

PAPER DETAILS

TITLE: Ibn Rsd ncesinde Hanefîlerin Umm'l-Belv Telakkisini Benimseyen Bir Mlik: Ibn Huveyz Mendâd

AUTHORS: Ahmet AYDIN

PAGES: 49-72

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2269627>

İbn Rüşd Öncesinde Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ Telakkisini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd*

Ahmet Aydın**

A Mâlikî who Adopted the Umûm al-Balwâ Evaluation of the Hanefites before Ibn Rushd

This study examines the comparison between the “amalu ahl al-Medîna” (the practice of Medinan Companions) and umûm al-balwâ (general practice) made by, a fiqh scholar of the Iraqî Mâlikî school, Ibn Huwayz Mandad who lived in the 4th century AH. Ibn Huwayz, who apparently adopted the Hanafi evaluation of umûm al-balwâ, also claimed that Imam Mâlik held this view. This shows that there was an attempt to establish a connection between the philosophical background of these two concepts before Ibn Rushd (d. 595/1198), who tried to compare the two. It can be said that this first attempt is important in that it made a contribution to the sect's concept of reporting in the fourth century, an important era in the development of the discipline of fiqh methodology.

Key Words: news, umûm al-balwâ, amalu ahl al-Medîna, Iraq, Mâlikî school.

Hanefî mezhebinin haber anlayışında umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilen meselelere özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Hanefî âlimleri, umûmü'l-belvâ olduğuna hükmettikleri meselelerde rivayetin meşhur derecesine ulaşmış olmasını, onun sıhhati için gerekli bir kriter olarak vazetmişlerdir. İsnat açısından gerekli sıhhat şartlarını taşımakla birlikte umûmü'l-belvâ bir konuda ahad kalan haberleri, zâhirî değil de bâtinî bir inkita ile illetli saymışlardır. İnsanların genelini ilgilendiren, bu açıdan yalnızca ulemanın değil, avamın da hükmünü bilmesi gerektiği düşünülen meselelerde rivayetlerin ahad haber seviyesinde kalamayacağını savunan Hanefî âlimleri, öncelikle umûmü'l-belvâ olarak niteledikleri konuların ortak hususiyetlerini belirleyerek bu anlayışı aklî ve naklî delillerle temellendirmişlerdir.¹

* Çalışmanın ortaya çıkışında önemli katkıları bulunan Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Dr. İshak Emin Aktepe'ye teşekkür ederim.

** İSAM Bursiyeri (doktora öğrencisi).

1 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994), III, 113-7; Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkḥ*, nşr. Halîl Muhyiddin Meys (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), s. 196; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1954), I, 368-9; Alâeddin

Ahad rivayetlerin sıhhatini tespitte Hanefîlere göre bir tenkit kriteri olan umûmü'l-belvâ telakkisinin temelinde, haberlerin nakil keyfiyetini etkileyen hususları belirleme çabasının yattığı görülmektedir. Bu çaba Hanefî âlimlerini umûmü'l-belvâ olan meseleler ile olmayanları zımnen tefrik etmeye götürmüştür. İnsanların genelini ilgilendiren meselelere dair rivayetlerin, onların bu konudaki ihtiyaçları ve soracakları sorulara bağlı olarak yaygın bir şekilde nakledilmesi gerektiği savunulmaktadır. Bu bakımdan bir rivayetin nakli ile o rivayetteki bilgiye duyulan ihtiyaç arasında Hanefîler tarafından zorunlu bir ilişkinin kurulduğu söylenebilir.²

Umûmü'l-belvâ kavramının Hanefî âlimleri tarafından kullanılmaya başlanması ve usul eserleri içerisindeki gelişimi incelendiğinde, kavramın tarihi hakkında erken sayılabilecek bir tespiti ulaşılabilmektedir. Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), ahad haberin kabulünde onun muhtevasının umûmü'l-belvâ özelliği taşıyan bir mesele olup olmadığını dikkate alan ilk Hanefî usul âliminin h. IV. asırda Irak Hanefî çevresinin merkezî simalarından Kerhî (ö. 340/952) olduğunu söylemektedir.³ Ayrıca Kerhî'nin görüşünün, "müteahhirîn" âlimler tarafından benimsendiğini belirterek, kavramın mezhep içerisindeki gelişimine dair bir değerlendirme de yapmaktadır.⁴ Abdülazîz el-Buhârî'nin bu tespiti kavramın tarihçesi hakkında bir fikir vermekle birlikte, umûmü'l-belvânın zihnî varlığını Kerhî'den önceki bir tarihe götürmeye engel değildir.

Hanefî mezhebi dışındaki bazı usul âlimlerinin umûmü'l-belvâ telakkisini Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet ettikleri görülmektedir.⁵ Mamafih aynı müelliflerin başka eserlerinde tespitlerini değiştirerek umûmü'l-belvâ kavramını Kerhî ve takipçilerine nispet etmeleri⁶, kavramın Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığına dair

Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyye, 1997), III, 35-37.

2 Hanefî mezhebinin umûmü'l-belvâ telakkisi hakkında genel bir değerlendirme için bk. Ahmet Aydın, "İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 94-114, 121-2.

3 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 35. Abdülazîz el-Buhârî'deki kadar sarîh olmasa da, görülebildiği kadarıyla Hanefî usul eserleri içerisinde bu görüşü Kerhî'ye atfeden ilk müellif Üsmendî'dir. bk. Ebû'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1992), s. 474.

4 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 35.

5 Ebû'l-Meâlî Rükneddin Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmîatü Katar, 1399), I, 665; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menḥûl*, nşr. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1980), s. 284. Cüveynî'nin *el-Burhan*'ının şârihlerinden biri olan Mâzerî, onun bu tespitine katılmamakta ve farklı bir kanaat belirterek umûmü'l-belvâ telakkisini Kerhî'ye ve müteahhirîn Hanefî âlimlerine nispet etmektedir. bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, nşr. Ammâr et-Tâlibî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2001), s. 524.

6 Ebû'l-Meâlî Rükneddin Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkḥ*, nşr. Abdullah Cevlem en-Nibâlî ve Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye,

bir bilgiye ulaşamadıklarını, bununla birlikte söz konusu anlayışın Hanefî mezhebine ait olduğunu vurgulamak istediklerini düşündürmektedir. Bir kısım fıkıh ve hadis usûlü âliminin isim vermeksizin bu görüşün Ebû Hanîfe'nin ashabına ait olduğunu ifade etmeleri de bu tespiti destekler mahiyettedir.⁷ Bazı âlimlerin ise umûmü'l-belvâ telakkisini mezhebin tamamına teşmil etmekten kaçınarak bir kısım Hanefî fakihîyle sınırlı tuttuğu tespit edilmektedir.⁸

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in günümüze ulaşan eserlerinde kavramın lafzî varlığı tespit edilememektedir. Bununla birlikte insanların genelini ilgilendiren konularda haberlerin ahad derecesinde kalamayacağına dair bir ilkenin onların eserlerinde mevcut olduğu sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir.⁹ Umûmü'l-belvâ telakkisinin, bu terimin ortaya çıkışından önce var olduğunu gösteren ifadelerden biri de "umûr-ı âmme" terkididir. Cessâs'ın verdiği bilgiye göre, Hanefî mezhebinin haber anlayışının temellerini attığı kabul edilen¹⁰ İsa b. Ebân (ö. 221/836), "umûr-ı âmme"den olan bir mesele hakkında insanların haberdar olmadıkları ahad (hâs) bir rivayetin gelmesini, haberin reddedilmesini gerektiren illetlerden biri olarak görmektedir. Cessâs'ın İsa b. Ebân'dan bu iktibası yaptıktan sonra onun umûr-ı âmme konusunda ki görüşünü umûmü'l-belvâ kavramıyla karşılayacak şekilde ele alması bu irtibatı

1996), II, 431; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfiz (Cidde: eş-Şerîketü'l-Medîneti'l-münevvere li't-tibâa ve'n-neşr, ts.), II, 288. Hanefîlerin umûmü'l-belvâ telakkisini Kerhî'ye nispet eden diğer isimler için bk. Ebû'l-Fütûh Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî, *et-Tenkihât fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Ayyâd b. Nâmi es-Silmî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), s. 229; Ebû Ali Hüseyin İbn Reşîk, *Lübâbü'l-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Gazâlî Ömer Câbî (Dübe: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 1422/2001), I, 382; Seyfeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Kahire: Matbaatü Muhammed, 1968), II, 101.

7 Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, nşr. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Garazî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), I, 355; Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, nşr. Abdülmecîd et-Türkî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1986), s. 344; Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd (Riyad: Dârü'l-maârif, 1984), II, 192; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Muhammed b. Ali b. İbrâhim (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985), III, 86.

8 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 355; Ebû Amr Cemâleddin Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Münthe's-sûl ve'l-emel*, nşr. Nezîr Hamâdû (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), I, 626.

9 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi'l-maârifî'n-Nu'mâniyye, ts.), s. 24; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-kebîr*, nşr. Abdülazîz Ahmed (Kahire: Câmiu'd-düvelî'l-Arabiyye, 1971), IV, 1206-9; İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), s. 163-4; Mehmet Ali Yargı, "Fıkıh Usûlcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006), s. 157.

10 Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 53, 95-97, 127.

kuvvetlendirmektedir.¹¹ Bu açıdan umûmü'l-belvâ telakkisinin ilk dönemden itibaren mezhebin temel karakteristiklerinden biri olduğu söylenebilir.

Hanefî mezhebi dışında umûmü'l-belvâ telakkisinden faydalanan istisnâî isimlerin de var olduğu görülmektedir. Bu konuda öne çıkan ve modern dönemdeki çalışmalarda kendisine en sık atfı yapılan kişi, VI. asır Mâlikî ulemasının önde gelen temsilcilerinden İbn Rüşd el-Hafîd'dir (ö. 595/1198).¹² İbn Rüşd, Hanefîlerin umûmü'l-belvâ anlayışını tam olarak benimsememekle birlikte, buradaki temel yaklaşım ve fikrî örgüyü kendi mezhebinin amel-i ehl-i Medîne'ye verdiği değeri açıklamak üzere kullanmakta ve amel-i ehl-i Medîne ile Hanefîlerin umûmü'l-belvâ kavramının benzer yaklaşımların ürünü olduğunu söyleyerek bu iki kavramın mukayesesini yapmaktadır.¹³

Mâlikî literatüründe Hanefîlerin umûmü'l-belvâ anlayışı tenkit edilirken, bazı Mâlikî âlimlerince bu konuda kendi mezhepleri içerisindeki muhalif bir görüşe de işaret edildiği ve Irak Mâlikîlerinden İbn Huveyz Mendâd'ın isminin verildiği görülmektedir. Bunu ilk dile getiren müellifin V. asır Endülüs Mâlikî fukahası arasında temayüz eden Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî (ö. 474/1081) olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Mezhebin Irak birikiminin Endülüs'e taşınmasında önemli bir rol oynayan Bâcî'nin, bu bilgiyi oraya götüren ilk kişi olması kuvvetle muhtemeldir. İfrîkiye çevresindeki Mâlikî âlimlerinin önde gelenlerinden biri olan Ebû Abdullah el-Mâzerî¹⁵ (ö. 536/1141) de, "bizim ashabımızdan [biri]"

11 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 113-4.

