

Hârizm Hanefî Ekolü Khwārazm Hanafî School

Dr. Ulanbek KALMURZA UULU



Hârizm Hanefî Ekolü

Khwārazm Hanafî School

Хорезмская ханафитская школа

Dr. Ulanbek KALMURZA UULU



OKU OKUT YAYINLARI

Şenyuva Mah. Seyhan Cad. 11-c/17, 06300, Ankara, Türkiye

<https://yayin.okuokut.org> | yayin@okuokut.org

Sertifika No. | Certificate Number: 49846

ISNI: <https://isni.org/isni/0000000506276072>

ROR ID: <https://ror.org/03zs8ga83>

Yayın No. | Publication Number: 43

Dizi | Series: İslam Hukuku Araştırmaları | Studies in Islamic Law: 1

Dizi No. | Series Number: 1

Kitap Adı | Book Title: *Hârizm Hanefî Ekolü*

Kitap İngilizce Adı | Title in English: *Khwārazm Hanafî School*

Online ISBN (PDF): 978-625-95679-4-5

DOI: <https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.77>

Yazar | Author: Ulanbek KALMURZA UULU

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8492-8142>

Kurumu | Affiliation: Kırgızistan-Türkiye Manas Ü | Kyrgyz-Turkish Manas University

ROR ID: <https://ror.org/04frf8n21>

Hedef Kitle | Audience: Akademik | Scholarly Audience

BIC: HRH İslam Hukuku | Islamic law

BISAC: REL037020 Din / İslam / Hukuk | Religion / Islam / Law

THEMA: QRAM9 İslam Hukuku | Islamic Law

LC Classification: KBP144 İslam Hukuku – Tarih ve Eleştiri | Islamic Law – History and Criticism

DEWEY: 297.14 İslam Hukuku | Islamic Law

WoS Category: Din | Religion

WoS Citation Topics Meso: İslam Araştırmaları | Islamic Studies

WoS Citation Topics Micro: İslamî Düşünce Gelenekleri | Islamic Intellectual Traditions

Scopus Subject Areas: Dinî Araştırmalar | Religious Studies

Kitap Türü | Book Type: Monografi | Monograph

Yayın Tarihi | Published Online: 22 Temmuz/July 2025 | Ankara, Türkiye

Yayımlandığı Ortam | Publishing Format: E-Kitap | eBook (PDF)

URL: <https://yayin.okuokut.org/catalog/book/77>

Yayın Dili | Original Language: Türkçe | Turkish

Ebat | Dimensions: 16 x 24 cm

Baskı Sayısı | Edition Number: 1

Sayfa Sayısı | Number of Pages: 216

Görüşler yazar(lar)ın sorumluluğundadır. | Views are those of the author(s)' responsibility.

Copyright © 2025, Oku Okut Yayınları. Bazı hakları saklıdır. | Some rights reserved.

Ticari olmayan kullanımlar için CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayımlanmıştır. | This open access publication is distributed under the CC BY-NC 4.0 license for non-commercial use.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>

Atıf | Cite: Kalmurza Uulu, Ulanbek. *Hârizm Hanefî Ekolü*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2025.

<https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.77>

ABOUT THE BOOK

Khwārazm Ḥanafī School

This study focuses on the Ḥanafī school of jurisprudence that emerged in the Khwārazm region during the 5th to 7th centuries AH, aiming to determine its place within the broader Ḥanafī legal tradition. Within the scope of this study, the historical period starting with Abū ‘Imrān al-Baqqālī (d. 452/1060), regarded as the pioneer of the Khwārazmian legal school, and culminating with one of its prominent figures, Abū ‘l-Rajā’ al-Zāhidī (d. 658/1260), has been examined. The geographical, socio-cultural, customary, and political background influencing the formation of the Khwārazm school of law has been analyzed in detail. The theological background that played a role in shaping this school has also been discussed. To this end, the motivations and intellectual foundations behind the emergence of the Khwārazm legal school have been explored, and a comparative evaluation has been conducted with the legal traditions of Khurāsān, Samarqand, Bukhara, and Balkh. The study adopts a historical analysis and textual interpretation methodology. In the textual analysis, sub-methods such as literature review, document analysis, induction, evaluation of field data, and comparative interpretation have been employed. As a result of the research, it has been observed that the Khwārazm school was largely nourished by the Ḥanafī tradition of Iraq in the fields of kalām and uṣūl al-fiqh, and that it interacted with the views of scholars from these circles. However, considering the unique geographical, historical, and socio-cultural dynamics of Khwārazm, the school gradually underwent an original transformation, acquiring certain features that distinguished it from classical Iraqi Ḥanafism. One of the distinguishing features of this school was its active engagement with kalām and its adoption of the Mu‘tazilite theological framework. Nevertheless, this Mu‘tazilite thought evolved over time in response to the intellectual and social conditions of the region, giving rise to a local and distinctive identity distinct from the classical Baghdad Mu‘tazilism. This Mu‘tazilite tendency in Khwārazm eventually took on the character of a “Sunnī-leaning Mu‘tazilite thought” or a “Mu‘tazilite thought closely aligned with Ahl al-Sunnah”. Additionally, it has been found that members of this school adopted the method of istiḥsān and the principle of taysīr, grounded in custom and public interest, applying these principles in judicial rulings and fatwās.

Keywords: Islamic Law; Ḥanafī School; Mu‘tazila; Khwārazm; Khwārazm Ḥanafī School; Custom; Maslahat

Audience: Scholarly Audience

BIC: HRH Islamic law

BISAC: REL037020 Religion / Islam / Law

THEMA: QRAM9 Islamic Law

LC Classification: KBP144 Islamic Law – History and Criticism

DEWEY: 297.14 Islamic Law

WoS Category: Religion

WoS Citation Topics Meso: Islamic Studies

WoS Citation Topics Micro: Islamic Intellectual Traditions

Scopus Subject Areas: Religious Studies

KİTAP HAKKINDA

Hârizm Hanefî Ekolü

Bu çalışma hicrî 5.-7. yüzyıllar arasında Hârizm bölgesinde teşekkül eden Hanefî fıkıh okulunu ve bu okulun Hanefî mezhebi havzaları içinde nereye oturduğunun tespitini konu edinmektedir. Konunun sınırlandırılması bağlamında söz konusu fıkıh okulunun öncüsü olarak kabul edilen Ebû İmrân el-Bakkālî'den (öl. 452/1060) başlayarak zirve temsilcilerinden Ebü'r-Recâ ez-Zâhidî (öl. 658/1260) ile son bulan tarihsel süreç ele alınmıştır. Çalışmada Hârizm fıkıh mektebinin oluşumuna etki eden coğrafi, sosyo-kültürel, örfi ve siyasî arka plan ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Ayrıca bu okulun şekillenmesinde etkin olan kelâmî arka planı ele alınmıştır. Bu amaçla Hârizm fıkıh mektebinin ortaya çıkışındaki saikler ve entelektüel zemin araştırılmış; bu bağlamda Horasan, Semerkant, Buhara ve Belh fıkıh okullarıyla mukayeseli bir değerlendirme yapılmıştır. Yöntem olarak tarihsel analiz ve metin çözümlemesi benimsenmiştir. Metin analizinde ise literatür taraması, belge incelemesi, tümevarım, saha verilerinin değerlendirilmesi ve mukayeseli yorumlama gibi alt tekniklerden faydalanılmıştır. Araştırma neticesinde Hârizm fıkıh okulunun kelâm ve usûl-i fıkıh alanlarında büyük ölçüde Irak Hanefiliğinden beslendiği ve bu çevreye mensup âlimlerin görüşleri ile etkileşim içinde olduğu müşahade edilmiştir. Bununla birlikte Hârizm'in kendine özgü coğrafi, tarihî ve sosyo-kültürel dinamikleri dikkate alındığında bu mektebin zamanla özgün bir dönüşüm geçirdiği ve klasik Irak Hanefiliğinden ayrıışan bazı özellikler kazandığı görülmüştür. Bu okulun ayırt edici yönlerinden biri olarak kelâm ilminin etkin şekilde kullanılması ve kelâmî eğilim olarak Mu'tezile ekolünün benimsenmesi tespit edilmiştir. Ancak bu Mu'tezilî düşünce, zaman içinde bölgenin ilmî ve sosyal şartlarına bağlı olarak evrilmiş ve klasik Bağdat Mu'tezilesi'nden farklı, yerel ve özgün bir kimlik kazanmış ve Hârizm'deki bu Mu'tezilî eğilim belirgin şekilde "Sünnî eğilimli Mu'tezilî düşünce" ya da "Ehl-i Sünnet'e yakın duran bir Mu'tezilî düşünce" karakterine dönüşmüştür. Ayrıca bu okulun mensuplarının örf ve maslahata dayalı istihsan yöntemini ve kolaylık ilkesini benimsedikleri, bunu kazâ ve fetvâ alanında ortaya koydukları da görülmüştür.

Anahtar Sözcükler: İslam Hukuku; Hanefî Mezhebi; Mu'tezile; Harizm; Hârizm Hanefî Ekolü; Örf; Maslahat

Hedef Kitle: Akademik

BIC: HRH İslam Hukuku

BISAC: REL028010 Din / İslam / Hukuk

THEMA: QRAM9 İslam Hukuku

LC Classification: KBP144 İslam Hukuku – Tarih ve Eleştiri

DEWEY: 297.14 İslam Hukuku

WoS Category: Din

WoS Citation Topics Meso: İslam Araştırmaları

WoS Citation Topics Micro: İslamî Düşünce Gelenekleri

Scopus Subject Area: Dinî Araştırmalar

О КНИГЕ

Хорезмская ханафитская школа

Данное исследование посвящено формированию ханафитской школы фикха в регионе Хорезм в период V–VII веков по хиджре (соответствует XI–XIII вв. н.э.) и её положению среди других центров ханафитского мазхаба. В рамках ограничения темы рассматривается исторический процесс от основателя школы — Абу Имрана аль-Баккали (ум. 452/1060) до её наиболее выдающегося представителя — Абу-р-Раджа аль-Захида (ум. 658/1260). В исследовании подробно анализируется географический, социокультурный, правовой и политический фон, повлиявший на становление Хорезмской школы фикха. Также уделено внимание каламической основе, сыгравшей роль в её формировании. С этой целью исследуются интеллектуальные предпосылки и мотивы появления Хорезмской школы, в том числе в сравнении с фикхскими школами Хорасана, Самарканда, Бухары и Балха. Методологически исследование опирается на исторический анализ и текстологическое изучение. При анализе текстов используются методы изучения литературы, документального анализа, индукции, анализа полевых данных и сравнительной интерпретации. В результате установлено, что Хорезмская школа в области калама и усуль аль-фикх в значительной степени опиралась на иракское ханафитское наследие и взаимодействовала с представителями этой традиции. Однако с учётом особых географических, исторических и социокультурных условий Хорезма школа со временем претерпела уникальную трансформацию и приобрела черты, отличающие её от классического иракского ханафизма. Одной из отличительных черт школы стало активное использование науки калам и склонность к муътазилитским взглядам. Однако со временем под влиянием местных научных и социальных условий эта муътазилитская мысль трансформировалась и обрела особую форму, отличную от классической багдадской муътазилы. В Хорезме она приняла характер “суннитски ориентированной муътазилитской мысли” или “муътазилизма, близкого к ахлю-с-Сунна”. Также установлено, что представители этой школы активно использовали методы истихсан на основе обычая и маслахат, особенно в области судебных решений и фетв.

Ключевые слова: Исламское право; ханафитский мазхаб; муътазила; Хорезм; обычай; маслахат

BIC: HRN Исламское право

BISAC: REL028010 Религия / Ислам / Право

THEMA: QRAM9 Исламское право

LC Classification: KBP144 Исламское право – история и критика

DEWEY: 297.14 Исламское право

Web of Science: Религия

WoS Citation Topics Meso: Исламоведение / Исламские интеллектуальные традиции

Scopus: Религиоведение

YAZAR HAKKINDA

Ulanbek Kalmurza Uulu, ortaöğrenimini №36 Madaniyat Lisesi'nde tamamladıktan sonra, 2017 yılında Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Bilimleri ve Din Bilimleri (çift anadal) programından mezun olmuştur. Aynı yıl Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans eğitimine başlamış ve 2020 yılında mezun olmuştur. 2025 yılında, "Hârizm Hanefî Ekolü" başlıklı doktora teziyle doktora öğrenimini tamamlamıştır. Hâlen Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Bilimleri Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır. Arapça ve Rusçayı ileri düzeyde, İngilizceyi ise orta düzeyde bilmektedir. Akademik ilgi alanları arasında fıkıh, usûlü fıkıh ve kelâm yer almaktadır.

Yazar: Ulanbek KALMURZA UULU

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8492-8142>

Kurumu: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/04frf8n21>

ABOUT THE AUTHOR

Ulanbek Kalmurza Uulu completed his secondary education at No. 36 Madaniyat High School. He graduated in 2017 from the Faculty of Theology at Kyrgyz-Turkish Manas University with a double major in Islamic Studies and Religious Studies. In the same year, he was admitted to the Master's program at the Graduate School of Social Sciences of Kyrgyz-Turkish Manas University, which he completed in 2020. He completed his doctoral studies in 2025 with a dissertation titled “The Khwārazm Ḥanafī School”. Since his graduation, he has been working as a research assistant in the Department of Islamic Studies at the Faculty of Theology, Kyrgyz-Turkish Manas University. He is fluent in Arabic and Russian, and has intermediate proficiency in English. His primary academic interests include Islamic jurisprudence (*fiqh*), the principles of jurisprudence (*usūl al-fiqh*), and Islamic theology (*kalām*).

Author: Ulanbek KALMURZA UULU

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8492-8142>

Affiliation: Kyrgyz-Turkish Manas University

ROR ID: <https://ror.org/04frf8n21>

ÖN SÖZ

Fıkıh, İslam ilim geleneği içerisinde bireysel hukuki hayatın şekillenmesi ve toplumsal düzenin tesisinde önemli rol oynayan kurucu disiplinlerden biridir. Bu ilmin teşekkülünde Kur’ân ve Sünnet gibi temel nassların yanı sıra, toplumun sosyo-kültürel yapısı ve örfi uygulamaları da kaynak olarak önemli bir etkiye sahip olmuştur. Hanefiliğin teşekkül sürecinde de coğrafi ve kültürel unsurlar kadar dinî temellendirmeye yönelik kelâmî arka planın etkili olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Hanefiliğin erken dönemden itibaren kelimî zeminle irtibatlı olarak şekillendiği söylenebilir.

Hicrî 5.-7. yüzyıllar arasında Hârizm’de teşekkül eden fıkıh ekolünde söz konusu coğrafi, kültürel ve kelâmî unsurların önemli tesirinin olduğu müşahade edilmektedir. Daha önceki araştırmalarda Hârizm dışındaki havzalara dair coğrafya eksensli çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, Hârizm havzasının fikhî gelişimi konu edinen müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Hârizm Hanefî Ekolü başlıklı kitap çalışmasının giriş bölümünde konunun problemi, araştırmanın önemi, amacı ve yöntemi hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde Hârizm’in coğrafi özellikleri, bölgenin kısa tarihi ve isimlendirmesi, Müslümanlar tarafından fethi, İslamlaşma süreci, Hanefî mezhebinin bölgeye girişi, Hârizm fıkıh mektebinin oluşumu ve bu ekolün öne çıkan temsilcileri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde bölgeye özgü yerel unsurların fikhî düşünceye yansımaları ele alınmıştır. Bu bağlamda coğrafya ve iklimin, yerel sosyo-kültürel yapıların, örf ve âdetlerin yanı sıra dönemin siyasî gelişmelerinin fikhî hükümlere olan etkisi incelenmiştir. Özellikle siyasî olaylar çerçevesinde Hârizm’in fethi ve Moğol istilası dönemlerinde ortaya çıkan fikhî sorunlara yönelik çözüm arayışları ve geliştirilen içtihatlar, yaklaşımlar değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise kelâm ilminin ve kelâmî eğilimlerin fikhî düşünce üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Bu çerçevede Hanefî çevrelerde kelâm ilmine yönelik lehte ve aleyhte görüşler incelenmiş; Hârizm Hanefîlerinin bu konudaki tercihleri ve tutumları analiz edilmiştir. Özellikle Mu’tazilî düşünceyi benimseyen Hârizmli âlimlerin fikhî hükümlere yansıyan kelâmî yaklaşımları ve bu kelâmî arka planın fetvâ ve kazâ alanındaki tutumlarına etkisi ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

Bu kitap çalışması 27.06.2025 tarihinde Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde tamamladığımız “Hârizm Hanefî Ekolü” isimli doktora tezimize dayanmaktadır. Çalışma pek çok kişinin kıymetli katkı ve destekleriyle, uzun ve yoğun bir akademik sürecin ardından tamamlanabilmektedir. Öncelikle yüksek lisans döneminden itibaren ilmî birikiminden istifade ettiğim, doktora sürecinde ise yönlendirmeleri, teşvikleri ve özellikle tez konunun belirlenmesindeki katkılarıyla bu çalışmanın vücut bulmasına imkân sağlayan danışmanım Prof. Dr. Osman ŞAHİN hocama en içten teşekkürlerimi sunar, kendisine derin bir şükran ve minnettarlık borçlu olduğumu ifade etmek isterim.

Doktora süreci boyunca kelâm ve mezhepler tarihi alanlarında derslerinden istifade ettiğim, ilmî birikimiyle çalışmalarına önemli katkılar sağlayan, aynı zamanda bu

süreçte maddî ve manevî desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, tez metninin yazımında dil ve üslup açısından her paragrafı titizlikle gözden geçirip düzeltmelerde bulunan ve yönlendirmeleriyle sürece değerli katkılar sunan Kırgızistan'da ikinci danışmanlık eden Doç. Dr. Nail Karagöz hocama da teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmamın bir döneminde ikinci danışmanlığımı üstlenen, daha sonra ise Tez İzleme Komitesi (TİK) üyesi olarak sürece katkı sunan değerli hocam Prof. Dr. Ali YÜKSEK'e ve kıymetli değerlendirme ve yönlendirmeleriyle katkıda bulunan Doç. Dr. Recem Gün'e teşekkür ederim. Tez jürimde yer alarak çalışmayı titizlikle inceleyen, eleştirel ve yol gösterici değerlendirmeleriyle katkı sunan Prof. Dr. Hasan HACAK ve Prof. Dr. Şevket TOPAL'a müteşekkirim.

Öğretim Üyesi Yetiştirme Programı (ÖYP) kapsamında Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde doktora yapma imkânı sağlayarak akademik gelişimime katkıda bulunan Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesine teşekkür ederim.

Araştırma bursu kapsamında çalışmamı destekleyen ve Özbekistan'daki Birûnî El Yazmaları Kütüphanesi, Özbekistan Cumhuriyeti Millî Arşivi ile ülkenin çeşitli bölgelerinde yer alan kütüphane, müze ve el yazmaları birimlerinde araştırma yapma imkânı sunan İmam Buhârî Araştırma Merkezi'ne teşekkür ederim.

Yaz Araştırma ve Eğitim Destek Programı (YADEP) kapsamında çalışmamı destekleyerek çeşitli akademik imkânlar sağlayan ve farklı kaynaklara erişimime katkıda bulunan İslam Araştırmaları Merkezi'ne (İSAM) teşekkür ederim.

Çalışmam süresince sunduğu kıymetli katkılar, metodolojik yönlendirmeler ve kaynaklara erişim konusundaki destekleri dolayısıyla IRCICA bünyesinden Prof. Dr. Ashirbek MUMİNOV hocama teşekkür ederim.

Araştırma sürecinde el yazmaları, akademik çalışmalar ve diğer ilmî kaynaklardan istifade etme imkânı bulduğum; bu kaynakların temininde gerekli ilmî ve teknik destekleri sağlayan kurumlar olan Rusya Federasyonu İlimler Akademisi Sankt-Peterburg Şubesi'ne, Tataristan Cumhuriyeti İlimler Akademisi bünyesindeki Şehâbeddin el-Mercânî Tarih Enstitüsü'ne ve Bulgar İslam Akademisi'ne teşekkürlerimi sunarım.

Kaynak temini konusundaki destek ve katkılarından dolayı Kazakistan Nur-Mübarek Mısır İslam Medeniyeti Üniversitesi'ne ve Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi Başkanlığı'na teşekkür ederim.

Akademik yazım süreci, bilimsel çalışmalar, akademik kariyer planlaması ve akademik programların etkin kullanımı konularında sağladıkları destekten dolayı Ankara'da faaliyet gösteren Oku Okut Derneği'ne ve Dernek Başkanı Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR hocama ayrıca teşekkür ederim.

Son olarak, bu çalışmanın her aşamasında kendilerine ayırmam gereken zamandan fedakârlık ederek beni anlayışla karşılayan, huzurlu bir çalışma ortamı oluşturmamda destek olan ve her koşulda yanımda yer alan aileme, özellikle de eşime ve çocuklarıma en içten şükran ve minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Ulanbek KALMURZA UULU

Bişkek-2025

İÇİNDEKİLER

ABOUT THE BOOK -----	3
KİTAP HAKKINDA -----	4
O KHIᖒE -----	5
YAZAR HAKKINDA -----	6
ABOUT THE AUTHOR -----	7

ÖN SÖZ -----	9
KISALTMALAR -----	15
ŞEKİLLER DİZİNİ -----	17

GİRİŞ -----	18
1. Araştırmanın Konusu -----	18
2. Araştırmanın Sınırlandırması -----	18
3. Araştırmanın Problemi ve Amacı -----	18
4. Araştırmanın Yöntemi -----	19
5. Daha Önce Yapılmış Çalışmaların Değerlendirilmesi -----	21

BİRİNCİ BÖLÜM

HÂRİZM BÖLGESİNİN ÖZELLİKLERİ VE İSLAM'IN BÖLGEDEKİ İZLERİ -----	23
1. Hârizm İsmının Kökeni -----	23
2. Coğrafi Olarak Hârizm Bölgesi -----	25
3. Ceyhun Nehri Ekseninde Hârizm'in Şehir Yapılanması -----	27
4. Hârizm'in Müslümanlar Tarafından Fethi -----	30
5. Hârizm'de İslam'ın Yerleşmesi -----	31
6. Ticari Olarak Önemi -----	34
7. Hârizm'de Etnik Unsur ve Dil -----	35
8. Hârizm'de Fıkıhın Gelişimi -----	37
8.1. Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Hârizm Bölgesiyle Olan İrtibatı -----	37
8.2. Hanefî Mezhebinin Mâverâünnehir'de Yeniden Teşekkülü ve Fıkıh Okullarının Gelişimi -----	39
8.3. Hârizm Fıkıh Mektebinin Teşekkül Öncesi Durumu -----	40
9. Hârizm Hanefiliğinin Öncü İsmi ve Diğer Hârizm Fakihleri -----	43
9.1. Hârizm Fıkıh Mektebinin Öncüsü: Ebû İmrân el-Bakkālî el-Kebîr (öl. 452/1060) -----	43
9.2. Hârizm Hanefî Fakihleri -----	46
9.2.1. İbrahim el-Veberî (öl. 483/1090) -----	46
9.2.2. Abdüsseyyid el-Hatîbî (öl. 487/1094) -----	48
9.2.3. Bilâlî Ailesi -----	49
9.2.4. Ahmed b. Muhammed el-Mekkî el-Hicî (öl. 502/1108) -----	50
9.2.5. Hasan b. Süleyman el-Hucendî (öl. 523/1129) -----	51
9.2.6. Ali b. Ahmed el-Kerâbâsî (öl. 538/1114) -----	52

9.2.7. Ebu Mansur b. Said el-Câmikî (öl. 525/1131)-----	53
9.2.8. Tercümânî Ailesi-----	54
9.2.9. Ebû Abdullah el-Cürcânî (öl. 522/1128'den sonra)-----	56
9.2.10. İbnü'l-Melâhimî (öl. 536/1141)-----	57
9.2.11. Hamîr el-Verberî (öl. 539/1144)-----	59
9.2.12. Zemahşerî (öl. 538/1144)-----	60
9.2.13. Ebü'l-Fazl el-Bakkâlî (öl. 562/1167)-----	63
9.2.14. Timurtâşî Ailesi-----	64
9.2.15. Hatîb Hârizmî/Muvafık Ahmad el-Mekkî (öl. 568/1173)-----	66
9.2.16. Abdüsselâm el-Enderesbânî (578'den sonra)-----	68
9.2.17. Mutarrizî (öl. 610/1213)-----	70
9.2.18. Sekkâkî (öl. 626/1229)-----	71
9.2.19. Zâhidî (öl. 658/1260)-----	72
9.2.20. Hârizm Hanefî Okulunun Temsilcileri ile İlgili Değerlendirme--	75

İKİNCİ BÖLÜM

FIKHÎ GÖRÜŞLERİN TEŞEKKÜLÜNDE ORTAMIN ETKİSİ -----	79
1. İklim ve Coğrafyanın Hükümlere Etkileri-----	79
1.1. Abdestte Başa Mesh Etmek-----	79
1.2. Şehir İçinde Teyemmüm Yapılması-----	81
1.3. Öğle Kerahet Vakti-----	82
1.4. Yatsını Namazının Vaktinin Kaybolması-----	83
1.5. Hârizm'de Kabirlerin Durumu-----	87
1.6. Atların Zekâtı-----	88
1.7. Öşüre Tabi Olan Bitkiler-----	89
1.8. Hârizm'deki Arazilerin Vergi Durumu-----	89
1.9. Akitte Meclis Birliği Şartı-----	91
1.10. Müzaraa/Ziraat Ortaklığı Akdi-----	91
1.11. Müsâkât/Sulama Akdi-----	92
1.12. Hârizm'deki Nehir Kenarı ve Harîm Hakkı-----	93
2. Sosyo-Kültürel Değerlerin Hükümlere Yansımaları-----	94
2.1. Hârizm Pazarları ve Sokaklarındaki Necasetin Hükümü-----	94
2.2. Ezanı Duyup Cemaata Gelmeyenlere Yaptırım-----	95
2.3. Hârizm'deki Camiler ve Onlarla İlgili Fikhî Hükümler-----	96
2.4. Vekaleten Hac Yapma Meselesi-----	97
2.5. Bey' Akdin Kurulmasında Siga-----	99
2.6. Ev Satışında Müştemilatın Hükümü-----	100
2.7. Ticaret Yapmanın Esasları-----	101
2.8. İkrarda Anlaşmazlık ve Örf-----	101
2.9. Arazisiz Binanın Vakfı-----	103
2.10. Hârizm'de Âkile Müessesesi-----	103

3. Örfün Etkisi -----	104
3.1. Örf-Nass ilişkisi -----	106
3.2. Zuhr-i Âhir Namazı -----	107
3.3. Mehîr Kurumu ve Hârizm Bölgesindeki Tatbikatı -----	108
3.4. Dokumacının Kira Akdi -----	112
3.5. Borca Dayalı İcâre Akdi ve Feshi -----	114
3.6. Bey' bi'l-vefâ -----	115
3.7. Altın ve Para Türleri -----	118
3.8. Yeminde Kullanılan Lafızlar -----	119
3.9. Değerlendirme -----	120
4. Siyasi Olayların Fıkıh Hükümlerine Etkisi -----	120
4.1. Hârizm'in Fethi -----	120
4.1.1. Mabetlerin Statüsü -----	121
4.1.2. Haccın Farziyeti -----	122
4.2. Moğol İstilasının Hârizm'de Verilen Fıkhî Hükümlere Etkisi -----	124
4.2.1. Dârülharp ve Dârülslâm Meselesi -----	126
4.2.2. Gayri Menkullerin ve Yer Altı Kaynaklarının Mülkiyeti ve Zekâtı -----	130
4.2.3. Kadının İrtidat Etmesi -----	132
4.2.4. İlim Talebesinin Nafakası -----	134
4.2.5. Cengiz Yasalarının Uygulanması -----	136
4.2.6. Âkilesi Bulunmayan Kişinin Diyeti -----	137

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELAMÎ EĞİLİMLERİN USUL VE FURÛ'A YANSIMALARI -----	141
1. Kelam İlminin Konumu -----	141
2. Kelam İlmi ile Meşgul Olmak -----	142
3. Kelam Karşıtlığının Furû-ı Fıkıh Konularına Yansımaları ve Hârizmli Fakihlerin Kelama Yönelik Tutumları -----	145
3.1. Kelamcıların Âlimleri Zümresinde Dahil Olup Olmadığı Hususu -----	145
3.2. Kelamcının Arkasında Namaz Kılmak -----	148
4. Mu'tezile Kelâmî Eğilimlerin Yansımaları -----	149
4.1. Vitr Namazındaki Kunut Duasının Manası -----	152
4.2. Yapılan Haccın Sevabını Bağışlama -----	153
4.3. Sıfatlara Yemin -----	155
4.4. Sünnî Hanefilerin Ehli Zimmet Olarak Görülmesi -----	156
4.4.1. Sünnîlerin ve Ehl-i Kitabın Kestikleri -----	156
4.4.2. Mu'tezilî ve Sünnî Arasında Nikah -----	158
4.4.3. Sünnî Hanefilerin Karşı Cevabı -----	159
4.5. Sultana Dua -----	159
4.6. Değerlendirme -----	160
5. Mezhepler Arası Yakınlaşma -----	161
5.1. Mezhepler Arası Etkileşimin Arka Planı -----	161
5.2. Mezhepler Arası Telfik Bağlamında Zelletü'l-Kârî Meselesi -----	162

6. Sorunların Çözümünde Farklı Mezhep İmkânı-----	165
6.1. Köpeğin Artığı-----	165
6.2. Seferilik Hükümü-----	166
6.3. Ta'lik-i Talak-----	169
6.4. Adet Görmeyen Kadınların İddeti-----	170
6.5. Sukut-İkrar İlişkisi-----	172
6.6. Dava Bittikten Sonra Davacının Delil Getirmesi-----	173
6.7. Hz. Peygamber'e Sövenin Cezası-----	174
6.8. Değerlendirme-----	175
7. Hârizmli Alimlerin Kaza ve Fetvaya Yönelik Tavırları-----	178
7.1. Kolaylık Prensibi-----	178
7.1.1. Vakıf Konusundaki Tutumları-----	178
7.1.2. Şehadette Gayri Menkullerin Sınırlarının Zikredilmesi Meselesi-----	179
7.1.3. Davada Sulh Anlaşmasının Geçerliliği ve Sonuçları-----	180
7.1.4. Şahide Yemin Ettirilmesi-----	181
7.2. Maslahata Dayalı İstihsan Yöntemi-----	182
SONUÇ-----	187
KAYNAKLAR-----	191

KISALTMALAR

a	: Yazma Eserde Varağın Ön/Vech Sayfası
Ar.	: Arapça
b	: Yazma Eserde Varağın Arka/Zahr Sayfası
b.	: bin, ibn (Oğlu)
b.y.	: Basım Yeri Yok
bk.	: Bakınız
bs.	: Basım
çev.	: Çeviren
dip.	: Dipnot
drl.	: Derleyen
ed.	: Editör
Ek	: Ek
Erişim	: Erişim Tarihi
H	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
Ktp.	: Kütüphane
M	: Miladî
md.	: Madde
mlf.	: Müellif, Yazar
MÖ	: Milâttan önce
MS	: Milâttan sonra
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm Tarihi
S	: Sayı
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhû aleyhi ve sellem
s.nşr.	: Sadeleştirerek Neşreden
sad.	: Sadeleştirilen
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashih Eden
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve diğerleri
vr.	: Varak
y.y.	: Yayıncı Yok
yy.	: Yüzyıl

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 2.1. Harizim Haritası	23
Şekil 2.2. İslam Düşünce Atlası.....	25
Şekil 2.3. Ceyhun Deltası	29

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışma Hârizm'de gelişen Hanefî fıkıh ekolünü merkezine almaktadır. Hârizm bölgesinde teşekkül eden fıkıh mektebinin tarihsel oluşum sürecini, Hanefî mezhebi içindeki konumunu ve bazı özgün niteliklerini akademik bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Hârizm, İslâm öncesi dönemde de kendine özgü yazılı kültürü, idarî yapısı ve bilimsel birikimiyle müstakil bir medeniyet sahası olarak bilinmiştir. Bu tarihsel arka plan bölge halkının İslâm sonrası dönemde de ilmî üretkenliğini sürdürmesini mümkün kılmış ve Hârizmli âlimler İslâm düşünce ve bilim tarihinde kalıcı izler bırakmıştır. el-Hârizmî (öl. 232/847'den sonra) ve el-Bîrûnî (öl. 453/1061 [?]) vb. bu entelektüel mirasın bilinen bazı isimleridir.

Hârizm ilim havzası, İslam hukuku alanında da etkisini göstermiş ve V./XII. yüzyılda Hârizm'de Hanefî fıkıh mektebinin kurumsallaşma süreci tamamlanmıştır. Bu mektebin kurucu şahsiyeti olarak öne çıkan isimlerden biri Ebû Imrân el-Bakkâlî el-Kebîr (öl. 452/1060) olup, onun öncülüğünde şekillenen ilmî muhit, Hârizm fıkıh mektebinin temel yönelimlerini belirlemiştir. Çalışmada Hârizm fıkıh mektebinin Hanefî mezhebi içindeki konumu, bu mezhebin klasik usûl ve furû literatürüyle ilişkisi, mezhebe bağlılık düzeyi ve ictihadda bulunduğu noktalar detaylı olarak incelenmiştir. Özellikle bu ekolün kıyas, maslahat ve kolaylık gibi yöntemlerdeki tercihleri ve mezhepler arası etkileşimi karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Hârizm Hanefiliğinin özgün yönlerinin arka planında ise yalnızca ilmî saikler değil, bölgenin sosyo-kültürel dokusu, siyasi tarihi ve kelâmî eğilimleri de bulunmaktadır.

2. Araştırmanın Sınırlandırması

Bu çalışma mekân açısından tarihî Hârizm bölgesi ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda Hârizm ilim havzasında yetişmiş, ilmî seyahatler gerçekleştirmiş olsa da nihayetinde yeniden Hârizm'e dönerek kadılık, müderrislik, hatiplik gibi görevlerde bulunmuş ve bu coğrafyada eser telif etmiş fakihler esas alınmıştır.

İtikadî düzlemde araştırma kelamla ilgilenen ve özellikle itizalî eğilim gösteren âlimlerle sınırlandırılmıştır. Bu nedenle Hârizm'de yetişmiş olmakla birlikte kelamî olarak Mâtürîdî gelenek içerisinde yer alan Kerderîler, Hâsiler gibi şahsiyetler çalışmanın dışında bırakılmıştır. Aynı şekilde aslen Hârizmli olup Hârizm nisbesi taşısa da ilmi ve fikrî kimliğini başka ilim havzalarında inşa eden şahsiyetler de değerlendirme dışı tutulmuştur.

Zaman olarak ise çalışma Hârizm fıkıh mektebinin oluşum süreci olan hicrî 5. yüzyıldan başlayarak 7. yüzyılın ortasında kadar olan yaklaşık iki buçuk asırlık dönemi kapsamaktadır. Bu bağlamda tezde Ebû Imrân el-Bakkâlî ile başlayan Hârizm fıkıh mektebinin önemli temsilcisi kabul edilen Zâhidî (öl. 658/1260) bu silsilenin son halkası olarak dikkate alınmıştır.

