir kişinin, artık gelecekte o meselenin yeniden vukû bulduğu tüm durumlarda o mezhebe bağlı kalmak durumunda olduğudur.⁸²⁶ Fakat Semhûdî'ye göre Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in buna dair zikrettikleri ittifak, kitaplarda mezhep mensuplarının birbirinin mezhebini yer yer taklîd ettiklerine dair yer alan örnekler sebebiyle temelsiz kalır.⁸²⁷ Kanaatimizce de Âmidî'nin yukarıdaki ifadeleri incelendiğinde Semhûdî'nin ifade ettiği gibi, burada onun “başka mezheb görüşüne rücû edemez” ifadesinden kasdı, amelînin ilişkisinin devam ettiği meselelere hastır. Yoksa o mesele her vukû bulduğunda, kişinin o mezhebe mecbur olduğu anlamında değildir. Memlûkler sonrasında yaşamış Hanefî fakihlerden Ebü'l-İhlâs eş-Şürûnbülâlî de (v. 1069/1659) intikali savunduğu risalesinde Âmidî'nin ifadelerinin bu yönde anlaşılması gerektiğini sayfalarca temellendirmeye çalışır.⁸²⁸

Memlûkler döneminin başlarında “intikal” düşüncesine en kolay şartlar altında izin veren isim, meşhur Şâfiî fakihi İzzeddin b. Abdüsselâm'dır. O, bir Tunuslu Mâlikî kadının, dönemindeki bazı müftülerin mezheplerine taassupla yapışarak başka mezhep görüşlerine ve kendi mezhep görüşlerinin delillerine bakmadıklarından yakınarak, bu durumu ona şikayet

⁸²⁵ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 324; Semhûdî, a. g. e. s. 133.

⁸²⁶ Zuhaylî, a. g. m. s. 402.

⁸²⁷ Semhûdî, a. g. e. s. 129-130.

⁸²⁸ Ebü'l-İhlâs Hasan eş-Şürûnbülâlî, “el-İkdü'l-ferîd li beyâni'r-râcih mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd”, tahkik: Halid b. Muhammed el-Arûsi, Mekke: *Mecelletü Camiati Ümmü'l-Kurâ li ulûmi's-şeria ve'l-lügat'l-arabiyye ve âdâbuhâ*, c. 17, s. 32, 1425 h. s. 691-697.

etmesi ve diğer mezheplerden görüş almanın hükmünü sorması üzerine verdiği cevapta, tek mezhep iltizâmı ve intikale dair görüşlerini açıklar. İbn Abdüsselâm'a göre bir kişi, bir imamı bazı meselelerde taklîd etmiş olsa bile, o bu imamın mezhebine külliyen bağlanmak zorunda değildir. O kişi, başka mezhep imamlarını da başka meselelerde taklîd edebilir. Burada başka mezhebin görüşünü alırken o kişinin gözeticeği tek şart, alacağı görüşün, kendisiyle verilen hüküm bozulacak nitelikte icmâya ve açık naslara muhâlif olmamasıdır.⁸²⁹ İbn Abdüsselâm, *Kitâbü'l-fetâvâ*'sında da intikalin hükmüne dair kendisine sorulan bir soruyu şöyle cevaplandırır: “Dört imamdan her birinin taklîdi caizdir. Herkes, onlardan birini bir meselede, diğerini de başka bir meselede taklîd edebilir. Tüm meselelerde tek bir imama bağlanmak gerekli değildir.”⁸³⁰ Böylece İbn Abdüsselâm, amminin intikal çerçevesini tüm mezhepleri kuşatacak şekilde genişletir ve tüm mezhep imamlarının ve diğer önde gelen alimlerin ihtilafını muteber sayarak, avamı bu ihtilaflı mezhep görüşleri içerisinde seçim yapmada serbest bırakır.⁸³¹ Bu geniş intikal anlayışını sahâbe ve öncekilerin uygulamasına dayandıran İbn Abdüsselâm'a göre, insanlar sahâbe ve sonraki tâbiun dönemlerinde fetvâ şartlarını hâiz herhangi bir alimi taklîd ediyorlardı ve kendilerini onlardan birine bağlı saymıyorlardı.⁸³² O alimlerden kimse avama: “eğer beni taklîd edersen, benden başkasını taklîd edemezsin” dememiştir. O dönemde kimse de “efdal” varken “mefdûl” taklîd edilemez” düşüncesini savunmamıştır.⁸³³ İbn Abdüsselâm'a göre, mezhep tutuculuğu ve diğer mezheplerden faydalanmamaya yönelik tavır, mezheplerin yerleşmesi ve mezhep mutaassıplığının ortaya çıkışıyla başlamıştır. Hatta bu mutaassıplar kendi mezhep görüşlerinin zayıf ve delilin mezheplerinin aleyhinde olduğunu gördükleri halde yine mezheplerinden vazgeçmemekte ve nasları bâtil ve uzak tevillerle yorumlamaya çalışmaktadırlar. Taklîdin gözlerini kör ettiği bu kişiler, hakkın sadece kendi mezheplerinde olduğunu sanmakta ve kendi imamını savunacak bir delil bulamadıklarında da: “imamımızın

⁸²⁹ Semhûdî, a. g. e. s. 119-120.

⁸³⁰ İzzeddin b. Abdüsselâm, *Kitâbü'l-fetâvâ*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1986, s. 122.

⁸³¹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *İkdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, el-Mektebetü'l-Eşrefiyye, s. 11-12.

⁸³² Algül, a. g. t. s. 190.

⁸³³ Semhûdî, a. g. e. s. 120.

bu meselede bizim bilmediğimiz bir delili mutlaka vardır” diyerek hala kendi mezheplerinde ısrar etmektedirler.⁸³⁴

Böylece tek mezhepçiliğe ve taassuba karşı tavır alan İbn Abdüsselâm, savunduğu tüm mezhepleri kuşatan geniş intikal düşüncesini, “tettebbuu’r-ruhas”ı da caiz sayarak daha da genişletir. Yukarıda hem tek mezhebi şart koşanların, bunu avamı “tettebbu’r-ruhas”a düşmekten alıkoymak için yaptıklarına hem de tek mezhebi vacip görmeyip mezhepler arası intikale cevaz verenlerin bile, bunun “tettebbuu’r-ruhas”a götürmemesi için özel şartlar koyduğuna değinmiştik. Fakat İbn Abdüsselâm, bu konuda “tettebbu”ya da izin vermesiyle ayrı bir mevkedir. O, avamın mezheplerin ruhsatlarıyla amel edebileceğini ifade eder ve bunun inkarının cehalet olduğunu söyler. Çünkü ruhsatları almak güzel bir şeydir. Allahın dini kolaydır ve Allah dinde bize bir zorluk istememiştir. Azimetlerle amel etmek dinde ihtiyat ve verâ bakımından efdal olsa da, hak her zaman azimetlere münhasır değildir.⁸³⁵

İzzeddin b. Abdüsselâm’ın öğrencisi meşhur Şâfiî fakihi ve müçtehidî İbn Dakîkul’id, hocasının intikal düşüncesini çok geniş bulmuş olacak ki, onun intikal için koymuş olduğu, mezheplerden intikalle tercih edilen görüşün naslara ve kat’î esaslara aykırı olmaması şartına ilaveten iki şart daha koyar. Onlardan birincisi sonradan adına “telfik” denecek uygulama olan, kişinin farklı mezhep görüşlerini icmâya muhâlif olacak şekilde bir araya getirmemesidir. Bir kişinin hem kan aldırarak hem de cinsel uzvuna dokunarak namaza durması örneğinde olduğu gibi. Çünkü bu ikisini aynı anda caiz saymak kimsenin demediği bir şey olduğundan alimlerin icmâsına muhâlifdir.⁸³⁶ İbn Dakîk’in ek olarak getirdiği diğer şart ise, hocasının yukarıda “tettebbu’ur-ruhas”ı caiz saymasına sanki tepkiyle konmuş gibidir. Bu, kişinin farklı mezheplerden seçerek taklîd ettiği görüşlere karşı kalbinin mutmain olması ve bunun kendisinde, kolaycılığa düştüğüne ve dinle oynadığına dair bir hiss uyandırmamasıdır.⁸³⁷

İzzeddin b. Abdüsselâm’ın bir diğer öğrencisi meşhur Mâlikî fakihi Şehâbeddin el-Karâfi de, hocasının izinden giderek mezheplerarası intikal düşüncesine sıcak bakmış ve

⁸³⁴ Algül, a. g. t. s. 191-192.

⁸³⁵ Semhûdî, a. g. e. s. 121.

⁸³⁶ Semhûdî, a. g. e. s. 123.

⁸³⁷ Semhûdî, a. g. e. s. 123.

hatta onun bu düşüncüyü pratik olarak uygulama sahasına koyduğu da ifade edilmiştir. Dört mezhepli bir medresede müderrislik yapan ve daha çok Şâfiîlerle iç içe olan Karâfî, içinde bulunduğu mezheplerarası hoşgörü ve yakınlaşma ortamını ilmi alana da taşımış ve eserlerinde yer yer başka mezhep görüşlerini tercih ederken, özellikle Şâfiî ve Mâlikî mezhebini usûl ve fıkıh kuralları bakımından birbirine yakınlaştırma çabası içerisinde olmuştur.⁸³⁸ Çok bağlı olduğu ve görüşlerine önem verdiği ve hayatının sonuna kadar hiç ayrılmadığı İzzeddin b. Abdüsselâm yanında, bir diğer meşhur hocası yine intikal düşüncesine olumlu yaklaşan Mâlikî usulcüsü İbnü'l-Hâcib'dir.⁸³⁹ İntikal düşüncesinde hocası İbn Abdüsselâm'dan çokça etkilendiği anlaşılan Karâfî,⁸⁴⁰ ayrıca kendisinin muasırı Mâlikî fakihi Yahya ez-Zenâtî'den (v. 656/1258) de etkilenmiştir. Nitekim Karâfî, *Şerhu tenkîhi 'l-füsûl*'ünde intikal düşüncesini verirken, Zenâtî'nin intikal için koyduğu üç şartı aynen aktarır. Bunlar: 1) İntikalle ulaşılan sonuç icmâya aykırı olmamalıdır. 2) İntikal edeceği mezhep görüşünün daha doğru olduğuna ve görüş sahibi alimin daha faziletli olduğuna inanmalıdır. 3) Ruhsatların araştırılmaması gerekir.⁸⁴¹ Karâfî, bu şartları *Şerh tenkîhi 'l-füsûl*'ünde aynen aktarmakta ve bir şerh getirmemekte ise de, aslında onun burada ikinci ve üçüncü şartı tümünden kabul etmediğini *Nefâisü 'l-usûl* eserinden anlıyoruz. O, burada hocası İbn Abdüsselâm'a yakın bir şekilde ruhsatlara uyulmaya sıcak bakmaktadır. Ruhsatların araştırılmasının ancak icmâya, kesin naslara, kavâide ve celi kıyasa aykırı sonuca götürmeleri durumunda yasak olabileceğini ifade eden Karâfî, böyle bir sonuca götürmeyen ve mükelleflere genişlik sağlayan mezhep ruhsatlarının alınmasının yasak olmayacağını savunur. Çünkü Peygamber Efendimizin (s.a.v) “ben müsamahakar ve kolay bir hanif diniyle gönderildim”⁸⁴² hadisi bunu gerektirmektedir. Mezheplerde bulunan ruhsatlar, kullar için bir kolaylık ve lütuftur. Din de mükellefler için meşakkatî istemez.⁸⁴³ Zenâtî'den naklettiği birinci şartı da *Nefâis* isimli şerhinde açıklayan Karâfî, intikalın icmâya aykırı bir sonuca götürmemesi gerektiğini ifade eder. Sonradan “telfik” şeklinde adlandırılacak olan bu işleme

⁸³⁸ H. Yunus Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, *DİA*, XXIV, s. 394-396.

⁸³⁹ Apaydın, a. g. m. s. 394-395.

⁸⁴⁰ Apaydın, a. g. m. s. 397.

⁸⁴¹ Karâfî, a. g. e. s. 433

⁸⁴² Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, 2/263.

⁸⁴³ Karâfî, *Nefâisü 'l-usûl fî şerhi 'l-Mahsûl*, dirase ve tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, c.9, s. 3965.

ilk temas edenlerden Karâfi'ye göre intikalin, hiçbir mezhep imamının demediği yeni bir durum ortaya çıkarmaması gerekir.⁸⁴⁴ Mezheplerin hepsinin cennete ve hayra götüren yollar olduğunu söyleyen Karâfi'ye göre, Müslüman herkesin bir kısıtlama olmaksızın ulemâdan istediğini taklîd edebileceğinde icmâ vardır. Ashâb, Ebû Bekir veya Ömer'den fetvâ alan kimsenin, Ebû Hüreyre ve Muaz'dan veya başkalarından da fetvâ alabileceği hususunda icmâ etmiştir. Bu icmânın kaldırıldığını iddia edenin delil getirmesi gerekir.⁸⁴⁵

Takip eden hicri sekizinci asırda da önemli isimlerce belli şartlar altında savunulmaya devam edilen “intikal” düşüncesinin bu asırda en öne çıkan temsilcileri, Takıyyüddin es-Sübkî ve oğlu Tâceddin es-Sübkî, Cemâlüddîn İsnevî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Zerkeşî'dir. Tâceddin es-Sübkî, “intikal” düşüncesinde, babası Takıyyüddin es-Sübkî'yi takip eder. Takıyyüddin es-Sübkî, intikalin hükmüne dair açtığı bölümde yedi durum sayar ve bunların üçünde intikale cevaz verir. Bunlar: 1) bir mezhebe mensup birisinin, başka mezhebin görüşünü bir meselede daha “râcih” olduğuna itikad etmesi durumunda o görüşü taklîd edebilir. 2) Başka mezhebin ruhsat görüşünü alırken, buna ihtiyaç hissetmesi veya bir zaruret bulunması durumunda yine bunu yapabilir. Fakat bir ihtiyaç ve zaruret bulunmaksızın mücerret ruhsatları arıyorsa, bu heva hevesine uymak sayılacağı için, caiz değildir. 3) Mezheplerin ruhsatlarını alırken, mücerret isteğine göre değil de, bir dini maslahat için yapıyorsa bu da caizdir. Bunların dışında mezhep mensubu bir kişinin, mücerret ruhsatlara uyma niyetiyle başka mezhep görüşünü alması veya mezheplerden görüşleri bir araya getirerek icmâyâ muhâlif, kimsenin söylemediği yeni bir karışım meydana getirmesi ya da bir meselede bir imamın görüşünü taklîd ettikten sonra, o işi bozarak başka mezhebin görüşünü taklîd etmek istemesi durumlarında, intikal caiz değildir.⁸⁴⁶

Takıyyüddin es-Sübkî'yi “intikal” anlayışında takip eden Tâceddin es-Sübkî de, hem Beyzâvî'nin *Minhâc*'ına şerh olarak babasıyla birlikte yazdığı hem *el-İbhâc fî şerhi'l-*

⁸⁴⁴ Karâfi, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, s. 3964-65.

⁸⁴⁵ Karâfi, *Şerhu tenkîhi'l-füsûl*, s. 433.

⁸⁴⁶ Takıyyüddin es-Sübkî, a. g. e. s. 147-148

Minhâc'ında⁸⁴⁷ hem de *Cem'u'l-cevâmi*⁸⁴⁸ ve *Muîdü'n-niam*⁸⁴⁹ isimli eserlerinde bu görüşlerine yer verir. Cemâlüddin İsnevî ise yukarıda temas edildiği üzere "intikal" anlayışında Âmidî ve İbnu'l-Hâcib'in ve Karâfî'nin görüşlerini takip eder.⁸⁵⁰

Memlükler döneminde görüşleriyle ses getiren Takıyyüddin İbn Teymiyye ve en meşhur öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye, tek mezhepçilik düşüncesine karşı sert görüşleriyle tanınırlar. İntikal düşüncesine de belli şartlar altında izin veren ıslâhatçı kimlikleriyle tanınan bu alimler, esas olarak tek mezhepçiliğe karşıdırlar. Fakat her iki ismin, tek mezhepçilik anlayışı ve intikal düşünceleri, bu düşüncüyü savunan veya reddeden diğer alimlerin düşünceleri gibi birbirine orantılı değildir. Çünkü, hem İbn Teymiyye hem de İbn Kayyim, taklîd edilecek alimin seçiminde avama içtihad ve çaba sarfetme görevi yükleyerek en bilgili olanını seçme yükümlülüğü getiren "mufaddıla" yaklaşımını benimserlerken, bu sefer onlara bunun sonucunda tek mezhebe bağlanmayı gerekli görmeyerek bu yaklaşımdan ayrılırlar. Yine, tek mezhebe bağlanmanın gereksiz olduğunu, hatta bunun bir bidat olduğunu söyleyerek avamın, mezheplerden istediğine bağlanmasını serbest bırakarak, "muhayyira" yaklaşımına yaklaşan bu alimler, bu sefer bu yaklaşımdan ayrılarak, avamı "tettebbuu'r-ruhas"dan korumak amacıyla, onlara mezhepler arasında intikalde bulunmaya ancak karşıt mezhep delilinin daha güçlü olması durumunda izin vererek "mufaddıla" yaklaşımına geçerler. Islâh düşüncesinin bir ayağının, tek mezhep dayatmacılığının getirdiği fesatları gidermek olduğunu ifade eden İbn Teymiyye, devletlerin o zamana kadar tek mezhebi dayatmalarının birçok fesada, çöktürlere ve ümmet içerisinde ayrılıklara sebep olduğu görüşündedir. Haçlı ve Moğol saldırılarının bilfiil yaşandığı dönemlerde ömür süren ve bizzat bu savaşlarda yer yer aktif görev üstlenen İbn Teymiyye'nin bu görüşlerinde, yaşanan kötü durumda önceki dönemlerde yaşanan mezhepsel kavgaların ve çatışmaların rolünün olduğunu düşünmesidir.⁸⁵¹ Tek mezhebe bağlanmanın caiz olduğunu, fakat bunun vacip

⁸⁴⁷ Takıyyüddin es-Sübkî ve Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, tahkik: Şa'ban Muhammed İsmail, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1981, c. 3, s. 19.

⁸⁴⁸ Tâceddin es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi fî usûli'l-fıkıh*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, 2, baskı, s. 123.

⁸⁴⁹ Tâceddin es-Sübkî, *Muîdü'n-niam ve mübîdü'n-nikam*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986, s. 25.

⁸⁵⁰ İsnevî, a. g. e. c.4, s. 617-626.

⁸⁵¹ Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, İstanbul: Beka Yayınları, 2018, s. 98-100; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017, 2. Baskı, s. 13.

görülmeyeceğini ifade eden İbn Teymiyye'ye göre tek mezhebe taassupla bağlanmak, bir sahâbiyi tutub diğerlerine hiç bakmamaya benzer. Ona göre, Kur'ân ve Sünnet'te imamları ayıran bir ayrım sözkonusu değil. Onların hepsi eşittir. Birini tutup yüceltmek kavgaya ve ayrılığa yol açar.⁸⁵² Mezhepler arasında görüş tercihi bir delile dayalı ise vaciptir. Fakat bu görüş alımı keyfilik ve ruhsatların alınması şeklinde ise haramdır. Yani İbn Teymiyye'ye göre, sırf ruhsatların araştırılması şeklinde olmamak kaydıyla, başka mezhep görüşünün daha güçlü delile dayanması durumunda o görüş alınabilir.⁸⁵³

İbn Kayyim de, *İ'lâmü'l-muvakkiîn* eserinde hocası İbn Teymiyye'nin konuya dair görüşlerini aynen benimser. Avama, müçtehidler arasında en bilgili ve en takvalısını bulma görevini yükleyen İbn Kayyim, ama tek mezhep intisabını onlara zorunlu görmez. Bu konuda iki görüşün bulunduğunu söyleyen İbn Kayyim, bunlardan, insanlara tek mezhebi gerekli görmeyen görüşün kesin doğru olduğunu, nitekim bir şeyi ancak Allah ve Rasûlünün vacip kılabileceğini, halbuki bu konuda da herhangi bir nassın bulunmadığını ifade eder. En faziletli ilk asırlarda da böyle birşeyi kimsenin söylemediğini ifade eden İbn Kayyim'e göre, tek mezhepçilik, sonraki dönemlerde ortaya çıkmış kötü bir bidattir.⁸⁵⁴ Ona göre aslında avam bir mezhebe kendisini bağlasa bile, onların bir mezhebi olamaz. Zira mezhep mensubu sayılmak için mezheplerin fûrûunda bilgi sahibi olmak ve bir nevi nazar ve istidlalde bulunabilmek gereklidir. Buna binaen, avamın dört mezhep müftülerinden istediklerine fetvâ sorabileceğini ifade ederek onların bir mezhebe bağlı kalmak durumunda olmadıklarını savunan İbnu'l-Kayyim, avamın bunu yaparken her zaman hak görüş peşinde olmaları gerektiğini ve "tettebbuu'r-ruhas"tan ise kaçınmalarının gerekliliğini ifade eder.⁸⁵⁵

Bu asrın sonlarında yaşamış Zerkeşî ise, hicri dokuzuncu asrın sonu ve onuncu asrın başında yaşamış Şâfiî fakihi Semhûdî'yle birlikte artık belli bir olgunluğa erişmiş konuya dair o ana kadar ortaya çıkan görüşleri derleyici müellifler olarak öne çıkarlar. Ansiklopedik tarzda kaleme aldığı usul eserinde Zerkeşî, kendi zamanına kadar "intikal" ile ilgili ifade

⁸⁵² Duman, a. g. e. s. 101-102.

⁸⁵³ Duman, a. g. e. s. 104.

⁸⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, a. g. e. c. 2, s. 288-290.

⁸⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, a. g. e. c. 2, s. 263.

edilen görüşleri eserinde toplamış ve kendisi de “intikal”e olumlu yaklaşım sergilemiştir.⁸⁵⁶ Hatta Zerkeşî, “tettebbuu’r-ruhas”ında mutlak olarak reddedilemeyeceği ve bazı durumlarda buna izin verilebileceğini söyleyerek, “tettebbu” konusunda olumlu düşünen az sayıda usulcü arasına girer.⁸⁵⁷ Zerkeşî’den bir asır kadar sonra eserini telif eden Semhûdî ise, eserini sadece “taklîd” konusuna hasretmesiyle, kendisinden sonra çok yaygınlaşan bu geleneği başlatan isim olarak karşımıza çıkar. Taklîd konusuyla ilgili o döneme kadar gündeme gelmiş tüm tartışma ve konulara eserinde yer veren Semhûdî, “intikal” konusuna dair, kendi dönemine kadarki tüm görüşleri eserinde toplar. “İntikal” düşüncesine çok olumlu yaklaşan Semhûdî, tek mezhep taklîdinin gerekli olmadığını ve mezhepler arası intikalin caiz olduğu görüşünü eserinin “intikal” bölümü boyunca işler.⁸⁵⁸

4.1. MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFÎLERİNDE İNTİKAL DÜŞÜNCESİ

Yukarıda intikal düşüncesinin Memlûkler döneminin başlangıç asrı sayılan hicri yedinci asırdan itibaren çokça gündeme geldiğini ve bu dönemden itibaren birçok önemli fakih ve usulcünün bu düşünceye kapıları açtığını gördük. Hanefîler açısından ise bunun biraz daha geç başladığını müşahade ediyoruz. Zira Hanefîlerde mezhepler arası intikal düşüncesine usul eserlerinde yer verme ve buna yukarıdaki alimler tarzında olumlu yaklaşım, iki asır kadar daha gecikmiş ve hicri dokuzuncu asır memzûc usul yazarları bu düşünceye Hanefî usul eserlerinde yer vermeye başlamışlardır. Memlûkler dönemi öncesi klasik dönemde diğer mezhep usulcülerinde görülen genel eğilime paralel olarak Hanefîlerin de, tek mezhepçi düşüncede olduklarına ve mezhepler arası intikale sıcak bakmadıklarına yukarıda değinmiştik. Hatta Hanefîlerin bu konuda en müteşeddîd ve intikali mutlak olarak men eden ve bunu yapana ta’zîri öngören kesim olduğu ifade edilmiştir. Hatta Semhûdî, Hanefîlerin intikali mutlak olarak men ettiklerine dair bir bab başlığı açmıştır.⁸⁵⁹ İbnü’l-

⁸⁵⁶ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 320-327.

⁸⁵⁷ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 324-325.

⁸⁵⁸ Semhûdî, a. g. e. s. 101-139.

⁸⁵⁹ Semhûdî, a. g. e. s. 137.

Hümâm da, Hanefilerden bir grubun içtihad ve delile dayalı olarak bile, başka mezhebe intikal edenin ta'zîr edileceği, içtihadsız ve delilsiz intikal edenin ise hayli hayli ta'zîr cezasını hak edeceği görüşünde olduklarını ifade eder.⁸⁶⁰ Molla Fenârî'nin usul eserinden bu görüşte olan bazı Hanefî fakihlerin isimlerini tespit edebiliyoruz. Bunlardan Kâdı Abdülcebbâr Hanefî, Şâfiîlerden fetvâ sormuş ve onların görüşü kendi görüşüne muvafık olmasına rağmen, yine onların görüşünün alınamayacağını söylemiştir. Yine Kâdı Abdülcebbâr'a göre mezhepler arası intikal, külliye bir mezhebi bırakıp diğerine geçmek şeklinde olunca caiz iken, tek tek meselelerde intikal mümkün değildir. Zahîrüddin el-Merginânî (VI/XII. yüzyıl) de, intikale tamamen karşı olan bir başka klasik dönem Hanefî fakihidir. Ona, Şâfiî bir bayanla evlenmek için Şâfiî mezhebi'ne geçen bir Hanefînin durumu sorulunca, onun sırf bir kadına kavuşma adına dinini küçük düşürdüğü için imansız öleceğinden korkulacağını ifade etmiştir. Yine, Zahîrüddin'e, kan aldırın bir Hanefî amminin, bu mevzuda Şâfiî mezhebinin görüşünü alarak abdesti tazelemesinin hükmü sorulunca, amminin bunu yapamayacağını söylemiştir. Alâeddin Zâhid ise, bunu yapan amminin ta'zîr cezasına çarptırılacağını söyler.⁸⁶¹ Hanefiliğe sıkıca bağlı olan Ebü'l-Fazl Kirmânî'nin ise, vücudunu yaralar kaplamış ve bundan dolayı her namaz için su kullanmada sıkıntı yaşayan birisi için, bu durumda teyemmüm alıp namazını kılacağını fakat Şâfiî görüşü alamayacağını ifade ettiği nakledilmiştir.⁸⁶² Memlûkler döneminde Osmanlı coğrafyasında yaşamış önemli Hanefî usulcülerden Molla Hüsrev'in de, intikale olumsuz baktığı, içtihadta hata-isabet tartışmasında musavvibeye eleştiri mahiyetinde yönelttiği şu ifadelerinden anlaşılır: “eğer hak teaddüd etseydi mukallidler, görüşler arasından istediklerini seçerdi”.⁸⁶³

Hanefilerden klasik dönemde sadece Kudûrî'nin, (v. 428/1037) bazı meselelerde, başka mezhep görüşünün daha güçlü olduğuna dair zannı galib oluşması durumunda, mezheb mensubu bir kişinin, o mezhepten intikalde bulunabileceğini kabul ettiği ifade edilmiştir.⁸⁶⁴ Bu aslında tek mezhebi zorunlu gören “mufaddıla” yaklaşımını benimseyen alimlerin de genelde kabul ettikleri bir husustur. Zira bu yaklaşım sahiplerinden Gazzâlî'nin de bu görüşte

⁸⁶⁰ Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, Kahire: Mustafa Bâbi el-Halebi matbaası, 1970, c. 6, s. 257.

⁸⁶¹ Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 499.

⁸⁶² Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 499.

⁸⁶³ Telkenaroğlu, a. g. t. s. 226.

⁸⁶⁴ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 321; Telkenaroğlu, a. g. t. s. 228.

olduğu ifade edilir. Nevevî de, bu yaklaşım sahiplerinin bu tür intikal çeşidine karşı çıkmadıklarını ifade etmişti. Nitekim bu tür delile dayalı bir intikalın İslam alimlerince ittifakla kabul edildiği ifade edilir.⁸⁶⁵ Fakat yukarıda işlediğimiz intikal düşüncesi, bundan farklıdır ve karşıt mezhep delilinin daha güçlü olup olmadığına bakmaksızın bazı şartlar altında delilleri kavramayan avama da, mezhep görüşleri arasında serbestiyet tanımaktadır. Bu anlamda intikal düşüncesinin yukarıda hicri yedinci asırdan itibaren birçok alim tarafından savunulmaya başlandığını ifade ettik. Böylece o dönemlerde çokça savunucusu bulunan bu düşünce, çok geçmeden Hanefî usul eserlerinde de görülmeye başlar. Hicri dokuzuncu asır Hanefî usulcülerinden İbnü'l-Hümâm, Molla Fenârî, İbn Emîru Hâc ve Kırmastî, eserlerinde bu düşünceye yer veren ve buna Hanefilik içerisinde olumlu yaklaşarak sonraki dönemlerde mezhep içerisinde pek çok mensubu bulunacak bir geleneğin başlatıcıları olarak karşımıza çıkarlar. Hicri yedinci asır fakihlerinden İbnü's-Saâtî'yi aslında bu asırda çokça gündeme gelen intikal düşüncesini benimseyen ilk Hanefî usulcü olarak da görmemiz mümkündür. Zira onun, Âmidî'yi takiben oluşturduğu usul eserinde, Âmidî'nin “muhyayira” yaklaşımını benimsediğine yukarıda temas etmiştik. Bu yaklaşımın gereği olarak onun intikal düşüncesini de benimsediğini varsayabiliriz. Fakat İbnü's-Saâtî, Âmidî ve onun takipçilerinden farklı olarak, usul eserinde bu mevzuya temas etmediği için, Hanefî usulünde intikal düşüncesini, konuya müstakil başlık altında temas eden hicri dokuzuncu asır memzûc usul müelliflerinden hareketle başlatıyoruz. Hicri sekizinci asırda Bâbertî de aslında konuya İbnü'l-Hâcib'in eserine yazdığı şerhinde değinse de, onun bu düşünceleri benimsediğine dair bir kanaat bizde oluşmadığı için, onu da bu kapsamda değerlendiremiyoruz.

Usul eserinde intikal düşüncesine Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'den hareketle yer veren ilk Hanefî usulcü olduğunu düşündüğümüz Molla Fenârî, Hanefilik içerisinde intikal düşüncesine ters birçok nakli de peşinden zikretmesiyle, bu konuda sanki tarafsız bir mevkide durmayı seçer. İlk önce Âmidî'nin yaptığına benzer intikali, amel öncesi ve sonrası olarak iki durumda işleyen Fenârî, amminin amel sonrası, artık başka mezhep görüşüne dönemeyeceğinde ittifak olduğunu ifade ederken, amel öncesinde muhtar olan görüşe göre,

⁸⁶⁵ İbn Âbidîn, *Hanefilerde Mezhep Usûlü= Şerhu ukudi resmi'l-müfti*, inceleme-tercüme: Şenol Saylan, İstanbul: Klasik yayınları, 2016, (Mürteza Bedir'in giriş kısmı), s. 29.

ammi istediği mezhep görüşünü alabileceğini söyler. Sahâbe döneminde bunun çok yaygın olması ve kimsenin insanları tek bir alime bağlanmaya mecbur etmediği gerçeği, bu görüşün dayandığı temel argümandır. Yine Fenârî'ye göre avamın kendilerine bir mezhep tayin etmeleri durumunda, bunun onlar hakkında bağlayıcı olup olmadığı meselesinde iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Bir görüşe göre bu seçim, avamı bağlayıcı iken, diğer bir görüşe göre ise avamın mezhebe intisabı, bunu onlara bağlayıcı hale getirmez. Onlar bağlandıkları mezhepten amel ettikleri meselelerde başka mezhep görüşüne dönemezlerken, amel etmedikleri meselelerde istedikleri görüşe uyabilirler.⁸⁶⁶ Eserinde yer verdiği bu pasajlarda intikal düşüncesine olumlu baktığı düşünülen Fenârî, bundan sonra intikalin yasak oluşuna dair klasik Hanefî fakihlerden birçok nakle de yer verir. İntikale dair olumlu ve olumsuz her iki görüşe dair düşünceleri zikreden Fenârî, bunlar arasında kesin bir tercihte bulunmaz. Fakat yine de onun, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib tarzında konuya eserinde yer vermesi, onun intikal düşüncesini adigeçen usulcüler tarzında benimsediği kanaatini bizde uyandırmaktadır.

İbnü'l-Hümâm ve öğrencisi İbn Emîru Hâc ise intikal düşüncesini açıkça savunarak, Hanefîler içerisinde daha sonraki dönemlerde de devam edecek olan intikali caiz sayan geleneğin esas teorisyenleri konumundadırlar. İntikale çok kolay şartlar altında izin veren İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîr, aynı zamanda intikale izin veren birçok alimin bile sıcak bakmadığı “tettebbuu'r-ruhas” düşüncesine de olumlu yaklaşırlar. Hem usul eseri *Tahrîr*'inde hem de *Hidâye* şerhi *Fethü'l-kadîr* eserinde intikalle ilgili görüşlerine yer veren İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*'de konuyu Âmidî ve İbnü'l-Hâcib tarzında işler. Burada amel sonrası intikalin yasak oluşunda ittifak olduğuna değinen İbnü'l-Hümâm, amel öncesinde amminin başka mezhep görüşünü alabileceğinin “muhtar” görüş olduğunu söyler ve tek mezhebe bağlanmanın vacip olmadığının zannı galibe daha yakın olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre bunu vacip kılan şer'î bir nas yoktur. Buradan “tettebbuu'r-ruhas”ın caiz olduğu sonucunun çıkacağını söyleyen İbnü'l-Hümâm, bunu engelleyen şer'î ve aklî bir delili de bilmediğini söyler. Zira insan, meşrû içtihadî görüşler içerisinde en kolay ve hafif olanını almak ister. Peygamberimiz (s.a.v) de ümmeti için hafifletmeyi severdi. Müteahhirûn döneminden bazılarının bunu “telfîk”e düşmemekle kayıtladığını ifade eden İbnü'l-Hümâm'ın kendisinin

⁸⁶⁶ Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 498.

de bu şartı kabul ettiğini, yani telfik'e düşmemek kaydıyla intikal ve "tettebbuu'r-ruhas"ı caiz saydığını söyleyebiliriz.⁸⁶⁷ *Fethü'l-kadîr*'de de benzer şekilde intikale ve tek mezhep taklîdine dair görüşlerine yer veren İbnü'l-Hümâm, amminin yaptığı müçtehid seçiminin bir anlamının bulunmadığını söyleyerek, ammi için esas olanın herhangi bir müçtehidin görüşüne uymak olduğunu söyler. O, "mufaddıla" grubunun iddia ettiği "amminin içtihadı" argümanını da reddeder.⁸⁶⁸ Sonra intikalin ve tek mezhebe bağlanmanın mahiyetine dair açıklamalar yapan İbnü'l-Hümâm'a göre, gerçekte taklîd ve intikal tek tek amel edilen meselelerde gerçekleşir. Yoksa bir kişinin "ben Ebû Hanife'yi tüm meselelerde taklîd ediyorum, onun mezhebine iltizâm ediyorum" demesi gerçek taklîd ve iltizâm olmayıp, sadece bir taklid ve iltizâm vâdinden ibarettir. Yani o kişi, önüne çıkacak tüm meselelerde Ebû Hanife mezhebini iltizâm edeceğim, demek istemiştir. Kişinin yaptığı böyle bir va'd ve iltizâmı onun hakkında tek mezhep iltizâmının vacip olacağına dair de herhangi bir delil yoktur. Bilakis şer'î delil, sadece kişinin herhangi bir müçtehidin görüşüyle amel etmesini vacip kılar.⁸⁶⁹ Tek mezhep iltizâmının bağlayıcı olmadığı görüşünü böylece temellendiren İbnü'l-Hümâm'a göre, bunu avama vacip sayan çoğu alimler, genellikle onları "tettebbuu'r-ruhas"tan engellemek adına bunu yapmışlardır.⁸⁷⁰ Fakat İbnü'l-Hümâm, yukarda geçtiği üzere "tettebbuu'r-ruhas"a da olumlu bakmakta ve avam için bunda bir mahzur görmemektedir. Onun "tettebbuu'r-ruhas"ı kayıtladığı tek durum, bunun hiçbir imamın söylemediği yeni bir hüküm olan "telfik"e götürmemesi olduğuna yukarıda işaret etmiştik.

İbnü'l-Hümâm'ın öğrencisi ve şârihi İbn Emîru Hâc da, hocasının eserine yazdığı *et-Takrîr ve't-tahbîr* şerhinde, hocasının yukarıdaki ifadelerini aynen benimser ve onları İbn Kayyim el-Cevziyye, Zerkeşî ve Takıyyüddin es-Sübkî'den getirdiği ek açıklamalar ve argümanlarla destekler. O, ilk önce hocasının Âmidî'den, amel sonrası intikalin yasak oluşuna dair zikrettiği "ittifak" iddiasını açar ve yukarıda bu iddiaya katılmayan Zerkeşî ve Takıyyüddin es-Sübkî'nin ifadelerinden hareketle bu ittifak iddiasının geçersizliğini savunur. İbn Emîr, bunlara ek olarak bir başka Şâfiî fakihî Salâhuddin el-Alâî'den, (v. 761/1359) bir

⁸⁶⁷ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 551-552.

⁸⁶⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, c. 6, s. 257.

⁸⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, c. 6, s. 257-258.

⁸⁷⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, c. 6, s. 258.

fakihin amel ettiği görüşün hatasını anlaması ve diğer mezhep görüşünün daha sahih olduğunu düşünmesi durumunda, amel ettiği görüşünden dönebileceğine dair nakille bu görüşü destekler.⁸⁷¹ Amel sonrası bile başka mezhep görüşüne dönülebileceğini böylece temellendiren İbn Emîru Hâc, amel öncesinde ise istenilen mezhep görüşüyle amel edilebileceğini söyler ve bunu Âmidî ve İbnu'l-Hâcib'in zikrettiği sahâbe icmâsıyla destekler. Kişinin kendisini bir mezhebe bağlaması durumunda da, iki görüşün ortaya çıktığını ifade eden İbn Emîru Hâc'a göre, "esahh" olan bunun kişiyi bağlamadığıdır. Çünkü kişinin kendisini birşeye bağlamasıyla bu onun hakkında bağlayıcı olmaz. Zira Allah ve Resûlünün vacip kıldıkları dışında bir vacip yoktur. Allah ve Resûlü kimseye, tüm dini meselelerde mezhep imamlarından birine bağlanıp, diğer imamların görüşlerini terketmeyi vacip kılmaşıtır.⁸⁷² Sahâbe ve tâbiun dönemlerinde de kimse bunun insanlara vacip olduğunu ifade etmemiştir. Zaten avam kesimi, her ne kadar kendilerini bir mezhebe isnat etselerde, onların mezhebi yoktur. Çünkü mezhepli olmak, ancak mezhepler hakkında bir çeşit nazar ve istidlale malik olanlar veya o mezhebin fûrûna dair bir kitabı okuyan ve mezhep imamının fetvâlarına ve görüşlerine muttali olan kimseler için geçerlidir. Yoksa bunlara ehil olmayan birisinin mücerret "ben Hanefîyim" veya "ben Şâfiîyim" demesiyle o kişi Hanefî veya Şâfiî olmaz. Nasıl ki, birisinin "ben fakihim" veya "ben nahivciyim" demesiyle onun fakih ve nahivci olmayacağı gibi. Böylece bir mezhebe intisab ettiğini söyleyen ve intisabı geçerli olan kişi, mezhebe bilinçli olarak uyan ve mezhep imamının ilimde, marifette ve istidlalde takip ettiği yolu takip eden kimsedir. Bunun dışında mezhep imamının sîretini, ilmini ve metodunu bilmeden ona intisab ettiğini iddia edenlerin idiaları, mücerret bir dâvadan ve mânâsız bir sözden ibarettir.⁸⁷³

Bir mezhebe bağlanmanın vacip olmadığı ve mezhepler arasında tek tek meselelerde intikalin caizliğini savunan İbn Emîru Hâc, İbnu'l-Hümâm'ın "tettebbuu'r-ruhas"ı caiz saydığı pasajları ek şerhler getirerek güçlendirir. "Tettebbuu'r-ruhas"ın yasak oluşu ile ilgili İbn Abdülber'in icmâ iddiasını değerlendiren İbn Emîr, bu iddiayı kabul etmediklerini belirtir. Çünkü Ahmed b. Hanbel'den ruhsatlara uyan kişiyi fasık saymadığı yönünde bir

⁸⁷¹ İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 446.

⁸⁷² İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 446.

⁸⁷³ İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 447.

rivayet gelmiştir. Hanbelî Kadı Ebû Ya'lâ ve bazı Hanbelîler ondan gelen, ruhsatları alan kişiyi fasık sayan rivayeti de mukallid ve avama hamletmemişlerdir. Nevevî de *Ravza* eserinde Hanâtî'den naklen, İbn Ebî Hüreyre'nin, "tettebbuu'r-ruhas"a düşen kişiyi fasık saymadığını aktarmıştır. Böylece "tettebbuu'r-ruhas"ın yasak oluşuna yönelik icmâ iddiasının geçersizliğini, getirdiği nakillerle temellendiren İbn Emîru Hâc, bu yasağın insanları hiçbir müçtehidin söylemediği yeni bir görüş ihdâsına yani telfike düşmekten alıkoymak için konmuş olabileceğini söyler.⁸⁷⁴ Bundan sonra telfikle ilgili görüşlere yer veren İbn Emîru Hâc, telfike olumsuz yaklaşmakta ve onun "tettebbuu'r-ruhas"ı telfikle kayıtladığı anlaşılmaktadır.

Memlûklerin son dönemlerinde yaşamış Osmanlı Hanefî alimi Kırmastî de, Âmidî ve İbnu'l-Hâcib tarzında intikali kabul eder ve buna usul eserinde kısaca yer verir. O da, amel sonrasında amminin o meseleden dönemeyeceğini ifade ederken, amel öncesinde istenilen müçtehidin taklîd edebileceğinin muhtar görüş olduğunu ifade eder.⁸⁷⁵

Böylece mezhepler arasında intikale karşı en sert tutum sergilediği ifade edilen Hanefî mezhebinde, Memlûkler döneminden itibaren bir kırılma yaşanarak, intikali caiz sayan bir akım ortaya çıkmış ve bu akım sonraki Osmanlı ve Babürlüler döneminde de devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Memlûkler sonrasında yaşamış Şürûnbülâlî, Emir Pâdişah, İbn Nüceym, Abdülazim el-Mekkî, Abdüşşekür el-Bihârî, Abdülganî en-Nablûsî ve Alim Muhammed b. Hamza Aydınî gibi Hanefî fakihlerce eserlere ve özel risalelere konu edilerek savunulmaya ve temellendirilmeye devam edilen bu anlayış, modern öncesi Hanefî ıslâhatçılardan Şah Veliyyullah Dihlevî'nin ıslâhat düşüncesinin temellerinden birisini oluşturmuş ve takip eden modern dönemde bu düşünce, Bahrülulûm el-Leknevî, Seyyid bey ve İsmail Hakkı İzmirli vb. birçok Hanefî tarafından devam ettirilmiştir. Aynı zamanda bu düşünce modern dönemde gittikçe tüm fikhî kesimlerce yaygın kabul görmeye başlamış ve fikhî kanunlaştırma hareketlerinde ve modern fetvâ kurullarında bu yöntem yaygın kullanılmaya başlanmıştır.

⁸⁷⁴ İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 448.

⁸⁷⁵ Kırmastî, a. g. e. s. 218

Bunun yanında eskiden beri intikale karşı çıkan ve intikal yapana ta'zîr uygulayacak kadar sert tavır takınan klasik Hanefî tavır da bu dönemlerde varlığını sürdürmüştür. Memlûkler sonrası Osmanlı dönemi alimlerinden Pirizâde İbrâhim, Nuh b. Mustafa el-Amâsî ve son dönemlerden İbn Âbidîn, Ebû Said Hâdimî ve Mustafa Hulûsi Güzelisârî bu tavrı eserlerinde devam ettiren Hanefî alimlerdir. Memlûkler sonrası intikal düşüncesinin durumuna dair verdiğimiz bu kısa bilgileri, bölümün sonunda “Memlûkler döneminin sonraki döneme etkileri” başlığı altında, isimleri zikredilen müelliflerin eserleri ve risalelerinden hareketle daha ayrıntılı işleyeceğiz.