12 bk. Nasî Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2004), s. 19-31; H. Yunus Apaydın, "İbn Rüşd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 291; Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), s. 220-1; Mehmet Odabaşı, "Amel-ü Ehl-i Medîne Anlayışının İmam Mâlik'in Fıkıh Doktrindeki Yeri" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 64-65; Halit Özkan, "Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 25, 49.

13 İbn Rüşd, namazların cem'i konusunu işlerken bu mesele üzerinden Medine amelinin dayanağını tartışmaktadır. Burada vardığı netice amel-i ehl-i Medîne'nin mütevatir sünnet gibi görülemeyeceği ve Hanefîlerin umûmü'l-belvâsı kabilinden sayılması gerektiğidir. Çünkü bir sünnetin mütevatir olduğunu söyleyebilmek, ancak onun nakli ile ilgili şartların sağlanabilmesi ile mümkündür. Bizatihi amel, bir uygulamadır ve rivayetle desteklenmediği müddetçe tevâtür derecesine ulaşamaz. Şayet amel-i ehl-i Medîne umûmü'l-belvâ gibi düşünülecek olursa, bu sayede amel-i ehl-i Medîne'ye dayandırılan rivayetlerin mensuh olmadığı ispatlanabilir. Zira İbn Rüşd'e göre nedenleri tekrarlandığı hâlde, kendisi ile amel edilmeyen sünnetler mensuktur. bk. Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, nşr. Abdülmecîd Tu'me el-Halebî (Beyrut: Dârü'l-ma'rîfe, 1997), I, 244-5.

14 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 344; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fıkıh* ([baskı yeri yok]: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1992), IV, 347.

15 Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Eyyüp Said Kaya, "Mâzerî", *DİA*, XXVIII, 193-5.

ifadesiyle tanıttığı İbn Huveyz Mendâd hakkındaki bu bilgiye eserinde yer vermektedir.¹⁶ Bu bakımdan İbn Rüşd öncesinde, onun yapmış olduğu mukayeseye mesnet teşkil edebilecek bir anlayışın nüvesinin Mâlikîler arasında bulunduğu söylenebilir.¹⁷

16 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

17 İbn Huveyz Mendâd sonrasında İbn Rüşd'e kadar geçen süreçte amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ arasındaki ilişkiye zımnen de olsa temas eden Mâlikîler dışında bazı isimlere ulaşmak mümkündür. Yukarıda ifade edildiği üzere, amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ anlayışları arasındaki benzerliği, Medine amelini umûmü'l-belvâ kavramıyla açıklayarak, detaylı bir şekilde ele alan isim İbn Rüşd olmakla birlikte, İbn Hazm'ın da dolaylı bir biçimde buna işaret ettiği görülmektedir. İbn Hazm, ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı yeniden abdest alınıp alınmayacağı konusundaki tartışmayı zikrettikten sonra Hanefîlerin ve Mâlikîlerin umûmü'l-belvâ niteliği taşıyan konularda haber-i vâhidi kabul etmediklerini söylemektedir. Ona göre bazı durumlarda bu iki mezhep umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilmesi gereken konularda gelen ahad rivayetlerle amel ederek kendi içlerinde çalışmaktadır. İbn Hazm konuyu şu ifadelerle ele almaktadır:

وحفي على عائشة، وأم حبيبة، أمي المؤمنين: وابن عمر، وأبي هريرة، وأبي موسى وزيد بن ثابت، وسعيد بن المسيب، وسائر الحلة من فقهاء المدينة وغيرهم نسخ الوضوء مما مست النار وكل هذا تعظم البلوى به وتعم، وهذا كله وما بعد هذا يبطل ما قاله من لا يبالي بكلامه من الحنفيين والمالكيين. إن الأمر إذا كان مما تعم البلوى به لم يقبل خبر الواحد. والعجب أن كلنا الطائفتين قد قبلت أخبارا خالفها غيرهم تعم البلوى، كقبول الحنفيين الوضوء من الضحك، وجهله غيرهم وكقبول المالكيين اليمين مع الشاهد، وجهله غيرهم، ومثل هذا كثير جدا

(bk. Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir [Kahire: Matbaatü'l-âsime, 1970], I, 144-5). Bu ifadelerinden İbn Hazm'ın her iki mezhebin de ahad haberle amelde, meselenin umûmü'l-belvâ oluşu kistasını dikkate aldığı sonucuna vardığı söylenebilir. İbn Hazm'ın Hanefî ve Mâlikîleri ortak bir çizgide değerlendirerek tenkit etmesi, amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ kavramları arasında bir paralellik kurduğunu düşündürmektedir. İbn Rüşd öncesinde bu iki kavramı birbirini açıklamak üzere kullanan bir diğer isim ise İbn Akil'dir. Mecdüddin İbn Teymiyye tarafından yazılmaya başlanıp oğlu Abdülhalim ve torunu Takıyyüddin tarafından tamamlanan *el-Müsevvede*'de İbn Akil'in bir kitabından yapılan iktibas sayesinde bu bilgiye ulaşılabilmektedir. Müellifin verdiği bilgiye göre İbn Akil, *en-Nazariyyâtü'l-kibâr fî mes'eleli istisnâi'l-âsûli'l-ma'lûme mine's-subra* adlı eserinde, kendisinin sadece amel-i ehl-i Medîne'nin kısımlarından biri olan naklî ameli (icma) delil kabul ettiğini ifade etmektedir. Çünkü İbn Akil'e göre Medineliler sünnetleri bilmek konusunda daha üstün bir konuma sahiptir. Medinelilerin rivayete dayalı bilgileri kadar kendilerinin bilgili olmadıklarına işaret eden İbn Akil, sözü edilen bu üstünlüğün bilhassa umûmü'l-belvâ olan konularda bulunduğunu ifade etmektedir. Bu iktibasa göre İbn Akil, insanların ihtiyaç duyduğu ve onlar tarafından bilinmesi gereken bir konuda Medine ehlinin gelen nakillerin, diğer tüm nakillerden üstün olduğunu savunmaktadır. Diğer bir ifade ile umûmü'l-belvâ olan konularda Medine ehli arasında ittifak anlamında bir icmanın oluşup oluşmaması önemli bir kistastır. Buna göre İbn Akil'in, naklî amelin bir kısmını umûmü'l-belvâ olan konuların oluşturduğunu kabul ettiği savunulabilir. Bir rivayetin yaygınlık kazanmasında meselenin umûmü'l-belvâ oluşu dikkate alınmakta; fakat bu durum sadece Medine ile sınırlandırılmaktadır. Dolayısıyla İbn Akil'in bu iki kavram arasında bir irtibat kurduğu rahatlıkla söylenebilir. İbn Akil konuyu eserinde şu cümlelerle işlemektedir:

عندي أن إجماعهم حجة فيما طريقه النقل وإنما لا يكون حجة في باب الاجتهاد لأن معنا مثل ما معهم من الرأي وليس لنا مثل ما معهم من الرواية ولا سيما نقلهم فيما تعم به بلواهم وهم أهل نخل وثمار فنقلهم مقدم على كل نقل لا سيما في هذا الباب

bk. Ebû'l-Berekât Mecdüddin İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1983), s. 298. Ayrıca bk. Odabaşı, "Amel-ü Ehli'l-Medîne Anlayışının İmam Mâlik'in Fıkıh Doktrinindeki Yeri", s. 64-65.

Mâzerî sonrasında yazılan başlıca Mâlikî usul eserleri incelendiğinde, İbn Huveyz Mendâd'ın sözü edilen muhalif görüşüne bazı istisnâ isimler dışında işaret edilmediği, Hanefîlerin yalnızca umûmü'l-belvâ anlayışları konusunda tenkit edilmesiyle yetinildiği görülmektedir.¹⁸ Nitekim Mâlikî usulünün sonraki metinler üzerinde en etkili eseri olan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Münteha's-sûl ve'l-emel*'inde tesbit edilebildiği kadarıyla İbn Huveyz Mendâd'ın görüşüne hiç yer verilmemiştir.¹⁹ İbnü'l-Hâcib'in eserini merkez kabul ederek kaleme alınan sonraki çalışmaların da umumiyetle onun görüşünü ele almadıkları anlaşılmaktadır.²⁰ İbnü'l-Hâcib sonrasında İbn Huveyz Mendâd'ın bu yaklaşımına temas ederek Mâlikî mezhebi içerisinde de haberin umûmü'l-belvâ özelliği taşıması kriterini dikkate alan bir müntesibin bulunduğuna işaret eden istisnâ metinlerden biri, Mağribli bir Mâlikî fakih olan Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Talha eş-Şevşâvî'ye (ö. 899/1493) aittir. Şevşâvî, Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Tenkih* adlı eserini merkez alarak hazırladığı eserinde, İbn Huveyz Mendâd'ın yaklaşımına atıfta bulunmuştur.²¹ Amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ anlayışları arasında kurulan bu ilişkinin tarihinin İbn Rüşd'den de önceye uzandığını teyit eden bu eserde, İbn Rüşd'ün görüşünün zikredilmemesi ise oldukça dikkat çekicidir.

Bu çalışmanın iki ana hedefi bulunmaktadır. Birincisi, yukarıda işaret edilen bazı modern çalışmalardaki yaygın kanaate katkıda bulunularak Hanefî âlimlerinin umûmü'l-belvâ telakkisi ile Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medîne anlayışları arasında yapılan mukayesenin İbn Rüşd'den daha erken bir tarihe uzandığını göstermektir. İkincisi ise fıkıh usûlü ilminin gelişiminde Mâlikî mezhebi tarihinde önemli bir evre kabul edilen²² h. IV. asırda, Irak Mâlikîliği çizgisi içerisinde mezhebin haber anlayışına getirilen bu aslî eleştirinin mahiyetini tahlil etmektir.

18 bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994), s. 81-82; İbn Reşik, *Lübâbü'l-Mahsûl*, I, 382-4; Şehâbeddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz), VII, 3133-45; Muhammed Emîn b. Muhammed eş-Şinkitî, *Müzekkira fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Ebû Hafs Sâmî el-Arabî (Mansûre: Dârü'l-yakîn, 1999), s. 260-1.

19 bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntehe's-sûl ve'l-emel*, I, 624-7.

20 Mesela bk. Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed Abdülgaffâr el-Îcî, *Şerhü'l-Adud alâ Muhtasari'l-Münteha'l-usûli şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, nşr. Fâdî Nasîf ve Tânk Yahyâ (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000), s. 156-7; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Mûsâ er-Râhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari Müntehe's-sûl* (Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 2002), II, 427-30.

21 Ebû Ali Hüseyin b. Ali eş-Şevşâvî, *Ref'u'n-nikâb an Tenkihi's-Şihâb*, nşr. Ahmed b. Muhammed Serrâc (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), V, 174.