3. Araştırmanın Problemi ve Amacı

Bu çalışmanın temel amacı Hicrî 5.-7. yüzyıllarda Hârizm bölgesinde teşekkül eden Hanefî fıkıh ekolünün varlığını ortaya koymak ve bu ekolün Hanefî mezhebi

içerisindeki konumunu itikâdî ve fikhî açıdan tahlil etmektir. Ne var ki Hanefîlik tarihine katkıda bulunan farklı coğrafi geleneklerden biri olan Hârizm ekolü gerek mezhep içi farklılıklar gerekse özgün metodolojik tercihler açısından önemli bir fıkıh geleneğini teşkil etmiş olmasına rağmen klasik kaynaklarda sınırlı biçimde ele alınmıştır. Çalışma bu boşluğu doldurma ana amacını gerçekleştirirken bu ekolü sadece tarihsel bağlamda ele almamış, aynı zamanda aşağıda belirtildiği üzere onu ilmî, sosyo-kültürel ve siyasî etkileşimler bağlamında da değerlendirmeyi hedeflemiştir. Şöyle ki:

1. Hârizm fıkıh ekolünün temsilcilerinin biyografileri çıkarılarak onların hoca-talebe ilişkileriyle Ebû Hanîfe'ye kadar silsilesi ortaya konularak Hârizmli âlimlerin mezhep içindeki yeri ve bağlantı ağlarını belirlemek.

2. Hârizm'in sert iklimi, kuzeyde yer alması ve tarımsal üretim tarzı gibi bölgesel özelliklerinin bu ekolün fetvalarına nasıl yansıdığını tespit etmek.

3. Hârizm bölgesinin yerel örfü, sosyo-kültürel yapısı fakihlerin içtihatlarında ne ölçüde belirleyici olduğunun analizi yapılarak fıkıh hükümlerinin evrensel ilkeleri ile yerel koşullar arasındaki dengeyi ve bağlantıyı araştırmak.

4. Hârizm'in İslâm topraklarına sulh yoluyla katılması, yerli hanedanların devamlılığı, Hârizm çevresindeki dönemin siyasi olayları, ardından gelen Moğol istilası gibi siyasî hadiselerin fıkıh hükümlerinin teşekkülünde nasıl rol oynadığını ortaya koymak.

5. Hârizm bölgesindeki kelâmî eğilimler özellikle itizâlî düşüncenin etkisiyle fıkıh usûlü ve fûrû üzerindeki etkilerini analiz etmek.

6. Hârizmli fakihlerin mezhebin kurucu imamlarının görüşleri arasında yaptıkları tercihleri, bunlara ilişkin gerekçeleri ve bu tercihlerden neşet eden mezhep içi alt ekolleşme tartışmalarını inceleyerek Hârizmli fakihlerin mezhep sınırları içerisinde özgün içtihatlara yönelip yönelmediklerini araştırmak.

7. Hanefî fıkıh düşüncesinde önemli bir yer tutan maslahat, istihsan ve kolaylık prensiplerinin Hârizmli fakihlerce ne ölçüde kullanıldığını ortaya koymak.

8. Hârizmli fakihlerin karşılaştıkları yeni toplumsal ve siyasî problemler karşısında geliştirdikleri çözüm yollarını tespit etmek.

Bu alt hedefler Hârizm fıkıh mektebinin ilmî birikimini çok boyutlu biçimde anlamaya, fıkıh tarihi içerisindeki yerini daha sağlıklı şekilde konumlandırmaya ve katkılarını görünür kılmaya yönelik olarak yapılandırılmıştır.

4. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada Hârizm Hanefî Ekolü'nün tarihsel arka planı, teşekkül süreci ve gelişimi; coğrafi, örfî ve kelâmî bağlamlarıyla birlikte çok boyutlu bir yönetsel çerçevede ele alınmıştır. Araştırma sürecinde tarihsel-sistemik bir yaklaşım benimsenmiş; Hârizm'de telif edilen klasik fıkıh literatürü, tabakat eserleri ve modern akademik kaynaklar, disiplinler arası yöntemlerle analiz edilmiştir. Bu doğrultuda çalışma, çeşitli yönetsel yaklaşımlara dayanmaktadır.

Tarihsel Betimleme Yöntemi: Bu çalışmanın temel yöntemlerinden biri olan tarihsel betimleme yöntemi, Hârizm Hanefî Ekolü'nün tarihsel arka planını, ortaya çıkışını, gelişim sürecini ve diğer ilmî havzalarla kurduğu ilişkileri tarihî veriler ışığında ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda tarihî belgeler, kronikler, biyografik kaynaklar ve dönemin

ilmî yapısına dair metinler kronolojik bir düzlemde incelenmiş; söz konusu malzeme, dönemin toplumsal, siyasal ve kültürel dinamikleri çerçevesinde analiz edilerek fikhî gelişmeler bağlamında olarak betimlenmiştir. Böylece Hârizm bölgesinde şekillenen fıkıh anlayışının tarihî temelleri ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur.

Metin Analizi Yöntemi: Bu araştırmada başvuru temel yöntemlerden biri metin analizidir. Özellikle klasik fıkıh kaynakları, Hârizm’de yazılan fıkıh eserler ve tabakat eserleri, risâleler ve biyografi kitapları içerik analizi çerçevesinde incelenmiş; kavram kullanımları, hukukî yorumların biçimleri ve bunların sistematik yapı içindeki konumları değerlendirilmiştir. Bu yöntem aracılığıyla Hârizm fıkıh mektebinin metodolojik özgünlüğü, tercih edilen usul ilkeleri ve bölgesel dinamiklerle kurduğu ilişki ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur.

Çalışmanın metodolojik ilerleyişi altı temel aşamada yapılandırılmıştır:

Literatür Taraması: Araştırma sürecinin ilk aşamasında klasik İslâmî literatürden modern akademik çalışmalara kadar uzanan bir literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Arapça, Farsça, Türkçe, Rusça ve Batı dillerinde kaleme alınmış kaynaklar incelenmiştir. Çalışma konumuza dair temel tartışmalar, teorik yönelimler ve metodolojik yaklaşımlar takip edilmiştir.

Belge İncelemesi: 5. yüzyıldan 7. yüzyılın ortasına kadar Hârizm’de telif edilen fıkıh, tarih, biyografi ve seyahatname alanlarında kaleme alınmış yazılı eserler analiz edilmiştir. Bunlar ile klasik Hanefî fıkıh ve tabakat literatüründen modern literatüre kadar farklı türdeki kaynaklar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş; belgelerin tarihî bağlamı göz önünde bulundurularak güvenilirlikleri sorgulanmıştır.

Kuramsal Çerçevenin Oluşturulması: Üçüncü aşamada çalışmanın kuramsal altyapısı tümevarımsal analiz yöntemiyle inşa edilmiştir. Hârizm’e ait yerel kaynaklardan elde edilen fikhî, tarihî ve coğrafi veriler analiz edilerek genel sonuçlara ulaşılmış; özelden genele yönelen bir düşünsel modelleme ile ekolün bütüncül yapısı ortaya konmuştur.

Saha Araştırması: Araştırmanın dördüncü aşamasında Türkiye, Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan ve Rusya gibi ülkelerde yer alan kütüphane, arşiv ve müzelerde saha çalışmaları yürütülmüştür. El yazmaları, matbu eserler ve nadir belgeler yerinde incelenmiş; bölgesel akademik kurumlarla iş birliği tesis edilmiştir.

Yerel Akademik Literatürün Değerlendirilmesi: Saha çalışmaları sürecinde Rusça, Özbekçe, Kazakça ve Kırgızca gibi bölgesel dillerde kaleme alınmış akademik kaynaklar da incelemeye dâhil edilmiştir. Bu literatür hem yerel bilgi birikiminin hem de bölgesel ilmî geleneğin daha derinlikli anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Karşılaştırmalı Yorumlama: Son aşamada, İslâm hukuk coğrafyasına dair farklı bölgesel geleneklerin yöntemsel yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı analizler yapılmıştır. Bu sayede Hârizm Hanefî ekolünün, Irak, Mâverâünnehir, Horasan ve Anadolu gibi diğer ilmî havzalarla olan ilişkileri mukayeseli bir perspektifle değerlendirilmiş ve araştırmanın teorik çerçevesi zenginleştirilmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, iki temel yönetime dayanan ve altı aşamada yapılandırılan metodolojik bir yaklaşımla Hârizm Hanefî ekolünün tarihsel gelişimini, teorik ilkelerini ve pratik yansımalarını bütüncül bir biçimde analiz etmeyi hedeflemektedir.

5. Daha Önce Yapılmış Çalışmaların Değerlendirilmesi

Hârizm'de teşekkül eden Hanefî fıkıh mektebi hakkında doğrudan ve kapsamlı bir akademik çalışmanın henüz yapılmamış olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte dolaylı biçimde konuya temas eden bazı araştırmalardan söz etmek mümkündür.

Bu bağlamda zikredilmesi gereken ilk çalışma, Gülseren Ceceli Dursun'un *Hârizmşâhlar Devleti'nde İlmî Hayat (1097-1231)* başlıklı doktora tezidir.¹ Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı'nda 2015 yılında tamamlanan bu tezde Hârizmşahlar dönemindeki ilmî faaliyetler genel hatlarıyla ele alınmış; şehir yapıları, eğitim kurumları ve bilim dallarına dair çeşitli veriler sunulmuştur. Ancak söz konusu çalışmada Hârizmli fakihlerin isimleri ve eserleri yalnızca sınırlı şekilde listelenmiş olup, fıkıh mektebinin yapısı, içtihat metotları, kelamî eğilimlerle ilişkisi ve Hanefî mezhebi içindeki konumu gibi meseleler ayrıntılı biçimde ele alınmamıştır. Buna rağmen tez dönemsel bağlam, ilmî kurumlar ve entelektüel çevre açısından önemli bir başvuru kaynağı olma niteliği taşımaktadır.

İkinci olarak Aşirbek Muminov'un 2018 yılında yayımladığı iki önemli monografi çalışmasından söz etmek gerekir. Bunlardan ilki *Orta Asya Tarihinde Hanefî Mezhebi* (Hanafitskiy Mazhab v İstorii Tsentral'noy Azii),² diğeri ise *Orta Asya ve Kazakistan'daki Hanefî Âlimlerin İlmî Mirası* (Nauchnoye Naslediye Hanafitskikh Uchonykh Tsentral'noy Azii i Kazakhstana)³ başlıklarını taşımaktadır. Söz konusu çalışmalar Hanefî mezhebinin Orta Asya coğrafyasındaki tarihî gelişimini ortaya koymakla birlikte, özellikle Mâverâünnehir, Horasan ve Hârizm gibi klasik ilmî havzalar çerçevesinde mezhep yapılarının oluşumu, temsilciler, medreseler ve ilmî gelenekler hakkında genel bilgiler sunmaktadır.

Her iki eserde de Hârizm bölgesine dolaylı olarak temas edilmekte; bu havzadaki Hanefî fakihler, onların eserleri, öğrencileri ve mezhep içindeki etkileri hakkında kısa fakat dikkate değer bilgilere yer verilmektedir. Rusça kaleme alınmış bu monografilerde Hanefî mezhebinin Orta Asya'ya yayılışı, biyografik kaynakların değerlendirilmesi, medrese geleneği, mezhep içi ekolleşme ve özellikle Belh, Buhara, Semerkant, Nesef, Merv ve Hârizm gibi önde gelen ilmî Ortaların yapısal özellikleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bu yönüyle Hârizm fıkıh mektebine dair bugüne kadar göz ardı edilen verilerin ortaya konduğu çalışmalar arasında yer almaktadır. Fakat bu çalışma tarih ağırlıklı çalışmadır fıkıh açısından verilen bilgiler yetersiz seviyededir.

Üçüncü olarak Huzeyfe Çeker'in 2021 yılında sunmuş olduğu "*Moğol İstilasına Kadar Hârizm'de Hanefîlik*" başlıklı bildirisine değinilmelidir.⁴ Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu çerçevesinde yayımlanan bu bildiri, hacim itibarıyla kısa olmakla birlikte, Hârizm bölgesindeki Hanefî fıkıh geleneği üzerine yapılan öncü çalışmalardan biri niteliğindedir. Söz konusu çalışmada Hanefî tabakat

¹ Gülseren Ceceli Dursun, *Hârizmşâhlar Devleti'nde İlmî Hayat (1097-1231)* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 131-134, 139-145.

² Aşirbek Muminov, *Hanafitskiy Mazhab v İstorii Tsentral'noy Azii* (Almata: Kazak Ensiklopediyası, 2018).

³ Aşirbek Muminov, *Nauchnoye Naslediye Hanafitskikh Uchonykh Tsentral'noy Azii i Kazakhstana* (Astana: Korporativnyy Fond "Fond Podderzhki Dukhovnykh Tsennostey", 2018).

⁴ Huzeyfe Çeker, "Moğol İstilasına Kadar Hârizm'de Hanefîlik", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı* (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 399-410.

literatüründe “el-Hârizmî” nisbeli fakihlere dair yer alan bilgiler derlenmiş; bu fakihlerin vefat tarihleri, ilmî faaliyetleri, eserleri ve hoca-talebe ilişkileri çerçevesindeki konumları hakkında özet bilgiler sunulmuştur. Bildiride Hârizm’de kaleme alınan yerel tabakat literatürüne yer verilmemiştir. Ancak bu eksikliğe rağmen, çalışma özellikle Hârizm Hanefiliği bağlamında çalışma konumuzun belirlenmesinde yön gösterici olmuş ve araştırma perspektiflerinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu yönüyle bildirinin Hârizm fıkıh mektebini güncel literatürdeki dikkat çeken ilk akademik çalışmalardan biri olduğu söylenebilir.

Bu tez çalışması, İslam hukuk tarihinde göz ardı edilmiş bir bölge olan Hârizm’in fikhî birikimini ve bu bölgedeki Hanefî fıkıh mektebinin gelişimini ele alması bakımından özgün ve önemli bir katkı sunmayı öngörmektedir. Günümüzde Türkiye ve Türkiye dışındaki akademik çevrelerde İslam hukukunun coğrafya eksenli çalışmalar sınırlı sayıda olmakla birlikte, mevcut çalışmalar genellikle Hicaz, Irak, Kahire, Şam, Anadolu (Bilâdü’r-Rûm), Horasan ve Mâverâünnehir gibi Ortaî havzalar etrafında yoğunlaşmıştır.⁵ Oysa Hârizm bölgesi hem coğrafi konumu hem de ilmî gelenekleri itibarıyla bu havzalarla etkileşim hâlinde olmuş, kendine özgü ilmî bir yapıyı da bünyesinde barındırmıştır. Buna rağmen yukarıda geçtiği üzere Hârizm’e dair çalışmalar çoğunlukla yüzeysel değerlendirmelerle sınırlı kalmış, fıkıh açısından derinlemesine bir inceleme henüz ortaya konmamıştır.

Öte yandan bugünkü sınırları itibarıyla Özbekistan, Kazakistan ve Türkmenistan topraklarında yer alan Hârizm bölgesi ile ilgili çalışmalara, coğrafi olarak yakın olsa da Rusya’da akademik çevreler tarafından yeterince yer verilmemiştir. Her ne kadar Altın Orda döneminden itibaren tarihî ve kültürel açılarından bu bölge incelenmiş olsa da bu çalışmalar, genellikle siyasî ve etnografik yönelimlidir; bölgenin fikhî ve kelâmî birikimine neredeyse değinilmemiştir. Bunda Moğol istilasının bölgeye verdiği ağır tahribatın da önemli bir rolü bulunmaktadır. Moğol istilası sırasında özellikle Hârizm ilim havzası ciddi zarar görmüş, birçok ilmî eser kaybolmuş ve âlimlerin nesebî ve ilmî silsileleri zamanla unutulmuştur. Nitekim klasik ve modern kaynaklarda Hârizmli alimlerce telif edilen eserlerde nispetlerinin hatalı olarak dedelerine ya da torunlarına atfedilmesi bu karmaşanın somut bir göstergesidir.

Bu bağlamda Moğol istilası öncesinde teşekkül etmiş olan Hârizm fıkıh mektebinin temel dinamiklerinin, önde gelen fakihlerinin, özgün içtihatlarının ve metodolojik yaklaşımlarının bu çalışma aracılığıyla gün yüzüne çıkarılması hedeflenmektedir.

Ayrıca Hârizm ilim havzasının diğer klasik ilim havzalarıyla mukayeseli biçimde ele alınması ve bu havzalarla tarihî, ilmî ve metodolojik ilişkilerinin ortaya konulması, İslam hukuk düşüncesinin gelişim seyrine dair yeni bakış açıları ve perspektiflerin geliştirilmesine imkân sağlayacaktır.

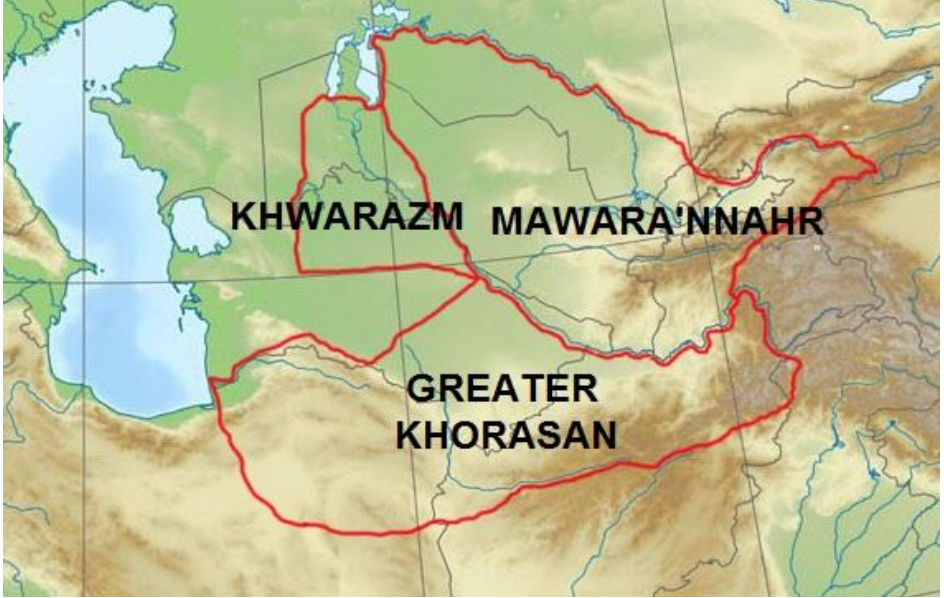
⁵ Ayhan Ak, “Türkiye’de Hazırlanan İslam Hukuku Doktora Tezlerinin Konu Ekseninde Analizi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 85-141.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÂRİZM BÖLGESİNİN ÖZELLİKLERİ VE İSLAM'IN BÖLGEDEKİ İZLERİ

1. Hârizm İsminin Kökeni

Hârizm kelimesinin kökeni ve anlamı üzerine tarih boyunca çeşitli görüşler ve etimolojik yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Bu doğrultuda farklı dil ve kültür birikimlerinden hareketle öne sürülen açıklamalar kelimenin menşei hakkında kesin bir yargıya ulaşmayı zorlaştırmakla birlikte bölgenin tarihî ve kültürel zenginliğine de işaret etmektedir.



Şekil 2.1. Harizim Haritası⁶

Müslüman coğrafyacılarından Yâkût el-Hamevî *Mu'cemü'l-Büldân* adlı eserinde Hârizm halkının Ceyhun nehrinden avladıkları balıklara ve genel olarak ete “hâr”, oduna ise “rezm” adını verdiklerini aktarmaktadır. Bu doğrultuda “hâr+rezm” birleşiminin “odun ateşinde pişirilen balık veya et” anlamında bir yer adı olarak ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Ancak ona göre bu terkip halk arasında uzun süre kullanılması nedeniyle fonetik değişime uğramış ve kelimenin yapısındaki iki “r” harfinden biri zamanla düşerek bugünkü “Hârizm” formunu almıştır.⁷

⁶ “Khwarazm”, *Wikipedia*, 19 Mayıs 2025.

⁷ Ebû ‘Abdullâh Yâkût b. ‘Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1995), 2/395.

Hârizm kelimesinin etimolojisine dair bir başka yorum ise Pehlevîce kaynaklıdır. Bu yoruma göre “hâr” kelimesi “güneş”, “rezm” ise “yer” anlamına gelmektedir. Buna göre kelime “güneş ülkesi” anlamını taşımaktadır.⁸ Bu görüş kelimenin anlamını coğrafi ve kozmolojik bağlamda yorumlayan bir anlayışı yansıtmaktadır.

Öte yandan bölge üzerine önemli çalışmalarıyla tanınan C. E. Bosworth “hâr” kelimesinin “çukur” anlamına geldiğini belirtmekte ve bu nedenle Hârizm adının “çukur yer” anlamına geldiğini öne sürmektedir. Aynı şekilde bazı görüşlerde “har” kelimesinin “yemek” veya “azık” anlamı taşıdığı dolayısıyla Hârizm’in “bolluk yeri” ya da “bereketli topraklar” anlamına gelebileceği ifade edilmektedir.⁹ Sovyet dönemi Rus arkeologlarından Sergey P. Tolstov yerleşim yerlerinin adlarının genellikle o bölgede yaşayan kabilelerin isimlerinden türediğini belirtir. Ona göre Hârizm ismi, “Hvvarri+zemin” terkibinden oluşmakta olup “Hvvarrların yaşadığı yer” anlamına gelmektedir. Bu görüş, bölge adının etnik kökenli bir yapıya dayandığını savunur.¹⁰

Benzer şekilde, çağdaş araştırmacılardan Kâmil İmamov da farklı bir etimolojik yaklaşım sergilemektedir. İmamov’un değerlendirmelerine göre Hârizm kelimesi, Huwara+zem şeklinde üçlü bir bileşimle oluşmuş olup “kaleleri çok olan ülke” anlamını taşımaktadır.

Batılı araştırmacılardan Klippert ve Lerch, kelimenin anlamını coğrafi özelliklere bağlayarak “denizden 200 metre yüksekte ve kurak arazi” anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Buna karşılık Zaxay ve Geiger, Hârizm kelimesini “bereketli yer” olarak yorumlamışlardır. Bu görüş, kelimenin tarımsal ve ekonomik özellikleriyle ilişkilendirilerek anlamlandırıldığını göstermektedir. Bölge isminin savaşıklıkla ilişkilendirildiği bir başka yorum da Ármin Vámbéry tarafından dile getirilmiştir. Vámbéry, “xox+razm” kelimelerinden hareketle Hârizm adının “savaşçı” ya da “savaşmayı seven halk” anlamına geldiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım bölge halkının tarihsel olarak savaşçı kimliğiyle tanımlanmasına dayanır.¹¹

Son olarak M. N. Bugulyubov Hârizm adının “kuşatılmış yer” anlamını taşıdığını öne sürerken, P. Lerch ise “alçak yer” manasını yüklemektedir. Her iki yaklaşım da kelimenin, bölgenin fiziksel topoğrafyasına gönderme yaptığını göstermektedir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Hârizm kelimesinin etimolojisi, yalnızca dilsel bir mesele olmayıp aynı zamanda bölgenin tarihi, kültürel ve coğrafi yapısını anlamaya yönelik çok yönlü bir bakış açısını da beraberinde getirmektedir.

Hârizm kelimesi Türkçe literatüre tarihî ve edebî metinlerde farklı biçimlerde yansımıştır. Nitekim bazı kaynaklarda “Harezmi” veya “Harzem” gibi varyantlara rastlanmakta; bu durum, yazım tercihindeki farklılıklara ve ses uyumlarına dayanmaktadır. Ancak günümüzde özellikle akademik yayınlarda ve kurumsal ansiklopedik eserlerde bu tür farklılıkların yerini daha standart bir yazım biçimine

⁸ Elana Nerazik, “History and Culture of Khwarizm”, *History of Civilizations of Central Asia – The Crossroads of Civilizations: A.D. 250 to 750*, ed. Boris Litovski vd. (Paris: UNESCO, 1996), 34-35.

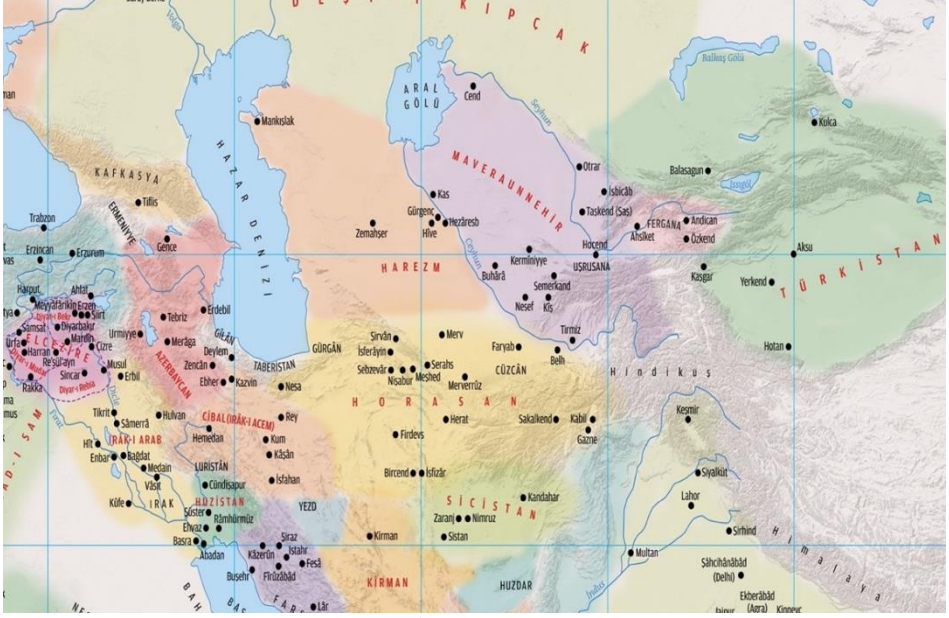
⁹ Suat Kaymak, “Hârezmi”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, 3 Cilt (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 692-694.

¹⁰ Sergey Tolstov, *Drevniy Horezm* (Moskova: İzdanie MGU, 1948), 13-26.

¹¹ Coşkun Erdoğan, “Hârezmi İsmi ve Bölgenin Tarihî Coğrafyası Hakkında Bazı Tetkikler”, *Journal of Turkish Research Institute* 62 (31 Mayıs 2018), 307-327.

biraktığı görülmektedir. Nitekim Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde (DİA) “Hârizm” formu tercih edilmiş ve madde bu şekilde kaleme alınmıştır.¹² Bu çalışmada da söz konusu kurumsal tercihe uygun olarak “Hârizm” yazımı esas alınmış ve metin boyunca bu şekliyle kullanılmıştır.

2. Coğrafi Olarak Hârizm Bölgesi



Şekil 2.2. İslam Düşünce Atlası¹³

Hârizm'in tarihî coğrafi sınırlarını tespit etmek tarihsel süreç içerisinde bölgenin siyasi, askeri ve ekonomik açıdan taşıdığı önem sebebiyle oldukça karmaşık bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bölge İslam ve öncesi dönemlerde farklı siyasi otoriteler tarafından yönetilmiş ve birçok seyyah ile tarihçi tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bu durum özellikle günümüz Türkiye'sinde yapılan akademik çalışmalara da yansımıştır. Buna göre Hârizm bazen Mâverâünnehir bölgesinin bir parçası olarak değerlendirilmiş bazen de Horasan'a dâhil edilmiştir.

Arkeolojik kazılar ve erken dönem kaynaklardan elde edilen bilgilere göre Hârizm'in sınırları eski çağlarda günümüzdeki Amuderya nehrinden başlayarak güneye doğru Murgab¹⁴ ve Tacan nehirlerinin yukarı havzalarına kadar uzanmaktadır. Buna göre Hârizm bölgesinin sınırları daha geniş yerleri içine alarak tarih boyunca “Eski Hârizm” ve “Büyük Hârizm” şeklinde iki temel bölüme ayrılmaktaydı.¹⁵ Bu ayrım tarihi süreç

¹² Abdülkerim Özyayın, “Hârizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/217.

¹³ “İslam Düşünce Tarihinde Başlıca İlim ve Kültür Havzaları” (Erişim 28 Mayıs 2025).

¹⁴ “Murgap Nehri”, *Vikipedi*, 31 Mayıs 2024.

¹⁵ Mardahim Safarboyev, *Khorezm Ma'mun Academy and Its Role In The Development of World Science* (Taşkent: el-Harezmî Ürgenç Devlet Üniversitesi, 2006), 6; Vahit Celal, *İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası Harezm Me'mun Akademisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 15.

içinde bölgenin hem idarî hem de sosyo-ekonomik yapısındaki farklılaşmalara işaret etmektedir.

Çin kaynaklarında da bölgenin coğrafi sınırlarına dair önemli bilgiler yer almaktadır. Özellikle Budist seyyah Hsüan Tsang'ın 630'lu yıllarda Çin'den Hindistan'a gerçekleştirdiği seyahati sırasında Hârizm topraklarına uğradığı ve bölgeye dair gözlemler aktardığı bilinmektedir. Hsüan Tsang'a göre bölgenin adı Ho-li-si-mi-kia (Hârizm'in Çince transkripsiyonu) olup Ceyhun nehri kıyısında yer almakta, kuzey-güney doğrultusunda yaklaşık 500 Li, doğu-batı doğrultusunda ise 20 ila 30 Li genişliğe sahiptir. Çin kaynakları ayrıca Hârizm'in kuzeyinde T'u-küe Ho-sa (Hazar Türkleri), güneybatısında Po-ssu (Pers), doğusunda ise Şu-ti gibi bölgelerle sınırdış olduğunu belirtmektedir.¹⁶

İslam coğrafyacıları da Hârizm'e dair detaylı bilgiler sunmaktadır. Bunlardan el-Makdisî (öl. 390/1000'ten sonra) bölgenin Ceyhun nehri boyunca gelişmiş şehirlerle kuşatıldığını ve Huttel, Kubadiyân gibi merkezlerle birlikte Hârizm'in de bu kuşağın bir parçası olduğunu belirtmektedir. Makdisî'ye göre Hârizm ne Horasan'a ne de Mâverâünnehir'e ait sayılmalı. Zira Hârizm de tıpkı Mâverâünnehir ve Horasan gibi müstakil ve refah seviyesi yüksek bir yerleşim sahasıdır.¹⁷ Bu da Hârizm'in bağımsız bir iklim bölgesi olarak değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır.

Yakubî'nin (öl. 292/905'ten sonra) aktardığı bilgilere göre Hârizm Tus şehrinde altı menzillik mesafededir ve oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Müellif Hârizm'in Belh nehrinin sonunda yer aldığını ve bu nehrin suyunun Deylem denizine aktığını ifade etmektedir.¹⁸ Bu Hârizm'in sulak ve tarıma elverişli topraklara sahip olduğunu göstermektedir.

Coğrafyacı İstahrî (öl. 340/951-52'den sonra) Hârizm'i eserinde Mâverâünnehir'in bir parçası olarak ele almakla birlikte bölgenin Horasan'dan ayrılmış bağımsız bir iklim olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.¹⁹ Benzer şekilde Kazvînî (öl. 682/1283) Hârizm'i de kapsayan beşinci iklim bölgesini tanımlarken bu bölgenin doğuda Kaşgar'dan başlayarak Fergana, Semerkant, Hârizm ve Hazar Denizi üzerinden batıda Meyyâfârîkîn ve Ermeniyeye kadar Rum vilayetlerine uzandığını söyler. Bu bilgiler Hârizm'in geniş ve stratejik olarak önemli bir bölgede yer aldığını açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Havkal (IV./X. yüzyıl) Hârizm'in Ceyhun nehrinin son kısmında konumlandığını nehrin Aral Gölü'ne döküldüğü noktaya kadar olan güzergâh boyunca başka bir yerleşim yerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Bölgenin Ceyhun nehrinin her iki yakasına yayılan bir yerleşim sahası olması, Hârizm'in çift merkezli bir idarî yapıya sahip olmasına yol açmıştır. Nehrin doğu yakasında yer alan Kâs/Kât şehri tarihî süreçte bölgenin ilk başkenti olarak öne çıkmakta olup, müellifin yaşadığı dönemde harap bir durumda bulunmaktadır. Buna karşın nehrin batı yakasında kurulan Cürcâniye Hârizm'in en büyük

¹⁶ Kürşat Yıldırım, *Çin Kaynaklarında Türkistan Şehirleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 401-402.

¹⁷ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1411), 284.

¹⁸ Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *el-Buldân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 94.

¹⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî el-İştahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: y.y., 2004), 299.

ve en gelişmiş yerleşim yeri olarak bölgenin yeni idarî ve ekonomik merkezi konumundadır.²⁰ Bu çift başkentli yapı Hârizm'in doğal coğrafyasının idarî ve şehir örgütlenmesine doğrudan etki ettiğini göstermektedir.

Beyhakî (öl. 470/1077) *Târîh-i Beyhakî* eserinde Hârizm bölgesine müstakil bir bölüm ayırarak bu coğrafyaya dair ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Müellif Hârizm hakkında aktardığı bilgilerin kaynağı olarak bölgenin yetiştirdiği önemli âlim ve devlet adamlarından Ebû Reyhân el-Bîrûnî'nin (öl. 453/1061 [?]) günümüze ulaşmayan *el-Müsâmere fî Ahbâr-i Hârizm* adlı eserini göstermektedir. Beyhakî'nin Bîrûnî'den aktardığı bilgilere göre Hârizm yaklaşık seksen mil uzunluğunda ve seksen mil genişliğinde bir alanı kapsamakta olup, bu ölçütler itibarıyla müstakil bir ülke büyüklüğündedir.²¹ Coğrafi bakımdan Huttalân ve Çağâniyân gibi Horasan'a bağlı vilayetlerden farklı bir yapıya sahip olan Hârizm tarihî süreçte daima bağımsız bir idarî yapılanma ile yönetilmiştir. Bu durum, bölgenin hem fizikî sınırlarının hem de siyasî-iktisadî yapısının kendine özgü ve özerk bir karakter taşıdığını göstermektedir.

Yukarıda zikredilen kaynaklar ve coğrafi tanımlamalardan hareketle Hârizm'in Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine dâhil olmayan müstakil bir bölge ve aynı zamanda bir iklim kuşağı olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu bağlamda Hârizm tarihî coğrafya açısından Horasan'ın kuzeyinde, Mâverâünnehir'in batısında, Aral Gölü'nün güneyinde ve Hazar Denizi'nin doğusunda konumlanmaktadır. Ortaçağ İslam coğrafyacılarının da vurguladığı üzere Hârizm geniş çöl alanlarıyla çevrili olup doğal sınırlarla diğer bölgelerden ayrılmaktadır. Çalışma konumuz olan Hârizm Hanefilerinin dönemde bölgenin kuzeybatısında Oğuz ülkeleri, güneydoğusunda ise Horasan ve Mâverâünnehir yer almaktadır.