4.2. İNTİKALİN SAHASI OLARAK “DÖRT MEZHEP”

Memlûkler döneminde birçok önemli isim tarafından savunulan intikal düşüncesi ve bazılarınca buna eklenen “tetebüu'r-ruhas”, aslında sınırsız değildi. İntikal ve ruhsatları araştırma izni sadece belli başlı mezhepleri kapsamaktaydı. Bunun için de sınırları ve sistemi belli, güvenilir literatürü ve çokça tâbileri bulunan mezhepler şart koşulmaktaydı. İşte o dönemde bu şartları sağlayan sünnî mezheplerden Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri, intikalin meşrû sahası olarak kabul edildiler ve bunlar dışında kalan mezhep ve görüşler taklid ve intikal açısından devre dışı kaldılar.

Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda mezheplerin oluşumu ve yaygınlaşmasıyla birlikte, sistematik ve tutarlı bir yapı kurarak tedvinini tamamlayan ve tâbileri sürekli bulunmaya devam eden mezhepler, bu hususta onlar gibi başarılı olamayan diğer mezhepler arasından sivrilmeye başlamışlardı. Bu konuda tedvinin, sonraki nesillere güvenli aktarımın ve sistematik ve tutarlı bir fikhî yapı kurmanın önemine ilk dikkat çekenlerden Cüveynî, artık kendi döneminde bu şartları sağlamayan sahâbe mezheplerinin ve görüşlerinin taklîd edilemeyeceğini söylemişti. Bu konuda muhakkık usulcülerin icmâ ettiğini ifade eden Cüveynî'ye göre,⁸⁷⁶ bunun faziletle veya ilmi üstünlükle bir ilgisi bulunmamaktaydı. Nitekim fazilette ve ilimde sahâbeyle kimsenin boy ölçüşemeyeceğinin zaten kesin kabul edilen bir husus olduğunu, sadece onların sistematik mezhep kurma ve fikhî ahkamı ayıklama, tafsil ve

⁸⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, s. 1146.

tedvin etme işiyle uğraşmadıkları için mezheplerinin avam tarafından taklîd edilemeyeceğini ifade eden Cüveynî, bunun yerine bu şartları yerine getiren Şâfiî, Mâlikî ve Hanefî mezhebi gibi mezheplerin taklîd edilmesinin gerekliliğini ifade etmekteydi.⁸⁷⁷ Aynı zamanda Cüveynî'nin bu çabası, avamın farklı mezhepler arasından görüş tercihinin de önüne geçme hedefi güdüyordu. Zira yukarıda da temas edildiği üzere, intikale izin vermeyen ve avamın tek mezhebe bağlanmaya mecbur olduğu görüşünü savunan Cüveynî, böylece tüm fikhî ahkama dair görüşleri sistematik biçimde içermeyen sahâbe görüşlerinin taklîdi durumunda, insanların ister istemez farklı sahâbe görüşleri arasında intikale düşeceklerini öngörmekte ve buna engel olma adına insanları, fikhî ahkâmın tüm alanlarında yeterli olan ve hüküm konusunda onları, diğer mezheplere muhtaç bırakmayan Şâfiî ve Hanefî mezhepleri gibi mezheplere yönlendirmekteydi. Nitekim sahâbe görüşlerinin taklîdi meselesi, o dönemlerde intikale izin verenlerle vermeyenler arasında temel farklılık noktalarından birisi olarak zikredilmiştir. Bu görüşü dillendiren İbn Berhân'a göre, sahâbe taklîdine izin vermek aynı zamanda mezhepler arasında intikale de izin vermek anlamına gelir. Zira onların görüşleri tüm fikhî konuları kapsamadığı için, onlara uyan kişi mecburen başka sahâbeleri de taklîd ederek intikale düşecektir. Buna göre, sahâbe görüşlerinin taklîdini men edenler aynı zamanda intikale de karşı çıkanlardır ki, onlar artık tüm fikhî konularda yeterli mezheplerin bulunduğunu ve intikale gerek olmadığı görüşündedirler.⁸⁷⁸

Cüveynî'den iki asır sonra bir diğer Şâfiî fakihi İbnü's-Salâh da, Cüveynî'nin fikirlerini eserinde tekrarlayacak ve buna tâbiunu ve diğer tedvin edilmeyen mezhepleri de ekleyecekti.⁸⁷⁹ Böylece İbnü's-Salâh döneminden itibaren artık yavaş yavaş dört mezhebin taklîd sahasında rakipsiz kaldıklarını ve bundan sonraki dönemlerde tüm Müslümanların sadece bu dört mezhepten birine uymalarının gerekliliği fikrinin iyice yerleştiğini görüyoruz. İbnü's-Salâh'ın eserinde “dört mezhep” ifadesine rastlamasak da⁸⁸⁰ ve Zerkeşî'ye göre onun döneminde başka mezhepler de bulunmaya devam etse de,⁸⁸¹ sonraki dönemlerden birçok usulcü İbnü's-Salâh'ı, artık dört mezhebin taklîd konusunda taayyun ettiği ve bu mezhepler

⁸⁷⁷ Cüveynî, *Mugîsü'l-halk*, s. 15-18; Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 485.

⁸⁷⁸ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 290; Semhûdî, a. g. e. s. 141; İsnevî, a. g. e. c. 4, s. 630.

⁸⁷⁹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 290.

⁸⁸⁰ İbnü's-Salâh, a. g. e. s. 163.

⁸⁸¹ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 290.

dışında kalan mezheplerin, sistematik ve tutarlı yapı ve güvenilir aktarım gibi şartlardan yoksun olduklarından taklîd kapsamı dışında kaldıkları fikrinin ilk dillendiricisi olarak öne çıkarırlar.⁸⁸² Ayrıca İbnü's-Salâh'ın dönemi olan hicri altıncı ve yedinci asırlarda fikhî mezheplerin sünîlik çerçevesinde yakınlaşması ve gitgide bütünleşerek tek ve büyük bir sünî fikhî mezhebi oluşturma süreci başlamış idi.⁸⁸³ Tedvin edilmiş sistematik ve tutarlı yapılarıyla ve tâbilerinin ve güvenilir literatürünün çokluğuyla avantajlı konumda bulunan dört mezhep,⁸⁸⁴ böylece bu süreç çerçevesinde gitgide sünîlik içerisinde taklîd edilebilirlik açısından rakipsiz kaldılar ve diğer tüm eski mezhepleri safdışı bırakmış oldular.

Memlûkler dönemine gelindiğinde ise, artık dört mezhep siyasi ve ilmi irade tarafından kesin biçimde tescil edildi ve bundan sonra tüm fikhî, kazâ ve fetvâya dair faaliyetler bu dört mezhebe münhasır kılınarak, bunların dışına çıkmak bir anlamda yasaklandı. Memlûkler dönemi tarihçilerinden Makrîzî'nin ifadeleri bu hususu açıklaması bakımından önemlidir. Mısır'daki mezheplerin tarihine yer verdiği bir bölümde Makrîzî, bu uygulamaya dair şu ifadelere yer verir:

“Zâhir Baybars sultan olduğunda, Mısır ve Kâhire'de Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden birer kadı tayin etti. 665 (1267) yılından itibaren bu böyle devam etti. Neticede İslam beldelerinde ehl-i İslâm'ın fikhî mezhepleri olarak bu dört mezhep ve itikadi mezhep olarak Eş'arî mezhebinden başka mezhep kalmadı. İslam beldelerinde sadece bu mezheplere mensup kişiler için medreseler, hankahlar, ribat ve zaviyeler inşa edilir oldu ve bu mezhepler dışına çıkanlar yadırgandı ve dışlandı. Bu mezheplerden birine intisap etmediği sürece kimseye ne kadılık verildi, ne şahitliği kabul edildi, ne de kendisine Cuma hatipliği, imamlık ve müderrislik görevleri tevdi edildi. Bu şehirlerden olan fakihler, bu uzun süre zarfınca bu mezheplerden birine ittibânın vacip olduğuna ve onlardan başkasına uymanın

⁸⁸² Ebû Zur'a el-İrâkî, *el-Gaysü'l-hâmi şerhu Cem 'i'l-cevâmi* (nşr. Muhammed Tamir Hicazi,) 2004. s. 652; Bedreddin Zerkeşî, *Selâsülü'z-zeheb*, Medinetü'l-Münevvera, 2002, s. 450; İbn Emîru Hâc, a. g. e. c. 3, s. 450; Cemâleddin el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîcî'l-furû' ale'l-usûl*, (nşr: Muhammed Hasan Heytu), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400 h, s. 527.

⁸⁸³ Oğuzhan Tan, “Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep “Dört Hak Mezheb”in Kurumsal ve Kuramsal Kristalleşmesi”, *Journal of Islamic Research*, 2018: 29(2), s. 310, 316.

⁸⁸⁴ Tan, a. g. m. s. 322.

haram olduğuna dair fetvâlar verdiler. Günümüze kadar da bu böyle devam edegelmektedir.”⁸⁸⁵

Bu dönemde devlet, dört mezhebin ittifakı dışına çıkanlara, yer yer ilmi faaliyetlere kısıtlama, soruşturma ve bazen hapis cezasına varacak kadar cezalar verirken, ilmi anlamda da bu husus Zerkeşî’nin ifadelerinde şöyle dile getirilmişti: “Artık bütün Müslümanlar hakkın bu mezheplere münhasır olduğunda ittifak etmiştir. Bundan dolayı artık bu mezhepler dışında başka görüşlerle amel etmek caiz değildir ve yapılacak yeni içtihadlar da ancak bu dört mezhep içerisinde yapılmalıdır.”⁸⁸⁶ Aynı dönemde dört mezhebe bağlılığın ve onların dışına çıkmamanın önemi hususunda müstakil eser de kaleme alınmıştı. Zerkeşî’yle aynı dönemde yaşamış Hanbelî alimlerden İbn Receb el-Hanbelî’nin (v. 795/1393) *er-Reddû alâ men ittebe’a gayra’l-mezâhibi’l-erbaa* eseri, diyalektik bir üslupla dört mezheb intisabının zorunluluğunu temellendirmeye çalışmakta ve buna dair şüphelere cevap vermekteydi.⁸⁸⁷

O dönemde bu uygulamanın tatbikine ve bundan etkilenen bazı alimlere dair kaynaklarda bazı olaylara da temas edilir. Bunlardan birisi, yukarıda geçtiği üzere bu dönemde “mutlak müçtehid” seviyesinde bir müçtehid olduğu ifade edilen Takıyyüddîn es-Sübki’nin, mutlak içtihadda bulunmasına, devletin dört mezhebe tahsis ettiği görevlerden ve maaşlardan mahrum kalma ve halkın kendisinden yüz çevirerek bidatçilikle suçlanma korkusunun engel olduğu ifade edilmişti.⁸⁸⁸ Bir diğer örnekte, dört mezhepli sistemle barışmayan⁸⁸⁹ ve dört mezhebe aykırı sahâbe ve selef döneminden görüşler benimseyen İbn Teymiyye ve dörtlü mezhep sisteminin asılsız olduğuna dair eleştirilerde bulunan öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye,⁸⁹⁰ bu tercihlerinden dolayı resmi ulema tarafından kendileri için

⁸⁸⁵ Ebü’l-Abbas Takıyyüddin Makrîzi, *el-Mevâiz ve’l-itibâr fî zikri’l-hitati ve’l-âsâr*, thk: Eymen Fuad Seyyid, London: Al-Furqan İslamic Heritage Foundation, 2013, 4/1, s. 397.

⁸⁸⁶ Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 209.

⁸⁸⁷ İbn Receb el-Hanbelî, *er-Reddû alâ men ittebe’a gayra’l-mezâhibi’l-erbaa*, Kahire: Daru’l-Haremeyn, 1999, s. 17-46..

⁸⁸⁸ Bkz. Tez s. 122.

⁸⁸⁹ Tan, a. g. m. s. 324.

⁸⁹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, a. g. e. c. 4, s. 262.

münazaralar ve ilmi toplantılar düzenlenmiş⁸⁹¹ ve sonrasında ise, birçok kez haklarında soruşturma açılmış ve bazen hapis cezalarına çarptırılmışlardır.⁸⁹²

İbn Teymiyye'nin bu tepkilerinden onun dört mezhep imamını kabul etmediği ve onlara karşı olduğu düşünülmemelidir. Aksine onun da bu dönemde hakim olan dört imam anlayışını benimsediğini ve imamlara dair övgü dolu sözler sarfettiğini biliyoruz. Hatta o, mezhep imamlarının hadislerle istidlallerini gerekçelendirme ve savunma amacıyla bir risale bile kaleme almıştı. *Ref'ü'l-melâm an eimmeti'l-a'lâm* isimli uzun risalesinde İbn Teymiyye, özellikle hadislerle istidlal mevzusunda mezhep imamlarının mâzur olduklarını ve hadislerle amel konusunda her birinin kendisine göre bir gerekçesi ve mâzereti bulunduğunu ifade ederek mezhep imamlarını artık tartışma konusu dışına çıkartıyordu.⁸⁹³ Bu dönemin en muhâlif kişiliği olarak ön plana çıkan Hanbelî alimi İbn Teymiyye bile, eskiden Ebû Hanife'ye, hadislerle amel etmediğine dair yöneltilen eleştirilere cevap veren Hanefî alimler gibi, bir Ebû Hanife müdâfiliği yapıyordu.⁸⁹⁴ Bu husus, o dönemde dört imama dair genel bir kabulün oluştuğunun ve geniş bir hoşgörü ortamının yerleştiğinin ayrı bir göstergesi sayılabilir. Dört mezhep imamıyla bir problemi olmayan İbn Teymiyye'nin, burada karşı çıktığı asıl nokta, dört mezhepçilik yapılarak bu mezhepler dışında kalan eski selef ve sahâbe görüşlerine başvurunun engellenmesiydi. Bu ise onun her alanda savunduğu ve hakim kılmaya çalıştığı “selefilik” yaklaşımına zıt bir durum idi.

Bu dönemde tüm fikhî alanlarda, taklîdin meşrû kaynakları olarak tescil edilen dört mezhep anlayışı, usul ve fûrû eserlerinde de çokça karşımıza çıkmaya başlamıştı. Dönemin birçok usul eseri, Cüveynî ve İbnü's-Salâh'ın ifadelerini aynen eserlerine almakta ve Cüveynî'nin “muhakkiklerin icmâsı” dediği icmâyı, kendi dönemlerinde kalmış son dört mezhebe uyarlamaktaydı. Zira Cüveynî, taklîd için Şâfiî, Hanefî vb. mezhepler tarzında,

⁸⁹¹ H. Yunus Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, XX, s. 111.

⁸⁹² Nitekim İbn Teymiyye, dört mezhebe aykırı görüşleri sebebiyle özellikle “talak” mevzusunda dört mezhep dışında yaptığı tercihten dolayı, öncelikle resmi ulema tarafından bu konuya dair birçok ilmi toplantı tertip edilmiş ve birçok kez de soruşturma ve hapis cezalarına maruz bırakılmıştır. (İbn Hacer, a. g. e. c. 1, s. 174; Soner Duman, a. g. e. s. 39; Ferhat Koca, “Takıyyüddin İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, s. 393).

⁸⁹³ Bkz: Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Ref'ü'l-melâm an eimmeti'l-a'lâm*, Riyad: Vekâletü't-Tıbbâ'a ve't-Terceme, 1413 h.

⁸⁹⁴ Benzer bir kanaat için bkz: İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: DİB Yayınları 1994, s. 163.

tedvin edilmiş ve sınırları ve sistematığı belli olan mezheplerin şart koşulduğu hususunda icmânın varlığından söz etmişti. Bu dönem alimleri de, kendi dönemlerinde sadece dört mezhebin bu şartları sağladığını gördükleri için, bahsedilen icmâyı bu dört mezhep üzerine aktarmışlardı.⁸⁹⁵ Aynı zamanda bu dönemde kaleme alınan hem Hanefî fıkıh eserlerinde hem de diğer mezhep usullerinde “dört imama göre”, “dört imamın ittifakı”, “dört imamın icmâsı”, “dört imamın da hidâyet ve hak üzere olduğu”, “dört mezhep ihtilafının rahmet” olduğuna dair ifadeler çokça görülmeye başlanmıştı. Bu dönemde yaşamış Âmidî, İbnü'l-Hâcib, İbnü's-Saâtî, Karâfî, Takıyyüddin es-Sübki, Tâceddin es-Sübki, Cemâlüddin İsnevî, Zerkeşî, Şemsüddin İbn Muflih, Molla Fenârî, İbnu'l-Hümâm, İbn Emîru Hâc, Ebû Zur'a el-İrâkî, Zekerîya el-Ensârî gibi önde gelen usulcüler, eserlerinde “dört imam” ifadelerine çokça yer vermekte ve onların ittifaklarına ayrı bir önem atfetmekteydiler. Hatta onlardan bazıları, dört imamın icmâsından bahsederek onların ittifakını, icmâ mesabesinde değerlendiriyorlardı.⁸⁹⁶ Bu usulcülerden Hanbelî usulcü Şemsüddin İbn Muflih (v. 763/1362) ise, usul eserini sanki dört mezhep imamının ortak görüşleri üzerine bina etmiş gibiydi.⁸⁹⁷

Yukarıda usulcüler içerisinde isimleri geçen Hanefî usulcülere ek olarak, bu dönem bazı Hanefî fakihler fûrû alanında da dört mezhebi temel alan eserler telif etmişlerdi. Memlûklerin ikinci asrı sayılan hicri sekizinci asırda birbirine yakın dönemlerde yaşamış Şemsüddîn el-Konevî'nin (v. 788/1386) *Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erbaati'l-ahyâr*'ı, Kıvâmüddîn Kâkî'nin (v. 749/1348) *Uyûnü'l-mezâhibi'l-kâmilî fi fûrû'i'l-mezâhibi'l-erbaa* ve Sirâceddin el-Hindî'nin (v. 773/1372) *Zübdetü'l-ahkâm fi mezâhibi'l-eimmeti'l-erbaati'l-a'lâm* isimli eserleri, “dört imam” kavramına başlıklarında da yer vermişlerdi. Aynı

⁸⁹⁵ Ebû Zur'a el-İrâkî, a. g. e. s. 652; Bedreddin Zerkeşî, *Selasülu'z-zeheb*, s. 450; İbnu'l-Hümâm, a. g. e. s. 552; İbn Emîru'l-Hac, a. g. e. c. 3, s. 450; İsnevî, a. g. e. c. 4, s. 631-632; Karâfî, a. g. e. s. 433.

⁸⁹⁶ Âmidî, a. g. e. c. 4, s. 264; c. 2, s. 337, 322; Bâbertî, *er-Rüdûd ve'n-nükûd*, c. 2, s. 279, 690; İbnu's-Saâtî, a. g. e. s. 358, 674; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 552; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, c. 3, 218, 230, 239; c. 4, 204, 285, 340, 454; c. 5, s. 283, 309, 325, 468, c. 6, s. 296, 377, 421, 451; İbn Emîru'l-Hâc, a. g. e. c. 3, s. 450; Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 4, 141, 144, 186, 270, 303; Takıyyüddin es-Sübki ve Tâceddin es-Sübki, *el-İbhac*, c. 1, s. 115; c. 2, s. 171, 176; c. 3, s. 262; Ebû Zur'a el-İrâkî, a. g. e. s. 326, 707, 720; İbn Hamdân, a. g. e. s. 281; Zekerîya el-Ensârî, *Gâyetü'l-vüsûl fi şerhi Lubbi'l-usûl*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, s. 147, 169; Necmeddin et-Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-Ravda* (nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1987. c. 3, s. 693; Şehâbeddin el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk* (nşr. Halil el-Mansur), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998. c. 2, s. 74; c. 3, s. 401; c. 4, s. 395.

⁸⁹⁷ Şemsüddîn İbn Muflih, *Usûlü'l-fikh* (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedehân), 1999, s. 532, 751, 870, 879, 882, 901, 911, 938, 966, 970, 987, 1151, 1299, 1302, 1485, 1510.

dönemlerde yaşamış bir diğer Memlûklü Hanefî fakihî ve Kahire Hanefî kâdilkudâtî Şemsüddün es-Serûcî'nin, (v. 710/1310) *Hidâye*'ye şerh olarak yazdığı, yazma halinde bulunan *el-Gâye* eserinin bir nevi dört mezhebin fıkıh ansiklopedisi hüviyetinde olduğu ifade edilmiştir.⁸⁹⁸ Kâkî, dört mezhebe dair muhtasar bir fûrû-ı fıkıh eseri şeklinde kaleme aldığı *Uyûnü'l-mezâhib* isimli eserinde, bundan amacının insanların bu dört mezhebe kolayca uymaları ve istedikleri görüşü zorlanmadan bulmaları olduğunu belirtir.⁸⁹⁹ Kitabını sanki dört mezhep ilmihali tarzında kaleme alan Kâkî, tüm fûrû-ı fıkıh bablarında dört mezhep görüşlerini art arda sıralar ve herhangi bir tercihte bulunmaz.⁹⁰⁰ Kâkî'nin, Merğînânî'nin (v. 593/1197) meşhur eseri *Hidâye*'ye şerh olarak yazdığı *Mirâcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye* eserinde de aynı şekilde dört mezhep görüşlerini topladığı ifade edilir.⁹⁰¹ Bu dönemde Mısır kazaskerliği ve Hanefî kâdilkudâtılığı da yapmış bir diğer meşhur Hanefî fakihî Sirâcüddin el-Hindî de *Zübdetü'l-ahkâm fi mezâhibi'l-eimmeti'l-erbaati'l-a'lâm* isimli eserinde Kâkî'nin metoduna benzer bir metot takip etmiştir. Ulemânın icmâsının kesin bir hüccet ve hükümlerinin ise insanlar için geniş bir rahmet olması nedeniyle Allaha hamd ederek kitabına başlayan el-Hindî, böylece tüm insanların yararlanması için dört mezhebin hükümlerine dair bir muhtasar kaleme aldığını belirtir. Önce konulara dair dört imamın ittifakı varsa, ittifakı zikreden müellif, sonrasında teker teker dört mezhep görüşlerine yer verir ve bir tercihte bulunmaz.⁹⁰² Hem Kâkî hem de Hindî, eserlerinde sanki dört mezhebi tek bir mezhepmiş gibi ele alırlar ve Hanefî mezhebine has fûrû eserlerinde görülen Ebû Hanife, İmam Muhammed, Ebû Yusuf ve diğer Hanefî mezhep imamlarının görüşlerini verir gibi, dört mezhep imamlarının görüşlerini peş peşe verirler ve herhangi bir tercihte bulunmazlar. Konevî, Kâkî ve Sirâceddin el-Hindî ile aynı yıllarda yaşamış Memlûklü Şâfiî fakihî ve Mısır kâdilkudâtî İzzeddin b. Cemâa (v. 767/1366) da dört mezhep görüşlerini bir arada veren eser telif etmiştir. *Hidâyetü's-sâlik ile'l-mezâhibi'l-erba'a fi'l-menâsik* ismini verdiği eserinde

⁸⁹⁸ Şemsüddin es-Serûcî, *Kitâbu edebi'l-kazâ*, tahkik: Sıddıki b. Muhammed Yasin, Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1997, s. 35.

⁸⁹⁹ Kıvâmüddin el-Kâkî, *Uyûnü'l-mezâhibi'l-kâmilî fi fûrû'i'l-mezâhibi'l-erbaa*, tahkik: Ahmed İzzü İnaye, Beyrut: Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, 2004, s. 13.

⁹⁰⁰ Bkz: Kâkî, a, g, e.

⁹⁰¹ Kayapınar, a. g. m. s. 216.

⁹⁰² Sirâceddin el-Hindî, *Zübdetü'l-ahkâm fi mezâhibi'l-eimmeti'l-erbaati'l-a'lâm*, tahkik Abdullah Ahmed Mizzi, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2001, s. 23-24.

İbn Cemâa, hac menasiki konusuna dair fikhî hükümlerde bulunan genişliğin görülmesi amacıyla dört mezhep görüşlerini kitabında bir araya getirdiğini ve dört mezhepten birine ait olmayan rivayetleri ise nakletmekten kaçındığını ifade eder.⁹⁰³ Mâlikî fakihi Karâfî de fûrû eseri *Zehîra*'sını dört mezhep görüşlerini ihtiva edecek şekilde oluşturmuş ve eserin mukaddimesinde bunu yapma nedeninin, doğrunun tek mezhebe münhasır olmadığı ve fakihlerin delillerden hareketle doğruya kendilerinin karar vermeleri için dört mezhep görüşlerini delilleriyle sunduğunu ifade eder.⁹⁰⁴

Fikhî mezheplerin oluşumundan beri, sağlam ilmi yapılarıyla ve destekçi sayılarının çokluğuyla ayakta kalan dört mezhebin her birinin, uzun süredir devam eden sünnilik projesi kapsamında meşrû hak yollar olarak tescili, onları büyük bir sünnî mezhep çatısı altında bir araya getirmişti. Memlûkler döneminin etkili Şâfiî fakihlerinden Tâceddin es-Sübkî'nin ifadelerinde bunu açıkça görürüz. Sübkî'ye göre dört mezhep akâidde birdir ve hepsi hak yoldadır. O, bir dönem Hanefîler içerisinde yer alan Mûtezile akımına ve Hanbelîler'de mevcut "tecsîm" anlayışına vurgu yaparak, bu akımların bazı dönemlerde mezheplere sızdığını, bunlar dışında mezheplerin cumhurunun hak üzere olduğunu ifade eder.⁹⁰⁵ Sübkî, buna benzer ifadelerine *Lubbü'l-usûl* eserinde de yer verir.⁹⁰⁶ Böylece sünnilik itikadında hak mezhepler olarak yer alan dört mezhebin, tarihen yaşadıkları ihtilaflar ve ayrılıkları açıklayan ve bunları olumlu anlamda resmeden ifadeler de, bu dönemde çokça karşımıza çıkıyor. Memlûkler döneminin ilk zamanlarında yaşamış Hanbelî fakihi İbn Hamdân, dört mezhebin ittifakının nimet, ihtilafının ise rahmet olduğunu ifade eder.⁹⁰⁷ Aynı dönemlerde yaşamış meşhur Şâfiî fakihi Nevevî de, fûrû alanında ihtilafın rahmet olduğunu dile getirir.⁹⁰⁸ Buna benzer bir ifadeye yer veren Takıyyüddin es-Sübkî, fûrû alanında mezhepler arası ihtilafların rahmet olduğunu söyler ve mezheplerin ruhsatlarının ihtiyaç anında alınmasını bir rahmet olarak niteler.⁹⁰⁹ Bu dönemde yaşamış Şâfiî fakihi ve müçtehid Ömer b. Reslân

⁹⁰³ İzzeddin b. Cemâa, *Nihâyetü's-sâlik ile'l-mezâhibi'l-erbaa fi'l-menâsik*, tahkik: Nureddin el-Itr, Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1994, c. 1, s. 2-3.

⁹⁰⁴ Şehâbeddin Karâfî, *Zehîra*, tahkik: Muhammed Hacci, Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994, c. 1, s. 37-38.

⁹⁰⁵ Tâceddin es-Sübkî, *Muidü'n-niam*, s. 25.

⁹⁰⁶ Zekeriyâ el-Ensârî, a. g. e. s. 169.

⁹⁰⁷ İbn Hamdân, a. g. e. s. 281.

⁹⁰⁸ Nevevî, *Kitâbü'l-mecmû' şerhü'l-Muhezzeb li's-Şîrâzî*, tahkik: Muhammed Necib el-Mutî, Cidde: Mektebetü'l-İrşad, t. y. c. 1, s. 19.

⁹⁰⁹ Takıyyüddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, c. 3, s. 19.

Bulkînî'nin (v. 805/1403) bir şiirinde tüm mezhep imamlarının hidâyet üzere olduklarını ve ihtilaflarının rahmet sayılacağını ifade ettiği belirtilmiştir.⁹¹⁰ Bu dönemde yaşamış Safed kadılarında Sadreddin Muhammed b. Abdurrahman es-Safedî'nin (v. 780/1378'den sonra) *Rahmetü'l-ümme fi ihtilâfî'l-eimme* isminde müstakil bir eser yazdığı da söylenir.⁹¹¹ Zerkeşî'nin de yukarıda, dört mezhep imamlarının her birinin aynı fazilette oldukları ve her birinin harikulade özelliklerinin bulunduğu dair ifadelerine yer vermiştik.⁹¹² Bu anlayışın en net biçimde ifadesini Memlûkler döneminin sonlarında ömür sürmüş Celâleddin Suyûtî'de görürüz:

Bil ki, bu ümmet için mezheplerin ihtilafında büyük nimetler ve faziletler vardır. Bu ancak alimlerin anlayacağı ince bir noktadır. Bunu görmeyen bazı cahiller ise şöyle garip şeyler söylerler: “Nebi (s.a.v) bir şariat getirdi. Bu dört mezhep de nereden çıktı?” Onlardan bazıları ise, mezhep imamları arasında fazilet yarışına girerek onlardan birisini diğerlerinden üstün görme davasını güderler. Bu da asabiyeti ve cahiliye taassubunu körükler ve fukahâ arasında ayrılıklara sebebiyet verir. Fakat bilinmelidir ki, fûrû alanında ihtilaflar ümmetin en hayırlıları olan sahâbiler arasında da vuku bulmuştur. Fakat onlar bundan dolayı birbirleriyle hasmane tavırlar içerisine girmemiş ve düşmanlık yapmamışlardır. Buradaki sır “ümmetimin ihtilâfı rahmettir” hadisinde saklıdır. Bu hadis ihtilafın sadece bu ümmet için rahmet olduğunu, önceki ümmetler için helak sebebi olduğuna işaret eder. Önceki Peygamberler ümmetlerine sadece bir şariat getirirlerken, bu ümmete Allahın lütfettiği genişlik ve faziletten dolayı, sanki dört farklı şariat verilmiştir. Yani sanki dört mezhep bu ümmet için ayrı ayrı dört şariat gibidir. Bu da ümmet için fûrû konularında çok büyük bir genişlik ve kolaylık sağlar.⁹¹³

Böylece bu dönemde sünîlik çerçevesinde hak olarak kabul edilen ve eskiden bazı dönemlerde mücadelelere ve düşmanlıklara sebebiyet vermiş ihtilaflarının artık rahmet ve genişlik olarak ifade edildiği dört mezhebin, artık birbirinden faydalanma yolunun önünde bir engel kalmamıştı. İşte bu bize, önceki başlıkta işlediğimiz mezhepler arası intikal düşüncesinin bu dönemde zirve yapmasının nedenini de açıklar. Dört mezhep içerisinde artık

⁹¹⁰ Dihlevî, *İkdü'l-cîd*, s. 31.

⁹¹¹ Başoğlu, a. g. m. s. 248.

⁹¹² Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 293.

⁹¹³ Celâleddin es-Suyûtî, *Cezîlû'l-mevâhib fi ihtilâfî'l-mezâhib*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, (yazma nüsha) s. 4-6.

birbirinden faydalanma anlamında intikalin önünü açan bu alimler, aynı zamanda bu dört sayısını bir sınır olarak da algılayarak intikalin ve ruhsatları tâkibin, insanları kontrol edilemez alanlara götürmesinin önüne de geçmiş oldular. Böylece onlar intikale izin verirken, bunu ancak sınırları, güvenilirlikleri ve sistematîği belli olan dört mezhebe hasrederek, önceki dönemlerde yaşamış, fakat görüşleri güvenilir biçimde aktarılmamış ve görüşlerinin arkasındaki fikhî gerekçeleri de tam tespit edilemeyen sahâbe, tâbiun ve diğer munkarîz mezhepleri safdışı bıraktılar ve aynı zamanda geleceğe yönelik öngörülemez bir alan olan yeni içtihad ve görüşleri de dört mezhep içerisinde tutmaya çalıştılar ve dört mezheb birikiminin aslında tüm yeni gelişmeler için yeterli olacağını varsaydılar. Böylelikle içtihad ve taklîd bakımından bu dönemde “ıctihad” alanına nazaran, “taklîd” alanında daha fazla yeni gelişmelerin yaşandığını ifade edebiliriz. Yunus Apaydın’ın da ifade ettiğİ üzere bu dönemde mutlak içtihad çağrısı daha çekingen bir biçimde ifade edilirken⁹¹⁴ ve bunun dile getirenleri az iken, taklîd sahasında bu dönemde gündeme gelen ve büyük yenilik sayılabilecek dört mezhep arası “intikal” düşüncesi çok fazla isim tarafından dillendirilmiş ve kabul görmüştür. Bu da aslında o dönem için büyük bir yenilik ve hukuki ihtiyaçlar açısından önemli bir genişleme idi.⁹¹⁵ Çünkü önceki dönemlerde daha fazla tek mezhepçilik ön planda iken ve mezhep içi görüşlerle yetinme esas iken, Memlûkler döneminde bu, dört mezhebe doğru bir genişleme kaydetmiş ve yeni bir hukuki açılım ve genişlik sağlamıştır. Tek mezhepten dört mezhebe doğru genişleme o dönemler için yeni hukuki ihtiyaçlar bakımından yeterli gelmiş olmalı ki, bu dönemde mutlak içtihad çabaları olmakla birlikte, bunlar cılız kalmıştır. Diğer yandan mezhep düşüncesinin hakim olduğı bir ortamda, yenilikçi alimler daha çok bu düşüncelerini mezhepler içerisinde kalarak ifade etmişler ve mezhepler dışına çıkmayı pek göze alamamışlardır.

Memlûkler döneminin ilk yıllarından beri tüm fikhî alanlarda hakim olan dört mezhep düşüncesi, Memlûkler sonrasında da büyük ölçüde devam etti ve bu dönemlerde bazı alimler bu düşüncüyü çok daha ileri noktalara taşıdılar. Memlûkler’in sonlarında ömür sürmüş Kahire’li Şâfiî fakihî ve sûfî Abdülvehhâb eş-Şa’rânî (v. 973/1565) *el-Mizânü ’l-kübrâ* isimli

⁹¹⁴ Apaydın, “İctihad”, s. 444.

⁹¹⁵ Telkenaroğlu, a. g. t. s. 232.

eserinde⁹¹⁶ bu düşünceyi zirveye taşıdı. Türkçe’ye “Dört Hak Mezhebin Büyük Fıkıh Kitabı” olarak çevrilen bu eseriyle Şa’rânî, dört mezhebi neredeyse bir mezhep haline getirdi. On yedinci yüzyıl Hanefî fakihlerinden Abdülganî Nablûsî de “dört mezhep dışına çıkılmadıkça her mezheble amel edilebilir” diyerek benzer bir görüşü savundu. Bu dönemlerde Abdür-rauf Münâvî, İbn Nuceym ve Abdülazim el-Mekkî gibi önemli fakihlerle devam eden bu düşünce, modern dönem öncesi Hanefî ıslâhatçılardan Şah Veliyyullah Dihlevî tarafından da güçlü biçimde savunuldu ve Dihlevî, ilmi çalışmalarında dört mezhebi birbirine yakınlaştırmayı amaç haline getirdi. Modern dönem ıslâhatçıları da güçlü bir biçimde savunulan bu düşünce, Reşid Rızâ’nın ıslâhat projesinin önemli ayaklarından birini oluşturuyordu. Nitekim onun Türkçe’ye “Mezâhibin telfiki ve İslam’ın bir noktaya cem’i” ismiyle çevrilen eserinde, o tam da bu çabayı devam ettiriyordu. Onun dışında da mezheplerin birbirine yakınlaştırılması ve birleştirilmesine yönelik bazı çabalar bu dönemde devam etti. Ayrıca modern dönemde bazıları dört mezhebi de yeterli görmeyerek bu çemberi sahâbe, tâbiun ve diğer müntesibi kalmamış mezhepleri ve Şia mezheplerini de kapsayacak şekilde genişlettiler.

4.3. İNTİKALİN SINIRI OLARAK “TELFİK” MESELESİ

Memlûkler döneminde intikal ve “tettebbuu’r-ruhas” meseleleri çerçevesinde gündeme gelen bir diğer mesele “telfik” meselesidir. Bu dönemde intikale sıcak bakan ve onu “tettebbuu’r-ruhas”ı kapsayacak şekilde geniş tutan alimler, yukarıda geçtiği üzere bunu fazla yaymayarak sadece dört mezheple kayıtlamışlardı. Telfik adı verilen uygulama da aslında benzeri bir kaygıyla gündeme gelmişti. Çünkü mevcut mezhep görüşleri arasında intikal ve ruhsatları alma işi, bu sefer “telfik”le yine öngörülemez ve mezheplerin hiç birinin ifade etmediği bir sonuca götürebilirdi. Bundan dolayı bu dönemde, yukarıda da temas ettiğimiz üzere pek çok usulcû intikal şartları içerisinde, onun mezhep imamlarından kimsenin söylemediği bir sonuca yani telfike götürmemesi şartını da eklemişlerdi. Karâfî’nin başını çektiği bu usulcû grubundan, İbn Dakîkul’îd, Takıyyüddin es-Sübkî, Cemâlüddin

⁹¹⁶ Abdülvehhab b. Ahmed Şa’rânî, *Kitâbü’l-Mizân*, thk: Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1989.

İsnevî ve Semhûdî'nin zikrettikleri intikal şartlarında, intikali mezheplerin icmâsına muhâlif bir sonuca, sonraki ifadesiyle “telfik”e götürmemekle sınırlandırdıklarına temas etmiştik.

Telfikin mahiyetine gelecek olursak, sözlükte “toplamak, yamamak, eklemek” ve bunlar dışında birçok farklı anlamda kullanılan “telfik” kavramı, usul terimi olarak: “tek bir meselede birçok farklı mezheb görüşünü toplamakla kişinin, hiçbir müçtehidin demediği yeni bir durum ortaya çıkarmasıdır” şeklinde tanımlanmıştır.⁹¹⁷ Farklı mezheplerden görüşlerin tercihi noktasında intikal ve “tetebbuu’r-ruhas” ile ortak noktalarda buluşan telfik işlemi, tek bir fikhî meselede birçok mezheb görüşünü bir araya toplamasıyla onlardan ayrılır.⁹¹⁸ İntikalle telfik ve bazen de “tetebbuu’r-ruhas” benzerliklerinden dolayı birbirine karıştırılsa da, bunlar farklı kavramlardır. Örneğin İzmirli İsmail Hakkı, intikal için de telfik kavramını kullananlara örnek gösterilmiştir.⁹¹⁹ Fakat intikalde, ayrı ayrı meselelerde farklı mezhepten görüş tercihi söz konusu iken, telfikte tek bir meselede farklı mezheb görüşlerinin bir araya getirilmesi ve ortaya farklı ve yeni bir hüküm karışımının çıkması söz konusudur. Bu hususa dikkat çekenlerden Seyyid Bey ve Elmalılı Hamdi Yazır’a göre, intikali telfikle karıştıranlar, ya intikalden hareketle telfiki de caiz saymaktalar, ya da telfikin yasak oluşundan hareketle intikali de yasak kapsamına almaktalar. Halbuki bunlar farklı farklı şeyler olup, özellikle intikal, modern İslami kanunlar yapmada çok yararlı bir yöntem olarak kullanılmalıdır.⁹²⁰ Nitekim yukarıda intikal başlığı altında görüldüğü üzere, intikal birçok önemli usulcû tarafından kabul görmekte olup, telfik ise onların intikal için koydukları sınırlardan bir tanesini teşkil eder. Hatta Ahmet Aydın ve Osman Şahin’e göre intikal, fukahânın çoğunluğu tarafından caiz görülmüş bir meseledir.⁹²¹ Bir meselede farklı mezheb görüşlerini bir araya getirme anlamında telfikin ise, incelediğimiz Memlûkler döneminde savunucusu olacak nitelikte belli bir kimseyi tespit etmiş değiliz.

⁹¹⁷ Muhammed Said el-Bâni, *Umdetü’l-tahkik fi’t-taklid ve’t-telfik*, Dimaşk: Matbaatu Hukûme, 1923, s. 91; Ethem Demir, a. g. t. s. 60-61; Osman Şahin, a. g. t. s. 103; Syed Moinuddin Quadri, “Traditions Of Taqlid and Talfiq”, *İslamic Culture*, c. 57, sayı 2, 1983, s. 123.

⁹¹⁸ Aydın, a. g. m. s. 13-15.

⁹¹⁹ Aydın, a. g. m. s. 15.

⁹²⁰ Seyyid Bey, a. g. e. s. 273; Korucu, a. g. t. s. 39; Yaman, a. g. e. s. 117.

⁹²¹ Aydın, a. g. m. s. 16; Şahin, a. g. t. s. 143; Fahreddin Atar da büyük bir fakih ve usulcû grubunun intikali kabul ettiklerini belirtir. (Fahreddin Atar, “Fetva”, *DİA*, XII, s. 492).

Telfikle ilgili yapılan çalışmalarda, telfikin ilk olarak hicri yedinci asırda gündeme geldiği ve Karâfî'nin bu konuda öncü olduğu ifade edilir.⁹²² Fakat aslında Karâfî'nin bunu usul eserlerinde belli bir kavramsal çerçeveye oturtarak dile getirmekle bu konuda öncü sayılabileceğini, yoksa telfikin, onun hocası İbn Abdüsselâm ve Mâlikî fakihi Zenâtî'nin düşüncesinde önceden var olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü İbn Abdüsselâm, “tetebbuu'r-ruhas”ıda kapsayacak şekilde geniş tuttuğu intikal düşüncesini, icmâya ve naslara aykırı sonuca götürmeme şartıyla sınırlandırmaktaydı. Zenâtî de, intikal şartlarında, bunun icmâya muhâlif bir sonuca götürmemesi şartını koymuştu. Hatta İbn Emîru Hâc, bu şartı hicri beşinci asır Şâfîî fakihlerinden Rüyânî'ye (v. 502/1108) kadar geri götürür.⁹²³ Karâfî bu düşünceye son şeklini verip ona usul eserinde yer verse de, “telfik” ismini kullanmamış ve bu kavram hicri sekizinci asır ve sonrasında oturmuştur. Hicri sekizinci asırda Mâlikî fakihi Şâtîbî, “telfik” kavramını ilk kullananlardandır.⁹²⁴

Yukarıda görüldüğü üzere, hicri yedinci asır ve sonrasında özellikle Memlûk coğrafyasında intikali savunan alimlerce intikalin ve “tetebbuu'r-ruhas”ın bir sınırı olarak olumsuz bir biçimde gündeme getirilen “telfik”, bu dönemlerde yaşamış Hanefî fakihlerce de aynı şekilde olumsuz bir biçimde ele alınmaktaydı. Yukarıda İbnü'l-Hümâm ve öğrencisi İbn Emîru Hâc'ın intikal şartlarını verirken, onların da Karâfî benzeri düşündüklerine ve telfike sıcak bakmadıklarına değinmiştik. Bu dönemde yaşamış önemli Hanefî fakihlerden Kâsım b. Kutluboğa (v. 879/1474) ise iki muhtelif içtihadından müteşekkil bir meseleyi telfik ederek taklîd etmenin bâtil olduğuna dair icmâ bulunduğunu iddiâ etmektedir.⁹²⁵ Kutluboğa'nın bu vurgusu, özellikle telfik denince ilk akla gelen, farklı mezhep görüşlerini bir meselede toplamaya yönelik olduğu gibi, aynı mezhebin farklı görüşlerinin telfikini de kapsar. Çünkü özellikle Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının her birinin birer müçtehid olmaları, onların görüşleri arasında da telfiki mümkün kılmakta idi. Hatta bu dönemde yaşamış önemli Hanefî fakih ve kâdîlkudât Necmeddin et-Tarsûsî'nin, bu tür bir telfikde

⁹²² Eyyüp Said Kaya, “Telfik”, *DİA*, XXXX, s. 401; Şahin, a. g. t. s. 103; Emir Pâdişah, a. g. e. c. 4, s. 254; Korucu, a. g. t. s. 33.

⁹²³ İbn Emîru Hac, a. g. e. c. 3, s. 448.

⁹²⁴ Şâtîbî, a. g. e. c. 5, s. 103.