22 Hammâdî Züveyb, "et-Te'lîfû'l-usûlî fî mezhebi'l-Mâlikîyye", *Dirâsât Megâribiyye*, 13 (2001), s. 22.

İbn Huveyz Mendâd'ın Hayatı ve Mâlikî Tarihindeki Yeri

İbn Huveyz Mendâd'ın tam ismi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Huveyz Mendâd'dır.²³ "İbn Huveyz Mendâd" isminin okunuşu konusunda bir karışıklığın var olduğu göze çarpmaktadır.²⁴

İbn Huveyz Mendâd'ın vefat tarihine dair kesin bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Onun biyografisini ele alan tabakat müellifleri, vefatına dair belirli bir yıl zikretmemektedir. Safedî (ö. 764/1363) bu yılın takriben h. 390'lı yıllar olduğunu

- 23 Kâdî İyâz, İbn Huveyz Mendâd'ın kitaplarına ulaştığını ve orada ismini "Muhammed b. Ahmed b. Ali b. İshak olarak kaydetmiş olduğunu nakletmektedir. (bk. Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rife-ti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. Ahmed Bekir Mahmûd [Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-hayât, 1967], II, 606). Zerkeşî onun tam ismini "Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İshak" olarak nakleder. Buna göre İbn Huveyz Mendâd'ın dedesinin ismi İshak'tır (bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 407). İbn Hacer de İbn Huveyz Mendâd'ın ismini Zerkeşî'yi teyit edecek şekilde Muhammed b. Ali b. İshak olarak vermektedir. Fakat burada babasının ismi Ahmed değil, Ali olarak aktarılmaktadır (bk. Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşî [Beyrut: Dâru ihyâ't-tü-râsi'l-Arabî, 1995], VI, 360).
- 24 Burada, İbn Huveyz Mendâd'ın ismi konusundaki farklı okunuşlara değinmek yerinde olacaktır. Kâdî İyâz, İbn Ferhûn gibi Mâlikî tabakat müellifleri ve bunun yanı sıra Safedî, Zehebî ve İbn Hacer gibi isimler onun adını "Huveyz" (حويز) olarak nakletmektedir (bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; Ebü'l-Vefâ Burhâneddin İbrâhim b. Ali İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb* [Kahire: Matbaatü's-sâade, 1911], s. 268; Selâhaddin Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* [Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981], II, 52; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 381-400*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî [Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1988], s. 217; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360). Kâdî İyâz ve sonrasında İbn Hacer'in işaret ettiği üzere "Huveyz" kelimesini Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) "Huvâz" şeklinde kaydetmektedir. Mamefih Şîrâzî, elimizdeki *Tabakât* baskısına göre bu ismin "İbnü'l-Kevvâz" olarak meşhur olduğunu söylemektedir. Kâdî İyâz'ın eserinin farklı bir baskısında ise bu isim Şîrâzî'ye istinaden "Huveyz" olarak aktarılmaktadır. (bk. Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas [Beyrut: Dâru'r-râidi'l-Arabî, 1981], s. 168; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, nşr. Saîd Ahmed A'râb [Rabat: Vezâratü's-Evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1982], VII, 77). Franz Rosenthal, İbn Haldûn'un *el-Mukaddime* adlı eserinin tercümesinde Şîrâzî'den yapılan nakli teyit edecek biçimde, "İbn Khuwâzmandâd" olarak bu ismi kaydetmiştir (bk. İbn Khaldûn, *The Muqaddimah*, trc. Franz Rosenthal [London: Routledge and Kegan Paul, 1958], III, 13). "Mendâd" kelimesinin okunuşunda da iki farklı kabulün (Mendâd ve Mendâz olarak) bulunduğu görülmektedir. Kâdî İyâz, İbn Ferhûn, Muhammed Mahlûf gibi Mâlikî tabakat müelliflerinin yanı sıra Mâzerî, Zerkeşî gibi isimler "Mendâd" okunuşunu kullanmaktadırlar (bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, s. 268; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 347; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* [Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî], ts., I, 103). İbn Huveyz Mendâd'dan yaklaşık yarım asır sonra vefat eden Bâcî bu ismi Mendâz olarak aktarmıştır. Zehebî, Safedî ve İbn Hacer gibi müelliflerin de tercihi bu yöndedir (bk. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 344; Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217; Safedî, *el-Vâfi*, II, 52; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360). Görülebildiği kadar ile gerek Mâlikî tabakat, usul ve furu-i fıkıh kaynaklarında gerekse Mâlikî mezhebi dışındaki bazı isimler tarafından yazılan eserlerde "İbn Huveyz Mendâd" okunuşunun yaygınlık kazandığı söylenebilir. Çalışmada da bu yaygın okunuş esas alınmıştır.

bildirirken, İbn Hacer (ö. 852/1448) de onun h. IV. asrın sonlarında vefat etmiş olabileceğine işaret etmektedir.²⁵

İbn Huveyz Mendâd'ın Irak Mâlikî çevresinin teşekkülünde önemli role sahip isimlerden biri olan Kadı İsmail'den (ö. 282/895) sonra düzenli olarak tedris faaliyetlerine başlayan ve bu çevrenin merkez şahsiyetlerinden biri kabul edilen Ebherî'den²⁶ (ö. 375/985) hadis ve fıkıh tahsil ettiği nakledilmektedir.²⁷ Mâlikî mezhebi tarihinde h. III. asrın ikinci yarısından itibaren mezhebin Medine çevresinin üstünlüğünü yitirmeye başlayıp Irak Mâlikîliğinin önem kazandığı ve bu durumun V. asra kadar devam ettiği görülmektedir.²⁸ Mâlikî mezhebinin bu bölgede yayılmasında en önemli katkıyı sağlayan ve Irak Mâlikî çevresinde Kadı İsmail sonrasında belki de en fazla öne çıkan isim olan Ebherî'nin, mezhebin bu bölgedeki faaliyetlerini hızlandırdığı bilinmektedir.²⁹ İbn Huveyz Mendâd'ın da sözü edilen bu ilim çevresi içerisinde yetiştiği anlaşılmaktadır. Münazaralara katıldığına dair bir nakle ulaşılamasa da, hilâf ilmine dair hacimli bir kitap yazdığına dair kayıtları dikkate alarak bu konudaki temayülünden bahsedilebilir. Hadis eğitimi de aldığı bilinmekte ve hadis aldığı hocalar arasında Ebû Dâvud'un Basralı öğrencilerinden ve *Sünen*'inin meşhur râvilerinden biri sayılan Ebû Bekr b. Dâse³⁰, Ebû'l-Hasen et-Temmâr, Ebû'l-Hasen el-Missîsî ve Ebû İshâk el-Hüceymî gibi isimler bulunmaktadır.³¹ Hadis sahasındaki çalışmalarını vurgulamayan Mâlikî tabakat eserleri onu fıkıh âlimi olarak tanıtmakta; hilâf ve fıkıh usulüne dair eserler yazdığını kaydetmektedir.³² Kendisine *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı bir eser nispet edilmesine bakılacak olursa, tefsir ilmi ile de ilgilendiği anlaşılmaktadır.³³ Ona

25 Safedî, *el-Vâfi*, II, 52; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360. Modern dönemde yaşayan müelliflerden biri de kaynağını zikretmemekle birlikte, söz konusu yılı h. 390 olarak vermektedir. bk. Muhammed b. Ömer, *İbn Hazm ve ârâühü'l-usûliyye* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2007), s. 110.

26 bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 467; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), s. 208-9.

27 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, s. 268.

28 bk. Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 520-1.

29 Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 208-9, 213.

30 M. Yaşar Kandemir, "Ebû Dâvud es-Sicistânî", *DİA*, X, 120.

31 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, s. 268.

32 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, s. 257; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, s. 103.

33 Kâdî İyâz, İbn Huveyz Mendâd'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı bir eseri bulunduğundan bahsetmektedir (bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606). Kurtubî'nin de onun günümüze ulaşmamış bu eserine atıfta bulunması ve ondan iktibaslar yapması bu bilgiyi teyit etmektedir (bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* [Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1967], I, 282, 322, 447, 450; II, 19, 22-23, 171, 346, 352; III, 333-4; V, 275; X, 258; XVI, 68). Kurtubî de bu eserin ismini *Ahkâmü'l-Kur'ân* olarak nakletmektedir (bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 322; II, 171, 436; V, 405). Bilindiği üzere bu alanda ilk eseri kaleme alan müelliflerden biri Irak Mâlikî çevresinin imamı sayılan

izafe edilen ve günümüze ulaştığı bilinmeyen tüm bu eserler, Mâlikî mezhebinde "Irak metodu" olarak ifade edilen ihticac, hilâf ve fıkıh usulü olmak üzere üç temel sahada yoğunlaşan bir anlayışın yansımaları olarak görülebilir.³⁴ Zira Irak Mâlikî çevresi içerisindeki ulemanın eserlerine bakılacak olursa, sözü edilen bu yoğunlaşmayı daha iyi görmek mümkündür.³⁵

Kādî İyâz (ö. 544/1149) ve sonrasındaki Mâlikî tabakat müelliflerinin İbn Huveyz Mendâd'ı Irak Mâlikî çevresi içerisinde saydıkları görülmektedir.³⁶ Diğer tabakat kaynakları ile bazı fıkıh eserlerinde de İbn Huveyz Mendâd'ın Basralı bir Mâlikî fakihî olduğu kaydedilmektedir.³⁷ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) İbn Huveyz Mendâd'ı, yaşadığı dönemdeki Irak Mâlikî ulemasının imamı (önde gelen siması) olarak nitelemektedir.³⁸ Zehebî (ö. 748/1348) de aynı şekilde onu Iraklı büyük bir Mâlikî âlimi olarak kabul etmektedir.³⁹ İbn Haldun (ö. 808/1406) ise, *el-Mukaddime*'sinde Irak Mâlikî çevresinden bahsederken, burada öne çıkan isimler arasında onun ismine de yer vermiştir.⁴⁰ Modern dönemdeki çalışmalara bakıldığında İbn Huveyz Mendâd'ın Irak Mâlikî çevresinde temayüz eden bir isim olarak öne çıktığı tespitini destekleyici bilgilere ulaşılmaktadır.⁴¹ Ancak Mâlikî

Kādî İsmâil'dir (Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 194). İbn Huveyz Mendâd'ın bu konuda seleflerinin yakın bir takipçisi olduğu söylenebilir.

34 Ayrıntılı bilgi için bk. Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 21-22, 190-5, 220.

35 Ayrıntılı bir liste için bk. Abdüssamed Tâhir el-Bedevî, "Menhecü kitâbeti'l-fikhi'l-Mâlikî beyne't-tecrîd ve't-tedlîl", *el-Ahmediyye*, 2 (1998), s. 142-7.

36 Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 606; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, s. 268; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, s. 103.

37 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 8; II, 188; Safedî, *el-Vâfi*, II, 52; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Kavlü'l-müfid* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısri, 1991), s. 33.

38 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-ma'rîfe, ts.), V, 248; a. mlf., *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Beyrut: Dârü'l-künûzi'l-edebîyye, 1978), VII, 157-8.

39 Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217. Zehebî'nin sözü edilen sıfatı kimin için kullandığı sorusu burada tartışma konusu edilebilir. Zira cümlemin, Ebü Bekir el-Ebherî'yi büyük bir Mâlikî fakihî olarak gösterecek şekilde anlaşılması mümkündür. Fakat ulaşılabildiği kadar ile Zehebî, eserinde Ebherî için bu şekildeki övücü bir sıfatı hiç kullanmamış; çoğu zaman onun adını "el-Kādî" lakabıyla birlikte zikretmiştir. Bu sebeple Zehebî'nin burada İbn Huveyz Mendâd'ı kastetmiş olması daha muhtemeldir.