3. Ceyhun Nehri Ekseninde Hârizm'in Şehir Yapılanması

Hârizm, yukarıda Ceyhun Nehri'nin her iki yakasına yayılan, etrafı Türkistan çölleriyle çevrili, stratejik ve doğal sınırlarla tanımlanabilen bir yerleşim alanı olarak ifade edilmişti. Bölge kuzeyde Oğuz coğrafyasıyla doğuda Mâverâünnehir ile güney ve batı yönlerinden ise Horasan topraklarıyla çevrilidir. Bölgeye can veren ana su kaynağı olan Ceyhun nehri Müslüman Arap ve Pers coğrafyacıları tarafından "Hârizm Gölü" olarak da adlandırılan Aral Gölü'ne dökülmektedir.²² Bu nehir yalnızca bölgenin fiziki coğrafyasını değil aynı zamanda şehirleşme sürecini ve sosyo-ekonomik dinamiklerini de şekillendiren temel unsurdur.

Bazı araştırmacılar Hârizm'deki şehirlerin, bulundukları iki farklı karakteristik yapı etrafında geliştiğini öne sürmüşlerdir. Birincisi Ceyhun nehri ve onun kolları etrafında şekillenen, akarsu kaynaklı kentleşmeyi temsil eden "ırmak şehirleridir". İkincisi ise ormanlık ve yeşil alanların hâkim olduğu, daha çok karasal karaktere sahip bölgelerde

²⁰ Ebû'l-Ğâsım Muḥammed b. Ḥavḳal el-Bağḏâdî el-Mevşilî İbn Ḥavḳal, *Şûretu'l-'Arḍ* (Beyrut: Dâru Şâdir, ts.), 2/480.

²¹ İbn Fendeme Ebû'l-Ğasan Zâhîruddîn 'Alî b. Zeyd b. Muḥammed Zâhîruddîn el-Beyhakî, *Târîhu Beyhak / Ta'rib* (Dımaşk: y.y., 1425/2004), 393.

²² el-Ğasen b. Aḥmed el-Mehlebî el-'Azîzî el-Mehlebî, *Kitâbu'l-'Azîzî: el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (b.y.: y.y., ts.), 159; Muḥammed b. Muḥammed b. İdrîs el-Ğasenî et-Ṭâlibî eş-Şerîf el-İdrîsî, *Nuzhetu'l-Muštâk fî 'İhtirâkı'l-'Âfâk* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1409), 2/837-839.

teşekkül eden “bahçe şehirleridir”.²³ Ancak bölgenin temel yerleşim dokusunu belirleyen esas unsur Ceyhun nehri etrafında gelişen ırmak şehirleridir.

Bu bağlamda Ceyhun’un doğu yakasında yer alan Kâs/Kât batı yakasında ise Cürcâniye/Gürgenç şehirleri tarihî süreçte Hârizm’in iki başkenti olarak öne çıkmaktadır. İlk dönemlerde Kâs şehri bölgenin siyasî ve idarî merkezi konumundaydı.²⁴ Ancak Ceyhun’un sık sık yaşanan taşkınları nedeniyle büyük oranda tahrip olmuş bu durum şehir dokusunda ve nüfus yapısında ciddi bozulmalara yol açmıştır. Her ne kadar şehir dışarıdan görkemli bir yapıya sahip olsa da içinden geçen kanal sistemi zamanla ciddi bir yıkıma ve kirliliğe neden olmuştur. Kaynaklarda şehirde bir cuma mescidi, yaklaşık bir mil uzunluğunda çarşı, Hârizmşah’a ait bir saray, kale ve hapishane bulunduğu belirtilmektedir.²⁵

Ceyhun nehrinin zaman zaman taşkınlara sebep olan akımı ile bölgedeki siyasal ve toplumsal değişimlerin etkisi Hârizm’in merkezinin değişikliklerine neden olmuştur. Bu süreçte bölgenin batı kısmı canlanmış; idarî ve ticarî merkez olarak Cürcâniye/Gürgenç öne çıkmaya başlamıştır. İslâm hâkimiyeti altında Cürcâniye/Gürgenç şehri ilim, ticaret, kültür ve medeniyetin yeni merkezi hâline gelmiştir.²⁶ Fetihlerin ardından gerçekleştirilen imar faaliyetleri ve iskân hareketleri, İslâm’ın yayılma sürecinin yıkıcı değil, aksine yapıcı bir karaktere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu şehirlerdeki canlanma ve dönüşüm, İslâmî fetihlerin sosyal ve ekonomik yapıyı nasıl yeniden şekillendirdiğinin somut bir göstergesidir.²⁷

İslâmî kaynaklarda Cürcâniye; “Gürgenç”, “Cürcaniyye” ve kimi zaman doğrudan “Hârizm” olarak anılmıştır.²⁸ Türk kaynaklarında bu şehir genellikle “Ürgenç” adıyla geçerken²⁹, Çin kaynaklarında ise “Yugan”, “Yü-lung-ghie-vh”, “Urungechi” ve “U-li-ghien” gibi farklı adlarla kaydedilmiştir.³⁰ Bu çeşitlilik şehrin çok katmanlı tarihî kimliği ve farklı kültürel etkileşim alanlarıyla kurduğu yoğun ilişkii göstermektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere Hârizm’e bağlı şehirler hem Horasan hem de Mâverâünnehir bölgeleri tarafına dağılmış vaziyetteydi. Mâverâünnehir tarafında kalan şehirler arasında Gardemân, Vayhân, Erzehive, Nevkefağ, Kerder, Müzdakhân, Ceşire, Sedûr, Zerdûh, Karyet Beratekin ve Medkeminyye; Horasan tarafında kalan yerleşimler arasında ise Nûzvâr, Zemaşşer, Vezârmend, Deskâhân-ı Hâs, Hoşmisen, Medâmisen, Hîve, Kerderânhas, Hezâresb, Cigerbend, Câz, Dargân, Cît, Cürcâniyye es-Suğra, diğer Cît, Sedfer, Mesâsân, Kârdâr ve Enderestân gibi şehirler yer almaktadır.³¹ Bu şehir listesi Hârizm’in şehirleşme ağına işaret etmektedir.

²³ Erdoğan, “Hârezm İsmi ve Bölgenin Tarihî Coğrafyası Hakkında Bazı Tetkikler”, 311.

²⁴ Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm*, 285, 286, 292.

²⁵ Mechûl Müellif Mechûl Müellif, *Ḥudûdu’l-‘Âlem mine’l-Meşriq ile’l-Mağrib* (Kahire: y.y., 1423), 137-138.

²⁶ ‘Abdulmu’min b. ‘Abdülhaḵk b. Şemâil el-Kaṭî’î el-Bağdâdî el-Ḥanbelî Şafiiyyuddîn İbn ‘Abdi’l-Ḥaḵk, *Merâşidu’l-İttîlâ’ ‘alâ Esmâil’l-Emkine ve’l-Buḳâ’* (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1412), 1/323.

²⁷ Abdylly Orazsahedov, “Türk-İslâm Şehri Gürgenç ve Moğol İstilasındaki Akıbeti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (25 Haziran 2020), 331-359.

²⁸ Ebû’l-Hasan ‘Alî b. Mûsâ el-Endelusî İbn Sa’îd el-Mağribî, *el-Coğrâfîyâ* (b.y.: y.y., ts.), 48-63.

²⁹ Fazlullah Hemedânî Reşîdüddîn, *Câmiü’l-tevârih* (Tahran: Neşri’l-Berz, 1373), 1/512.

³⁰ İ.T Ebuzer, *Şehr-i Ürgenç ve Asâr-ı Tarihî An* (Tahran: Mütalat-ı Asya-yı Merkezi ve Kafkas, 1379), 113-126.

³¹ Ebû ‘Ubeyd ‘Abdullâh b. Abdil’azîz el-Endelusî Ebû ‘Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve’l-Memâlik* (b.y.: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1992), 1/231; Şerîf el-İdrîsî, *Nuzhetu’l-Muštâk fî’l-İhtirâki’l-‘Âfâk*, 2/297.

Sonuç olarak Hârizm'in şehirleşme yapısının büyük ölçüde Ceyhun nehrinin sunduğu su imkânlarına dayandığı anlaşılmaktadır. Bölgedeki yerleşim örüntüsü ve ekonomik faaliyetlerin büyük kısmı su kaynakları etrafında teşekkül etmiş ve gelişmiştir. Hârizm bölgesi bu husus nedeniyle Tolstov tarafından Orta Çağ'da sahip olduğu doğal sınırlar itibarıyla sıkça Antik Mısır'a benzetilmiştir. Zira bölge üç yönü kumlu çöllerle çevrili olup kuzeyden Aral Gölü ile sınırlandırılmış, tarıma son derece elverişli kapalı bir vaha görünümündedir. Bu yerleşim alanını çöller arasında yaşanabilir kılan ve doğrudan ortasından geçen Ceyhun nehri Eski Mısır'daki Nil nehrinin oynadığı tarihî rolü Hârizm'de üstlenmiştir.³² Dolayısıyla Hârizm'in coğrafi karakteri ile insan yerleşimi arasındaki bu sıkı ilişki, bölgenin tarihî, ekonomik ve toplumsal yapısını belirleyen temel bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 2.3. Ceyhun Deltası³³

Tarihî Hârizm toprakları günümüzde Türkmenistan'ın Lebap ve Daşoğuz vilayetleri, Özbekistan'ın Horazm vilayeti ile Karakalpakistan Özerk Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer almaktadır. Ancak Sovyet döneminde bu topraklar, tarihsel ve coğrafi bütünlük gözetilmeksizin paylaşılmış bulunmaktadır. Orta Çağ'da Hârizm bölgesinin merkezî yerleşimlerinden biri olan Cürçâniye, günümüzde Daşoğuz vilayetinin Köhne Ürgenç şehriyle örtüşmektedir. Benzer şekilde, eski başkentlerden Kâs (Kat), Karakalpakistan sınırları içindeki Beruniy kentine; Hezâresb ve Hîve şehirleri ise, Özbekistan'ın Horazm vilayetine bağlı Hazarasp ve Hîve şehirlerine karşılık

³² Tolstov, *Drevniy Horezm*, 67-70.

³³ Aykut Özbayraktar'ın çizdiği harita

gelmektedir. Bu durum tarihî Hârizm'in siyasî ve kültürel mirasının modern sınırlar çerçevesinde parçalı ve dağınık bir şekilde varlığını sürdürmesine neden olmuştur. Tarafımızca yapılan saha araştırmaları kapsamında Özbekistan ve Karakalpakistan Özerk Cumhuriyetine gidilerek tarihi Hârizm bölgesine ziyaret edilmiş ve incelemelerde bulunulmuştur.

4. Hârizm'in Müslümanlar Tarafından Fethi

İslam öncesi dönemden itibaren Hârizm bölgesinde hüküm süren yerel idareciler, vali, emîr ve hükümdarlar “hârizmşah” unvanını taşımışlardır. Bu unvan bölgenin siyasî-millî kimliğini temsil eden ve yerel egemenliğin ifadesi olarak kabul edilen bir idarî geleneğin göstergesidir. Hârizm'de bu unvanla hüküm süren ilk hanedanlık ise Afrigoğulları'dır (305-995). Bu hanedan mensupları yerel geleneklere dayalı yöntemlerle bölgenin idarî yönetimini uzun dönem sürdürmüşlerdir.

Tarihî kaynaklar İslam ordularının Hârizm bölgesini fethetmeye yönelik ilk teşebbüslerinin Hz. Osman dönemine kadar uzandığını belirtmektedir. İlk ciddi askerî harekât 32/652 yılında el-Ahnef b. Kays tarafından gerçekleştirilmiştir.³⁴ Bu seferi takiben Horasan Valisi er-Rebi' b. Ziyâd³⁵ döneminde onun komutanı olan Abdullah b. Akîl'in 50-53/670-673 yılları arasında bölgeye düzenlediği seferde Hârizmlilerle vergiye dayalı bir sulh anlaşması yapılmıştır.³⁶ Yine Horasan Valisi Selm b. Ziyâd'ın 61-62/680-682 yıllarında gerçekleştirdiği bir diğer harekâtın sonucunda Hârizmlilerin yüklü bir meblağ ödemeyi kabul ederek anlaşmaya vardıkları bildirilmektedir.³⁷

Bu süreçte Hârizm üzerindeki askerî ve siyasî baskılar devam etmiş, 85/704 yılında Yezîd b. Mühelleb idaresindeki İslam ordusu bölgeye girmiştir. Ancak yapılan sulh anlaşmasına rağmen, elde edilen çok sayıda esirin donarak hayatını kaybetmesi nedeniyle bu harekât tarihçiler tarafından başarısız kabul edilmiştir.³⁸

Hârizm'in nihai olarak İslam topraklarına katılması ise 93/712 yılında Emevî komutan Kuteybe b. Müslim'in bölgeyi fethetmesiyle gerçekleşmiştir. Kuteybe'nin Hârizm'e yönelik bu askerî müdahalesi belirli bir fetih stratejisi çerçevesinde değil, bölgedeki iç karışıklıklar ve yerel hükümdarın daveti üzerine ortaya çıkan elverişli bir siyasî ortamın değerlendirilmesi neticesinde gelişmiştir. Bu fetih sonrasında Kuteybe b. Müslim Afrigoğulları hanedanına mensup Hârizmşah Eskecemûk'u görevinde bırakmak suretiyle yerel idareyle iş birliğine gitmiş ve bölgede İslam hâkimiyetini kalıcı kılmayı başarmıştır.³⁹

Emevîler Hârizm bölgesinde hüküm süren Afrigoğulları hanedanını siyasî ve askerî bakımdan mağlup etmiş olmakla birlikte, bölgedeki mevcut idarî yapıyı tamamen

³⁴ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Zirikî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417), 12/332.

³⁵ Zekerîya Güler, “Rebi' b. Ziyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/498.

³⁶ Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî* (b.y.: y.y, ts.), 1/197.

³⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Şîlatu Târih et-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 5/473-474.

³⁸ Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Şîlatu Târih et-Taberî*, 6/396.

³⁹ Ebû'r-Reyhân Muhammed el-Ahmed el-Hârezmî el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurâni'l-hâliye*, thk. Parviz Ezkâî (Tahran: Merkezü'l-miras, 2001), 42.

ortadan kaldırmak yerine özerk bir yönetim çerçevesinde Afrigoğullarının iktidarını sürdürmesine müsaade etmişlerdir. Nitekim bu hanedan kısa bir süre sonra İslamiyet'i kabul ederek bölge halkıyla dinî ve kültürel anlamda daha yakın bir ilişki kurmuş ve 385/995 yılına kadar Hârizm'deki hükümlerliğini sürdürmüştür.⁴⁰

Afrigoğulları sonrası dönemde Hârizm'deki iktidar Memûniler hanedanının eline geçmiştir. Bu hanedanın yönetimi 408/1017 yılında Gazneli Sultan Mahmud'un (öl. 421/1030) Hârizm'i fethetmesiyle sona ermiştir. Gazneliler bölgeyi doğrudan merkezden idare etmek yerine Hârizm'in yönetimini Altuntaşoğulları ailesine bırakmışlardır. Altuntaşoğulları başlangıçta Gazneli otoritesine bağlı olarak bölgeyi idare etmişlerse de aralarındaki ilişkilerin bozulmasının ardından 432/1041 yılında iktidarı terk etmek zorunda kalmışlardır.⁴¹

Hârizm bu tarihten iki yıl sonra 434/1043 yılında Selçukluların hâkimiyet sahasına dâhil olmuştur. Selçuklu yönetimi bölgeyi doğrudan merkezden değil, vali tayinleriyle idare etmeyi tercih etmiş ve bu çerçevede 490/1097 yılında Anuş Tegin'in soyundan gelen bir aileyi bölgenin idaresine getirmiştir. Anuş Tegin oğulları ilk etapta Selçuklu hâkimiyetini tanımış ancak zaman içerisinde siyasi ve idarî bakımdan müstakil bir yapıya kavuşarak Selçuklulardan fiilen ayrılmışlardır. Böylece Hârizm'de "Hârizmşahlar Devleti" adıyla bilinen yeni bir siyasî yapı ortaya çıkmıştır.⁴²

Hârizmşahlar Devleti yaklaşık bir buçuk asır süren hükümlerlik döneminde bölgenin önemli siyasî, askerî ve kültürel merkezlerinden biri hâline gelmiş, özellikle XII. yüzyılın sonlarından itibaren genişleyen toprakları ve artan nüfuzu ile bölgesel bir güç hâlini almıştır. Ancak bu hâkimiyet 629/1231 yılında gerçekleşen Moğol istilası ile son bulmuş ve Anuş Tegin oğulları hanedanı tarih sahnesinden silinmiştir. Bu süreç Hârizm'in siyasî tarihinde önemli bir kırılma noktası teşkil etmektedir.⁴³

5. Hârizm'de İslam'ın Yerleşmesi

İslam ordularının Hârizm'e yönelik gerçekleştirdiği askerî harekâtlar neticesinde yerel yönetim ile Müslüman kumandanlar arasında çeşitli anlaşmalar tesis edilmiştir. Bu mutabakatlar genellikle yüksek miktarda fide, vergi ve savaş esiri elde edilmesiyle sonuçlanmıştır. Nitekim klasik kaynaklar bu savaş esirlerinin İslam beldelerinin başkentlerinde ve diğer önemli şehirlerinde istihdam edildiğini belirtmektedir. Bu esirlerden bir kısmının İslam'ı kabul ederek ihtida ettikleri, böylelikle Hârizmli Müslümanların ilk nüvesini oluşturdukları anlaşılmaktadır.⁴⁴

Bu çerçevede zikredilmesi gereken önemli bir örnek Hadis râvîsi A'yen el-Hârizmî'dir. A'yen sahabe neslinden Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) ile Irak'ın Basra

⁴⁰ İbrahim Kefesoğlu, *Harezmsahlar Devleti Tarihi (485-618 / 1092-1221)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 38-44.

⁴¹ Aykut Özbayraktar, *Me'mûniler Devrinde Harezmsahlar (Siyasi, Sosyo-Ekonomik, Kültürel)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 58-60.

⁴² Aydın Taneri, "Hârizmşahlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/228-230.

⁴³ Mustafa Eğilmez - Kübra Köroğlu, *Son Kapı Harzemşahlar ve Moğol İstilasası (1097-1231)* (İstanbul: Post Yayınevi, 2024), 33-70.

⁴⁴ Aykut Özbayraktar, "Hârezm'de İslamiyet'in Yayılışı", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* Prof. Dr. Eşref BUHARALI Özel Sayısı (24 Kasım 2024), 63-72.

şehrinde görüşmüş ve kendisinden doğrudan hadis rivayet etmiştir.⁴⁵ Onun bilinen yegâne öğrencisi Basra ulemasından Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâ'îl et-Tebûzekî (öl. 223/838) olmuştur.⁴⁶ Rical ilminin önde gelen isimlerinden Zehebî (öl. 748/1348), Enes b. Mâlik'ten rivayette bulunduğu için A'yen el-Hârizmî'yi "sığâru't-tâbi'in" arasında sınıflandırmıştır.⁴⁷ İmam Buhârî de onun Hârizmli bir esir olduğunu vurgulamıştır.⁴⁸ Bu yönüyle A'yen el-Hârizmî tâbiîn nesline mensup kabul edilen ve İslami dönemde yetişmiş ilk Hârizmli hadis râvîsi olarak dikkat çekmektedir.

Hârizm'in fethinden önce bölgede yaşayan halkın büyük bir çoğunluğu dinî olarak Mecûsîlik ve Ortodoks Melkâiyye mezhebine mensup Hristiyanlardan oluşmaktaydı.⁴⁹ Bunun yanında Yahudî unsurlar da mevcudiyetini sürdürmekteydi. Bölgenin İslam idaresine geçmesinden sonra yerli halkın önemli bir kısmı Müslüman olmayı tercih etmiş; zamanla Yahudilik tümüyle kaybolmuş, Mecûsîlik ve Hristiyanlık ise azınlık inançları olarak zayıf bir biçimde varlıklarını sürdürmüştür. Hârizmli âlim Ebû Reyhân el-Bîrûnî, kendi döneminde bu inançların mensuplarının dinî bilgiden yoksun olduklarını ve ibadetlerini bilinçsizce yerine getirdiklerini ifade etmektedir.⁵⁰

Fetih sonrasında Hârizm'de bazı isyan hareketleri baş göstermiştir. Bu isyanlar özellikle Kuteybe b. Müslim'in askerî müdahalesiyle kanlı bir şekilde bastırılmış; Mecûsî din adamları bu baskılarda doğrudan hedef alınmıştır.⁵¹ Neticede Hârizm Mecûsîlerinin dinî ve tarihî metinleri yok edilmiş, sosyal ve dinî liderleri tasfiye edilmiştir. Bu durum Mecûsî inanç sisteminde ciddi bir boşluğa yol açmış ve bölge halkının İslam'a yönelmesine zemin hazırlamıştır. İhtida edenler İslam'ın getirdiği haklardan ve cizye vergisinden muafiyet gibi ekonomik avantajlardan yararlanarak yeni dine yönelmişlerdir.⁵²

Bölgeye atanan valiler, vergi memurları ve adalet vazifesini yürüten kadılar da Hârizm'in İslamlaşma sürecine olumlu katkı sunmuşlardır. Örneğin İshâk b. İbrâhîm tâbiînin muhaddislerden İbn Cüreyc (öl. 150/767) ile görüşüp ondan hadis rivayet etmiş ve Semerkand ve Belh kadılıklarının ardından Hârizm'e tayin edilmiş, burada uzun süre görev yaparak "Hârizm Kadısı" unvanıyla tanınmıştır.⁵³ Benzer şekilde hadis alimi Attâb b. İbrâhîm es-Sa'dî Hârizm'de kadı olarak görev yapmış ve Ebû Hamza Muhammed b. Meymûn es-Sükkerî el-Mervezî'den (öl. 167/783-84) hadis rivayet etmiştir.⁵⁴

⁴⁵ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî (Riyad: y.y., 1419), 616.

⁴⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerḥ ve't-Ta'dîl* (Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1371/1952), 2/324.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 8/423.

⁴⁸ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *et-Târîḥu'l-Kebîr*, thk. Heyet (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, ts.), 2/54.

⁴⁹ Yuriy Aleksandrovich Rapoport, *İz İstorii Religii Drevnego Horezma* (Moskova: İzdatel'stvo "Naûka", 1971), 38-118.

⁵⁰ Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurâni'l-hâliye*, 114.

⁵¹ Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurâni'l-hâliye*, 57.

⁵² Özbayraktar, "Hârezm'de İslamiyet'in Yayılışı", 67.

⁵³ Buḥârî, *et-Târîḥu'l-Kebîr*, 1/378.

⁵⁴ Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Telḥîşu'l-Muteşâbih fi'r-Resm*, thk. Sekîne eş-Şihâbî (Dımaşk: Ṭalâs li'd-Dirâsât, 1406), 1/546.

Hârizm'in İslamlaşmasında etkili olan bir diğer unsur da ulema sınıfına mensup âlimlerin bölgeye yaptıkları seyahatlerdir. İlmi yolculuklar vesilesiyle Hârizm'de yaşamayı tercih eden pek çok alim bölge halkının dine girmelerine ve dinî bilincinin artmasına katkıda bulunmuştur. Bu çerçevede Basralı muhaddis Ebû Osmân el-Muğîre b. Mûsâ el-Müzenî zikredilebilir. Müzenî birçok meşhur muhaddisten hadis almış, ardından Mâverâünnehir'e geçerek Buhara'ya yerleşmiş⁵⁵ ve oradan Hârizm'e intikal etmiştir. Orada Ahmed b. Hişâm el-Hârizmî ile Ebû Yûsuf Ya'kûb b. el-Cerrâh el-Hârizmî gibi isimlerin yetişmesinde etkin rol oynamıştır.⁵⁶

Ayrıca Hârizmli savaşıların Emevî ordularına dâhil edilmesi İslam'ın bölgedeki yayılışında belirleyici bir rol oynamıştır. Horasan valileri Hârizm mahallî yönetimince sağlanan askerî birlikleri Mâverâünnehir'deki askerî harekâtların ön saflarında istihdam etmişlerdir.⁵⁷ Bu süreçte birçok takva sahibi âlim ve zâhid, cihad amacıyla bu seferlere katılarak şehit olmayı arzular hâle gelmiş ve bu vesileyle İslamî tebliğ faaliyetlerinde de bulunmuşlardır.⁵⁸ Hârizmli askerlerin Müslüman birliklerle yakın temas hâlinde olmaları, onlardan İslamî bilgileri öğrenmeleri ve zaferlerle neticelenen savaşlardan ganimet elde etmeleri onları İslam'a geçme konusunda motive eden unsurlar arasında yer almıştır.

Son olarak Hârizm'in İslamlaşmasında etkili olan en önemli sosyo-ekonomik faktörlerden biri de ticarettir. Hârizm halkı tıpkı Soğdlular gibi Orta Asya'nın köklü ticaret topluluklarından birini teşkil etmekteydi. İslamî dönemde Hârizm ticareti; İskandinavya, Hazar ülkesi ve Oğuz yurtları gibi kuzey coğrafyalarından getirilen kürk, köle, silah, hayvan ve diğer çeşitli malların İslam beldelerinde pazarlanması esasına dayanıyordu.⁵⁹ Bu ticaretin VIII. yüzyılda da sürdüğü ve İslamlaşma süreciyle eş zamanlı olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim Câhiz (öl. 255/869) eserinde Hârizm'den Bağdat'a şeker kamışı, misk, samur, sincap, tilki gibi kürklerin getirildiğini kayıt altına almıştır.⁶⁰

Söz konusu ticaret seferleri, yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda kültürel ve dinî değerlerin aktarımına da vesile olmuştur. Bilindiği üzere Orta Çağ'da uzun yolculuklar çoğunlukla ticaret kervanları aracılığıyla gerçekleştirilmekteydi. Bu kervanlara katılan âlimler, sûfler, öğrenciler ve memurlar hem bilgi alışverişi sağlamış hem de gittikleri bölgelerde İslam'ın yayılmasına katkı sunmuşlardır.⁶¹ Dolayısıyla bu tür etkileşimler, Hârizm halkının İslam medeniyetiyle temasını artırmış ve bölgenin İslamlaşma sürecini hızlandırmıştır.

⁵⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8/230.

⁵⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, thk. 'Abdulmu'î Emîn Kâ'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404), 4/176.

⁵⁷ Aykut Özbayraktar, "Erken İslamî Dönemde (93-205/712-821) Hârezm'de Yerel Yönetim", *Harezmşahlar ve Etrafındaki Dünya*, ed. Oktay Bozan, Mutlu Saylık (Diyarbakır: Ekin Yayınları, 2024), 22-23.

⁵⁸ Mustafa Zeki Terzi, "Emevîlerde Kara Ordusu Teşkilâtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Ocak 1997), 41-88.

⁵⁹ Erdoğan, "Hârezm İsmi ve Bölgenin Tarihî Coğrafyası Hakkında Bazı Tetkikler", 313-315.

⁶⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Câhiz, *Kitâbü't-Tebaşşur bi't-ticâre* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 28.

⁶¹ Ahmet Selçukoğlu - Ayşe Hacimustafaoğlu, "Türklerin İslamlaşmasında Ticaretin ve Müslüman Tüccarların Rolü", *GTTAD: Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* VI/11 (2024), 16-25.

6. Ticari Olarak Önemi

Hârizm bulunduğu coğrafi konum itibarıyla tarih boyunca Asya ile Avrupa arasında bir kavşak noktası teşkil etmiş ve bu özelliği sayesinde en önemli ticaret merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Kuzey İpek Yolu olarak adlandırılan güzergâh, Aral Gölü kıyılarından başlayarak Hârizm'e ulaşmakta, oradan da Ural nehrinin Hazar Denizi'ne döküldüğü bölgeye kadar uzanmaktaydı.⁶² İpek Yolu'nun bir başka güzergâhı ise doğrudan Hârizm'den başlayarak Hazar Denizi kıyılarını takip etmekte daha sonra gemiler vasıtasıyla Kura Nehri'ne kadar ilerlemekteydi.⁶³

Hârizm yalnızca doğu-batı ekseninde Asya ile Avrupa'yı birbirine bağlayan bir merkez olmamış; aynı zamanda kuzey-güney doğrultusunda da Fin, Ogur ve Slav toplulukları ile İslâm coğrafyası arasında işleyen önemli bir ticaret güzergâhı olarak rol oynamıştır. Bu doğrultuda, kuzey halklarından getirilen mallar Hârizm üzerinden Horasan ve Irak bölgelerine ulaştırılmaktaydı.⁶⁴

Söz konusu ticarî önemin klasik kaynaklara da yansıdığı görülmektedir. Örneğin *Hudûdü'l-Âlem* adlı eserde Hârizm hakkında şu ifadeler yer almaktadır: "Hârizm'e gelince Mâverâünnehir'in batısındadır. Kât/Kâs Hârizm'in başkentidir. Oğuz Türkistanı'nın kapısıdır. Türklerin, Türkistan'ın Mâverâünnehir'in ve Hazar'ın bargâhıdır. Tacirlerin yeridir."⁶⁵ Bu ifadeler bölgenin bir nevi ticaret kavşağı olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm coğrafyacılarının eserleri de Hârizm'in ticaret ağı içindeki etkin rolünü teyit etmektedir. İstahrî Hârizm tüccarlarının en çok seyahat eden tüccarlar olduğunu belirtmiştir.⁶⁶ İbn Havkal da Horasan'ın büyük şehirlerinde Hârizmli tüccarların bulunduğunu kaydederek bu şehirlerdeki Hârizmli ticaret kolonilerini tasvir etmiştir.⁶⁷ Makdisî ise Hârizm ile Rey arasındaki ticarî hareketliliğe dikkat çekerek bölgenin İran'la olan ekonomik ilişkilerini ortaya koymuştur.⁶⁸ Ayrıca Merv, Nîşâbur ve Cürcâniye arasında oldukça işlek bir ticaret güzergâhı mevcut olup bu hattın hem mal hem de bilgi alışverişinde önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.⁶⁹

Bölgeden ihraç edilen mallar oldukça çeşitlidir. Özellikle pamuklu ve yünlülük tekstil ürünleri, Hâlicân çevresinde üretilen su ürünleri ve bazı hayvan derileri başlıca ihraç kalemlerini oluşturmaktaydı.⁷⁰ Buna karşın ithal edilen malların başında değerli madenler yer almaktaydı. Çünkü kaynakların belirttiğine göre Hârizm'de doğal değerli maden rezervleri bulunmadığından bu tür ürünler daha çok Mâverâünnehir'den temin edilmekteydi.⁷¹

⁶² Çulpan Zaripova Çetin, "Klasik Rus Kaynaklarında Büyük İpek Yolu", *Yükselen İpek Yolu*, ed. Fahri Atasoy (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2016), 231.

⁶³ Cengiz Yıldızdağ, VII.-X. Yüzyıllarda İpek Yolu Ticaretinin Türk Tarihine Etkileri (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 13.

⁶⁴ Peter B. Golden, *Hazar Çalışmaları*, çev. Egemen Çağrı Mızrak (İstanbul: Selenge Yayınları, 2006), 126.

⁶⁵ Mechûl Müellif, *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşriq ile'l-Mağrib*, 137-138.

⁶⁶ İşşahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 304.

⁶⁷ İbn Havkal, *Şûretu'l-'Arḍ*, 2/481.

⁶⁸ Makdisî, *Aḥsenu't-Tekâşim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 325.

⁶⁹ Sinan Şahin, *Maverâünnehir'in Sosyal ve İdârî Yapısı (VIII. ve XII. Yüzyıllar)* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2020), 61-62.

⁷⁰ Sergey Tolstov, *Po Sledam Drevne Khorezmyskoy Tsivilizatsii* (Moskova: İzdatelstvo Akademii Nauk, 1948), 241.

⁷¹ Muhammed-Şarip Kıdrniyazov, *Materiyalnaya Kultura Gorodov Khorezma v XIII-XIV Vekakh* (Nukus: İzdatelstvo Karakalpakstan, 1989), 93-94.

Hârizm halkının ticarete olan bu derin bağlılığı zamanla kendine özgü kavramların, âdetlerin ve teamüllerin oluşmasına neden olmuştur. Bölge halkı arasında gelişen bu ekonomik kültür, yalnızca halk kesimiyle sınırlı kalmamış, ulemâ sınıfına da yansımıştır. Nitekim bu çalışmada fıkhi görüşlerini sıkça başvurulduğu Hârizmli bazı âlimlerin nispetlerinde bu durum açıkça görülmektedir.⁷² Örneğin:

el-Bakkâlî: kuru gıda, bakkaliye ve manavlıkla meşgul olan,
 el-Veberî: deve ve keçi yünü ticareti yapan,
 el-Kerâbîsî: pamuklu bez ticaretiyle uğraşan,
 es-Sekkâkî: metal oyma ve işleme sanatında uzmanlaşan,
 el-Bezzâzî: bezcilik mesleğini icra eden kimse anlamına gelmektedir.

Bu nisbetler Hârizmli âlimlerin aynı zamanda birer tüccar kimliğine sahip olduğunu; ilimle ticaretin bölgede iç içe geçtiğini göstermektedir.

7. Hârizm'de Etnik Unsur ve Dil

Hârizm'de yetişen Ebû Reyhân el-Bîrûnî'nin de vurguladığı üzere Hârizmliler Orta Asya'nın kadim yerli unsurlarından biri olan Aryan kökenli halklar arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Soğdlularla etnik ve kültürel düzeyde yakınlıkları bulunmaktadır.⁷³ Hârizm halkının menşesine dair sözlü ve yazılı kültürde yer alan türeyiş efsaneleri, bölgeyi ziyaret eden seyyahlar ve bizzat bölgede yetişmiş tarihçiler tarafından kayıt altına alınmıştır.⁷⁴ Bu anlatılar, tarih, arkeoloji ve nümizmatik gibi çeşitli disiplinlerin verileriyle büyük ölçüde örtüşmekte böylelikle Hârizm'in etnik ve kültürel gelişimine dair önemli bir zemin oluşturmaktadır.⁷⁵

Hârizmlilerin kendilerine özgü bir dile sahip oldukları bilinmektedir. Bu dil araştırmacılar tarafından "Hârizmce" olarak adlandırılmakta olup Doğu İran dil ailesine mensup kabul edilmektedir. Hârizmce dil yapı ve söz varlığı açısından özellikle Avestaca ve Soğdca ile yakın akrabalık göstermektedir. Bu dilin yazımında ise Ârâmî alfabesinden türetilmiş özgün bir yazı sistemi kullanılmıştır.⁷⁶

Hârizmce'ye dair en dramatik kırılma noktalarından biri İslam/Emevi komutan Kuteybe b. Müslim'in bölgeyi fethettiği sırada gerçekleşmiştir. Bölgeye mensup alimlerden biri olan Bîrûnî'nin aktardığına göre Kuteybe bölgedeki isyanı bastırmasının ardından Hârizm dilinde kaleme alınmış tüm yazılı belgeleri, kitapları ve resmî kayıtları yok ettirmiştir. Hârizmce yazıya vakıf olan bilginler ve müstensihler ya öldürülmüş ya da etkisiz hâle getirilmiştir.⁷⁷ Bu radikal tasfiye süreci sonucunda bölgenin yazılı tarihine dair bilgiler büyük ölçüde kaybolmuş, kültürel süreklilik kesintiye uğramıştır.