⁹²⁵ Kâsım b. Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercih ale'l-Kudûrî*, tahkik: Şevket Kerasniş Elbânî, Dimaşk, Beyrut: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2018, s. 129.

bulunduğu ifade edilmektedir. Her ne kadar bu konuya temas edenlerin bazıları, onu telfiki kabul eden birisi olarak gösterebilirler de,⁹²⁶ o mezheplerarası telfik değil, muhtemelen aynı mezhep görüşleri arasında telfik benzeri bir uygulamada bulunmuştur.⁹²⁷ Konuya temas eden A. Fekry Ibrahim de benzer bir kanaati dile getirmiştir.⁹²⁸ Bu tür mezhep içi telfik uygulaması Hanefilerde sonraki dönemlerde de yer yer devam etmiştir. Nitekim Memlûkler sonrası Osmanlı döneminde yaşamış meşhur fakih ve şeyhulislam Ebüssuûd Efendi'nin (v. 982/1574), para vakfının cevazı ve bağlayıcılığıyla ilgili fetvâsının Hanefî mezhep içi görüşlerin telfiki yoluyla üretildiği ifade edilmiştir.⁹²⁹

Bu tür telfikin kabûlü nispeten daha kolay olsa da, bizim burada bahis mevzuu ettiğimiz farklı mezhep görüşlerinin bir yere toplanmasıyla elde edilen telfik, o dönemde genel olarak olumsuz karşılanmaya devam etmektedir. Telfikin, Memlûkler dönemi sonrası serüvenine değinecek olursak, Kutluboğa'nın telfikin caiz olmadığına dair zikrettiği icmâ, Memlûkler sonrasında Şürûnbülâlî, Haskefî, Abdülganî Nablûsî ve İbn Âbidîn gibi Hanefilerce seslendirilmeye devam edilse de, bu dönemde bu icmâyı kabul etmeyen ve konuyu olumlu anlamda tartışmaya açarak, icmâyı ihtilaflı mesele haline getirmeye çalışan çabalara da rastlanılmaya başlanacaktır. Memlûkler döneminde telfikin yasaklığı hususunda var olduğu ifade edilen icmâyı delici bir çabaya rastlamasak da,⁹³⁰ Memlûklerin hemen sonrasında yaşamış Hanefî fakihlerden Emir Pâdişah, (v. 987/1579) bu konuda ilk aykırı ses olarak karşımıza çıkacaktır.⁹³¹ İbnü'l-Hümâm şarihi olan Emir Pâdişah'ın telfiki caiz sayan görüşe ulaşmasında İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc'ın görüşlerinden etkilendiği muhtemeldir. Nitekim İbnü'l-Hümâm'ın ve öğrencisi İbn Emir'in, yukarıda gördüğümüz üzere, "tettebbuu'r-ruhas"ı yasaklayıcı şer'î bir nas olmamasından hareketle, mezheplerin

⁹²⁶ Zuhayli, a. g. m. s. 411; Korucu, a. g. t. s. 54.

⁹²⁷ Ebû'l-İhlas Hasan eş-Şürûnbülâlî, "el-İkdü'l-ferîd li beyâni'r-racih mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklid", tahkik: Halid b. Muhammed el-Arûsi, Mekke: *Mecelletü Camiati Ümmü'l-Kurâ li ulûmi's-şeria ve'l-lûgat'l-arabiyye ve âdâbuhâ*, c. 17, s. 32, 1425 h. s. 710.

⁹²⁸ Ahmed Fekry Ibrahim, *School Boundaries and Social Utility in Islamic Law: The Theory and Practice of Talfiq and Tatabbu' al-Rukhas in Egypt*, The Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, Washington DC, 2011, (doktora tezi), s. 84.

⁹²⁹ Yaman, a. g. e. s. 114-115.

⁹³⁰ Nitekim telfiki tezinde konu edinen Ahmed Fekry Ibrahim, telfike olumlu bakışın Memlûkler sonrası Osmanlı döneminden itibaren başladığı sonucuna ulaşmıştır. (Ahmed Fekry Ibrahim, a. g. t. s. 84-85).

⁹³¹ Emir Pâdişah, a. g. e. c. 4, s. 254-255.

ruhsatlarının alınmasına cevaz kapılarını açmaları ve bunun yasaklığı hususunda varlığı ifade edilen icmâyı yok saymaları, onlardan bir asır kadar sonra yaşayan bir diğer devamcılar Emir Pâdişah'ı bir adım öteye giderek, telfiki de aynı argümanla caiz saymasına götürmüştür, denilebilir. Hatta bâzılarınca, İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc da, telfiki caiz sayanlar olarak gösterilseler de,⁹³² usul eserlerindeki ifadeleri incelendiğinde, onların sadece “tettebbu’u’r-ruhas”a cevaz verdikleri ve telfikin lehine bir ifadede bulunmadıkları görülür. Ama yukarıda ifade ettiğimiz gibi onların, mezheplerin kolay hükümlerini almanın caizliğine yönelik açtıkları geniş çığır, gittikçe bu ruhsatları tek bir fikhî meselede de toplamanın önünü açmış ve böylece telfik, ilerleyen asırlarda kendisine olumlu bir alan bulmaya başlamıştır. Emir Pâdişah’tan sonra telfiki en güçlü biçimde savunan ve buna dair bir risale kaleme alan onyedinci asır Hanefî fakihlerinden Abdülazim Mekkî, İbnü'l-Hümâm'ın açtığı, mezheplerden kolayına geleni almanın caizliği yolunda yürüyerek telfikin caizliğine ulaşmıştır.⁹³³ Telfik, Memlûklerin bâkiyesi sayılan Osmanlı dönemi Mısır'ında bazı kadılarca hüküm verme işleminde de kullanılmış⁹³⁴ ve modern dönemle birlikte telfik düşüncesi çokça gündeme gelmeye başlamıştır. Bu dönemde savunucuları çoğalan telfik, aynı zamanda modern kanunlaştırma hareketlerinde bir metot olarak da teklif edilmiştir. Telfikin, Memlûkler sonrası serüvenine dair verdiğimiz kısaca bilgileri, bölümün sonunda Memlûkler sonrası dönemi ele alacağımız kısımda daha ayrıntılı işleyeceğiz.

⁹³² Yaman, a. g. e. s. 116; Zuhayli, a. g. e. s. 411; Yusuf Işıcık, “İslami Araştırmalarda Delile Bağlılık, Hür düşünce ve İbnü'l-Hümâm”, *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği (Sempozyum Tebliğleri)*, Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993, s. 86.

⁹³³ Abdülazim Mekkî, *el-Kavlü's-sedîd fi ba'zi mesâilî'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk: Câsim b. Muhammed el-Yasin, Adnan b. Salim er-Rûmi, Kuveyt: Darü'd-da've, 1988, s. 113.

⁹³⁴ Ahmed Fekry İbrahim Osmanlı dönemi Mısır'ında telfiki incelediği tezinde, bu dönemde telfikle verilmiş hüküm örneklerine tezinde yer vermiştir. (bkz: Ahmed Fekry İbrahim, a, g, t).

4.4. İNTİKALİN PRATIĞE YANSIMASI: YARGIDA DÖRT MEZHEP UYGULAMASI VE KADILARIN BİR BİRİNE HÜKÜM “TEFVİZ”İ MESELESİ

Memlûkler döneminde buraya kadar işlediğimiz üzere, önemli birçok alim tarafından kabul gören mezheplerin birbirinden görüş alımı anlamında intikal düşüncesinin pratiğe yansımaya gelince, bunun teoride usul alanında kabul edildiği kadar, pratik alanlar sayılan fetvâ ve kazâ alanlarında pek yaygınlaşmadığı birçok isim tarafından ifade edilir.⁹³⁵ Hukuki istikrar ve güven unsurunun öncelenmesi ve yer yer mezhep taassubunun sebebiyet verdiği ifade edilen bu anlatıya rağmen,⁹³⁶ kanaatimizce intikal, bu dönemler boyunca farklı metotlar altında ihtiyaç olduğu ölçüde çokça uygulanmıştır. İntikalin uygulama şansı bulunduğu uygulamalardan birisi, burada adına “tefviz” diyeceğimiz, kadılar ve müftülerin çokça uyguladığı, farklı mezhep görüşüyle hüküm verme adına davaları o mezhep kadısına yönlendirme uygulamasıdır. Bunun haricinde Memlûkler döneminde tatbik edilen, dört mezhebin her birisinden kadı atama uygulamasının da bu yönde kullanıldığına dair pek çok emâre bulunmaktadır. Doğrudan intikal mânâsında değişik mezheplerden doğrudan görüş alma durumuna dair de azımsanmayacak kadar pek çok örnek mevcuttur.

Öncelikle başka mezhepten doğrudan görüş tercihi anlamında intikalin, pratikte uygulandığına dair tespit ettiğimiz bazı örnekleri burada vermek istiyoruz. Memlûkler dönemi öncesinde Şâfiî fakihlerden İbn Berhân (v. 518/1124) ve Rüyânî’nin (v. 502/1108) bazı görüşlerde Şâfiî mezhebinden ayrıldıkları ve Rüyânî’nin bazı meselelerde Mâlikî mezhebinin görüşlerini tercih ettiği ifade edilir.⁹³⁷ Aynı dönemlerde yaşamış Mâlikî fakihi Ebû Bekr İbnü’l-Arabî’nin (v. 543/1147) de, toprak ürünlerinin zekatı meselesinde kendi mezhebinin görüşüne muhalefet edip, Hanefî mezhebinin görüşünü benimsediği aktarılır.⁹³⁸ Memlûkler döneminde de, intikal düşüncesinin en önde gelen savunucularından İzzeddin b.

⁹³⁵ Ferhat Koca, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, s. 541; Seyyid Bey, a. g. e. s. 284; Şahin, a. g. t. s. 144; Aydın, a. g. m. s. 12.

⁹³⁶ Koca, a. g. m. s. 541.

⁹³⁷ H. Yunus Apaydın, “İbn Berhan”, *DİA*, XIX, s. 370; Ali Bakkal, “Abdülvâhid b. İsmail Rüyânî”, *DİA*, XXXV, s. 275.

⁹³⁸ Yaman, a. g. e. s. 69.

Abdüsselâm'ın⁹³⁹ ve Karâfî'nin, farklı mezhep görüşlerini tercih ettiklerine dair kaynaklarda ifadeler mevcuttur.⁹⁴⁰ *Kitâbü'l-fetâvâ*'sında İbn Abdüsselâm'ın başka mezhep görüşleriyle fetvâ vererek, intikali pratik alanda da tatbik ettiğine dair somut örnekler mevcuttur.⁹⁴¹ Zerkeşî ve Nevevî'nin de intikali uygulamada tatbik ettiklerine dair bazı ifadelere rastlamaktayız.⁹⁴²

Yukarıda intikale karşı en sert tutumu sergiledikleri ifade edilen Hanefîlerin de bazı meselelerde intikali pratik olarak uyguladıklarına dair örnekler yok değildir. Süleyman Kaya bir makalesinde, Hanefî alimlerin bazı meselelerde başka mezhebe ait görüşü tercih ettiklerinin bilindiğini ve özellikle Belh meşâyihinin bu konuda öne çıktığını aktarmaktadır.⁹⁴³ Harezmi Hanefî ulemâsından da bazılarının, kıraatteki hata yüzünden namazın bozulmayacağı görüşünü Şâfiî mezhebinden hareketle tercih ettikleri ifade edilir.⁹⁴⁴ Klasik dönem Hanefî fakihlerinin Şâfiî mezhebinden intikalde bulundukları bir diğer mesele, “muzâf yemin” denilen, kişinin nikahına üç talak bağlaması meselesidir. Hanefîlerde geçerli sayılan bu yeminle, o kişi evlendiği anda hemen üç talak gerçekleşmektedir. Sıkıntılara sebebiyet verdiği anlaşılan bu hüküm hususunda Hanefî fakihler ya bu yemini geçersiz sayan Şâfiî mezhebinin görüşünü doğrudan alıp uygulamışlar, ya da aşağıda geleceği üzere meseleyi Şâfiî kadiya yönlendirerek onun bu konuda hüküm vermesini sağlamışlardır. Molla Fenârî'ye göre, Irak Meşâyihî bu konuda doğrudan Şâfiî mezhebinin görüşüne göre hüküm vermişlerdir. Onlar dışında Hanefî fakihlerden Abdüsseyyid el-Hatîbî ve Mecdüleimme et-Tercümânî de bu konuda Şâfiî mezhebini tercih etmişlerdir.⁹⁴⁵

Memlûkler dönemine doğru gelindiğinde Memlûkler bölgesinden ve Memlûkler dışı coğrafyadan bazı Hanefî fakihlerin başka mezhep görüşünü tercih ettiklerine, yani intikali pratikte uyguladıklarına dair bazı kayıtlara rastlıyoruz. Osmanlı dönemi alimlerinden Alim

⁹³⁹ Algül, a. g. t. s. 59.

⁹⁴⁰ Apaydın, “Karâfî”, s. 396.

⁹⁴¹ İzzeddin b. Abdüsselâm, a. g. e. s. 90, 122, 156.

⁹⁴² Zerkeşî, a. g. e. c. 6, s. 327.

⁹⁴³ Süleyman Kaya, “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri (Uluslararası Sempozyum-Bildiriler)*, ed: Halit Çalış, Ali Bayer, Duran Ali Yıldırım, Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017, s. 107.

⁹⁴⁴ Mekkî, a. g. e. s. 87.

⁹⁴⁵ Molla Fenârî, a. g. e. s. 499.

Muhammed b. Hamza Aydınî, (v. 1134/1722) intikalin caizliğini savunduğu risalesinde, Memlûkler döneminin başlarında vefat etmiş Hanefî fakihlerden Necmüddîn Zâhidî'den (v. 658/1260) birçok intikal örneği sayar.⁹⁴⁶ Memlûklerin ikinci asrında yaşamış *Fetâvâ-yı Bezzâziyye*'siyle meşhur, Hafizüddîn el-Bezzâzî'nin (v. 827/1424) de, bazı meselelerde mezhep görüşünü terk edip diğer mezhep görüşlerini tercih ettiği ifade edilir. Onun, Hz. Peygambere (s.a.v) söven kişinin tevbe etse bile katlini vacip gören Mâlikî görüşü tercih ettiği ve bu konuda İbnü'l-Hümâm, Molla Hüsrev ve bütün Hanefî fakihlerin ona tabi oldukları söylenir.⁹⁴⁷ İbn Âbidîn, yine rehinle ilgili tazmin meselelerinde o dönem ve sonrasında yaşamış Hanefî fakihlerinin, Mâlikîlerin görüşüne kaydıklarını ifade eder.⁹⁴⁸ Hanefîlerin, Mâlikî görüşü tercih ettikleri başka bir mesele ise, satım akdinde gabn-ı gafîş ile aldatılan kişinin, eğer satıcının aldatma kasdı varsa, malı iade edebileceği meselesidir.⁹⁴⁹

Memlûkler döneminde Hanefîler içerisinde intikalle ilgili en öne çıkan isim şüphesiz İbnü'l-Hümâm'dır. Yukarıda onun intikal düşüncesini teorik çerçevede nasıl geniş bir perspektiften savunduğunu görmüştük. Bu düşüncesini pratik sahaya da yansıttığı anlaşılan İbnü'l-Hümâm'ın, mensup olduğu Hanefî mezhebine aykırı pek çok görüşü tercih ettiği birçok kaynak tarafından dile getirilir. *Fethü'l-kadîr*'de, diğer mezheplere ait farklı görüşler arasından tercihlerde bulunduğu ifade edilen⁹⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, aynı zamanda bu eserinde bunun teorik altyapısını da ortaya koyar. Eserin, “edebü'l-kâdî” bölümünde Merğînânî'nin, bir meselenin ihtilaflı olup olmadığının tespitiyle ilgili ifadelerini şerh eden İbnü'l-Hümâm, bu konuda Merğînânî'den farklı düşünür. Şöyle ki, Merğînânî'ye göre kadının, ihtilaflı meselelerde verdiği hüküm bozulamaz. Bir meselenin ihtilaflı mesele olarak kabulü için ise, onun ilk asırda yani ashab arasında ihtilaflı mesele olması gerekir. Sonraki asırlarda meseleler üzerinde çıkan farklı görüş ve ihtilaflar müteber değildir. Hassâf (v. 261/875) ve Burhâneddin el-Buhârî'nin (v. 616/1219) de ifade ettiği bu görüşün, Hanefîlerde yaygın bir

⁹⁴⁶ Abdüsselam Arı, “Alim Muhammed b. Hamza el-Aydinî el-Güzelhisârî'nin Taklid ve Mükrehin Talakına Dair Risalesi: Tahkik ve Tahlil”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı 27, s. 734-737.

⁹⁴⁷ Muhammed Emin b. Âbidîn, *Şerhu ukûdi resmî'l-müftî= Hanefî Mezhebinde Fetva Usulü*, thk ve trc: Sırrı Fuat Ateş, Konya: Çimke Basım Yayın, 2017, s. 65-66.

⁹⁴⁸ İbn Âbidîn, a. g. e. s. 68-72.

⁹⁴⁹ Yaman, a. g. e. s. 80.

⁹⁵⁰ Koca, “İbnü'l-Hümâm”, s. 88.

yaklaşım olduğu anlaşıyor.⁹⁵¹ İbnü'l-Hümâm, buna binâen bazılarının şöyle dediğini söyler: “Hanefî kadı, Mâlikî veya Şâfiî kadının verdiği hükümleri bozabilir”.⁹⁵² Buna katılmayan İbnü'l-Hümâm'a göre, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in herkesçe kabul edilen müçtehidler olmalarından dolayı, onların ihtilafının da muteber sayılması ve bu tür görüşlerin ihtilaflı görüşler olarak kabul edilmesi gerekir. Böylece sözü, bu imamların görüşleriyle hüküm veren kadının hükmünün bozulmayacağına getiren İbnü'l-Hümâm, bu şekilde farklı mezhep görüşleriyle hüküm vermenin alt yapısını oluşturur.⁹⁵³ Yani artık İbnü'l-Hümâm'a göre, dört mezhep arasında ihtilaflı tüm meseleler, “mühtelefun fih” kapsamında olup, bunların herhangi biriyle hüküm veren kadının hükmü bozulamaz.

Farklı mezhep görüşlerinin tercihini hem usul eserinde hem de fûrû eserinde ayrı ayrı temellendiren İbnü'l-Hümâm, bunun pratik sonucu olarak, mezhebe muhâlif pek çok görüşü de benimsemiştir. Buna dikkat çeken İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ın mezhebe muhâlif pek çok görüşü benimsediğini, örneğin bazı meselelerde İmam Mâlik'in görüşünü tercih ederek “ben bununla amel ediyorum” dediğini söyler.⁹⁵⁴ Mehmet Şener, onun mezhebe muhâlif tercihlerine dair dört meseleye makalesinde yer verir. Bunlar dârülharp'te Müslüman olan kişinin durumu, dârülharp'te işlenen suçların cezası, zihar keffâreti ve üst hakkı konusuyla ilgilidir.⁹⁵⁵ İbnü'l-Hümâm'ın Hanefî mezhebine muhâlif olarak tercih ettiği en meşhur görüşü ise, menfaatleri mal sayması ve menfaatlerin tazminini gerekli görmesidir. Buna dair makaleler kaleme alan son dönem Osmanlı alimlerinden Seyyid Nesib Efendi (1873-1930), Şâfiî mezhebiyle karşılaştırmalı olarak İbnü'l-Hümâm'ın bu tercihini genişçe ele almaktadır.⁹⁵⁶ Sonraki dönemlerde de Hanefîlerin bu konuda Şâfiî mezhebini taklîd ettiklerine dair kaynaklarda pek çok kayıt mevcuttur. Özellikle vakıf ve yetim malları ve gelir

⁹⁵¹ Şeyh Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn: Yargılama Usulüne Dair*, editör: H. Yunus Apaydın, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, s. 60-61.

⁹⁵² İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, Kahire: Mustafa Bâbi el-Halebi Matbaası, 1970, c. 6, s. 302.

⁹⁵³ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. c. 6, s. 302-303.

⁹⁵⁴ İbn Âbidîn, a. g. e. s. 204.

⁹⁵⁵ Mehmet Şener, “İbnü'l-Hümâm'ın İlmi ve Fıkhi Yönü”, *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği (Sempozyum Tebliğleri)*, Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993, s. 23-24.

⁹⁵⁶ Abdullah Kahraman, Nizamettin Karataş, “İbnü'l-Hümâm'ın Mezhebine Muhâlif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, Aralık 2017, c. 1, sayı 2, s. 43-70.

getirmeye hazır malların gasbı konusunda müteahhirîn Hanefî fakihleri, Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih ederek, gâsıba menfaatlerin tazminini gerekli görmüşlerdir.⁹⁵⁷

Buraya kadar örneklerini gördüğümüz doğrudan intikal, daha çok ulemaya hitap etmekte olup bunun mezhep yapısında bir değişime neden olduğu görülmektedir. Şöyle ki, bu tür intikal durumunda mezhebin oturmuş yapısı değişmekte ve başka mezhep görüşü, mezhebin eski görüşünün yerini almaktadır. Bu tür intikalin yaygınlaşmamasının sebeplerinden birisi de bu olabilir. Halbuki mezhep yapılarını bozmadan da insanları farklı mezhep görüşlerinden yararlandırmak mümkündür. Kanaatimizce, Memlûkler döneminde uygulanan dört mezhep uygulaması ve o dönemde çokça yapıldığı anlaşılan mezhep kadılarının ve müftülerin birbirine hüküm “tefvîz”i, mezhep yapılarını bozmadan insanların ve devletin dört mezhepten de yararlanmasını sağlayan uygulamalar olarak işlev görmüşlerdir. Yukarıda örneklerini görmekle birlikte çok fazla yaygınlaşmayan doğrudan intikal yerine, fukahâ genel olarak elden geldiğince mezhep yapılarını korumayı ve bu tür uygulamalar üzerinden farklı mezhep görüşlerinden istifadeyi tercih etmişlerdir. Bunu aşağıda farklı mezhep kadıları ve müftüleri arasında hüküm tefvîzi uygulamasında göreceğiz. Nitekim bu uygulamanın temel hedeflerinden birisi bunu sağlamaya yöneliktir. Bunu açıkça ifade edenlerden Hanefî fakihi Zeynüddin İbn Nüceym, tefvîz uygulamasıyla başka mezhepten hüküm devşirmeyi kabul ederken, mezhep kadısının bu hükmü direk veremeyeceğini, böyle yapılması durumunda bunun Hanefî mezhebinin yıkılmasına götüreceğini belirtir.⁹⁵⁸ Çünkü yukarıda intikalin sahasını verirken değindiğimiz üzere, o dönemde dört mezhep, hem devlet iradesi tarafından tescil edilerek tüm alanları kuşatan kalıplaşmış bir yapı oluşturmuş hem de ulema ve halk arasında dört mezhep, fikhî alanda meşrûiyetin kaynağı olarak kabul görmüştür. Bundan dolayı o dönemde, doğrudan intikalde bulunarak mezheplerin yapılarını değiştirmek ve onları birbirine karıştırarak yeni bir şey ortaya çıkarmak pek hoş görülür bir durum değildir. Bunun yerine her mezhep kendisi kalarak, intikal düşüncesinden beklenen sonuç olan farklı mezhep görüşleriyle amelin, dört

⁹⁵⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut, 1992, 2, baskı, c. 6, s. 41; c. 4, s. 408, 428; Yaman, a. g. e. s. 80; Korucu, a. g. t. s. 44.

⁹⁵⁸ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Darü'l-Marife, c. 7, s. 17; c. 4, s. 200.

mezhepten kadı uygulaması ve bu kadılar arasında birbirine hüküm tevdi anlamında “tefviz” uygulaması üzerinden daha çok sağlandığını düşünüyoruz.

Memlükler devletinin ilk yıllarında Sultan Zâhir Baybars (v. 676/1277) tarafından başlatılan yargıda dört mezhep uygulamasının⁹⁵⁹ nedenine dair pek çok şey ifade edilmişse de, bunun hem devlet hem de halka yönelik hukuki genişlik adına konduğuna dair de pek çok işaret bulunmaktadır. Uygulamanın amacına dair ileri sürülen görüşlere değinecek olursak, bazıları bu uygulamayı Hanefî olan Memlük sultanlarının, hakim mezhep olan Şâfiîliğe karşı kendi mezheplerini güçlendirme çabası olarak yorumlarken,⁹⁶⁰ bazı araştırmacılar ise bunu, o dönemde mezheplerin demografik yapısında yaşanan değişimin bir gereksinimi olarak görürler. Uygulamayı ferdi çerçevede anlayarak Baybars'ın o dönemde tek ve etkili Şâfiî kâdilkudât Tâceddin b. Bintü'l-Eazz'ın etkisini kırma adına bu uygulamayı gerçekleştirdiğini ileri sürenler de olduğu gibi, Memlükler'in bu uygulamayla tüm kesimlerin desteğini alma ve kendi meşrûyetlerini sağlamlaştırma amaçlarını güttüklerini ifade edenler de bulunmaktadır.⁹⁶¹ Uygulamanın nedenine dair fikir ileri sürenlerden Yossef Rapaport ise, uygulamanın yukarıdaki nedenlerden hiç birisine hasredilemeyeceğini ifade eder ve uygulamanın nedeninin, hukuki genişliğin sağlanması olduğunu savunur. Şöyle ki, ona göre Baybars, bu uygulamayı başlatarak hem devletin hem de halkın, tek mezhep yerine dört mezhepten de yararlanmasının önünü açmayı hedeflemişti.⁹⁶² Buna dair kaleme aldığı makalesinde bu düşüncelerini ikna edici argümanlarla savunan ve ulaştığı pratik örneklerle de bu görüşünü temellendiren Rapaport'un bu iddiaları, kanaatimizce de uygulamaya dair mantıklı açıklamalardan birisi olarak kabul edilebilir. Çünkü uygulamayı bu yönde okumak, bize aynı zamanda bu dört mezhepli kâdilkudât uygulamasının neden Memlükler'in sonuna kadar ve her bölgede tatbik edilmeye devam ettiğinin de cevabını verir. Çünkü yukarıda uygulamanın nedenine dair ifade edilen demografik değişim gerekçesini ele alacak olursak, Memlükler dönemi boyunca demografik olarak bazı bölgelerde pek mensubu bulunmayan

⁹⁵⁹ Ramazan Şeşen, *Sultan Baybars ve Devri*, İstanbul: İsar yayınları, 2009, s. 226-227; Burak Gani Erol, “Memlüklerde Dört Mezhep Başkadılıklarının Kuruluşu ve İşleyişi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Güz 2018, sayı 87, s. 76; Fatih Yahya Ayaz, a. g. m. s. 441-442.

⁹⁶⁰ Nielsen, a. g. m. s. 167-176; Leeuwen, a. g. m. 99; Jackson, a. g. m. 52-65.

⁹⁶¹ Yalçın, a. g. t. s. 26-31; Erol, a. g. m. s. 76-77.

⁹⁶² Rapaport, a. g. m. s. 210-228.

Hanbelî ve Mâlikî mezhebinden neden kadılar atanmaya devam ettiği hususunu açıklamamız zor olacaktır. Yine uygulamayı Hanefîlerin, mezheplerini güçlendirme ve tek mezhep yapmak için uyguladıkları gerekçesini alırsak, neden Memlûkler'in sonuna kadar dört mezhepten de kadıların atanmaya devam ettiğini ve tek Hanefî mezhebine dönülmediğini açıklamakta zorlanırız. Uygulamayı İbn Bintü'l-E'azz'ın nüfuzunu kırmaya bağlayan gerekçe de aslında aşağıda geleceği üzere hukuki genişlik bağlamında okunabilir. Yine uygulamayı Memlûkler'in kendi meşrûiyetlerini sağlama amacıyla başlattıklarını düşünenlerin de, bunun neden tüm Memlûk dönemi boyunca devam ettiğini açıklamaları gerekir.⁹⁶³

Bu gerekçelere ve Rapaport'un getirdiği tarihi kayıtlara ek olarak, her ne kadar o dönemde dört mezhepli yargı sisteminde kadıların verdiği hükümlerin kayıtlarını içeren "kadı sicilleri" elimizde bulunmasa da, hem tabakat hem de diğer fikhî kaynaklarda yer alan diğer bazı kayıtlar, uygulamanın buna yönelik olduğunu düşünmemize imkan tanımaktadır. İbn Hacer, yargıda dört mezhep uygulamasının nedenine dair bir açıklamasında, bunun insanlara fikhî hükümlerde bir genişleme (توسعة) sağlama amacıyla konduğunu ifade eder.⁹⁶⁴

Nitekim o yıllara kadar tek Şâfiî kâdılkudât sisteminin yürürlükte olduğu ülkede, görevde bulunan Şâfiî kadısı Tâceddin b. Bintü'l-E'azz'ın, mezhebinin görüşlerine aykırı diğer mezhep görüşlerini uygulamaya yanaşmamasının bazı devlet erkanında rahatsızlığa sebep olduğu ve Sultan Baybars'a yapılan tavsiyeler sonucunda, onun dört mezhepli sistemi uygulamaya koyduğu ifade edilir.⁹⁶⁵ Böylece artık hem yönetimin hem de halkın, dört mezhep kadısının her birine müracaat etme yolu da açılmış oluyordu. Bunun keyfiliğe götürmemesi gerektiğine dikkat çeken Tâceddin es-Sübkî, yöneticilerin bir maslahat durumunda mezheplerden uygun buldukları görüşleri alabileceklerini ifade etmekteydi. Sübkî, özellikle yol kesiciler ve bozgunculara ta'zîr cezasının ağırlaştırılması hususunda, devlet erkanının bu yolu takip etmelerinin gerekliliğini vurguluyordu.⁹⁶⁶ Muhtemelen Sübkî,

⁹⁶³ Rapaport, a. g. m. s. 211-215.

⁹⁶⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-isr an kudâti Mısır*, thk: Ali Muhammed Ömer, Kahire: el-Mektebetü'l-Hancı, 2010, s. 262.

⁹⁶⁵ Şükrü Özen, "Kâdılkudât", *DİA*, XXIV, s. 79; Yalçın, a. g. t. s. 28; F. İbrahim, a. g. t. s. 110.

⁹⁶⁶ Tâceddin es-Sübkî, *Muidü'n-niam*, s. 25.

bununla ceza hukuku alanında verdiği cezaların ağırlığıyla seçilen Mâlikî Mezhebi'nin tercihini kastediyordu. Nitekim o dönemde ceza hukuku alanında daha çok Mâlikî mezhebi görüşlerinin tercih edildiğine ve ağır cezalar hususunda Mâlikî kâdîlkudâta başvurulduğuna dair kaynaklarda pek çok kayıt mevcuttur. Çünkü Mâlikî mezhebi ceza hukuku alanında diğer mezheplere nazaran, daha ağır cezalara izin vermekteydi.⁹⁶⁷ Hatta Rapaport'a göre, sanık hakkında idamın öngörüldüğü durumlarda dava, Mâlikî kadıya tevdi edilmekte, idam için yeterli delil bulunamadığında ise sanığın salıverilmesi için dava, Şâfiî veya Hanbelî kadılara intikal ettirilmekteydi. Örneğin Mâlikî kadı, zındık birisinin idamına yeterli kanıt bulamadığında onu Şâfiî kadıya yönlendirerek ona tevbe kapısını göstermekle salıverilmesini sağlamakta, diğer yandan Şâfiî kadı da, sanık hakkında idam cezasının gerektiğini düşündüğü, fakat mezhebine göre bu cezayı veremediği durumlarda, davayı Mâlikî kadıya tevdi edebilmekteydi. O dönemde verilen 26 idam cezasını inceleyen Rapaport, bunlardan 18 idam cezasının Mâlikî kadılarca verildiğini, 4 davada ise salıvermenin gerçekleştiğini ve bunların Şâfiî ve Hanefî kadılarca yapıldığını tespit etmiştir.⁹⁶⁸ Michael Winter'in tespit ettiği başka bir örnekte ise sultan, idama mahkum etmek istediği birisinin davasını özellikle Mâlikî kadıya havale etmiş ve Mâlikî kadı da idama hükmetmiştir.⁹⁶⁹ O döneme ait klasik tabakat kaynaklarında bununla ilgili pek çok dava örneğine rastlamak mümkündür. Bu örneklerde özellikle zındıklıkla ve sapıklıkla suçlanan kişilerin davalarının Mâlikî kadılara götürüldüğü göze çarpar.⁹⁷⁰ Örneklerde, bazen Mâlikî kadının tek başına idam hükmünü infazından çekindiği ve bunun için yöneticilerin ve diğer üç mezhep kadısının desteğini istediği de ifade edilir.⁹⁷¹ Mezheplerinde bulunan bazı görüşler nedeniyle ağır cezalar vermekte cesaretli oldukları anlaşılan Mâlikî kadılar, buna karşın kötü imaj kazanmaktan ve insanların kanlarını dökmekle itham edilmekten de kurtulamamışlardır. Memlûkler döneminde yaşamış Zehebî, dört mezhep kadılarına dair değerlendirmelere yer verdiği eserinde, Mâlikî kadıları,

⁹⁶⁷ İbrahim, a. g. t. s. 114.

⁹⁶⁸ Rapaport, a. g. m. s. 223-225.

⁹⁶⁹ Michael Winter, "The Judiciary of Late Mamluk and Early Ottoman Damascus: The Administrative, Social and Cultural Transformation of The System", ed: Stephan Conermann, *History and Society During the Mamluk Period*, Bonn University Press, 2014, sayı 5, s. 202.

⁹⁷⁰ İbn Hacer, a. g. e. c. 1, s. 368-370, 373; c.5, s. 60; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr: Ahmet el-Arnâvut, Türkiye Mustafa, Beyrut, 2000, c. 8, s. 103; Sehâvî, a. g. e. c. 1, s. 146; c. 6, s. 97, 220.

⁹⁷¹ İbn Hacer, a. g. e. c. 1, s. 369.

insanların kanlarını dökmeye cesaretli olmalarından dolayı eleştirir. Yanlılıkla insan kanı dökmenin vebalinin ağır olacağını ifade eden Zehebî'ye göre, Mâlikî kadılar, mezheplerinde ağır cezalarla ilgili yer alan tüm hükümleri uygulamak zorunda değiller.⁹⁷² Makrîzî'nin zikrettiği başka bir örnekte ise Mâlikî kadının, irtidat eden kadınların boyunlarını vurduğu ve buna göre diğer fukahânın onu yadırgadığı ve eleştirdiği nakledilir.⁹⁷³ Sonraki asırlarda Şevkânî de, ağır cezaları uygulamaları nedeniyle Mâlikî kadılara ağır eleştirilerde bulunmaya devam etmektedir.⁹⁷⁴

Ağır cezalar hususunda Mâlikî mezhebini tercih eden Memlûk yöneticilerinin, mâli konularda ise daha çok Şâfiî mezhep görüşlerini tercih ettikleri anlaşıyor. Tarsûsî'nin yukarıda incelediğimiz *Tuhfetü't-Türk* eserini tahkik eden ve ona uzunca bir mukaddime kaleme alan Rıdvan Seyyid, Tarsûsî'nin Memlûk yöneticilerine, Hanefî mezhebini tek mezhep yapma çağrısında başarısız olma sebebini, diğer mezheplerin ve özellikle Şâfiî mezhebinin ekonomik alanda devletin maslahatına daha uygun olmasına bağlar. Seyyid'e göre Tarsûsî her ne kadar bazı siyasi meselelerde Hanefî mezhebinin, Şâfiî mezhebine nazaran sultana daha fazla yetki vermesinden hareketle, Hanefî mezhebinin devletçe en öne geçirilmesi ve tek mezhep olarak tatbikini istese de, o dönemde siyasi meşrûiyetlerini çoktan temin etmiş Memlûkleri ilgilendiren asıl meseleler, ekonomik alanla ilgiliydi.⁹⁷⁵ Tarsûsî'nin kendi ifadelerinden de bunu anlamak mümkündür. O, beytûlmal ile ilgili meselelerde Şâfiî mezhebinin tercih edilmesine tepki olarak şunları söyler: “Avamın: “Şâfiî mezhebi, “zevî'l-erhâm”ı mirasçı kılmamasıyla beytûlmal için daha uygundur.” sözüne gelince ki, bu Türklerin de zihinlerinde böyle yer etmiştir, bu doğru değildir”.⁹⁷⁶ Fakat Tarsûsî'nin burada “Türkler”den kastettiği büyük ihtimalle Memlûk yönetici ve emirlerini zihinlerinde yer etmiş bu düşünceden koparamadığı anlaşıyor. Nitekim Rıdvan Seyyid'e göre, “zevî'l-erhâm”ı Hanefî mezhebinin aksine mirasçı kılmayan ve mirasını beytûlmâl bırakan, küçüklerin ve yetimlerin mallarından zekat alımına cevaz veren, küçüklerin

⁹⁷² Zehebî, a. g. e. s. 78-79.

⁹⁷³ Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifet düveli'l-mulûk*, nşr: Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. 5, s. 76.

⁹⁷⁴ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, c. 1, s. 19.

⁹⁷⁵ Rıdvan es-Seyyid, (*Tuhfetü't-Türk* mukaddimesi), s. 39-42.

⁹⁷⁶ Tarsûsî, a. g. e. s. 77.

evlendirilmesine daha kolay şartlar altında izin veren ve vakıflara devlet müdahalesini daha kolay hale getiren Şâfiî mezhebi, bu alanlarda Memlûk yöneticilerinin maslahatına daha uygun olduğu için, onlar bu işleri Şâfiî kâdilkudâtlara havale etmeye devam etmişlerdir.⁹⁷⁷

Memlûkler döneminde, Hanbelî mezhebi görüşlerinin de, bazı meselelerde diğer mezhep görüşlerine nazaran daha uygun bulunduğu için tercih edildiği bazı kaynaklarda geçer. Memlûkler döneminin ikinci asrında yaşamış önemli tabakat yazarı ve tarihçi Kalkaşendî, (v. 821/1418) Dımaşk'ta Hanbelî kadıların atanmasına yönelik “tevkî” ismi verilen tayin yazısına yer vermektedir. “Tevkî”de, Dımaşk halkının özellikle bey’, icâre, müzâraa, musâkât, musalâha akitleri, efendilerinin izniyle kölelerin hür kadınlarla evlenmesi, kadının nikahta memleketinde oturmayı şart koşabilmesi, kocası nafaka bırakmadan kaybolmuş kadınların nikahlarını fesh etmeleri ve yıkılmış ve ıslâhı mümkün olmayan ve menfaat getirmeyen vakıfların satılması meselelerinde Hanbelî mezhebine ihtiyaç duyduğuna yer verilmektedir.⁹⁷⁸ Metinde Hanbelî kadıların bu meselelerde, bu yönde hüküm vermelerinin gerekliliği de özellikle vurgulanmaktadır.⁹⁷⁹

Yukarıdaki örneklerde Memlûkler döneminde yöneticilerin dört mezhebin her birinden yararlandıkları ve tatbik ettikleri dört mezhepli kadılık sistemini bu amaçla kullandıklarını görmüş olduk. Bu sadece yöneticilere has bir durum olmayıp halkın da, bu şekilde dört mezhepten yararlanmasının önünde bir engel bulunmamaktaydı. Nitekim yukarıda ağırlıklı olarak usul eserlerinden hareketle işlediğimiz, dört mezhep çerçevesinde intikal düşüncesinin yer yer ruhsatların da alımını içerecek şekilde caizliğine ve tek mezhep iltizâmının gerekli olmadığına dair bu dönemde geniş bir kabulün oluşmuş olduğunu gördük. Bu yaklaşım sahiplerince yer yer ifade edilen “avamın mezhebi olmaz” ifadesinin de anlattığı üzere, mezhebi olmayan avamın tek mezhebe bağlı kalması gerekmemekte ve dört mezhepten istediği görüşü alabilmektedir. Fakat teoride ifade edilen bu görüşlerin pratikte ne kadar yaygınlaştığına dair kesin bilgilere sahip değiliz. Bunun yerine o dönemlerde pratikteki tatbikatı göstermesi açısından fûrû, fetâvâ ve kazâ eserlerinde çokça örneklerine

⁹⁷⁷ Rıdvan es-Seyyid, a. g. e. s. 42-48.

⁹⁷⁸ Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ fî sinâati'l-inşâ*, Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922, c. 12, s. 55-57.

⁹⁷⁹ Kalkaşendî, a. g. e. c. 12, s. 58.

rastladığımız bir uygulama karşımıza çıkar. Bu, bizim adına “tefviz uygulaması” dediğimiz, farklı mezhep kadılarının ve müftülerinin birbirinden hüküm siparişi uygulamasıdır.⁹⁸⁰ Yukarıdaki tarihi ve ilmi kayıtlar, yöneticilerle birlikte avamın da o dönemde, dört mezhep kadısından istediklerine müracaat ettiklerine dair bize bir fikir veriyorsa da, kanaatimizce avamın burada gelişigüzel ve sınırsız bir özgürlük içerisinde hareket etmesine pek izin verilmemiştir. Bunun yerine avamı intikal sahasında belli kayıtlarla sınırlayan ve mezhep yapılarını koruyarak, tüm kesimlerde aslında var olan “ruhsatlardan sınırsız istifadeyle dinin oyuncak haline gelmesi” endişesinin de etkisiyle, “intikal”e belli şartlar altında izin veren “tefviz uygulaması” kanaatimizce pratikte daha fazla tatbik edilmiştir.

Bu uygulamayla avamın kendi başına diğer mezhep kadılarına gitmesi yerine, onların ihtiyaç halinde mezhep kadısı veya müftüsünün yönlendirmesiyle başka mezhep kadısına veya müftüsüne müracaatı söz konusudur. Şöyle ki, “tefviz” uygulamasında avam, yine bir mezhebe nispet edilerek, fetvâ ve hüküm konusunda onların kendi mezhep kadısına veya müftüsüne gitmesi istenmekte, başka mezhep görüşüyle amel ise, mezhep kadısı ve müftüsünün kontrolünde, ihtiyaç duyulduğu ölçüde gerçekleşmektedir.

Memlûkler dönemi öncesinde de örnekleri bulunan ve bazı hükümler özelinde cevaz verilen bu uygulama, Memlûkler dönemine gelindiğinde her bölgede dört mezhep kadısının bulunması nedeniyle daha kolay şartlar altında tatbik imkanı bulmuştur. Şimdi uygulamaya dair Memlûkler dönemi öncesi Hanefî eserlerinden ulaştığımız kayıtlara yer verecek, sonrasında Memlûkler dönemindeki örneklerle geçeceğiz.

İbnü'l-Hümâm *Fethü'l-kadîr*'inde, klasik dönem Hanefî fakihlerinin tefvize dair görüşlerini zikrederken, hicri 5. Asır Hanefî otoritelerden Halvânî'nin (v. 452/1060) bunu caiz saydığını ve uyguladığını ifade eder. Onun ifadelerine göre Halvânî, babanın evlendirdiği küçük kızını, kötü muameleden dolayı mehri karşılığında hul' yoluyla boşatmak istediğinde, bunu caiz sayan Mâlikî görüşle bir kadının hüküm vermesi durumunda bunu

⁹⁸⁰ Uygulamaya “Tefviz” dememizin sebebi, özellikle Kâdîhân ve Bezzâzî gibi Hanefî fakihlerin başka mezhep kadısına hüküm havalesi için “tefviz” fiilinin türevlerini kullanmalarıdır. Onlar her ne kadar uygulama için “tefviz” ismini kullanmasalar da, kullandıkları fiilin masdarı olması açısından uygulamanın ismine “tefviz” demeyi uygun bulduk.

yapabileceğini söylemiştir.⁹⁸¹ Zahîrûddîn Merğînânî'nin de evlenmeyle ilgili “muzâf yemin” konusunda Şâfiîlere müracaatı kabul ettiği ifade edilir.⁹⁸² Nesefî ise *Fetâvâ*'sında, nikah akdini iptal etmek isteyen Hanefî kadının, eğer şahitlerden biri fasık ise bu şekilde nikahı caiz saymayan Şâfiî kadıya davayı yönlendirerek nikahı iptal edebileceğini söyler. Nesefî'ye göre yine Hanefî kadı, karısını üç talakla boşamış birisini eğer nikah velisiz yapıldı ise, Şâfiî kadıya yönlendirerek, Şâfiî kadının eski nikahı geçersiz saymakla kadının başkasıyla evlenmesine gerek kalmadan, onları yeni bir nikahla evlendirebilir.⁹⁸³ Muhammed Hamza'nın Merğînânî'den naklettiği bir fetvâsında onun şöyle dediği nakledilir: “Henüz fıkıh ilmi tahsil etmemiş bir adam, Şâfiî müftüden evlilik öncesi ta'lik edilen talakla evlilik sonrasında kadının boş olmayacağına dair bir fetvâ alsa ve sonra bu adam fıkıh ilmi tahsil ederek Hanefî fakihi olsa, evlilik öncesi talaka dair ta'lik yaptığı karısıyla yaşamaya devam edebilir.”⁹⁸⁴ Şeyh Bedreddin de, Merğînânî'nin *Mecmûu'n-nevâzil* ve Burhâneddin el-Buhârî'nin *Zehîratü'l-fetâvâ*'sından “tefviz”le verilmiş fetvâ örneklerine yer verir.⁹⁸⁵ Bezzâzî ve Zeylaî, (v. 743/1343) Semerkand Hanefî meşâyihinin, kocası gâib olan ve nafakasını temin edemeyen kadının, Şâfiî kadı yoluyla kocasından tefrik edilmesini geçerli saydıklarını belirtir.⁹⁸⁶ Zeylaî, onlara ek olarak Memlûkler dönemi öncesinde yaşamış Hanefî fakihlerden Muhammed b. Mahmud el-Usrûşenî'nin (v. 637/1240) de bu konuda tefvizi caiz saydığını belirtir. Usrûşenî'ye göre, kadının nafakasını temin edemediği şahitlerin şehadetiyle sabit olunca, Şâfiî kadı onların arasını “tefrik” eder ki bu “tefrik” bize göre geçerlidir. Ama bunu Hanefî kadı yapmak istese yapamaz, çünkü mezhebinin hilafına hüküm veremez. Hanefî kadı müçtehid ise o zaman ancak içtihadıyla bu hükmü verebilir.⁹⁸⁷ Hicri 6. Asırda yaşamış önemli Hanefî fakihlerden Kâdîhan (v. 592/1196) da, “tefviz”i kabul eder. Zamanında kadıların muzâf yeminin feshi, müdebberin satışı ve diğer konularda Şâfiîlere yaptıkları “tefviz”in hükmünü tartışan Kâdîhan, bu konudaki ihtilafları zikrettikten sonra,

⁹⁸¹ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. c. 6, s. 302.

