*Meşâhîru Ulemâi’l-Emsâr* adlı kitabında, Nesâî’nin yaptığını biraz daha detaylı şekilde yapmaya ça-lışan İbn Hibbân (354h.), şehirlerden ziyade şehirlerin etrafında oluşan ana bölgeleri esas aldığını söyler. Bunlar Hicaz ve civârı, Irak ve civârı, Şam ve civârı, Mısır ve civârı, Yemen ve civârı, Horasan ve civarı-dır.15 Bu sınıflandırma, şehirlerde oluşan fıkhın standartlaşarak birer şehir mezhebine dönüştüğünü hat-ta bununla da kalmayarak ortaya çıktığı şehrin sınırlarını aşarak bölgeselleşmeye başladığını göstermek-tedir.

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

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

Sayılan bölgeler içerisinde özellikle Irak, Hicaz ve Suriye önemlidir. Irak, kendi içinde Kûfe ve Basra olmak üzere iki kısımdır. Hicaz da Medine ve Mekke alt fıkıh bölgelerinden oluşmaktadır. Basra fıkhı hak-kındaki bilgiler Kûfe’ye göre; Mekke fıkhı hakkındaki bilgiler ise Medine’ye göre daha azdır. Şam’da sınırlı da olsa özellikle Evzâî etrafında geliştirilen orijinal bir fıkıh anlayışı vardır. Mısır’ın fıkhının, şehirle olan ilişkisi diğerlerininki kadar güçlü değildir. Nitekim Mısır’da diğer bölgelerdeki fıkıh anlayışlarının etkileri daha da güçlü bir şekilde görülmektedir.20 Her ne kadar Şâfiî, fıkhî nüfuzunu en etkili şekilde Mısır’da or-taya koyabilmiş ise de Şâfiî’nin fıkhı, kendisinden önceki Mısır fıkhına dayanmamaktadır.

 DÖRT MEZHEBİN KRİSTALLEŞMESİ

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

1. Nesâî, s. 125-127.
2. Nesâî, s. 130.
3. Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed İbn Hibbân, *Meşâhîru Ulemâi’l-Emsâr*, Dâru’l-Kütübi’l-‘Ilmiyye, Beyrût 1995, s. 7.
4. Bkz; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 7, 37, 46, 54, 62, 70, 74, 77, 79.
5. Nesâî, s. 153.
6. İbn Hibbân, s. 205.
7. Şîrâzî, s. 91.
8. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1950) p. 9.

313

Oğuzhan TAN Journal of Islamic Research 2018;29(2):310-30

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

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

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

‘Bundan (tabiîn devri şehir fakihlerinden) sonra Fıkıh, İslam’ın ulaştığı bütün mem-leketlerde Şâfi’i, Ebû Hanîfe, Mâlik, Ahmed ve Dâvûd’un ashabına kalmıştır. Fıkıh, onlardan da daha uzaklara yayılmıştır. Onlara intisap eden, görüşlerine uyan yöneti-ciler, onların mezheplerine de destek çıkmışlardır.’ 23

Bu sınıflandırma, şehirlerde oluşan ve şehirlerle ya da bölgelerle anılan fıkhın artık kişilerle anıl-maya başladığını göstermektedir. Bu, fıkhın topraktan bağımsızlaşması ve daha menku^l bir olgu haline gelmesi anlamına gelmektedir.

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

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

‘Fıkıh mezhebi’ terimi, ne kesin sınırları olan bir örgütlenmeyi ne kendi içinde katı bir doktrin birliğini ne formel bir öğretiyi ne resmi bir statüyü ne de Batı’daki anla-mıyla bir kanunlar bütününü ifade eder.’26

1. Şîrâz’i, 65; Dihlevî, *el-İnsâf*, 31-33; Ahmed Teymûr Paşa, *Nazra Târihiyye fî Hudûsi’l-Mezâhibi’l-Fıkhiyyeti’l-Erba’a*, Dâru’l-Kâdirî, Beyrût 1990, s. 25.
2. Wael B. Hallaq, The *Origins and Evolution of Islamic Law,* (New York: Cambridge University Press, 2005), p. 154-155.
3. Bkz. Şîrâzî, s. 96.
4. George Makdisi, “*The Significance of the Sunnī Schools of Law in Islamic Religious History*”, International Journal of Middle East Studies, Vol. 10, No. 1. (Feb., 1979), p. 1.
5. Geniş bir değerlendirme için bkz; Hallaq, *Origins, p. 150-155.*
6. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 28.

314

Oğuzhan TAN Journal of Islamic Research 2018;29(2): 310-30

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

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

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

Schacht’a reddiye yazan Azamî Medineliler mezhebi, Iraklılar mezhebi veya Şamlılar mezhebi gibi ifadelerin yanıltıcı olduğunu bunların yerine Mâlik mezhebi, Ebû Hanife mezhebi veya Evzâî mezhebi denmesi gerektiğini söylemektedir. Başka bir ifadeyle şehirlerin bir fıkhı veya mezhebi olmadığını sade-ce şehirlerde yaşayan fakihlerin fıkhından ya da mezhebinden bahsedilebileceğini söyleyerek35 bölgesel-lik faktörünün mezheplerin oluşumundaki rolünü tamamen yok saymaktadır.

1. J. Schacht, *Introduction*, p. 28.
2. J. Schacht, *Introduction*, p. 57.
3. J. Schacht, *Origins*, p. 10.
4. J. Schacht, *Introduction*, p. 58.
5. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI/146.
6. J. Schacht, *Origins*, p. 7.
7. Amir Shaharuddin, **“***A western Perspective on the Formation of Madhhab in Islamic Law*”, Shariah Journal, Vol. 18, No. 2 (2010) 299-310, p. 306.
8. Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law, 9th-10th* *Centuries C.E*, (Leiden: Brill, 1997), p. 165-166. Daha fazla örnek için bkz; George Makdisi, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and The West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), p. 3-4.
9. M. Mustafa al-Azami, *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: The Islamic Centre for Islamic Studies, 1996), p. 55.