40 Ebü Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1982), s. 449.

41 Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 520; Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân, "Mesâdirü'l-istidlâl ve menhecühü lade'l-Kādî Abdilvehhâb el-Bağdâdî min hilâli kitâbihî 'el-İş-râf ve'l-meûne'", *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel el-Kādî Abdüvvehhâb el-Bağdâdî* (Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 2004), IV, 141; Fârûk Hamâde, "Riyâdetü'l-Kādî Abdilvehhâb el-Bağdâdî el-fikhiyye esbâbühâ ve âsârühâ", *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel*, V, 173; Abdülcelîl Züheyr Damre, "et-Tasnîfü'l-usûli inde'l-Mâlikîyye", *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel*, VI, 401. XIX. yüzyılın sonlarında vefat eden Sıddîk Hasan Han (ö. 1890) da İbn Huveyz Mendâd'ı Irak Mâlikîliği çizgisini temsil eden bir isim olarak sunmaktadır. bk. Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), 1978, II, 411.

tabakat kitaplarındaki bilgilere bakılacak olursa İbn Huveyz Mendâd'ın, yaşadığı bölgede bu derece öne çıkan bir kimse olduğu tespiti doğrulanmamaktadır. Kādî İyâz ve İbn Ferhûn (ö. 799/1397), onun kuvvetli sayılabilecek bir fakih olmadığını söylemekte ve Bâcî'nin onu Irak uleması arasında tanınmayan bir kişi olarak nitelediğini nakletmektedirler.⁴² Bâcî'nin bu kanaati, h. V. asrın ilk yarısında Endülüs'ten doğuya ilim tahsil etmek üzere yaptığı seyahatinde Irak bölgesindeki Mâlikî ulemasıyla görüşmesi⁴³ sırasında edinmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Hacer onu tenkit eden isimler arasında, nedenini tasrih etmemekle birlikte, Endülüslü bir başka âlim olan İbn Abdülber'i (ö. 463/1071) de saymaktadır.⁴⁴ İleride işaret edileceği üzere, bu tenkidin nedenlerinden birinin, İbn Huveyz Mendâd'ın genelde İmam Mâlik'ten gelen şâz görüşleri naklederek savunması olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun yaptığı tahrîçlerin İbn Abdülber tarafından isabetli sayılmaması da sözü edilen tenkitlerin yöneltilmesinde önemli bir etkidir. Bununla birlikte İbn Huveyz Mendâd'a karşı bu eleştirel tutumun aslî nedenlerinden birinin onun fıkıh usulü ile ilgili birtakım konularda mezhebine muhalif bir duruş sergilemesi⁴⁵ olduğu söylenebilir.

Aslında İbn Huveyz Mendâd'a, mezhep içerisinde olduğu görülen muhalif tepkinin temelinde onun kelâm karşıtlığının büyük etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim tabakat kaynaklarında verilen sınırlı bilgiler içerisinde onun kelâm ilminden uzak duran ve mütekellimîne düşmanlık derecesinde muhalefet eden eğiliminden söz edilmektedir.⁴⁶ Mâlik'in "Heva ve bid'at ehlinin şahitlikleri geçersizdir" şeklindeki görüşünü tahrîç yoluyla genişleten İbn Huveyz Mendâd, hangi kelâmî mezhepten olursa olsun, kelâm ilmi ile uğraşanların hepsini bu hükmün kapsamına dahil etmektedir.⁴⁷ İbn Teymiyye de İbn Huveyz Mendâd'a göre, Eş'ârî olsun ya da olmasın, kelâm ilmiyle uğraşanların bid'at ve heva ehli sayılacağını, şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini nakleder.⁴⁸ Ayrıca kelâm ilmi ile meşgul olanların nikâhlarının ve imametlerinin geçersiz olduğunu ve cenazelerine iştirak

42 Kādî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhebe*, s. 268.

43 bk. Ahmet Özel, "Bâcî", *DİA*, IV, 414.

44 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360.

45 Kādî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606.

46 Kādî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhebe*, s. 268. Öte yandan bazı müelliflerin onu mütekelliminden addetmesi (ابن خويز منداد الامام العالم المتكلم الفقيه الأصولي) dikkat çekicidir (bk. Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, s. 103).

47 Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm* (Kahire: Matbaatü'l-âsime, 1968), II, 117; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele* (Riyad: Dârü'l-âsime, 1992), IV, 1270; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360; Abdülbâki el-Hanbelî el-Mevâhibî, *el-Ayn ve'l-eser fî akâidi ehli'l-eser* (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1987), s. 91.

48 İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, V, 248; a. mlf., *Der'ü teâruz*, VII, 157.

edilmemesi gerektiğini söylediği de aktarılmaktadır.⁴⁹ Mâlikî fukahası arasında İbn Huveyz Mendâd'a yönelttikleri eleştiriler ile öne çıkan Bâcî ve İbn Abdülber'in bilhassa bu sebepten ötürü onu tenkit ettikleri⁵⁰ anlaşılmaktadır.

İbn Huveyz Mendâd'ın yaşadığı dönemde Eş'arîliğin mezhep içerisinde hâkim bir konuma gelmekte olduğu, Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) de sözü edilen eğilimin oluşmasında önemli etkilerinin bulunduğu söylenebilir.⁵¹ Bu ortamda İbn Huveyz Mendâd'ın kelâma karşı muhalif tavrının büyük dikkat çektiği ve tepki topladığı anlaşılmaktadır. Tenkitlerin özellikle kelâm karşıtlığı üzerinde yoğunlaşması onun bu özelliği ile hatırlandığını göstermektedir. Öte yandan Zehebî'nin ve bilhassa İbn Teymiyye'nin, onun Mâlikî mezhebi içerisindeki konumundan takdir edici ifadelerle bahsetmelerinin nedeni de yine bu isimlerin kelâmcılara ve kelâm ekollerine yönelik muhalif tavırlarında aranmalıdır.⁵² Zira bu iki isim, Mâlikî tabakat müelliflerinde görülmeyen bir tarzda İbn Huveyz Mendâd'ı övmekte ve zımnen onun kelâm karşıtlığını takdir etmektedirler. Bu bakımdan İbn Huveyz Mendâd'ın kelâmî eğiliminin, mezhep içerisinde ona verilen yerin tayininde önemli bir rol oynadığı ve başta tabakat müellifleri olmak üzere, Mâlikî âlimlerinin onun hakkındaki kanaatlerinin oluşmasına tesir ettiği ifade edilebilir. Ayrıca bu eğilimini Mâlik'e dayandırmasının da mezhep içerisinde kendisine yönelik tepkiyi artırdığı söylenebilir.

İbn Huveyz Mendâd'ın fıkıh anlayışı ve mezhep içerisindeki yeri konusunda bütüncül bir tespit yapmak güç olmakla birlikte, tabakat kitaplarında hakkında verilen bilgiler ışığında iki önemli vasfının öne çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, Mâlikî fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında bazı "mezhep içi tercihlerde bulunan ve te'villere başvuran" bir kimse olarak tanıtılmasıdır. Kādî İyâz, İbn Huveyz Mendâd'ın sözü edilen görüşlerinin, mezhep içerisinde temayüz eden kimseler tarafından dikkate alınmadığı ve onlara değer atfedilmediği tespitini yapmaktadır.⁵³ İkincisi ise İbn Ferhûn'un sarahaten dile getirdiği üzere, mezhep içerisinde şâz kaldığı anlaşılan birtakım görüşlerin Mâlik'ten yalnızca İbn Huveyz Mendâd kanalıyla geliyor olmasıdır.⁵⁴ Ulaşılabilen görüşleri çerçevesinde, Irak Mâlikî çev-

49 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360; Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), s. 72.

50 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360.

51 Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1984), s. 101, 122-3; Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 214.

52 Kelâmî eğilimleri hakkında geniş bilgi için bk. Abdüsettar eş-Şeyh, *el-Hâfız ez-Zehebî* (Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1994), s. 287-314; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 38, 65-113.

53 Kādî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606.

54 İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, s. 268.

resinin genel temayülü ile bağlantılı olarak onun taklit karşılığı da sözü edilen vasıflara dahil edilebilir.⁵⁵

Mezhep içerisinde İbn Huveyz Mendâd'a yapılan atıflar ve onun görüşlerine verilen değer incelenecek olursa, onun bazen mezhebin genel kabul ve ittifakına muhalefet eden bir isim olarak öne çıktığı⁵⁶, bazen mezhep içerisinde yaşanan ihtilafın taraflarından biri olduğu⁵⁷, bazen de mezhebin önde gelen simalarının görüşlerini desteklemek üzere ona atıf yapıldığı görülmektedir.⁵⁸

Kaynaklarda İbn Huveyz Mendâd'ın Mâlik'in görüşleriyle ilgili yaptığı te'vil-lerin ötesinde, onu tenkit ederek, mezhebin meşhur kavline muhalefet ettiği durumlara da rastlanmaktadır. Örneğin "gulûl" (ganimet hırsızlığı) suçunun cezası konusunda İbn Huveyz Mendâd, bu kimsenin malının yakılmayacağını savunan Mâlik'e muhalefet etmekte ve Hz. Ebû Bekir'den nakledilen bir hadise istinaden malın yakılacağı görüşünü ileri sürmektedir.⁵⁹ Öte yandan İbn Huveyz Mendâd'ın bir fikhî mesele hakkında Mâlik'in görüşleri ile ilgili farklı rivayetler arasında tercihte bulunduğu da tespit edilmektedir.⁶⁰

55 Şinkitî, İbn Huveyz Mendâd'ın ismini vermediği bir eserinden iktibas yaparak, onun taklide mutlak olarak karşı çıkan bir kimse olduğunu söylemektedir. Yapılan iktibasa göre İbn Huveyz Mendâd taklit kavramını tanımlamakta ve ondan kaçınmanın farz olduğunu kabul etmektedir (Muhammed el-Emîn b. Muhammed eş-Şinkitî, *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* [Riyad: el-Metâbiu'l-ehliyye, 1403/1983], VII, 496). İbn Huveyz Mendâd'ın taklide karşı olan bu eğiliminin, Irak Mâlikî çevresi içerisinde gelişen delil ve usul merkezli fikhî telakkisinden beslendiği söylenebilir. Bununla birlikte onun taklit konusundaki bu tutumunu ilk dönem Basralı Mâlikîlerle irtibatlandırmak daha isabetli görülmektedir. bk. Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 149-163.