⁹⁸² İbnü'l-Hümâm, a. g. e. c. 6, s. 323.

⁹⁸³ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. c. 6, s. 323.

⁹⁸⁴ Arı, a. g. m. s. 728.

⁹⁸⁵ Bedreddin Simâvî, a. g. e. s. 63-69.

⁹⁸⁶ Bezzâzî, *el-Fetâvâ el-Bezzâzîyye*, tahkik: Mahmud Matrâci, Diyubend: Mektebetü'l-İttihad, t, y, s. 4868; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye Bulak, 1313 h, c. 3, s. 54.

⁹⁸⁷ Zeylaî, a. g. e. c. 3, s. 54.

eğer Şâfiî birisine kendi görüşüyle veya şeriatın hükmü neyse onunla hükmetmesi için “tefviz” yapılırsa, bunun herkesçe caiz olduğunu ifade eder.⁹⁸⁸

Memlûkler dönemine gelindiğinde tefviz uygulaması daha fazla yaygınlaşmış ve daha kolay tatbik imkanı bulmuştur. Çünkü bu dönemde her bölgede dört mezhep kadısı hazır bulunmakta olup, tefviz için kadıların birbirine dava yönlendirmeleri daha kolay yapılabilmektedir. Memlûkler döneminde Kudûs ve Dımaşk mahkemelerinde verilen davaları inceleyen Donald P. Little, dört mezhep kadısının arasında sıkı bir işbirliğinin varlığından bahseder.⁹⁸⁹ Memlûkler döneminde Kahire ve Dımaşk kâdilkudâtlarını tezlerine konu edinen Joseph H. Escovitz ve M. Fatih Yalçın, o dönemde dört mezhep kâdilkudâtı arasındaki ilişkilere ve işbirliğine dair örneklerle yer verirler.⁹⁹⁰ O dönemde resmi törenlere ve merasimlere birlikte katılan dört mezhep kâdilkudâtı, bazı davalara da birlikte bakmışlardır.⁹⁹¹ Önemli davalara birlikte baktıkları anlaşılan dört mezhep kadulkudatının ittifakına ise ayrı bir önem verilmiştir. Nitekim Memlûkler’in son sultanı Kansu Gavri, recm cezasına çarptırmak istediği bir erkek ve kadın için dört mezhep kadısını ve diğer ulemayı toplamış, fakat onların recm cezasını onaylamaması üzerine, onları azlederek yerine dört yeni kâdilkudât atamıştır.⁹⁹² Böylece yakın bir ilişki ve işbirliği halinde çalışan dört mezhep kâdilkudâtı, birbirine çokça hüküm “tefvizi”nde de bulunmuşlardır. Bu dönemde yaşamış Hanefî fakihlerden Bezzâzî, kendi döneminde Hanefî kadıların özellikle muzâf yeminin bozulması, müdebberin satışı ve başka bazı meselelerde Şâfiî kadılara başvurduklarını ifade eder.⁹⁹³ Tefviz uygulamasını kabul eden ve bunun yapılışına ve şartlarına dair açıklamalar getiren Bezzâzî, hatta bu konuda icmânın varlığından sözeder. Yukarıda Kâdîhan da buna benzer bir ittifaktan bahsetmişti. Bezzâzî, burada Kâdîhan’dan farklı olarak bunu icmâyla ifade eder. Ona göre bir kadı, başka mezhep kadısına bir meseleyi tefviz ederse ve o kadı da,

⁹⁸⁸ Ebü’l-Mehâsin Fahrüddîn Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, itinâ Sâlim Mustafa el-Bedri, Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009, c. 2, s. 424.

⁹⁸⁹ Donald P. Little, “A Fourteenth-Century Jerusalem Court Record of A Divorce Hearing”, *Mamluks and Ottomans*, ed: David J. Wassertein, Ami Ayalon, London: Routledge Studies, 2006, s. 69, 72.

⁹⁹⁰ Yalçın, a. g. t. s. 151-157.

⁹⁹¹ Mehmet Fatih Yalçın, “Joseph H. Escovitz, *The Office of Qadi al-Qudat in Cairo Under The Bahri Mamluks*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1984”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt : XV, sayı 28, s. 287.

⁹⁹² Winter, a. g. m. s. 197.

⁹⁹³ Bezzâzî, a. g. e. s. 4868.

kendi mezhebine göre o meselede hüküm verirse bu icmâyla geçerlidir.⁹⁹⁴ Tefvizin sadece rüşvetle yapılması durumunda caiz olmayacağını ifade eden Bezzâzi'ye göre bir kadı, birisinden rüşvet alarak onu Şâfiî kadısına hüküm vermesi için gönderirse bu caiz değildir. Fakat o kadı o kişi adına, Şâfiî kadıya davayı dinlemesi için bir mektup yazarsa, bu mektup yazma işi karşılığında bir ücret alabilir ki, bu rüşvet sayılmaz.⁹⁹⁵ Aynı şartı tefvizi kabul eden İbnü'l-Hümâm ve Zeylaî de eserlerinde zikrederler.⁹⁹⁶ Bu dönemde yaşamış önemli Hanefî fakih ve kâdıkudâtlardan Necmeddin Tarsûsî'nin de, özellikle muzâf yeminin feshi hususunda Şâfiî kadısına tefviz yapılmasına izin verdiği ifade edilir.⁹⁹⁷ Yukarıda doğrudan intikal ve tefviz örneklerinin çoğunda rastladığımız muzâf yemin konusunun, bu dönem ve önceki dönemlerde de çokça gündeme geldiği anlaşıyor. Bu konuda büyük bir ruhsat olduğunu ifade ederek yukarıdaki örneklerine benzer biçimde tefvize izin veren bir diğer isim Molla Fenârî'dir. Fenârî, yukarıda doğrudan intikale dair fukahâda bulunduğunu ifade ettiğimiz çekincelere dair düşüncelerimizi haklı çıkarır bir biçimde, bu meseleye dair önceki dönemlerden birçok Hanefî fakihin, “Şâfiî görüşle amel edilebilir.” demesine rağmen, yine doğrudan intikalde bulunmamakta ve bizim tefviz dediğimiz uygulamayla yani bir hakimin eliyle bunun yapılmasını şart koşturmaktadır. Ona göre bir hakimin hüküm vermesi durumunda bir Hanefî, Şâfiî mezhebinde bulunan “muzâf yeminin geçersizliği” görüşünden faydalanabilir.⁹⁹⁸ Aynı görüşleri paylaşan o dönemde yaşamış bir diğer Hanefî fakih Şeyh Bedreddin es-Simâvî de, Kâdîhan ve Bezzâzi'nin ifadelerine benzer bir biçimde, döneminde muzâf yemin ve müdebberin satışı konusunda Şâfiî kadıya tefviz yapan Hanefî kadıların bu işleminin, eğer Şâfiî kadı bu görüşte ise, ittifakla geçerli olduğunu ifade eder.⁹⁹⁹ Yukarıdan beri örneklerini gördüğümüz özellikle muzâf yemin ve müdebberin satışı konularında Şâfiîlere tefviz uygulaması, Hanefîlerde çok yaygın ve makbul hale gelerek artık manzûm ve muhtasar fıkıh eserlerine de girerek tescil edilmiştir. Memlûkler döneminde Dımaşk ve Hama şehirlerinde yaşamını sürdüren ve Hama kadılığı yapan İbn Vehbân ed-Dımaşkî, (v. 768/1367) *Hidâye*'nin tertibine göre düzenlediği ve *Manzûmetu İbn Vehbân* ismiyle de

⁹⁹⁴ Bezzâzi, a. g. e. s. 4866-67.

⁹⁹⁵ Bezzâzi, a. g. e. s. 4855.

⁹⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, a. g. e. s. 255; Zeylaî, a. g. e. c. 3, s. 54.

⁹⁹⁷ İbrahim, a. g. t. s. 55-56.

⁹⁹⁸ Molla Fenârî, a. g. e. c. 2, s. 499.

⁹⁹⁹ Şeyh Bedreddin, a. g. e. s. 62.

meşhur *Kaydû's-şerâid ve nazmü'l-ferâid* isimli muhtasar ve manzum fıkıh eserinde tefviz uygulamasına yer vermiş ve özellikle muzâf yemin, müdebberin satışı gibi konuları örnek kabilinden orada zikretmiştir.¹⁰⁰⁰ İbn Vehbân'ın *Manzûme*'sinin eksiklerini gidermek ve bazı zor beyitlerini değiştirmek suretiyle *Manzûme*'ye, *Tafsîlü ikdi'l-ferâid bi-tekmîli kaydi's-şerâid* ismiyle şerh kaleme alan¹⁰⁰¹ Memlûkler'in sonlarında yaşamış Hanefî fakihî Seriyüddin İbnü's-Şihne, (v. 921/1515) yukarıdaki beyitlerin şerhinde, nafaka bırakmamış mefkud koca, müdebberin satışı ve sağîrenin talakı gibi konularda Şâfiî kadıya tefvizin yapılabileceğini ekler.¹⁰⁰² İbnü's-Şihne'ye göre İbn Vehbân, tefvizin mutlak olmasının gerektiğini düşünmekte olup, belli bir sonuç için yapılan hüküm siparişlerine karşıdır.¹⁰⁰³

Memlûkler döneminde ve öncesinde de uygulandığını gördüğümüz tefviz uygulaması, Osmanlı yargısında da bir süre uygulanmaya devam etmiştir. Osmanlı aile hukukuna dair müstakil kitap kaleme alan M. Akif Aydın, 16. Yüzyılın ortalarına kadar özellikle kocaları gâib olan ve geride ihtiyaçlarını karşılayacak kadar nafaka bırakılmayan kadınların problemlerinin bir Şâfiî nâibi tayin edilerek, onlar eliyle çözülmeye çalışıldığını ifade eder. Şöyle ki, Hanefî kadıya böyle bir gerekçeye dayalı bir boşanma talebi geldiğinde, bu talebi kendi mezhebine göre olumlu karşılayamayınca, Hanefî kadı bir Şâfiî fakihî nâib tayin eder ve o nâibin kendi mezhebine göre verdiği boşanma kararını onaylayarak mahkeme defterine kaydederdi.¹⁰⁰⁴ Yukarıda da Hanefî fakihlerin Şâfiîlerden yapılacak tefviz örnekleri içerisinde saydıkları bu mesele, bir süre Osmanlı Hanefî kadıları tarafından, Şâfiîlere müracaatla çözülmeye devam edilmiştir. Aydın, o dönemlerde buna dair şer'îyye sicillerinde pek çok dava örneğiyle karşılaşıldığını ve bunun o dönemde çok yaygın bir uygulama olduğu sonucuna varılabileceği kanaatindedir.¹⁰⁰⁵ Nitekim 16. Yüzyılın başlarında yaşamış meşhur Osmanlı Şeyhülislâmı Kemalpaşazâde'nin bu meselede, Şâfiî kadı yoluyla kadının boşanabileceğini kabul ettiği ifade edilmiştir. Onun "hulle"ye çözüm olarak, eğer nikah

¹⁰⁰⁰ Salih Medfun, *Avnû'l-hükkâm alâ fasli'l-ahkâm=Kaydu's-şerâid ve nazmu'l-ferâid: Şerhu manzûmeti'l-İmam İbn Vehbân*, thk: Mervan Muhammed eş-Şear, Beyrut: 1994, s. 188.

¹⁰⁰¹ Ahmet Özel, "İbn Vehban", *DİA*, XX, s. 442-443.

¹⁰⁰² Seriyüddin İbnü's-Şihne, *Tafsîlü ikdi'l-ferâid bi-tekmîli Kaydi's-şerâid*, takdim: Seyyid Erşed el-Medenî, Diyubend: Vakfû'l-Medeni el-Hayri, 1422 h, s. 300-303.

¹⁰⁰³ İbnü's-Şihne, a. g. e. s. 300.

¹⁰⁰⁴ Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 125.

¹⁰⁰⁵ Aydın, a. g. e. s. 125-126.

velisiz kıyıldı ise bu nikahın baştan butlânına dair Şâfiî kadıdan hüküm alınıp, sonrasında yeniden nikah kıyılabilceğini de kabul ettiği söylenmiştir.¹⁰⁰⁶ Kemalpaşazâde'den on yıl kadar sonra şeyhülislamlığa getirilen ve o döneme damga vuran Ebûssuud Efendi'nin de, kocası kayıp olan ve nafakasını temin edemeyen kadın için, Şâfiî kadıya müracaatı zarurete binâen caiz saydığına dair bir fetvâsı nakledilmişse de, ondan bunun ve buna benzer diğer tefviz meselelerinin yasak olduğuna dair de pek çok fetvâ aktarılmıştır.¹⁰⁰⁷ Muhtemelen onun yukarıda buna izin verdiği fetvâsı, aşağıda geleceği üzere bu uygulamanın yasaklanmasından önceki döneme aittir. Nitekim Ebûssuud Efendi'nin kendisinin, bu uygulamanın yasaklanmasında baş aktörlerden biri olduğu bilinen bir husustur.¹⁰⁰⁸

16. Yüzyılın ortalarına doğru gelindiğinde sultan tarafından bir fermanla, Osmanlı merkez bölgelerinde Hanefî mezhebi dışında diğer mezheplerden intikal ve tefviz yoluyla yararlanma yolu kapanmıştır. Bu dönemden itibaren şeyhülislam ve müftüler, “Teşeffü’ husûsu bu diyarda câri olmaya deyû men-i sultânî vârid olmuştur” denerek artık tüm davaların çözümünde tekçe Hanefî mezhebine göre hüküm vermekle kayıtlanmışlardır.¹⁰⁰⁹ Önemli bir hukuki ihtiyacı karşılayan ve İslam Hukukuna belli bir esneklik ve genişlik getiren bu uygulamanın yasaklanmasının önemli hukuki ve sosyal zorluklar çıkardığı ifade edilir.¹⁰¹⁰ Ondan sonra tek Hanefî mezhebiyle kayıtlı kadı ve müftüler, özellikle bu meselelerde çözüm üretme adına farklı pratik yollar ve çözümler aramaya mecbur kalmışlardır. Fakat Osmanlı'nın merkez bölgeleri olan Anadolu ve Rumeli eyaletleri için geçerli olan bu uygulama, eski Memlûkler coğrafyası sayılan Mısır, Hicaz ve Suriye gibi bölgelerde zorunlu tutulmamıştır.¹⁰¹¹ Hanefîlere nazaran diğer mezhep mensuplarının daha yoğun yaşadığı bu bölgeler, eski Memlûkler dönemi teâmüllerini devam ettirmiş ve tefviz, intikal, tettebbû ve telfik gibi mezhepsel genişliği ve esnekliği sağlayan uygulamalardan büyük ölçüde yararlanmaya devam etmişlerdir. Fakat yine de Osmanlı, bu bölgeleri merkez

¹⁰⁰⁶ Kaya, a. g. m. s. 115-117.

¹⁰⁰⁷ Yaman, a. g. e. s. 83; Kaya, a. g. m. s. 117.

¹⁰⁰⁸ Ahmet Akgündüz, “Ebûssuûd Efendi”, *DİA*, X, s. 367-368.

¹⁰⁰⁹ Aydın, a. g. e. s. 126; Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2008, (doktora tezi), s. 56.

¹⁰¹⁰ Aydın, a. g. e. s. 127.

¹⁰¹¹ Aydın, a. g. e. s. 127.

bölgeleri gibi tek Hanefî mezhebine mecbur bırakmasa da, Memlûkler'in başından itibaren uyguladıkları dört mezhep kâdîlkudâtlığı uygulamasını kaldırmış ve yerine Hanefî kazaskerliğini tesis ederek, diğer mezhep kadılarını onun nâibi konumuna düşürmüştür. Memlûk dönemi tarihçisi İbn İyâs'ın (v. 930/1524) anlattığına göre, hicri 928/miladi 1522 yılında İstanbul'dan Mısır'a gelen bir ulakta Sultan Süleyman'ın Mısır'a tayin ettiği yeni Hanefî kazaskeri Seyyid Çelebî ve onun elinde de sultanın dört mezhep kâdîlkudâtlığını ilga ettiğine dair bir ferman vardı. Artık bu fermanla Hanefî kazasker, tüm mezheplerle ilgili şer'î hükümlerde tasarruf sahibi oluyordu. Diğer mezhepleri temsilen ise, sadece bir nâib ve iki şahit dışında diğer görevliler görevden azlediliyordu. Tayin edilen naibler de daima Sâlihîyye Medresesi'nde bulunmak zorunda idiler. Ayrıca onların yaptıkları tüm akitler, yazdıkları vasiyetler ve vakıflarla ilgili işlemlerin Hanefî kazaskere arzedilmesi zorunluluğu getirilmişti.¹⁰¹² Fakat ileriki yıllarda bu uygulamanın yumuşatıldığı ve Osmanlı'nın bu bölgeleri tekrar eski Memlûkler dönemi teamülleriyle yönettiği de ifade edilir.¹⁰¹³

5. MEMLÜKLER DÖNEMİ İÇTİHAD VE TAKLİD TARTIŞMALARININ SONRAKİ DÖNEMLERE ETKİLERİ

İslam ilim tarihine en parlak dönemlerinden birisini yaşatan Memlûkler dönemi, İslami ilimler alanının tüm branşlarında olduğu gibi fıkıh özelinde de, telif edilen kaynak eserler, yeni eser yazım türleri ve bu dönemde başlatılan bazı yenilik tartışmalarıyla sonraki dönemleri ve özellikle modern dönemi çok etkilemiştir. Zira içinde bulunulan şartlar nedeniyle modern dönemle bazı benzerliklere ve ortak noktalara sahip olan bu dönem, getirilen benzer çözüm önerileriyle modern dönem sorunları için ilham kaynağı teşkil etmektedir. Modern dönemin başlangıcında İslam dünyasının içinde bulunduğu zor durum ve istilaların benzerini yaşayan o dönem Müslümanları, getirdikleri çözüm önerileriyle ve

¹⁰¹² Zeynüddin İbn İyâs, *Bedâiü 'z-zühûr fî vekâi' i 'd-dühûr*, tahkik: Muhammed Mustafa, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984, c. 5, s. 453-454.

¹⁰¹³ Osmanlı'nın eski Memlûkler Devleti coğrafyasındaki hukuki politikalarına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Atçıl, "Memlûkler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adli Teşkilat ve Hukuk", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017); James E. Baldwin, *İslamic Law and Empire in Ottoman Cairo*, Edinburgh University Press, 2017.

başlattıkları bazı tartışmalarla, günümüz İslam dünyasının problemlerini çözmeye işini üstlenen alim ve yöneticiler için esas referans kaynaklarından birisini teşkil etmişlerdir. Nitekim dikkat edilirse, modern öncesi ve modern dönem ıslâhat ve tecdid hareketlerini başlatan ve sorunlara çözüm önerileri sunanların referans aldıkları alimlerin çoğunun, Memlûkler dönemi alimleri oldukları görülür. Bu bağlamda İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Celâleddin es-Suyûtî gibi Memlûk alimleri, modern dönem içtihad, ıslâh ve tecdid tartışmalarında en çok referansta bulunulan alimler olarak öne çıkarılarken, Necmeddin et-Tûfî, Şâtîbî, İzzeddin b. Abdüsselâm ve Karâfî gibi o dönemin alimleri, modern dönem maslahat ve makâsîd tartışmalarına yön vermişlerdir. Yine Memlûkler döneminde çok canlı olan hadis alanı ve ahkam hadisleri çalışmaları, modern öncesi ve modern dönem hadis çalışmalarını çok etkilemiş ve o dönemde zirve dönemlerini yaşayan kavâid, furûk ve eşbah ve nezâir alanı, günümüz fikhî kaideler edebiyatının ana kaynaklarından birisini oluşturmuştur.

Tezimizin konusunu teşkil eden içtihad ve taklîd alanları bağlamında da Memlûkler dönemi, sonraki Osmanlı, Babürlüler ve modern dönem içtihad ve taklîd tartışmalarına yön vermiştir. Memlûkler döneminde gündeme gelen taklîd bahsi alt başlıklarından mezheplerarası intikal, tettebbuu'r-ruhas ve telfik tartışmaları, takip eden Osmanlı, Babürlüler ve takiben Modern dönemlerde bir patlama yaşamış ve bu dönemler boyunca bu tartışmalara dair pek çok müstakîl eser ve risale kaleme alınmıştır. Osmanlı döneminde bu tartışmalar daha çok klasik tarzda taklîd ağırlıklı devam ederken, modern öncesi ıslâhat ve tecdid hareketlerini başlatan alimler ve modern dönem fıkıhçıları, bu tartışmaları devam ettirmekle birlikte daha çok içtihadı öne çıkarmış ve taklîdi ikinci plana itmişlerdir.

5.1.MEMLÜKLER SONRASI HANEFİ ÇEVRELERDE MÜSTAKİL RİSALELER ÜZERİNDEN DEVAM EDEN TAKLİD, İNTİKAL VE TELFİK TARTIŞMALARI

Yukarıda Memlûkler döneminde taklîd bahsi alt başlıklarını işlerken, özellikle intikal ve tettebbuu'r-ruhas bahislerinin bu dönemde çok canlı olduğunu ve telfik tartışmalarının bu

dönemde gündeme geldiğini ifade etmiştik. Memlûk Hanefîlerinin de katıldığı ve taraf olduğu bu tartışmalar, Memlûkler dönemi sonrasına da taşmış ve bu dönemde genellikle İbnü'l-Hümâm ve öğrencisi İbn Emîru Hâc'ın görüşleri üzerinden devam eden tartışmalara dair geniş bir literatür oluşmuştur. O zamana kadar genellikle usul eserlerinin taklîd bahsi altında işlenen bu tartışmaların, bu dönemle birlikte artık müstakil risalelere konu olması dikkat çeker. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Memlûkler'i takip eden 17 ve 18. Asırlar boyunca Hanefîlerce 7 risale kaleme alınmıştır. Bunlar:

1. Muhammed b. Abdülazim el-Mekkî el-Hanefî er-Morâvî (v. 1061/1651), “el-Kavlü's-sedîd fi ba'zi mesâilî'l-ictihâd ve't-taklîd”.
2. Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr eş-Şürûnbülâlî el-Mısırî (v. 1069/1659), “el-İkdü'l-ferîd li beyânî'r-râcih mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd”.
3. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî el-Mısırî (v. 1098/1687), “ed-Dürrü'l-ferîd fi beyânî hukmî't-taklîd”.
4. Pirizâde İbrâhim (v. 1099/1688), “Risâletü gâyeti't-tahkîk fi ademi cevâzi't-telfîk fi't-taklîd”.
5. Muhammed b. Hamza Aydıî (v. 1118/1706), “Risâle fi taklîd”.
6. Abdülganî b. İsmâil Nablûsî (v. 1143/1731), “Hülâsatü't-tahkîk fi beyânî hukmî't-taklîd ve't-telfîk”.
7. Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî (v. 1016/1607), “Risâle fi taklîd”.

Bu risaleler dışında, bu dönemde kaleme alınan usûl-i fıkıh ve fetvâ usulü eserleri de tartışmalara kısmen temas eden çalışmalar arasında zikredilebilir. İbnü'l-Hümâm'ın Memlûkler sonrasında yaşamış devamcılarında Emir Pâdişah'ın (v. 987/1579), *Tahrîr* üzerine şerh olarak kaleme aldığı *Teysîrû't-tahrîr*'i, Zeynüddîn İbn Nuceym'in (v. 970/1563), Nesefî'nin *Menâr*'ına şerh olarak yazdığı *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*'ı ve Alâüddin Haskefî'nin (1088/1677) *İfâdatü'l-envâr alâ usûli'l-menâr*'ı, Hindistanlı Hanefî fakihleri İbn Abdüşşekûr el-Bihârî'nin (1119/1707) *Müselle mü's-sübût* u ile Bahrülulûm el-Leknevî'nin (v. 1225/1810) ona şerh olarak yazdığı *Fevâti hü'r-rahâmût* u ve Ebû Saîd Hâdimî'nin (v. 1176/1762) *Mecâmiü'l-hakâik* i ile Mustafa Hulûsî Güzelhisârî'nin (v. 1253/1837) ona şerhi *Menâfiü'd-dekâik* i, usul-i fıkıh alanında bu dönemde içtihad ve taklîd

konularına temas eden çalışmalardır. Yine Memlûkler sonrasında hicri 10. Asırdan itibaren ilk müstakil ürünlerini vermeye başlayan Hanefî fetvâ usulü alanında kaleme alınan eserler de,¹⁰¹⁴ bu dönemde içtihad ve taklîd konularına temas eden çalışmalardır. İbn Kemal Paşa'nın (v. 940/1534) *Tabakâtü'l-fukahâ*'sı, Muhammed Destinâî'nin (v. 999/1591'den önce) *Âdâbü'l-müftîn*'i, Mehmed Fikhî Efendi'nin (v. 1147/1735) *Edebü'l-Müftî* ve İbn Âbidîn'in *Resmü'l-müftî*'si, fetvâ usulü alanında konuya temas eden eserlerden bazılarıdır.

Memlûkler sonrası Osmanlı döneminde kaleme alınmış yukarıda isimleri geçen risaleler, adlarından da anlaşılacağı daha çok taklîd, telfîk ve intikal tartışmalarını konu edinirler. Yukarıda telfikin Memlûkler dönemindeki serüvenini verirken, o dönemde telfiki caiz gören kimseyi bilmediğimize işaret etmiş, fakat İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc'ın ruhsatların alımına da sıcak bakan geniş intikal yaklaşımlarının, Memlûkler sonrasında telfikin de caiz görülmeye başlanmasının nedeni olabileceğini ifade etmiştik. Nitekim onların devamcılarında Emir Pâdişah, İbnü'l-Hümâm'ın *Tahrîr*'ine şerh olarak yazdığı *Teyisîr* eserinde, intikal ve tettebbuu'r-ruhas konularında İbnü'l-Hümâm'ın yaklaşımını aynen benimsemekte ve onların yaklaşımını daha da ileri götürerek telfikin caizliğine ulaşmaktadır.¹⁰¹⁵ Ona göre, telfikin batıl olduğuna dair bir nas, icmâ veya kıyas bulunmamakta olup, telfikin batıl olduğunu iddia edenin delil getirmesi gerekir.¹⁰¹⁶

Emir Pâdişah'la yaklaşık aynı dönemlerde yaşamış bir diğer Hanefî fakihi Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî (v. 1016/1607) ise, taklîd konusunda kaleme aldığı risalesinde intikali savunmakla birlikte, telfike olumsuz yaklaşır. Döneminde bazı Hanefîlerin, bazı meselelerde Şâfiî mezhep görüşünü taklîd etmeye karşı olduklarını görmesi üzerine risalesini kaleme aldığını ifade eden Bağdâdî, risalesinde bunun caizliğini temellendirmeye çalışır.¹⁰¹⁷ Konuya, taklîdin tanımı ve mahiyetiyle başlayan müellif, tek mezhebe bağlanmanın vacip olmadığını ve avamın her vakıda ayrı ayrı mezhep görüşlerini taklîd etmesinin caiz olduğunu ifade eder. Görüşlerini Nevevî, Râfiî, İbnü'l-Hümâm ve

¹⁰¹⁴ Osman Bayder, “Hanefî Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin Eş-Şuhâvî'nin “Et-Tırâzu'l-Müzheb” Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi”, *Bilimname*, XXIX, 2015/2, s. 212.

¹⁰¹⁵ Emir Pâdişah, a. g. e. c. 4, s. 254-255.

¹⁰¹⁶ Emir Pâdişah, a. g. e. c. 4, s. 255.

¹⁰¹⁷ Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî, *Risâle fî taklid*, tahkik: Suheyb Abdurrahim Hamid, *Yalova İslam Araştırmaları Dergisi*, cilt 1, sayı 1, (Aralık 2020), s. 13.

Semhûdî gibi intikali caiz sayan Memlûklü alimlerden getirdiği nakillerle güçlendiren Bağdâdî, savunduğu intikali telfike götürmeme şartıyla kayıtlar. Telfikin batıl olduğunu ifade eden Bağdâdî buna dair pek çok nakile de yer verir.¹⁰¹⁸

17. Yüzyılın başlarında yaşamış Mekke’li Hanefî fakihlerinden Abdülazim Mekkî (v. 1061/1651) telif etmiş olduğu “el-Kavlü’s-sedîd fi ba’zi mesâilî’l-ictihâd ve’t-taklîd” risalesinde, tek mezhebe bağlılığın hükmü, dört mezheb, taklîd, taassub ve muhâlif mezhep imamına uyma konularının yanısıra, telfike de eğilmekte ve Emir Pâdişah gibi telfiki caiz sayarak, konuyu getirdiği ek argümanlarla desteklemektedir. Risalenin başında Allah Tealâ’nın kimseye, Hanefî, Şâfiî, Mâlikî veya Hanbelî olmayı vacip kılmadığını söyleyen müellif, tek mezhebi vacip gören yaklaşıma ve mezhep taassubuna karşı çıkmakta ve bazı mezhep müntesiplerinin birbirlerinin ardında namaz kılmamalarının mahza taassuptan kaynaklandığını ifade etmektedir.¹⁰¹⁹

Kitabında telfike uzunca bir bahis ayıran Mekkî, telfikin caizliğini savunmakta ve buna batıl diyenlerin neye göre böyle davrandıklarını anlamadığını ifade etmektedir.¹⁰²⁰ Telfikin pratikte fetvâ alanında eskiden beri tatbik edildiğini söyleyen Mekkî, Bezzâzî, Zâhidî ve Hârizmî gibi Hanefî fakihlerden bazı fetvâ örnekleri getirerek düşüncesini desteklemeye çalışır. Düşüncesini İbnü’l-Hümâm ve İbn Emîru’l-Hâc’ın görüşleriyle de güçlendirmeye çalışan Mekkî’ye göre, her iki alim telfiki yasaklayıcı bir ifade kullanmamışlardır.¹⁰²¹ Neredeyse hiçbir sınırlayıcı şart koşmamasıyla telfike en geniş biçimde izin veren Mekkî, telfiki “içtihadda telfik” ve “taklîdde telfik” diye ayıran ilk alimlerdenidir. Ona göre, içtihadda telfik nasıl ki, çoğunluk tarafından kabul görüyorsa taklîdde telfik de, aynı şekilde caiz sayılmalıdır.¹⁰²² Abdülazim Mekkî, Emir Pâdişah dışında o dönemde yaşamış meşhur Hanefî fakihlerinden Zeynüddîn İbn Nüceym’in (v. 970/1563)

¹⁰¹⁸ Bağdâdî, a. g. e. s. 14-26.

¹⁰¹⁹ Abdülazim el-Mekkî, *el-Kavlü’s-sedîd fi ba’z mesâilî’l-ictihad ve’t-taklid*, tahkik: Casim b. Muhammed b. Mühelhil el-Yasin, Adnan b. Salim b. Muhammed es-Rûmi, Kuveyt: Daru’d-Da’ve, 1988, s. 32-51.

¹⁰²⁰ Mekkî, a. g. e. s. 79-86.

¹⁰²¹ Mekkî, a. g. e. s. 90.

¹⁰²² Mekkî, a. g. e. s. 100-102.

de telfiki caiz saydığını ifade eder. Kendisinin konuya dair bir risalesine rastlamasakta başka kaynaklarda da onun telfiki caiz saydığı ifade edilir.¹⁰²³

Abdülazim Mekkî'yle aynı dönemlerde yaşamış meşhur Mısır'lı Hanefî fakihlerinden Ebü'l-İhlâs eş-Şürünbülâlî (v. 1069/1659) de, o dönemlerde revaçta olan telfik ve intikal tartışmalarına katılmıştır. Hanefî birisinin, kan çıkmasıyla abdestin bozulmaması konusunda Mâlikî mezhebini taklîd edip edemeyeceği sorusu üzerine risalesini kaleme aldığını ifade eden Şürünbülâlî, bunun caiz olduğunu ifade etmekte ve risalesi boyunca intikalin, herhangi bir özür ve zaruret durumları olmaksızın mutlak caiz olduğunu savunmaktadır.¹⁰²⁴ Tek mezheb iltizâmının vacip olmadığını ifade eden Şürünbülâlî, şartlarını gözetmek kaydıyla intikalin caiz olduğunu söyler. Bu şartlar ona göre, telfike düşmemek ve yapılan bir ameli bozmamaktır. Emir Pâdişah'ın telfiki caiz sayan görüşünü değerlendiren müellif, bu görüşe karşı çıkar ve Kâsım b. Kutluboğa'nın "telfik icmâen batıldır" iddiasına katılır. Ayrıca ona göre İbnü'l-Hümâm da "tettebbuu'r-ruhas"a izin verirken bunun ayrı ayrı meselelerde olmasını şart koşmuş ve telfike izin vermemiştir.¹⁰²⁵

Şürünbülâlî'nin intikal için koştugu bir diğer şart, başka mezhep görüşünü tercih ederken bunun eskiden yapılmış bir amelî bozmamasıdır. Risalesini ağırlıklı olarak bu konuya hasreden müellif, ilk olarak Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in, avamın henüz amel etmedikleri meselelerde istedikleri mezhebi taklîd edebilecekken, amel ettikleri görüşlerde ise başka mezhep görüşlerine dönemeyeceklerine dair zikrettikleri ittifak iddiasının kritiğini yapar. İntikal tartışmalarında sık sık karşımıza çıkan bu anlatıya nitekim yukarıda da bazı alimlerin yer verdiklerini ve bazılarının burada dile getirilen ittifak iddiasına katılmadıklarını ve bu anlatıyı farklı biçimlerde yorumladıklarını görmüştük. Bu konuya en geniş biçimde yer verenlerden Şürünbülâlî, buradaki ittifak iddiasının geçersiz olduğunu savunmakta ve ayrıca burada kastedilen amelîn, cins bakımından sonraki tüm amelleri kapsamadığını, sadece o defaya has olduğunu söylemektedir. Şöyle ki, Şürünbülâlî'ye göre bir ammi, bir meselede bir

¹⁰²³ Yaman, a. g. e. s. 117; Mekkî, a. g. e. s. 88.

¹⁰²⁴ Ebü'l-İhlâs Hasan eş-Şürünbülâlî, "el-İkdü'l-ferîd li beyâni'r-râcih mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd", tahkik: Halid b. Muhammed el-Arûsi, Mekke: *Mecelletü Camiati Ümmü'l-Kurâ li ulûmi's-şeria ve'l-lûgat'l-arabiyye ve âdâbuhâ*, c. 17, s. 32, 1425 h. s. 690-694.

¹⁰²⁵ Şürünbülâlî, a. g. e. s. 708-714, 720.

mezhebin görüşüyle amel etmişse, daha sonra o meselenin yeniden vukûu durumunda başka mezhep görüşüyle amel edebilir. Burada yasak olan intikal, amminin bir mezhebe göre yaptığı bir amelîn sırf kendisini bozarak başka mezhep görüşüne meyletmesidir. Yoksa tek bir meselede farklı farklı zamanlarda ayrı ayrı mezhep görüşlerini almak caizdir.¹⁰²⁶

Aynı yüzyılda Mısır ve Suriye topraklarında ömür sürmüş bir diğer Hanefî fakihi Ahmed b. Muhammed Hamevî'nin (v. 1098/1687) kaleme aldığı *ed-Dürrü'l-ferîd fi beyâni hukmi't-taklîd* risalesi daha çok nakilci yapısıyla dikkat çeker. Şürûnbülâlî'yle benzer düşünceleri paylaşan Hamevî, tek mezhebin bağlayıcı olmadığı, intikalin caizliği ve telfikin batıl olduğu düşüncesini getirdiği nakillerle temellendirir.¹⁰²⁷

O dönemlerde revaçta olan mezheplerarası intikal fikrinin savunucularından bir diğeri Osmanlı merkez bölgelerinden Aydın'da yaşamış Muhammed b. Hamza el-Aydî'nî'dir (v. 1118/1706'dan sonra). Mükrehin talakının geçersiz olduğunu savunduğu risalesinde bu görüşünü temellendirme adına intikal düşüncesine eğilen Aydinî, Hanefî usûl, fûrû ve fetâva eserlerinden getirdiği nakillerle intikalin caiz olduğunu temellendirmeye çalışır. Daha çok İbnü'l-Hümâm'ın intikal düşüncesinden etkilendiği görülen müellif, mefdûlün taklîdinin caiz olduğu ve buna binaen istenilen müctehidin taklîd edilebileceğini ve tek mezhebe bağlanmanın vacip olmadığını ifade eder.¹⁰²⁸ İnsanları tek mezhebe bağlayanların bunu, avamı “tettebbuu'r-ruhas”a düşmekten alıkoyma adına yaptıklarını ifade eden Aydinî, aslında “tettebbu”nun da yasak oluşuna dair bir delilin bulunmadığını ve ruhsatların alımının kötü bir şey sayılamayacağı görüşünü savunarak İbnü'l-Hümâm'ı bu görüşünde de takip eder.¹⁰²⁹ İntikali bu şekilde temellendirdikten sonra risalesinin asıl konusuna geçen Aydinî, Hanefî mezhebinin mükrehin talakını geçerli sayan görüşünün o dönemde kendi bölgesinde ve pek çok bölgelerde bir takım sıkıntılara ve problemlere yol açtığından bahseder. Zira yukarıda

¹⁰²⁶ Şürûnbülâlî, a. g. e. s. 691-697, 703-704, 718.

¹⁰²⁷ Ahmed b. Muhammed Hamevî, *ed-Dürrü'l-ferîd bi beyâni hukmi't-taklîd*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye (yazma nüsha).

¹⁰²⁸ Abdüsselam Arı, “Alim Muhammed b. Hamza el-Aydî'nî el-Güzelhisârî'nin Taklid ve Mükrehin Talakına Dair Risalesi: Tahkik ve Tahlil”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı 27, s. 731-737; Recep Cici'nin hazırladığı *Bir Osmanlı Fakihi Alim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri* çalışmasında risale ve Muhammed b. Hamza'nın fıkıh düşüncesi üzerine kapsamlı değerlendirmeler yer almaktadır. (bkz: Recep Cici, *Bir Osmanlı Fakihi Alim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri*, Bursa: Emin Yayınları, t.y.)

¹⁰²⁹ Arı, a. g. m. s. 733-734.

temas edildiği üzere müellifin ömür sürdüğü zaman dilimi öncesinde Osmanlı Devleti, Anadolu ve Rumeli gibi merkez bölgelerinde fetvâ ve kaza alanında Hanefî mezhebi dışına çıkmayı yasaklamıştı. Bunun getirdiği sıkıntılara dikkat çeken Aydınî'ye göre, mükrehin talakı konusunda Hanefî mezheb görüşünün dışına çıkmaya izin verilmesi gerekmektedir. Şöyle ki, bu görüşü suistimal eden bazı zorba ve haydutlar, insanların mallarını zorla alma ve gaspetme adına onları talak üzere yemin etmeye zorlamakta ve bu da pek çok sıkıntılara sebebiyet vermektedir. Bundan dolayı müellif, mükrehin talakının geçersiz sayılması taraftarıdır. Aydınî'ye göre zaten mezhepler arasında ihtilâflı bir konu olan bu konuda diğer üç mezhep, mükrehin talakını geçersiz saymaktadır. Hanefîlerin de üç mezhebin tercih ettiği bu görüşü benimseyerek mükrehin talakını geçersiz sayan görüşle fetvâ vermeleri gerekir.¹⁰³⁰

Bu dönemde taklîd, intikal ve telfik konusunda kaleme alınmış risalelerden bir diğeri Dımaşk'lı Hanefî fakihi Abdülganî en-Nablûsî'nin (v. 1143/1731) *Hülâsatü't-tahkîk bi beyâni hukmi't-taklîd ve't-telfik* isimli risalesidir. Yukarıda isimleri geçen risale müelliflerinden nispeten geç dönemde yaşamış Nablûsî, tartışmaların o döneme kadarki seyrini görmüş olması dolayısıyla, risalesinde konuya daha kapsayıcı bakmakta olup, telif etmiş olduğu risale, tartışmalara dair en yetkin ve kapsayıcı kaynaklardan biri sayılabilir. Risalesinin adından da anlaşılacağı üzere tartışmalara dair tahkikli bir hülâsa iddiasını taşıyan çalışma, özellikle intikal ile telfikin farkını konu edinmekte ve telfiki savunanlara bir reddiye amacı taşımaktadır. Nablûsî özellikle burada telfiki en kapsamlı biçimde savunduğunu gördüğümüz Abdülazim Mekkî'yi hedef almakta ve onun “el-Kavlü's-sedîd” risalesinin kapsamlı bir eleştirisini yapmaktadır.¹⁰³¹ Mekkî'nin risalesinde işlediği konuların hakkını veremediğini ve yanlış sonuçlara ulaştığını ileri süren Nablûsî, Mekkî'nin risalesinin konu başlıklarını tekrar ele alarak onları yeniden işlemektedir. Bir mezhebe bağlanmanın hükmü, dört mezhep, efdal ve mefdûl imam meselesi, namazda muhâlif mezhep imamına uyma, amel sonrası taklîdin hükmü ve telfik başlıklarını risalesinde konu edinen Nablûsî, özellikle bunlardan telfik başlığı altında Mekkî'ye ağır eleştiriler yöneltir.¹⁰³²

¹⁰³⁰ Cici, a. g. e. s. 36-37; Arı, a. g. m. s. 738-741.

¹⁰³¹ Abdülganî Nablûsî, *Hülâsatü't-tahkîk fi beyâni hukmi't-taklîd ve't-telfik*, İstanbul: Hakikat Kitabevi 2011, s. 3, 23-25.

¹⁰³² Nablûsî, a. g. e. s. 3, 23-25.

Dört mezhep imamının her birinin hayır ve doğruluk üzere olduğunu ifade eden Nablûsî, dört mezhep üzere icmâ oluştuğunu ifade ederek sadece bu dört mezhepten birisinin taklîd edilebileceğini ve bunlardan dışarı kimsenin çıkamayacağını söyler. “Peki bu dört mezhep içerisinde taklîd açısından bir “efdâliyet” kriterini gözetmek ve bu mezheplerden birisine bağlanmak gerekli midir?” sorusunu soran Nablûsî, bunlara olumsuz cevap verir. Ona göre alimlerin cumhuru tek mezhebe bağlanmanın gerekli olmadığı görüşünü savunmakta olup, sahâbe uygulaması da bunu destekler mahiyettedir. Görüşünü klasik usûl ve fûrû kitaplarından nakillerle destekleyen Nablûsî, sonuç olarak dört mezhep dışına çıkılmadığı sürece tek mezhep iltizâmının vacip olmadığını ifade eder.¹⁰³³ Böylece tek mezhebe bağlanmanın vacip olmadığı görüşünü savunan Nablûsî, dört mezhep içerisinde intikale de kolay şartlar altında izin verir. Zaruret ve ihtiyaç durumuna bakılmaksızın dört mezhep içerisinde intikalın yapılabileceğini kabul eden müellif, bunu sadece telfike düşmemekle kayıtlar.¹⁰³⁴ Telfik aleyhine sert tutum takınan Nablûsî, avamın mezheplerden bir hükmü taklîd ederken, o hüküm bağlamında mezhebin bütün şartlarını yerine getirmek durumunda olduğunu söyler. Yani taklîd ve intikal sonucunda hiçbir mezhebin demediği bir karışım ortaya çıkarsa, bu dört mezhebin dışına çıkmak ve yeni bir beşinci mezhep ihdas etmek olur ki, bu hiçbir mezheple amel etmemek olup gayri sahihtir ve icmâen batıldır. Bundan sonra telfikin batıl olduğuna dair nakillere yer veren Nablûsî, Mekkî’nin, İbnü’l-Hümâm’ı ve İbn Nüceym’i telfiki caiz sayanlar olarak vermesinin yanlış olduğuna dikkat çeker. Ona göre ne İbnü’l-Hümâm, ne de İbn Nüceym telfike izin vermemişlerdir. Avamın farklı mezheplerden hüküm taklîdinde bulunurken telfike düşmeyeceğini ifade eden Nablûsî, müçtehidler için de aynısının geçerli olduğu görüşündedir. Yani ona göre taklîdde telfik caiz olmadığı gibi, içtihadta telfik de caiz değildir. Şöyle ki, içtihad şartlarını sağlamış bir müçtehid de, dört mezhep icmâsına muhalefet edemez ve beşinci bir görüş ihdas edemez.¹⁰³⁵

Nablûsî’yle aynı dönemlerde yaşamış Hindistanlı Hanefî fakihi Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî (v. 1119/1707) de taklîd, intikal ve telfik konularında benzer yaklaşımı

¹⁰³³ Nablûsî, a. g. e. s. 4-10.