⁷² Ulanbek Kalmurza Uulu - Elvira Tagaeva, "Influence of Representatives of The Khwārezm School of Fiqh on Siġnākī (With an Example from Ritual Matters)", *MANAS Journal of Religious Sciences* 3/2 (31 Aralık 2024), 66-73.

⁷³ Zeki Velidi Togan, "Hârizm", *İslam Ansiklopedisi (MEB)* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 240.

⁷⁴ Özbayraktar, *Me'mûnîler Devrinde Harezmi (Siyasi, Sosyo-Ekonomik, Kültürel)*, 81-83.

⁷⁵ Nerazik, "History and Culture of Khwarizm", 223-226.

⁷⁶ D. N. Mackenzie, "Khwarazmian Language and Literature", *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian: Volume 3: The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*, ed. E. Yarshater, The Cambridge History of Iran (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 3/1244-1245.

⁷⁷ Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurâni'l-hâliye*, 42.

Nitekim İslâm tarihçileri bu olayın sonucunda halkın ümmi kaldığını, yazılı kültür yerine ezbere dayalı sözlü aktarımların ön plana çıktığını belirtmektedir.⁷⁸

Buna rağmen Hârizmce'nin İslami dönem boyunca etkisini tamamen yitirmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Hârizm bölgesinde telif edilen fıkıh metinlerinde nikâh, talâk, yemin, icâre ve alışveriş gibi hukukî konulara dair Hârizmce terimlerin yer alması,⁷⁹ bu dilin VIII/XIV. yüzyıla kadar günlük yaşamda ve mahkeme gibi bazı resmî işlemlerde kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir.⁸⁰ Ayrıca mahkeme kayıtlarında da bu dilin izlerine rastlanması Hârizmce'nin yalnızca halk arasında değil en azından hukukî alanda da kısmen geçerliliğini koruduğunu ortaya koymaktadır.⁸¹

Bu dil dönemin Hârizm bölgesini ziyaret eden Müslüman coğrafyacı ve seyyahlarının da dikkatini çekmiştir. Örneğin Makdisî Hârizmlilerin “anlaşılması güç” bir dile sahip olduklarını belirtirken⁸², İstahrî bu dilin yalnızca Hârizm bölgesine has olduğunu kaydeder.⁸³ İbn Fadlân (öl. 310/922'den sonra) ise daha çarpıcı bir ifade kullanmış ve Hârizmlilerin konuşma biçimini sığırık kuşlarının ötüşüne ve kurbağaların vıraklamasına benzeterek⁸⁴ bu dilin diğer dillerden ne denli farklı olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.

434/1043 yılında Selçukluların Hârizm'de hâkimiyet kurması bölgenin sosyo-kültürel yapısında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu tarihten itibaren Hârizm'de Türkleşme süreci gözle görülür biçimde hız kazanmış özellikle 434-490/1043-1097 yılları arasında bölge çeşitli Türk boylarının beyleri tarafından yönetilmiştir. Önceki dönemde Me'mûnî ve İrâkî Hârizmşahlar tarafından Türk göçlerine karşı koruma altına alınan bölge Altuntaşlar hanedanı döneminde ise bilinçli olarak Türklere açılmıştır.⁸⁵ Bu sürecin doğal bir sonucu olarak Moğol istilası sonrasında Hârizm Türkçesi adıyla anılan yeni bir dil grubu teşekkül etmiş ve bu dilde kaleme alınan dinî ve edebî eserler günümüze kadar ulaşmıştır.⁸⁶

Hârizm halkı yalnızca etnik ve dil özellikleriyle değil, aynı zamanda ilim ve kültüre verdikleri önemle de temayüz etmiştir. Makdisî Hârizmlilerin özellikle fıkıh ilmine olan ilgilerini vurgulamakta; onların kıraatte mahir, edebiyatta yetkin, zeki ve öğrenmeye düşkün kimseler olduklarını belirtmektedir. Hatta kendi döneminde, Hârizimli öğrencisi

⁷⁸ Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye*, 57.

⁷⁹ Ahmed Zekî Walîdî, “Hwârezmische Sätze in einem arabischen Fiqh-Werke”, *Islamica* 3 (1927), 190-213.

⁸⁰ D. N. Mackenzie, *The Khwarezmian Element in the Qunyat-al-munya* (London: Psychology Press, 1990), 33-44.

⁸¹ Prods Oktor Skjærvø, “A New Edition of the Khwarezmian Phrases in the Qunyat Al-Munya”, *Bulletin of SOAS* 54/3 (Ekim 1991), 496-505; Martin Schwartz, “On the vocabulary of the Khwarezmian ‘Muqaddimatu l-Adab’, as edited by J. Benzing”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 120/2 (1970), 288-304; Desmond Durkin-Meisterernst, “Khwarezmian in the Islamic Period”, *Islamisation de l'Asie Centrale: processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, ed. Étienne de la Vaissière (Paris: Association pour l'Avancement des Etudes Iraniennes, 2008), 203-209.

⁸² Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 243.

⁸³ İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 303-304.

⁸⁴ Ahmed b. Fadlân b. el-Abbâs İbn Fadlân, *er-Rihle 'ilâ Bilâdi't-Turk ve'r-Rûs ve's-Şakâlibe* (Abu Dabi: Dâru's-Suveydî, 2003), 82.

⁸⁵ Abdülkerim Özyayın, “Altuntaş el-Hâcib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/547-548.

⁸⁶ Özbayraktar, *Me'mûnîl Devrinde Harezm (Siyasi, Sosyo-Ekonomik, Kültürel)*, 98-102.

olmayan bir ilim adamına rastlamadığını söyleyerek bu durumu örneklendirir.⁸⁷ Hârizmliler arasından yetişmiş ve ilmî itibarıyla temayüz etmiş birçok âlimin varlığı, bölgenin ilmî canlılığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Bu bilgilerden sonra Hârizm'deki fıkıh mektebi, fakihler ve fıkıh eserlerine değinelim.

8. Hârizm'de Fıkıhın Gelişimi

Hanefî mezhebinin teşekkül yapısı hicrî II. yüzyılda Ebu Hanîfe (öl. 150/767) ve öğrencileri vasıtasıyla belirginleşmiş olsa da mezhebe temel teşkil eden ilmî düşünce ve fikhî birikimin Hârizm bölgesiyle olan ilişkisi bu dönemden daha eskiye dayanmaktadır. Mevcut tarihî ve biyografik kaynaklarda tespit edilebilen en erken irtibat noktası Ebu Hanîfe'nin ilmî silsilesinde üçüncü halkayı teşkil eden ve Kûfe merkezli fıkıh hareketinin öncülerinden sayılan Alkame b. Kays (öl. 62/682) şahsında ortaya çıkmaktadır.⁸⁸

Alkame Medine'de Hz. Ali'nin ilim sohbetlerine katılmış, Kûfe'de ise Abdullah b. Mes'ûd'un derslerine devam ederek Kûfe ekolünün şekillenmesinde önemi rol üstlenmiştir. Aynı zamanda İbrâhîm en-Nehaî'nin (öl. 96/714) hocasıdır.⁸⁹ Onun ilim öğrenmek ve cihad amacıyla Horasan ve Hârizm'e seyahat ettiği bu bölgelerde bir süre ikamet ettiği ve burada ilmî faaliyetlerde bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir.⁹⁰ Bu bilgi Hârizm'in resmî olarak İslam hâkimiyetine girmesinden yıllar öncesine tekabül etmekte ve bölgeye yönelik erken dönem İslâmî nüfuzun bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Fıkıh eserlerde Alkame'nin Hârizm'de iki yıl kadar kaldığı rivayet edilmekte ve adı kasır namazı ile ilgili bir konuda geçmektedir.⁹¹ Her ne kadar o örnek geçici bir ziyaret olduğuna işaret etse de iki seneden fazla bu diyarda kalması aktif ve sürekli bir ilmî temas kurduğunu göstermektedir.

8.1. Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Hârizm Bölgesiyle Olan İrtibatı

Ebû Hanîfe döneminde Hârizm henüz yeni fethedilmiş bir bölge olmasına rağmen bu bölgeden gelen öğrencilerin Irak ilim merkezleriyle irtibata geçtiği ve bizzat Ebû Hanîfe ile doğrudan temasta bulunduğu bilinmektedir. Hârizm'de yetişen müellif Bezzâzî'nin (öl. 827/1424) naklettiğine göre Ebu Hanîfe'den veya onun önde gelen talebesi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den (öl. 189/805) fıkıh ve hadis rivayet eden

⁸⁷ Makdisî, *Ahşenu't-Teşkâsım fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, 284-285; Korkut Dindi, "İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Milletlerin Karakteri", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/Din ve Coğrafya (30 Nisan 2024), 238.

⁸⁸ Ahmet Özel, "Alkame b. Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/467; Mürsel Akdere, *Alkame b. Kays en-Nehaî ve Hadis İlmindeki Yeri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 12-20.

⁸⁹ Mahmut Samar, "Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Alkame b. Kays'ın (öl. 62/682) Yeri", *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 633-662.

⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâsimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 6/151.

⁹¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970), 2/36; Ḥasen b. 'Ammâr b. 'Alî el-Mısrî el-Ḥanefî eş-Şurunbulâlî, *Merâḳi'l-felâḥ şerhu Nâri'l-ḫdâḥ* (b.y.: Mektebetu'l-'Aşriyye, 1425/2005), 163.

Hârizmli öğrenciler mevcuttur.⁹² Bu örnekler Hârizm'in Hanefî mezhebinin teşekkül döneminde sadece ilmî etkilenmeye açık bir havza olmakla kalmayıp aynı zamanda bizzat bu teşekkül sürecine katkı sunan bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bazı rivayetlerde Hârizmlilerle yaşanan münasebetler hem mezhep içi bilgi aktarımının yönünü hem de kültürel farklılıkların fıkıh dilinde nasıl ifade bulunduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu rivayetlerden birine göre Ebu Hanîfe Mescid-i Haram'da seccade veya örtü üzerinde secde ettiği esnada Hârizmli bir kişi tarafından bu davranışı sebebiyle uyarılır. Ebu Hanife adama nereli olduğunu sorar. O kişi de Hârizmliyim diye cevap verir. Bunun üzerine Ebu Hanife “Tekbir arkamdan geldi” der. Yani ilmi Kûfe, Bağdat'tan aldınız sonra bize öğretirsiniz diye hafif iğneleyici bir söz söyler. Akabinde “Siz memleketinizde kamış üzerinde mi namaz kılıyorsunuz?” diye sorar. Adam: “Evet” deyince Ebu Hanife: “O hâlde, ot ve kamıştan yapılan hasırların üzerine namaz kılmayı caiz görüyorsunuz da bez parçası üzerine secde etmeyi neden caiz görmüyorsunuz?” diyerek ona cevap verir.⁹³ Bu diyalog Hârizmlilerin Ebu Hanife ile doğrudan temas ettiklerinin önemli göstergesidir.

Tabakât literatüründe yer alan bilgiler Hârizmli birçok âlimin Hanefî fıkıh geleneğine erken dönemde katkı sunduğunu göstermektedir. Bu isimler arasında yer alanlardan bazıları şunlardır: İbrâhîm b. Abdîrrahmân el-Hârizmî, Ruşeyd el-Hârizmî ve oğlu Dâvûd, Ebû Ali (Hârizm kadısı), Ubeydullâh (el-Leysî) el-Hârizmî, Abdullâh b. Yûsuf el-Hârizmî, Ebu'l-Leys el-Hârizmî, el-Muğîre b. Mûsâ (Aslen Basralı olup Hârizm'e yerleşmiştir)⁹⁴

Bu isimlerden Dâvûd b. Ruşeyd (239/853-4) Hârizm asıllı olmasına rağmen Bağdat'a yerleşmiş burada İmam Muhammed ve Hafs b. Gıyâs (öl. 194/810) gibi âlimlerden ders almış, hadis ilmiyle de iştigal etmiş ve *en-Nevâdir* adlı bir eser kaleme almıştır.⁹⁵

Yine Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden biri olarak tanıtılan ve “Ebû Hanîfe el-Hârizmî” künyesiyle anılan başka bir şahsiyet de bu ilk kuşak Hârizmli Hanefîler arasında yer almaktadır. Onun hayatı hakkında detaylı bilgi mevcut olmamakla birlikte Ebû Hanîfe'den rivayette bulunduğu belirtilmektedir.⁹⁶

Ayrıca Muhammed'in talebesi olan Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (öl. 248/862) yoluyla nakilde bulunan Abdülmecîd el-Hârizmî ismine de biyografik kaynaklarda rastlanmaktadır.⁹⁷ Bu rivayet zincirleri Hârizm kökenli âlimlerin yalnızca Ebû Hanîfe ile değil aynı zamanda onun ilmî silsilesine mensup diğer önemli isimlerle de doğrudan

⁹² Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanife* (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1321), 1/248.

⁹³ Ebu'l-Me'âli Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. 'Omar b. Mâze el-Ḥanefî İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. 'Abdulkerîm Sâmi el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/365; Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Ḥuseynî ed-Dimeşkî İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr 'alâ'd-Durri'l-muḥtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/502.

⁹⁴ Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanife*, 2/243-244.

⁹⁵ Ebû Muhammed ' b. Muhammed 'Abdulkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fî Ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Daru'l-Hicr, 1993), 2/186.

⁹⁶ Ebû'l-Fidâ' Kâsım b. Kuṭluboğâ el-Cemâlî İbn Kuṭluboğâ, *Tâcu't-Terâcim*, thk. Muhammed Ḥayr Ramaḍân Yûsuf (Dimaşk: y.y., 1413), 330; Ali el-Kârî, *el-Esmâ'ü'l-ceniyye fî Esmâ'i'l-hanefiyye* (Bağdat: Divanu'l-Vakfi's-Sünnî, 2009), 2/711.

⁹⁷ Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanife*, 1/157.

temasta bulunduğunu ortaya koymaktadır. Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden Abdullâh b. el-Mübârek'in (öl. 181/797) Hârizmli bir anneye sahip olması da mezhebin şekillenmesinde Hârizm'in kültürel ve sosyal etkisine dair dikkate değer bir başka örnektir.⁹⁸

8.2. Hanefî Mezhebinin Mâverâünnehir'de Yeniden Teşekkülü ve Fıkıh Okullarının Gelişimi

İslam medeniyetinin ilk asırlardaki siyasal ve kültürel merkezlerinin Irak coğrafyasında özellikle Basra, Kûfe ve daha sonra Bağdat gibi şehirlerde teşekkül etmesi bu bölgelerin aynı zamanda ilim ve kültür merkezi hâline gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu sebeple İslam'ın doğu sınırlarında yer alan ve uç bölge niteliği taşıyan Hârizm'in şehirlerinden birçok kişi dinî tahsil için Irak'taki bu merkezlere giderek dönemin önde gelen fakihlerinden fıkıh ve hadis başta olmak üzere çeşitli İslamî ilimleri tahsil etmişlerdir. Bunlar memleketlerine döndüklerinde yalnızca öğrendikleri bilgileri aktarmakla kalmamış aynı zamanda yerel toplumsal yapıya uygun yeni yorumlar geliştirmiş ve Hanefî mezhebinin bölgesel yayılımında etkin rol oynamışlardır.

Hicrî II. yüzyılın sonlarında ve III. yüzyılın başları Abbâsî Halifesi Me'mûn (öl. 218/833) döneminde yürütülen mihne süreci Hanefî mezhebinin Bağdat'taki konumunu ciddi şekilde etkilemiştir. Mihne politikası çerçevesinde devlet tarafından Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünün resmî inanç olarak benimsetilmeye çalışılması ve bu görüşe muhalefet eden âlimlerin baskı altına alınması döneminin en tartışmalı kelimî/teolojik krizlerinden birini doğurmuştur.⁹⁹ Bu süreçte mihne politikasını destekleyen birçok kadı ve resmî görevlinin fıkıhta Hanefî mezhebine mensup olması, mezhebin kamuoyu nezdinde itibar kaybetmesine yol açmıştır. Bu gelişmeler Hanefiliğin Bağdat merkezli seyrinde bir kırılma noktası teşkil etmiş, mezhebin ilmî temsil merkezinin doğuya yani Mâverâünnehir coğrafyasına kaymasına zemin hazırlamıştır.

Bağdat'ta maruz kaldığı siyasal ve itikadî sorunların ardından Hanefî mezhebi Mâverâünnehir bölgesinde adeta ikinci bir doğuş sürecine girmiştir. Bu süreçte mezhep önceki dönemle irtibatını korumakla birlikte özellikle Mutezile tesirinden arındırılarak yeniden yapılandırılmış ve özgün usulî ilkeler doğrultusunda sistemleştirilmiştir.¹⁰⁰ Bu yeniden yapılanma yalnızca fıkıh disiplinine dair teknik bir çabanın ötesinde, mezhebin kelamla olan ilişkisini yeniden tanımlayan ve metodolojik düzlemde yeni yaklaşımların inşasına imkân tanıyan gelişmeler olmuştur.

Hanefiliğin Mâverâünnehir'deki bu yeniden teşekkül süreci içerisinde iki ayrı metodolojik okul ön plana çıkmıştır: Semerkant ve Buhara. Her iki okul da fıkıh usulü üzerine derinleşmiş ve kendi içlerinde farklı yönelimler benimsemiştir:

Semerkant Fıkıh Okulu: Bu okulun en önemli temsilcisi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) fıkıh usulünü kelimî düşünceyle irtibatlandıran bir yaklaşım benimsemiştir. Semerkant ekolü kelam ilmini yalnızca inanç esaslarını savunma aracı

⁹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Haşib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârul-Ğarbi'l-İslâmî, 1422), 10/153; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 2/168.

⁹⁹ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 70-150; M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 11-153.

¹⁰⁰ Bahaddin Karkuş, *Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi (Hicrî II-VI. Asırlar)* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2025), 10-34.

olarak değil aynı zamanda fikhî teorilerin temellendirilmesinde usûlî bir dayanak olarak kullanmıştır. Bu hususta usûl-i fıkıh metinleri, aklî kıyas, istihsan gibi delilleri işlerken kelimî arka planla beslenmiş, fıkıh ile kelam arasında uzlaşıcı bir sentez inşa edilmiştir. Özen'e göre Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı Hanefî fıkının sadece bir hukuk sistemi değil aynı zamanda kapsamlı bir düşünce sistemi olarak konumlandırılmasında etkili olmuştur.¹⁰¹ Ayrıca Karakuşa göre Ebû Hanîfe'nin mezhebinin fıkıh ve kelâm görüşleri ışığında en iyi temsili Mâtürîdî ve takipçileri tarafından yapıldığını söylemek mümkündür.¹⁰²

Buhara Fıkıh Okulu: Buhara ekolü temsilcileri ise usûl-i fıkıh teorilerini kelimî temellerden bağımsız olarak geliştirmeye yönelmiştir. Bu okulun öncülerine göre fıkıh usulü doğrudan fer'î hükümlerden çıkarılmalı, kelimî arka plan ve tartışmalara girilmeden daha sade ve pratik bir yaklaşım benimsenmelidir. Buharalı âlimler ihtiyaç duydukları ölçüde Hanefî gelenek içerisinde telif edilmiş muhtasar akaid risalelerinden usûl-i fıkıh eserlerinde istifade etmişlerdir.

Mâverâünnehir'de ortaya çıkan bu iki ilmî ekol arasındaki farklılıklara klasik kaynaklarda kısmen temas edilmiş olmakla birlikte söz konusu farkları sistematik biçimde ele alan müstakil risale veya eserlerin kaleme alınmadığı görülmektedir. Bununla birlikte modern dönemde Türkiye'de yapılan akademik çalışmalarda bu iki ekol arasındaki metodolojik ayrımın farkına varıldığı ve bu ayrımın hem söz konusu ekollerin daha iyi anlaşılması vurgulanmalıdır. Ayrıca her iki ekolün mezhep içindeki farklı ilmî yönelimleri temsil etmesi Hanefîliğin Mâverâünnehir'de tek tip bir yapıdan ziyade çoğulcu ve çok merkezli bir gelişim süreci izlediğini ortaya koymaktadır.

Hârizm bölgesinde yaşayan Müslüman topluluklara gelince onlar, İslamî ilimlerin yayılmaya başladığı ilk dönemlerde Şâfiî mezhebine meyletmiş ancak zamanla Hanefî mezhebinin etkisi altına girmiştir. Nitekim bölgenin önemli merkezlerinden biri olan Hîve şehri halkının VII/XIII. yüzyıla kadar Şâfiî mezhebine bağlılığını sürdürdüğü tarihi kaynaklarca aktarılmaktadır.¹⁰³ Buna karşılık Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin Hârizm'de kurumsal veya toplumsal düzeyde bir varlık kazandığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte söz konusu mezheplere mensup bazı ilim adamları, tarihçi ve seyyahların Hârizm'e uğrayarak burada kaldıkları bilinmektedir.¹⁰⁴

8.3. Hârizm Fıkıh Mektebinin Teşekkül Öncesi Durumu

Yukarıda denildiği üzere Abbâsî hilafetinin resmî mezhebi haline gelen Mutezile özellikle Halife Me'mûn döneminde başlatılan mihne süreciyle birlikte siyasi destekle güç kazansa da bu destek uzun ömürlü olmamıştır. Mihne süreci sonrasında Irak'taki Mu'tezilî düşünce önemli gerileme yaşamış, siyasi ve toplumsal desteğini büyük ölçüde kaybetmiştir. Ancak bu duraklama özellikle Basra Mu'tezile ekolünün önde gelen temsilcilerinden baba-oğul Cübbâîler ile birlikte aşılmış, nihayetinde Kadî

¹⁰¹ Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı* (İstanbul: Doçentlik Tezi, 2001), 73-186.

¹⁰² Karakuş, *Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi (Hicri II-VI. Asırlar)*, 237.

¹⁰³ Togan, "Hârizm", 246.

¹⁰⁴ Gülseren Azar Nasırabadi, *Harezmşahlar Devleti'nde İlmî Hayat* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2023), 137-138.

Abdülcebbâr'ın (öl. 415/1025) sistemleştirici katkıları sayesinde Mu'tezilî kelâm toparlanarak adeta “gümüş çağını” yaşamaya başlamıştır.¹⁰⁵

Diğer yandan Irak Hanefiliğinin önde gelen temsilcileri arasında Kerhî, Cessâs, Ebû Abdillâh el-Basrî, Kudûrî ve Saymerî gibi âlimleri zikretmek mümkündür. Söz konusu âlimler amelde Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte usûl-i fıkıh ve kelâmın bazı meselelerinde Mu'tezilî düşünceyle örtüşen veya ona yakın görüşler benimsemişlerdir. Adı geçen Irak Hanefî âlimlerin hoca-talebe silsilelerinde, ders arkadaşları veya öğrencileri arasında tanınmış Mu'tezile alimlerinin yer alması da bu etkileşimi teyit eden önemli bir göstergedir.¹⁰⁶

Mihne sürecinin sona ermesiyle Ehl-i hadis ve Hanbeliler, siyasi çevreleri arkasına alarak Mu'tezile düşüncesin benimseyenlere karşı dışlamacı siyaset gütmüşlerdir. Mu'tezile'ye yönelik “karşı mihne” olarak adlandırılan bu muhalefetin somut ve zirve örneği Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'ın (öl. 422/1031) öncülüğünde başlatılan Ehl-i sünnet inancının muhafazası ve müdafası amacıyla yazılan er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî Akidesi) adlı metin ve bu doğrultuda yürütülen siyasettir. Nitekim 408/1018 yılında Kâdir-Billâh bid'at ehli olarak nitelendirdiği Hanefî-Mu'tezilî fakihleri itizâlî görüşlerinden dolayı resmî olarak tövbeye davet etmiştir. Bu siyasî-itikadî yönelimin Kâdir-Billâh'ın oğlu Kâ'im-Bî'emrillâh (öl. 467/1075) döneminde de sürdüğü bazı âlimlerin aynı metni kamuya açık biçimde yeniden ikrâr ettikleri ve tövbeye zorlandıkları bilinmektedir. Nihayet 433/1041-1042 yılında Kâdirî Akidesi tekrar resmî olarak yayımlanmış ve bu vesileyle Sünnî akaidin sınırlarını belirleyen Mu'tezile'ye ve benzeri zümrelere karşı sert tavır alan bir devlet politikası tahkim edilmiştir.¹⁰⁷

Iraktaki bu tür siyasî-itikadî olaylardan dolayı Mu'tezilî düşünceyi benimseyen bazı âlimler hilafetin merkezinden uzak coğrafyalara göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu göç rotası büyük oranda doğuya Hazar denizinin güney kıyısında yer alan Taberistan bölgesine¹⁰⁸ ve oradan da Hârizm'e doğru ilerlemiştir. Çünkü Abbâsî halifesinin Mu'tezile karşıtı politikalarını Gazneli Sultan Mahmud (öl. 421/1030) da benimsemiş ve bu doğrultuda kendi hâkimiyeti altındaki Mâverâünnehir bölgelerinde benzer uygulamalara girişmiştir. Nitekim Sultan Mahmud'un Mu'tezile ve diğer bid'at fırkalarına mensup âlim ve müntesipleri takip ettirdiği, bazılarını hapse attığı ya da sürgüne gönderdiği, ayrıca camilerdeki minberlerden bu gruplara lanet okunmasını

¹⁰⁵ Osman Aydın, “Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği”, *İslâmî İlimler Dergisi* IV/1-2 (2009), 145-162; İlhan Baran, “Büyük Selçuklular Öncesi Kelâm Ekollerine Genel Bir Bakış”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (25 Haziran 2018), 233-258.

¹⁰⁶ Karakuş, *Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi (Hicri II-VI. Asırlar)*, 46-74; Salih Güner, “Irak ve Semerkant Hanefî Ekolleri Bağlamında Kelâm Anlayışının Fıkıh Usûlüne Etkisi”, *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 11/1 (16 Şubat 2025), 144-155.

¹⁰⁷ Mehmet Ümit, “Mihne Sürecinde Hanefîler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (01 Haziran 2010), 101-130; Zübeyir Bulut, “Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* XV/1 (2017), 75-110.

¹⁰⁸ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 216; Mahmut Ay, “Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* IX/1 (2011), 57-76.

emrettiği kaydedilmektedir.¹⁰⁹ Bu tutum da Hanefîlerin Hârizm bölgelerine kayıp oarada yerleşmelerine zemin hazırlamıştır.

Hârizm, tarihî ve coğrafi konumu itibarıyla önemli ticaret yolları üzerinde yer alan, bu nedenle çeşitli millet ve dinlere mensup insanların karşılaştığı, kültürel etkileşimin yoğun olduğu bir bölgeydi. Bu kozmopolit yapı sadece mal ve sermaye değil aynı zamanda fikir ve mezhep alışverişini de mümkün kılmıştır. Mutezile'ye mensup âlimlerin özellikle merkezi otoritenin baskısından uzak bölgelerde daha serbest hareket imkânı buldukları göz önüne alındığında Hârizm gibi çok kültürlü bölgelerde tutunabilmeleri şaşırtıcı değildir. Bölgenin ilmî/entelektüel ve sosyal yapısı Mu'tezile düşüncesinin varlığını devam ettirmesine imkân tanımış ve bu etkileşim Hanefî fıkıh mektebinin şekillenmesinde de izler bırakmıştır.¹¹⁰

Hârizmli ilk dönem Hanefî fakihlerinin ilmî faaliyetleri genellikle Irak merkezli ilim çevreleriyle sıkı temas hâlinde gerçekleşmiştir. Hanefî mezhebinin önce Belh,¹¹¹ ardından Semerkant ve Buhara gibi merkezlerde gelişim göstermesiyle birlikte Hârizmli âlimler de bu yeni merkezlerle ilmî irtibatlarını sürdürmüşlerdir. Fakat usûl-i fıkıh ve kalam konularında ise Irak Hanefîlerin görüşlere bağlılıklarına devam etmişlerdir.

Bu bağlamda Hârizm'de de zamanla Irak Hanefîliğinden beslenen kendine özgü bir Hanefî fıkıh mektebinin teşekkül ettiğini ileri sürmek mümkündür.¹¹² Her ne kadar Buhara ve Semerkant okulları gibi sistematik bir usûl-i fıkıh teorisi ortaya koymamış olsalar da Hârizmli fakihlerin kalamî eğilimleri muhafaza ettiklerini ve coğrafya, örf, maslahat unsurunu öne çıkaran bölgeye özgü bazı fikhî yorumlar geliştirdiklerini söylemek mümkündür.

Hanefî fıkının Hârizm'e özgü bir mekteb halinde gelişmesinin öncü siması olarak Ömer b. Mûsâ b. Yûsuf el-Bakkâlî (öl. 452/1060) zikredilebilir. Bakkâlî'nin yaşadığı dönem Hârizmşahlar'ın Abbâsî merkezî otoritesinden ayrılarak bölgesel bir yönetim yapısı oluşturdukları tarihi sürece denk düşmektedir.¹¹³ Bu siyasî gelişme fıkıh mektebinin oluşması açısından da uygun bir zemin oluşturmuştur. Böylelikle Hârizm artık sadece ilim tahsili için dış merkezlerle öğrenci gönderen bir yer olmaktan çıkmış ve aynı zamanda kendi iç dinamikleriyle beslenen bir fıkıh geleneği inşa etmeye başlamıştır.

Hanefî mezhebine mensup fakihlerin biyografileri hakkında erken dönem kaynaklarında yeterli bilgiye ulaşmak bir hayli güçtür. Bunun temel sebeplerinden biri Hanefî çevrelerde tabakât ve biyografi yazım geleneğinin diğer mezheplere kıyasla

¹⁰⁹ Bahattin Kök, "Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 117-126; İzzetullah Zeki, *Gazneli Mahmud'un Din Politikası* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 88-91.

¹¹⁰ Muminov, *Hanafitskiy Mazhab v İstoriî Tsentral'noy Azii*, 30-43; Roman Pochekaev, "K İstoriî Yuridicheskoy Nauki v Zolotoy Orde", *Zolotoordinskoye Obozreniye* 8/4 (2020), 737-752.

¹¹¹ Obaidullah Mohammadullah, *Hanefî Belh Ekolü ve Fıkıh Usûlü Görüşleri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 23-69; Obaidullah Mohammadullah - Adnan Koşum, "Hanefî Belh Fıkının Ekolleşmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 44 (30 Aralık 2024), 423-443.

¹¹² Muminov, *Nauchnoye Naslediye Hanafitskikh Uchonykh Tsentral'noy Azii i Kazakhstana*, 128; Kalmurza Uulu - Tagaeva, "Influence of Representatives of The Khwārezm School of Fiqh on Siġnākī (With an Example from Ritual Matters)", 67.

¹¹³ Stanislav Chernyavski, *İmperiya Horezmshahov* (Moskova: İzdatel'stvo "Veçe", 2018), 6-127; Ziya Musayevich Buniyatov, *Gosudarstvo Horezmshkhov-Anushteginidov 1097-1231* (Bakü: İzdatel'stvo "ELM", 1999), 10-42.

oldukça geç başlamış olmasıdır. Çeker'e göre bu tarz eserlerin özellikle Memlükler dönemiyle birlikte gelişmeye başlaması Hanefî fakihlerinin hayat hikâyelerinin büyük ölçüde karanlıkta kalmasına neden olmuştur.¹¹⁴

Bu durum Hârizm için de geçerlidir. Nitekim Hârizmli âlimlerin çoğu biyografik bilgilerini doğrudan tabakat eserlerinde değil kaleme aldıkları fıkıh ve fetva kitaplarının mukaddime veya hâtime bölümlerinde yahut Kitâbü't-târîh başlığı altında sunmuşlardır. Bu nedenle Hârizm'de telif edilen her bir fıkıh eseri yalnızca hukukî bilgi açısından değil aynı zamanda bölgenin bilim tarihi açısından da önemli birer kaynak niteliği taşımaktadır ve her nüshası değerlidir.

Bu çalışmada Hârizm'de kaleme alınmış bazı yazma eserlerin giriş veya son bölümlerinde yer alan biyografik notlar incelenerek Hârizm fıkıh mektebinin öne çıkan isimleri hakkında ulaşılan bilgiler özetlenmiştir. Söz gelimi Hârizmli âlim el-Enderesbânî'nin¹¹⁵ (öl. XII. yüzyıl sonu) telif ettiği ve kendi zamanına kadar yetişmiş Hanefî-Mutezilî eğilimli Hârizmli âlimlerin biyografilerine yer verdiği *Mu'cemü's-Şuyûh* adlı eserden de istifade edilmiştir. Eser 1971 yılında Prof. Dr. Anas Halidov tarafından Sankt-Petersburg'da tespit edilmesine rağmen hâlen neşredilmemiştir.¹¹⁶ Bu çalışmada söz konusu eserde geçen bazı âlimlerin hayat hikâyeleri mevcut imkânlar çerçevesinde değerlendirilmiştir.

9. Hârizm Hanefiliğinin Öncü İsmi ve Diğer Hârizm Fakihleri

Bu çalışmada “Hârizm Hanefî fukahası” ifadesiyle Hârizm bölgesinde yetişmiş, bu bölgeye nispet edilen yahut Hârizm'de kadılık görevinde bulunmuş olan Hanefî âlimler kastedilmektedir. İkinci ve üçüncü bölümlerde ayrıntılı şekilde ortaya konulduğu üzere bu terimle kastedilen zümre; eserleri, görüşleri, fetvaları ve içtihatları günümüze ulaşmış olan Hârizmli fakihlerle sınırlandırılmıştır. Buna karşılık eserleri günümüze ulaşmamış veya bu çalışmanın kapsamı dâhilinde fikhî görüş ve fetvalarına ulaşılamayan Hârizm fıkıh mektebine mensup diğer âlimler ise 12 numaralı tabloda liste olarak verilmiştir.

9.1. Hârizm Fıkıh Mektebinin Öncüsü: Ebû İmrân el-Bakkālî el-Kebîr (öl. 452/1060)

Hârizm fıkıh mektebinin oluşumunda önemli rol oynayan şahsiyetler arasında özellikle Ebû İmrân el-Bakkālî el-Kebîr (öl. 452/1060) öne çıkmaktadır. Bu isim Hârizm bölgesinde İslami ilimlerin gelişimine büyük katkı sağlamış ve kendi döneminde etkili olmuştur. Ancak el-Bakkālî'nin biyografisi hakkındaki bilgiler sınırlı olmakla birlikte mevcut kaynaklardan elde edilen veriler onun ilmi kişiliği ve fıkıh ilmindeki yerini aydınlatmaktadır. Mecdül-eimme et-Tercümânî'nin *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* adlı eserinin Kitâbü't-târîh bölümünde ve el-Enderesbânî'nin *Mu'cemü's-Şuyûh* adlı biyografi eserinde yer alan kayıtlara göre tam adı Ömer b. Musa b. Yusuf el-Bakkālî olup,

¹¹⁴ Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018), 227-289.

¹¹⁵ Stanislav Mikhailovich Prozorov, “A Unique Manuscript of a Biographical Dictionary by a Khorezmian Author”, *Manuscripta Orientalia* Vol. 5 №2 (1999), 9-17.

¹¹⁶ Anas Halidov, “Neizvestnyi Biograficheski Slovar' XII v. iz Khorezma”, *Folia Orientalia* XIII (1971), 67-75.