56 Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülber, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, nşr. Saîd Ahmed A'râb ve Ömer Ceydî (Tıtvân: Vezâratü'l-Evkâf ve's-şûûnî'l-İslâmiyye, 1985), XVI, 86; Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ* ([baskı yeri yok] Matbaatü's-saâde, 1913), I, 3; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 166; III, 166; IV, 260. İbn Huveyz Mendâd'ın ahad haberin bilgi değeri konusundaki yaklaşımı buna iyi bir örnek teşkil etmektedir. Kendisinden doğrudan bir nakle ulaşılamamakla birlikte, İbn Hazm'ın verdiği bilgiye göre İbn Huveyz Mendâd, ahad haberin ilim ve amel gerektirdiği kanaatindeydi. Ayrıca o, bu görüşünü Mâlik'e dayandırmaktadır. Ahad haberin ilim ifade ettiğini kabul etmekle İbn Huveyz Mendâd'ın, mezhebin ahad haber anlayışına muhalefet ettiği söylenebilir (bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 97-98, 107). Zerkeşî de eserinde İbn Hazm'dan iktibasta bulunarak İbn Huveyz Mendâd'ın bu görüşüne yer vermektedir (bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, IV, 262). Ayrıca bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217; Safedî, *el-Vâfi*, II, 52.

57 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 205; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 59, 75; Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. Hüseyin el-İrâkî, *Tarhû't-tesrib fî şerhi't-Takrîb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), VI, 71.

58 Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 52. Bâcî yukarıda ifade ettiği üzere, İbn Huveyz Mendâd'ı tenkit eden bir isim olmakla birlikte, mezhep içerisindeki bir tercihini desteklemek üzere İbn Huveyz Mendâd'dan nakilde de bulunmuştur. bk. Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 368. Ayrıca bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 202.

59 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 260.

60 Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 276; VIII, 59, 191; X, 183.

Onun mezhep birikimi üzerinde sadece tercih değil, tahrir de yaptığı anlaşılmaktadır. Örneğin hac farızasının eda edilmesi ile ilgili hükmü bildiren ayetteki emrin fevr mi yoksa terâhî mi ifade ettiği konusunu tartışan İbn Huveyz Mendâd, tahrir (tahsilü'l-mezheb) yoluyla terâhî ifade ettiği hükmünü elde eder.⁶¹ Kurtubî konuyla ilgili olarak Mâlik'in mezhebinden bu görüşü çıkaran (tahsil eden)⁶² kimsenin yalnızca İbn Huveyz Mendâd olduğuna dikkat çekmektedir. İbn Huveyz Mendâd'ın mezhebin genel kabulüne muhalefet ederek yaptığı bu tahrir sonucunda, mezhebinin sahih görüşünün farklı olduğunu dile getirmesi tenkit konusu olmuş ve onun bu sonuca nasıl olup da vardığının anlaşılamadığı dile getirilmiştir.⁶³

Netice olarak İbn Huveyz Mendâd'ın mezhep içerisinde görüşleriyle kabul görmeyen ve Mâlik'e dayandırdığı görüşlerde şâz kaldığı anlaşılan⁶⁴ bir isim olarak temayüz ettiği söylenebilir. İbn Huveyz Mendâd kanalıyla Mâlik'e dayandırılarak aktarılan ve mezhep içerisinde genel kabul gören görüşlerin⁶⁵ sayıca az olması da bu kanaati doğrulamaktadır.

Irak Mâlikî çevresine mensup olmakla birlikte İbn Huveyz Mendâd'ın fikhî görüşlerinin kısa sayılabilecek bir süre içerisinde Endülü's'e ulaştığı anlaşılmaktadır. İbn Abdülber'in bazı noktalarda ona yönelttiği tenkitler ve Bâcî'nin eserinde İbn Huveyz Mendâd'ın amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ kavramları arasında yapmış olduğu mukayeseye yer vermesi bunu teyit etmektedir. İbn Huveyz Mendâd'a, Endülü's'teki Mâlikî çevresinin yanı sıra, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) da atıfta bulunduğu ve onu bazı görüşleri sebebiyle eleştirdiği görülmektedir.⁶⁶ İbn Hazm'ın vefatının beşinci asrın ortalarında olduğu göz önünde bulundurulursa, İbn Huveyz Mendâd'ın Endülü's'teki şöhreti ve iki bölge arasındaki iletişimin mahiyeti biraz daha aydınlanmaktadır.⁶⁷ Ayrıca bu durum İbn Huveyz Mendâd'ın

61 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 144.

62 Bir fakihin mezhep imamı ve selef fukahasının izlediği ve kullandığı usul ve kaideleri tespit ederek onlardan yararlanması Hanefî mezhebinde "tahrir" kavramıyla ifade edilmektedir. Mâlikî uleması ise bunu karşılamak üzere "tahsilü'l-mezheb" istilahını tercih etmektedir. bk. Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 191-2; Eyyüp Said Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 223-4.

63 Irâkî, *Tarhû't-tesrib*, II, 102-3, 216. Yaptığı tahrirlerin tenkit edildiği başka konular da bulunmaktadır. Örneğin bk. Ebü Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülber, *Kitâbü'l-Kâfi fî fikhî Ehli'l-Medîne* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 1980), II, 788.

64 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, s. 268; Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1978), IV, 124; Irâkî, *Tarhû't-tesrib*, II, 216.

65 Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 117, 125; III, 64; V, 59, 174; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1981), VII, 95.

66 bk. İbn Hazm, *el-Ihkâm*, I, 417, 426; a. mlf., *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ne'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986), I, 81.

67 Sözü edilen bu iletişim hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüste Rey-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât*, 7/3 (2004), s. 59-74.

sadece Endülüs Mâlikî ulemasıyla sınırlı kalmayacak şekilde bu bölgede tanındığını göstermektedir.

Umûmü'l-belvâ – Amel-i Ehl-i Medîne Mukayesesi

İbn Huveyz Mendâd'ın amel-i ehl-i Medîne anlayışı yerine, Hanefîlerin umûmü'l-belvâ telakkisini teklif ederek sergilediği muhalif yaklaşıma, Mâzerî'nin *İzâhu'l-mahsûl* adlı eserinde verdiği bilgiler sayesinde ulaşılabilmektedir.⁶⁸ İbn Huveyz Mendâd'ın bu iki anlayış arasında yapmış olduğu mukayeseye dair ayrıntıların tespit edilebildiği kadarıyla yalnızca Mâzerî'nin eserinde yer alması, Mâzerî'nin mezhep içindeki iki çizgiyi mezcetme gayretinin bir sonucu olarak görülebilir. Mâzerî eserinde, Irakî ve Karavî adı verilen⁶⁹ bu iki çizgiyi uzlaştırmaya çalışmış⁷⁰ ve İbn Huveyz Mendâd'ın mensubu olduğu Irak Mâlikîliği çizgisinin birikimini de aktarmıştır.

Mâzerî'nin verdiği bilgiler ışığında İbn Huveyz Mendâd'ın, amel-i ehl-i Medîne'nin altında yatan anlayışın Hanefîlerin geliştirdiği umûmü'l-belvâ telakkisi ile çok yakın bir benzerlik arz ettiğini düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Ona göre her iki kavram da insanların genelini ilgilendiren konulardaki rivayetlerin yaygın bir şekilde nakledilmesi ve bilinmesi ilkesi üzerinde temerküz etmektedir. Bu açıdan İbn Huveyz Mendâd'a göre her iki kavramın da farklı isimlendirmeler altında aynı saiklerden hareket eden düşünceleri ihtiva ettiği söylenebilir. Mâzerî'nin naklettiğine göre, İbn Huveyz Mendâd bu görüşü savunmakla kalmamakta, sözü edilen görüşü İmam Mâlik'e de izafe etmektedir.⁷¹ Bu durumda, İbn Huveyz Mendâd'ın sözü edilen görüşünü, şahsî kabulü olmaktan çıkarak mezhebinin amel ve haber anlayışının bir yansıması olarak sunmaya gayret ettiği sonucu çıkarılabilir.

68 bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

69 Hilâf, cedel ve fıkıh usûlüne önem verip bu ilimler üzerinde mesai sarfedilmesi noktasında Mâlikî mezhebi içerisinde iki temel yaklaşımın bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi Mağrip/Kayrevan ekolüdür. Bu ekol daha çok, mezhebin en temel metinlerinden biri olan *el-Müdevvene*'deki farklı nakillerin tahkik, tashih ve şerhi üzerinde yoğunlaşmıştır. İkinci yaklaşımı ise Irak Mâlikî çevresi temsil etmektedir. Irak Mâlikî çevresine mensup olan ulema, yukarıda sözü edilen eserden hareketle, mezhebin fikhî görüşlerinin cedel ve fıkıh usulü ilmi aracılığı ele alınıp yeniden ifade edilmesi üzerinde temerküz etmiştir. Bu iki ilmin gelişiminde Hanefî ve Şâfiî ulemanın önemli katkılarının olduğu söylenebilir. bk. Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 21-22; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 520; Tâhir el-Bedevî, "Menhecû kitâbeti'l-fikhî'l-Mâlikî", s. 110; İdris es-Süfyânî, "Eseru'l-Kâdî Abdilvehhâb ale'd-dersi'l-fikhiyyi'l-Mâlikî bi'l-garbi'l-İslâmî", *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel*, V, 406-7. Bu anlayışı ifade etmek üzere geliştirilen "Irâkî" kavramı hakkında bilgi için bk. Muhammed İbrâhîm Ali, *İstılâhü'l-mezheb inde'l-Mâlikiyye* (Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2000), s. 198.

70 bk. Kaya, "Mâzerî", *DİA*, XXVIII, 194.

71 لايقبل خبر واحد عن النبي فيما تعم البلوى به ذهب إلى هذا الكرخى...وبه قال ابن خويز منداد من اصحابنا وأضاف هذا (Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524).

IV. asırda Irak bölgesinde Mâlikî mezhebine müntesip bir âlimin, mezhebinin en fazla öne çıkan kavramlarından biri olan “amel”i ve bu kavram etrafında şekillenen anlayışı neden Hanefî mezhebinin dili ile yeniden ifade etmeye çalıştığı sorusu, iki mezhep arasındaki etkileşim hakkında birtakım ipuçları sunmaktadır. İbn Huveyz Mendâd, Hanefîlerin geliştirdikleri bir kavramı referans noktası olarak mezhebinin anlayışını geriye doğru yeniden ifade etmiştir. Mihne dönemi sonrasında Bağdat’ta Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri giderek artan oranda yer edinmeye başlamış olsa da, onun Hanefîlerin hâlen etkin oldukları bir coğrafyada yaşamasının bunda önemli rolü olduğu söylenebilir.