¹⁰³⁴ Nablûsî, a. g. e. s. 23.

¹⁰³⁵ Nablûsî, a. g. e. s. 17-26.

savunur. Bu konulara dair yukarıdaki akranları gibi müstakil risale kaleme almasa da, telif etmiş olduğu *Müselle mü's-sübût* isimli usûl-i fıkıh eserinde bu konulara temas eden Bihârî, İbnü'l-Hümâm'ın ibareleri üzerinden konuyu işler ve onu, taklîd, tek mezhebe bağlılık, intikal ve telfik anlayışında takip eder. Bihârî'nin meşhur şârihi Abdülhay Leknevî, (v. 1848-1886) *Fevâtihü'r-rahâmût* isimli şerhinde onun görüşlerini devam ettiren bir diğer Hanefî fakihidir.¹⁰³⁶

Buraya kadar incelediğimiz, Memlûkler sonrası Hanefî çevrelerde devam eden taklîd, telfik ve intikal tartışmalarına dair telif edilen risaleler ve eserlerde telfiki savunan ve reddeden iki akım öne çıkmış oldu. Emir Pâdişah ve Abdülazim Mekkî, telfiki savunanlar olarak öne çıkarlarken, Bağdâdî, Şürûnbulâlî, Nablûsî, Hamevî, Muhammed b. Hamza Aydınî ve İbn Abdüşşekûr el-Bihârî, eser ve risalelerinde sadece intikale izin verip, telfike sıcak bakmayanlar olarak temayüz ettiler. Fakat o dönem tartışmalarında yer alan üçüncü bir akım daha vardı ki, bunlar telfike karşı oldukları gibi, intikale de karşı idiler ve tek mezhebin bağlayıcı olduğu görüşünü savunmaktaydılar. İçinde bulunulan Osmanlı döneminin resmi ve hakim yaklaşımı olduğunu düşündüğümüz bu anlayış, o dönemin şeyhülislamlarının çoğu tarafından savunulmakta ve bazı Hanefî alimlerce de risale ve eserlerde öne çıkarılmaktaydı. Nitekim yukarıda temas edildiği üzere Memlûkler'i ortadan kaldıran Osmanlı, dört mezhep uygulaması yerine tek mezhepli sistemi benimsemiş ve 16. Yüzyılın ortalarından itibaren özellikle merkez bölgelerinde tek Hanefî mezhebiyle hüküm verilmesini zorunlu kılmıştı.¹⁰³⁷ Osmanlı Şeyhülislamlarının da genelde başka mezheplerden hüküm devşirme manasında intikale karşı oldukları ifade edilir.¹⁰³⁸ Menteşezâde Abdurrahim Efendi, Feyzullah Efendizâde, Kemalpaşazâde¹⁰³⁹ ve Çivizâde bunlardan bazılarıdır.¹⁰⁴⁰

Farklı mezheplerden görüş alımına karşı çıkan ve tek mezhebe bağlanmayı zorunlu gören bu anlayış, dönemin intikal, taklîd ve telfik tartışmalarında da güçlü biçimde temsil

¹⁰³⁶ Abdülhay el-Leknevî, a. g. e. c. 2, s. 437-438.

¹⁰³⁷ İsmail Köksal, "Osmanlı Devleti'nde Resmi-Gayrı Resmi Mezhepler ve Telfik", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 12, Sayı 3-4, 1999, S. 325-326.

¹⁰³⁸ Şahin, a. g. t. s. 144.

¹⁰³⁹ Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2008 (doktora tezi), s. 57-61.

¹⁰⁴⁰ Kaya, a. g. m. s. 109.

edilmekteydi. Memlûkler öncesi klasik tek mezhepçi Hanefilik anlayışını sürdüren bu akım, Memlûkler döneminde zayıflamakla birlikte bazı alimlerce devam ettirilmiş ve takip eden Osmanlı döneminde devlet düzeyinde desteklenerek yeniden yükselişe geçmiştir. Bu dönemde Hanefî alimlerden Pirizâde İbrâhim (v. 1099/1688), Nuh b. Mustafa Amâsî (v. 1070/1660), Mehmet Fıkhî el-Aynî (v. 1147/1735), Ebû Said Hâdımî (v. 1176/1762), İbn Âbidîn (v. 1252/1836) ve Mustafa Hulûsî Güzelhisârî (v. 1253/1837) bu yaklaşımın tespit ettiğimiz modern dönem öncesi temsilcileridir.

17. yüzyılda Osmanlı'da uzun dönem Mekke kadılığı yapmış Hanefî fakihlerden Pirizâde İbrâhim, tek mezhepçi ve intikal karşıtı görüşlerini yukarıda incelediğimiz müstakil risaleler tarzında ifade ederek bu tartışmalara katılır. Döneminde telfikin çok yoğun tartışıldığını ifade eden Pirizâde, Hanefî mezhebinin buna dair olumsuz pozisyonunu ortaya koyma amacıyla bir risale kaleme almayı amaçlar. Müellif bunun için hedef olarak, o dönemde telfikin en güçlü savunucularından sayılan Abdülazim Mekkî'yi seçer.¹⁰⁴¹ Mekkî'nin *el-Kavlü's-sedîd* isimli risalesinde telfik lehinde zikrettiği görüşlere reddiye amaçlı kaleme aldığı risaleye müellif, *Risâletü gâyeti't-tahkîk fî ademi cevâzi't-telfik fî't-taklîd* ismini vermiştir. Risalesinde daha çok klasik Hanefî fıkıh kaynaklarından nakillere öncelik veren Pirizâde, yer yer kendi görüşünü de bu nakiller üzerinden verir. Öncelikle telfikin batıl oluşuna dair nakillere yer veren Pirizâde, İbn Kâsım Kutluboğa'dan beri süregelen “telfik icmâyla batıldır” önermesini devam ettirir.¹⁰⁴² Telfikten sonra intikalin hükmüne de eğilen Pirizâde, intikalin de caiz olmadığı görüşündedir. Klasik Hanefî fîrû ve fetvâ kaynaklarından, Şâfiî mezhebinden hüküm devşirme örneğinde intikali caiz görmeyen nakillerle görüşünü destekleyen Pirizâde, intikalin sadece küllî olması durumunda caiz olacağını, yani külliye mezhep değiştirme anlamında bir mezhepten başka mezhebe intikalin caiz olduğunu, yoksa tek tek meselelerde başka mezhepten hüküm alımı manasında cüz'î intikalin caiz olmadığını söyler.¹⁰⁴³ Klasik tek mezhepçi yaklaşımı devam ettiren Pirizâde'ye göre bir mezhebe bağlanmak vaciptir ve mezhebe bağlanan birisi artık o mezhep

¹⁰⁴¹ Hasan Özer, “Pirizâde İbrahim'in *Risâletü Gâyeti't-Tahkik fî Ademi Cevâzi't-Telfik fî't-Taklid* Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Tercümesi”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 3/1 (Haziran 2020), s. 124-126.

¹⁰⁴² Özer, a. g. m. s. 138-142, 151.

¹⁰⁴³ Özer, a. g. m. s. 141, 146,

dışına çıkamaz ve başka mezheplerin hükümleriyle amel edemez. Kişinin bağlandığı mezhebin doğruluğuna ve diğer mezheplerin hatalı olduğuna itikad etmesi gerekir. Nasıl ki ulema, delillerden en doğrusunu araştırır ve seçerse, mukallidler de en doğru alimi araştırmak ve ona bağlanmak durumundadırlar. Bu görüşlerini klasik Hanefî fıkıh kaynaklarından getirdiği nakillerle destekleyen müellif, özellikle Pezdevî, Nesefî ve Kuhistânî'nin tek mezhebin gerekliliği ve mezhebin doğruluğuna itikad etmekle bağlı nakillerini kendine referans edinir.¹⁰⁴⁴

17. yüzyıl Osmanlı alimlerinden Nuh b. Mustafa Amâsî de Pirizâde'yle benzer görüşleri paylaşır ve Osmanlı'nın tek mezhepçi hukuk düşüncesine yakın düşünür. Amasya'da doğan ve Konya ve Mısır'da çeşitli görevlerde bulunan Nuh b. Mustafa, taklîd ve intikale dair görüşlerine, Şehristânî'nin *Milel ve Nihal* isimli eserinin tercümesi olan *Terceme-i Milel ve Nihal* isimli eserinde yer verir.¹⁰⁴⁵ Şehristânî'nin içtihad ve taklîde dair görüşlerini yorumlayan mütercim, Şehristânî'nin intikali caiz sayan ve tek mezhebe bağlılığı gerekli görmeyen düşüncelerine katılmaz.¹⁰⁴⁶ Amâsî'ye göre dört mezhepten birine bağlanmak vaciptir ve tek tek meselelerde mezheplerarası intikal caiz değildir. İntikal ancak külliyyen mezhep değiştirme durumunda caiz olup, tek tek meselelerde başka mezhebin görüşünü almaya ancak zaruret durumlarında izin verilebilir. Avam halk ve kadılar mezhepleriyle kayıtlıdırlar ve kadılar müçtehid olsalar dahi atandıkları mezhep görüşlerinin dışına çıkamazlar.¹⁰⁴⁷

Osmanlı döneminde yaşamış Hanefî fetvâ usulü yazarlarından Mehmed Fıkhî el-Aynî ve İbn Âbidîn ve son dönem Osmanlı Hanefî usul yazarlarından Ebû Said Hâdimî ve Mustafa Hulûsi Güzelhisârî de bu yaklaşımı devam ettiren isimlerden bazılarıdır. Mehmed Fıkhî, fetvâ usûlüne dair kaleme aldığı *Risâle fi edebi'l-müftî* isimli eserinde, yukarıda intikali caiz görmeyen ve tek mezhebi gerekli sayan yaklaşım sahipleriyle benzer argümanlara yer verir. Eserinde, mensup olduğu mezhebin doğruluğuna ve muhâlif mezhebin hatalı olduğuna

¹⁰⁴⁴ Özer, a. g. m. s. 145-147.

¹⁰⁴⁵ Kaşif Hamdi Okur, "Amasyalı Fakih Nuh b. Mustafa ve İctihad ve Taklidle İlgili Görüşleri", *Uluslararası Amasya Alimeri Sempozyumu: Bildiriler Kitabı –I*, Amasya: Amasya Üniversitesi 2017, s. 339-340.

¹⁰⁴⁶ Okur, a. g. m. s. 340-342.

¹⁰⁴⁷ Okur, a. g. m. s. 342-344.

itikadı şart koşan ve mezhepte salâbeti vacip sayan nakillere yer vermesi, Mehmed Fıkhî el-Aynî'yi de bu yaklaşım içerisinde değerlendirmemize olanak tanır.¹⁰⁴⁸ Bir başka Hanefî fetvâ usûlû yazarı İbn Âbidîn de meşhur *Şerhü ukûdi resmi'l-müftî* eserinde benzer görüşleri savunur.¹⁰⁴⁹ Modernleşme öncesinde klasik tarzda kaleme alınan son Hanefî usul örneklerinden *Mecâmiü'l-hakâik*'in yazarı Ebû Said Hâdımî ve şarihi Güzelhisârî de bu yaklaşımı savunmakta olup, her iki alim bunu Hanefîlerin geneline nispet ederler. Mezhepte en sahih görüşün, tek mezhebe bağlanmanın vacip oluşu ve intikalin caiz olmadığı, şeklinde olduğunu ifade eden Hâdımî ve Güzelhisârî, intikale cevaz veren görüşün İbnü'l-Hümâm ve takipçilerince savunulduğu, fakat mezhebin asıl görüşünün bu yönde olmadığını savunurlar.¹⁰⁵⁰

5.2. MODERN ÖNCESİ İSLÂHAT HAREKETLERİNDE VE MODERN DÖNEMDE DEVAM EDEN İÇTİHAD VE TAKLİD TARTIŞMALARI

Memlükler sonrası Osmanlı döneminde yazılan yukarıdaki risalelerin içtihad bahsi alt başlıklarıyla pek ilgilenmediklerini ve daha çok taklîd bahsi üzerine yoğunlaşarak, bu bahiste işlenen intikal, telfik, tek mezhebe bağlılık ve dört mezhepçilik gibi konuları öne çıkardıklarını gördük. Fakat 18. Asrın ortalarına doğru gelindiğinde içtihad ve taklîde dair kaleme alınan eserler ve risalelerde önemli bir üslub, içerik ve kemiyet farklılığı göze çarpar. Şöyle ki, bu dönemden itibaren içtihad ve taklîd tartışmalarında bir patlama yaşandığı ve tartışmaların teorik usul problemleri olmaktan çıkıp, bilfiil pratik hayata dair ihtiyaçları karşılamaya ve problemleri çözmeye hizmet ettiği ifade edilebilir. Nitekim içtihad ve taklîd bu dönemde usûl-i fıkıh ve fıkıh çerçevesinden dışarı taşarak, diğer alanlarla ilgili tartışmaların da kilit kavramlarını teşkil etmişlerdir. Tartışmalara yönelik kaleme alınan risaleler ve eserlerde daha çok içtihad konusu öne çıkarılmakta ve taklîd olumsuzlanarak

¹⁰⁴⁸ Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâle fi edebi'l-müftî*, tahkik: Osman Şahin, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018, s. 109-110.

¹⁰⁴⁹ İbn Âbidîn, a. g. e. s. 46-47, 57, 113-117, 125.

¹⁰⁵⁰ Güzelhisârî, a. g. e. s. 302-303.

devre dışı bırakılmaya çalışılmaktadır. O dönemde yükselişe geçen bu tavrın altında, içinde bulunulan siyasi, askeri ve sosyo-ekonomik şartların etkili olduğunu kolayca görmek mümkündür. Nitekim bu dönem, Osmanlı'nın zayıfladığı ve savaşlar kaybettiği ve güçlenen Batı ve Çar Rusya'sının İslam dünyasına karşı emperyal niyetlerini hayata geçirmeye başladıkları bir döneme denk gelir. Nitekim 18. Asrın ortalarından itibaren İngilizler, Fransızlar, Ruslar ve Hollandalılar, İslam dünyasının uç bölgeleri sayılabilecek Hindistan, Batı Afrika, Endonezya, Kafkasya ve Orta Asya'da işgal ve sömürge faaliyetlerine başlamış ve bazı bölgeleri sömürge alanları haline getirmişlerdi.¹⁰⁵¹

İslam dünyasının içinde bulunduğu bu sıkıntılı sürece çözüm önerileri arayanlar içerisinde ilim erbabı da ön sıralarda yer almaktaydı. Hindistan'da Şah Veliyullah Dihlevî (v. 1176/1762), Yemen'de Muhammed b. Ali Şevkânî (v. 1250/1834), Kuzey Afrika'da Muhammed b. Ali Senûsî (v. 1276/1859) ve Batı Afrika'da Osman b. Fûdî, (v. 1232/1817) başlattıkları ihyâ ve tecdid hareketleriyle İslam dünyasının içinde bulunduğu duruma eleştirilen getiren ve sorunlara çözüm önerileri sunan ıslâhatçıların en meşhurlarıydı.¹⁰⁵² Önerilen çözüm önerileri içerisinde, ümmetin ıslâhının gerekliliği, yenilenme ihtiyacı, mezheplerin oluşumu öncesi dönemin dinamik içtihad anlayışının yeniden hakim kılınarak, ümmeti tembelliğe ve uyuşukluğa sevkettiği düşünülen taklîdden ve mezhep taassubundan kurtarma önerileri ön plana çıkmaktaydı.¹⁰⁵³

Sunulan çözüm önerileri yenilenme, ihyâ ve ıslâhı içerdiği için, içtihad ve taklîd, bu hareketlerin vazgeçilmez iki kavramını teşkil eder. İctihad burada yenilenme ve ıslâh ayağının anahtarı konumunda işlev görüyorken, taklîd, içinde bulunulan kötü durumun müsebbibi olarak olumsuz bir anlam kazanmaktaydı. Nitekim yukarıda isimleri geçen ıslâhatçıların başlattıkları ihyâ ve ıslâh hareketlerinin teorik kısmını içtihad ve taklîd üzerine kurguladıklarını ve buna dair müstakil risaleler kaleme aldıklarını görüyoruz. Dihlevî'nin *İkdü'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd* ile *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf* risaleleri,

¹⁰⁵¹ Nail Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid: İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 16.

¹⁰⁵² Tahsin Görgün, "Tecdid", *DİA*, XXXX, s. 237, 239; Okuyucu, a. g. e. s. 13; Peters, a. g. m. s. 97-100.

¹⁰⁵³ Hayreddin Karaman, "İslam Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları 1985. s. 184.

Şevkânî'nin *el-Kavlü 'l-müfîd fi edilleti 'l-ictihâd ve 't-taklîd*'i, Senûsî'nin *İkâzü 'l-vesnân fi 'l-amelî bi 'l-hadîsi ve 'l-kur'ân*'ı, Yine Yemen'li içtihad savunucularından Emir es-San'ânî'nin (v. 1182/1768) *İrşâdü 'n-nükkâd ilâ teysîri 'l-ictihâd*'ı, bu dönemde kaleme alınmış, içtihad merkezli ihyâ ve ıslâhı öne çıkaran ve taklîde olumsuz yaklaşan risalelerdir.

18. yüzyıl ihyâ ve ıslâh hareketlerinin merkez isimlerinden ve ilk ıslâhatçılardan sayılan Dihlevî, ilmi faaliyetini bidatlara, tahriflere ve kör taklîde karşı çıkma ve sünnet ve içtihadın ihyâsı üzerine kurgulamıştır.¹⁰⁵⁴ İçinde bulunduğu İslam toplumunun yaşadığı kriz ve problemlere dair eleştiriler ve çözüm önerileri sunan Dihlevî'nin başlattığı ıslâh hareketi, özellikle kendi coğrafyasında çok ses getirmiş ve devam eden dönemlerde fikirleri etrafında bir okul oluşmuştur.¹⁰⁵⁵ Kaleme aldığı *İkdu 'l-cîd* risalesini içtihad merkezli kurgulayan ve içtihadı etkin bir rol biçen Dihlevî, önceki asırlarda telif edilen Hanefî içtihad ve taklîd risaleleri müelliflerinden farklılaşır. İctihad savunucularından Memlûklü Şâfiî fakihi Suyûtî'nin müçtehid taksimini benimseyen Dihlevî, ondan “müntesip mutlak müçtehid” kavramını iktibas eder.¹⁰⁵⁶ Mezheplerin oluşumu sonrasında mutlak içtihadın sürekli devam ettiğini temellendirme adına benimsediği bu içtihad mertebesiyle Dihlevî, klasik dönemden pek çok mezhebe müntesip müçtehid, mutlak müçtehid sayarak her dönemde mutlak müçtehidlerin çıkmaya devam ettiğini ve kendi döneminde de bunun mümkün olduğunu ifade eder. “Mutlak müntesip müçtehid”in aynen “müstakil mutlak müçtehid” gibi içtihad şartlarını haiz olduğunu, fakat bir mezhep imamının yolunu kendi yoluna uygun bulduğu için takip ettiğini söyleyen müellif, bu müçtehidlerin görevinin tüm mezhepleri araştırarak onlardan sünnete en layık görüşleri belirlemek ve sahih hadislerle aykırı mezhep görüşlerini ayıklamak olduğunu ifade eder.¹⁰⁵⁷ Kendisini de bu mertebede bir müçtehid ve müceddid sayan Dihlevî,¹⁰⁵⁸ kendi döneminde müceddid müçtehidin görevinin, sahih hadisleri merkeze alarak mezhep görüşlerini yeniden değerlendirmek ve mezhepsel ihtilafları sahih hadisler

¹⁰⁵⁴ Ahmet Aydın, “18. Yüzyıl İhya Hareketleri: Şah Veliyyullah Dihlevî Örneği”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme/ Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, İstanbul: İsar Yayınları 2019, s. 219-220.

¹⁰⁵⁵ Karaman, a. g. m. s. 184; Görgün, a.g.m. s. 237; Okuyucu, a. g. e. s. 18-19.

¹⁰⁵⁶ Dihlevî, *İkdu 'l-cîd*, s. 4, 17-18; Dihlevî, *el-İnsaf*, s. 79-84; Peters, a. g. m. s. 102.

¹⁰⁵⁷ Dihlevî, *İkdu 'l-cîd*, s. 3-5, 17-18, 27-28.

¹⁰⁵⁸ Aydın, a. g. m. s. 222, 225.

hakemliğinde aradan kaldırmak olduğu görüşündedir.¹⁰⁵⁹ Böylece fıkhıta tecdid hareketini sahih hadisler temelinde mezheplerin yeniden inşası üzerine kuran Dihlevî, bununla mezhepleri yakınlaştırmayı ve onları tek mezhep haline getirmeyi amaçlar.¹⁰⁶⁰

Aşağıda temas edileceği üzere diğer tecdid ve ıslâhat hareketleri önderlerinden Şevkânî ve Senûsî'den farklı olarak, mezhepleri reddetmeyen ve onları bidat olarak görmeyen Dihlevî, aslında onlara uymayı ehline gerekli görür. Avamın mezheplere intisabının gerekli olduğunu ifade eden Dihlevî'nin, asıl karşı olduğu şey mezhep taassubudur. Tek mezhebe bağımlı kalmanın vacip olmadığı ve dört mezhep görüşlerinin tümünden istifadenin gerekli olduğunu düşünen Dihlevî, böylece intikale de olumlu yaklaşıp.¹⁰⁶¹ Böylece içtihad ve müctehid anlayışında Memlûkler dönemi Şâfiî alimi Suyûtî'den ve diğer muhaddis Şâfiî fakihlerden etkilenen Dihlevî'nin, taklîd, tek mezhebe bağlılık, dört mezhep ve intikal düşüncelerinde de, Memlûkler döneminin zengin tartışmalarından etkilendiği açıkça görülür.

Islâh ve teccide dair düşünceleriyle o döneme damga vurmuş ıslâhatçı alimlerden Şevkânî ve Senûsî, bu alana dair yazdıkları risalelerde, yaşanan sorunların nedeni olarak gördükleri taklîde karşı daha radikal bir tavır takınmış ve mezhepleri bir sapma ve İslama sokulan bidatler olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰⁶² İctihad ve taklîde dair yazdığı *el-Kavlü'l-müfîd* isimli risalesinde Şevkânî, taklîdi reddederek mutlak içtihad ve ittibâ yöntemini önerir.¹⁰⁶³ Ona göre mutlak içtihad her dönemde ehline mümkündür ve gereklidir. İctihada güç yetiremeyenler ise, taklîd değil ittibâ yöntemini takip edeceklerdir. İttibâ yöntemi, bir alimin görüşünü delilini öğrenerek tatbik etmektir ki, bu, delilsiz bir görüşün takibi anlamındaki taklîdden farklıdır. Mezhep görüşlerini delillerini bilmeden taklîd etmek, Kur'ân'da zemmedilen ataların dinini taklîde ve hıristiyan ve yahudilerin kendi din adamlarını rab edinmeleri ithamındaki taklîde benzemektedir.¹⁰⁶⁴ Şevkânî'ye göre

¹⁰⁵⁹ Okuyucu, a. g. e. s. 43, 68.

¹⁰⁶⁰ Aydın, a. g. m. s. 225-231.

¹⁰⁶¹ Dihlevî, *İkdü'l-cîd*, s. 11-16, 25-31.

¹⁰⁶² Peters, a. g. m. s. 107; Nail Okuyucu, "Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 15, sayı 28, (2010/1), s. 180.

¹⁰⁶³ Şevkânî, *el-Kavlü'l-müfîd fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kahire: Matbaatu Mustafa Bâbi el-Halebi 1347 h, s. 4, 14.

¹⁰⁶⁴ Şevkânî, a. g. e. s. 6.

mezheplerin çıkışı ve mezhep taklîdinin yaygınlaşması, ayrılıkları ve mezhep kavgalarını körükleyerek ümmet içerisinde tefrikayı ve bölünmüşlüğü artırdı.¹⁰⁶⁵ Halbuki mezheplerin henüz oluşmadığı selef döneminde, tek alime bağlanma anlamında mezhepçilik yoktu ve Müslümanlar, farklı farklı meselelerde farklı alimlere ittibâ yöntemiyle uymakta idiler.¹⁰⁶⁶ Risalesinde taklîd savunucularının argümanlarına yer vererek onları çürütmeye çalışan Şevkânî, önerdiği ittibâ ve içtihad yöntemini klasik dönem alimlerinden nakillerle güçlendirmeye çalışır. Bu bağlamda Müzenî, Mâlikî fakihî İbn Abdülber, Memlükler döneminden İbn Kayyim ve İbn Dakîk ve dört mezhep imamlarından taklîd aleyhine nakillere yer vererek kendi düşüncesini savunur.¹⁰⁶⁷

Şevkânî'yle aynı dönemlerde yaşamış Kuzey Afrika'lı ıslâhatçılardan Muhammed b. Ali es-Senûsî de ıslâh ve ihyâ alanında Şevkânî'yle benzer düşüncelere sahiptir. Senûsîyye tarikatını kuran ve düşüncelerini fiili hayatta da yaymaya gayret gösteren Senûsî, taklîde dayalı mezhep sistemine eleştiriler getirmekte ve naslara dayalı mutlak içtihadı savunmaktadır.¹⁰⁶⁸ İctihad ve taklîde dair düşüncelerine *İkâzü'l-vesnân fi'l-amel bi'l-hadîsi ve'l-kur'ân* isimli risalesinde yer veren Senûsî, dinde tecdidin ancak içtihadla mümkün olacağını ve içtihad kapısının her zaman açık olduğunu savunur.¹⁰⁶⁹ Buna göre, ümmetin içinde bulunduğu sorunların nedeni olan kör taklîdden ve mezhep taassubundan kurtulmak gerekmekte olup, nas merkezli içtihad yöntemi yeniden tatbik edilmelidir. İctihada güç yetiremeyenler ise, Şevkânî'de olduğu gibi ittibâ yöntemini takip edeceklerdir.¹⁰⁷⁰ Dihlevî benzeri sahih hadisleri öne çıkaran Senûsî, mezhep görüşlerinin sahih hadislere arzını teklif etmekte ve sahih hadislere muhâlif mezhep görüşlerinin terkinin gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁵ Şevkânî, a. g. e. s. 14.

¹⁰⁶⁶ Şevkânî, a. g. e. s. 17.

¹⁰⁶⁷ Şevkânî, a. g. e. s. 18-24.

¹⁰⁶⁸ Karaman, a. g. m. s. 185.

¹⁰⁶⁹ Muhammed b. Ali Senûsî, *İkâzü'l-vesnân fi'l-amel bi'l-hadîsi ve'l-kur'ân*, Kahire: Matbaatu Hicâzî, 1938.

¹⁰⁷⁰ Ahmet İnanır, "İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî ve Muhammed b. Ali es-Senûsî örneğinde Kuzey Afrika'da İctihad Hareketleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 15, sayı 1, 2015, s. 163-168; Nail Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid*, s. 120-122.

¹⁰⁷¹ Senûsî, a. g. e. s. 41-65; Peters, a. g. m. s. 106-107.

Modernleşme öncesinde ortaya çıkan sözkonusu ıslâh ve tecdid hareketlerini başlatanların ortak referans noktalarını daha çok gelenekten bu düşünceye yakın fikirler ileri süren alimler ve eserleri teşkil eder. Batı'nın henüz tüm kurumlarıyla İslam dünyasını etkisi altına almadığı bu dönemde, takip eden modernleşme döneminden farklı olarak, Batı düşünce ve ideolojilerinin etkisi hissedilmemekte ve ıslâh ve tecdid düşüncesi sadece gelenekten beslenmektedir. Bu hareketlerin gelenekten kendilerine referans aldıkları kişilikler arasından en öne çıkanların, Memlûkler'in başlarında ömür sürmüş Hanbelî fakihi İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye olduğu görülür. Memlûkler dönemini işlerken yer yer temas edildiği üzere, o dönemin siyasi, ilmi ve sosyal sorunlarına eleştirel yaklaşımlar getiren, tek mezhep taklîdine karşı cephe alan ve selef dönemine dönüşü ve içtihadı teşvik eden bu alimlerin çabası, modern dönem öncesi ıslâhatçılarına ilham kaynağı teşkil etmiş ve ıslâhat hareketlerini bu doğrultuda oluşturmalarında etkili olmuştur.¹⁰⁷²

Batı modernitesinin tüm kurumlarıyla İslam dünyasının her köşesinde artık iyice hissedildiği 19. Asır Modernleşme dönemine gelindiğinde, İslam ülkelerinde Batı'yla yüzleşme ve aradaki mesafeyi kapatma adına, ıslâh ve tecdid düşüncesi daha fazla dile getirilmeye ve önemsenmeye başlandı. İslam dünyasının hâmisî ve hilafet merkezi sayılan Osmanlı Devleti, bu dönemde siyasi, askeri, hukuki, eğitim ve ekonomik alanlarda modernleşme projelerine girişmişken,¹⁰⁷³ ulema ve aydınlar sınıfının bazı müntesipleri, ilmi, fikri ve sosyal açılardan moderniteye ayak uydurma adına ıslâh hareketlerine hız vermişlerdi. Bu hareketler içerisinde en çok ses getireni Cemâleddin Efgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rızâ'ların (1865-1935) başını çektikleri ıslâh ve tecdid hareketiydi.¹⁰⁷⁴ Hareketin en hararetli temsilcisi ve en velud yazarı Reşit Rızâ'nın eser ve yazılarından hareketle bu akımın temel teklif ve argümanlarına değinecek olursak, öncelikle

¹⁰⁷² Yunus Apaydın, "İctihad", s. 444; Tahsin Görgün, a. g. m. s. 238; Peters, a. g. m. s. 108; İnanır, a. g. m. s. 171; Hayrettin Karaman, "Modernist Proje ve İctihad", *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 156.

¹⁰⁷³ Gökmen Kantar, "Modernleşme Kuramı ve Osmanlı İdarî Yapısında Modernleşme Süreci Hakkında Bazı Tespitler", *SSAD Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vol 2, issue 3, Nov 2019, s. 366, 371-380.

¹⁰⁷⁴ Murat Türker, *20. Yüzyılda İctihad: Reşid Rıza, Mustafa Sabri Efendi ve Said Nursi Örneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2016, (yüksek lisans tezi), s. 24, 27; Bu ıslah hareketi hakkında daha geniş bilgi için bkz: Reşid Rıza, Hayrettin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik: Efgânî, Abduh, Reşid Rıza*, İstanbul: İz Yayınları 2003; Hasan Gümüsoğlu, *Fıkhi Mezhepler Tarihi: İctihad, Taklid, Telfik*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

İslam dünyasının geri kalmışlığı ve Batı'nın siyasi, askeri, felsefe ve teknik alanlarda gelişmiş ve ilerlemiş bir medeniyet olduğu tezinin temel kabullerden birisini teşkil ettiğini ifade edebiliriz. Öncelikle yapılacak şey, İslam dünyasında geri kalmışlığa sebebiyet veren nedenleri tespit etmek ve bunları aradan kaldırarak ilerlemenin yolunu açmaktır. Reşid Rızâ'nın tespit ettiği gerileme nedenleri arasında taklîd daha ön plana çıkar. İctihad ise ilerlemenin ve gelişmenin anahtarı olarak işlev görmektedir.¹⁰⁷⁵ İctihad ve taklîde dair görüşlerine *Muhâveretü'l-muslih ve'l-mukallid* isimli meşhur eserinde detaylıca yer veren Reşid Rızâ, taklîdin sosyal bir hastalık olduğunu ve terk edilmesi gerektiğini savunur. Müslümanlar, taklîde saplandıkları için geri kaldılar ve sağlıklı düşünceden koştular. Burada taklîd derken, mezhep taklîdini kasteden Reşid Rızâ, bunun Müslümanları bölerek birliklerini bozduğunu ve yaşanan mezhep kavgalarının Müslümanları zayıflatarak yabancı istilaları kolaylaştırdığını öne sürer.¹⁰⁷⁶ Mezheplere karşı olan Reşid Rızâ, onları tümünden kaldırmayı ve Müslümanları ihtilaftan kurtarıp tek mezhepte birleştirmeyi hedefler. Ona göre mezhepleri kaldırmadan ıslâh mümkün değildir. Mezhep taklîdi yerine delile ve naslara bağlılık anlamında içtihad ve ittibâ'yı öneren Reşid Rızâ'ya göre, içtihad gelişme ve terakkînin yegane anahtarıdır. Ümmet, hür içtihadla zillet ve ataletten kurtulacak ve siyasi, ilmi, askeri ve teknolojik açılardan kalkınma içtihadla mümkün olabilecektir.¹⁰⁷⁷ İctihada güç yetiremeyen sıradan halk ise, taklîd değil, delile bağlılık anlamında ittibâ yöntemini takip edeceklerdir. Kur'ân'ı ve Sünnet'i anlamak, karmaşık fıkıh kitaplarını anlamaktan daha kolaydır. Hem iddia edildiği gibi, amelî sahayla ilgili nasları ve delilleri anlamak zor değildir. İtikadi alanda taklîd caiz olmadığı gibi, amelî sahada da caiz olmamalıdır. Herkes ittibâ yöntemiyle bizzat naslardan delillerini bilerek dinini öğrenmelidir.¹⁰⁷⁸ Böylece ıslâh düşüncesini mezhepler öncesi selef dönemlerinin dinamik içtihad anlayışına dönme ve taklîdi ortadan kaldırma üzerine kurgulayan Reşid Rızâ, hedef olarak Batı seviyesinde bir gelişmişliğe sahip olmayı belirlemişti. Bunun için Batı'nın yararlı sayılan pek çok unsuru

¹⁰⁷⁵ Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi Reşid Rıza Örneği*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011, s. 111-135.

¹⁰⁷⁶ Kavak, a. g. e. s. 124-135; İsmail Kara, "Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: Islah ve Taklid", *İslam Gelenek ve Yenileşme: I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1996, s. 121-127.

¹⁰⁷⁷ Kavak, a. g. t. s. 132-135.

¹⁰⁷⁸ Türker, a. g. t. s. 34-37.

alınmalı ve İslam düşüncesine uyarlanmalıydı. Bu düşünceleriyle sonraki ıslâhat ve İslamcılık hareketlerini etkileyen Efgâni, Abduh ve Reşid Rızâ ıslâhat ekolü, modern fıkıh düşüncesi üzerinde de çok etkili oldu.¹⁰⁷⁹ Şimdi onlara geçmeden önce, bu ekole paralel İslam dünyasında çıkan diğer ıslâhat hareketlerine kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

Modern dönemde devam eden ıslâh, ihyâ ve tecdid hareketlerinin temel kaynaklarından birisini modern dönem öncesi ıslâhat hareketleri teşkil eder. Hatta modern İslam düşüncesinin kendisini bu hareketlerden başlattığı da söylenebilir.¹⁰⁸⁰ Özellikle yukarıda ıslâh ve tecdid bağlamında düşüncelerine yer verdiğimiz Şah Veliyyullah Dihlevî ve Şevkânî'nin başlattıkları ıslâh hareketleri ve yazdıkları eserler, modern dönem ıslâh ve tecdid hareketleri üzerinde çok etkili olmuşlardır. Islâh ve teccide dair düşünceleriyle özellikle ülkesi Hindistan'da çok ses getiren Dihlevî'nin vefatı sonrasında, bölgede onun fikirlerinden ilham alan pek çok ıslâh ve tecdid okulu ortaya çıktı. Dihlevî'nin hadisi fikhî görüşlere önceleyen ve Şevkânî'nin mutlak içtihadı öne çıkarıp taklîdi ve mezhepleri yeren görüşlerinden etkilenen 19. Yüzyıl Hindistan'lı alimlerden Sıddık Hasan Han el-Kannevcî'nin (v. 1307/1890) başlattığı Ehl-i hadis ekolü bunlardan birisidir. Kurumsal yapıya bürünen bu fikri hareket, Kur'ân ve Sünnet'i esas alarak Müslümanların problemlerine çözüm üretmeyi amaç edinmekte ve fikhî mezheplere olumsuz yaklaşılmaktaydı.¹⁰⁸¹ Kur'ân tefsiri ve hadis alanına dair pek çok eser kaleme alan Sıddık Hasan Han, Şevkânî tarzında içtihadı öne çıkaran ve taklîdi ve mezhepleri bidat olarak niteleyen içtihad ve taklîd risaleleri de kaleme almıştır. Bunlar, *et-Tarîkatü'l-müslâ fi'l-irşâd ilâ terkî't-taklîd ve'l-ittibâu mâ hüve'l-evlâ* risalesi ile *el-İklîd li edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd* risaleleridir.¹⁰⁸² Yine Hindistan'lı muhaddis ve Hanefî fakihlerden Abdülhay Leknevî de, Dihlevî'den etkilenen ve onunla benzer görüşleri dile getiren alimlerden bir diğeridir.¹⁰⁸³ Dihlevî'nin öğrencilerinden meşhur lügat, hadis, tasavvuf, fıkıh ve biyografi alimi

¹⁰⁷⁹ Kavak, a. g. e. s. 9-10.

¹⁰⁸⁰ Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid*, s. 13.

¹⁰⁸¹ Abdülhamit Birişik, Cüneyt Eren, Ali Hakan Çavuşoğlu, "Sıddık Hasan Han", *DİA*, XXXVII, s. 93-96.

¹⁰⁸² Birişik, Eren, a. g. m. s. 94.

¹⁰⁸³ Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebir*, s. 11-16; Karaman, a. g. m. s. 185.

Muhammed Murtazâ Zebîdî'nin, (v. 1205/1791) hocasının hadis merkezli projesini fiiliyata geçirmeye çalıştığı ve Hanefiliği hadisler temelinde yeniden inşaya giriştiği ifade edilir.¹⁰⁸⁴

Dihlevî'nin ıslâh ve tecdide dair düşünceleri 19 ve 20. Yüzyılda Hindistan'da çıkan modernist oluşumları da etkilemiş ve bu hareketler, onun düşüncelerine farklı yorumlar getirmişlerdir. Özellikle Dihlevî'nin içtihad anlayışı modernist çevrelerde anlam genişlemesine uğrayarak, fıkıh dışında seküler mecralara kaymıştır. İlk modernist organizasyonlardan *Anglo-Mohammadan Oriental College*'ın kurucusu Sir Seyyid Ahmed Han (1817-1898), dini alan dışında bıraktığı dünyevi alana da içtihadı teşmil etmiş ve bu alanlarda eğitim alanların da içtihad edebileceğini öne sürmüştür.¹⁰⁸⁵ Yine meşhur İslam düşünürlerinden Hindistan'lı Muhammed İkbal (1877-1938), Dihlevî'nin takipçisi olduğunu ifade etmiş ve onun içtihad anlayışını geniş biçimde yorumlayarak, içtihadı tüm İslam düşüncesine dinamizm katan bir unsur olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁸⁶

19. yüzyılda Rusya Müslümanları arasında da diğer bölgelerde çıkan ıslâh hareketlerine benzer ıslâh ve tecdid çalışmaları hız kazanmıştı. Kazan'da yaşamış dönemin meşhur ıslâhatçı alimlerinden Şihâbüddin Mercânî (v. 1818-1889) ve Musa Cârullah Bigi, (v. 1875-1949) bölgedeki ıslâh ve tecdid çalışmaları açısından öncü isimler olarak karşımıza çıkarlar. Diğer ıslâhat öncüleri gibi geri kalmışlığı taklîde bağlayan ve selef döneminin nas merkezli ve dinamik içtihad ortamına geri dönüşün gerekli olduğunu ifade ederek içtihad kapısının açılmasını savunan Mercânî ve Musa Cârullah'ın asıl değiştirmek ve ıslâh etmek istedikleri alan medreselerdi. Medrese müfredatının yenilenmesini ve gereksiz bazı ilimlerin çıkarılmasını toplumun ıslâh ve ilerlemesi açısından önemli gören alimlerin bu düşüncelerini,¹⁰⁸⁷ bu bölgelerde ortaya çıkan “Cedidcilik” akımı gerçekleştirmeyi amaç edindi. Kırım'lı Gaspıralı İsmail Bey'in (v. 1914) öncülüğünü üstlendiği bu akım, eğitim alanında ıslâhı ve tecdidi öne çıkarmakta ve klasik medrese müfredatının ıslâhı ve Batı okullarında okutulan bazı pozitif bilimlerin müfredata ilave edilmesini teklif etmekteydi.

¹⁰⁸⁴ Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid*, s. 18-19.

¹⁰⁸⁵ Özgür Kavak, “Tecdid mi, Yeniden İnşa mı?: Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 17, 2011, s. 197.

¹⁰⁸⁶ Kavak, a. g. m. s. 198-203.

¹⁰⁸⁷ Ahmet Kanlıdere, “Mercânî”, *DİA*, XXIX, s. 170; Ahmet Kanlıdere, “Musa Cârullah”, *DİA*, XXXI, s. 214-216.

Rusya Müslümanları tarafından büyük ölçüde kabul gören bu akım, özellikle Tataristan, Kafkasya ve Azerbaycan gibi beldelerde daha hızlı yayıldı.¹⁰⁸⁸

Bu dönemde Suriye’de Cemâlüddin Kâsımî (1866-1914) ve Cezâyir’de Abdülhamid b. Bâdis (1889-1940) ıslâh ve tecdide dair fikirleriyle ünlü olan alimlerdir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi selefi alimlerin metodunu benimseyen Kâsımî, itikadda selef yöntemini benimsemiş ve amelî alanda taklîdi reddedip içtihadı öne çıkarmıştır. Tüm mezheplerin aynı kaynaktan beslendiğine dikkat çeken Kâsımî, ihtiyaç duyulduğunda tüm mezheplerden yararlanma taraftarıdır. Bazı görüş ve düşüncelerinden dolayı takibata uğrayan Kâsımî, “Cemâli” adında bir mezhep kurmakla suçlanmışsa da, kendisi bu iddiaları kabul etmemiştir.¹⁰⁸⁹ Islâh ve tecdid hareketini Cezâyir’de yürüten ve hem Fransız sömürgesine hem de içte halkı yozlaştırdığını düşündüğü taklîd, bidatler ve tarikatlere karşı fikri ve siyasi mücadele veren Abdülhamid b. Bâdis, çarenin Kur’ân ve Sünnet’e dönmekte olduğuna inanmaktaydı.¹⁰⁹⁰ Islâh ve tecdide dair fikirleriyle ve sahadaki mücadeleleriyle Cezâyirin bağımsızlık hareketinde önemli görevler üstlenmiş İbn Bâdis, ıslâhatçılar arasında başarılı olmuş kişiliklerdendir. Yine onunla aynı dönemlerde yaşamış Cezayir’li bir başka meşhur ıslâhatçı ve yenilikçi Malik b. Nebi’yi (1905-1973) de burada zikredebiliriz.¹⁰⁹¹

18. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan ve 19. Yüzyılda yoğun biçimde devam eden ıslâh ve tecdid hareketleri 20. Yüzyılda da devam etti. Önceki dönemlerin ıslâh ve tecdid hareketlerinin büyük ölçüde devamı olan bu yüzyılın ıslâh ve tecdid hareketleri üzerinde daha çok Afgâni, Abduh ve Reşid Rızâ ekolünün etkisi göze çarpar. 20. Yüzyılda Mısır’da ortaya çıkan “İhvânü’l-Müslimîn” hareketi ile, Hindistan ve Pakistan merkezli “Cemâat-ı İslâmî” bu okulun ıslâh ve tecdide dair görüşlerinden etkilendi.¹⁰⁹² Yine Mahmud Şeltut, Abdülhalim Mahmud, Yusuf Dıcvî, Ahmed eş-Şerbâsi ve Mustafa el-Merâği gibi Ezher şeyh ve hocaları Reşid Rızâ düşüncesinden önemli ölçüde etkilenererek onun fikhî metoduna yakın metotlar geliştirdiler. Bu alimler Ezher bünyesinde

¹⁰⁸⁸ Taha Akyol, “Cedidecilik”, *DİA*, VII, s. 211-213.

¹⁰⁸⁹ Ali Turgut, “Cemaleddin el-Kâsımî”, *DİA*, VII, s. 311-312; Hayrettin Karaman, a. g. m. s. 188.

¹⁰⁹⁰ Mâzin Salâh Mutabbakâni, “İbn Bâdis, Abdülhamid”, *DİA*, XIX, s. 354-356.

¹⁰⁹¹ Said Murad, “Malik b. Nebi”, *DİA*, XXVII, s. 513-514.