Hârizm bölgesinin dönemin önde gelen alimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Künyesi Ebû İmran¹¹⁷ olan Bakkālî hicri 452 yılı Zilkade ayının dördüncü günü ikindi namazı sonrasında vefat etmiştir.¹¹⁸

Söz konusu kaynakların aktardığına göre Bakkālî'nin ilmi kimliği oldukça geniş ve çok yönlüdür. Tefsir, fıkıh, münazara (kelam), fıkıh usulü ve luğat gibi çeşitli İslami ilimleri kendisinde cem etmiştir. Bu alanlarda pek çok eser kaleme almıştır ve dolayısıyla da bu ilim dallarında derin bir bilgiye sahip olmuştur. Fıkıh ilmindeki yetkinliği “sahibu'l-mezheb” olarak nitelenmesinden bariz bir şekilde anlaşılmaktadır.¹¹⁹ İlmî yetkinliğinin yanı sıra o zâhid kişiliği ve vera' sahibi yönüyle de dikkat çekmektedir. Onun bu ahlaki tutumu hem ilmî kişiliğini hem de sosyal çevresindeki saygınlığını pekiştiren önemli bir özellik olmuştur ve Hârizm'deki öğrencileri ve sonrakiler bu özelliğini mutlaka zikretmişlerdir.¹²⁰

Bakkālî'nin ilmi derinlik ve kişiliğini daha da iyi anlamak için Ebu'l-Muhassın Nasır b. Hüseyin el-Bermekî'den nakledilen bir rivayete bakmak yerinde olacaktır. Bermekî'nin Doğu İslam coğrafyasını gezerek hadis dinlediği ve kendisi de rivayet ettiği ifade edilmektedir. Bu ilim seyahatinin bir döneminde Hemedan'da da bulunmuş ve orada 556/1160 yılında vefat eden ve lakabı el-Ezîr olan bir kişi ile görüşmüştür. O kişi Bakkālî hakkında şu bilgileri aktarmıştır: Bir keresinde Hârizm'e yolum düştü ve orayı dolaştım. Şeyh el-Bakkālî el-Kebîr'in yanında Hafız Ebu'l-A'lâ hadis dinlerdi. Dersten sonra bana “şeyh Bakkālî'nin hadis isnad bilgisi kırk yıl önce dinlediğimizden daha yüksek” derdi.¹²¹ Bu rivayet Bakkālî'nin sadece fıkıh alanında değil hadis ilminde de derin bir bilgiye sahip olduğunu ve dönemin hadis âlimleri arasında saygın bir yer edindiğini göstermektedir.

Ayrıca onun “usûlî” ve “münâzir” olarak nitelendirmesinden onu kelam ilmi ile uğraşan ve bu alanda da yetkin bir alim olarak görmek mümkündür.¹²² Tercümânî Bakkālî'nin eserlerini okuyup istifade edenlerin onun eserlerinin kıymetini bildiklerini söylemektedir. Ona göre eğer Bakkālî'nin faziletlerini anlatmak için bir kitap yazılsaydı, faziletleri tükenmezdi. Ancak bu kitabın sayfaları bundan fazlasını anlatmaya müsaade etmemektedir.¹²³ Bu da onun eserlerinin dönemin ilim çevreleri tarafından yüksek değerde görüldüğü ve kendisinin bölgede otorite sahibi olduğu sonucunu çıkarmamızı sağlamaktadır.

Bakkālî'nin ilmî mirası yalnızca kendisinin kaleme aldığı eserlerle sınırlı değildir. Onun fikirleri ve yazıları sonraki nesillerin fetva kitaplarında da yer bulmuştur. *Fetâva'l-Bakkālî* adlı fetva mecmuası bu alanda yapılan araştırmalar ve alıntılarla bilinen bir eseridir. Ancak eserin orijinal metni günümüze kadar ulaşmamıştır. *Fetâva'l-Bakkālî*'nin

¹¹⁷ Muşafâ b. ‘Abdullâh Hâcî Hâfîze Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, thk. Maḥmûd ‘Abdulkâdir el-Arnâvût (İstanbul: IRCICA, 2010), 4/259.

¹¹⁸ Mecdü'l-eimme Abdürrahîm b. Umar et-Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (Kahire: el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256b.

¹¹⁹ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256b.

¹²⁰ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256b.

¹²¹ Abdüsselâm b. Muhammed el-Hârizmî el-Enderesbânî, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* (Princeton University Library, 97).

¹²² Nail Karagöz, “Kelâm İlmine Giriş”, *Kelam I*, ed. İsmail Şık - Nail Karagöz (Ankara: Altınordu Yayınları, 2017), 3-14.

¹²³ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256b.

varlığı ve içeriği, sonraki fetva yazarlarının bu eserden yaptıkları alıntılar sayesinde gün yüzüne çıkmıştır. Ebu Yâkub Cürcânî'nin (öl. 522/1128'den sonra) *Hzânetü'l-ekmel* adlı eserinde kaynak olarak yer alan on sekiz kaynaktan biri de *Fetâva'l-Bakkâlî*'dir.¹²⁴ Bu alıntılardan anlaşıldığı üzere Bakkâlî'nin fetvalarında özellikle İslam hukukunun temel meselelerine dair önemli görüşler yer almakta olup bu meseleler sıkça karşılaşılan, her dönemde ihtiyaç duyulan konular olarak derlenmiştir. Eserinde kurucu imamlardan aktarılan görüşlerin yanı sıra, Irak meşâyihinden bazı alimlerin görüşlerine de yer verilmiştir. Bunlar arasında Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (öl. 266/880), Muhammed b. Semâ'a, Ebu Abdullah ez-Za'ferânî (4/10. yüzyıl), Muhammed b. Mukâtil, Ebu Hâzim (öl. 297/905), Kerhî (öl. 340/952) ve Cessâs (öl. 370/981) gibi isimler mevcuttur.¹²⁵

Bundan başka Bakkâlî'nin *Fetâva'l-Bakkâlî* adlı eserine özellikle Hârizm bölgesinde kaleme alınan fıkıh eserlerinde ve diğer fetva kitaplarında bolca atıfta bulunulduğu görülmektedir. Abdürrahîm et-Tercümânî'nin *Yetîmetü'd-dehr* adlı eserinde hemen hemen her bölümde Bakkâlî'nin fetvalarına sıklıkla atıfta bulunulmuştur. Abdürrahîm, babası Ebu Hafs et-Tercümânî'nin hayat hikayesini anlatırken çok küçüklüğünde bile Bakkâlî'yi görmeye nail olduğunu iftihar duyarak zikretmektedir.¹²⁶ Zâhidî (öl. 658/1260) de *Kunye*'sinde ve diğer eserlerinde *Fetâva'l-Bakkâlî*'yi kaynak olarak sıkça kullanmıştır. Ancak 7. ve 13. yüzyıllar arasında Mâverâünnehir bölgesinde yazılan fetva kitaplarında *Fetâva'l-Bakkâlî*'nin fazla kullanılmadığı gözlemlenmektedir. Bu da Bakkâlî'nin Hârizmli oluşu ve kelâmî eğilimlerinin etkisiyle özellikle Mâverâünnehir bölgesindeki alimler arasında daha az tercih edilmesi nedeniyle olabilir.

Bakkâlî'nin Hârizm fıkıh mektebini kurucu alimlerinden biri olarak kabul edilmesi, aynı zamanda genel Hanefilik içerisinde önemli bir yer edindiğini göstermektedir. Mezhebin önde gelen fakihlerinden Burhânüddîn el-Buhârî (öl. 616/1219), İbnü's-Şihne (öl. 882/1472), İbn Nüceym (öl. 970/1563) ve İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) gibi isimler Bakkâlî'yi meşâyih arasında saymışlardır. Ayrıca, Merginânî'nin *el-Hidâye* adlı eserinde “bazı meşâyih” ifadesiyle Bakkâlî'ye atıfta bulunulmuş ve Aynî bu meşâyih arasında Bakkâlî'yi de anmıştır. Söz konusu örnekler Bakkâlî'nin Hanefî mezhebi bünyesinde önemli bir konuma ve etkiye sahip olan meşâyih'ten biri olarak değerlendirilmesini mümkün kılan önemli bir delil niteliği taşımaktadır.¹²⁷

Bakkâlî'ye dair yapılan akademik değerlendirmelerde dikkat çekici bir karışıklık da onun başka bir isimle yani Zemahşerî'nin öğrencisi olarak tanınan ve tefsir alanında eserler kaleme alan Ebü'l-Fağl Muhammed b. Ebü'l-Kâsım b. Baycûk el-Bakkâlî el-Hârizmî (öl. 562/1167) ile karıştırılmasıdır.¹²⁸ Osmanlı dönemi Anadolu'sunda kaleme alınan bazı tabakat eserlerinde de bu iki şahsiyetin birbirinin yerine konulduğu örneklere rastlanmaktadır.¹²⁹ Benzer şekilde modern dönemde Arap dünyası ve

¹²⁴ Ebu Ya'kub Yûsuf b. 'Ali el-Cürcânî, *Hzânetü'l-ekmel*, thk. Ahmed Halil İbrahim (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 23.

¹²⁵ Cürcânî, *Hzânetü'l-ekmel*, 1/327-328, 384: 3/281, 325, 542.

¹²⁶ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 257a.

¹²⁷ Ekrem Koç, “Bakkâlî Nispetiyle Anılan Hanefî Fakihinin Kimliğinin Tespiti ve Bazı Fıkıhî Görüşleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (15 Aralık 2023), 480-503.

¹²⁸ Tayyar Altıkulaç, “Bakkâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/544.

¹²⁹ Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, thk. Abdullatif Abdurrahman (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 1/632-634.

Türkiye’de yapılan akademik çalışmalarda da söz konusu iki ismin karıştırılmasıyla hatalı değerlendirmelerin tekrarlandığı müşahade edilmektedir.¹³⁰

Ancak bu konuda müstesna bir örnek olarak Kâtib Çelebi zikredilmelidir. Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) *Süllemü’l-vuşûl ilâ Tabakâti’l-fuhûl* adlı eserinde bahse konu olan Bakkâlî’yi doğru biçimde tanıtarak, künyesini vermekte ve onun İslam ilimlerinin hemen her sahasında yetkinliğe sahip olduğunu ifade etmektedir.¹³¹ Buna benzer ifade Ezher nüshasında da mevcut olup Çelebi’nin bu bilgiyi Ezher nüshasının istinsah edildiği başka nüshadan hareketle aktarmış olması ihtimal dahilindedir.¹³²

Nitekim *Yetîmetü’l-dehr’in* mevcut nüshaları içerisinde el-Ezher nüshası özellikle Bakkâlî’nin biyografisi ve ilmî kimliğine dair detaylı veriler içermesi bakımından ayrı bir nitelik taşımaktadır. Bundan dolayı Kâtib Çelebi’nin sunduğu bilgi ile diğer tabakat yazarlarının ortaya koyduğu bilgiler arasında dikkat çekici bir fark bulunmaktadır. Bu fark Kâtib Çelebi’nin daha özgün kaynaklara ulaşabilmiş olmasıyla açıklanabilir. Öte yandan Hârizm’de kaleme alınan eserler ile Hârizmli alimlerin çalışmalarına bakıldığında, Bakkâlî’nin söz konusu dilbilimci ve müfessir şahsiyetle karıştırılmadığı açıkça görülmektedir. Bu da Bakkâlî’nin Hârizmli çağdaşları ve bölgesel alim çevreleri nezdinde açık bir kimliğe sahip olduğunu ilmi otoritesinin ve şahsiyetinin kendi bağlamında doğru biçimde tanındığını göstermektedir.

Dolayısıyla Bakkâlî hakkında yapılan modern değerlendirmelerde dikkatli olunmalı; onun biyografik kimliği, ilmî yönelimi ve eserleri, tarihsel bağlamı içerisinde doğru şekilde ayırt edilmelidir. Özellikle isim benzerliği ve aynı coğrafyaya mensubiyet gibi unsurlar nedeniyle meydana gelen bu tür karışıklıklar, İslam düşünce tarihinde bireysel alimlerin konumlarının sağlıklı biçimde tespit edilmesini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple klasik kaynaklar arasındaki tenakuzların titizlikle analiz edilmesi ve her bir şahsiyetin biyografik çizgisinin hassasiyetle ortaya konulması elzemdir.

9.2. Hârizm Hanefî Fakihleri

9.2.1. İbrahim el-Verberî (öl. 483/1090)

Hârizm bölgesinde teşekkül eden fıkıh mektebinin kurucu şahsiyetlerinden biri olarak Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Verberî el-Hârizmî’nin (öl. 483/1090) ismi de öne çıkmaktadır. Enderesbânî’nin biyografi eserinde kendisinden “el-imâmü’l-mutlak”, “el-âlimü’l-kâmil”, “kudvetü’l-ulemâ” ve “fakihü’r-rabbânî” gibi yüksek övgüler ile bahsedilmiştir. Bu vasıflarla anılması şeriat ilimleri ile birlikte ahlaki dirayetine ve toplumsal itibarına da işaret etmektedir. Hicrî 483 yılının Receb ayının yirmi beşinci gecesinde vefat eden Verberî’nin Hârizm’de Darbu’l-Mevtâ mevkiine yakın bir bölgeye defnedildiği kayıt altına alınmıştır.¹³³

¹³⁰ Arap dünyasında yazılan fıkıh kitapların çoğunda Bakkalî ile ilgili fetva geçtiği yerlerde Zemahşerî’nin öğrencisi Bakkalî olduğunu yazarlar. Ruslan Rakiev, *Bölge Alimlerine Göre İdil-Ural Bölgesindeki Yatsı Namazı Vakti Sorunu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 75-88.

¹³¹ Kâtib Çelebi, *Sullemu’l-Vuşûl ilâ Tabakâti’l-Fuhûl*, 3/359.

¹³² Tercümânî, *Yetîmetü’l-dehr fi Fetâvâ ehli’l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 557a.

¹³³ Abdüsselâm b. Muhammed el-Hârizmî el-Enderesbânî, *Mu’cemü’ş-şüyûh* (Doğu El Yazmaları Enstitüsü (RAN): Arapça El Yazmalar Arşivi, C2387), 120b.

Veberî'nin ilmî şahsiyetinin şekillenmesinde dönemin önde gelen ilim merkezlerinde aldığı eğitim belirleyici rol oynamıştır. İlk eğitimini Hârizm'de aldıktan sonra Buhara'da Hulvânî ve Abdürrahman el-Karminî gibi dönemin seçkin Hanefî fakihlerinden ders görmüş, ardından Merv'e giderek Ebû'l-Vefâ Abdüsselâm el-Gıyâsî'den fıkıh tahsilini sürdürmüştür. Buhara'daki eğitim sürecinde et-Tavânî'den de fıkıh dersleri alarak ilmî birikimini daha da derinleştirmiştir. Fıkıh dışında hadis ilmine de yönelen Veberî, farklı şehirlerdeki muhaddislerden rivayet almış, bu rivayetleri ezberlemiş ve daha sonra Hârizm'e dönerek hadis imlâsı faaliyetleriyle bölgedeki hadis tedrisatının kurumsallaşmasına katkı sağlamıştır.¹³⁴ Bu yönüyle, onun Hârizm'de hadis ilminin yaygınlaşmasındaki rolü müstakil çalışmalarla ele alınmaya değer mahiyettedir.

Veberî çağdaşları ve kendinden sonra gelen hemşerileri tarafından “hâfizu'l-mezheb” olarak nitelendirilmiştir.¹³⁵ Bu unvan onun Hanefî mezhebi içerisinde fikhî görüşlerin hem rivayet hem de dirayet yoluyla muhafazasında oynadığı merkezi rolü yansıtır. Aynı zamanda kelimî meselelerde derinleşmiş, mütekellim ve münâzir sıfatlarıyla da anılmıştır. Bu durum, Hârizm fıkıh mektebinin yalnızca fikhî meselelerle sınırlı kalmayıp kelimî meselelerle de yakından ilgilendiğini ve Veberî'nin bu çerçevede önemli bir rol üstlendiğini göstermektedir. Özellikle Mutezile ile irtibatlı itikadi eğilimlerin Hârizm bölgesindeki bazı fakihler nezdinde etkili olduğu düşünüldüğünde Veberî'nin kelimî yönünün ayrıca araştırılması elzemdir. Ayrıca klasik dönemde Hârizmli âlimlerde sıklıkla görülen Arap dili ve gramerine olan vukufiyet Veberî'nin şahsiyetinde de güçlü bir şekilde görülmektedir.

Hârizm fıkıh mektebinin kurucu şahsiyeti olan Bakkâlî'nin vefatından sonra, onun yerine geçecek ismin belirlenmesi süreci, dönemin ilmî otorite aktarım adetine de ışık tutan önemli bir tarihsel vaka olarak kaynaklarda yer bulmuştur. Rivayete göre Bakkâlî birçok fakih yetiştirerek geride güçlü bir ilmî miras bırakmıştır. Vefatının ardından, onun yerini almak için çok sayıda kişi aday olmuştur. Bunun üzerine şehrin önde gelen âlimlerinden Ebû'l-Hüseyn el-Kâsikî'nin öncülüğünde bir seçim süreci başlatılmış ve Hârizm Mescidu'l-Câmi'de bir toplantı tertip edilmiştir. Toplantıda mevcut fıkıh halkalarına Bakkâlî'den okudukları kitaplar ve son derslerde mütalaa edilen konular sorulmuş; ardından bu konuların kitap adı ve bab ismi verilerek eksiksiz ve hatasız şekilde anlatılması istenmiştir.

Bu imtihan neticesinde yalnızca Veberî başarılı olmuş; Muhammed'in eserlerini ezbere bildiğini göstermiş ve kendisine sorulan konuları hatasız şekilde ifade etmiştir. Cemaatin bu ezber gücü karşısında hayranlık duyduğu ve onun ilmî önderliğini benimsediği ifade edilmiştir. Nihayetinde toplantıya başkanlık eden el-Kâsikî, Veberî'nin elinden tutarak onu hocasının yerine geçirmiş; böylece Hârizm'deki ilmî liderlik resmen Veberî'ye intikal etmiştir.¹³⁶

Hârizmli âlimlerin ortak ilmî niteliklerinden biri olan Arap dili ve gramerine vukufiyet Ebû Abdullah el-Weberî'nin ilmî şahsiyetinde de açık bir biçimde

¹³⁴ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 255a; Enderesbânî, *Mu'cemü's-Şüyûh* (Doğu El Yazmaları Enstitüsü (RAN), C2387), 120a.

¹³⁵ Nail Karagöz, “Kelim İlmi ve Diğer İlmlerle İlişkisi”, *Kelim I*, ed. İsmail Şık - Nail Karagöz (Ankara: Altınordu Yayınları, 2017), 15-33.

¹³⁶ Enderesbânî, *Mu'cemü's-Şüyûh* (Doğu El Yazmaları Enstitüsü (RAN), C2387), 120b.

gözlemlenmektedir. Zira ilgili kaynaklarda onun, nahiv, sarf ve belagat gibi Arap dili disiplinlerinde derin bilgiye sahip, bu alanlarda mahir bir ilim adamı olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, hem fikhî metinlerin dilsel çözümlemesinde gösterdiği yetkinlik hem de hadis ve kelâm metinlerini anlamlandırmadaki becerisiyle doğrudan ilişkilidir.¹³⁷ Dolayısıyla Veberî'nin Arapça üzerindeki bu yetkinliği onu Arap dili ve belagati alanlarında da otorite konumuna taşımıştır.

Hanefî fikh literatüründe “Veberî” nisbesiyle anıldığında genellikle Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Veberî kastedilmektedir. Buna karşın “Hamîr el-Veberî” şeklindeki nisbe ile anılan şahsiyet ise Mecdü'l-Eimme et-Tercümânî'nin kayınpederi olan başka bir Veberî'ye işaret etmektedir.¹³⁸ Çünkü tabakat kaynaklarında ve modern akademik çalışmalarda iki Veberî tıpkı Bakkâlî'ler gibi birbirine karıştırılmaktadır. Bu ayrımın yapılması fikh metinlerindeki atıfların doğru biçimde analiz edilmesi açısından önem arz etmektedir.

9.2.2. Abdüsseyyid el-Hatîbî (öl. 487/1094)

Hatîbî ailesinin ilmi geleneği içinde önemli bir yeri olan Abdüsseyyid el-Hatîbî'nin dönemin önde gelen âliminden aldığı eğitimle şekillenmiştir. Bunlardan ilki babası Ebu Ya'lâ el-Hasen b. Ali el-Hatîbî (öl. 5/11. yüzyılın son çeyreği) diğeri ise Şemsüleimme el-Halvânî'dir (öl. 452/1060).¹³⁹ Hatîbî nispetinin aileye atfedilmesi büyük olasılıkla babasının Hârizm'de üstlendiği hatiplik vazifesiyle ilişkilidir. Abdüsseyyid el-Hatîbî'nin vefat tarihi hicri 487 yılının Ramazan ayının 9. gecesiolarak ifade edilmiştir.¹⁴⁰

Tövbe süresinin 72. ayeti bağlamında Zemahşerî Keşşaf'ında “Bizim âlimlerimizden keskin görüşlü, himmeti âlî bir zâtın şöyle dediğini duymuştum: ‘Allah’ın saygınlık ve ikram diyarında vereceğini vaat ettiği nimetlerden hiçbirini, O’nun rızasına nail olmak ve kendi katında rızasına nail olmuş hidayet ehli içerisinde haşredilmek kadar arzulamam, bu ikisine göz diktiğim kadar hiçbirine dikmem” diyerek bir alimin görüşüne yer verir. Daha sonra Keşşaf ‘a haşiye yazan Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî (öl. 743/1343) de onun Abdüsseyyid el-Hatîbî olduğunu not düşer.¹⁴¹

Hârizm bölgesinde yetişen âlimlerin fetva ve görüşlerini derleyen *Yetîmetü'd-dehr* adlı eser ile Zâhidî'ye nispet edilen fikh kitaplarında Abdüsseyyid ve babası Hasan b. ‘Alî el-Hatîbî'ye ait çok sayıda fetvaya yer verilmektedir. Bu fikh kaynaklarına dayanarak kaleme alınan bazı tabakât eserlerinde ise Abdüsseyyid el-Hatîbî özellikle yeminli talâkın geçersiz olduğu ve bu konuda Şâfiî'nin görüşüne göre fetva verilmesi gerektiği yönündeki içtihadıyla anılmaktadır.¹⁴² Söz konusu fetva, bu çalışmanın üçüncü bölümünde Hârizm fikh mektebi bağlamında ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

¹³⁷ Enderesbânî, *Mu'cemü's-Şüyûh* (Doğu El Yazmaları Enstitüsü (RAN), C2387).

¹³⁸ Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Havî Mesâ'ilî'l-Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi: Şehid Ali Paşa, 00763), 2b.

¹³⁹ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 183b.

¹⁴⁰ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 255a.

¹⁴¹ Ebû Muhammed Hüseyin b. ‘Abdullâh et-Tîbî, *Futâhu'l-ğayb fi'l-Keşfi ‘ân kınâ'i'r-rayb*, thk. İyâd Muhammed el-Gûc (b.y.: y.y., 1434), 7/305.

¹⁴² Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muđiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* (Haydarabad: Matba'atu Daireti'l-Ma'ârifî'n-Nizamiyye, 1332), 1/317; Taqîyüddîn b.

9.2.3. Bilâlî Ailesi

Hârizm fıkıh mektebinin önde gelen temsilcilerinden biri de Bilâlî ailesidir. Bu ailenin en tanınmış mensubu Ebû Ya'kûb İmâdüddin Yûsuf b. Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Mes'ade el-Bilâlî'dir.¹⁴³ Kaynaklara göre Hârizm'de Şeyh el-Verberî'den, Buhara'da ise Şeyh es-Serahsî'den ders almış; ardından Hârizm'de kadılık görevinde bulunmuş ve bölgenin en önemli ilmî merkezlerinden biri olan Câmî'u Hârizm'de uzun yıllar tedris faaliyetlerinde bulunmuştur. Kaynaklarda müellifin *el-Emâlî* adlı bir fıkıh eserinin mevcudiyetinden bahsedilmekte olup, bu eser günümüze kadar ulaşmamıştır. Öğrencileri arasında oğlu Ebû Sâlih ile kelâmcı kimliğiyle bilinen Ebû Mansûr el-Hâkimi zikredilmektedir. “el-Bilâlî” nisbesi Hz. Peygamber'in müezzini Bilâl el-Habeşî'ye izafetle kullanılmakta olup, aile kökeninin bu sahâbî ile irtibatlandırıldığını düşünülmektedir. Müellif 494 yılının Şâban ayının on beşinci günü, cumartesi günü Hârizm'de vefat etmiştir.¹⁴⁴

Sem'ânî (öl. 562/1166) *el-Ensâb* adlı eserinde Hârizm'e gerçekleştirdiği seyahati esnasında Ebû Ya'kûb el-Bilâlî'nin evinde on dört (14) gün misafir olarak kaldığını aktarmaktadır. Müellif el-Bilâlî'yi cömertliği, cömertçe davranışları, yüksek ahlâkî vasıfları ve hayra olan meykinden dolayı takdirle anmakta; ayrıca bu süre zarfında kendisinden hadis rivayet ettiğini de belirtmektedir.¹⁴⁵

Bilâlî ailesinin bir diğer mensubu Ebû Sâlih b. Yûsuf el-Bilâlî'dir. Ebû Ya'kûb'un oğlu olan Ebû Sâlih'in yaklaşık 470/1077 yılı civarında doğduğu anlaşılmaktadır. İlk eğitimini Hârizm'de babasından alan Ebû Sâlih, daha sonra Merv'e giderek burada kadî Muhammed b. Hüseyin el-Ersâbendî el-Mervezî'den (öl. 512/1118) fıkıh tahsil etmiştir. Merv'de bulunduğu süre zarfında el-Ersâbendî'nin yanı sıra çeşitli hadis âlimlerinden hadis dinlemiş ve bu rivayetleri aktarmıştır. Daha sonra babası gibi Hârizm'de kadılık görevinde bulunmuştur. Aynı aileye mensup bir diğer isim olan kardeşi Ebû Mes'ûd Ahmed b. Yûsuf el-Bilâlî'nin de ilimle meşgul olduğu anlaşılmakla birlikte, hakkında detaylı bilgi mevcut değildir.¹⁴⁶

Bazı kaynaklarda Bilâlî ailesine mensup baba ve oğulun birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Ancak Zâhidî'nin *el-Kunye* adlı eseri başta olmak üzere diğer tüm çalışmalarında el-Bilâlî için “يب” (yb) rumuzunu kullanması ve bu rumuzla yapılan atıfların içeriği dikkate alındığında, söz konusu referansların büyük ölçüde baba olan el-Bilâlî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁷

¹⁴³ Abd el-Ğâdir et-Temîmî ed-Dârî Taqıyyuddîn el-Ğazzî, *eṭ-Ṭabaḳātu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Ḥaneḫiyye* (b.y.: y.y., ts.), 4/342.

¹⁴⁴ Abdüsselâm b. Muhammed el-Hârizmî el-Enderesbânî, *el-Câmî'u'l-behî fî De'vâtî'n-nebî* (Süleymaniye Kütüphanesi: Çelebi Abdullah, 00047), 103b; Muvafık Ahmad el-Mekkî Hâtib Hârizmî, *Makṭelû'l-Hüseyn* (Kum: Mektebetü'l-Mufîd, 1418), 1/161, 176, 185.

¹⁴⁵ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 255a.

¹⁴⁶ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 1/424.

¹⁴⁷ Ebû'l-Ḥaseṇ 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muḫammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *el-Lubâb fî Teḫẓîbi'l-Ensâb* (Beyrut: y.y., ts.), 1/194; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muḫdiyye fî Ṭabaḳâti'l-Ḥaneḫiyye*, 4/55.

¹⁴⁸ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muḫṭaşari'l-Ḳudûri*, thk. Tefvik Mahmud Tekle (Beyrut: Darü'l-Reyyahin, 2023), 1/34.

9.2.4. Ahmed b. Muhammed el-Mekkî el-Hiccî (öl. 502/1108)

Hârizm fıkıh okulunun önemli temsilcilerinden biri de Ahmed b. Muhammed el-Mekkî el-Hiccî el-Kâtî'dir. 496/1103 yılı Şevval ayında dünyaya gelmiştir.¹⁴⁸ "Hiccî" nisbesi Arapça'da "hac" kelimesine nispetle oluşmakta olup Hârizm bölgesine özgü bir telaffuzdur. Diğer bölgelerde yaygın olarak kullanılan "Hâc" şeklindeki nisbenin aksine, Hârizm ve Cürcân halkının geleneğinde, nisbe yapılırken Arapça meslek sıfatlarının sonuna fazladan şeddeli "yâ" harfi eklenmektedir. Bu doğrultuda esans satan anlamındaki attâra "Attârî", çamaşır yıkayıcısı anlamındaki kassâra ise "Kassârî" denilmektedir. Bu nisbet biçimi bölge halkı arasında yaygınlık kazanmış ve çoğunluk tarafından benimsenmiştir.¹⁴⁹

Ahmed b. Muhammed el-Mekkî el-Hiccî el-Kâtî fazilet sahibi bir fakih olup güzel ahlâkı, örnek davranışları ve hakların gözetilmesindeki titizliğiyle tanınmıştır. Bağdat'ta Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. Muhammed b. el-Husayn eş-Şeybânî'den hadis rivayet etmiştir. Sem'ânî de Hârizm'e gerçekleştirdiği seyahati sırasında kendisinden hadis dinlediğini kaydetmektedir.¹⁵⁰ Cürcâniye'deki Mescidü'l-Câmi'de, Yusuf b. Muhammed el-Bilâlî'nin (öl. 494/1101) ardından ilmî tedris faaliyetlerine kesintisiz şekilde devam etmiştir. Ahmed el-Hiccî de "hâfîzu'l-mezheb" sıfatıyla anılmakta olup, kaynaklarda onun mezhep arkadaşlarının haklarına riayet eden, son derece dikkatli bir âlim olduğu vurgulanmaktadır. Bu seçkin fakih 502/1108 yılı Muharrem ayının yirmi dördüncü günü Hârizm'de vefat etmiştir.¹⁵¹

İslâm dünyasındaki medreselerde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulan ve halk arasında geniş bir rağbet gören *el-Münebbihât* adlı risale Kâtîp Çelebi tarafından Zeynu'l-Kudât Ahmed b. Muhammed el-Hiccî'ye nispet edilmiştir. Söz konusu eserin Türkçe, İngilizce ve Kırgızca tercümeleri yapılmıştır. Ancak literatürde bu risale zaman zaman hatalı şekilde İbn Hacer el-Askalânî'ye (öl. 852/1449) nispet edilmektedir.¹⁵² Ahiret gününe hazırlık bağlamında, ikili, üçlü ve dörtlü gruplar hâlinde ona kadar tertiplenmiş öğüt ve uyarılardan oluşan bu risalenin¹⁵³ Hârizmli Ahmed b. Muhammed el-Hiccî'ye ait olduğu kanaatindeyiz. Onun hadis rivayetiyle meşgul olması Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. Muhammed b. el-Husayn eş-Şeybânî gibi hadis râvilerinden hadis dinlemesi ve kendisinden de başkalarının hadis rivayet etmesi bu nispeti desteklemektedir. Ayrıca Zeynu'l-Kudât unvânı taşıması Hârizm'de uzun yıllar kadılık ve tedris görevinde bulunan Yusuf b. Muhammed el-Bilâlî'nin ardından Cürcâniye Mescidü'l-Câmiinde (Ulu

¹⁴⁸ Ebû Sa'îd 'Abdurkerîm b. Muhammed b. Manşûr el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Ösmâniyye, 1382), 4/76; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mu'diyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/300.

¹⁴⁹ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1391), 1/98; 'Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâd el-Akrî el-Hanbelî İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâr men Zeheb*, thk. Maḥmûd el-Ernâvût (Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1986), 6/18.

¹⁵⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/76.

¹⁵¹ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 255a.

¹⁵² Ferhat Gökçe, "İbn Hacer el-Askalânî'ye Nispet Edilen 'el-Münebbihât' İsimli Eser Üzerine", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* VI/1 (2017), 219-275; Mehmet Turan, "Münebbihat Adlı Eserin İbn Hacer el-Askalânî'ye Aidiyeti Üzerine", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Akademik Dergisi* II/1 (2018), 17-38.

¹⁵³ Moldo Sabır Dosbol Uulu, *Munabihât: Ruh Azığı* (Bişkek: Dil Azık, 2013), 3-5.

Câmi) bu görevleri kesintisiz sürdürmesi de eserin müellifi olarak el-Hiccî'nin kabul edilmesini kuvvetlendirmektedir.

9.2.5. Hasan b. Süleyman el-Hucendî (öl. 523/1129)

Tam adı Hasan b. Süleyman el-Hucendî, künyesi Ebû Muhammed, lakabı ise Zâhîrî's-Sünne'dir.¹⁵⁴ Tahsil hayatın önce Hârizm'de başlamış ve daha sonra Buhara'ya giderek Kādî es-Sadr unvanıyla tanınan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) ve kardeşi Ebü'l-Usr el-Pezdevî (öl. 482/1089) ile birlikte, aynı zamanda es-Serahsî (öl. 483/1090[?])'den ders alarak fıkıh eğitimi görmüştür. Hârizm'e döndükten sonra ise şeyhu'l-kudât lakabıyla anılan Ebû Ya'kûb el-Bilâlî'den (öl. 494/1101) hadis rivayet etmiştir.¹⁵⁵

Hasan b. Süleyman döneminin Hârizm'deki Hanefî âlimleri arasında fıkıh bilgisindeki vukufiyeti, münazara yeteneği ve mezhebe dair görüşlerdeki derinliğiyle tanınmıştır. Aynı zamanda fetva kalemini yalnızca taharet üzereyken kullanması, onun ilmî titizliğine ve takvaya dayalı ilim ahlâkına işaret etmektedir. Talebeleri arasında Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Umrânî el-Hârizmî'nin ismi zikredilmektedir.¹⁵⁶ Onun kaynaklarda “münâzir” bir âlim olarak tasvir edilmesi kelâm ilmiyle de meşgul olduğuna dair önemli bir karinedir.

523/1129 yılı Rebî'ü'l-âhir ayının başlarında vefat etmiş ve kendi vasiyeti üzerine Hârizm bölgesinde yer alan Mizdahakan (günümüzde Mizdahkan¹⁵⁷) dağında defnedilmiştir.¹⁵⁸ Söz konusu bölge bugün de Mizdahkan isimli bir yerleşim birimi olarak varlığını sürdürmekte olup, tarihî süreçte birçok tanınmış kişinin mezarının bulunduğu bir defin alanı olarak bilinir.¹⁵⁹ Tarafımızdan gerçekleştirilen saha çalışmaları çerçevesinde bu bölge ziyaret edilmiş, tarihî-mezarlık dokusu yerinde incelenmiştir.