İbn Huveyz Mendâd’ın yaşadığı dönemde bu bölge, başta Şâfiîler ve Hanefîler arasında olmak üzere, büyük münazara ve çatışmalara sahne olmuştur. Mâlikî âlimlerinin de bu münazaralarda kazandıkları başarılar ile kendilerini gösterdikleri, Hanefîlerle olduğu kadar Şâfiîlerle de mücadele ettikleri bilinmektedir.⁷² Irak Mâlikîliği çizgisinin oluşumundaki en önemli sima sayılabilecek ve hatta Endülüs Mâlikîliği üzerinde de derin etkilerinden söz edilebilecek Kadı İsmâil gerek yaptığı kadı atamaları gerekse yazdığı eserler ile Hanefîliğin güç kaybetmesinde etkili olmuş bir isimdir.⁷³

Daha önce de işaret edildiği üzere, Irak Mâlikî çevresi mezhep içerisinde, mezhebin fikhî görüşlerinin tashih ve şerhinden ziyade cedel ve fıkıh usulü ilimlerini kullanarak bu görüşleri yeniden ifade etmeye çalışan bir tavrın temsilcisi olmuştur. Cedel ilmi, muhaliflerin argümanlarından yararlanılarak onların tenkit edilmesi üzerinde temerküz etmektedir. Cedelde başarı kazanabilmenin temel şartlarından birinin fıkıh usulü üzerinde derinleşmek ve bu konudaki birikimi geliştirmek olduğu söylenebilir. Yukarıda zikredildiği üzere bu dönemde fıkıh usulü kaleme alan Mâlikîlerden biri İbn Huveyz Mendâd olmuştur ve bunu teyit edecek yeterli bilgi bulunmasa da, onun sözü edilen mukayeseyi usulünde ele almış olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Huveyz Mendâd’ın münazaraların arttığı ve cedelin yaygınlık kazandığı bir dönemde mezhebinin amel-i ehl-i Medîne anlayışını Hanefîlerin terminolojisi ile sunmayı denemesi, ilk bakışta bu yolla muhataplarını tenkit etmeye çalışması olarak görülebilir. Zira İbn Huveyz Mendâd, mezhebinin amel-i ehli Medîne’ye dayandığı ilerde yer verilecek birtakım konuları umûmü’l-belvâ kapsamında değerlendirerek kendilerinin dili ile Hanefîlere, Mâlikî mezhebinin delillerinin kuvvetini göstermek istemiş olabilir. Fakat ulaşılabilen sınırlı bilgiler onun, mezhebinin amel anlayışını açıklayıcılık gücü bakımından umûmü’l-belvâ kavramı ile sunulması taraftarı olduğunu göstermektedir. İbn Huveyz Mendâ-

72 Mevlâ Hüseyin b. Hasan el-Hayyân, “el-Mesâdirü’l-usûliyye inde’l-Mâlikîyye”, *Buhûsü’l-mülteka’l-evvel*, VI, 170; Çavuşoğlu, “Irak Mâlikî Ekolü”, s. 228.

73 Çavuşoğlu, “Irak Mâlikî Ekolü”, s. 192-5, 200.

d'in amel-i ehl-i Medîne delilini kullanmak yerine, Hanefîlerin umûmü'l-belvâ anlayışından yararlanarak mezhebin haber anlayışına aslî bir tenkitte bulunduğu söylenebilir. Öte yandan Mâlik'in de umûmü'l-belvâ telakkisine sahip olduğunu iddia etmesi, onun Hanefîlerin buradaki temel yaklaşımını kabul ettiğini desteklemektedir. Dolayısıyla bu durum cedelciliğin bir sonucu olarak değerlendirilemez.

İbn Huveyz Mendâd'ın bu girişimi, mezhebin haber anlayışında belirleyicilik kazanan bir öneri olmasa da, literatüre girmesi gerektiği düşünülen şâz bir görüş olarak kayıt altına alınmıştır. Şâz da olsa, bir görüşün bir mezhepte yer tutması, o görüşün sahibine mezhep içerisinde değer verildiğini gösteren ve de söz konusu görüşün gözdârı edilmeyecek derecede öne çıktığını ortaya koyan bir durumdur. Zira günümüze ulaşan ilk Hanefî usulünün de bu dönemde yazıldığı dikkate alınacak olursa, h. IV. asır usul eserlerinin ortaya çıkışı açısından önemli bir zaman dilimidir. Bu dönemde Mâlikî fıkıh usulü oluşumunda Irak Mâlikîlerinin büyük katkılarının bulunduğu söylenebilir. İbn Huveyz Mendâd'ın mukayesesi de fıkıh usulü çerçevesinde revaç bulmamış bir deneme olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, umûmü'l-belvâ telakkisini Mâlik'e nispet eden İbn Huveyz Mendâd'ın, Mâlik'in "teşehhüd" ve "ezan" ile ilgili iki mesele hakkında söylediklerini esas aldığı görülmektedir. Mâlikî imamları Hanefîler gibi teşehhüdü farz kabul etmemektedirler.⁷⁴ İbn Huveyz Mendâd'ın aktardığına göre, kendisine teşehhüdün farz olup olmadığı sorulduğunda, İmam Mâlik teşehhüdün farz olduğu konusunda kimsenin bilgisinin bulunmadığı cevabını vermiştir. Buradan hareketle İbn Huveyz Mendâd, Mâlik'in konuyla ilgili rivayetteki râvilerin infiradını dikkate almasını umûmü'l-belvâ anlayışını kabul ettiğine dair bir işaret olarak yorumlamaktadır. İnsanların genelini ilgilendiren bir meselede umûmün bilgi sahibi olmaması, diğer bir ifade ile teşehhüdün farz olduğuna dair bir ahad haber dışında yaygın kabul gören bir bilginin bulunmaması, Mâlik'e göre hadisin sıhhati hakkında bir fikir vermektedir.⁷⁵ Zira Hanefîlerin umûmü'l-belvâ kabul ettikleri meselelerin hususiyetlerinden biri de o mesele hakkındaki bilgiye duyulan genel ihtiyaçtır.⁷⁶ İbn Huveyz Mendâd burada Mâlik'in ahad haberi Medine ameliyle mukayese etmesini, Hanefîlerin hadis tenkidinde aramış oldukları bu hususiyetle irtibatlandırmaktadır. İhtiyaca rağmen bu şekilde bir amel oluşmamış ise, bu durum hadisin tenkidini gerekli kılacaktır.

74 Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1905), I, 140; Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), I, 688-9.

75 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

76 Aydın, "Manevî İnkîtâ Kavramı", s. 95-104.

İkinci olarak İbn Huveyz Mendâd, İmam Mâlik ile Ebû Yûsuf arasında ezan konusunda geçen bir tartışmaya temas etmektedir. Mâzerî, ezanla ilgili hangi meselede ihtilaf edildiğini tasrih etmese de, Kādî İyâz'ın eserinde geçen bir nakle⁷⁷ göre bu ihtilafın "terci", yani müezzinin ezandaki şehâdet cümlelerinden birincisini sadece yanındakiler duyabilecek şekilde alçak sesle ikincisini ise yüksek sesle okuması⁷⁸ hakkında olması muhtemeldir. Bilâl-i Habeşî'nin Şam'da okuduğu ezanı delil getiren Ebû Yûsuf'a karşı Mâlik, ezanın nasıl okunacağı konusundaki sünnetin tespitinde, Nebî'nin (a.s) müezzinin ve ondan sonra onun oğullarının ifasıyla Medine'de ezansız ve namazsız bir gün dahi geçmediğinin dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır.⁷⁹ Buna göre ezanın nasıl okunacağı konusundaki sünnet, Hz. Bilâl ve oğlunun Hz. Peygamber'in bizatihi huzurunda ve onun vefatından sonra kabrinin başında okudukları ve bu anlamda babadan oğula tevarüs eden, Hulefâ-i Râşidîn'in gözleri önünde tatbik edilen, diğer bir ifade ile onların tasdik ederek herhangi bir itirazda bulunmadıkları bir uygulamaya dayanmaktadır.⁸⁰ Mâlikî ulemasının ezanın nasıl okunacağı hususundaki delillerine bakıldığında da, buradaki en kuvvetli dayanaklarının amel-i ehl-i Medîne olduğu görülmektedir.⁸¹ Zira Mâlikî âlimleri, bu konudaki ahad rivayetleri amelî delil getirerek tenkit etmektedir.⁸² İbn Huveyz Mendâd ise İmam Mâlik'ten nakledilen bu görüşü, onun ezan konusunu umûmü'l-belvâ kapsamında bir mesele saydığına dair bir delalet olarak değerlendirmektedir.⁸³ Ona göre Mâlik'in temellendirmesinde dikkat çektiği hususlar Hanefîlerin umûmü'l-belvâ anlayışındaki yaklaşımı ile örtüşmektedir. Mâlik, yukarıda yer verildiği üzere, ezanın insanların gözü önünde sıkça tekrar edilegelen ve hiçbir insanın bilgisine gizli kalamayacak bir ibadet olduğunu vurgulamaktadır. Hanefîlerin umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirdikleri konulara bakıldığında da, bunların gün içerisinde sıkça tekrar eden ya da belirli zaman aralıklarıyla insanların karşılaştıkları meseleler oldukları görülmektedir. İbn Huveyz Mendâd buradan hareketle, Mâlik ile Hanefîlerin yaklaşımlarında ortak bir paydanın bulunduğu sonucuna varmıştır. Onun burada yaptığının,

77 Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 224.

78 bk. Abdurrahman Çetin, "Ezan", *DİA*, XII, 37.

79 Bâcî, ezan konusunda Mâlik ve ismini vermediği bazı kimseler arasında bir tartışma yaşandığını, sözü edilen bu kimselerin Bilâl-i Habeşî'nin Kûfe'de okuduğu ezanı delil getirirken Mâlik'in de onlara yukarıda nakledilen cevabı verdiğini söylemektedir. bk. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 484.

80 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

81 Muhammed el-Medenî Bûsâk, *el-Mesâilü'lleti benâha'l-İmâm Mâlik alâ ameli ehli'l-Medîne* (Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 2000), I, 174-80.

82 Ali b. Nasr Kādî Abdülvehhâb, *el-Meûne* (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), I, 205. Ayrıca bk. Hassân b. Muhammed Hüseyin Felmebân, *Haberü'l-vâhid izâ hâlefe ameale ehli'l-Medîne* (Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1421/2000), s. 167.

83 فأشار مالك إلى أن الأذان لما كان مما تعم البلوى به لم يقل فيه مثل الخبر الذي أورده أبو يوسف على انفراد وشذوذ (Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524).

İmam Mâlik'in bazı istinbatlarını, umûmü'l-belvâ anlayışına mesnet teşkil edecek şekilde yorumlamak olduğu söylenebilir. Mâzerî'nin kendisinden yaptığı iktibasın devamında İbn Huveyz Mendâd, Mâlik'in ezanı umûmü'l-belvâ kapsamına dahil konulardan biri olarak gördüğünü belirtmektedir.⁸⁴ Umûmü'l-belvâ'nın Mâlik'in yaşadığı dönemde terimsel varlığı tespit edilemese de, İbn Huveyz Mendâd o dönemde bu kavramın zihni varlığının bulunduğunu düşünmüş olmalıdır.