¹⁰⁹² Türker, a. g. t. s. 28; Karaman, “Modernist Proje ve İctihad”, s. 156.

kurdukları fetvâ heyetiyle bir mezhebe bağı kalmadan delili kuvvetli olan mezhep görüşlerini tercihi esas alan ve hakkında nas veya bir mezhep görüşü bulunmayan yeni meselelerde kollektif içtihadı teklif eden yöntemi benimsediler.¹⁰⁹³ Tunus, Cezayir, Pakistan ve Suudi Arabistan'dan pek çok alim tarafından da benimsenecek olan bu tutum, 20. Yüzyılın ortalarından itibaren daha da yaygınlık kazanacaktır.¹⁰⁹⁴

19 ve 20. Yüzyıl ıslâh ve tecdid çalışmaları bakımından, Osmanlı mezhez bölgelerinde de benzer gelişmeler yaşınyordu. Özellikle 2. Meşrûtiyet'in ilanından sonra daha çok ivme kazanan bu çalışmaları, farklı dergi ve gazetelerde yoğun tartışmalara konu edilmekteydi. Bu dönemde Osmanlı'da dini ve siyasi bir ıslâh ve tecdid okulu olarak ortaya çıkan "İslamcılık" ekolü, ıslâh ve tecdid fikrinin en güçlü savunucusu olarak öne çıkar. *Sırât-ı Mustakîm*, *Sebilürreşâd* gibi ünlü İslamcı dergilerde tartışılan ıslâh ve tecdid düşüncesinin en önemli temsilcileri arasında Said Halim Paşa, Mehmet Akif, Ahmed Hilmi, Halim Sabit, Ahmed Naim, Manastırlı İsmail Hakkı, M. Şemsettin, Seyyid Bey, Musa Kazım gibi düşünür ve alimler bulunuyordu. Islâh ve teccide dair ileri sürdükleri düşüncelerinde Efgâni, Abduh ve Reşid Rızâ okulunun ve diğeri ıslâhatçı düşünürlerin düşüncelerini büyük ölçüde benimseyen bu akım, İslam dünyasındaki siyasi, askeri, hukuki ve ilmi geri kalmışlığı ve Batı emperyalizmini ortadan kaldırma ve İslam'ı tüm alanlarda tekrar hakim kılarak terakkiyi gerçekleştirmeyi amaç edinmişti. Bunun için teklif edilen çözümlerden biri, diğeri ıslâh ve tecdid hareketlerinde gördüğümüz üzere, dini düşünceyi taklîd, hurafe ve bidatlerden arındırma ve doğrudan Kur'ân ve Sünnet'e dönerek içtihadı tekrar canlandırma şeklindeydi.¹⁰⁹⁵ Bunun yanında diğeri ıslâh ekollerinde olduğu gibi, diğeri mezheplerden yararlanma anlamında intikal fikrine de sıcak bakan bu akım, acil kanunlaştırma ihtiyacına binaen öncelikle tüm mezheplerden görüşlerin devşirilmesi, eğer mezheplerde bir görüş bulunamazsa o zaman içtihada gidilmesi gerektiğini kabul etmekteydi.¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹³ Karaman, "Yeni İctihad Teşebbüsleri", s. 187.

¹⁰⁹⁴ Karaman, a. g. m. s. 189-193.

¹⁰⁹⁵ Azmi Özcan, "İslamcılık", *DİA*, XXIII, s. 62-64; Karaman, a. g. m. s. 193; Sami Erdem, "İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır?: II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi (Sempozyum Tebliğleri)*, editörler: İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları 2013, s. 162-174; Seyyid Bey, a. g. e. s. 278-283.

¹⁰⁹⁶ Mehmet Akif Aydın, "İslamcılık", *DİA*, XXIII, s. 68-69.

18. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında yaşanan bazı iç problemler ve Batı etkisi nedeniyle ortaya çıkan ıslâh ve tecdid hareketleri mensuplarının mezhep taklîdini tüm sıkıntıların ve problemlerin nedeni olarak kabul eden ve mutlak içtihad kapısını açmayı öngören yaklaşımlarına itiraz eden ve reddiyeler kaleme alan alimler de yok değildi. Geleneksel mezhep sisteminin devamını savunan ve mutlak içtihad ve yer yer diğer mezheplerden istifade anlamında intikale de karşı olan bu akımın önde gelen temsilcilerini geleneksel Osmanlı resmi mezhep anlayışını devam ettiren ulema oluşturmaktaydı. Osmanlı'nın son Şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), son devir Osmanlı alimlerinden Zâhid el-Kevserî (1879-1952), Ahmet Davudoğlu (1912-1983), Said Nursi (1878-1960), Bağdat'lı Hanefî alimlerden Davud b. Süleyman el-Bağdâdî (v. 1299/1881) ve Kazan bölgesinden Mehmet Veli Hüseyinef bu yaklaşımı savunan alimlerden bazılarıdır. Mustafa Sabri Efendi *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi ve Dini Müceddidler* eserinde, Zâhid el-Kevserî bazı makalelerinde, Ahmet Davudoğlu *Selâmet Yolları ve Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* eserlerinde, Said Nursi *İctihad risalesi*'nde, Davud b. Süleyman *Eşeddü'l-cihâd fî ibtâl-i da've'l-ictihad*'ında ve M. Veli Hüseyinef, editörü olduğu *Din ve Maişet* dergisinde ıslâh ve tecdid akımlarına karşı eleştirilerini dile getirmişlerdir. Bu alimlere göre, ümmetin içinde bulunduğu problemlerin müsebbibi gelenek veya mezhep taklîdi değil, Batı işgali, milliyetçilik ve Müslümanların içinde bulundukları dini lakaydlıktır. Çözüm olarak ileri sürülen nas merkezli içtihad yöntemi de onlara göre, Batı'nın materyalist felsefesinden etkilenmiş ıslâhatçıların eline verilirse dinde bozulma ve ifsat kaçınılmaz olacaktır. Bundan dolayı mezhepleri korumak gerekmekte ve içtihad, klasik mezhep usulleri çerçevesinde yapılmalıdır. Mezheplerin ortadan kaldırılması dinde çözülmeye ve bozulmaya götüreceği için tehlikeli yoldur.¹⁰⁹⁷

Aldığı eleştiriler ve hakkında duyulan şüphelere rağmen ıslâh ve tecdid hareketleri modern fıkıh düşüncesi üzerinde çok etkili oldu. Nitekim modern fıkıh düşüncesinin kendisini buradan başlattığına dair bir kanaate yukarıda temas etmiştik. Modern dönemde fıkıh tarihi, fûrû-ı fıkıh ve usul-i fıkıh alanına dair yapılan çalışmaların çoğunda bu etkiyi

¹⁰⁹⁷ Türker, a. g. t. s. 17, 49-52, 71-87; Kavak, a. g. e. s. 127-128; Davud b. Süleyman el-Bağdâdî, *Eşeddü'l-cihâd fî ibtâl-i da've'l-ictihad*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2000; Nihat Engin, "Ahmed Davudoğlu", *DİA*, IX, s. 52-53; M. Zahid el-Kevserî, *Mezhepsizlik Dinsizliğe Köprüdür*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002, s. 3-16.

görmek mümkündür. Bu dönemde ortaya çıkan bir tür olan “Fıkıh Tarihi” yazımında içtihad merkezilik ve taklîd aleyhtarlığının hakim olduğuna yukarıda temas etmiştik. Bunda dönemin yoğun içtihad tartışmalarının ve taklîd aleyhinde oluşan olumsuz atmosferin etkisinin büyük olduğunu ifade etmek mümkündür.¹⁰⁹⁸ Modern dönem usûl-i fıkıh alanında da içtihadın öne çıkarılıp, taklîdin olumsuzlandığı göze çarpar. Klasik usul eserlerinin genelde son bölümlerinde yer alan içtihad ve taklîd bahislerinin modern dönemle birlikte artık müstakil çalışmalara konu edildiğini ve bu dönemde geniş bir içtihad ve taklîd literatürünün meydana geldiğine şahitlik etmekteyiz. Muhammed Bahrülulûm, *el-İctihâd: usûluhû ve ahkâmuh*, Seyyid Abdüllatif Kessâb, *Edva’ havle kaziyyeti’l-ictihad fi’ş-şeriatî’l-İslâmiyye*, İzzeddin Bahrülulûm, *et-Taklîd fi’ş-şeriatî’l-İslâmiyye*, Nadiye Şerif el-Ömerî, *el-İctihâd ve’t-taklîd fi’l-İslâm*, Faysal b. Said Telilânî, *Ahkâmu’t-taklîd fi’l-fikhî’l-İslâmi*, Abdülmün’im Ahmed Nemr, *Beyne’s-sünne ve’l-ictihad*, Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Yunus Vehbi Yavuz, *Haneî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, Ahmet Yaman, *Makâsîd ve İctihad*, Muhammed Tantâvî, *el-İctihâd fi’l-ahkâmi’ş-şer’iyye*, Abdüsselâm Süleyman, *el-İctihad fi’l-fikhî’l-İslâmi*, Ali Nayif Bikâî, *el-İctihâd fi’l-ilmî’l-hadis ve eseruhû fi’l-fikhî’l-İslâmi*, Muhammed b. İbrâhim, *el-İctihâd ve kazâyâ’l-asr*, Ali Hafif, Zekerîyya Berri, Vehbe Zuhayli, Hasan Ahmed Mer’î, *el-İctihâd fi’ş-şeriatî’l-İslâmiyye*, Yusuf Kardâvî, *el-İctihâd fi’ş-şeriatî’l-İslâmiyye maa nazarati tahliliyye fi’l-ictihâdî’l-muâsır*, Ömer Muhtar Kâdi, *İhyâü’l-ictihad fi’sekâfeti’l-İslâmiyye*, Zeyneb İbrâhim Şevruba, *Nahve fehmu muâsiri’l-ictihad*, M. İbrahim Hafnâvî, *Tebîrû’n-nücebâ bi hakikati’l-ictihâd ve’t-taklîd*, Moinuddin Ahmed, *The Urgency of İjtihad*, Taha Jabir Alvânî, *İjtihad*, modern dönemde içtihad ve taklîd konularına dair kaleme alınmış müstakil çalışmalardan bazılarıdır. Ayrıca ictihad ve taklîd konusu günümüzde pek çok tezlere ve makalelere de konu edilmekte olup, bunların sayısı burada sayılamayacak kadar çoktur.

Bu dönemin genel usûl-i fıkıh eserleri de içtihad merkezli ve anti-taklîd yönümlü olmaları hasebiyle sanki müçtehid yetiştirme amaçlı kaleme alınmış gibidirler. Ayrıca bu eserlerde, modern dönem fıkıh düşüncesinin tervic ettiği mezheplerüstü yaklaşım ve tüm mezheplerden yararlanma fikrinin bir yansıması olarak, usulde tek mezhepliliğin terk edildiği

¹⁰⁹⁸ Kılıç, “Fıkıh Tarihinin İctihad Merkezli Yazılması Problemi”, s. 128-132, 139.

ve tüm mezhep usul anlayışlarının bir araya getirilerek mukayeseli usul anlayışına geçildiği görülür.

İslâh ve tecdid hareketlerinin teoride öne çıkardığı mutlak içtihad çağrısı ve anti-taklîd düşüncesinin fıkıh tarihi ve usûl-i fıkıh alanının aksine, fûrû fıkıh ve fetvâ alanlarında pek karşılık bulmadığı görülür. İctihad ve taklîdin pratik alanları sayılan bu sahalarda mutlak içtihadın gerekliliği ve taklîdin reddi düşüncesini pratiğe dökmeye çalışan bazı çabalara rastlasak da,¹⁰⁹⁹ modern dönem fakihlerinin geneli mutlak içtihad ve anti-taklîd çağrısını abartılı ve gereksiz bularak, öncelikle tüm mezheplerden yararlanma ve eğer aranan hüküm mezhep görüşleri arasında yok ise, o zaman kolektif içtihadı başvurma yöntemini benimsemişlerdir.¹¹⁰⁰ 19. Asrın sonlarından itibaren Batı kanunlarının alınmasına karşın, acil fıkıh kaynaklı kanunlar yapma ihtiyacı sırasında gündeme gelen bu mezheplerüstü fıkıh ve kolektif içtihad yöntemi,¹¹⁰¹ 20. Yüzyılda daha da ileriye götürülerek İslam dünyasının karşılaştığı yeni problemler ve güncel meselelerin hükme bağlanmasında en çok kullanılan yöntem oldu. Nitekim geçen yüzyılın ortalarından itibaren kurulmaya başlanan fetvâ heyetleri ve uluslararası fıkıh konsey ve akademileri, belli periyotlarla İslam dünyasının önde gelen alimlerini bir araya toplayarak veya özel ilmi toplantılar düzenleyerek güncel meselelere bu yöntem üzerinden çözümler üretmektedir.¹¹⁰² Fetvâ heyetleri ve fıkıh akademilerinin çalışmaları dışında münferit fûrû-ı fıkıh ve fetvâ eserlerinde de mezheplerüstü fikhî yaklaşımın hakim olduğu görülmekte ve eserlerin, bütün mezhep görüşlerini içerecek şekilde mukayeseli bir tarzda telif edildiği müşahade edilmektedir. Nitekim 20. Yüzyıl alimlerinden Mustafa Ahmed Zerka, Vehbe Zuhayli, Muhammed Ebû Zehre, Mustafa es-Sibâi, Abdülkerim Zeydân, Muhammed Yusuf Mûsa, Abdülkadir Êdeh, Zekiyyüddin Şâban, Ali es-Sâyis, Ali el-Hafîf ve pek çok modern fıkıh alimi eserlerini bu

¹⁰⁹⁹ 20. asırda Mısır'da yaşamış Seyyid Sâbık'ın (1915-2000) *Fikhü's-sünne* eseri böyle bir çabanın ürünü olarak görülebilir. Mutlak içtihad yanlısı ve taklid aleyhtarı olan Sâbık, eserini Kitap ve Sünnet naslarına dayandırmaya özen göstererek tüm fikhî konuları naslar üzere bina etmeye çalışmıştır. (Ahmet Özel, "Seyyid Sâbık", *DİA*, ek-2. Cild, (3. Baskı), s. 499-501). Yine 20. yy'da yaşamış Suudi selefi alimlerden Nâsirüddin Elbânî ve diğer bazı selefi alimler de böyle bir çaba içine girmişlerdir. Yukarıda Hindistan'lı Seyyid Ahmed Han'ın da buna benzer bir çabaya giriştiğine değinmiştik.

¹¹⁰⁰ Apaydın, "İctihad", s. 444; Bu yöntemle ilgili geniş bilgi için bkz: Abd Halil, "el-İctihâdû'l-cemâ'î ve ehemmiyetuhû fi'l-asri'l-hadîs, *Dirâsât*, XIV/10, Amman, 1987, ss. 109-235.

¹¹⁰¹ Köksal, a. g. m. s. 326-327.

¹¹⁰² Karaman, a. g. m. s. 189-193; Şahin, a. g. t. s. 145; Bedir, "Fetva ve değişim", s. 45-46, 50-51.

yöntemle kaleme almışlardır.¹¹⁰³ Bu bağlamda Memlûkler döneminden itibaren yükselişe geçen mezhepsel yakınlaşma ve mezheplerin birbirinden istifadesi anlamında intikal düşüncesi ve takip eden asırlarda çokça tartışılan telfik yönteminin, modern dönemde geniş kabul görerek zirve dönemlerini yaşadıklarını ve hem kolektif hem de münferit fikhî çalışmalarda çokça kullanıldığını ifade edebiliriz.¹¹⁰⁴ Son yıllarda mezheplerüstü fikhî yaklaşım ve kolektif içtihad yöntemine metodolojik açıdan bazı eleştiriler yöneltilmekte ve klasik tek mezhepli sisteme dönüş çağrıları yapılmakta ise de, bu yaklaşımın günümüzde halen canlılığını koruduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁰⁵

¹¹⁰³ Fahrettin Atar, “Fetva”, *DİA*, XXII, s. 492.

¹¹⁰⁴ Atar, a. g. m. s. 492; Kaya, “Telfik”, s. 402; Köksal, a. g. m. s. 328; Şahin, a. g. t. s. 145-147.

¹¹⁰⁵ Apaydın, “İctihad”, s. 444-445; Kaya, “Telfik”, s. 402; Bedir, “Fetva ve değişim”, s. 45-52.

SONUÇ

Memlûkler dönemi Hanefîlerinde içtihad ve taklîd düşüncesini konu edindiğimiz tezimizde bu dönem Hanefîlerinin içtihad ve taklîd düşüncesinde pek çok değişime imza attıklarını ve alana yönelik tartışmaların bu dönemde çok canlı olduğunu müşahade ettik. Döneme dair klasik kaynakların tespiti ve görüşlerin taranması işlemlerinin yanısıra bu görüşlerin tahlili ve önceki dönem Hanefî usul eserleriyle ve diğer mezhep usul literatürüyle mukayesesi yöntemlerini kullandığımız tezimizde, Memlûkler dönemi Hanefîlerinin içtihad ve taklîd düşüncesi bağlamında önceki dönemlerden pek çok konuda farklılaştıkları sonucuna vardık. Yaşanan bu değişime etki etmiş olabileceği düşüncesiyle içinde bulunan tarihi dönemi tanıma amacıyla Memlûkler döneminin siyasi, ilmi ve mezhepsel durumunu da kısaca aydınlatmaya çalıştık. Son olarak bu tartışmaların sonraki dönemlere ve günümüze etkilerini görme adına tartışmaların izlerini Memlûkler sonrası dönemlerde ve modern dönemde sürmeye çalıştık. Şimdi genel olarak ifade ettiğimiz bu hususlara dair ulaştığımız sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

İslam tarihinin hicri 7-10. asırlarına damga vurmuş Mısır, Hicaz ve Suriye merkezli Memlûkler Devleti siyasi, askeri alanlardaki başarılarının yanısıra ilmi alanda da İslam tarihine en parlak dönemlerinden birisini yaşatmıştır. Selçuklular, Zengiler ve Eyyûbiler'den devraldığı sünnî devlet geleneğini güçlü bir şekilde devam ettirerek içerde İslam birliğini büyük ölçüde temin eden Memlûkler, İslam Dünyasına yönelen Haçlı ve Moğol tehditlerini de bertaraf ederek ülkelerini tüm Müslümanlar için güvenli bir liman haline getirmişlerdir. İşgallerden ve siyasi kargaşalardan kaçan Müslüman halk ve alimlerin sığınağı olan ülkeye göç edenler arasında Hanefîler büyük çoğunluğu oluşturmaktaydı. Memlûkler öncesinde daha çok Orta Asya coğrafyasında etkin olan Hanefî mezhebi, bu bölgeleri hedef alan Moğol saldırıları nedeniyle ve bazı Hanefî Memlûk idarecilerinin de teşvikleriyle Memlûkler ülkesine yoğun bir göç dalgası başlatmışlardır. Artık bu dönemden itibaren Memlûkler döneminin sonuna kadar Hanefî mezhebinin ağırlık noktası Memlûkler ülkesi olacaktır. Bölgeye gelen pek çok meşhur Hanefî fakihi ve Hanefî mezhep müntesibi yanında Hanefîlik

yanlısı bazı idarecilerin de destekleri sayesinde Hanefî mezhebi ilk kez bu bölgede güç kazanmış ve gittikçe bölgede hakim mezhep olan Şâfiî mezhebine rakip hale gelmiştir.

Devlet başkanları ve idarecilerin ilme büyük önem vermeleri ve pek çok ilim kurumu inşasında bulunmaları İslami ilimlerin burada en parlak dönemlerinden birisini yaşamasına katkıda bulunmuştur. Zira o dönemde Memlûkler'in en büyük şehirleri sayılan başkent Kahire ve Dımaşk'ta ilmi kurum sayıları yüzlerle ifade edilmekteydi. Özellikle bu dönemde tesis edilen medreseler içerisinde dört mezhebin bir arada tedris edildiği medreselerin sayısında önceki dönemlere nazaran büyük bir artış gözlemlenir. Memlûkler öncesinde Selçuklular, Zengiler ve Eyyûbiler'in benimsediği sünnî birlik projeleri kapsamında desteklenen dört fikhî mezhebin gitgide birbirine yakınlaşması ve aralarında oluşmuş hüsnükabul ortamının bir tezahürü sayılabilecek bu gelişme, Memlûkler döneminde daha ileri düzeyler kazanmış ve dört mezhep; eğitim, yargı, fetvâ ve diğer ilgili alanlarda devlet tarafından resmi olarak benimsenmiştir. Nitekim Memlûkler döneminin ilk yıllarından itibaren benimsenen yargıda dört mezhep uygulaması, tüm fikhî alanı bu dört mezhebe hasretmekte ve bu çerçeve dışına çıkan fikhî ve ilmi faaliyetlere sıcak bakmamaktaydı.

İslâmi ilimler sahasında yoğun telifler dönemi olarak da adlandırabileceğimiz bu dönemde özellikle hadis, fıkıh, İslam tarihi, biyografi ve tabakat alanları daha çok ön plana çıkarken kelam, felsefe ve mantık alanında Memlûkler coğrafyasında çok az ilmi çalışma kaleme alınmıştır. Hâlbuki aynı zaman diliminde doğu İslam beldelerinde büyük metafizikçilerin ve mantıkçıların yetiştiğini biliyoruz. Bunun muhtemel nedenlerine tez metni içerisinde temas etmeye çalıştık. Bu dönemde çok canlı olan fıkıh ilminin tüm branşlarında pek çok kaynak eser telif edilmiştir. Fıkıhın fûrû ve usûl alanlarında kaleme alınan yüzlerce eserin yanında bu dönemde fukahâ tabakâtı ve biyografileri, ahkam hadisleri, kavâid ve yargılama usûlü alanlarında diğer dönemlere nazaran daha fazla eser kaleme alınmış ve bu dönemde furûk, eşbâh ve nezâir ve tahrîcû'l-fürû ale'l-usûl gibi yeni fikhî yazım türleri ortaya çıkmıştır. Bu dönemde canlı olan hadis ilminin de etkisiyle fikhî hadisleri konu edinen ahkam hadisleri çalışmaları ve fikhî görüşlerin hadislerden dayanaklarını ortaya çıkarmayı amaç edinen hadis tahrîci çalışmaları çok revaç bulmuş ve Hanefiler de hadis alanına daha fazla eğilerek bu alanda önemli çalışmalar kaleme almışlardır. Bu dönem aynı

zamanda usul alanında yeni yazım türü olan memzûc metodun da ortaya çıktığı ve bu alanda en yetkin çalışmaların kaleme alındığı bir zaman dilimidir. Özellikle daha çok Hanefî usulcüler tarafından benimsenen bu metod üzere kaleme alınan eserlere tezimizde temas ettik. Bu dönemde fikhî sahada yapılan çalışmaların genelinin önceki dönem eserlerine şerh, haşiye ve ihtisar mahiyetli olduğu göze çarpar. Bunun, sözkonusu eserlerin değerini düşüreceğini ifade edenler olsa da tezimizde bu kanaate katılmadık ve aslında bu çalışmaların özgün yanlarının bulunduğunu, bazı pratik amaçlara hizmet ettiğini ve klasik dönem sonrasına denk gelen bu zaman diliminde belli bir olgunluğa erişmiş fikhî branşlarda yeni eser telifi yerine önceki klasikler üzerine çalışmalar yapmanın makul bir neden sayılması gerektiği kanaatine katıldığımızı ifade ettik.

Memlûkler dönemi Hanefîlerinin içtihad ve taklîd düşüncesini öğrenme ve ortaya çıkarma yolunda ilk kaynaklarımızı usul eserleri teşkil etti. Burada Memlûkler dönemine geçmeden önce bu düşüncenin Memlûkler öncesi durumunu bilme ve yaşanan değişimi görebilme adına Memlûkler dönemi öncesi klasik Hanefî usul eserlerine de bakmak gerekiyordu. Bundan dolayı klasik dönemin en öne çıkan Hanefî usul eser müelliflerinden Cessâs, Debûsî, Saymerî, Pezdevî, Serahsî, Alâeddin es-Semerkandî, Lâmişî, Üsmendî ve Ahsîkesî'nin eserlerini inceledik. Bu eserlerde görülen ortak husus, içtihad ve taklîd bahisleri konusunda Hanefî usulcülerin mütekellimîn usulcülerden farklı olarak bu bahislere çok az yer ayırmaları ve genellikle taklîd bahsine yer vermemeleridir. Kısaca yer verilen içtihad bahsi de genellikle hata-isabet meselesi ekseninde işlenmektedir. Klasik Hanefî usul eserlerinde hakim olan bu tavrın muhtemel sebeplerini tezin ilgili kısmında açıklamaya çalıştık. Buna karşın mütekellimîn yöntemi üzere kaleme alınmış usul eserleri ise ilk örneklerinden itibaren içtihad ve taklîd bahislerine daha geniş bir biçimde yer vermekteler. Memlûkler dönemine gelindiğinde ise Hanefî usul eserlerinde bu tavrın önemli ölçüde değiştiğini gözlemledik. Zira bu dönemde daha çok Hanefî usulcülerce benimsenen memzûc yöntemle mütekellimîn eserlerinde yer alan içtihad ve taklîd konularının Hanefî usul eserlerine geçtiğini görüyoruz. O dönemde pek çok kulvarda müşahade edilen fikhî mezhepler arası yakınlaşma ikliminin tezahürlerinden birisi olarak gördüğümüz bu yöntemin en önde gelen temsilcileri, meşhur Memlûklü Hanefî fakihlerden İbnü'l-Hümâm ve İbnü's-

Saâtî'dir. Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve Sadruşşerîa'nın telif etmiş oldukları usul eserleri de büyük ölçüde memzûc eserlerin özelliklerini taşırlar. Fakat bu dönemde Hanefîlerce kaleme alınan tüm usul eserleri memzûc yöntemle yazılmış değildir. Bu dönemde klasik fukahâ yöntemini devam ettiren eserler de az değildir. Fakat bu eserlerin de özellikle klasik eserlere şerh olarak yazılanlarında, içtihad ve taklîd bölümleri bağlamında mütekellimîn yöntemi usul eserlerinin etkilerini çokça görmek mümkündür.

İçtihad ve taklîd bahisleri özelinde Memlûkler dönemi Hanefî usul eserlerinde pek çok yeni gelişme ve değişim yaşanmıştır. Bunlardan biri bu dönemden itibaren Hanefî usul eserlerinde içtihad tanımlarının çokça görülmeye başlanmasıdır. Memlûkler öncesi Hanefî usul eserlerinde pek görmediğimiz bu hususun mütekellimîn usul eserlerinin etkisiyle Hanefîlere geçtiğini ifade edebiliriz. Zira yapılan içtihad tanımlarının mütekellimîn usul eserlerinde yer alan tanımlarla benzeşmesi ve yer yer aynı olması bu kanımızı destekler mahiyettedir. Mütekellimîn usul eserlerinin etkisiyle Hanefî usul eserlerinde görülen bir başka değişim içtihad şartları alanında yaşanmıştır. Bu dönemde pek çok Hanefî usul alimi klasik Hanefî usul eserlerinde yer alan içtihad şartlarını mütekellimîn yöntemiyle yazılmış usul eserlerinden iktibasla zenginleştirmiş ve yeni şartlar ilave etmişlerdir. Bunlardan en öne çıkanı Gazzâlî tarzında müçtehidin Kur'ân ve Sünnet bilgisinde ayet ve hadis sınırlandırması yapılması ve bunun belirli bir sayıyla ifade edilmesidir.

İçtihadın bölünmesi manasında “tecezzü'l-ictihad” konusu Memlûkler döneminde Hanefî usul eserlerine giren bir diğer konudur. Mütekellimîn usul eserlerinin ilk örneklerinden itibaren yer verdiği bu konuyu memzûc yöntemi kullanan usulcüler iktibas ederek Hanefî usul eserleri bünyesine katmışlardır. Usulcülerin geneli tarafından kabul edilen içtihadın bölünebileceği konusuna karşı çıkan usulcülerin de var olduğu ifade edilir. Konuya usul eserlerinde yer veren Memlûklü Hanefî usulcülerinin de bu konuda olumlu ve olumsuz düşünenler şeklinde iki gruba ayrıldıklarını söyleyebiliriz. İbnü's-Saâtî, Abdülazîz Buhârî, İbnü'l-Hümâm ve şarihleri İbn Emîru Hâc ve Emir Pâdişah “İçtihadın tecezzî”sini mümkün gören ve onu savunan taraf iken, Molla Hüsrev ve Molla Fenârî bu konuda olumsuz düşünen taraftır. Bâbertî ve Kırmastî ise bu konuya eserlerinde yer vermekle birlikte tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir. “Tecezzî” konusu daha derin tetkiklere ve müstakil araştırmalara

muhtaçtır. Bunun yeni bir müçtehid tipolojisi ortaya çıkarıp çıkarmadığı araştırılmalıdır. Gördüğümüz kadarıyla burada usulcülerce sanki meseleler bazında yeni bir “mutlak müçtehid” tipolojisi temellendirilmeye çalışılmaktadır. “Müçtehid fi’l-ba’z” veya “müçtehid fi’l-hukm” ismi verilen bu müçtehid kategorisi, uzmanı olduğu alanlarda “mutlak müçtehid” gibi bağımsız içtihad ederek taklidden kurtulmakta ve uzmanı olmadığı diğer alanlarda ise bir müçtehide tabi olmaktadır. Bu meşhur “mutlak müçtehid” ve mezheple “mukayyet müçtehid” taksiminden farklı olup, burada “mutlak müçtehid” ile “mukayyet müçtehid” kategorisi arasında “müçtehid fi’l-ba’z” veya “müçtehid fi’l-hukm” kategorisi yer alır. İctihadın bölünebileceği düşüncesi üzerine bina edilen ve Şâfiîler ve Hanbelîler’ce oluşturulan müçtehid ve fukahâ tasniflerinde kendisine yer bulan bu kategori, Hanefî müçtehid tasniflerinde yer almaz. Hanefî usul düşüncesine Memlûkler dönemi itibariyle dahil olan bu mesele, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz bazı usulcülerce kabul edilip savunulsa da, Hanefîler içerisinde buna karşı çıkan taraf daha ağır basmış ve bu düşünce Hanefî mezhebine ve mezhep hiyerarşisine uymadığı gerekçesiyle pek kabul görmemiştir.

Usul eserlerinin içtihad bölümünde tartışılan bir diğer mesele müçtehidsiz bir dönemin caiz olup olmayacağı meselesidir. Mezheplerin yerleştiği ileriki asırlarda müçtehidlerin azalması ve yeni mezheplerin kurulmaması sonucu bu durumun caiz olup olmadığı gündeme gelmiş ve bu tartışma hicri 7. Asırdan itibaren mütekellimîn usul eserlerinde kendi yerini almıştır. Tartışmada kastedilen müçtehid, kanaatimizce mezhep kuracak seviyede mutlak müçtehiddir. Hanefî memzûc usul yazarları İbnü’s-Saâtî, İbnü’l-Hümâm, Fenârî, Molla Hüsrev’in eserlerine aldığı tartışmayı Âmidî ve İbnü’l-Hâcib tarzında işlemeleri dikkat çeker. Abdülaziz el-Buhârî ise bu konuda Gazzâlî’nin düşüncelerini aynen aktarır. Genellikle bu konuda aynı görüşleri paylaşan Memlûkler dönemi Hanefî usulcülerini “hulüvv”un caizliğini kabul ederek mutlak müçtehidlerin bulunmaması durumunu caiz görürler. Hanbelîler ve Şâfiîler’den bazıları ise bu anlatıya katılmazlar. Çünkü Hanbelî ve Şâfiî mezhebinde mukallid ve müçtehid anlayışları farklı olup, onlarda her dönemde kendilerine “mutlak müçtehid” ve “müceddid” denen alimlerin hep var oldukları görülür. Nitekim mezheplerin yerleştiği ileriki asırlarda bile bu mezheplerden pek çok alim için “mutlak müçtehid” ünvanı kullanılmaya devam etmiş ve bu alimlerden pek çoğu kendilerini

mezhep alimlerinin mukallidi değil, sadece mezhep imamının içtihadı kendi içtihadıyla üst üste düştüğü için yeni bir mezhep tesis etmeyerek o mezhebe nispet edilmeyi uygun bulduklarını ifade etmişlerdir. “Mutlak müntesip müçtehid” ünvanını taşıyan bu alimler içtihad şartlarında mezhep kuran müstakil müçtehidlerle aynı seviyede iken, kendileri bir mezhep kurmayarak beğendikleri ve içtihadlarına yakın buldukları bir mezhebe intisab etmişlerdir. Nitekim kaynaklarda yer alan bazı kayıtlara göre “mutlak müçtehid” seviyesine ulaşmış bu alimlerin kendi mezheplerini kurmamalarının altında yatan sebep olarak, mevcut mezheplerin içtihadî yolları büyük ölçüde tükettiğinden dolayı buna gerek görmeyerek bir mezhebe tabi oldukları ya da mezhep tâbileri ve resmi makamlar tarafından gelecek eleştiri ve kınamalar nedeniyle böyle bir işe girişmedikleri nakledilir. İctihad, mutlak müçtehid anlayışına ve içtihad kapısının kapanmışlığı tartışmalarına yeni açılımlar getirecek bu yaklaşımın ve “mutlak müntesip müçtehid” kategorisinin bu tartışmalarda genelde ihmal edildiği ve yapılan müçtehid tasniflerinde üzerinde durulmadığı görülmektedir. Şâfiîler ve Hanbelîler aynı zamanda tecdid anlayışına da önem vermiş ve her asır için müceddidler tayin etmeyi ihmal etmemişlerdir. Müceddidlerin de zaten müçtehid olmaları gerekmektedir. Hanefîlerde ise bu yaklaşım nispeten geç asırlarda ortaya çıkmış ve 18-19. Asırlardan bazı Hanefî alimler, klasik Hanefî “hulüvv” anlayışına karşı çıkarak, “hulüvv”u caiz saymayan anlatıya benzer bir anlatıyı benimsemiş ve Hanefîler’in hakim müçtehid ve fukahâ taksimlerinin yetersiz olduğunu ifade ederek, Hanefîler içerisinde de mutlak müçtehid ayarında alimlerin ileriki asırlarda da çıkmaya devam ettiğini savunmuşlardır.

Usul eserlerinin ilk örneklerinden itibaren yer verdiği içtihadta hata-isabet meselesi de Memlûkler dönemi usulcülerince eserlerde yer verilen bir diğer konudur. Klasik Hanefî usul eserlerinin kısa içtihad bahislerinin ana konusunu teşkil eden bu tartışmaya dair tüm görüşler ileri sürülmüş olup, tartışma Memlûkler döneminin çok öncesinde son halini almıştır. Bu anlamda Memlûkler döneminde tartışmanın içeriğiyle ilgili esasta bir değişiklik söz konusu değildir. Bu tartışmaya tezde yer vermemizin sebebi Hanefî usul eserlerinin içtihad bahislerinin en hacimli tartışmasının Memlûkler dönemindeki durumuna değinmek istememizdir. Pek çok konuda mütekellimîn usulcülerinin yaklaşımlarını ictibas eden Memlûklü Hanefî usulcüler bu konuda musavvibe görüşünü savunan bazı mütekellimîn

usulcülerini değil, Pezdevî'yle somutlaşan Hanefî yaklaşımı devam ettirirerek klasik muhattie görüşünü savunurlar. Fakat esas itibariyle bu dönemde tartışmada bir yenilik yapılmasa da, bazı Hanefî memzûc usul yazarlarının detaylarda yaptıkları bazı değişimler gözden kaçmamaktadır. Bunlardan İbnü's-Saâtî ve Fenârî, eserlerinde muhattie görüşünü savunurlarken, bunu klasik Hanefî usul eserlerinden hareketle değil, mütekellimîn yöntemi eserlerine referansla ortaya koyarlar. Özellikle Âmidî ve İbnü'l-Hâcib pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da referans alınan usulcülerdir.

Hadisle mezhep görüşünün çatışması durumu mezheplerin teşekkülü sonrasında gündeme gelen tartışmalardan birisidir. Bu konuda fukahâ genelde mezhep görüşlerinden yana tavır alırken ve hadislerin alınması için zor şartlar ileri sürerken bazıları hadislerin mezhep görüşlerine önceleneceğini savunmuşlardır. Hanefîlerin bu konuda mezhep görüşlerini hadislere öncelikleri genel olarak kabul edilen bir husustur. Memlûkler dönemine gelindiğinde ise Hanefîler içerisinde bu kabule aykırı bazı gelişmelerin yaşandığı görülür. Nitekim bu dönem hadis çalışmalarının zirvede olduğu ve ulemâ dışında yöneticiler ve halkın da hadislere çok ilgi gösterdiği bir zaman dilimidir. Hadis çalışmalarının fıkha da çokça yansıdığı bu dönemde ahkam hadisleri ve hadis tahriri çalışmaları çok revaç bulmuş ve bu dönemde yaşamış tecdid yanlısı ve taklîd ve taassup karşıtı bazı alimler çalışmalarında ahkam hadislerini öne çıkarmış ve hadislerle amele vurgu yapmışlardır. Hadis çalışmalarının baskın olduğu böyle bir ortamda bulunan Hanefîlerin de bu alana ilgisiz kalmaları beklenemezdi. Nitekim bu dönem Hanefîlerin hadis alanına profesyonelce katkı sundukları ve içlerinden pek çok önemli hadis alimi çıkardıkları bilinmektedir. Bu dönemde Memlûklü Hanefî fakihlerince yapılan fikhî çalışmaların önemli bir kısmının hadis merkezli olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmaların bazılarında Hanefî fakihler, hadislere dayalı yeni hüküm tercihlerinde bulunmuş ve hadisleri mezhep görüşlerinin önüne geçirerek Hanefîlerin, mezhep görüşlerinin hadislere öncelenmesi ilkesinin aksine hareket etmişlerdir. Bedreddin Aynî, İbnü'l-Hümâm, Şemsüddîn Konevî gibi Memlûklü Hanefî fakihler, eserlerinde hadislere dayalı tercihler yaparak Hanefî mezhep görüşlerinin hilafına bazı tercihler yaparken, Ebü'l-Velîd İbnü's-Şihne ise bunu ifadeye dökerek, hadisle mezhep görüşünün çatışması durumunda hadisin öncelenmesi gerektiğini savunmuştur.

Bir kişinin delilini bilmeden bir alimin görüşlerine uyması şeklinde tarif edilen “taklîd” genelde olumsuz bir imaja sahiptir. İtikâdî alanda ve dinin asılları hususunda genelde izin verilmeyen taklîd, fikhî amelî alanda bir zaruret olarak kendisini kabul ettirmiş ve mezheplerin yerleşmesiyle birlikte bu durum yaygın kabul görmüştür. Fakat bu alanda da taklîde karşı çıkanlar hep olmuş ve Memlûkler döneminde de mezhep taklîdinin bazı yönlerinden rahatsızlık duyarak taklîd eleştirisinde bulunan alimler olduğu gibi bu düşünce modern öncesi ıslâhat hareketleri ve modern fıkıh düşüncesinde yükselişe geçerek kendisini güçlü bir biçimde hissettirmiştir. Taklîd aleyhtarı bu yaklaşımın, taklîd yerine önerdiği yöntem, mezhep görüşüne delilini sorarak uyma anlamında “ittibâ” yöntemi olmuştur. Mezhepsel taklîdi benimseyen ve çoğunluğu teşkil eden fakihlerin ise, bu konuda kendi içlerinde genelde iki gruba ayrıldıkları görülür. İki gruptan çoğunluğu teşkil eden taraf, özellikle sıradan halkı teşkil eden avam kesimi ve müçtehid seviyesine ulaşmamış alimler için mezhep taklîdini onaylayarak onlar hakkında “mukallid” kavramını kullanmakta bir sakınca görmezken, diğer grup bu yaygın mezhepsel taklîd durumunu kabullenmekle birlikte, bu durumu “taklîd” gibi dinde olumsuz imajı bulunan bir kavramla değil, “istidlal”, “nazar” ve “delile bağıllık” hatta yer yer “içtihad” gibi olumlu terimlerle açıklarlar. Dolayısıyla bu grupta yer alan alimler, mezhebe intisab eden alimlerin ve avam tabakasının intisabını bir tür istidlal ve delile bağıllık sayarak taklîd kapsamı dışında değerlendirmiş, taklîdi ise bâtil ve saptırıcı bir yol sayarak tamamen şer’î alan dışına çıkarmışlardır. Yukarıda taklîdle ilgili ortaya konan üç yaklaşımın her birinden mensupları bulunan Hanefîlerin çoğunluğunu yukarıda değindiğimiz sonuncu yaklaşımı, yani avâmın ve alimlerin mezhebe uymasını taklîd saymayan, bunu bir tür istidlal, nazar ve delile bağıllık hatta yer yer içtihad olarak gören yaklaşımı benimsedikleri sonucuna ulaşmış bulunuyoruz. Hanefîlerde ilk olarak Cessâs ve Debûsî tarafından usul eserlerinde savunulan bu yaklaşım, sonraki dönem Hanefî usul eserlerinin çoğunda da aynen benimsenmiş ve Memlûkler dönemi Hanefî usul eserlerinde savunulmaya devam etmiştir. Taklîde dair bu yaklaşımın modern taklîd tartışmalarında çok üstünde durulmadığı görülmekte ve genellikle bu yaklaşımın azınlık bir usulcû grubu tarafından savunulduğu düşünülmektedir. Fakat tezimizde ulaştığımız sonuca göre özellikle Hanefî usulcülerin çoğu bu anlayışı savunmaktadır. Gelenek içerisinde azınsanmayacak bir usulcû grubu tarafından savunulan bu yaklaşımın daha iyi tetkik edilmesi

sonucu, modern taklîd tartışmalarına yeni açılımlar getireceği ve geleneksel dönemde taklîdin sanıldığıının aksine yaygın kabul gören bir durum olmadığı görülecektir.

Müçtehidin başka bir müçtehid taklidi meselesi, Memlûkler dönemi Hanefî usul eserlerinde eski klasik Hanefî usul geleneğinden birtakım kopuşları kendisinde barındıran ve yeni gelişmelere sahne olan konulardan birisini teşkil eder. İctihad ve özellikle taklîd bahislerinde bu dönemde mütekellimîn usul eserlerinden çokça etkilenen Hanefî usûlü, bu bahislerin alt başlıklarından müçtehidin müçtehid taklîdi meselesinde bu dönemde neredeyse tamamen mütekellimîn usul anlayışının yaklaşımını benimsemeye başlamıştır. Nitekim Memlûkler öncesi klasik Hanefî anlayışta, müçtehidin kendisinden daha bilgili bir müçtehid taklîdini caiz gören yaklaşım daha hakimken, Memlûkler dönemi Hanefî usulcûleri bu yaklaşımı terk ederek mütekellimîn usulcûlerinin müçtehide taklîdi mutlak olarak yasak sayan yaklaşımını benimsemişlerdir.

Memlûkler dönemi Hanefî memzûc usul eserlerinin mütekellimîn yöntemi usul eserlerinden taklîd başlığı altında iktibas ettikleri bir diğer mesele avâmın müçtehid seçiminde bir rolünün olup olmadığı ve onların herhangi bir müçtehid mi taklîd edeceği, yoksa aralarından en alimi ve en faziletlisini mi seçmesinin gerekeceğini konu edinen “efdâl ve mefdûl müçtehid” meselesidir. Mezhepler arası rekabet ve üstünlük mücadelelerinin yaşandığı dönemlerde usul eserlerine giren bu konuda, bu dönemlerde “mufaddıla” yaklaşımı dediğimiz, müçtehidler arasında üstünlüğü esas alan ve en efdal müçtehide uyulmasını gerekli gören yaklaşım hakimken, Memlûkler dönemine doğru gelişen mezhepsel yakınlık ve uzlaşma ikliminde bu sefer, “efdal varken mefdûl de taklîd edilebilir” anlayışını savunan “muhayyira” yaklaşımı daha fazla savunulmaya başlanmıştır. Nitekim “mufaddıla” görüşünü savunan o dönem alimlerinin çoğunun aynı zamanda mezheplerin üstünlüğü tartışmalarına taraf olmaları ve buna dair eserler kaleme almaları ile, Memlûkler dönemine doğru yaygınlaşan “muhayyira” anlayışında böyle bir çabanın görülmemesi bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Tartışmayı o dönemki haliyle usul eserlerine alan Memlûklü Hanefî usulcûler de o dönem hakim olan “muhayyira” yaklaşımını benimsemiş ve “efdal varken mefdûl”ün de taklîdinin caiz olduğunu savunmuşlardır.