Kâtib Çelebî, Keşfü'z-Zunûn adlı bibliyografik eserinde *Yetîmetü'd-dehr* adlı fikhî mecmuayı “*Fetâvâ el-Hucendî*” olarak zikretmiş ve eseri Hasan b. Süleyman'a isnat etmiştir.¹⁶⁰ Hanefî fikhının temel metinlerinden olan *el-Kudûrî*, *el-Hidâye*, *Kenzü'd-dekâ'ik* ve *Tenvîrül-ebşâr* şerhlerinde yer alan pek çok fikhî görüş “el-Hucendî” nisbesiyle anılan bir fakihin görüşlerine dayandırılmıştır. Ancak bu şerhleri tahkik eden modern neşir

¹⁵⁴ el-Mubârek b. Ahmed b. el-Mubârek b. Muvehheb el-Laḥmî İbnu'l-Mustevfî el-İrbilî, *Târîhu İrbil*, thk. Sâmî b. Seyyid Ḥammâs eş-Şakḳâr (Dâru'r-Ruṣîd; İrâk: Vezâratu's-Şekâfe ve'l-İ'lâm, 1400), 1/105, 2/868.

¹⁵⁵ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 255a.

¹⁵⁶ Muhammed b. 'Alî b. Muhammed İbnu'l-'Umrânî, *el-İnbâ' fi Târîhi'l-Ḥulefâ*, thk. Kâsim es-Semerrâî (Kahire: y.y., 1421), 8; Muhammed b. 'Alî b. Ahmed el-Mâlikî Şemsuddîn ed-Dâvûdî, *Ṭabaḳātu'l-Mufessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/434.

¹⁵⁷ “Mizdaxqon”, *Vikipediya*, 12 Nisan 2025.

¹⁵⁸ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 255a.

¹⁵⁹ Mırzalı Turebekov, “Raskopki Tsitadeli Mizdahkan”, *Byulleten' Nauki i Praktiki* 7/3 (2021), 341-347; Muhammed-Şarip Kdırniyazov - Omar-Şarip Kdırniyazov, “Mizdahkan - Keramicheskiy Tsentr Yuzhnogo Priaral'ya v Epohu Zolotoy Ordı”, *Arheologiya Yevraziyskih Stepy* 4 (2018), 66-72.

¹⁶⁰ Muştafâ b. 'Abdullâh Ḥâcî Ḥalîfe Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an Esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Mugennâ, 1941), 1/1222.

müellifleri burada zikredilen “el-Hucendî”den kasdın hicrî VIII. yüzyılda yaşamış olan Kivâmüddîn el-Hucendî el-Kâkî (öl. 749/1348)¹⁶¹ olduğunu belirtmişler.

Tarafımızca yapılan karşılaştırmalı tetkikler neticesinde söz konusu fıkıh metinlerinde “el-Hucendî” ismiyle anılan fakihin Hârizmli fakih Hasan b. Süleyman el-Hucendî olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Kudûrî, Hidâye, Kenzû'd-dekâ'ik ve Tenvîr'ül-ebşâr şerhlerinde yer alan “el-Hucendî”ye ait görüşler ile Yetîmetü'd-dehr ve Zâhidî'nin fıkıh derlemelerinde geçen “el-Hucendî”ye ait fetvalar mukayese edildiğinde içerik ve yaklaşım bakımından paralellik arz etmektedir. Bu durum aynı zamanda fikhî mirasın devamı bağlamında Hârizm fıkıh mektebinin önemli temsilcilerinden olan Hasan b. Süleyman el-Hucendî'nin Hanefî fıkıh literatüründe önemli bir kaynak şahsiyet olarak kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

9.2.6. Ali b. Ahmed el-Kerâbîsî (öl. 538/1114)

Hârizmli fakihlerden bir diğeri Ali b. Ahmed el-Kerâbîsî'dir. Ebü'l-Hasen el-Muhyî künyesiyle tanınan âlimin lakabı “‘Ayne'l-a'imme”dir. Fıkıh tahsilini Buhara'da Sadrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin (öl. 493/1100) yanında gerçekleştirmiş, Hârizm'de ise dönemin önde gelen hocalarından İbrahim el-Veberî'den eğitim almıştır.¹⁶² Dönemin önde gelen fıkıh ve hadis hâfızlarından biri olarak kabul edilen el-Kerâbîsî, sahip olduğu ilmî birikimle bölgesel fıkıh geleneğine önemli katkılarda bulunmuştur.

“Kerâbîsî” nisbesi pamuklu kumaş ve bez ticaretiyle uğraşan kimseler için kullanılan bir nisbettir. Ali b. Ahmed el-Kerâbîsî'nin de diğer Hârizmli birçok âlim gibi ilmî faaliyetlerinin yanı sıra muhtemelen ticaretle de meşgul olduğu ve özellikle giyimlik kumaş ticareti yaptığı için bu nisbeyle tanındığı anlaşılmaktadır. el-Kerâbîsî, 538/1144 yılı Cemâziyelâhîr ayının sekizinci gününden sonra, cuma gecesi yatsı namazının ardından vefat etmiştir.¹⁶³

Ali b. Ahmed el-Kerâbîsî'nin talebeleri hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak Hârizmli hatip ve muhaddislerden olan Hatîb el-Hârizmî, *el-Menâkıb* adlı eserinde el-Kerâbîsî'den “üstad” diye vasıflandırarak söz etmiş ve ondan Hz. Ali'nin faziletine dair hadisler rivayet etmiştir.¹⁶⁴ Aynı şekilde Enderesbânî de eserlerinde kendisinden yoğun biçimde rivayetlerde bulunmuştur.¹⁶⁵ Hârizm bölgesine ait fetvaları derleyen Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr* adlı eserinde en çok el-Kerâbîsî'nin görüşlerine yer vermiştir. Tercümânî, ondan kimi zaman “Ali b. Ahmed” kimi zaman da “Aynü'l-a'imme” olarak söz ederek çeşitli fetvalar aktarmaktadır. Bu rivayetleri daha sonra Zâhidî de kendi eserlerinde nakletmiştir. el-Kerâbîsî'nin kaleme aldığı eserler hakkında doğrudan bilgi bulunmasa da, Hârizm fıkıh mektebi içerisinde etkili bir

¹⁶¹ Hüseyin Kayapınar, “Kâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/216; Kivâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî, *Mî'râcû'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2023), 1/15-56.

¹⁶² Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256a.

¹⁶³ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256a; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muđiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/380.

¹⁶⁴ Muvafık Ahmad el-Mekkî Hatîb Hârizmî, *el-Menâkıb* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 2003), 1/60, 61, 78, 100, 349.

¹⁶⁵ Abdüsselâm b. Muhammed el-Hârizmî el-Enderesbânî, *el-Câmî'u'l-behî fî De'vâti'n-nebi fî Mecelletu'l-Camiatu'l-İslamiyye Medine-i Münevvere*, 304), 44b, 56b, 79a.

konuma sahip olduğu ve özellikle Hanefî fıkıh geleneği içinde görüş ve fetvalarının sonraki nesiller tarafından aktarıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hanefî kaynaklarında onun fıkhi görüşlerine ve fetvalarına yer vermişlerdir.¹⁶⁶ Zâhidî, el-Kerâbîsî'ye ait rivayetleri eserlerinde “(عك)” rumuzuyla kaydetmektedir.¹⁶⁷

9.2.7. Ebu Mansur b. Said el-Câmikî (öl. 525/1131)

Hârizm fıkıh mektebinin dikkat çekici simalarından biri de Ebû Mansûr b. Sa'îd el-Câmikî (el-Hâmikî?)'dir. İlk dönem ilmî faaliyetlerinde fıkıh ile meşgul olmuş, bu alandaki tahsilini Hârizm'in önde gelen fakihlerinden Şeyh Yûsuf b. Muhammed el-Bilâlî'nin talebesi olarak sürdürmüştür. Fıkıh kitaplarını onun rehberliğinde istinsah etmiş ve muhtemelen derinlemesine müzakerelere katılmıştır. Bununla birlikte kelâm ilmine yönelik eğilimi de erken dönemde başlamış, bu sahadaki eğitimini dönemin önemli kelâmcılarından Şeyh er-Râzî'nin tederîsi altında tamamlamıştır.¹⁶⁸

Hayatının son dönemlerinde fikhî meşguliyetlerini ikinci plana iterek kelâm ilmine yoğunlaşmış, bu yönelimi sayesinde “Ebû Mansûr el-Mütekellim” unvanıyla anılmıştır. Bu lakap, onun özellikle kelâmî meselelerde temayüz ettiğine ve bu alanda öne çıkan simalardan biri hâline geldiğine işaret etmektedir. Kaynaklarda onun son derece zühd sahibi, adaletli ve tevazu ehli bir âlim olduğu vurgulanmaktadır. el-Câmikî 525/1131 yılında vefat etmiştir.¹⁶⁹

Enderesbânî'nin aktardığına göre Zemahşerî, kelâm ilmini özellikle çağdaşı olan iki şahıstan tahsil etmiştir: Bunlardan ilki Rûknüddîn İbnü'l-Melâhimî'dir. Diğeri ise Enderesbânî'nin “Ebû Mansûr Sâhibu'l-Usûl” şeklinde andığı kişidir. Fakat bu kişinin kimliği araştırmalar açısından uzun süreyle müphem kalmıştır. Ebû Mansûr Zemahşerî ile aynı çağda yaşamış, hatta yaşıt sayılabilecek bir ilim adamıdır. Aralarında ilmî alışverişin bulunduğu bu üç şahsiyetin birbirlerinin ders halkalarına katıldıkları anlaşılmaktadır. Enderesbânî, Zemahşerî'nin tefsir derslerine hem İbnü'l-Melâhimî'nin hem de “İmam Ebû Mansûr”un devam ettiğini belirtmekte; buna mukabil Zemahşerî'nin de bu iki âlimden kelâm yani “ilmü'l-usûl” tahsil ettiğini kaydetmektedir.¹⁷⁰ Biz de Zemahşerî'nin siretinde bahsedilen Ebû Mansûr Sâhibu'l-Usûl'un Ebu Mansur Mütekellim b. Said el-Câmikî olduğunu düşünmekteyiz. Tercümânî'de geçen kelimacı Şeyh er-Râzî'den maksat büyük ihtimalle Zeydî-Mu'tezilî kelimacı ve muhaddis alim Ebû Muhammed İsmâîl b. Ali el-Fezzâzî er-Râzî'dir. Zira onun V/XI. yüzyılın sonları ile VI/XII. yüzyılın başlarında Rey şehrinde faaliyet gösterdiği ve kelim alanında önemli eser bıraktığı bilinmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁶ Ebu'l-Velîd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Şekafî el-Halebî İbnü's-Şihne, *Lisânu'l-hukkâm fi ma'rifeti'l-aḥkâm* (Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1393/1973), 284; Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecma'u'd-ḍamânât* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 226, 238, 258, 262.

¹⁶⁷ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ġunye* (Süleymaniye Kütüphanesi: Yeni Cami, 00672), 2b.

¹⁶⁸ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256a.

¹⁶⁹ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256a.

¹⁷⁰ Abdüsselâm b. Muhammed el-Hârizmî el-Enderesbânî, “Fî sîreti'z-Zemahşerî Cârillâh”, *Revue Academie Arabe de Damas*, (1982), 365-382.

¹⁷¹ Hasan Ansâri, “Barresi Cpehei Tarihi - Yeki Az Estadan Nashenahteh Zamahshari” (Erişim 08 Mayıs 2025).

9.2.8. Tercümânî Ailesi

Hârizm bölgesinde yetişmiş Hanefî fakihlerini ve bu coğrafyaya özgü yerel örf, âdet, iklim ve toplumsal koşullara dair fikhî hükümleri sistematik biçimde derleyen *Yetîmetü'd-Dehr* adlı eser, gerek bölgesel fıkıh geleneğinin tespiti gerekse Hanefîliğin uygulamalı boyutlarının takibi açısından oldukça kıymetli bir kaynak teşkil etmektedir. Ne var ki bu eser, klasik tabakat ve fihrist literatüründe birden fazla şahsa nispet edilmiş; bu durum çağdaş Arap ve Türk akademik çalışmalarda da aynen tekrarlanmıştır. Söz konusu karışıklık büyük ölçüde Tercümânî nisbesini taşıyan kişiler arasında mevcut olan hoca-talebe yahut baba-oğul ilişkilerinin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Tercümânî ailesi mensuplarının müstakil bir başlık altında ele alınması, eserin müellifinin doğru biçimde tespiti açısından zarurî görülmektedir.¹⁷²

Tercümânî ailesinin en yaşlı ve erken dönem temsilcisi Ebû Hafs Ömer b. Muhammed et-Tercümânî'dir. Hârizm fıkıh mektebinin kurucu niteliğinde olan Bakkālî'yi görmeye yetişmiş ve çocukluk döneminde ondan ders alma ve istifade etme imkânı bulmuştur. *Yetîmetü'd-Dehr*'in müellifi Bakkālî'ye ulaşan ilmî silsileyi büyük bir övünçle zikretmekte ve bu husus Bakkālî'nin Hârizm ilim çevresindeki otoritesine işaret etmektedir. Daha sonra ise uzun yıllar boyunca Hârizm'de el-Şeyh el-Veberî (öl. 483/1090) yanında talebelik yapmış, ardından Merv/Horasan'a giderek Muhammed es-Saffâr el-Mervezî'den dil ve belâgat ilimleri tahsil etmiştir. Tercümânî hakkında "Eğer o bir sütun için altındır derse, bu söz kabul görürdü" şeklinde darbimesel mahiyetinde bir güven beyanı zikredilmektedir.¹⁷³ Bu da onun hem güvenilirliği hem de ikna kabiliyeti hakkında önemli bir delil niteliğindedir.

530/1136 yılı Zilhicce ayının altısında ikinci vakti vefat eden Ebû Hafs et-Tercümânî döneminde iyi bir müfessir, münazır, kelâmcı ve Arap dili uzmanı olarak tanınmıştır. Birden fazla kıraati vecihleriyle ezberleyen bu âlimin oğlu ve öğrencisi olan Abdürrahîm b. Ömer et-Tercümânî, babasının fikhî görüşlerini *Yetîmetü'd-Dehr*'de sıklıkla nakletmiştir. Bu durum, Hârizm bölgesinde kaleme alınmış diğer fıkıh mecmualarında da kendisine yapılan göndermelerde görüldüğü üzere, onun "et-Tercümânî el-Kebîr" olarak tanındığını göstermektedir.

Ailenin ikinci önemli ismi 544/1150 yılı Ramazan ayının 28. günü pazartesi öğle vakti vefat eden Yusuf b. Muhammed et-Tercümânî'dir. Kaynaklarda kendisinden "hafîzu'l-mezheb" (mezhebi ezberlemiş) unvanıyla bahsedilmiş; Hanefî mezhebine vukufiyeti, verâ ve takvâsı, yüksek ahlâk anlayışı ve adaleti ile öne çıktığı vurgulanmıştır. Haramların ihlali karşısında aşırı derecede öfke gösterdiği de rivayet edilmektedir.¹⁷⁴ Fıkıh literatüründe "et-Tercümânî es-Sağîr" olarak anıldığında, genellikle bu şahsın

¹⁷² Ramil Adıgamov - Husam Huseyn Abdurrahman, "Traktat 'Yatimat ad-dakhr fi Fataua akhl al-'asr' (Unikal'noye Sobraniye Fetv Uchenykh Nashego Vremeni) i Problema Yego Avtorstva", *Minbar. Islamic Studies* 13/4 (2020), 924-936.

¹⁷³ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 255b.

¹⁷⁴ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 255b.

kastedildiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁵ Yusuf'un Ebû Hafs Ömer'in kardeşi ve müellif Abdürrahîm'in amcası olması muhtemeldir.

Ailenin üçüncü ve en dikkat çekici mensubu ise *Yetîmetü'd-Dehr* adlı fetva mecmuasının müellifi olan Mecdü'l-Eimme Abdürrahîm b. Ömer et-Tercümânî'dir. Kaynaklarda yer alan bazı çelişkili bilgiler sebebiyle müellifin kimliği konusunda literatürde ciddi karışıklıklar meydana gelmiştir. Bazı kaynaklar onu "Alâeddin Muhammed et-Tercümânî", bazıları "Alaüddin Abdürrahîm b. Ömer b. Abdullah"¹⁷⁶ bazıları ise "Muhammed b. Mahmud b. Muhammed b. el-Hasen et-Tercümânî" şeklinde zikretmiştir. Eldeki yazma nüshalar üzerinde yapılan karşılaştırmalar neticesinde müellifin adının "Abdürrahîm" olduğu yönünde ağırlıklı bir kanaat oluşmuştur. Buna göre müellifin tam adı "Mecdü'l-Eimme Abdürrahîm b. Ömer b. Muhammed et-Tercümânî" şeklindedir. Zâhidî fıkıh eserlerinin hepsinde ona (مت) şeklinde rumuz ederek ondan bolca atıflar yapmıştır.

Bir sonraki bölümde işlendiği Enderespânî'nin *Mu'cemü's-Şuyûh* adlı eserinde Abdürrahîm'in Zemaşerî (öl. 538/1144) ile olan ilmî ilişkisine yer verilmekte ve künyesi "Ebû Sâlih" olarak anılmaktadır. Zemaşerî'nin yanında yedi yıl bulunduğunu ve hocasıyla el-Keşâf olmak üzere tefsir, kelâm ve nahiv gibi pek çok ilimleri ondan öğrenmiştir.¹⁷⁷ Bu bilgiler onun ilmi bağını ve düşüncesini ortaya koymaktadır. Ayrıca *Yetîmetü'd-Dehr* yazmalarından birinde müellifin oğlu Mahmud'un kendi hattıyla yazdığı bir "temme kaydı" yer almakta; bu da müellifin Mahmud adlı bir oğlu olduğunu teyit etmektedir.¹⁷⁸ Mahmud'un, "Şerefü'l-Eimme el-Mekkî" ve aynı zamanda Burhâneddin Mahmud et-Tercümânî olarak bilinen Hârizmli fakihle aynı kişi olması mümkündür. Çünkü başka biyografide Timurtâşi ve Mahmut et-Tâcirî döneminde yaşadığını ve Alâüddîn isminde bir oğlu olduğu ifade edilmiştir.¹⁷⁹ Ondan Zâhidî'nin hocası Fahreddin Bedî' fıkıh öğrenmiştir.¹⁸⁰ Bu Mahmud'un oğlu olan Alâeddin Muhammed b. Mahmud et-Tercümânî (öl. 645/1247), el-Keşâf tefsirinin rivayet zincirlerinde yer almakta; icâzelerde adı geçen "Muhammed b. Mahmûd b. Abdürrahîm b. Ömer et-Tercümânî" ifadesi, müellif Abdürrahîm'in torunu olduğuna işaret etmektedir.

Vefat tarihleri konusunda da önemli karışıklıklar bulunmaktadır. Bazı tabakat yazarları *Yetîmetü'd-Dehr* müellifinin 645/1247 veya 655/1257 yılında vefat ettiğini belirtmişlerdir. Ancak bu bilgiler, eserde zikredilen hocalar ve fetva sorduğu müftüler dikkate alındığında kronolojik olarak geçersiz görünmektedir. Müellifin hocası olarak zikrettiği Ömer b. Muhammed (öl. 530), Ebû Hâmid Fazl b. Muhammed el-Fıkhî (öl. 535),

¹⁷⁵ Ebû Muhammed (Ebû's-Şenâ) Bedrüddîn el-ʿAynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2000), 4/149; Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Misrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2010), 5/235; Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl ilâ Tabakâti'l-Fuuhûl*, 4/286.

¹⁷⁶ İsmâ'îl b. Muhammed el-Bâbânî, *Hediyyetu'l-ʿârifin Esmâ'ul-mu'ellifin ve Âşâru'l-muşannifin* (Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsi'l-ʿArabî, 1951), 2/1/560.

¹⁷⁷ Enderesbânî, *Mu'cemü's-Şuyûh* (Doğu El Yazmaları Enstitüsü (RAN), C2387), 34a; Prozorov, "A Unique Manuscript of a Biographical Dictionary by a Khorezmian Author", 10.

¹⁷⁸ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 257b.

¹⁷⁹ Ebû'l Hasanât Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1906), 211.

¹⁸⁰ Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017), 3/109.

Zemahşerî (öl. 538), el-Verberî (öl. 539) gibi âlimler hep 6/12. yüzyılın ilk yarısında vefat etmiş şahsiyetlerdir.¹⁸¹ Yine fetva aldığı kişiler arasında yer alan Ebû'l-Fazl el-Kirmânî ve Ali b. Ahmed el-Kerâbîsî (öl. 538) gibi isimler de bu yüzyılın ortalarında hayatta değillerdi.¹⁸² Dolayısıyla, bu kişilerden doğrudan ilim tahsil ettiğini bildiğimiz Abdürrahîm b. Ömer'in 7/13. yüzyılda yaşaması mümkün değildir. Bu nedenle müellifin 6/12. yüzyılın ikinci yarısında vefat ettiğini söylemek daha isabetlidir.

Alâüddîn et-Tercümânî muhtemelen onun torunudur ve yanlışlıkla dedesine nispet edilmiştir.¹⁸³ Tabakaların verdiği bilgilere göre o h.645'te Hârizm'in Cürcâniye şehrinde vefat etmiştir.¹⁸⁴ Ayrıca onun Tercümânî nispeti dedelerinde dolayı aldığı da ifade edilmektedir.¹⁸⁵

Sonuç olarak Tercümânî ailesi Hârizm'in ilim tarihinde önemli bir yere sahip olup Hanefî fıkıh geleneğine derin katkılarda bulunmuşlardır. *Yetîmetü'd-Dehr* adlı eserin müellifi konusundaki karışıklıklar büyük oranda klasik ilim halkalarında yaygın olan “ataların eserlerini devam ettirme” geleneğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Moğol istilası döneminde birçok yazma nüshanın kaybolmuş olması da bu tür hatalı nispetlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İleride yapılacak akademik çalışmalarda eserin doğru şekilde Abdürrahîm b. Ömer et-Tercümânî'ye nispet edilmesi ilmî titizlik ve etik bakımından önem arz etmektedir.

9.2.9. Ebû Abdullah el-Cürcânî (öl. 522/1128'den sonra)

Hârizm fıkıh ekolüne nispet edilen dikkat çekici isimlerden biri de *Hizânetü'l-Ekme'l*'in müellifi el-Cürcânî'dir. Tam adı Ebû Abdullah veya Ebû Ya'kûb Yûsuf b. 'Alî b. Muḥammed el-Cürcânî'dir. Kaynaklarda *Hizânetü'l-Ekme'l* adlı eserin müellifi hakkında farklı rivayetler bulunmakla birlikte, biyografi yazarlarının çoğunluğu bu eserin Yûsuf el-Cürcânî'ye ait olduğu kanaatindedir. Bazı kaynaklar *Hizânetü'l-Ekme'l* müellifinin Bağdatlı meşhur Hanefî fakihî Kerhî'den (öl. 340/952) fıkıh tahsil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu bilgiyi ilk olarak Kureşî (öl. 775/1373) nakletmiş ardından İbn Kutluboğa (öl. 879/1474) ve Kefevî (öl. 990/1582) gibi tabakat müellifleri de bu rivayeti tekrar etmişlerdir.¹⁸⁶ Ancak daha sonra gelen Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657) ve Leknevî (öl. 1304/1886-87) gibi alimler bu aktarımın tarihî açıdan mümkün olmadığını gerekçe göstererek söz konusu bilginin isabetli olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁸⁷ Nitekim *Hizânetü'l-Ekme'l*'in mukaddimesinde müellif eserini 522/1128 yılında kaleme almaya başladığını açıkça belirtmektedir. Bu tarih söz konusu şahsın Kerhî ile doğrudan irtibatının bulunamayacağını kesin şekilde ortaya koymaktadır.

¹⁸¹ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256a-257b.

¹⁸² Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 5b, 25b.

¹⁸³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fî Ṭabakâti'l-Ḥanefiyye*, 4/163; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, 2017, 3/208-210.

¹⁸⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fî Ṭabakâti'l-Ḥanefiyye*, 4/417.

¹⁸⁵ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye*, 201.

¹⁸⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fî Ṭabakâti'l-Ḥanefiyye*, 3/630; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 318; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, 2017, 2/65-66.

¹⁸⁷ Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl ilâ Ṭabakâti'l-Fuḥûl*, 3/434; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye*, 231.

Esasında “Cürcânî” nisbesi farklı coğrafi bölgelere aidiyeti ifade etmesi bakımından tarihî kaynaklarda çok anlamlı bir kullanım alanına sahiptir. Bu nisbe bir yandan Horasan sınırları içinde yer aldığı kabul edilen Cürcân şehrine,¹⁸⁸ diğer yandan ise Hârizm bölgesinin idarî, ilmi ve iktisadî merkezi konumundaki Cürcâniye şehrine mensubiyeti gösterebilir.¹⁸⁹ Bedir ve Yılmaz, el-Cürcânî'nin Hârizm'in Cürcâniye şehrine mensup bir fakih olduğunu ve bu bölgeye ait fikhî meseleleri *Hizânetü'l-Ekmele* adlı eserinde derlediğini ifade etmektedirler.¹⁹⁰ Gerçekten de onun Hârizm fıkıh çevresine mensup olduğunu gösteren çeşitli ipuçları bu görüşü desteklemektedir. Nitekim Hârizm fıkıh mektebinin öncü ismi sayılan ve fikhî faaliyetleri ile bu okulun şekillenmesinde etkili olan el-Bakkâlî'nin (öl. 452/1060) *Fetâvâ* adlı eserine referanslarda bulunması onun Hârizm fıkıh geleneğine mensup birisi oluşu ihtimalini güçlendirmektedir. Günümüze ulaşmayan Bakkâlî'ye ait bu fetva mecmuasının içeriği hakkında sahip olunan bilgilere ise büyük ölçüde el-Cürcânî'nin *Hizânetü'l-Ekmele*'i sayesinde ulaşılabilmektedir.

Öte yandan yine Hârizm fıkıh ekolünü sürdüren isimlerden olan el-Mutarrizî ve Zâhidî gibi âlimlerin kendi eserlerinde el-Cürcânî'nin görüş ve fetvalarına yer vermeleri,¹⁹¹ *Hizânetü'l-Ekmele*'den nakillerde bulunmaları, onun bu ilmî çevreyle doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca *Hizânetü'l-Ekmele*'in ek bölümlerinde “*ṭabakatü'l-uşûliyyîn*” başlığı altında genellikle Mu'tezilî kelâmcıların yer alması,¹⁹² müellifin Mu'tezilî yönelimleriyle bilinen Hârizm ilmi çevrelerine mensup olduğunu düşündürmektedir. Bu unsurlar bir arada değerlendirildiğinde, el-Cürcânî'nin hem eserlerinin içeriği hem de kaynak ilişkileri bakımından Hârizm fıkıh geleneği içerisinde konumlandırılması mümkündür.

9.2.10. İbnü'l-Melâhimî (öl. 536/1141)

Hârizm fıkıh mektebinin dikkat çeken temsilcilerinden biri de Rüknuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Melâhimî el-Hârizmî'dir.¹⁹³ Kaynaklarda hayatına dair bilgiler son derece

¹⁸⁸ Rıza Kurtuluş, “Cürcân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/131-132; Muhammed Mahmut Olçun, “Cürcânî Üç Edîbin Klasik Arap Edebiyatına Katkıları”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (15 Haziran 2021), 48-68; Melike Toprak, “Cürcân”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/609.

¹⁸⁹ Aydın Taneri, “Gürgenç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/321-323; Rapoport, *İz İstori Reliği Drevnego Horezma*; Abdyllo Orasahedov, *Tarihte Gürgenç Şehri (Kuruluşundan Hanlıklar Dönemine Kadar)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 25-89.

¹⁹⁰ Mürteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 184; Okan Kadir Yılmaz, *Orta Asya Hanefî Fetva Literatürünün Gelişimi ve İcâre-i Tavile (4/10-6/12. yüzyıllar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 154.

¹⁹¹ Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali el-Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertibi'l-Mu'rib* (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 1/170, 2/151; Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-Münîye li-Tetmîmi'l-Ğunye* (Kalküta: b.y., 1245), 48.

¹⁹² Cürcânî, *Hizânetü'l-Ekmele*, 4/756-760.

¹⁹³ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256b; Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hayât, 1961), 119; Orhan Şener Koloğlu, “İbnü'l-Melâhimî”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, 3 Cilt (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 857-860.

sınırlı olmakla birlikte çağdaşı olan Hârizmî âlimler Abdürrahîm et-Tercümânî ve Abdüsselam Enderesbânî'nin rivayetleri onun ilmî şahsiyetinin aydınlatılmasına imkân tanımaktadır. Buna göre el-Melâhimî, kelâm ilmi sahasında temayüz etmiş, bu alanda yaşadığı dönemin en önde gelen isimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Kelâm alanında kaleme aldığı çok sayıda eser, ilmî ehliyetini ve derin düşünce yapısına sahip olduğunu ortaya koymakta bu eserleri okuyanlar onun ilmî mevkisini takdir etmektedir. Aynı zamanda yüksek bir zühd ve takvâ sahibi olarak da anılmaktadır.¹⁹⁴

İbnü'l-Melâhimî ile Zemahşerî arasında karşılıklı ilmî bir ilişki bulunduğu bilinmektedir. Rivayetlere göre Zemahşerî ona lugat, belâgat ve tefsir alanlarında dersler vermiş; buna karşılık İbnü'l-Melâhimî, Zemahşerî'ye kelâm ilmini öğretmiştir. Ayrıca Hârizmî'nin önde gelen kelimcilerinden Ebû Mansûr el-Mütekellim el-Câmikî ile İbnü'l-Melâhimî arasında ya bir hoca-talebe ilişkisi ya da ders arkadaşlığı bulunduğu tahmin edilmektedir. Bu iki ismin, özellikle kelâm ilminin inceliklerine dair Zemahşerî'ye müşterek şekilde ders verdikleri Enderesbânî tarafından da ima edilmektedir.¹⁹⁵

Rüknüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Melâhimî'nin günümüze ulaşan ve neşredilen eserleri arasında *el-Mu'temed fî Uşûli'd-Dîn*, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî Uşûli'd-Dîn*, *et-Tecrîd fî Uşûli'l-Fıkh* ve *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fî'r-Red 'Ale'l-Felâsife* adlı çalışmaları yer almaktadır.¹⁹⁶ Bu eserler hem usûl-i din hem de usûl-i fıkıh alanında İbnü'l-Melâhimî'nin sistematik düşünce yapısını, kelâmî duruşunu ve felsefeyle olan eleştirel ilişkisini ortaya koymaktadır. Onun *et-Tecrîd fî Uşûli'l-Fıkh* adlı eseri usûl-i fıkıh alanına dâhil olmakla birlikte¹⁹⁷ bu çalışmamız fûru fıkıh konularına yoğunlukla yer vermesi sebebiyle bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Ancak hakkında müstakil bir inceleme konusu olarak çalışmalar yapılabilir. Rüknüddîn İbnü'l-Melâhimî 17 Rebîü'l-evvel 536 / 11 Kasım 1141 tarihinde vefat etmiştir.¹⁹⁸

İbnü'l-Melâhimî özellikle Hârizm ilim havzası içerisinde kelâm ve fıkıh alanlarında ortaya koyduğu özgün katkılarla öne çıkmakta; daha genel düzlemde ise Hanefî-Mu'tezilî düşünce geleneği içerisinde klasik dönemin etkili figürlerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

¹⁹⁴ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256b.

¹⁹⁵ Anas Halidov, "Biografiya az-Zamahshari, Sostavlennoy Yego Sovremennikom al-Andarabani", *Pis'mennoye Pamiatniki Vostoka* (Moskova: İzdatel'stvo "Naúka", 1979), 203-212; Ansâri, "Barresi Cpehei Tarihi - Yeki Az Estadan Nashenahteh Zamahshari".

¹⁹⁶ Wilferd Madelung, "İbn Al-Malâhimî", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050-1200)*, ed. David Thomas - Alex Mallett (Leiden: Brill, 2011), 440-443; Rüknüddîn Mahmud b. Abdullah el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî Uşûli'd-Dîn*, thk. Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2010), 3-18; Rüknüddîn Mahmud b. Abdullah el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Uşûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012), 7-23.

¹⁹⁷ Rüknüddîn Mahmud b. Abdullah el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *et-Tecrîd fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke (Tahran: Merkezü Dâireti'l-Ma'ârif-i Büzürg-i İslâmî, 2011), 3-31.

¹⁹⁸ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256b; Madelung, "İbn Al-Malâhimî"; Hassan Ansâri, "Mahmûd el-Melâhimî el-Mu'tezilî fi'l-Yemen", *el-Mesâr* 11/2 (2010), 48-58.

9.2.11. Hamîr el-Veberî (öl. 539/1144)

Hârizm fıkıh okulunun önemli simalarından biri olarak Hamîr el-Veberî zikredilebilir. Tam adı Muḥammed b. Ebû Bekr el-Veberî el-Hârizmî olup, kaynaklarda genellikle “zeynü'l-a'imme” lakabıyla ve Hamîr el-Veberî ismiyle anılmaktadır.¹⁹⁹ el-Veberî nisbesi klasik kaynaklara göre yün dokumacılığı veya yün ticaretiyle meşgul olan ailelere mensubiyeti ifade etmekte olup, muhtemelen kendisi Hârizm'de söz konusu şeyin ticaretini yapmıştır.²⁰⁰ Hamîr ifadesi ise el-Muṭarriẓî tarafından Hârizm yerel dilinde “emîr, hükümdar, yönetici” anlamında kullanıldığı şeklinde açıklanmıştır.²⁰¹ Kendisi aynı zamanda Abdürrahîm b. Ömer et-Tercümânî'nin hem kayınpederi hem de hocasıdır.

Veberî'nin ilmî temasları oldukça zengin ve çok yönlüdür. Fıkıh, kelâm ve hadis gibi farklı ilim alanlarında dönemin önde gelen âlimleriyle kurduğu irtibatlar bu tespiti teyit eder mahiyettedir. Hâmîr Hârizm'de küçük yaşlarda İbrahim el-Veberî ile görüşme imkânı bulmuş ve ondan Muhammed'in bazı temel eserlerini, özellikle el-Mebsût'tan el-Asl adlı metni onun huzurunda okumaya yetiştirilmiştir. İbrahim el-Veberî'nin vefatının ardından tahsil hayatına Ali b. Ahmed el-Kerâbîsî ile devam etmiş ve böylece Hârizm'de ilk ilmi eğitimini bu zemin üzerinde inşa etmiştir.²⁰²

Daha sonra ilim yolculuğuna çıkan Hâmîr, dönemin önemli merkezlerinden Merv'e intikal etmiş ve burada Fecrû'l-Kudât el-Ersebandî'nin tedris halkasına katılmıştır. Bu süreçte Hanefî mezhebinin usûl düşüncesi üzerinde derinleşmiş ve bilhassa Ebû Bekr el-Debûsî'nin el-Esrâr adlı usûl metninin istinsahını gerçekleştirmiştir.²⁰³ Ardından Buhara'ya yönelen Hamîr, burada Kādî İmam ez-Zarancârî'den fıkıh okumuş ve bu vesileyle bölgenin farklı ilim halkalarında hadis rivayetleri de dinlemiştir.²⁰⁴ Ayrıca Ebu Muhammed Kasım b. Muhammed el-Huvminî'den ders aldığı ifade edilmektedir.²⁰⁵

Eğitimi tamamlandıktan sonra Hârizm'e dönen Hamîr el-Veberî burada kendi adına nisbet edilen Bahiç Camii'nde ilmî faaliyetlerine başlamıştır. Her hafta Perşembe ve Cuma günleri düzenli olarak ders halkaları tertip etmiş ve bu dersler halk nezdinde büyük ilgi görmüştür. Nitekim kaynaklarda caminin bu dersler esnasında sürekli dolup taşıdığı belirtilmektedir. Hamîr el-Veberî hicrî 539 yılında Rebûlevvel ayının 19. gecesini, yani bir Salı'yı Çarşamba'ya bağlayan gece vefat etmiştir.²⁰⁶

Bazı tabakat ve terâcim kaynaklarında Hamir el-Veberî kendi döneminin Hanefî mezhebi âlimlerinin reisi olarak takdim edilmiştir. Bu kaynaklarda özellikle onun fetva verme ve fıkıh tedrisi alanlarında başvuru bir merci konumunda olduğuna vurgu

¹⁹⁹ Bâbânî, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2/2/83.