Amel-i ehli Medîne'nin Mâlikî literatüründe ilk olarak İbn Huveyz Mendâd'ın yaşadığı h. IV. asırda, kaynağının nakil ve içtihat olmasına göre taksime tabi tutulduğu görülmektedir.⁸⁵ Bunlardan naklî amel, Hz. Peygamber döneminden itibaren insanlardan büyük bir grubun hiç kimseye gizli kalmayacak şekilde naklettikleri ve bizatihi uyguladıkları sünnetleri ifade ediyorken, içtihadî amel ise Medine ulemasının içtihat ve istidlâl yoluyla herhangi bir amel üzerinde icma etmeleri anlamında kullanılmaktadır.⁸⁶ İbn Huveyz Mendâd'ın içerisinde yer aldığı Irak Mâlikîliği çizgisi, içtihatla hata da isabet de edilebileceği düşüncesinden hareketle içtihadî ameli, naklî amel gibi kesin bir delil kabul etmemektedir. Bu çizgi içerisinde Ebherî gibi bazı isimler içtihadî ameli bir tercih sebebi olarak dahi görmezken, Kâdî Abdülvehhâb gibi bazı âlimler ise onu, hilafına davranılması haram olmasa da, tercihte dikkate alınması gerekli bir delil sayarlar.⁸⁷ İbn Huveyz Mendâd'ın meseleyi ortaya koymak üzere verdiği, yukarıda zikredilen her iki örnek de naklî ameile dairdir. Buradan hareketle onun, Irak Mâlikîliğinin sadece naklî-ameli hüccet kabul etmeleri ile paralel olarak umûmü'l-belvâ telakkisi ile naklî amelin delil değerini ortaya koyup savunmaya çalıştığı söylenebilir. Naklî amelin delil oluşunun dayanağı, insanların bilgisine ihtiyaç duydukları ve gözleri önünde uygulanagelen bir sünneti nakledecekleri ve bunun bilgisinden habersiz kalamayacakları düşüncesidir. Resulullah'tan ashabına ve onlardan da tâbiûn ve tebe-i tâbiûna tevarüs eden bir uygulamanın nakledilmesi gerektiği yahut da böyle bir konuda çözüme ihtiyaç duyulması hâlinde ilgili rivayetin aktarılacağı öngörülmektedir. Şayet konuyla ilgili herhangi bir bilgi bu yolla nakledilmemiş ise bu durum menfî bir delil olarak dikkate alınmaktadır. Çünkü böyle bir rivayetin varit olması hâlinde onunla amel edilmesi gereklilik arz eder. Bu açıdan Mâlikîler, ahad haberleri naklî ameile arz metodunu benimsemişlerdir.⁸⁸

84 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

85 Amel-i ehl-i Medîne'nin naklî ve içtihadî amel olarak daha erken bir dönemde taksim edildiği; fakat bu ayrım ilk olarak h. IV. asırda kaleme alınan usul eserlerinde yer verildiği söylenebilir. bk. Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 22-23, 77.

86 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 68-69.

87 Ebû Bekir Kâfî, "Menhecü'l-Kâdî Abdilvehhâb fi'l-istidlâl bi-ameli ehli'l-Medîne", *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel*, V, 11-12.

88 bk. Mevlâ Hüseyin b. Hasan el-Hayyân, *Menhecü'l-istidlâl bi's-sünne fi'l-mezhebi'l-Mâlikî* (Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-islâmiyye ve ihyâi't-türâs, 2003), II, 884-8.

Doğrudan bir bilgiye ulaşılamasa da, İbn Huveyz Mendâd'ın naklî ameli umûmü'l-belvâ telakkisi ile desteklemeye çalışmasının nedeni, naklî amelin tevatür derecesindeki hadislerle dayanmadığını düşünmesi olabilir. Zira Hanefî âlimleri umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilen bir meselenin mütevatir olarak nakledilmesi şartını aramamakta, bunun için rivayetin meşhur olarak gelmesini yeterli görmektedirler.⁸⁹ İbn Huveyz Mendâd'ın da Hanefîlerin bu yaklaşımını benimsemesinin nedenlerinden biri, mezhebin genel kabulünden⁹⁰ farklı olarak naklî amelin tevatür derecesine varamayacağını düşünmesi olabilir. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere, İbn Huveyz Mendâd'ın naklî amelin delil değeri konusundaki yaklaşımına dair bir bilgi tespit edilememiştir. Görülebildiği kadarı ile Medine amelinin dayanağı konusundaki en önemli tenkit, iki asır sonra amel-i ehl-i Medine'nin icma ya da mütevatir sünnet olarak değerlendirilemeyeceğini savunan İbn Rüşd'den gelmiştir.⁹¹

Eserinde İbn Huveyz Mendâd'ın bu yaklaşımını değerlendiren Mâzerî, Mâlik'e izafe edilmeye çalışılan bu gibi temellendirmelere itibar edilemeyeceğini belirtmektedir.⁹² Yukarıda yer verilen ezan örneğini tartışan Mâzerî, İmam Mâlik'in yalnızca -İbn Huveyz Mendâd'ın işaret ettiği üzere- meselenin umûmü'l-belvâ olan bir konu oluşunu dikkate almadığını, bu konudaki sahih hadislerle dayandığını savunmaktadır. Ona göre, Mâlik'in bu konudaki hadise dayalı delilleri daha kuvvetlidir.⁹³

İbn Huveyz Mendâd'ın umûmü'l-belvâ anlayışını savunduğu görülmekle birlikte, kaynaklardaki bilgilerin yetersiz oluşu Hanefîlerin umûmü'l-belvâ anlayışı ile onun yaklaşımı arasında mukayese yapılmasını zorlaştırmaktadır. Yukarıda İbn Huveyz Mendâd'ın mezhep içerisindeki konumunu ortaya çıkarmak üzere nakledilen bilgiler arasında yer alan “gulûl” suçu hakkındaki görüşü fikir verici mahiyettedir. Hanefî âlimleri ganimetten bir şey çalan kimsenin, ceza olarak eşyalarının yakılamayacağı kanaatindedir. Eserinde bu konuyu ele alan İmam Muhammed, umûmü'l-belvâ terimini kullanmamakla beraber bu anlayışa mesnet teşkil edecek şekilde konunun insanların genelini ilgilendiren ve sık karşılaşılan bir mesele olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁴ Mamafih İbn Huveyz Mendâd'ın “gulûl” suçunun cezası olarak buna muhalif bir görüşü savunması, Hanefîlerin umûmü'l-belvâ kıstasını bu konuda dikkate almadığını göstermektedir.

89 Aydın, “Manevî İnkıtâ Kavramı”, s. 107.

90 Hayyân, *Menhecü'l-istidlâl bi's-sünne*, I, 322-6.

91 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 244-5. Ayrıca bk. Özkan, “Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri”, s. 25-26.

92 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

93 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

94 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyerü'l-kebîr*, s. 1206-9.

Belirtmek gerekir ki, İbn Huveyz Mendâd'ın ve sonrasında İbn Rüşd'ün bu iki kavramın altında yatan anlayışlar arasındaki benzerliği vurgulayarak umûmü'l-belvâyı tercih etmeleri, ifade edilmek istenen muradı bu kavramın daha sağlıklı ve isabetli bir şekilde ortaya koyduğunu düşünmeleri sebebiyledir. Bu durum H. Yunus Apaydın'ın dile getirdiği üzere bir "hukuk mantığı benzeşmesi"dir.⁹⁵ Yoksa yukarıdaki sınırlı örneklerde görüldüğü üzere İbn Huveyz Mendâd, umûmü'l-belvâ anlayışındaki hukuk mantığını benimsemekle birlikte, Hanefîlerin bu argümanı kullanarak temellendirdikleri görüşleri kabul ediyor değildir. Burada yapılan Mâlikî mezhebinin amel anlayışını Hanefîlerin geliştirdikleri umûmü'l-belvâ kavramını kullanarak daha kabul edilebilir bir düşünsel çerçeveye oturtma girişimidir.

Amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ anlayışları, öncelikle mahiyetleri ve fıkıh usulü literatürü içerisindeki yerleri itibarı ile mukayese edilebilir. Mâlikî usulünde genelde icma bahsi altında işlenen amel-i ehl-i Medîne mahiyeti bakımından müstakil bir delildir. Hanefîlerin umûmü'l-belvâ telakkisi ise ahad haberin kabul şartları içerisinde ele alınan bir tenkît kriteridir. Bu anlamda mahiyeti itibarı ile bir delil olmadığı görülen umûmü'l-belvâ telakkisinin bir akıl yürütme işlemi olarak mütalaa edilebileceği söylenebilir. Ortaya çıkışları bakımından her iki anlayışın da ilk dönemden itibaren Mâlikî ve Hanefî imamları tarafından kullanıldıkları görülmektedir. Umûmü'l-belvâ ile amel-i ehl-i Medîne anlayışları arasındaki paralellik, amel-i ehl-i Medîne'nin yalnızca naklî amel kısmı arasında kurulabilmektedir. Gerek naklî amel gerekse umûmü'l-belvâ anlayışları, yukarıda işaret edildiği üzere, bazı rivayetlerin Hz. Peygamber döneminden itibaren büyük bir insan grubu tarafından aktarılacağı ve gizli kalamayacağı düşüncesi üzerine bina edilmektedir. Öte yandan Mâlikîlerin naklî amel ile temellendirdikleri konular, Hanefîlerin umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirdikleri konulardan daha geniştir. Bu anlamda naklî amelin varit olduğu konulardan bir kısmının Hanefîlere göre umûmü'l-belvâ niteliği taşıdığı söylenebilir.⁹⁶ Amel-i ehl-i Medîne, herkesin ittifak ettiği uygulamalara dayanan bir anlayış olarak amel merkezlidir. Şayet amel ile rivayet

95 H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 361.

96 Hanefî mezhebinin furû-i fıkha dair en kapsamlı eserlerinden biri olan Serahsî'nin *el-Meb-sût* adlı eseri üzerinden umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilen konuların dağılımına bakılacak olursa daha çok ibâdât bahsine dahil edilen konuların umûmü'l-belvâ kabul edildiği anlaşılmaktadır (bk. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Meb-sût* [Kahire: Matbaatü's-saâde, 1324-31], I, 62, 129, 192; II, 76-77; III, 114). Bununla birlikte muamelata dair az sayıdaki konunun da umûmü'l-belvâ telakkisi ile temellendirildiği görülmektedir (Serahsî, *el-Meb-sût*, V, 25; XXIII, 203; XXVII, 143). Bu durum umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilen meselelerin daha çok ibâdât alanına dair olduğu sonucuna götürmektedir. Mâlikîlerin naklî amel ile temellendirdikleri konulara bakıldığında ise Hanefîlerin umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirmedikleri ibâdât, muâmelât ve ukubata dair cüzî sayılabilecek birçok mesele hakkında amelin delil getirildiği söylenebilir. Mâlikîlerin naklî ameli delil olarak kullandıkları konulara dair müstakil bir çalışma için bk. Bûsâk, *el-Mesâilü'lleti benâha'l-İmâm Mâlik alâ ameli ehli'l-Medîne*.