Memlûkler döneminde her ne kadar “muhayyira” anlayışı hakim ise de ve mezhepler arası hoşgörü ve uzlaşma iklimi yaygın olsa da, mezheplerin üstünlüğü mücadeleleri bu dönemde de tam bitmemiş ve özellikle Memlûkler’in ikinci asrı sayılan hicri 8. Yüzyılın ortalarına doğru bazı Hanefiler, Şâfiîlere karşı mezhepsel rekabet ve üstünlük mücadelelerini tekrar gündeme getirmişlerdir. Devlet kademelerinde güçlü bazı Hanefî emir ve yöneticilerden de güç alan bu çabalar o dönemde tatbik edilen dört mezhepli uygulamayı Hanefiler lehine değiştirmek ve bu uygulamada diğer mezheplerden nispeten üstte bulunan Şâfiî mezhebinin yerine Hanefiliği öne geçirmeyi hedeflemekteydi. Bu minvalde o dönem Hanefî fakihlerinden Bâbertî, Kıvâmüddîn İtkânî ve Necmeddîn Tarsûsî, Hanefî mezhebinin üstünlüğünü temellendiren eserler ve risaleler kaleme almış ve Hanefî mezhebinin devletçe benimsenmesinin gerekliliğini ifade etmişlerdir. Şâfiîlerden bu çabalara karşı pek bir cevap gelmezken, bu eserlere asıl reddiyeler Hanefîlerin kendi içlerinden geldi. O dönem İbn Teymiyye düşüncesine yakın düşünen İbn Ebü’l-İzz el-Hanefî, Bâbertî’nin ve İtkânî’nin düşüncelerine reddiye mahiyetli eserler kaleme alırken, bir diğer dönemin önemli Hanefî fakihi Cemâleddin Konevî, İtkânî’nin risalesine reddiye yazmıştır.

“Efdal ve mefdûl müçtehid tartışması”, tezde bunu takiben ele alınan tek mezhebe bağlılık, intikal, tettebbuu’r-ruhas tartışmalarının temelinde yer alan bir tartışma olması hasebiyle, bu tartışmada “mufaddıla” anlayışından “muhayyira”ya doğru yaşanan değişim kendisini adıgeçen konular üzerinde de gösterir. “Mufaddıla” anlayışının hakim olduğu Memlûkler öncesi asırlarda avamın, “tettebbuu’r-ruhas”a düşme endişesiyle tek mezhebe bağlanmasını vacip gören ve intikale sıcak bakmayan yaklaşım yaygınken, sonraki dönemlerde yaygınlaşan “muhayyira” yaklaşımında buna uygun olarak tek mezhebin bağlayıcı olmadığı görüşü yaygınlık kazanmaya başlamış ve intikale, “tettebbuu’r-ruhas”ı da dikkate alarak belli şartlar altında izin veren yaklaşım ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bu dönemde bazı alimler “tettebbuu’r-ruhas”a da olumlu yaklaşmış ve mezhepler arası görüş alışverişine çok daha kolay şartlar altında izin vermişlerdir. Genelde tek mezhebe bağlanmanın vacip olduğunu savundukları ve diğer mezheplerden görüş alımına karşı çıktıkları ifade edilen Hanefiler içerisinde de bu dönemde intikale cevaz veren ve tek mezhep intisabının vacip olmadığını ifade eden fakihler çıkmıştır. Hanefiler içerisinde

İbnü'l-Hümâm ve şarihlerinin başını çektikleri bu anlayış takip eden dönemlerde pek çok taraftar bularak modern döneme kadar varlığını sürdürmüştür.

Bu dönemde ilmi çevrelerde çokça taraftar bulan intikal düşüncesi sınırsız değildi. Zira intikalin yapılacağı alan dört mezheple kayıtlıydı. İlk dönemlerden itibaren tedvin edilmiş sistematik ve tutarlı yapılarıyla ve tâbilerinin ve güvenilir literatürünün çokluğuyla ön plana çıkan ve taklîd hususunda gitgide rakipsiz kalan dört mezhep, Memlûkler dönemine doğru uygulanan sünnî birlik faaliyetleri kapsamında sünnîliğin meşrû temsilcileri olarak tescil edilmişlerdi. Memlûkler döneminde gelindiğinde ise bu husus resmi düzeye de taşınmış ve hem devlet hem de ulemâ ve halk dört mezhebi fikhî faaliyetlerin sınırı olarak görmeye başlamışlardı. Devlet, uyguladığı yargıda dört mezhep uygulamasıyla bunun resmi sınırlarını çizirken, pek çok alim de eserlerinde dört mezhep dışına çıkılmamasına yönelik ifadeler yer vermektedir. Dört mezhep anlayışını benimseyen bu dönem Hanefîler'i de eserlerinde dört mezhep kavramına yer vermekte ve dört mezhep fikhını içeren eserler telif etmekte idiler.

Memlûkler döneminde intikal ve “tettebbuu'r-ruhas” meseleleri çerçevesinde gündeme gelen bir diğer mesele “telfik” meselesidir. İntikali dört mezheple kayıtlayan bu dönem alimleri, aynı zamanda bunun hiçbir mezhebin demediği yeni bir durum ortaya çıkarmaması gerektiğini de ifade ediyorlardı. Bunun için intikal farklı farklı meselelerde olmalı, aynı mesele içerisinde farklı mezhep görüşleri bir araya getirilmemeliydi. İlk olarak Memlûklü Mâlikî fakihlerinden Karâfî'nin eserinde temas ettiği telfik, o dönemde intikali savunan alimlerin üzerinde durdukları ortak hususlardan birisidir. Memlûklü Hanefî fakihlerin de kabul etmediği telfik yönteminin caiz olmadığına dair icmânın varlığı da iddia edilmiş ve o dönemde bunun caizliğini savunan kimseye rastlanmamıştır. Memlûkler dönemi sonrasında ise konuya dair olumlu düşünenlerin ortaya çıkmaya başladığı ve bu dönemlerde telfikin çokça tartışıldığını biliyoruz. Nitekim Memlûkler sonrası bazı Hanefîlerin de cevaz verdiği bu uygulama modern dönem içtihad ve taklîd tartışmalarında da çokça tartışılmaya devam etmiştir.

Memlûkler döneminde önemli birçok alim tarafından kabul gören ve usul eserlerinde genişçe tartışılan intikal düşüncesinin pratikte pek yaygınlaşmadığı ifade edilse de, kanaatimizce intikal bu dönemler boyunca farklı metotlar altında ihtiyaç ölçüsünde çokça

kullanılmıştır. Kanaatimizce Memlûklerce tatbik edilen dört mezhep uygulaması, intikalin hem devlete hem de halka yönelik tatbiki işlevini görmüştür. Dört mezhep uygulamasının amacına dair pek çok gerekçe ileri sürülmüşse de, bunlar içerisinde pek üzerinde durulmayan hukuki genişliği sağlama ve hukuki ihtiyaçları giderme argümanı da kanaatimizce uygulamaya dair mantıklı açıklamalardan birisini bize sunar. Tezde buna yönelik zikrettiğimiz mantıksal argümanlar yanında tarih ve tabakat eserlerinden ulaştığımız tarihi kayıtlar da uygulamanın bu yönde kullanıldığına dair bize bir fikir verecek niteliktedir. Dört mezhep uygulaması devletin hukuki ihtiyaçlarını karşılama ve kanunlarda genişliği sağlamada kullanıldığı gibi, halkta hukuki ihtiyaçlar bağlamında dört mezhebin her birinden belli şartlar altında faydalanabilmekteydi. Tezde tefvîz uygulaması olarak adlandırdığımız bu uygulamayla halk, ihtiyaç olduğunda mezhep kadıları aracılığıyla diğer mezhep kadılarına yönlendirilmekte ve böylece ihtiyaç duyulan hukuki çözüm farklı mezheplerden hareketle temin edilmekteydi. Nitekim bu dönemde her bölgede hazır bulunan dört mezhep kadısı arasında sıkı bir işbirliği bulunmakta ve bu kadılar bazı davalara da birlikte bakmaktaydılar. Memlûkler dönemi öncesinde pek çok Hanefî fakihinin caiz saydığı ve bazı meseleler özelinde uyguladıkları bu uygulama, Memlûkler dönemi Hanefîlerince de yaygın kabul görmüş ve takip eden Osmanlı döneminin ilk zamanlarında da tefviz uygulamasına devam edilmiştir. Memlûkler'e son veren Osmanlı, burada yürürlükte olan dört mezhep uygulamasını kaldırsa da, belli bir süre tefviz uygulamasının tayin ettiği Şâfiî kadı naibleri üzerinden devam etmesine izin vermiş, fakat 16. Yüzyılın ortalarına doğru bunu yasaklayarak özellikle merkez bölgelerinde Hanefî mezhebi dışına tefviz uygulamasıyla da olsa çıkılmasına izin verilmemiştir. Önemli bir hukuki ihtiyacı karşılayan ve İslam Hukukuna belli bir esneklik ve genişlik getiren bu uygulamanın yasaklanmasının önemli hukuki ve sosyal zorluklar çıkardığı ifade edilmiş ve ondan sonra tek Hanefî mezhebiyle kayıtlı kadı ve müftülerin önceden tefvizle karara bağladıkları meselelere çözüm üretme adına farklı pratik yollar ve çözümler aramaya mecbur kaldıkları söylenmiştir.

İslam ilim tarihine en parlak dönemlerinden birisini yaşatan Memlûkler dönemi, İslami ilimler alanının tüm branşlarında olduğu gibi fıkıh özelinde de, telif edilen kaynak eserler, yeni eser yazım türleri ve bu dönemde başlatılan bazı yenilik tartışmalarıyla sonraki

dönemleri ve özellikle modern dönemi çok etkilemiştir. Zira içinde bulunulan siyasi, sosyal, askeri ve psikolojik şartlar nedeniyle modern dönemle bazı benzerliklere ve ortak noktalara sahip olan bu dönem, getirilen benzer çözüm önerileriyle modern dönem sorunları için ilham kaynağı teşkil etmiş ve etmeye devam etmektedir. Nitekim dikkat edilirse, modern öncesi ve modern dönem ıslâhat ve tecdid hareketlerini başlatan ve sorunlara çözüm önerileri sunanların referans aldıkları alimlerin çoğunun Memlûkler dönemi alimleri oldukları görülür. İctihad ve taklîd alanları bağlamında da Memlûkler dönemi, sonraki Osmanlı, Babürlüler ve modern dönem ictihad ve taklîd tartışmalarına yön vermiştir. Bu dönemde gündeme gelen intikal, tettebbuu'r-ruhas ve telfik tartışmaları takip eden Osmanlı, Bâbürlüler ve modern dönemlerde bir patlama yaşamış ve bu dönemler boyunca bu tartışmalara dair pek çok müstakil eser ve risale kaleme alınmıştır. Ayrıca modern dönemde çokça gündeme gelen ictihad tartışmalarında da Memlûkler döneminden pek çok alimin görüşleri referans alınmıştır. Hanefiler özelinde de Memlûkler döneminde gündeme gelen intikal, tettebbuu'r-ruhas ve telfik tartışmaları sonraki Osmanlı döneminde büyük bir patlama gerçekleştirmiş ve bu dönemde pek çok Hanefî alimi müstakil risaleler üzerinden bu tartışmalara katılmıştır. Tartışmalarda intikali savunan Hanefî alimler ağırlık teşkil ederken, telfiki savunanlar ve intikale ve telfike karşı olanlar da bulunmaktadır.

İctihad ve taklîd, modern dönem öncesinde ve modern dönemde ortaya çıkan ıslâh ve tecdid hareketlerinde yoğun tartışmalara konu olmaya devam etmiştir. İçinde bulunulan sıkıntılı sürecin sebepleri ve çözüm önerileri bağlamında kilit kavramlar olarak öne çıkan ictihad ve taklîd, klasik yapılarını aşarak bu dönemde tüm meselelerin odağında yer alan kavramlar haline gelmişlerdir. Islâh ve tecdid çalışmalarının odağında yer alan ictihad, bu dönemde ilerlemenin aracı olarak görülmüş ve taklîd ise, içinde bulunulan kötü durumun müsebbibi olarak algılanmıştır. Bu bağlamda ictihadın canlı olduğu ifade edilen mezheplerin teşekkülü öncesi dönem yüceltilirken ve o dönemin dinamik ictihad anlayışına dönüş teşvik edilirken, mezheplerin teşekkülü sonrası dönem ve özellikle Memlûkler dönemine denk gelen, Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali sonrası dönem, katı taklîd, duraklama ve gerileme dönemi olarak olumsuz bir anlatıyla vasedilmiştir. Son yıllarda İslam hukuk tarihine yönelik genellemeler içeren bu anlatıyı benimsemeyen ve buna eleştiriler yönelten

alışmalar çoğalmakta olup biz de tezimizde bu yönde bir kanaate ulaşmış bulunuyoruz. Nitekim tezde içtihad ve taklîd açısından incelediğimiz Memlûkler döneminde içtihad konusunun halen güncel olduğu ve içtihadın devamlılığını konu edinen “hulûvvü’l-asr ani’l-müçtehid” ve “İçtihadın tecezzîsi” tartışmalarının çok canlı olduğunu görmüş olduk. Ayrıca bu dönemde özellikle Şâfiî ve Hanbelî mezhebinden kendilerine mutlak müçtehid ve müceddid denen fakihlerin bulunmaya devam ettiği ve mutlak içtihadın malzemesi sayılan ahkam hadislerinin revaçta olduğu görüldü. Taklîd konusunda ise aslında taklîdin farklı anlamlarının bulunduğu ve bazen bu kavramın yaygın kullanımdan dolayı mecâzi manâda kullanıldığı, taklîde eleştirel yaklaşımların bu dönemde bulunmaya devam ettiği, mezhep imamlarına körü körüne bir taklîdin alimler arasında yaygın olmadığı ve pek çok alimin kendisini “mukallid” saymadığı, taklîdin özellikle avam için kullanıldığı ve ulemâ için bunun mecâzen ifade edildiği ve usulcülerin genelde taklîd kavramına olumsuz yaklaştıklarını müşahede ettik. Yine tezde temas edildiği üzere dört mezhebin bir arada bulunduğu bu dönemde, tek mezhep taassubu azalmış ve mezheplerin birbirinden istifadesi anlamında mezheplerarası intikal düşüncesi bu dönemde geniş kabul görmüştür. Bu da aslında o dönem için büyük bir yenilik ve hukuki ihtiyaçlar açısından önemli bir genişleme idi. Çünkü önceki dönemlerde daha fazla tek mezhep düşüncesi ön planda iken ve mezhep içi görüşlerle yetinme esas iken, Memlûkler döneminde bu, dört mezhebe doğru bir genişleme kaydederek yeni bir hukuki açılım ve genişlik sağlamıştır. Hem devlet hem de halk hukuki ihtiyaçlar bağlamında dört mezhep birikiminden yararlanmışlardır. Dört mezhep o dönemler için yeni hukuki ihtiyaçlar bakımından yeterli gelmiş olmalı ki, bu dönemde mutlak içtihad çabaları olmakla birlikte, bunlar pratik alanda pek karşılık bulmamış ve fukahâ ve devlet, daha çok dört mezhep içerisinde kalarak yeni hukuki ihtiyaçlara cevap üretmeye çalışmışlardır. Bu yönüyle Memlûkler tecrübesi günümüz fıkıh araştırmalarında ve aranan çözüm önerilerinde kanaatimizce önemli bir tecrübe olarak değerlendirilebilir. Zira hem hukuki istikrar ve meşrûiyeti hem de yeni hukuki ihtiyaçlara cevap üretebilme kabiliyetini içinde barındıran bu tecrübe, özellikle günümüz mezheplerüstü fıkıh yaklaşımına katkılar sunacak mahiyettedir. Kanaatimizce Memlûkler tecrübesi, günümüzde usulsüzlük ve keyfilikle suçlanan ve sadece mevcut mezhepsel birikimleri tükettiği ve ilerde tıkanacağı ifade edilen mezheplerüstü yaklaşım için yeni açılımlar sağlayabilir. Zira dikkat edilirse bu dönemde çok mezhepli olan

devlettir, fukahâ ise tek mezhepli kalmaya devam etmektedir. Şöyle ki, Memlûkler dönemi tecrübesinde mezhepler kendileri olarak kalmakta ve yapılan fikhî faaliyetler yine tek mezhep usulü ekseninde yapılmaya devam etmektedir. Burada yeni ihtiyaçlar ve çözümler bağlamında ise her mezhep kendi içerisinde çözüm üretmekte ve böylece sistemsizlik, usulden yoksunluk ve meşrûiyet problemi ortaya çıkmamaktadır. Fukahâ tek mezhep üzerinden fikhî faaliyetlerine devam etse de bu dönemde tek mezhep taassubu pek bulunmamakta ve mezhepler arasında genel bir hüsnükabul ve uzlaşma ortamı göze çarpmaktadır. Böylece devlet ve mezhep müntesipleri ihtiyaç olduğunda farklı mezheplerden uygun olan çözümleri alabilmektedir. Bu sistemde her mezhep kendi usulleri çerçevesinde bir çözüm önerisi sunmakta ve ortaya geniş ve çeşitli çözüm önerileri çıkmakta olup, hukuki ihtiyaçlar bağlamında devlet bunların içerisinde en uygun bulduğunu tatbik sahasına koymaktadır. Günümüz çok mezhepli yaklaşımında ise tek mezhep temelinin ve usûlî zeminin kaybolması, fikhî çözüm noktasında alimleri sistemli ve tutarlı düşünmeden yoksun bırakmaktadır. Nitekim alimlerin bir mezhebe ihtiyaç duyacağı ve mezheplerin asıl alimler için olduğunu biliyoruz. Devlet iradesinin ise ortaya konan farklı hükümlerden uygun gördüğünü uygulama yetkisine sahip olduğu zaten kabul edilen bir husustur. Böylece günümüzde Memlûkler dönemine benzer bir tecrübenin tekrar mümkün olması durumunda devlet, mezhep birikimlerinden uygun bulduğu çözümleri tercih ederek hukuki genişlik ve esnekliyi sağlayacak ve bu alandaki usulsüzlük ve sistemsizlik eleştirilerinin önüne geçecektir. Mezhepler de tekrar kendi usulleri çerçevesinde Müslümanların ihtiyaçlarına ve güncel meselelere yönelik hukuki çözümleri ortaya koyarak hem meşrûiyet ve usul problemini aşacaklar hem de mevcut mezhep birikimlerine yeni katkılar sunarak bu birikimlerin tükenmemesini sağlayacaklardır.

KAYNAKÇA

- ACAR Yusuf, “Zeyla’î’nin İbnü’t-Türkmâni ile Kuraşı Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler”, *Marife*, 2011, yıl 11, sayı 2, ss. 78-99
- AÇIL, Celal, *Memlüklerin Kuruluş Sürecinde Memlük-Moğol Mücadelesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Bilim Dalı, İstanbul 2019 (yüksek lisans tezi).
- AHATLI Erdiç, Merve Coşkun, “Aynî’nin “Umdetu’l-Kâri”de Hanefîlerin Amel Etmediği Hadisleri Yorumlama Yöntemi (Kitabü’s-Salat Örneği)”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XIX, sayı 35 (Haziran 2017), ss. 50-75.
- AHSÎKESÎ Hüsamüddin Muhammed b. Ömer, *el-Müntehab fî usûli’l-mezheb*, tahkik: Ahmed Muhammed Nasır, Beyrut: Darü’l-Medâri’l-İslâmi, 2005
- AKGÜNDÜZ Ahmet, “Ebüssuûd Efendi”, *DİA*, X, ss. 365-371
- AKGÜNDÜZ Ahmet, “İtkânî”, *DİA*, XXIII, 464-465
- AKYOL, Taha, “Cedidcilik”, *DİA*, VII, ss. 211-213.
- ALGÜL Adnan, *İzzüddin b. Abdüsselâm’ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, Gaziantep Üniversitesi S.B.E. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2016, (doktora tezi).
- ALTAN, Ebru, “Haçlılar’a Karşı Mücadelenin Önde Gelen Liderlerinden Nureddin Mahmud B. Zengi (1146-1174)”, *Geçmişten Günümüze Türkistan Tarihinin Bilinmeyenleri*, editörler: Mualla Uydu Yücel, Aysel Dıngıl Ilgın, Ötüken Yayınları, s. 226-229;
- ALVÂNÎ Taha Cabir, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodolojisi”, (The Crisis in Fiqh and Methodology of İjtiħad) tercüme: Menderes Gürkan, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2006, sayı 7, ss. 123-140
- ÂMİDÎ Seyfeddin, *el-İhkâm fî usuli’l-ahkâm*, talik: Abdurrezzak Afifi, Riyad: Daru’s-sumay’i, 2003, c. 5.
- ANÂKİRA, Mahmud, *el-Medâris fî Mısır fî asri devleti’l-memâlîk*, Kahire: el-Meclisü’l-a’lâ li’s-sekâfe, 2015, s. 32.
- APAYDIN H. Yunus, “El-Müstasfa”, *DİA*, XXXII, ss. 124-126
- APAYDIN H. Yunus, “İbn Berhan”, *DİA*, XIX, s. 370.
- APAYDIN H. Yunus, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, XX, ss. 109-123
- APAYDIN H. Yunus, “İctihad”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2001, XXI, ss. 432-445
- APAYDIN H. Yunus, “Karâfî, Şehabeddin”, *DİA*, XXIV, ss. 394-401.
- APAYDIN H. Yunus, *İslam Hukuk Usulü* Kayseri: Kimlik Yayınları 2016, 2. Baskı.

- APAYDIN H. Yunus, *İzzeddin ibn Abdüsselâm*, DİA, XIX, ss. 284-287
- APAYDIN Yunus, “Hanefî İctihad Teorisi Ve Molla Hüsrev’in Bu Teoriyi Sunumu”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler*, Editörler: Tevfik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa 2013, ss. 267-274
- ARI Abdüsselâm, “Alim Muhammed b. Hamza el-Aydini el-Güzelhisârî’nin Taklîd ve Mükrehin Talakına Dair Risalesi: Tahkik ve Tahlil”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı 27, ss. 713-741.
- ARIKAN, Adem, “Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud’un Faaliyetleri”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi*, Bışkek, 2008, sayı 5-6, s. 154-163;
- ARSLAN, Mehmet Selim, “*el-Binaye Fi Şerhi’l-Hidâye* Adlı Kitabı Çerçevesinde Bedreddin El-Aynî’nin Fıkıhçılığı”, *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep’te dini hayat Sempozyumu Bildiri metinleri kitabı*, ed: Erol Erkan, Raşıt Akpınar, E. Delen Yıldırım, Hacer General, Gaziantep: Gaziantep BB Kùltür Yayınları, 2017, s. 548, ss. 541-561.
- ASKALÂNÎ İbn Hacer, *ed-Dürrü’l-Kâmine fi a’yânî’l-mietî’s-sâmine*, nşr: Muhammed Abdülmuid Dân, Haydarabad: Meclisu Dairati’l-Maârifi’l-Osmâniyye, 1972.
- ASKALÂNÎ İbn Hacer, *Raf’u’l-isr an kudâti mısır*, thk: Ali Muhammed Ömer, Kahire: el-Mektebetü’l-Hanci, 2010.
- ASKALÂNÎ, İbn Hacer, *İnbâu’l-gumr bi-ebnâi’l-umr fi’t-târih*, tahkik: Muhammed Abdülmuid Hân, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986, c. 2.
- ATAR Fahreddin, “Abdülaziz el-Buhârî”, *DİA*, I, ss. 186-187
- ATAR Fahreddin, “Fetvâ”, *DİA*, XII, ss. 486-496.
- ATAR Fahreddin, “İttiba”, *DİA*, ek-1, 2016, s. 679-681
- ATTAR Hasan, *Haşiyetü’l-Attar ala Cem’i’l-cevâmi*, Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, c. 2.
- AVVÂME Muhammed, *Eserü’l-hadîsi’s-şerif fi ihtilâfi’l-eimmeti’l-fukahâ*, Kahire: Darü’s-Selam. 1987, 2. Baskı.
- AYAZ Fatih Yahya, “Memlük Sultan ve Emirlerinin Hanefiliğē Tutkunluğē Üzerine” *Kastamonu Üniversitesi 4. Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017, cilt 2, ss. 440-453.
- AYAZ, F. Yahya, “Erken Dönem Memlük Tarihçilerinin Bağdat’ın Moğollar Tarafından İstilasıyla Alakalı Rivayet ve Yorumları”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü’s-Selam) Uluslararası Sempozyum*, 2008, ss. 261-282.
- AYAZ, Fatih Yahya, “Memlükler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih Ve Tabakat Eserlerine Dair”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020,
- AYBAKAN, Bilal, “Selçuklular Döneminde Fıkıhın Gelişimi: Şâfiî Mezhebi Çerçevesinde”, *II Uluslararası Selçuklu Kùltür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce Bildiriler*, ed: Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 2013, c.1, s. 227-228.

- AYDIN Ahmet, “Taklîd Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arası İntikal Meselesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, yıl 4, cilt 4, sayı 7, ss. 9-40.
- AYDIN Hakkı, *Sivaslı İbnü’l-Hümâm ve Tahrir’i*, Sivas: Kemalüddin İbnü’l-Hümâm Vakfı Yayınları, 1993.
- AYDIN İbrahim Hakkı, “Fusulü’l-Bedayi”, *DİA*, XIII, ss. 229-230
- AYDIN İbrahim Hakkı, “Molla Fenârî”, *DİA*, XXX, ss. 245-247
- AYDIN Mehmet Akif, *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- AYDIN, Ahmet, “18. Yüzyıl İhya Hareketleri: Şah Veliyyullah Dihlevî Örneği”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme/ Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, İstanbul: İsar Yayınları 2019, ss. 219-240.
- AYDIN, M. Akif, Muhammed Hamidullah, “Köle”, *DİA*, XXVI, s. 244
- AYNÎ Bedreddin, *el-Binaye fi şerhi’l-Hidâye*, Beyrut: Darü’l-Fikr, 1990, 2. Baskı, c. 1.
- BABA Adu Muhtar, “Tecezzü’l-ictihad inde’l-usuliyyin”, *Mecelletü Mecmai’l-Fikhî’l-İslami : Râbitatu’l-Âlemi’l-İslâmi*, 1423/2002, c. 13, sayı 15, ss. 421-461.
- BÂBERTÎ Ekmededdin, *er-Rudûd ve’n-Nukûd şerhu Muhtasar İbnü’l-Hâcib*, dirase ve tahkik: Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömeri, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2005.
- BÂBERTÎ Ekmededdin, *Takriru’l-usûl Fahrulislam el-Pezdevî*, tahkik: Abdüsselâm Subhi Hamed, Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-şuûni’l-İslamiyye, 2005/1426, c.6.
- BAĞDÂDÎ, Davud b. Süleyman, *Eşeddü’l-cihâd fi ibtâli da’va’l-ictihad*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2000.
- BAĞDÂDÎ, Muhammed b. Abdullah, *Risale fi taklîd*, tahkik: Suheyb Abdurrahim Hamid, Yalova *İslam Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sayı 1, Aralık 2020, ss. 87-119.
- BÂKİLLÂNÎ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrib ve’l-İrşad*, 3. baskı Abdülhamid b. Ali Ebû Zunejd, 1998. c. 1.
- BAKKAL Ali, “Abdülvahid b. İsmail Rüyani”, *DİA*, XXXV, ss. 275.
- BAKTİR Mustafa, “Tileri İbn Melek, hayatı, eserleri ve Menâr şerhi”, *AtaTürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 1990, sayı 9, ss. 40-66.
- BAKTİR, Mustafa, “Eşbah ve Nezair”, *DİA*, XI, ss. 456-457
- BÂNÎ Muhammed Said, *Umdetu’t-tahkik fi’t-taklîd ve’t-telfik*, Dimaşk : Matbaatu Hukûme, 1923.
- BASRÎ Ebû’l-Hüseyn, *el-Mu’temed fi usuli’l-fikh*, takdim: Halil el-Meys, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005, 3.b, c.2.
- BASUĞUY, Bedrettin, “Selâhaddîn-i Eyyûbi Döneminde İlmi Hayat ve Dönemin Önde Gelen Alimleri”, *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, Fırat Üniversitesi, Elazığ 2016, s. 567.
- BAŞOĞLU Tuncay, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2001, (yayınlanmamış doktora tezi).

- BAŞOĞLU, Tuncay, “Eyyûbiler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, ss. 229-332.
- BAŞOĞLU, Tuncay, “Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, editör: Fethi Gedikli, sayı 25-26, 2018, ss. 5-59.
- BAYAR, Mesut, “Selâhaddîn Eyyubi’nin Haçlılarla Mücadelesinde Şam Fukahâsının Rolü”, *Uluslararası Selâhaddîn Eyyubi Sempozyumu Bildiriler*, Beyan Yayınları, 2016, c. 2, ss. 394-406.
- BAYDER, Osman, “Hanefî Fetvâ Usulü Literatürü ve Bedreddin Eş-Şuhâvi’nin “Et-Tırâzu’l-Müzheb” Adlı Fetvâ Usulünün Değerlendirilmesi”, *Bilimname*, XXIX, 2015/2, ss. 211-229.
- BEDİR Murteza, “Ebû’l-Berekat en-Neseî”, *DİA*, XXXIV, ss. 567-568.
- BEDİR Murteza, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, İstanbul: Dem Yayınları, 2017, 2. b.
- BEDİR Mürteza, “Kelamcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslam Hukuku araştırmaları dergisi*, Konya: Mehîr vakfı, 2013, sayı 29, ss. 65-97.
- BEDİR Murteza, Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebû’l-Usr”, *DİA*, XXXIV, ss. 264-266.
- BEDİR, Murteza, “Ebû’l-Berekat en-Neseî”, *DİA*, XXXII, s. 567.
- BEDİR, Murteza, “Tacüşşeria”, *DİA*, XXXIX, ss. 360-361.
- BEDİR, Mürteza, “Fetvâ ve Değişim: Geleneksel Fıkıhın Son Fakihi İbn Abidin ve Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma” (İbn Abidin, *Hanefilerde Mezhep Usulü=Şerhu ukûdi resmi’l-müfti*, inceleme ve tercüme: Şenol Saylan kitabı içinde), İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- BERKEY Jonathan, *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali*, çev: İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınlar, 2016.
- BEYZAVÎ Abdullah b. Ömer, *Minhâcü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl*, tahkik ve takdim: Şaban Muhammed İsmail, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008.
- BEZER, Gülay Ögün “Zengiler”, *DİA*, XXXIV, ss. 268-272.
- BEZZÂZÎ Muhammed b. Şihab el-Kerderî, *el-Fetâvâ el-Bezzâziyye*, tahkik: Mahmud Matraci, Diyubend: Mektebetü’l-İttihad, t, y.
- BİRİŞİK, Abdülhamit, Cüneyt Eren, Ali Hakan Çavuşoğlu, “Sıddık Hasan Han”, *DİA*, XXXVII, ss. 92-96.
- BOZBAŞ, Fatiha, *Nil Havza’sında Fıkıh Tarihi: Mısır örneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2018, (doktora tezi).
- BOZKURT, Nebi, “Medrese”, *DİA*, XXVIII, ss. 323-327.
- BUHÂRÎ Abdülaziz, *Keşfü’l-Esrar an usuli Fahrilislam el-Bezdevi*, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009, 2. b, c. 4.
- CÂBİRÎ, Halid Muhsin Hassan, *el-Hayâtü’l-ilmiyye fi’l-Hicâz hilâle’l-asri’l-Memlûkî*, Câmiatu Ümmü’l-Kurâ Külliyyetü’ş-Şeria ve’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, Mekke 1993, (yüksek lisans tezi).
- CANLI, Muhammet Emin, *Memlûk Kahiresi Hanefî Çevresi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, İstanbul 2020, (yüksek lisans tezi).

- CESSÂS Ebû Bekr Ali er-Râzî, (v. 370 h), *Usul el-fıkh el-müsemma El-Füsûl fi'l-usûl*, dirase ve tahkik: Uceyl Câsim en-Neşmi, Kuveyt: Vizaratu'l-evkaf ve's-şüun el-İslamiyye, 1994, 2. b. c. 4
- CİCİ Recep, "Molla Hüsrev'in Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler*, Editörler: Tefik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa 2013, ss. 153-180.
- CİCİ, Recep, *Bir Osmanlı Fakihi Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri*, Bursa: Emin Yayınları, t.y.
- CÎDE, Ahmed Halid, *el-Medâris ve nizâmu't-ta'lim fi bilâdi's-Şâm fi'l-asri'l-Memlûkî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-dirâsât, 2001.
- CÜVEYNÎ İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, tahkik ve takdim: Abdulaziz el-Dib, Katar 1399 h. c.2.
- CÜVEYNÎ İmâmü'l-Haremeyn, *Giyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zülem*, tahkik: Abdülazim Mahmud Dib, Beyrut : Darü'l-Minhac, 2011, 3. B.
- CÜVEYNÎ İmâmü'l-Haremeyn, *Mugîsü'l-halk ti tercîhi kavli'l-hakk*, el-Matbaatü'l-Mısıriyye, 1934.
- ÇEKER, Huzeyfe, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2016, (doktora tezi).
- ÇEKER, Huzeyfe, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanife'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, ss. 163-201.
- ÇEKİÇ, Ayşe, "Selçuklulardan Eyyûbilere Sünnî-İslam Devlet Siyasetinde Mısır'ın Yeri ve Önemi" *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, Aralık 2018, cilt 1, sayı 1, ss. 119-138.
- ÇELEBÎ Katip, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tashih: Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941, c. 1.
- ÇELİK, Mehmet, Şükran Yaşar, Zafer Duygu, "Selçuklular'ın Devlet-Ümmet Bütünlüğünü Sağlama Projesinin İkinci Ayağı: Medrese-Tekke Uzlaşmasını Sağlama ve Türkmen Oymaklarını İslamlaştırma Politikası", *II Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce Bildiriler*, ed: Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 2013, c.4, ss. 316-329.
- ÇETİN, Altan, "Haçlı Seferleri ile Mücadele Aşamasında Selçukluların Siyaseti", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (Isparta Bölgesinin Tarihi Coğrafyası ve Myriocephalon Savaşı Sempozyumu özel sayısı)*, Ekim 2014, ss. 20-36.
- ÇİL Mustafa, *İctihadda Hata-İsabet Tartışması (Cessâs'ın el-Füsûl fi'l-üsûl adlı eseri ekseninde)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2010, (yüksek lisans tezi).

- ÇİMEN, Fatih, *Memlükler Dönemi Hadis Tartışmalarında Bedreddin ez-Zerkeşî'nin Yeri*, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Yalova 2019, (doktora tezi).
- ÇÖGENLİ M. Sadi, “Bâbertî ve en-Nüketü’z-Zarifetü Fi Tercih Mezhebi Ebi Hanife Adındaki Risalesi”, *Ekmelüddin Bâbertî’yi keşif yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010, 2014, ss.281-302.
- DEBÛSÎ Ebû Zeyd, *Takvîmu’l-edille fi usulî’l-fıkh*, takdim ve tahkik: Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001.
- DEMİR Ethem, *İslam Hukukunda Taklîd ve Telfîk*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Bursa 2014, (yüksek lisans tezi).
- DEMİR, Ahmet, “Medreselerin Gelişmesinde Eyyûbilerin Rolü”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler*, editör: İsmail Narin, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013, c. 2, ss. 460-471.
- DİHLEVÎ Şah Velîyyullah, *İkdu’l-cîd fi ahkâmî’l-ictihad ve’t-taklîd*, el-Mektebetü’l-eşrefiyye.
- DİHLEVÎ Şah Velîyyullah, *İnsâf fi beyani esbâbi’l-ihtilâf*, talik ve müraca : Abdülfettah Ebû Gûdde, Beyrut : Darü’n-nefais, 1406/1986, 3. B.
- DÖNMEZ İbrahim Kafi, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, editor: Tuncay Başoğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018, 2. bs, ss. 153-168.
- DUMAN Soner, *İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi*, İstanbul: Beka Yayınları, 2018.
- DÜNDAR, Mahmut, “Eyyubi Dönemi Mısır Medreseleri”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 36, 2017, ss. 150-161.
- DÜNDAR, Mahmut, “Eyyûbiler Dönemi Dımaşk Medreseleri” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2018, 9 (1), ss. 117-140.
- DÜZENLİ, Aygül, “Memlükler Döneminde Medreseler (648-923/1250-1517)”, *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, editörler: Fuat Aydın, Mahmut Zengin, Kübra Cevherli, Yunus Kaymaz, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, ss. 447-460.
- EBÛ ŞÂME, Ebû’l-Kasım Şihabüddin el-Makdisi, *Muhtasarü’l-müemmel fi’r-redd ile’l-emri’l-evvel*, Thr. Salâhaddin Makbul Ahmed, Kuveyt : Mektebetü’s-sahveti’l-İslamiyye, t. y.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi*, tercüme: Abdülkadir Şener, Ankara Üniversitesi, 1973.
- EKİNCİ, Abdullah, “Selçuklular’ın İslam Dünyasındaki Heterodoks Hareketlerle (İsmaili-Karmati) Mücadelesi”, *I Uluslararası Selçuklu Sempozyumu: Selçuklu Siyasi Tarihi (Bildiriler)*, yayına hazırlayanlar: Metin Hülâgü, Abdülkadir Yuvalı, Ali Oktan, Erhan Yoska, Muhittin Kapanşahin, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2014, ss. 2-24.
- EMİR PADİŞAH Muhammed Emin b. Mahmud, *Teysîrü’t-Tahrîr*, Kahire: Matbaatu Mustafa Bâbi el-Halebi, 1350 h, c. 3-4.
- EMİR PADİŞAH, Muhammed Emin b. Mahmud, “Risale feride fi iktidâi’l-Hanefiyye bi’ş-Şâfiyye”, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 01658-002, v. 12-19.
- EMİROĞLU, Nagihan, “Memlüklerde Hadis ve Ulema”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, ss. 365-387.

- ENGİN, Nihat, “Ahmed Davudoğlu”, *DİA*, IX, ss. 52-53.
- ENSÂRÎ Zekerîyya, *Gâyetu'l-vusûl fî şerhi Lubbi'l-usûl*, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kubra. t. y.
- ERDEM, Sami, “İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır?: II. Meşrûtiyet Döneminde İctihadın Alanı”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi (Sempozyum Tebliğleri)*, editörler: İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları 2013, ss. 162-174.
- EROL Burak Gani, “Memlüklerde Dört Mezhep Başkadılıklarının Kuruluşu ve İşleyişi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Güz 2018, sayı 87, ss. 73-87.
- ESEN Bilal, *Haneî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- FENÂRÎ Şemseddin, *Fusûlü'l-bedâyi fi usûli 'ş-şerâi'*, tahkik: Muhammed Hasan İsmail, Beyrut : Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006, c. 1-2.
- FERRÂ Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, tahkik Ahmed b. Ali el-Mübareki, Riyad, 1993, 3. Baskı.
- FÜTÜHÎ İbn Neccar, *Şerhu Kevkebi'l-münîr*, tahkik : Muhammed ez-Zuhayli, Nezih Hammad, Riyad : Mektebetü'l-Ubeykan, 1993, c. 4.
- GAZZÂLÎ Ebû Hamid, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, neşr: Muhammed Hasan Heytu, Beyrut, Dimaşk: Darü'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.
- GAZZÂLÎ Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, dirase ve tahkik: Hamza b. Züheyr Hafiz, Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye, 1413 h. c. 3-4.
- GENCER, Bedri, “Ekmelüddin Baberti İslam Düşüncesi Olarak Fıkhın Yeniden Yapılandırılması”, *Ekmeleddin Bâberti'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâberti Sempozyumu, 28-30 mayıs 2010*, Bayburt Üniversitesi Yayınları 2014, s. 26.
- GÖK, Bahattin, “el-Melikü's-Sâlih, Eyyub”, *DİA*, XXIX, s. 82.
- GÖKÇE, Ferhat, “Türkiye’de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 11, sayı 21, 2013, s. 42-43.
- GÖRGÜN Tahsin, “Tecdid”, *DİA*, XXXX, s. 234-239.
- GÜMÜŞ, Sadreddin, “Seyyid Şerif el-Cürcânî”, *DİA*, XIII, ss. 134-136.
- GÜRKAN Menderes, “Müctehidlerin Tasnifinde Kemalpaşazade ile Kınalızâde Arasında Bir Mukayese”, *Kınalı-Zade Ali Efendi (1510-1572)*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1998, ss. 83-95.
- GÜZELHİSARÎ Mustafa Hulûsi, *Menâfiü'd-dekâik fî şerhi Mecâmiü'l-hakâik*, Matbaa-yi Âmire, İstanbul 1308 h.
- HABBÂZÎ Celalüddin Ömer el-Hucendi, *el-Muğnî fi usûli'l-fıkh*, tahkik: Muhammed Mazhar Beka, Mekke: Camiatu Ümmü'l-Kura, 1304 h.
- HALİL, Abd, “el-İctihâdü'l-cemâ'î ve ehemmiyetuhû fi'l-asri'l-hadîs, *Dirâsât*, XIV/10, Amman, 1987, ss. 109-235.

- HALLAQ Wael b, “Was The Gate Of Ijtihad Closed”, *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, vol 16, no 1, 1984, ss. 3-41.
- HAMEVÎ, Ahmed b. Muhammed, *ed-Dürrü'l-ferîd bi beyâni hukmi't-taklîd*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye (yazma nüsha).
- HANBELÎ, İbn Receb, *er-Reddu alâ men ittebe'a gayra'l-mezâhibi'l-erbaa*, Kahire: Darü'l-Haremeyn, 1999.
- HAZNE Heysem Abdülhamid Ali, *Tatavvuru'l-fikri'l-usuliyyi'l-Hanefî*, Camiatu Al-i Beyt, Külliyye Dirasat Fıkhîyye ve'l-Kanuniyye, Mafraq, 1998, (yüksek lisans tezi).
- HİNDÎ Siraceddin Gaznevi, *Zübdetü'l-ahkâm fi mezâhibi'l-eimmeti'l-erbaati'l-a'lâm*, tahkik Abdullah Ahmed Mizzi, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2001.
- HİNDÎ Siracüddin Gaznevi, *el-Gurretü'l-münife fi tahkik ba'zı mesâili'l-İmam Ebi Hanîfe*, takdim ve talik Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1950.
- HUMPREYS, R. Stephen, “XIII. Yüzyılda Eyyûbiler, Memlûkler ve Latin Doğu”, çeviren: Mustafa Kılıç, *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, 2007, ss. 359-378.
- HÜSREV Molla, *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâtü'l-vüsûl*, tahkik: İlyas Kaplan et-Türki, Beyrut: Daru Sâdır, 2011.
- HÜSREV, Molla, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Gururü'l-ahkâm*, Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t. y. c. 1.
- İBRAHİM Ahmed Fekry, *School Boundaries and Social Utility in İslamic Law: The Theory and Practice of Talfiq and Tatabbu' al-Rukhas in Egypt*, The Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, Washington DC, 2011, (doktora tezi),
- İRÂKÎ Ebû Zur'a, *el-Gaysü'l-hâmi şerhu Cem'i'l-cevâmi* (nşr. Muhammed Tamir Hicazi,) 2004.
- İŞİCİK Yusuf, “İslami Araştırmalarda Delile Bağlılık, Hür düşünce ve İbnü'l-Hümâm”, *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği (Sempozyum Tebliğleri)*, Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993, ss. 83-89.
- İŞİK, Abdulcelil, “Halep Zengi Atabeyliği'nin Haçlılar ile Mücadelesinde Maneviyatın Rolü”, *Kilis Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 8, sayı 16, Aralık 2018, ss. 263-273.
- İBN ABDÜLBER Ebû Ömer Cemaleddin Nemerî, *Camîü beyani'l-ilm ve fazlihi*, thk: Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Demmam: Darü İbnü'l-Cevzi, 1994.
- İBN ABDÜSSELÂM İzzeddin, *Kitâbü'l-fetâvâ*, Beyrut : Daru'l-Marife, 1986.
- İBN ABİDİN Muhammed Emin b. Ömer, *Şerhu'l-manzûme el-müsemmat bi-ukûdi resmi'l-müfti*, tahkik : Hamid Ali el-Uleymı, Kahire: Darü'l-İhsan, 2016.
- İBN ABİDİN Muhammed Emin, *Hanefîlerde Mezhep Usulü=Şerhu Ukudi Resmi'l-Müfti*, inceleme-tercüme: Şenol Saylan, İstanbul: Klasik yayınları, 2016.
- İBN ABİDİN Muhammed Emin, *Reddû'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, Beyrut, 1992, 2, baskı, c. 6.
- İBN ABİDİN Muhammed Emin, *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müfti=Hanefî Mezhebinde Fetvâ Usulü*, thk ve trc: Sırrı Fuat Ateş, Konya: Çimke Basım Yayın, 2017.