²⁰⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/281.

²⁰¹ Mutarriẓî, *el-Muğrib fî tertibi'l-Mu'rib*, 1/192.

²⁰² Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256a.

²⁰³ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 257a.

²⁰⁴ Bâbânî, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2/2/83.

²⁰⁵ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, 2017, 2/346.

²⁰⁶ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256b.

yapılmaktadır.²⁰⁷ Buna ek olarak onun münâzaracı ve mütekellim kimliğine de dikkat çekilmekle²⁰⁸ birlikte onun usule ve kelama dair eser telif edip etmediği konusunda bilgi yoktur.

Tabakat ve terâcim literatüründe Hamîr el-veberî'ye *Kitâbü'l-Uđhiye* adlı bir eser nisbet edilmekte olup²⁰⁹ Mutarrizî *el-Muğrib* adlı eserinde bu eserden bolca alıntı yapmıştır.²¹⁰ Ayrıca onun fetvalarına ve görüşlerine öğrencisi Abdürrahîm et-Tercümânî *Yatimetü'd-dehr* adlı eserinde geniş biçimde yer vermiştir. Müteakiben Muhtâr ez-Zâhidî'nin kendi eserlerinde bu fetvalara yer vermesiyle Hamîr el-veberî'nin ilmî etkisi Hârizm dışındaki Hanefî çevrelere de yayılmıştır. Fıkıh metinlerde ondan bahsedilirken Bakkâlî'nin öğrencisi ve aynı zamanda hocası olan İbrâhîm el-veberî ile karıştırılmaması için Hamîr el-veberî şeklinde ifade edilmiştir.

9.2.12. Zemahşerî (öl. 538/1144)

Hârizm fıkıh mektebinin teşekkül ve gelişiminde belirleyici bir rol oynayan âlimlerin başında hiç şüphesiz *Keşşâf* tefsiriyle meşhur Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) gelmektedir. 27 Receb 467/1075 tarihinde Hârizm'in batı yakasında yer alan Zemahşer kasabasında dünyaya gelen Zemahşerî, ilmî şahsiyetinin temellerini bu bölgedeki erken tahsil süreciyle atmıştır.²¹¹ Ailesine dair bilgiler sınırlı olmakla birlikte, kendisinin otobiyografik nitelikteki bazı beyitleri ve anekdotları sayesinde özellikle anne ve babasına dair kimi detaylara ulaşmak mümkündür. Mekke'de uzun yıllar ikamet etmiş olması dolayısıyla "Cârullâh" lakabıyla, Hârizmli oluşu ve bu bölgede yetişmiş olması hasebiyle ise "Fahr-i Hârizm" unvanıyla da tanınmıştır.²¹²

Zemahşerî ilk eğitimini doğduğu kasabada babasının nezaretinde, okuma-yazma ve Kur'ân hıfzı üzerine almıştır. Erginlik çağına eriştiğinde ise ailesinin ekonomik durumu dolayısıyla babası onu terzilik mesleğini öğrenmesi için bir terziye teslim etmiştir. Ancak ilme olan yoğun ilgisi ve tahsil arzusu karşısında babasına hitaben: "Beni bir beldeye götür ve orada bırak" diyerek, onu ilim yolculuğuna çıkma konusunda ikna etmiştir. Babasının bu ısrarlı talep karşısında onu istediği yere götürdüğü ve ayrılırken "Allah seni güzel bir hayatla rızıklandırınsın ve sana yeterli olsun" duasında bulunduğu

²⁰⁷ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2017, 2/345-348; Muhammed Hıfzurrahman b. Muhibburrahman el-Kümlâî, *el-Büdûrül-madiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru's-Sâlih, 2018), 10/235.

²⁰⁸ Ebû'l-Berekât el-Mubârek b. Ahmed İbnu's-Şa'âr, *Ķalâ'idü'l-Cumân fi Fevâ'idü Şu'arâ'i Ĥâzâ'z-Zemân*, thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî (Beyrut: y.y., 2005), 3/155.

²⁰⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muđhiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, 5/613; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 161.

²¹⁰ Mutarrizî, *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*, 1/192, 2/294, 2/300.

²¹¹ Ebû'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf el-Ķıftî el-Ķıftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ 'Enbâhi'n-Nuĥât*, thk. Muĥammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406), 3/268; Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoĝlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

²¹² Ebû'l-Fağl 'Abdurrezzâĳ b. Ahmed eş-Şâbûnî İbnu'l-Fûĥî, *Mecma'i'l-Âdâb fi Mu'cemu'l-Elĳâb*, thk. Muĥammed el-Kazım (b.y.: y.y., 1416), 3/193.

aktarılmaktadır.²¹³ Ancak babasının ilerleyen dönemdeki hayatına veya vefatına dair tarihî kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

İlk eğitimini tamamladıktan sonra Hârizm dışındaki çeşitli İslâmî ve kültürel merkezlere seyahat ederek dönemin önde gelen âlimleriyle bilgi alışverişlerinde bulunmuştur. Bu süreçte hem klasik İslâmî ilimlerde derinleşmiş hem de kelâmî eğilim olarak Mu'tezilî düşünceye meylenmiştir. Önceki bölümlerde belirtildiği üzere, bu eğiliminde Hârizmli kelimciler İbnü'l-Melâhimî ve Ebu Mansûr'un etkisi belirleyicidir. Zemahşerî'nin bu iki âlimle olan ilişkisi klasik anlamda bir hocadan talebeye bilgi aktarımının ötesinde, karşılıklı müzakere ve öğretime dayalı çok yönlü bir ilmî alışveriş şeklinde cereyan etmiştir. Zemahşerî bu iki isimle yaptığı ilmî müzakerelerde onlara dil, belâgat ve tefsir alanlarında katkı sağlarken, kelâmî meselelerde onların birikiminden istifade etmiştir.

Zemahşerî'yi İslâm dünyasında tanınır kılan en mühim eser, hiç şüphesiz *el-Keşşâf* adlı tefsiridir. Bu eser, özellikle belâgat esaslı yorum yöntemiyle klasik tefsir geleneğinde yeni bir çıkış açmış; kendisinden sonraki yüzyıllarda medreselerde okutulan temel metinlerden biri olmuştur. Keşşâf gerek yazılan haşiye ve şerh sayısının çokluğu gerekse yorum metodolojisinin özgünlüğü bakımından tefsir tarihinde müstesna bir yere sahiptir. Zemahşerî bu eserde Arap dili ve belâgatı konusundaki maharetini Abdülkâhir el-Cürânî ile sistematik bir biçimde ortaya konulan meânî ilmini²¹⁴ Kur'an ayetlerine tatbik ederek göstermiştir.²¹⁵ Ayrıca Mu'tezilî kimliğini gizlemeksizin ilgili ayetlerde bu mezhebe uygun yorumlarda bulunmaktan da çekinmemiştir.

Her ne kadar Zemahşerî daha çok dil, belâgat ve tefsir alanlarındaki katkılarıyla tanınsa da kaynaklar onun aynı zamanda etkin bir fakih olduğunu da göstermektedir. Nitekim Hanefî tabakat literatüründe onun fikhî kişiliğine dair birçok değerlendirmeye rastlanmaktadır. Bu bağlamda Kureşî'nin *Cevâhirü'l-Mudiyye* adlı eserinde Zemahşerî'nin fakîh kimliği açıkça vurgulanırken²¹⁶ İbn Kutluboğa da onu "asrının imâmı" olarak nitelendirmiş ve döneminin büyük Hanefî fakihleri arasında zikretmiştir.²¹⁷ Yine Leknevî, Hanefî fakihlerine dair kaleme aldığı biyografik eserinde Zemahşerî'yi "yüksek derecede fakîh" ve "mezhebin hücceti" olarak tanımlar.²¹⁸ Bu tür değerlendirmeler Zemahşerî'nin yalnızca bir dilci veya müfessir olmakla beraber derinlikli bir fıkıhçı olduğunu da ortaya koymaktadır.

Zemahşerî'nin fıkıh sahasındaki katkıları günümüzde genellikle *Keşşâf* tefsirinde yer alan ahkâm ayetlerinin yorumları çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca *Ru'ûsü'l-Mesâ'il*

²¹³ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr - Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968), 2/100.

²¹⁴ M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat Abdülkahir el-Cürânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 55-99; Mehmet Taha Boyalık, "İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri", *İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, ed. Ömer Türker - Kübra Şenel (İstanbul: Endülüs, 2021), 169-187.

²¹⁵ Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 21-43; M. Taha Boyalık, "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/1 (2017), 91-118.

²¹⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâtî'l-Hanefiyye*, 3/447.

²¹⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 291.

²¹⁸ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 209.

adlı fıkıh eseri onun Hanefî ve Şafî mezheplerinin görüşlerini mukayeseli biçimde ele aldığı fakat tercihte bulunmaktan kaçındığı bir eser olarak dikkat çekmektedir. Bu durum onun mezhep taassubundan uzak bir metodolojik hassasiyetle meseleleri değerlendirdiğini göstermektedir. Ancak Zemahşerî'den sonraki Hârizmli fakihlerin kaleme aldığı bazı fıkıh ve fetva metinlerinde *Keşşâf'ta* yer almayan görüşlerine ve fikhî tercihlerine de yer verildiği görülmektedir. Onun tercihlerini bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak verilmiştir. Bu veriler Zemahşerî'nin fıkıh mirasının onun eserleriyle sınırlı olmadığını, öğrencileri ve takipçileri vasıtasıyla daha geniş bir etki alanına yayıldığını göstermektedir.

Zemahşerî'nin hayatı ve ilmî kimliği hakkındaki biyografik bilgiler klasik tabakat literatüründe yüzeysel kalmaktadır. Buna karşın onun talebesi olan ve Hârizm'de yetişmiş önemli bir âlim olan Abdurrahim et-Tercümânî ile onun çağdaşı Enderesbânî'nin aktarımları Zemahşerî'nin şahsiyetine dair daha ayrıntılı bilgiler sunar. Nitekim Tercümânî hocasını şöyle tasvir eder:

“H. 538 yılı Zilhicce ayının Arefe gecesinde vefat etti. O, kendi zamanında tefsir, nahiv, edebiyat ve hadis sahalarında, her biri üzerinde derin bir araştırma ve tahkik ile, dünyanın önde gelen imamıydı. Onun eserlerine göz atan biri değerini mutlaka takdir eder. Onlarca hocadan ders aldım fakat hiçbirisi Zemahşerî gibi talebelerine şefkatli, samimi takvâ sahibi, dine son derece bağlı, Allah için nasihatte kusur etmeyen, yüksek ahlak sahibi biri değildiler.”²¹⁹

Tercümânî hocasının ilmî tevazusunu da bir hatırayla şöyle anlatır:

“Şeyh Atîk b. Abdullah el-Gazzî en-Nîsâbü'rî'nin yanına girdiğimde bana şöyle dedi: ‘Bugün Cârullâh'ın meclisinde bir hata yapıldı bunu ona bildirmen gerekir.’ Yazılı bir belge olmadan bu mümkün olmayacağı için belgeyi hazırladık ve ben onu Zemahşerî'ye sundum. O ise büyük bir insafla karşılık verdi: ‘Evet, söylediği doğrudur.’ Konu oldukça girift ve teknik bir meseleyle dair olup her biri üç yüz nüshaya ulaşan ayrıntılar içeriyordu. Zemahşerî bu belgeleri Atîk'e ulaştırmamı emretti ve şöyle dedi: ‘Seni o iş için nasıl seçtiysem bu iş için de seni seçiyorum.’ Şeyh Atîk de bu tavır karşısında şöyle dedi: ‘Zamanımızda bir âlime hata gösterildiğinde öfkelenir, kin tutar, intikam almak ister ve bunu bir küçümseme olarak görür. Şu iki kişinin (Zemahşerî ve Atîk) farkı ne kadar da açık! Ne muazzam bir ahlâk!’”²²⁰

Zemahşerî'nin sîretine dair en kapsamlı ve güvenilir kaynaklardan biri el-Enderesbânî'nin *Mu'cemü's-Şuyûh* adlı eseridir. Bu kaynakta onun ilmî seyahatleri, hocaları, talebeleri ve kişisel vasıflarına dair son derece değerli bilgiler yer almaktadır. Bu biyografi eseri Prof. Dr. Anas Halidov tarafından 1979 yılında Moskova'da Biyografiya az-Zamakhshari adıyla yayımlanmış²²¹ ardından 1982 yılında Abdülkerîm el-Yâfiî tarafından Mecelletu Mecmai'l-Lugâti'l-Arabiyye dergisinde yeniden neşredilerek²²² İslam dünyasında yaygın biçimde tanınmasına vesile olmuştur.

²¹⁹ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 257b.

²²⁰ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 257b.

²²¹ Halidov, “Biografiya az-Zamakhshari, Sostavleniya Yego Sovremennikom al-Andarasbani”, 203-212.

²²² Enderesbânî, “Fî sîreti'z-Zemahşerî Cârillâh”.

9.2.13. Ebü'l-Fazl el-Bakkālî (öl. 562/1167)

Hârizm ilim havzasının öne çıkan simalarından biri de Ebü'l-Fazl Zeynü'l-Meşâyih Muhammed b. Ebü'l-Kâsım b. Bâbcûk el-Bakkālî'dir. "Bakkālî" nisbesi onun muhtemelen kuru gıda ticaretiyle meşgul olduğuna işaret etmektedir.²²³ Bakkālî döneminin önde gelen dil âlimlerinden Zemahşerî'nin öğrencisi olarak tanınmakta olup hocasından tefsir, Arap dili ve hadis başta olmak üzere pek çok alanda ilmî birikim elde etmiştir.²²⁴ Zemahşerî'nin vefatının ardından onun ilmî meclisini devralarak bu geleneği sürdüren Bakkālî, başta Nâsır b. Mekârim ve Abdü's-Seyyid b. 'Alî el-Mutarrizî, Alâüddîn Sedîd b. Muhammed el-Hayyâtî ve Fâhru'l-Meşâyih Abdullah b. 'İmrân el-'İmrânî (öl. 560/1165) olmak üzere pek çok önemli alimlerin yetişmesine hocalık ederek katkı sağlamıştır. Hârizmli tarihçi İbn Arslân (öl. 568/1173) *Târîh-i Hârizm* adlı eserinde el-Bakkālî'yi edebiyat sahasında öncü, Arap dili alanında bir hüccet olarak nitelendirerek dil âlimlerinin ileri gelenlerinden biri olduğunu kaydetmiştir.²²⁵

Hârizm bölgesinin inançta Mu'tezilî, amelde ise Hanefî karakteri taşıyan ilmî yapısı içerisinde Bakkālî'nin yeri de önemlidir. Ona nisbet edilen birçok eser kaynaklarda zikredilmekte fakat büyük kısmı günümüze ulaşmamış görünmektedir. Bunlar arasında yer alan *Miftâhu't-Tenzîl* adlı tefsir eserinin sadece bir cildi günümüze ulaşmış olup eserin orijinalinin on iki cilt olması muhtemeldir.²²⁶ Bu tefsirin bir nüshası saha araştırması kapsamında Taşkent'teki Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesi'nde mevcut olup tarafımızca incelenmiştir.

Bakkālî'nin ilmî konumu dil ilimleri ve tefsirle sınırlı olmayıp Hanefî fıkında da derinleştiği görülmektedir. Hanefî mezhebine dair kaleme aldığı *Cem'u't-Tefârih* adlı eseri doğrudan bu alandaki katkılarını yansıtmaktadır. Bu eserin günümüze ulaşmamış olduğu görülmekle birlikte Timurtaşî'nin *Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr*'inde ve talebesi Mutarrizî'nin *el-Muğrib* adlı eserinde bu kitaba çok miktarda atıf yer almaktadır. Bu durum eserinin Hârizm'de kendinden sonra da önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca kaynaklarda onun *Ezkarü's-Salât*, *Salâtu Bakkālî* ve *el-Fetâvâ* adlı başka eserlerinin de bulunduğuna zikredilmektedir.²²⁷

Klasik kaynaklarda Zemahşerî'nin öğrencisi olan dilci Ebü'l-Fazl el-Bakkālî ile Hârizm fıkıh mektebinin öncül isimlerinden biri olan fakih Ebü İmrân el-Bakkālî el-Kebîr sıklıkla birbirine karıştırılmıştır. Bu karışıklık modern dönemde Türkiye'de ve İslam dünyasının diğer bölgelerinde yapılan akademik yayınlarda da devam etmiştir. Ancak bu tespit hatalıdır ve düzeltilmesi gerekmektedir. Nitekim Abdürrahîm et-Tercümânî *Yetimetü'd-dehr* adlı eserinde bu iki alim bariz şekilde ayırt etmiş daha çok

²²³ Kümlâî, *el-Büdüri'l-madiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 21/107; Altıkulaç, "Bakkālî", 4/544-545.

²²⁴ *ed-Durru's-Semîn fi Esmâ'i'l-Muşannefîn*, thk. Ahmed Şevki Binebin, Muhammed Sa'id Hîşî (b.y.: y.y., 1430), 131; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuḥât*, thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 1/215; İbnu'l-Mustevfî el-İrbilî, *Târîhu İrbil*, 2/570.

²²⁵ Muzhiruddîn İbn Arslân el-Hârizmî, *Min Târîh-i Hârizm* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'lilmiyye, 2018), 23-24.

²²⁶ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebî'l-Kâsım el-Hârizmî el-Bakkālî, *Miftâhu't-Tenzîl* (Biruni Doğu Diller Bölümü: El Yazmalar Bölümü, 6174), 2b.

²²⁷ 'Abdullaṭîf b. Muhammed b. Muṣṭafâ el-Mutehallîş Belṭafî el-Hanefî Riyâd Zâdeh, *Esmâ'u'l-Kutub*, thk. Dr. Muhammed et-Tûncî (Şam: y.y., 1403), 139; Lüey Abdurauf el-Halilî, *Le'aliü'l-Mahar fi Tahrîci Masâdir'i İbn Abidin* (Umman: Dârü'l-Feth, 2019), 1/127-128.

fikhî meselelerde “büyük Bakkālî” veya “fakih Bakkālî” olarak andığı âlime atıfta bulunurken, fikhın Arap dili ile ilgili meselelerinde “nahivci” veya “dilci Bakkālî” olarak nitelediği Ebü'l-Fazl el-Bakkālî'nin görüşlerine yer vermiştir. Her iki ismin aynı nisbeyi taşımasına rağmen aynı aileye mensup olup olmadıkları ise bilinmemektedir.

Bakkālî'nin vefatı bir rivayete göre 29 Cemâziyelâhir 562/1167 tarihinde yaklaşık yetmiş yaşındayken Cürcânîyye'de vuku bulmuştur. Ancak bazı kaynaklar onun 576/1180 yılında doksan yaşını aşkın bir yaşta vefat ettiğini de bildirmektedir.²²⁸ Bu farklılık muhtemelen aynı lakapla anılan iki ayrı şahsiyetin tarihi olarak birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

9.2.14. Timurtâşî Ailesi

Hârizm bölgesinde ilmî faaliyetleriyle temayüz etmiş ailelerden biri de Timurtâşî ailesidir. Mevcut biyografik ve tabakat kaynaklarından hareketle bu aileye mensup en erken ve en önde gelen sima 6./12. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Abdürrahîm et-Timurtâşî'dir. Hanefî mezhebine dair derin vukufiyetiyle tanınan Abdürrahîm zahidâne yaşam tarzı, takvâsı ve tevazûsuyla da çevresinde takdir toplamıştır. Özellikle fikhî literatürüne olan hâkimiyetiyle vasıflanmış olan Timurtâşî ilim tahsilini dönemin iki büyük ilim merkezi olan Buhara ve Hârizm'de gerçekleştirmiştir.²²⁹

İlmî serüveninin ilk safhasında Buhara'da kadı ve imam unvanlarına sahip “el-Hakîm” (ö./?) lakabıyla tanınan bir hocanın tedrisinden geçmiş, bu hocanın gözetiminde çeşitli fikhî metinlerini hem okumuş hem de yazılı olarak rivayet etmiştir. Hakkında nakledilen rivayetlere göre “el-Kebîr” adlı büyük fikhî metnini ezbere bilmekteydi. Bu metnin Hanefî literatüründe öne çıkan *el-Mebsût* veya *el-Kâfî* gibi eserlerden biri olması muhtemeldir.²³⁰ Söz konusu metni ezberden nakletmiş olması dönemin ilmi geleneğini yansıtmaya açısının kayda değerdir. Çünkü Veberî'nin Hârizm'deki fikhî faaliyetlerinin başına geçme hikayesinde olduğu gibi o dönemde ezbere büyük ihtimam vermiş oldukları anlaşılmaktadır.

Timurtâşî'nin ikinci ilim durağı kendi memleketi olan Hârizm'dir. Burada döneminin ileri gelen alimlerinden olan Şeyh Abdüsselâm el-Garbavî'nin (ö.?) ders halkalarına devam etmiştir. Garbavî Hârizm'in önemli “el-Mescidü'l-Âmirî” adıyla bilinen camide tedris faaliyetini yürütmekteydi.²³¹ Burası aynı zamanda Hanefî-Mu'tezilî düşünceye mensup fakih ve kelimcilerin de yetiştiği bir merkez konumundaydı.²³² Bu ilmî çevrede eğitim görmüş olması ve yetişmesi Timurtâşî'nin İslami ilimlerin birkaçında yetkinliğinin varlığını bildirmektedir. Abdürrahîm et-Timurtâşî hicri 530'yılın Recep ayının ikinci pazartesi günü vefat etmiştir.²³³

Kaynaklarda Timurtâşî nispesinin ne anlama geldiği üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân*'ında “Timurtâş” Hârizm sınırları içindeki

²²⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hıdayrî es-Süyûfî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, thk. 'Alî Muhammed 'Umar (Kahire: y.y., 1396), 117; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, 2019, 1/632-634.

²²⁹ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256a.

²³⁰ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256a.

²³¹ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256a.

²³² Gülseren Azar Nasırabadi, *Hârezmşâhlar Devleti'nde İlmî Hayat* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2023), 18-24.

²³³ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 256a.

kasabalardan biri olduğu yazılmıştır.²³⁴ Tabakat yazarları ailenin nisbesinin de bu beldeden kaynaklandığını düşünmektedirler.²³⁵

Bu aileye mensup diğer önemli bir isim ise Zahîrüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İsmâ'îl et-Timurtâşî el-Hârizmî'dir.²³⁶ Kâtip Çelebi ayrıca "Aydoğmuş" lakabını da izafe eder ki bu da onun Türk kökenli bir aile olduğuna delalet eder.²³⁷ Hârizm'de doğmuş ve bu bölgede eğitim almış olan Zahîrüddin Hârizm kadılığı görevinde de bulunmuştur. Biyografik kaynaklarda kendisinden "büyük imam", "şeriatın hakikatlerine vâkıf", "Hanefî mezhebinin inceliklerine nüfuz etmiş" bir fakih olarak söz edilmektedir.²³⁸

Zahîrüddin et-Timurtâşî'ye nispet edilen başlıca eserler arasında *Kitâbü't-terâvîh, el-Fetâvâ't-Timurtâşî, Kitâbü'l-Ferâiz* ve Muhammed'in *el-Câmi'u's-Şağîr* adlı eserine yazdığı *Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr* bulunmaktadır.²³⁹ Ancak tarafımızca Türkiye ve dünya yazma eser koleksiyonlarında yapılan incelemelerde *el-Fetâvâ't-Timurtâşî* ile *Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr*in aslında aynı eser olduğu sonucuna varılmıştır. Bu eserde yalnızca fikhî meselelerin değil aynı zamanda tercih ve tashih usulleriyle hükümlerin değerlendirilmesi de önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda Zahîrüddin'in ilmî kişiliği, fıkıh usulüne vukufu ve mukayeseli fıkıh birikimi hakkında müstakil araştırma yapılarak aydınlanması gerekmektedir.

Bazı kaynaklar onun hadis ilminde de yetkin olduğundan bahsetmektedir. Fakat hadis alanında eser bırakıp bırakmadığı hususunda bilgi ve belgeler henüz rastlanmamıştır. Ölüm tarihi hakkında kaynaklar arasında ihtilaf olmakla birlikte genel kabul gören rivayet 600/1203 yılında vefat ettiği'dir.²⁴⁰

Zahîrüddin et-Timurtâşî'nin soyundan geldiği kuvvetle muhtemel olan bir diğer meşhur fakih ise Hanefî mezhebinin geç dönem literatüründe büyük etki bırakan *Tenvîrü'l-ebşâr* adlı eserin müellifi Şemseddin et-Timurtâşî'dir. Bazı tabakat müellifleri onun "Timurtâşî" nisbesini dedelerinden aldığını belirtmişlerdir.²⁴¹ Bununla birlikte tarihî kaynaklarda Hârizmlilerin Kudüs'ü Haçlılardan ikinci kez fethettikten sonra Gazze'ye yerleştikleri bilgisi²⁴² bu ailenin nesebî sürekliliği ve ilim geleneğini koruyarak bölge dışına taşınmış olması ihtimalini güçlendirmektedir. Osman Güman ve Ayşe Sezer birlikte kaleme aldıkları makalede onun aynı soydan geldiği düşüncesi dile getirilmiştir.²⁴³

Zahîrüddin et-Timurtâşî klasik Hanefî fıkıh literatüründe sıkça alıntılanan bir müellif olup özellikle *el-Hidâye* ve *el-Kenz* gibi temel metinlerin şerhlerinde ona bolca

²³⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2/46.

²³⁵ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 123; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002), 1/97.

²³⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muđiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/148.

²³⁷ Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, 1/127.

²³⁸ İbn Kuţluboğâ, *Tâcu't-Terâcim*, 108; Taqiyyuddîn el-Ğazzî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 1/286; Ali el-Kârî, *el-Esmâ'ü'l-ceniyye fî Esmâ'i'l-hanefiyye*, 1/313.

²³⁹ Kümlâî, *el-Büdûrû'l-madiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 2/264-265.

²⁴⁰ Bâbânî, *Hediyetu'l-ârifîn*, 2/1/89.

²⁴¹ Muhammed b. 'Abdullâh b. Ahmed el-Haţîb et-Timurtâşî, *Bezlu'l-Mechûd fî Tahrîri Es'ileti Tağayyuri'n-Nukûd* (Filistin: y.y., 1422/2001), 26.

²⁴² Nadir Karakuş - Mustafa Demirci, "Harizm Türklerinin 1244 Yılında Kudüs'ü Ele Geçirmeleri ve La Forbie Zaferi", *Diyanet İlmî Dergi* 60/4 (25 Aralık 2024), 1415-1438.

²⁴³ Osman Güman - Ayşe Sezer, "Osmanlı Hukuk Tarihinde Öncü Bir İsim: Timurtâşî Üzerine Biyografik Bir İnceleme", *Bilimname* 2019/37 (2019), 857-887.

atf yapılmaktadır. Ancak Şemseddin Timurtâşî'nin *Tenvîrû'l-ebşâr* adlı eseri gerek fukahâ arasında gördüğü ilgi gerekse üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin çokluğu sebebiyle dedesi Zahrüddin'in şöhretini gölgede bırakmış görünmektedir. Nitekim günümüzde "Timurtâşî" dendiğinde ilk akla gelen isim Şemseddin olmakta Zahrüddin ikinci planda kalmaktadır. Bunun bir sonucu olarak klasik metinlerde Zahrüddin'in *Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr* eserine yapılan atıflar çoğunlukla herhangi bir künyeye yer verilmeksizin sadece "Timurtâşî" ismiyle yapılmaktadır.

Zahrüddin'in *Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr* adlı eseri fıkıh usulü ve hükümlerinin aktarımında ziyade aynı zamanda bölgenin diğer önde gelen âlimlerinden olan Bakkâlî'nin *Cem'u't-tefârih* adlı eseriyle kurduğu ilmî ilişki açısından da dikkat çekicidir.²⁴⁴ Her ne kadar bu eser günümüze ulaşmamış olsa da Timurtâşî'nin yaptığı yoğun atıflar sayesinde söz konusu eserin muhtevasına dair bazı bilgiler elde etmek mümkün olmaktadır. Bu durum Hârizm'deki fıkhi birikimin bir sonraki kuşağa aktarılması ve anlaşılmasında önemli görev üstlendiği anlaşılmaktadır. Zâhidî fıkıh eserlerinde Timurtâşî'ye (ظت) rumuzunu kullanarak atf yaparken, *Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr* adlı eserine ise (شظت) şeklinde özel bir rumuz tahsis etmiş²⁴⁵ ve bolca referans göstermiştir.

9.2.15. Hatîb Hârizmî/Muvaffak Ahmad el-Mekkî (öl. 568/1173)

Hârizm ilim havzasının bir diğer önemli simalarından Hâtibî ailesini söylemek mümkündür. Kaynakların verdiği bilgilere göre tam adı Ebû'l-Velîd el-Muvaffak Ahmed b. Muhammed el-Mekkî'dir. Hârizm bölgesinde hicrî 484 yılı dolaylarında dünyaya gelmiştir. Künyesi Ebû'l-Müeyyed'dir ve insanlar arasında "Hatîb Hârizmî" ya da "Ahtabu Hârizm" lakaplarıyla şöhret bulmuştur. Bu onun Hârizm'deki Mescid-i Câmi'de hatiplik görevinde bulunmuş olduğundan dolayı bu lakapla bilinmiştir.²⁴⁶ Ebû'l-Müeyyed yalnızca hatiplik mesleğiyle beraber fıkıh, dil ve edebiyat alanlarındaki derin bilgi ve maharetiyle de öne çıkmıştır. Hârizm'deki uzun süre hatiplik görevi vesilesiyle dönemin önemli dinî, ilmî ve edebî meselelerini cemaatle paylaşma imkânı bulmuştur. Hutbelerindeki etkileyici belagat ve içerik zenginliği, onun hatiplik yeteneği perçinlemiş, kendisine bölgesel bir şöhret kazandırmıştır. Müellifimiz hicri 568 yılının Safar ayında Hârizm'de vefat etmiştir.²⁴⁷

Hatîb Hârizmî altıncı hicrî yüzyılın başlarında Hârizm'de teşekkül eden güçlü ilmî ortamın içerisinde yetişmiş ve dönemin önde gelen iki büyük âlimi olan Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Necmüddîn Ömer en-Neseî (öl. 537/1142) ile ilmî temas kurmuştur. Zemahşerî'den Arap dili, belâgat ve tefsire dair meseleleri öğrenmiş ve Neseî'den ise Hanefî fıkının esaslarını tahsil etmiştir. Bu iki isim onun hem dildeki zarafetini hem de fıkıh sahasındaki derinliğini şekillendirmiştir.

²⁴⁴ Zahrüddin Ahmed b. İsmâil et-Timurtâşî, *Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr* (Süleymaniye Kütüphanesi: Murad Molla, 1127), 1b, 18a, 30b.

²⁴⁵ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşarı'l-Kudûrî*, 1/45-48; Zâhidî, *Hâvî Mesâ'ilî'l-Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 2b-3a.

²⁴⁶ Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ 'Enbâhi'n-Nuhât*, 3/332.

²⁴⁷ Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğlu Sibî İbnul-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vdğr. (Dımaşk: y.y., 1434), 21/138.

Hatîb Hârizmî'nin ilmî mirası kaleme aldığı eserleri ve yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu öğrenciler arasında en meşhuru Mutarrizî'dir. Mutarrizî hem nahiv ve sarf gibi dil bilimlerinde hem de fıkıh sahasında Hatîb Hârizmî'den aldığı birikimi kendi talebelerine aktarmış ve Hârizm bölgesindeki Hanefî kelam ve fıkıh geleneğinin şekillenmesinde önemli katkı sağlamıştır.²⁴⁸ Bir diğer önemli öğrencisi ise yine Hârizm'de yetişmiş olan müellif Enderesbânî'dir. Enderesbânî eserlerinde hocası Hatîb Hârizmî hakkında övgü dolu ifadeler kullanmakta ve onun dil, hitabet ve rivayet ilimlerindeki yetkinliğini methetmektedir.

Hatîb Hârizmî'nin eserleri hakkında klasik tabakat ve bibliyografya literatüründe yeterli derecede bilgi bulunmamakla birlikte çeşitli kaynaklarda onun bazı edebî ve ilmî faaliyetlerine dair işaretler mevcuttur. Özellikle bazı şiirleri zaman zaman istişhâd amacıyla aktarılmıştır.²⁴⁹ Ayrıca hocası Ömer en-Neseî'nin bazı eserlerini rivayet ettiği de belirtilmektedir.²⁵⁰ Ona atfedilen bazı müstakil eserler ise aşağıda zikredilmiştir:

Menâkıbü Ebî Hanîfe: Ebû Hanîfe'nin hayatı, ilmî kişiliği ve fıkıh sahasındaki katkılarını ihtiva eden bu eser Hanefî çevrelerinde büyük ilgi görmüştür. Eser Bezzâzî'nin *Menâkıbü Ebî Hanîfe* adlı eserinden önce yazılmış olup içerik bakımından daha geniş hacimli bir menâkıbtır. Eserde Hz. Peygamber'in ve selef âlimlerinin Ebu Hanîfe ve arkadaşlarının menâkıbına dair rivayetler de yer almakta; Zemahşerî, Kerâbîsî, el-Âsimî el-Hârizmî ve Veberî gibi dönemin önemli Hârizmli âlimlerinin aktarımlarına da yer verilmektedir.²⁵¹

Menâkıb-ı Emîrül-Mü'minin 'Alî b. Ebî Tâlib: Hz. Ali'nin faziletlerine ve İslâm tarihindeki yerine dair kaleme alınmış bu eser Hatîb Hârizmî'nin Ehl-i Beyt'e duyduğu sevgi ve bağlılığını yansıtmaktadır. Bu eser Zeydî çevrelerde bu eserin büyük ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. *Maktelû'l-Hüseyn* adlı eseri ise Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehadetine dair rivayetleri ihtiva etmektedir. Bu eser Zeydî kaynaklarda Hatîb Hârizmî'ye nispet edilmekte olup 20. yüzyılda hem Zeydî hem de Sünnî araştırmacılar tarafından neşredilmiştir.²⁵² Bu eser Hârizm'de Hanefî-Mu'tezilî kimliğin Ehl-i Beyt'e bağlılıkla nasıl mezcedildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. *el-Kifâye fi 'İlmi'l-irâb:* Arap dilinde irâb ilmine dair olan bu eser özellikle Yemenli Zeydîler arasında rağbet görmüş ve çeşitli yazma nüshaları Yemen ve diğer Zeydi bölgelerdeki kütüphanelerde kayıt altına alınmıştır.²⁵³

Hatîb Hârizmî Hârizm merkezli birçok âlim gibi itikatta Mu'tezilî, amelde ise Hanefî mezhebine mensup bir düşünce çizgisine sahiptir. Bu yönüyle bölgenin hem kelâmî hem de fikhî geleneğinin şekillenmesinde etki eden bir figürdür. Eserlerinde Ehl-i Beyt'e duyduğu hürmeti dile getirmesi onu Zeydi literatürde de tanınır kılmış ve *Maktelû'l-Hüseyn* eseri münasebetiyle vesilesiyle sıkça anılmıştır.