tearuz edecek olursa, Mâlikî âlimlerince yaygın uygulama esas alınarak amelin rivayete takdim edileceği prensibi benimsenmiştir. Umûmü'l-belvâ anlayışı ise nakil merkezlidir. Bu anlayış, insanların genelini ilgilendiren ve bilgisine ihtiyaç duydukları konulardaki rivayetlerin, söz konusu ihtiyaca paralel olarak yaygın bir şekilde nakledilmesi gerektiği ilkesine dayanmaktadır. Bu açıdan umûmü'l-belvâ telakkisinde, amel-i ehl-i Medîne anlayışından farklı olarak rivayetlerin belirli bir seviyede gelip gelmediğine bakılması esastır. Fakat bu durum amelin dikkate alınmadığı sonucuna götürmemelidir. Zira amel telakkisi, Mâlikî mezhebine has değildir. İmâm Mâlik'in yaşamış olduğu h. II. asırdaki bütün büyük şehirlerde (emsâr), Medine'dekine yakın bir işlev gören bir amel anlayışının bulunduğu söylenebilir. Sözü edilen bu şehirlerden Kûfe'de, buraya yerleşen sahabe nesli ve onlardan ilim tahsil eden tâbiûn âlimleri vasıtasıyla bir hoca-talebe ilişkisi oluşmuş ve Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan bir ilmî gelenek meydana gelmiştir. Kûfe'deki bu ilmî geleneğin karakteristiklerinden biri de burada oluşan amel anlayışıdır. Öyle ki Kûfe'de bir fakih, hüküm vereceği zaman sahabe ve tâbiûndan aktarılan bu ilmî mirası dikkate alarak uygulamanın nasıl olduğunu araştırmaktaydı. Ayrıca bir hadisin sıhhatini belirlemek üzere amele bakıldığı da tespit edilmektedir.⁹⁷ Sahabeden itibaren daha sonraki nesillere aktarılan bu ilmî geleneğin, uygulama (amel) şeklindeki tezahürlerinin oluşması da beklenecek bir durumdur. Ebû Hanîfe'nin Kûfe amelini bir kaynak olarak kabul ettiğini doğrudan yahut da dolaylı olarak gösteren ifadelerle ulaşılabilmektedir.⁹⁸ İmam Muhammed de *el-Muvatta* rivayetinde ve *el-Hucce* adlı eserinde çeşitli konular çerçevesinde birçok defa Kûfe amelinden bahsetmektedir.⁹⁹ Hanefîlerin umûmü'l-belvâ telakkisinin amel ile ilişkisinin, geliştirdikleri meşhur sünnet anlayışı aracılığı ile kurulduğu söylenebilir. Başlangıcı itibarı ile ahad olup tâbiûn ve tebe-i tâbiûnun hayatta ve etkin oldukları dönemde tevatür derecesinde nakledilen hadisleri ifade eden meşhur hadisin¹⁰⁰ hususiyetlerinden biri de isâ b. Ebân ve Cessâs'ın ifade ettiği üzere, "halefin ve selefin kendisi ile amel ettikleri"¹⁰¹ rivayetler olmalarıdır.¹⁰² Bu açıdan bir rivayetin tâbiûn ve

97 Amel-i ehl-i Kûfe hakkında daha fazla bilgi için bk. Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 49-54, 189-235.

98 Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe ve ashâbih*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1974), s. 11; Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmî'l-A'zam Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Halîl el-Meys (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983), s. 45-46. İlgili rivayetler hakkında daha fazla bilgi için bk. Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 213-6.

99 İmam Muhammed'in Kûfe ameline delâlet eden ifadeleri hakkında bk. Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 231-2.

100 Serahsî, *Usûl*, I, 292; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 673-4.

101 Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, III, 35, 49, 67.

102 Ayrıca bk. Mehmet Ali Yargı, "Hanefî Fıkıh Doktrinde Meşhûr Sünnetin Yeri" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 26-29, 36, 124-5.

tebe-i tâbiûn nesli tarafından tatbik edilmesinin (amel) Hanefilere göre o rivayete olan güveni artırdığı söylenebilir.¹⁰³ Umûmü'l-belvâ niteliği taşıyan bir konuya dair rivayet meşhur olarak nakledilmemiş ise, buradan iki neticeye varılabilir: Birincisi sözü edilen konuyla ilgili rivayet çoğunluk tarafından bilinmemektedir. İkincisi ise söz konusu rivayete uygun bir amel oluşmamıştır. Medine ve Kûfe'de gelişen bu iki amel anlayışının birbirinden ayrıldığı en önemli nokta ise Kûfe'deki fukahanın amelin kaynağı olan rivayetleri nakletmede Medinelilere göre oldukça hassas davranmalarıdır. Kûfe'de fukaha çok yaygın olarak kabul edilen amellerin dahi rivayete dayalı kaynağını ortaya koymaya çalışmaktadır. Sözü edilen bu tavrın onlar arasında bir prensip hâline geldiği dahi söylenebilir.¹⁰⁴ Nitekim İmam Muhammed'in Mâlik'in amel anlayışına yönelttiği temel tenkit noktalarından biri, onun kaynak olarak kullandığı amellerin dayanaklarını çoğu zaman göstermemesi olmuştur. İmam Muhammed, kaynağı gösterilmeksizin amelle delil getirilmesini yeterli görmemektedir. Ona göre sadece Medine'de bir amelin varit olduğunu söylemek, sözü edilen ameli diğer şehirlerin ameline üstün kılmamaktadır. Amelin dayandığı sünneti gösterme şartı herkes için olduğu gibi, Medineliler için de geçerlidir.¹⁰⁵ Amel-i ehl-i Medine ve amel-i ehl-i Kûfe anlayışları arasındaki bahsi geçen bu temel fark, umûmü'l-belvâ telakkisinin neden rivayet merkezli olduğu sorusuna açıklama getirmektedir.

İbn Rüşd, amel-i ehl-i Medine kavramı ile Hanefilerin umûmü'l-belvâ anlayışları arasında ilişki kurarken, İbn Huveyz Mendâd'a doğrudan yahut da dolaylı olarak atıfta bulunmamaktadır. Konunun İbn Rüşd tarafından kaleme alınan hilaf ilmine dair bir kitapta işlendiğine bakılacak olursa bu çalışma, yapılan mukayesenin temellerinin ele alınıp tartışılacağı müsait bir zemin olarak görülmemiş olabilir. Mamafih İbn Rüşd, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfa* adlı eserine yazdığı ve eserlerinin telif sırasına göre daha erken bir döneme ait olan *ez-Zarûrî* adlı ihtisarında da sözü edilen mukayeseye hiç yer vermemekte ve dolayısıyla da İbn Huveyz Mendâd'ın görüşüne değinmemektedir.¹⁰⁶ Bununla birlikte İbn Rüşd'ün sözü edilen bilgiden haberdar olmadığını düşünmek pek doğru görünmemektedir. Zira yukarıda ifade edildiği üzere İbn Huveyz Mendâd'ın görüşleri çok kısa sayılabilecek bir sürede Endülüs'e ulaşmış ve Mâlikî mezhebinin ilk usul eserlerinden biri olan Bâcî'nin kitabında şâz bir görüş olarak yer almıştır. Ayrıca bir mezhep müntesibi fakihin sözü edilen bu bilgiden haberdar olması gerektiğini

103 Eserinde amel ile nakil arasındaki ilişkiyi tartışan Üsmendî, amelin nakli gerektireceğini söylemekte ve bunu dinin hükümlerinin yayılmasının bir neticesi olarak görmektedir. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 475.

104 Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 228.

105 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Hüccce alâ ehli'l-Medine*, nşr. Mehdî Hasan el-Kılânî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), II, 556-7, 563.

106 İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 81-82.

iddia etmek, doğrudan “mezhep” tasavvuru ile alakalıdır. Zira mezhebi var kılan temel unsurlardan biri onun literatürüdür ve bu literatürü bilmek bir mezhebin müntesibi sayılmanın temel şartıdır. Öte yandan İbn Huveyz Mendâd’ın yapmış olduğu mukayese hakkında görülebildiği kadarı ile en kapsamlı bilgiyi nakleden Mâzerî, doğrudan görüşmüş olmamakla birlikte, İbn Rüşd’e icazet veren isimler arasındadır.¹⁰⁷ Bu anlamda İbn Rüşd’ün sözü edilen tartışmanın geçmişine işaret etmekten kaçındığı yahut da bunu gerekli görmediği söylenebilir.

Sonuç

İbn Huveyz Mendâd’ın genel itibarıyla, mezhep içerisinde şâz kalan görüşleriyle öne çıkan bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Mezhep içi fikhî faaliyetinde İbn Huveyz Mendâd’ın dikkat çeken yönü, mezhebin genel kabulüne muhalif kalan görüşlerini Mâlik’e dayandırarak savunması ve tahrice (tahsîl) başvurarak Mâlik’in fikhî anlayışını yorumlamaya çalışmasıdır. Bununla birlikte İbn Huveyz Mendâd’ın görüşlerine Mâlikî fukahasının önde gelen simalarını destekleyici mahiyette atıflar yapıldığı ve ayrıca mezhep içerisindeki muhalif görüşler arasında yaptığı tercihlerden yararlanıldığı da tesbit edilmektedir. Bu bakımdan görüşlerinin farklı şekillerde yer ve akis bulduğu anlaşılmaktadır.

İbn Huveyz Mendâd’ın amel-i ehl-i Medîne ile umûmü’l-belvâ kavramları arasında yaptığı mukayese, mezhep içerisinde İbn Rüşd öncesinde söz konusu iki kavramın fikrî arka planları arasında irtibat kurmaya çalışan bir girişimin bulunduğu göstermektedir. Hatta İbn Huveyz Mendâd, İbn Rüşd’den de ileri giderek bunu İmam Mâlik’e izafe etmek istemiştir. Bu durum Mâlikî mezhebi içerisinde amel-i ehl-i Medîne ile umûmü’l-belvâ kavramları arasındaki mukayesenin daha erken bir döneme ait olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Mâlikî usul eserleri içerisindeki atıflara bakılacak olursa, İbn Huveyz Mendâd’ın görüşünün mezhebin haber anlayışında şâz da olsa bir yer tuttuğu söylenebilir. Bazı usul eserlerinde ise mezhebin amel ve haber anlayışına muhalif olan bu görüşün gözardı edildiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd’ün yapmış olduğu mukayesede İbn Huveyz Mendâd’ın görüşüne temas etmemesi dikkat çekicidir. Umûmü’l-belvâ kavramıyla amel-i ehl-i Medîne arasında kurulan bu ilişkiyi konu alan modern çalışmalarda da İbn Huveyz Mendâd’ın görüşüne işaret edilmediği görülmektedir.

Eserlerde İbn Huveyz Mendâd’a yapılan atıflar ve ondan yapılan iktibaslar çerçevesinde onun Endülüs Mâlikî uleması nezdinde bir mezhep müntesibi olarak

¹⁰⁷ Kaya, “Mâzerî”, *DİA*, XXVIII, 194.

tanındığı anlaşılmaktadır. Bu durum onun umûmü'l-belvâ telakkisi hakkındaki yaklaşımının sözü edilen ilim meclislerine ulaşmış olması ihtimalini güçlendirmektedir. İbn Huveyz Mendâd'ın yapmış olduğu bu mukayesenin daha sonra İbn Rüşd'ün sözü edilen görüşüne mesnet teşkil ettiğini söylemeye yetecek kesin deliller bulunmamakla birlikte, yapılan mukayesenin fikrî temellerinin en azından birkaç yüzyıl daha geri götürülebileceği savunulabilir. Zira İbn Rüşd'ün eserinde yer verilen bu mukayesenin onun şöhreti ile paralel, daha kuvvetli bir şekilde dile getirilmesi olarak düşünmek isabetli gözükmemektedir. Bu açıdan iki mezhep arasında kurulan bu ilişkinin daha erken bir döneme taşınabileceği söylenebilir.