- İBN CEMÂA İzzeddin, *Nihâyetü's-sâlik ile'l-mezâhibi'l-erbaa fi'l-menâsik*, tahkik: Nureddin el-İtr, Beyrut: Darü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1994, c. 1.
- İBN EBÛ'L-İZZ el-Hanefî, *el-İttiba*, tahkik: Muhammed Ataul Hanif, Asım b. Abdullah Karyuti, Amman: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- İBN EBÛ'L-İZZ Hanefî, *Ta'lika latîfe azîze*, tahkik: Saud b. Abdullah b. Berdi ed-Deyhani, Kuveyt: Garas Şirketü't-tevzi', 2006.
- İBN EMİRÜ HÂC Ebû Abdullah Şemsuddin, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Kahire: el-Matbaatu'l-Kübre el-Emiriyye, 1983, 2. Baskı, c. 3.
- İBN HALDUN, Ebû Zeyd Abdurrahman, *el-Mukaddime*, tahkik: Ali Abdülvahid Vâfi, Kahire: Lecnetü'l-Beyani'l-Arabî, 1960, c. 3.
- İBN HAMDAN Necmüddin Ahmed, *Sıfâtü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müstefî*, tahkik: Mustafa b. Muhammed el-Kabbâni el-Hanbelî, Riyad: Darü's-Sumey'î li'n-neşr ve't-tevzi', 2015/1436.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali Endelûsi, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Menşurâtu Dârü'l-Âfâk, c. 6.
- İBN İYAS Zeynüddin, *Bedâiu'z-zühûr fi vekâi'i'd-dühûr*, tahkik: Muhammed Mustafa, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1984, c. 5.
- İBN KUTLUBOĞA Zeynüddin Kasım, *et-Tashîh ve't-tercîh ale'l-Kudûri*, tahkik: Şevket Kerasniş Elbâni, Dimaşk, Beyrut: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2018.
- İBN KUTLUBOĞA Zeynüddin Kasım, *Mucebâtü'l-ahkâm ve vâkıatü'l-eyyâm*, thk: Muhammed Suud el-Maîni, Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1983.
- İBN KUTLUBOĞA, Kasım, *Tâcü't-terâcim*, tahkik ve takdim Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dimaşk, Beyrut: Darü'l-Kalem, 1992.
- İBN MELEK Abdüllatif, *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fıkh*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1308 h.
- İBN MUFLİH Şemsuddîn, *Usûlü'l-fıkh* (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedehân), 1999,
- İBN NÜCEYM Zeynüddin, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik*, Beyrut: Darü'l-Marife, c. 4,7.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddin, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, Kahire: Şirketu ve Matbaatu ve Mektebetu Mustafa el-Bâbi el-Halebi ve Evlâduhu, 1936, c. 3.
- İBN TEYMİYYE, Takıyyüddin, *Ref'ü'l-melâm an eimmeti'l-a'lâm*, Riyad: Vekâletü't-tibâ'a ve't-terceme, 1413 h.
- İBNÜ'L-HACİB, Cemalüddîn, *el-Muhtasar*, tahkik: Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, (Tâceddîn İbnü's-Sübkî'nin *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar-ı İbni'l-Hâcib* şerhiyle birlikte), Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999, c. 4.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâleddin, “Risale fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye”, Süleymaniye Kütüphanesi, Kastamonu Yek, KHK 1757/42, v. 207-209.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemalüddin, *Fethu'l-kadîr*, Kahire: Mustafa Bâbi el-Halebi Matbaası, 1970.

- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemalüddin, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh: el-Camiu beyne ıstılahayi'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye*, Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1351 h.
- İBNÜ'L-KASSÂR, Ali b. Ömer, *el-Mukaddime fî'l-usûl*, talik: Muhammed b. Hüseyin Süleymani, Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1996.
- İBNÜ'L-MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed Ensâri, *Lisânü'l-arab*, Beyrut : Daru Sâdır, t. y. c. 3.
- İBNÜ'S-SAÂTÎ, Müzafferuddin, *Nihâyetü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, neşreden: Sa'd b. Garir es-Sülemi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Mekke, 1985, c. 2.
- İBNÜ'S-SALÂH, Ebü Amr Takıyyüddin Şehrezûri, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, tahkik: Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1986.
- İBNÜ'Ş-ŞİHNE, Serıyyüddin, *Tafsilu ikdi'l-ferâid bi-tekmîli Kaydi's-şerâid*, takdim: Seyyid Erşed el-Medeni, Diyubend: Vakfû'l-Medeni el-Hayri, 1422 h.
- İNANIR Ahmet, "Ekmeleddin el-Bâbertî'nin "en-Nüketü'z-zarîfetü fî tercih mezhebi Ebi Hanife" Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı 21, ss. 71-93.
- İNANIR Ahmet, "Ekmeleddin el-Bâbertî'nin "en-Nüketü'z-zarîfetü fî tercihi mezhebi Ebi Hanife" Adlı Risalesi Bağlamında Türklerin Hanefiliği Tercih Gerekçeleri", *İslami İlimler Dergisi*, 2012, cilt VII, sayı 2, ss. 77-93.
- İNANIR Ahmet, "İbn Ebû'l-İzz'in "İttiba" Adlı Risalesi Bağlamında Ebû Hanife ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklîde Dair Görüşleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı 1(2), ss. 225-260.
- İNANIR, Ahmet, "Ekmeleddin el-Baberti'nin "en-Nüketü'z-zarîfetü fî tercihi mezhebi Ebi Hanife" Adlı Risalesi Bağlamında Hanefiliğin Önemi ve Türkler Açısından Stratejik Değeri", *Kastamonu Üniversitesi 4. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017, cilt 1, ss.122-131.
- İNANIR, Ahmet, "İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî ve Muhammed b. Ali es-Senûsî Örneğinde Kuzey Afrika'da İctihad Hareketleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 15, sayı 1, 2015, ss. 150-174.
- İNANIR, Ahmet, *İbn Kemal'in Fetvâları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2008 (doktora tezi).
- İNCE, Fatma, "Selâhaddîn Eyyûbi'nın İslam Birliğini Kurma Çabaları", *Karadeniz Araştırmaları*, XVI/63, 2019, ss. 455-466.
- İSNEVÎ Cemaleddin, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, (nşr: Muhammed Hasan Heytu), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400 h.
- İSNEVÎ Cemalüddin, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, t. y, c. 4.
- İSNEVÎ Ebû İshak Cemâlüddin, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1343 h, c. 4.
- İTKÂNÎ Kıvamuddin, "Mukaddime fî terki ref'i yedeyn fî's-salat" Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Kol, v. 003706, 152-162; Feyzullah Efendi koleksiyonu 02128/2, v. 16-19

- JACKSON Sherman, “The Primacy of Domestic Politics: İbn bint al-A’azz and the Establishment of The Four Chief Judgeships in Mamluk Egypt”, *JAOS* 115 (1996), ss. 52-65.
- KÂDÎHAN Ebü’l-Mehâsin Fahrüddin el-Özkendi, *Fetâvâ Kâdîhân*, itinâ Sâlim Mustafa el-Bedri, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009, c. 2.
- KAHRAMAN Abdullah, “Bedrüddin el-Aynî’nin *Remzü’l-Hakâik* Adlı Eseri ve Bazı Fıkhî Meselelere Yaklaşımı”, *Uluslararası Bedruddin el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*, editor: Recep Tuzcu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, ss. 333-350.
- KAHRAMAN Abdullah, “Bir İslam Hukukçusu Olarak Ekmelüddin el-Bâbertî”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, Kocaeli 2017, sayı 2, ss. 1-20.
- KAHRAMAN Abdullah, “Ekmelüddin el-Bâbertî’nin Fıkıh Usulündeki Yeri ve Usule Dair İki Eseri: *et-Takrir* ve *er-Rüdu* ve’n-Nükud”, *Ekmelüddin Bâbertî’yi keşif yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 239-254.
- KAHRAMAN Abdullah, Nizamettin Karataş, “İbnü’l-Hümâm’ın Mezhebine Muhâlif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, Aralık 2017, c. 1, sayı 2, s. 43-70.
- KAHRAMAN, Abdullah, “Bedruddin el-Aynî’nin *Remzu’l-Hakaik* Adlı Eseri ve Bazı Fıkhî Meselelere Yaklaşımı”, *Uluslararası Bedruddin el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas toplantısı*, editör: Recep Tuzcu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, ss. 333-350.
- KÂKÎ, Kıvâmuddin, *Camîü’l-esrar fî şerhi’l-Menâr*, tahkik: Fazlurrahman Abdurgafur el-Afgânî, Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 2005, 2.b, c. 4.
- KÂKÎ, Kıvâmuddin, *Uyûnu’l-mezâhibi’l-kâmilî fî fûrû’i’l-mezâhibi’l-erbaa*, tahkik: Ahmed İzzü İnaye, Beyrut: Müessesetü’r-Risale Nâşirûn, 2004.
- KALAYCI, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- KALKAŞENDİ Ebü’l-Abbas Şihabüddin, *Subhu’l-a’şâ fî sinâati’l-inşâ*, Kahire: Darü’l-Kütübi’l-Misriyye, 1922, c. 12.
- KALLEK, Cengiz, “el-Hidâye”, *DİA*, XVII, ss. 471-473.
- KANDEMİR, M. Yaşar, “Nevevî”, *DİA*, XXXIII, ss. 45-49.
- KANLIDERE, Ahmet, “Mercânî”, *DİA*, XXIX, ss. 169-172.
- KANLIDERE, Ahmet, “Musa Cârullah”, *DİA*, XXXI, ss. 214-216.
- KANTAR, Gökmen, “Modernleşme Kuramı ve Osmanlı İdari Yapısında Modernleşme Süreci Hakkında Bazı Tespitler”, *SSAD Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vol 2, issue 3, Nov 2019, ss. 366-383.
- KARA, Adnan, “Memlûklü Eğitim Sistemi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies*, volume 13/1, winter 2018, ss. 187-212.

- KARA, İsmail, “Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: Islâh Ve Taklîd”, *İslam Gelenek ve Yenileşme: I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1996, ss. 121-127.
- KARA, Seyfullah, “Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu’da Şiilik Sorunu”, *Marife*, yıl 8, sayı 3, 2008, ss. 151-181.
- KARABABA, Hülya, *Memlük Sultanı Seyfeddin Kutuz’un Hayatı, Siyasi ve Askeri Kariyeri*, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Çankırı 2018, (yüksek lisans tezi).
- KARADAĞ, Bekir, *Mısır Hanefiliği: Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi*, Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- KARADAĞ Bekir, *Hadisle Fıkıh Buluşturan Bir Memlük Hanefî Fakihî Bedruddîn Aynî*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- KARADAĞ, Bekir, “Bedruddin Aynî’nin “el-Binâye Şerhu’l-Hidâye” Adlı Eserinde Hadisle İstidlal Metodu”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, c. 4, sayı 1, ss. 202-224.
- KARADAŞ, Cağfer, “Selçukluların Din Politikası”, *İstem*, yıl 1, sayı 2, 2003, ss. 95-108.
- KARÂFÎ Şehabeddin, *Envârü’l-burûk fî envâri’l-Furûk* (nşr. Halil el-Mansur), Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998. c. 2, s. 74; c. 3, s. 401; c. 4.
- KARÂFÎ, Şehabeddin, *Nefâisü’l-usûl fî şerhi’l-Mahsûl*, dirase ve tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, c.9.
- KARAFÎ, Şehabeddin, *Zehîra*, tahkik: Muhammed Hacci, Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslami, 1994, c. 1.
- KARÂFÎ, Şihâbüddin, *Şerhu Tenkîhi’l-füsûl*, Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 1993, 2. Baskı.
- KARAMAN, Hayreddin, “İslam Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları 1985. ss. 183-198.
- KARAMAN, Hayreddin, “Modernist Proje ve İctihad”, *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, ss. 156-164.
- KARAMAN, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara : DİB Yayınları, 1971.
- KARAMAN, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- KÂSÂNÎ, Alaeddin Ebû Bekr b. Mes’ud, *Bedâiu’s-sanâ’i fî tertibi’ş-şerâ’i*, Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986, c. 2.
- KAVAK, Özgür, “Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkam-ı Sultâniye Geleneğinin İhyâsı ve Meşrûiyet Problemini Aşma Çabaları”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, ss. 190-218.
- KAVAK, Özgür, “Tecdid mi, Yeniden İnşa mı?: Şah Veliyyullah Dihlevî’den Muhammed İkbal’e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklîde Farklı Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 17, 2011, ss. 193-206.

- KAVAK, Özgür, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi - Reşid Rızâ Örneği*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- KAYA, Eyyüp Said, “Taklîd”, *DİA*, XXXIX, ss. 461-465.
- KAYA, Eyyüp Said, “Telfik”, *DİA*, XXXX, ss. 401-402.
- KAYA, Eyyüp Said, *Mezheblerin Teşekkülüünden Sonra Fıkḥ İstidlal*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2001, (yayınlanmamış doktora tezi).
- KAYA, Süleyman, “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri (Uluslararası Sempozyum-Bildiriler)*, ed: Halit Çalış, Ali Bayer, Duran Ali Yıldırım, Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017, ss. 105-120.
- KAYAPINAR, Hüseyin, “Kâkî”, *DİA*, XXIV, ss. 216.
- KAZAN, Tahsin, “Memlûklerin Hadis İlmine Katkıları”, *Akademik Platform*, 03-02, 2019, ss. 147-159.
- KEMALPAŞAZÂDE, Şemsüddin Ahmed, “Tabakâtü’l-müctehidîn”, *Risaletân*, tahkik: Ebû Abdurrahman b. Ukayl, Riyad 1397 h.
- KERHÎ, Ebü’l-Hasen, *er-Risâle fi’l-usûl*, (Debûsî’nin *Te’sîsu’n-nazar*’ı ile birlikte), tahkik: Mustafa Muhammed el-Kabbâni ed-Dımaşki, Beyrut: Daru İbn Zeydûn, t. y.
- KEVSERÎ, Muhammed Zahid, *Mezhepsizlik Dinsizliğe Köprüdür*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- KEVSERÎ, Muhammed Zahid, *Hüsni’t-takâdî fi sireti imam Ebû Yusuf el-Kâdi*, Amman: Darü’l-Feth, 2017/1438.
- KILIÇ Hulusi, “İbnü’l-Hâcib”, *DİA*, XXI, ss. 55-58.
- KILIÇ Muhammed Tayyib, “Fıkḥ Tarihinin İçtihat Merkezli Yazılması Problemi”, *SBARD*, 2016, sayı 27, yıl 14, ss. 127-143.
- KILIÇ Muharrem, “Tarsûsî, Necmeddin” *DİA*, XXXX, ss. 114-115.
- KIRBAŞOĞLU Hayri, “Kemaleddin İbn’i Hümâm’ın Hadisçiliği”, *Kemaleddin İbn’i Hümâm’ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği*, Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993.
- KIRMASTÎ, Yusuf b. Hüseyin, *el-Vecîz fi usûli’l-fıkḥ*, tahkik: Abdüllatif Hassan, Kahire: Darü’l-Hidâ li’t-tibâa, 1984.
- KIZILKAYA, Necmettin, “Zeylaî, Osman b. Ali”, *DİA*, XXXXIV, ss. 354-355.
- KIZILKAYA, Necmettin, *Hanefî Mezhebinde Kavâ’id İlmi ve Gelişimi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2011 (doktora tezi).
- KOCA Ferhat, “İbn Ebü’l-İzz”, *DİA*, XIX, ss. 468-470.
- KOCA Ferhat, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, ss. 537-542.
- KOCA Ferhat, “Mir’âtü’l-Usul”, *DİA*, XXX, ss. 148.

- KOCA Ferhat, “Molla Hüsrev’in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler*, Editörler: Tevfik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa 2013, ss. 26-33.
- KOCA Ferhat, “Takıyyüddin İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, ss. 391-405.
- KOCA Ferhat, “el-Fetâvâ’t-Tâtarhâniyye”, *DİA*, XII, ss. 446-447.
- KOÇKUZU Ali Osman, “Aynî, Bedreddin”, *DİA*, IV, ss. 271-272.
- KONEVİ Cemâleddin, “el-Mukaddime fi ademi fesadi’s-salat bi ref’i’l-yedeyn”, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa koleksiyonu, 01606-023, v. 172-173.
- KORUCU Yasemin, *İslam Hukukunda Telfik*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İzmir 2010, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).
- KOŞUM Adnan, “İçtihat Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik-Nesnellik Sorunu”, *Usul Dergisi*, İslam Araştırmaları 2006, sayı 5, ss. 5-32.
- KOZALI Abdurrahim, “Molla Husrevs Werk Sharhu Usuli l-Pazdawî”, *Hikma: Journal of Islamic Theology and Religious Education*, 2012.
- KOZALI Abdurrahim, “Molla Hüsrev’in Şerh Usuli’l-Pezdevî Eseri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, c. 11, sayı 22, ss. 285-304.
- KÖKSAL A. Cüneyd, İbrahim Kafi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XXXXII, ss. 201-210
- KÖKSAL, İsmail, “Osmanlı Devleti’nde Resmi-Gayrı Resmi Mezhepler ve Telfik”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 12, sayı 3-4, 1999, ss. 325-330.
- KÖSE, Saffet, “İbn Emîru Hâc”, *DİA*, XIX, ss. 476-477.
- KÖSE, Üzeyir, “İctihadın Bölünmesi (Tecezzü’l-ictihad)”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2015, ss. 63-90.
- KUMAŞ, M. Salih, “İctihad, Taklîd ve Mezhep Tassubu Bağlamında Bir Osmanlı Fakihî: Molla Hüsrev”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler*, Editörler: Tevfik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa 2013, ss. 305-317.
- KUMBASAR M. Murat, “Ekmelüddin Bâbertî ve Ebû Hanife ile İlgili Bir Risalesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl 13, sayı 41, 2009, ss. 241-250.
- KUREŞİ, Abdülkadir, *el-Cevâhirü’l-Mudiyye fi tabâkâti’l-Hanefiyye*, Karaçi: Mir Muhammed Kütübhâne, c. 1.
- LÂMİŞİ, Mahmud b. Zeyd, *Kitab fi usûli’l-fikh*, tahkik: Abdülmecid Türki, Darü’l-Garbi’l-İslâmi, 1995.
- LEKNEVÎ, Abdulhay, *en-Nâfiü’l-kebîr li men yutâliu’l-Câmii’s-sağîr*, Karaçi: İdaretü’l-Kur’ân ve’l-Ulûm el-İslâmiyye, 1990/1411.
- LEKNEVÎ, Abdülhay, *el-Fevâidü’l-behiyye fi terâcimi’l-Hanefiyye*, tashih ve talik: Muhammed Bedreddin en-Na’sânî, Beyrut: Darü’l-Marife, t. y.

- LEKNEVÎ, Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, İtina: Ahmed ez-Za'bî, Beyrut: Darü'l-Erkam, 1998.
- LEKNEVÎ, Bahrululûm Ensâri, *Fevatihü'r-rahamût fî şerhi Müsellemü's-subût*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. 2.
- LİTTLE Donald P. "A Fourteenth-Century Jerusalem Court Record Of A Divorce Hearing", *Mamluks and Ottomans*, ed: David J. Wassertein, Ami Ayalon, London: Routledge Studies, 2006, ss. 66-85.
- MADELUNG, Wilferd, "The Westfard Migration of Hanafi Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries", *AUIFD*, cilt XLIII, 2002, ss. 41-55.
- MAHAMİD, Hatim, "Memlûkler Dönemi Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler", çeviri: Harun Yılmaz, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, (2012/2), ss. 257-262.
- MAKRÎZÎ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed, *es-Sülûk li ma'rifet düveli'l-mulûk*, nşr: Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, c. 5.
- MAKRÎZÎ, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin, *el-Mevâiz ve'l-itibâr fî zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, thk: Eymen Fuad Seyyid, London: Al-Furqan İslamic Heritage Foundation, 2013, 4/1.
- MEDFÛN Sâlih, *Avnü'l-hükkam alâ fasli'l-ahkâm=Kaydu's-şerâid ve nazmu'l-ferâid: Şerhu manzûmeti'l-İmam İbn Vehban*, thk: Mervan Muhammed eş-Şear, Beyrut: 1994.
- MEHMED FIKHÎ, Aynî, *Risale fî edebi'l-müfti*, tahkik: Osman Şahin, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.
- MEKKÎ Abdülazim, *el-Kavlü's-sedid fî ba'zi mesâilü'l-ictihad ve't-taklîd*, thk: Câsim b. Muhammed el-Yasin, Adnan b. Salim er-Rûmi, Kuveyt: Darü'd-Da've, 1988.
- MERCÂNÎ Şihâbüddin Kazânî, *Nâzûratü'l-hakk fî farziyyeti'l-işâ in lem yeğib eş-şafak*, thk: Orhan b. İdris Ençakar, Abdulkadir b. Selçuk, İstanbul: Darü'l-Hikme, 2012.
- MİDİLLÎ, Muhammet Enes, "Ulemanın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10, 1, 2020, ss. 389-412.
- MİDİLLÎ, Muhammet Enes, "Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu Olarak Cami: İbn Tolun Câmii ve Cami-Vakıf-Medrese İlişkileri", *Uluslararası Cami Semzpozumu (Sosyo-Kültürel Açıdan): Bildiriler Kitabı*, yayına hazırlayan: Fikret Karaman, İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018, c. 2. ss. 299-312.
- MUTABBAKÂNÎ, Mâzin Salâh, "İbn Bâdis, Abdülhamid", *DİA*, XIX, ss. 354-356.
- MÜNÂVÎ Muhammed Abdür-rauf, *Feyzü'l-kadîr şerhu Câmii's-sağîr*, Beyrut: Darü'l-Marife, 1972/1391, 2. bs, c. 1.
- NABLÛSÎ, Abdülgani, *Hülasatü't-tahkik fî beyâni hukmi't-taklîd ve't-telfik*, İstanbul: Hakikat Kitabevi 2011.
- NARGÛL Veysel, "Ekmelüddin el-Bâbertî'nin "Rükudan Kalkarken Ellerin Kaldırılmasının Caiz Olmadığı Konusundaki Risalesi"nin Tahkik ve Tercümesi", *Yozgat: Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 8, (2015/8), ss. 1-17.

- NARGÜL Veysel, “Rükuda Ellerin Kaldırılma(ma)sı Konusunda Bir Risalesi Özelinde Ekmelüddin Bâbertî’nin Fıkıhçılığına Kısmi Bir Bakış”, *Ekmelüddin Bâbertî’yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010, 2014, ss.348-358.
- NESEFÎ Ebû'l-Berekat, *el-Menâr fi usûli'l-fıkh*, Dersaadet: Matbaa-yı Ahmed Kamil, 1326 h.
- NESEFÎ Ebû'l-Berekat, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Menâri'l-envâr*, Kahire: Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye Bulak, 1316 h. c. 2.
- NEVEVÎ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müfti ve'l-müstefti*, Dımaşk: Darü'l-Fıkr, 1988.
- NEVEVÎ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Ravzatü't-tâlibin ve umdetü'l-müftîn*, tahkik: Züheyr eş-Şâviş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1991, c. 11.
- NEVEVÎ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Kitâbü'l-Mecmû' şerhü'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*, tahkik: Muhammed Necib el-Mutîi, Cidde: Mektebetü'l-İrşad, t. y. c. 1.
- NIELSEN Jorgen S., “Sultan al-Zahir Baybars and The Appointment Of Four Chief Qadis, 663/1265”, *Studia Islamica* 60 (1984), ss. 167-176.
- OCAK, Ahmet, “Selçuklular Döneminde Şii-Sünnî İlişkisi”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996, cilt 8, sayı 23, ss. 402-418.
- OCAK, Ahmet, “Selçuklular”, *DİA*, XXXVI, ss. 375-377.
- OCAK, Ahmet, “Şii-Sünnî Ekseninde Selçukluların Hicaz Politikası”, *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri*, editörler: M. Ali Hacıgökmen vd., Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019, ss. 748-763.
- OFLAZ, Abdulhalim, “Nureddin Zengi’nin, Salâhaddin Eyyubi Eliyle Gerçekleşen Hayalleri”, *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 2018, 18 (3), ss.19-34.
- OKUR, Kaşif Hamdi, “Amasyalı Fakih Nuh b. Mustafa ve İctihad ve Taklidle İlgili Görüşleri”, *Uluslararası Amasya Alimeri Sempozyumu: Bildiriler Kitabı –I*, Amasya: Amasya Üniversitesi 2017, ss. 339-346.
- OKUYUCU Nail, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2015.
- OKUYUCU Nail, *Şevkani’nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheplere Bakışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2008, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).
- OKUYUCU, Nail, “Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî’nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 15, sayı 28, (2010/1), ss. 177-211.
- OKUYUCU, Nail, “Tahrîcu'l-Fürû Ale'l-Usûl Edebiyatı”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2010/1), ss. 113-136.
- OKUYUCU, Nail, *Batı Gözüyle Tecdid: İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- ORAZOV, Orazsahet, “Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2018, 5 (1), ss. 107-122.

- ÖMERİ Nâdiye Şerif, *İctihad ve taklîd fi'l-İslam*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim “İbn Hallikan”, *DİA*, XX, ss. 17-19.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim, “Nizamiye Medresesi”, *DİA*, XXXIII, ss. 188-191.
- ÖZCAN Tahsin, “Konevî, Şemseddin”, *DİA*, XXVI, ss. 166.
- ÖZCAN, Azmi, “İslamcılık”, *DİA*, XXIII, ss. 62-65.
- ÖZCAN, Hayriye Betül, “Memlûkler Dönemi’nde Hanımlar ve Sehâvî’nin Hanım Hocaları”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi: Bildiriler Kitabı – IV*, İstanbul 2015. ss. 25-40.
- ÖZCAN, Tahsin, “Konevî, Şemseddin”, *DİA*, XXVI, ss. 166.
- ÖZDEMİR, H. Ahmet, “Moğol İstilasından Bazı Öğrenilmiş Çaresizlik Örnekleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 29, ss. 22-40.
- ÖZEL Ahmet, “İbn Dakiku’lîd”, *DİA*, XIX, ss. 407-409.
- ÖZEL Ahmet, “İbn Vehban”, *DİA*, XX, ss. 442-443.
- ÖZEL Ahmet, “Kureşî”, *DİA*, XXVI, ss. 441-442.
- ÖZEL Ahmet, “Merverruzi, Ebû Ali”, *DİA*, XXIX, ss. 232-233.
- ÖZEL Ahmet, “Müzaferuddin İbnü’s-Saâtî”, *DİA*, XXI, ss. 190-192.
- ÖZEL Ahmet, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- ÖZEL, Ahmet, “Bezzâzi”, *DİA*, VI, ss. 113-114.
- ÖZEL, Ahmet, “İbn Dakiku’lîd”, *DİA*, XIX, ss. 407-409.
- ÖZEL, Ahmet, “Kureşî”, *DİA*, XXVI, ss. 441-442.
- ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013, 3. Baskı.
- ÖZEN Şükrü, “Kâdîkudât”, *DİA*, XXIV, ss. 77-82.
- ÖZEN Şükrü, “Mâtürîdî”, *DİA*, XXVIII, ss. 159-165.
- ÖZEN Şükrü, “Sadrüşşerîa”, *DİA*, XXXV, ss. 427-431.
- ÖZEN Şükrü, “Teftâzânî”, *DİA*, XXXX, ss. 299-308.
- ÖZER Hasan, “Molla Hüsrev’in Fatih’e Sunduğu Fıkıh Usulü Risalesinin Tahlil ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya: Mehîr Vakfı, 2017, sayı 30, ss. 45-70.
- ÖZER, Hasan, “Pirizâde İbrahim’in *Risâletü Gâyeti’t-Tahkik Fi Ademi Cevâzi’t-Telfik Fi’t-Taklîd* Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Tercümesi”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 3/1 (Haziran 2020), ss. 121-181.
- ÖZERVARLI M. Sait, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017, 2. Baskı.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, “Moğollar”, *DİA*, XXX, ss. 225-229.
- ÖZKAN Halit, “Süyûti”, *DİA*, XXXVIII, ss. 188-198.

- ÖZKAN Halit, *Memlükler'in Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- ÖZKET Hasan, *Molla Hüseyin ve Mir'atü'l-Usûl adlı Eserinin Kaynakları*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 1992, (yüksek lisans tezi).
- ÖZŞENEL, Mehmet, "Bir Kriz Dönemi Alimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2007, ss. 55-68.
- PETERS Rudolph, "18 ve 19. Yüzyıllarda İctihad ve Taklîd", çev. Özgür Kavak, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14, Konya 2009, ss. 97-110.
- PEZDEVÎ Ebû'l-Yüsr, *Marifetü'l-hucec eş-Şer'îyye*, tahkik: Abdülkadir b. Yasin el-Hatib, Beyrut: Müessesetü'r-Risale Nâşirun, 2000.
- PEZDEVÎ Ebû'l-Usr, *Usul el-Bezdevî Kenzü'l-vüsûl ila marifeti'l-usûl*, Karaçi: Mir Muhammed Kitabhane-i merkez-i ilm ve edeb, t.y.
- POLAT, Selahattin, "İbnü't-Türkmânî", *DİA*, XXI, ss. 234.
- QUADRÎ, Syed Moinuddin, "Traditions Of Taqlid And Talfiq", *İslamic Culture*, c. 57, sayı 2, 1983.
- RAPAPORT Yossef, "Legal Diversity in The Age of Taqlid: The Four Chief Qadis Under The Mamluks", *İslamic Law and Society*, Leiden 2003, 10, 2. ss. 211-228.
- RÂZÎ, Fahreddin, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, tahkik ve dirase: Taha Cabir el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t. y, c. 6.
- RÂZÎ, Fahreddin, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, tahkik: Ahmed Hicazi Sekâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- RÂZÎ, Muhammed b. Ebi Bekr Abdulkâdi, *Muhtârû's-sihâh*, tahkik: Mahmud Hatir, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1995.
- SADRUŞŞERÎA, Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzîh li metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh*, (et-Telvîh ile birlikte) Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t. y. c. 2.
- SAFEDÎ, Salâhuddin Halil b. İbrahim, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr: Ahmet el-Arnâvut, Türki Mustafa, Beyrut, 2000, c. 8.
- SAKALLI, Talat, "İbn Kutluboğa", *DİA*, XX, ss. 152-154.
- SARITAŞ, Murat, "Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir": Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Nas-Mezhep İlişkisi Problemine Dair Görüşleri", *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) – XVIII. Yüzyıl*, ed: Ahmet Hamdi Furat vd., İstanbul: Zeytinburbu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018, ss. 163-178.
- SAYMERÎ, Hüseyin b. Ali, *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, tahkik: Abdulouahad Jahdani, Marceille: Universite de Provence, (Doktora tezi), 1991.
- SEHÂVÎ, Şemsüddin Muhammed, *ed-Dav'u'l-lâmi li ehli'l-karni't-tâsi*, Beyrut: Daru'l-Cîl, 1992. c. 4.

- SEKKÂR, Sami Nebi Bozkurt, “Müstansırıyye Medresesi”, *DİA*, XXXII, ss. 121-123.
- SEM’ÂNÎ, Ebü’l-Müzaffer, *Kavâtiü’l-edille fi usûli’l-fikh*, Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemi, Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1998/1419 c. 5.
- SEMERKANDÎ, Alaüddin, *Tuhfetü’l-fukahâ*, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- SEMERKANDÎ, Alâüddin, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl*, tahkik: Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’di, Mekke: Camiatu Ümmü’l-Kura, 1984, (basılmış doktora tezi), c. 2.
- SEMHÛDÎ, Nûrüddin, *el-İkdü’l-ferid fi ahkâmi’t-taklîd*, Beyrut : Darü’l-Minhac, 2011.
- SENÛSÎ, Muhammed b. Ali, *İkâzü’l-vesnân fi’l-amel bi’l-hadisi ve’l-Kur’ân*, Kahire: Matbaatu Hicâzî, 1938.
- SERAHSÎ, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûl es-Serahsî*, tahkik: Ebü’l-Vefa Afgani, Haydarabad: Lecnetü İhyai’l-Maarif en-Numaniyye, c. 2.
- SERAHSÎ, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, nşr: Halil Muhyiddin el-Meyyis, Beyrut: 1993, c. 3.
- SERÛCÎ, Şemsüddin, *Kitabu edebü’l-kazâ*, tahkik: Sıddîki b. Muhammed Yasin, Beyrut: Darü’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1997.
- SEVER, Mehmet, *Bahri Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 2017, (Doktora tezi).
- SEVGİLÎ, Mehmet Macit, “Selâhaddîn Eyyûbi’nin Fikhî Faaliyetleri Bağlamında Sünnî Akideyi Yayma Çabası-Kürtlerin Şâfiileşmesindeki Rolü”, *Uluslararası Selâhaddîn Eyyubi Sempozyumu Bildirileri*, editörler: Necati Sümer, Ahmet Aktaş, İstanbul: Beyan Yayınları, 2017, c. 2, ss. 356-368.
- SEYYÎD BEY, Mehmed, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, Hazırlayan : Selçuk Camcı, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2011.
- SİFİL, Ebûbekir, “Zeyla’î, Abdullah b. Yusuf”, *DİA*, XXXIV, ss. 352-353.
- SİĞNÂKÎ Hüsâmuddin, *El-Kafi şerhu’l-Bezdevî*, dirase ve tahkik: Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2001, c. 5.
- SİMÂVÎ, Şeyh Bedreddin, *Camîu’l-fusûleyn: Yargılama Usulüne Dair*, editor: H. Yunus Apaydın, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- SİNANOĞLU, Abdülhamit, “Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri Arasında Mutezile’nin Konumu”, *II Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce Bildiriler*, ed: Mustafa Demirci vd., Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 2013, c.2, ss. 286-296;
- SUYÛTÎ Celaleddin, *Cezilü’l-mevâhib fi ihtilâfi’l-mezâhib*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, (yazma nüsha).
- SUYÛTÎ Celaleddin, *er-Redd alâ men ahlede ilâ’l-ard ve cehile enne’l-ictihad fi kulli asrin farz*, Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, t. y.
- SUYÛTÎ Celaleddin, *Hüsnü’l-muhâdara fi tarihi Mısır ve Kahire*, tahkik: Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 2007, c. 1.

- SUYÛTÎ Celaleddin, *Kitâbü't-tahaddüs bi nimetillâh*, tahkik: E. Mary Sartain, el-Matbaatü'l-Arabiyyetü'l-Hadîse, 2019.
- SÛBKÎ Tâceddîn Abdülvahhab, *Tabakatü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr: Mahmud Muhammed et-Tanâhi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire, 1964, c. 8
- SÛBKÎ Tâceddîn, *Cem'u'l-cevâmi fi usûli'l-fikh*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- SÛBKÎ Takıyyüddin, “İmam Şâfiî'nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözü'nün Anlamı”, çev: İshak Emin Aktepe, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2009), sayı 3, ss. 294-321.
- SÛBKÎ Takıyyüddin, *Fetava's-Sübkî*, Darü'l-Maarif, t, y.
- SÛBKÎ Takıyyüddin, Tâceddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi's-Minhâc*, tahkik: Şaban Muhammed İsmail, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1981, c. 3.
- ŞAHİN Osman, *İslam Hukukunda Fetvâ Usûlü*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, (doktora tezi), Samsun, 2002.
- ŞÂTİBÎ Ebû İshak, *el-Muvâfakât*, takdim ve talik: İbn Hasan Âl-i Süleyman, el-Huber: Daru İbn Affan, 1997, c. 5.
- ŞENER Abdülkadir, “İslam Hukukunda İctihad ve Taklîd Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, 1990, ss. 375-387.
- ŞENER Mehmet, “İbnü'l-Hümâm'ın İlmi ve Fikhî Yönü”, *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği (Sempozyum Tebliğleri)*, Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993, ss. 21-24.
- ŞEŞEN Ramazan, *Sultan Baybars ve Devri*, İstanbul: İsar yayınları, 2009.
- ŞEŞEN, Ramazan, “Eyyûbiler”, *DİA*, XII, ss. 20-31.
- ŞEVKÂNÎ Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-tâli bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, c. 1.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *el-Kavlü'l-Müfîd fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kahire: Matbaatu Mustafa Bâbi el-Halebî 1347 h.
- ŞİRÂZÎ Ebû İshak, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, tahkik: Muhyiddin Dîb, Yusuf Ali Bedîvi, Dımaşk, Beyrut: Darü'l-Kelim et-Tayyib, 1995.
- ŞURÛNBÛLÂLÎ, Ebû'l-İhlas Hasan, “el-İkdü'l-ferid li beyâni'r-râcih mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd”, tahkik: Halid b. Muhammed el-Arûsi, Mekke: *Mecelletü Camiati Ümmü'l-Kura li Ulûmi's-Şeria ve'l-Lügat'l-Arabiyye ve Âdâbuhâ*, c. 17, s. 32, 1425 h. ss. 674-768.
- TAN Oğuzhan, “Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep “Dört Hak Mezhep”in Kurumsal ve Kuramsal Kristalleşmesi”, *Journal of Islamic Research*, 2018: 29(2), ss. 310-330.
- TARSÛSÎ Necmeddin, *Tuhfetü't-Türk fimâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk*, tahkik ve dirase: Rıdvan Seyyid, Beyrut: Merkezu İbnü'l-Erzak, 2012, 2. Baskı.
- TEFTÂZÂNÎ Sa'deddin, *Şerhü't-Telvîh ala't-Tavzîh*, (et-Tavzîh ile birlikte) Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t. y, c. 2.
- TEMÎMÎ, Takıyyüddin, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, tahkik: Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad: Dârü'r-Rifâi, 1983, c. 2.

- TOMAR, Cengiz, *Memlûk Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmalar Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 1996 (Yüksek Lisans Tezi).
- TOPALOĞLU Bekir, *Kelam İlmi*, Damla yayınevi, İstanbul 1985.
- TÛFÎ Necmeddin, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1987. c. 3.
- TURAN, Abdulkadir, “Nureddin Mahmud Zengi Devri'nde (541-569/1146-1174) İlmiye Sınıfı”, *Journal of İslamicjerusalem Studies*, 2018, 18 (3), ss. 35-50.
- TURGUT, Ali, “Cemaleddin el-Kâsımî”, *DİA*, VII, ss. 311-312.
- TÛRKER, Murat, *20. Yüzyılda İctihad: Reşid Rızâ, Mustafa Sabri Efendi ve Said Nursi Örneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2016, (yüksek lisans tezi).
- UĞUR, Seyit Mehmet, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- UĞUR Seyit Mehmet, “Fıkıh Usulü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Saâtî'nin *Nihayetü'l-Vüsûl* Örneği”, *Bilimname*, XXXVIII, 2019/2, ss. 689-724.
- UYŞAL, Şule Yüksel, *İbnü'l-Hümâm'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Fethu'l-Kadir'de İzlediği Hadis Metodolojisi (Nikah, Talak ve Yemin Hadisleri Örneği)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, (doktora tezi), Konya 2010.
- ÛSMENDÎ Ebü'l-Feth Alauddin, *Bezlü'n-nazar fı'l-usûl*, tahkik ve talik: Muhammed Zeki Abdülber, Kahire: Mektebetü Darü't-Türas, 1992.
- VAN LEEUWEN Richard, *Bir Osmanlı Şehri Şam: Vakıflar ve Şehir*, tercüme: H. Ebru Aksoy, İstanbul 2012.
- WİNTER Michael, “The Judiciary of Late Mamluk and Early Ottoman Damascus: The Administrative, Social and Cultural Transformation of The System”, ed: Stephan Conermann, *History and Society During The Mamluk Period*, Bonn University Press, 2014, sayı 5, ss 192-209.
- YALÇIN M. Fatih, “Memlûkler Dönemi Kahire'de Bir Müderris: Bedrüddin el-Aynî”, *Uluslararası Bedruddin el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*, editor: Recep Tuzcu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, ss. 95-116.
- YALÇIN, Mehmet Fatih, *Bahri Memlûkler'de Dimaşk Kâdilkudâtları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul 2016, (doktora tezi).
- YALÇIN, Mehmet Fatih, “Joseph H. Escovitz, *The Office of Qadi al-Qudat in Cairo Under The Bahri Mamluks*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1984”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt : XV, sayı 28, ss. 285-289.
- YAMAN Ahmet, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- YAMAN, Ahmet, “Kenzü'd-dekâik”, *DİA*, XXV, ss. 261-262.
- YARAN Rahmi, “Sıġnâkî”, *DİA*, XXXVII, ss. 164-166.

- YAŞAROĞLU M. Kamil, “Konevî, Cemâleddin”, *DİA*, XXVI, ss. 164-165.
- YAYLALI, Davut, “Abdullah b. Mahmud Mevsîlî”, *DİA*, XXIX, ss. 487-488.
- YEKTAR Osman Nedim, “Aynî’nin Hadis Alanında Baberti’ye Yönelttiği Bazı Eleştirilerin Değerlendirilmesi”, *Turkish Studies*, vol: 11/5, winter 2016, ss. 499-514.
- YEKTAR Osman Nedim, “Aynî’nin Hadis Alanında Merğınani’ye Yönelik Bazı Eleştirileri- el-*Binaye fi Şerhi’l-Hidâye* Bağlamında”, *Journal of İslamic Research*, 2016, 27(1), ss. 90-102.
- YENİDOĞAN Adem, “İçtiḥad Teorisi Bağlamında Gazzâlî’nin Mütেকellimîn Fıkıḥ Usulünün Gelişimine Katkıları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya: Mehîr Vakfı, 2019, sayı 33, ss. 83-102.
- YİĞİN Adem, “Klasik Fıkıḥ Usulünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2014, sy. 24, ss. 109-126.
- YİĞİT, İsmail, “Aynî’yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11-12, İstanbul 1997, ss. 28-45.
- YİĞİT, İsmail, “Memlûkler Zamanında (1250-1517) Kadın”, *Diyanet İlmi Dergi*, cilt 40, sayı 2, 2004. ss. 131-144.
- YİĞİT, İsmail, “Memlûkler” *DİA*, XXIX, ss. 90-97.
- ZEBİDÎ Ebû’l-Feyz Mürteza, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, Kahire: Darü’l-Hidâye, c. 9.
- ZEHEBÎ Şemsüddin, *Beyânu zağli’l-ilm*, thk: Muhammed b. Abdullah Ahmed, Dımaşk: Dârü’l-Meymene, 2013.
- ZEHEBÎ Şemsüddin, *Mu’cemü’l-muhtâs li’l-muhaddisîn*, Taif 1408/1988.
- ZERKEŞÎ Bedreddin, *el-Bahrü’l-muhît fi usûli’l-fikh*, tahrir: Abdulkadir Abdullah el-Âni, Kuveyt: Vizâretü’l-Evkaf ve’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 1992, 2. bs. c. 6.
- ZERKEŞÎ Bedreddin, *Selâsülu’z-zeheb*, Medinetü’l-Münevvera, 2002.
- ZEYLAÎ Osman b. Ali, *Tebyinü’l-hakâik şerhu Kenzü’d-dekâik*, Kahire: el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emiriyye Bulak, 1313 h, c. 3.
- ZİRİKLİ Hayreddin, *el-A’lâm*, Beyrut: Darü’l-İlmi li’l-Melâyîn, 2002, 15. Baskı, c. 2.
- ZUHAYLÎ Vehbe, “ed-Davâbitü’ş-şer’iyye li’l-ahz bi eyseri’l-mezâhib=Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar”, çev: M. Nurullah Aktaş, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı 7, ss. 397-432.
- el-Mevsûatü’l-fikhîyye*, “Taklîd”, Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûnü’l-İslamiyye.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	SHAHİN	KHANJANOV	
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	ARAPÇA	İNGİLİZCE	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1995	2006	N. Behtiyev İsmaili Köy Lisesi
Lisans	2007	2012	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2012	2014	İstanbul Üniversitesi SBE İSLAM HUKUKU
Doktora	2016	-----	Bursa Uludağ Üni, SBE, İslam Hukuku bd.
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2015	2016	Şeki İslam Medresesi (idareci ve hoca)
2.	2020	-----	Bakü Gencliyə Yardım Fondu
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Tebliğ: “16. Yüzyıl Osmanlı’ında Piyasa Kontrolü ve Narh Uygulaması”, 2. Uluslararası İSAR Sempozyumu Gelenek ve Gelecek Arasında Devlet, Aralık 20-21, 2013, İstanbul Tebliğ: “Günümüzde yeni ekonomik şartlar ve değişen zenginlik oranlarına göre zekat nisablarının belirlenmesi” İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi III. İslam Hukuku Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu” İstanbul, 21-22 ekim 2017 Tebliğ : “Çar Rusyası Kanunnameleri Çerçevesinde 19 yüzyıl Transkafkasya Müslümanları Din İşlerinin Yönetimi”, 5. Uluslararası Öğrenciler Sosyal Bilimler Kongresi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, 7-9 Kasım 2019		
Yayınlar:	Kitap Tanıtımı: Yıldırım Torun <i>Hukuk Felsefesi</i> , İnsan&Toplum Dergisi, cilt 3, sayı 5, İstanbul 2013 Makale: “Klasik Dönem Fıkıh Üsulu Eserlerinde Örf ve Adetin Yeri”, <i>Bakü İslam Üniversitesi İlmi Mecmua</i>, (11) 2016. Makale: “İslam’da Hisbe Teşkilatı”, <i>Bakü İslam Üniversitesi İlmi Mecmua</i>, (12) 2017.		
İletişim (e-posta):			
Tarih İmza Adı-Soyadı		Shahin KHANJANOV	