²⁴⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mu'diyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/523; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 41.

²⁴⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413), 39/327; Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl ilâ Tabakâti'l-Fuûl*, 3/366.

²⁵⁰ Hatîb Hârizmî, *el-Menâkıb*, 13.

²⁵¹ Muvafık Ahmad el-Mekkî Hâtib Hârizmî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 1/3-20.

²⁵² Hâtib Hârizmî, *Maktelû'l-Hüseyn*, 3-67.

²⁵³ Muvafık Ahmad el-Mekkî Hâtib Hârizmî, *el-Kifâye fi 'İlmi'l-irâb* (Umman: Dâru'l-âsarül-ilmi, 2015), 31-72.

9.2.16. Abdüsselâm el-Enderesbânî (578'den sonra)

Hârizm ilim havzası 11. ve 12. yüzyıllarda kelâm ve fıkıhın yanında dil ve tefsir alanında önemli isimler yetiştirmiştir. Bu havzanın öne çıkan simalarından biri “el-Enderesbânî” nisbesiyle tanınan Ebû'l-Kerem Abdüsselâm b. Muhammed b. Hüseyin b. Ali el-Enderesbânî el-Hârizmî'dir.²⁵⁴ Hakkındaki biyografik veriler sınırlı olan bu âlim gerek fıkıh ve kelâm görüşleri gerekse yazdığı eserlerle Hârizm fıkıh mektebinin entelektüel zeminine katkı sunmuştur.

Enderesbânî'nin ilmî ilgisi Hz. Peygamber'in zahirî özelliklerinden (kıyafeti, yeme-içme alışkanlıkları gibi) ziyade onun fiilî pratikleri, dua ve yakarışları ile hayatında öne çıkan ahlaki ve manevî değerler üzerine yoğunlaşmıştır. Çünkü insanlar onun içtiği su, giydiği elbise, sakalı ve saçları gibi şeylere önem vererek asıl gayeden uzak kaldıklarını şikâyet etmiştir.²⁵⁵ Bu anlayışın sonucu olarak 564/1168-69 yılında Hârizm'in Enderesbân kasabasında telif ettiği *el-Câmi'u'l-behî fî De'avâtî'n-nebî* adlı eserin kalem almıştır.²⁵⁶ Bu eserde müellif Hz. Peygamber'e nispet edilen duaları bir araya getirmiş ve senedlerini kısaltarak aktarmıştır. Eserin kendi döneminde senedli hadis kitaplarına ilgi gösterilmediğini halkın daha çok kısa ve öz metinleri tercih ettiğini belirtmiş ve bu nedenle senedlerin tam şekliyle *Mu'cemü's-Şuyûh* adlı başka bir eserinde yer aldığını, dileyenlerin oraya müracaat edebileceğini ifade etmiştir.²⁵⁷

Enderesbânî'nin adı geçen *Mu'cemü's-Şuyûh* adlı eseri klasik tabakat ve fihrist literatüründe neredeyse hiç zikredilmemiştir. Ancak bu önemli kaynak 1971 yılında Sovyet-Tatar bilim adamı Prof. Dr. Anas Halidov tarafından Sankt Petersburg'daki Doğu Araştırmaları Enstitüsü yazmaları arasında keşfedilmiş ve müellifin biyografisiyle ilgili önemli veriler böylece gün yüzüne çıkarılmıştır.²⁵⁸ Bu yazma eserden anlaşıldığı kadarıyla Enderesbânî, çocukluk yıllarında annesi tarafından dedesiyle birlikte Zemahşerî'nin ilmî meclisine katılmıştır. Sonra kendisinden doğrudan ilim tahsil etmek istemiştir. Ancak dedesinin bu girişime müsaade etmemesi, genç Enderesbânî'nin hayal kırıklığı yaşamasına yol açmıştır.

Zemahşerî ile birebir ders yapma imkânı bulamasa da onun önde gelen talebeleriyle yakın temas kurmuş, onlardan ders alma, metin müzakerelerine katılma ve istifade etme fırsatı yakalamıştır. Bu çerçevede en çok etkilendiği isim, Zemahşerî'nin gözde talebesi, hatibi ve haleflerinden biri olan Muvaffak b. Ahmed Ebû'l-Mu'ayyed el-Mekkî'dir (öl. 568/1172). Enderesbânî'nin yazmalarında bu hocasından “es-Sadr el-Hatîb”, “Ahtabu'l-Huṭabâ” (hatiplerin en hatibi), “Sadrü's-Şerî'a”²⁵⁹ (şeriatın direği) gibi unvanlarla bahsetmesi ona duyduğu derin saygının bir göstergesidir. Hatta ilim yolculukları sırasında dönemin ünlü âlimlere benim için mucizevi ve hayranlık

²⁵⁴ Enderesbânî, *el-Câmi'u'l-behî fî De'vâtî'n-nebî* (Mecelletu'l-Camiatu'l-İslamiyye Medine-i Münevvere, 304), 1.

²⁵⁵ Enderesbânî, *el-Câmi'u'l-behî fî De'vâtî'n-nebî* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00047), 1b-9a.

²⁵⁶ Enderesbânî, *el-Câmi'u'l-behî fî De'vâtî'n-nebî* (Mecelletu'l-Camiatu'l-İslamiyye Medine-i Münevvere, 304), 675-676.

²⁵⁷ Enderesbânî, *el-Câmi'u'l-behî fî De'vâtî'n-nebî* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00047), 3b-4a.

²⁵⁸ Halidov, “Neizvestnyi Biograficheskii Slovar' XII v. iz Khorezma”; Anas Halidov, “Biograficheskii slovar' al-Andarabani”, *Pis'menye Pamiatniki Vostoka Istoriko-Filologicheskii Issledovaniia*, (1974), 143-157.

²⁵⁹ Enderesbânî, *Mu'cemü's-Şuyûh* (Doğu El Yazmaları Enstitüsü (RAN), C2387), 99b, 138b.

uyandıran mektuplar yazdı, öyle ki bu mektuplar onlar nezdinde tılsımlı muskalara hatta taçlara dönüştü diyerek çok minnetle hatırlamaktadır.²⁶⁰ Müellifin yakın ilişki kurduğu bir diğer Zemahşerî talebesi ise Abdü'r-Rahîm b. Ömer Ebû Sâlih et-Tercümânî'dir. Tercümânî yedi yıl boyunca hocasıyla birlikte yaşamış, başta *el-Keşşâf* olmak üzere tefsir, kelâm ve nahiv gibi pek çok ilmi bizzat ondan tahsil etmiştir.²⁶¹

Enderesbânî 545/1150-51 yıllarında hac yolculuğu esnasında Rey şehrinde kadî'l-kudât Muhammed b. Hasan Ebû Abdullah el-İsterebâdî'nin evinde konaklamış ve ondan hadis dinlemiştir. Bu ziyaret sırasında meşhur Mu'tezilî kelâmcı Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed'in (öl. 415/1025) evin avlusunda yer alan kabrini ziyaret etmiştir.²⁶² Müellifin bu ziyareti onun kelâmî düşünce bağlamında Mu'tezilî yönelimler taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Mu'tezile ekolü yaşadığı dönem itibarıyla Hârizm bölgesinde oldukça güçlü bir şekilde temsil edilmekteydi.

Mu'cemü's-şuyûh yazmasının içeriğinden müellifin Hârizmî dili anlayabildiği, hatta bu dille kaleme alınmış bazı kaynaklardan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca kendi biyografisini doğrudan kaleme aldığı bölümler, sadece onun şahsi tarihçesini değil aynı zamanda Hârizm ilim çevresindeki ilişkileri, hoca-talebe silsilelerini ve bölgesel etkileşimleri de ortaya koyması bakımından büyük önem arz eder.

Elde mevcut biyografik veriler ışığında Enderesbânî'nin 569/1173 yılından sonra hayatta olduğu anlaşılmakta; vefatının ise 6./12. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleştiği tahmin edilmektedir. Fıkıh ve kelâmî tercihlerine bakıldığında onun amelî mezhep olarak Hanefî, itikadî açıdan ise Mu'tezilî olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Özellikle *Mu'cem*'inde Mu'tezile'nin kurucu simaları olan Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd'den başlayarak Hârizmli Mu'tezilî âlimlere kadar uzanan bir silsilenin temsil edildiği görülmektedir. Aynı zamanda bu eserde müellifin zâhidâne yaşam tarzlarını ve dinî hassasiyetleriyle öne çıkan zühhâd ve 'ubbâd'ı örnek şahsiyetler olarak seçmesi, dönemin manevî eğilimlerini yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir.

Enderesbânî'ye nispet edilen bir diğer eserin adı *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*'dir ve Hicrî 578 yılının Ramazan ayının yirmi üçüncü günü yazmıştır. Bu eser muhtemelen XII-XIII. yüzyıllarda istinsah edilmiş olup onun hadis alanındaki katkılarının bir devamı niteliğindedir.²⁶³ Günümüze ulaşan bu üç eser temelinde Enderesbânî'nin yazma külliyyatının tamamının henüz keşfedilmediği ilerleyen dönemlerde başka yazmaların da gün yüzüne çıkabileceği düşünülmektedir. Bu eserler yayımlandığında müellifin şahsi ilmî yönelimi ile birlikte Hârizm fıkıh mektebi onun öncüleri olan Bakkâlî, Veberî ve takipçileri hakkında da daha detaylı bilgiler elde edilebilecektir.

Enderesbânî hakkında klasik kaynaklarda bilgi bulunmamasının temel nedenleri arasında onun kelâmî olarak Mu'tezilî çizgide yer alması ve yaşadığı dönemin hemen sonrasında gerçekleşen Moğol istilası sebebiyle Hârizm bölgesindeki ilmî mirasın büyük oranda tahrip olması sayılabilir.

²⁶⁰ Enderesbânî, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* (Princeton University Library, 97), 2b.

²⁶¹ Enderesbânî, *Mu'cemü's-Şuyûh* (Doğu El Yazmaları Enstitüsü (RAN), C2387), 34a; Prozorov, "A Unique Manuscript of a Biographical Dictionary by a Khorezmian Author", 10.

²⁶² Enderesbânî, *Mu'cemü's-Şuyûh* (Doğu El Yazmaları Enstitüsü (RAN), C2387), 34a; Prozorov, "A Unique Manuscript of a Biographical Dictionary by a Khorezmian Author", 10.

²⁶³ Enderesbânî, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* (Princeton University Library, 97), 2b.

9.2.17. Mutarriżî (öl. 610/1213)

Ebü Bekr Cemâlüddîn el-Mutarriżî 538/1143 yılında Hârizm'in idarî ve ilmî merkezi konumundaki Cürcâniye şehrinde dünyaya gelmiştir.²⁶⁴ “Mutarriżî” nisbesi büyük ihtimalle ailesinden birinin meslekî uğraşı olan elbise işleme ve sırma-nakış sanatına (tırâz) işaret etmektedir.²⁶⁵ Hârizm gibi zanaat ve ticaretin gelişmiş olduğu farklı kültür ve mesleklerin keşişim noktasında bulunan bölgelerde bu tür nisbeler yaygındır. Mutarriżî, ilk eğitimini babasından almış ilmî gelişimini ise devrin önde gelen âlimlerinden tahsil ettiği derslerle sürdürmüştür. Başlıca hocaları arasında Zemahşerî'nin talebesi Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî ile onun öğrencisi olan Muhammed b. Ebü'l-Kâsım el-Bakkâlî yer almaktadır. Bu isimlerden dil, edebiyat, lugat, fıkıh ve tefsir gibi alanlarda icâzet almış; ayrıca Muhammed b. Ali et-Tâcir'den hadis rivayet etmiştir.²⁶⁶ Hârizm'deki ilk tahsil dönemini müteakiben çeşitli ilim merkezlerini ziyaret ederek eğitimini sürdürmüş; 601/1204–1205 yıllarında gerçekleştirdiği hac yolculuğu esnasında Bağdat'a uğrayan Mutarriżî, burada bir müddet ikamet etmiş bu süre zarfında şehrin önde gelen âlimleriyle ilmî münazaralarda bulunmuş ve kendilerine dil ve edebiyat alanlarında dersler vermiştir.²⁶⁷ Bu ilmî birikimi ve münazaraları sayesinde Hanefî fıkıhı sahasında geniş bir şöhrat kazanmıştır.

Mutarriżî'nin Zemahşerî'nin vefat ettiği 538/1144 yılında ve aynı şehirde dünyaya gelmiş olması onu halk nezdinde Zemahşerî'nin “halefi” konumuna yerleştirmiştir. Nitekim Mutarriżî, Zemahşerî'nin mensubu olduğu Mu'tezilî düşünce çizgisini benimsemiş; bu yönelimini hem ilmî seyahatleri esnasında açıkça dile getirmiş hem de telif ettiği eserlerinde yansıtmaktan çekinmemiştir. Öyle ki Zemahşerî'ye olan ilmî ve fikrî bağlılığı *el-Muğrib* adlı fikhî lugat eserinde ve Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa*'sına yaptığı atıflarda onu kendi hocası gibi takdim etmiştir. Bu anlatım tarzı Süyûtî, Taşköprizâde ve Sıddîk Hasan Han'ın gibi bazı müelliflerin Mutarriżî'nin Zemahşerî'den doğrudan ders aldığı şeklinde hatalı yorumlara yol açmıştır.²⁶⁸ Ancak tarihî açıdan bakıldığında Mutarriżî'nin Zemahşerî'nin vefatından sonra dünyaya geldiği açıktır. Buna rağmen gerek ilmî mirası sahiplenışı gerekse mezhebî devamlılığı dolayısıyla halk arasında “Halîfetü'z-Zemahşerî” lakabıyla anılmıştır.

²⁶⁴ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2017, 3/56; Matthew L. Keegan, “Al-Mutarriżî”, *Encyclopaedia of Islam Three*, ed. Kate Fleet - Gudrun Krämer (Leiden, UK: Brill, 2021), 1,599.

²⁶⁵ Abdulhamit Dünder, “Tırâz”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, 4 Cilt (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 1321-1326.

²⁶⁶ Ebü'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf el-Kıfî el-Kıfî, *İhbâru'l-'Ulemâ' bi Ahbâru'l-Hukemâ'*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (b.y.: y.y., 1426), 3/332; Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'qûb el-Firûzâbâdî, *el-Belağa fî Terâcimi E'immeti'n-Nahv ve'l-Luğa* (b.y.: y.y., 1421/2000), 303; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres ev Tecridu Esânidi'l-Kutubi'l-Meşhûra ve'l-Eczâ'i'l-Menşûra*, thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdinî (Beyrut: y.y., 1418), 38.

²⁶⁷ Ebü Muhammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Süleymân el-Yâfi'î, *Mirâtu'l-Cenân ve 'İbretu'l-Yakzân fî M'arifeti mâ Ya'tebir min Havâdişi'z-Zamân* (Beyrut: y.y., 1417/1997), 4/17; Firûzâbâdî, *el-Belağa fî Terâcimi E'immeti'n-Nahv ve'l-Luğa*, 303.

²⁶⁸ Süyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, 2/311; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/1/127; Ebü't-Tayyib Muhammed b. Hasan el-Kannûcî Şiddîk Hasan Hân, *Ebcedu'l-'Ulûm* (b.y.: Dârü İbn Hâzim, 1423/2002), 569.

Muṭarrizî'nin çalışmamız açısından en önemli eserlerinden biri *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib* adlı fıkıh lügatıdır. Bu eser müellifin ilk olarak kaleme aldığı ancak günümüze ulaşmayan *el-Mu'rib fî luğati'l-fıkh* adlı çalışmasının daha sistemli ve muhtasar bir versiyonu olarak telif edilmiştir.²⁶⁹ Mutarrizî, bu ikinci eserinde Ebû Bekr er-Râzî'nin şerhleri, Muḥammed'in *el-Câmî'u's-Şağîr* ve *el-Câmî'u'l-Kebîr* adlı eserleri, Ḥalvânî'nin *Ziyâdât şerhi*, Kudûrî'nin *el-Muhtaşarı*, Kerhî'ye nispet edilen muhtasarlar, Hâkim eş-Şehîd'in *el-Müntekâ* adlı eseri ve Bakkâlî'nin *Cem'u't-Tefâriḳ*'ı gibi temel Hanefî klasik fıkıh kaynaklardan yararlanarak alfabetik düzende tertip edilmiş kapsamlı bir sözlük ortaya koymuştur. Muṭarrizî'nin tercih ettiği alfabetik tertip yöntemi hemşerisi ve hocasının hocası olan Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa*'sındaki sistematik yapıyla benzerlik arz eder ve klasik fıkıh lügatlarında yaygın olan “bab esaslı” düzenden ayrılır. Bu yöntemsel tercih, sonraki yüzyıllarda kaleme alınan birçok eserde etkisini göstermiştir. Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât*'ı ve Feyyûmî'nin (öl. 770/1368-69) *el-Mişbâhu'l-munîr*'i bu etkinin somut örneklerindendir.²⁷⁰ Muṭarrizî'nin eserdeki açıklamaları yalnızca terimlerin lügavî ve istilahî anlamlarıyla sınırlı kalmamış; zaman zaman kendi fikhî tercihlerine ve mensubu olduğu kelâm ekolünün görüşlerine de yer verilmiştir.

Muṭarrizî'nin etkisi kendisinden sonraki Hanefî fakihler arasında açık biçimde gözlemlenmektedir. Özellikle Hârizmli âlimlerden Sîgnâkî (öl. 714/1314) ile başlayan süreçte Hârizm bölgesinde kaleme alınan tüm fıkıh eserlerinde *el-Muğrib*'e sıkça atıf yapılmış; eser Hanefî muhitinde fikhî terimlerin sözlük ve istilahî anlamlarını açıklamada temel başvuru kaynağı olarak kullanılmaya devam etmiştir.

9.2.18. Sekkâkî (öl. 626/1229)

İslâm düşüncesine Hârizm ilim havzası üzerinden önemli katkılarda bulunan simalardan biri de Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî'dir. 554/1159 yılında Hârizm'de dünyaya gelen Sekkâkî erken dönem hayatında demir işçiliği ve metal işlemeciliği gibi zanaatlarla meşgul olmuş, bu yönüyle anıldığı “Sekkâkî” nisbesini de söz konusu meslekî arka plan dolayısıyla almıştır.²⁷¹

Sekkâkî'nin ilmî şahsiyeti bölgesel sınırları aşarak dönemin ilmî ve entelektüel çevrelerinde geniş yankı uyandırmıştır. Çağdaşı coğrafyacı ve biyografi müellifi Yâkût el-Hamevî, onu kelâm ve fıkıh başta olmak üzere Arap dili, edebiyatı, meânî, beyân, arûz ve şiir gibi birçok disiplinde derin bir vukûfa sahip bir âlim olarak zikretmiş ve çağının “kervanların onu şöhretini taşıdığı” büyük simalarından biri olarak tanımlamıştır.²⁷²

²⁶⁹ Akram Khabibullaev, “Manuscripts of Al-Muṭarrizî's Works in Tashkent”, *Journal of Islamic Manuscripts* 10/2 (08 Temmuz 2019), 190-200; Ali Yılmaz, “Harizm'den Yükselen Ses: Nasır b. Abduseyyid el-Mutarrizî'nin İlmi Kişiliği ve Düşünce Yapısı”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu* (Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2019), 52-61.

²⁷⁰ Osman Şahin, “İslam Hukuk Terminolojisinin Oluşumu ve İlgili Literatür”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 131-162.

²⁷¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/226; Mecdüddîn Muhammed b. Ebî Tâlib el-Hüseynî el-Hâirî, *Zînetü'l-mecâlis*, thk. Ahmed Ahmedî (Tahran: İntişârât-ı Senâî, 1342), 584.

²⁷² Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ-İrşâdu'l-Erib 'ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414), 6/2846; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-'alâm*, thk. Dr. bşâr 'avâd m'arvf

Sekkâkî'nin ilmî yönden yetişmesine etkili olan hocalar arasında Sedîdüddîn el-Hayâtî, Maḥmûd b. Ubeydullâh el-Hârisî ve Muḥammed b. Abdülkerîm et-Türkistânî²⁷³ gibi isimler dikkat çeker.

Kelâm ilminde Mu'tezilî ekolü benimseyen, fıkıh alanında ise Hanefî mezhebine mensubiyetiyle öne çıkan Sekkâkî, bu yönüyle Hârizm ilim geleneğinde karakteristik bir çizgiyi temsil eder. Ona atfedilen çok sayıda eser kaynaklarda zikredilmekle birlikte fakat bu çalışmaların büyük bir kısmı günümüze ulaşmamış görünüyor.²⁷⁴ Bu durumun başlıca sebeplerinden biri müellifin hayatının Moğol istilalarıyla aynı döneme rastlaması ve bu yıkımın ilmî mirasın intikali üzerinde ciddi tahribatlar yaratmış olmasıdır.

Ebû Ya'kûb'un ilmî şahsiyetinde dikkat çeken yönlerden biri yalnızca kelâm ve fıkıh gibi temel İslâmî ilimlerde değil, aynı zamanda Hârizm ilmî havzasında yaygınlık kazanmayan felsefe ve mantık gibi aklî disiplinlerde de ihtisas düzeyinde bir yetkinliğe sahip olmasıdır. O, *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserinde²⁷⁵ daha önce büyük ölçüde edebî sezgi, estetik beğeni ve hissiyata dayalı bir disiplin olarak telakki edilen belâgatı felsefe ve mantığın akılcı yöntemlerinden yararlanarak sistematik ve teorik bir çerçeveye oturtmuştur. Bu çaba neticesinde belâgat, tanım, tasnif ve mantikî ilkeler temelinde yapılandırılmış, böylece salt estetik deneyime dayalı sezgisel bir sanat olmaktan çıkarak öğretilabilir ve aktarılabilir kurallı bir ilim hâline gelmiştir. Bu yönüyle *Miftâhu'l-Ulûm*, Arap dilinin kuramsal temellerini sistemli biçimde ele alan ilk eserlerden biri olma özelliği taşır ve klasik belâgatın felsefî temellere dayalı bir disiplin olarak inşasında merkezî bir rol üstlenir.²⁷⁶ Nitekim Sekkâkî'nin yaklaşımı belâgatı aynı zamanda edebî tenkidin teorik zeminine dönüştürme istikametinde de önemli imkânlar sunmuş ve sonraki yüzyıllarda bu alanın gelişiminde önemli etkilet bulunmuştur.

9.2.19. Zâhidî (öl. 658/1260)

Hârizm fıkıh mektebinin bu çalışmanın kapsamı itibarıyla en son temsilcisi Zâhidî'dir. Tam adı Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Maḥmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmî'nî olan bu âlim Hârizm'de doğup yetişmiş ve dönemin önde gelen ilim adamlarından çeşitli İslâmî ve aklî disiplinlerde eğitim almıştır.²⁷⁷ Edebiyat, belâgat

(Riyad: Dâru el-Ğarb âlâslâmî, 2003), 45/273; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-Süyûtî, *Lubbu'l-Elbâb fî Tahrîri'l-Ensâb* (Beyrut: y.y., ts.), 137.

²⁷³ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâr men Zehab*, 7/215; Kümlâî, *el-Büdûrî'l-madiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, 20/237-238.

²⁷⁴ Muhammed Bakır el-Musevî el-İsbehânî el-Hânsârî, *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât* (Kum: Mektebetü İsmailiyyân, 1392), 8/220; İsmail Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/332-334.

²⁷⁵ Ebû Yakup Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm* (Beyrut: y.y., 1407/1987), 16-34.

²⁷⁶ Abdullah Yıldırım, "Sekkâkî", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, 3 Cilt (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 928-933; Musa Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-'Ulûm Adlı Eseri* (İstanbul: Sayfa Fotokopi & Dijital Baskı, 2011), 61-95; William Smyth, "Some Quick Rules Ut Pictura Poesis: The Rules for Simile in 'Miftâh Al-'Ulûm'", *Oriens* 33 (1992), 215-229.

²⁷⁷ Alauddin Ali Çelebi b Emrullah b Abdülkadir Hamidi İbnü'l-Hinnai Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakatü'l-Hanefiyye* (Amman: Merkezu Envaru Ulemai-Dirase, 2020), 362-366; David Thomas, "Al-Zâhidî", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*, ed. Alexander Mallett - David Thomas

(Arap dili) ve kelâm alanlarında dönemin iki büyük ismi olan Ebü Ya'kûb es-Sekkâkî ve Abdüsseyyid el-Mutarriẓî'den dersler alarak bu alanlarda derinlemesine birikim kazanmıştır. Fıkıh ilmindeki yetişimi ise başta Ebü'l-Me'âlî Tâhîr b. Muhammed el-Hafsî olmak üzere Rüknu'l-eimme Abdülkerîm b. Muhammed es-Sabbâğî, Rüknuddîn el-Vâlcânî el-Hârizmî ve Kadî Fahreddin Bedî' b. Ebû Mansûr el-‘Arabî el-Kuzebnî gibi seçkin müderrislerden almıştır.²⁷⁸ Bu alimlerin hayatı ve vefatı hakkında kaynaklarda bilgiler sınırlı olup neredeyse tamamı Zâhidî'nin eserlerine dayanmaktadır. Zâhidî'nin ilmî nüfuzu Hârizm coğrafyasıyla sınırlı kalmayıp kendi seyahatleri ve talebeleri vasıtasıyla İslâm dünyasına da yayılmıştır. Nitekim onun birçok öğrencisi olmakla birlikte en meşhur öğrencilerinden biri Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi'nin hocası ve kayınpederi olarak bilinen mutasavvıf ve âlim Şeyh Edebâlî'dir (öl. 726/1326).²⁷⁹

Zâhidî'nin ilmî mirası kelâm, usûl-i fıkıh ve fûrû fıkıh alanlarında telif ettiği çeşitli eserlerle günümüze ulaşmıştır. Kelâm sahasında kaleme aldığı *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* onun bu alandaki yetkinliğini yansıtan önemli bir risâledir. Usûl-i fıkıh alanındaki başlıca eseri ise *es-Şafve fî'l-uşûl* adlı çalışmasıdır. Fûrû fıkıh alanında ise *el-Müctebâ/Şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, *el-Hâvî fî mesâ'ili'l-Munye*, *Kunyetü'l-Munye li-tetmîmi'l-Gunye*, *Zâdu'l-e'imme fî fağâ'ili haşîşati'l-ümme*, *Kitâbü'l-Hayz ve Fađâ'ilu şehri Ramađân* adlı eserleri mevcuttur.²⁸⁰

Zâhidî'nin bu eserleri onun ilmî birikimini yansıtmakla beraber kendisinden önceki Hârizm fıkıh mektebi mensubu âlimlerin görüş, tercih ve fetvalarını nakletmesi bakımından da özel bir değer taşımaktadır. Bu eserler Hârizm bölgesinde şekillenen Hanefî fıkıh geleneğinin devamlılığını takip etme ve bu geleneğin ilmî mirasını anlama açısından temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Bu yönüyle Zâhidî bölgesel fıkıh mirasının sonraki nesillere aktarılmasında da önemli vazife üstlendiği söylenebilir.

Ancak bu eserlerin muhtevası sonraki Hanefî âlimler nezdinde bazı eleştirilere konu olmuştur. Bu eleştirilerin temel gerekçesi Zâhidî'nin eserlerinde gerek kendi fetvalarında gerekse önceki Hârizmli fukahânın görüşlerinde Mu'tezilî eğilimleri yansıtan değerlendirmelere yer vermesi ve zayıf rivayetlere dayanan fetvaları da metnine dâhil etmesi olarak ifade edilmiştir. Bu durum özellikle ilmî tedrisatın erken safhalarında bulunan talebeler için sakıncalı görülmüş; bu sebeple Zâhidî'nin eserlerinin doğrudan ve müstakil şekilde okunması uygun bulunmamış, bu eserlerin

(Leiden-Boston: Brill, 2012), 397-399; Halil İbrahim Delen, “Ebü'r-Recâ el-Gazmîni”, *İslâm'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 523.

²⁷⁸ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 74; Kümlâî, *el-Büdûrî'l-madiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 3/177; Muhammed b. 'Abdullah el-Kaysî eş-Şâfi'î İbn Nâsiruddîn ed-Dimeşkî, *Tavdîhu'l-Muştebih fî Dabti Esmâ'ir-Ruvât ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Kunâhum*, thk. Muhammed Na'îm el-‘Araksûsî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1414), 4/264.

²⁷⁹ Ebû'l-Hayr Ahmed b. Muştafâ b. Halîl 'İşâmuddîn Tâşkôprîzâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'î'd-Devleti'l-‘Osmâniyye* (Beyrut: y.y., ts.), 6-10; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 85; Kümlâî, *el-Büdûrî'l-madiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 7/399.

²⁸⁰ Tâşkôprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/2/253; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2017, 3/315; Nurettin Adın, “Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Usul İslam Araştırmaları* 40 (30 Aralık 2023), 161-206.

ancak bir müderris rehberliğinde veya klasik Hanefî literatürünün temel metinlerine vukuf kazandıktan sonra yahut muteber bir fıkıh metni eşliğinde okunması tavsiye edilmiştir. Nitekim iftâ usûlüne dair eserlerde ve fıkıh kitaplarının mukaddimelerinde Zâhidî'nin eserleri genellikle “zayıf” ve “gayri-mu‘temed” kaynaklar arasında zikredilmiştir.²⁸¹ Her ne kadar bazı Hanefî âlimler ez-Zâhidî'nin eserlerini içerdiği zayıf rivayetler ve Mu‘tezilî temayülleri yansıttığı gerekçesiyle eleştirmişlerse de aynı müelliflerin Hanefî mezhebinin temel kaynak olarak *Muhtaşarü'l-Kudûrî*, *el-Hidâye*, *el-Vikâye*, *Kenzü'd-dekâ'ik* ve *Tenvîrü'l-ebşâr* gibi metinlerin şerh ve hâşiyelerinde Zâhidî'ye sıkça atıfta bulunmaları dikkat çekici bir husustur. Diğer yandan onun tartışmalı meselelerdeki özgün tercihleri ve karşılaşılan problemlere çözüm üreten fetvaları bir yandan eleştirilirken diğer yandan da sonraki dönem fakihleri için zengin bir başvuru kaynağı olmaya devam etmiş görünmektedir.

Zâhidî hakkında literatürde yer alan bazı değerlendirmelerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki “Zâhidî” maddesini kaleme alan Şükrü Özen başta olmak üzere bazı akademik araştırmacılar Zâhidî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini benimseyen Hüseyniyye-Mu‘tezile ekolüne mensup olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁸² Ancak tarafımızca yapılan kaynak taramaları ve metin karşılaştırmaları bu kanaatin isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Söz konusu karışıklığın temelinde “Muhtâr b. Maḥmûd b. Muḥammed ez-Zâhidî ile Takıyyüddîn Muhtâr b. Maḥmûd en-Necrânî el-Mu‘tezilî (VII./XIII. yüzyıl) arasında meydana gelen isim ve eser başlığı benzerliği yatmaktadır. Nitekim Necrânî'nin bazı kaynaklarda “Şeyh Muhtâr el-Mu‘tezilî” olarak anılması, onun *el-Müctebâ* adlı eserindeki görüşlerinin İbnü'l-Vezîr (öl. 840/1436) gibi Zeydî müellifler tarafından nakledilmesi ve bu eserin Zâhidî'nin aynı adlı fıkıh eserine atfedilmesi, yanlış bir kimlik eşlemesine yol açmıştır.²⁸³ Buna ek olarak Necrânî'nin Hârizmli âlimlerden Rüknuddîn el-Hârizmî'nin öğrencisi olarak zikredilmesi²⁸⁴ iki şahsiyetin aynı entelektüel çevrede yer aldığı izlenimini doğurarak karmaşayı artırmıştır.²⁸⁵ Ancak Hârizm'de yazılan biyografi ve fıkıh literatürü incelendiğinde Zâhidî'nin kelâm alanında *el-Müctebâ* adlı bir esere sahip olduğu yönündeki kayıtların, büyük ölçüde onun *Muhtaşarü'l-Kudûrî* şerhi olan fıkıh kitabı *el-Müctebâ* ile karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Zira Zâhidî'ye nispet edilen kelâm görüşler sonraki Hârizmli âlimlerin aktarımlarında *el-Müctebâ* değil daha çok usûl alanına dair *eş-Saḫfe fî'l-uşûl* adlı eser

²⁸¹ Muhammed Fikhî el-Aynî, *Risâle fî Edebi'l-Müftî*, thk. Osman Şahin (İstanbul: İSAM Yayınları, 2028), 63, 113; Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı (Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber)*, (Samsun: Ceylan Ofset, 2009), 202; Muhammed Takî el-Osmânî, *Usûlu'l-İftâ ve Âdâbuhu* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 79-103.

²⁸² Şükrü Özen, “Zâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/81-85.

²⁸³ Bkz. Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemenî İbnü'l-Vezîr, *el'Avâşım ve'l-Kavâşım fi'z-Zebb 'an Sunneti Ebi'l-Kâsım* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994), 1/93, 2/275, 3/427; Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemenî İbnü'l-Vezîr, *İşâru'l-Hakîki'ale'l-Halkı fi Reddi'l-Hilâfât ile'l-Mezhebi'l-Hakîki min Uşûli't-Tevhîd* (Beyrut: y.y., 1987), 15, 17, 113, 196, 284.

²⁸⁴ Özcan Taşcı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takıyyüddîn Necrânî* (Bursa: Sentez Yayınları, 2013), 5-18; Özcan Taşcı, “Necrânî, Takıyyüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/508-509.

²⁸⁵ Elsayed Elshahed, *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqiaddin an-Nagrani* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984).

çerçevesinde ele alınmıştır. Ne var ki eş-Şafve fî'l-uşûl'un günümüze ulaşan herhangi bir nüshasına henüz ulaşamamıştır. Mevcut bilgiler ışığında bu eserin varlığı ancak dolaylı kaynaklar üzerinden tespit edilebilmektedir. İleride yapılacak yazma eser araştırmaları bu konuda daha sağlam verilere ulaşılmasını mümkün kılabilir.

9.2.20. Hârizm Hanefî Okulunun Temsilcileri ile İlgili Değerlendirme

Hârizm fıkıh mektebine mensup âlimlerin hayat hikâyeleri ve telif ettikleri eserler hakkında genel bir çerçeve sunulduktan sonra, bu mektebin sosyal arka planı ve temel karakteristiğine dair bazı dikkat çekici hususları vurgulamak yerinde olacaktır. Bu çerçevede Hârizm'in tarihi olarak ticaret yollarının ve kültürel etkileşim hatlarının kesiştiği bir coğrafya olması, burada yetişen âlimlerin önemli bir kısmının ilimle birlikte ticaret veya zanaatla da meşgul olmalarına zemin hazırlamıştır. Bu durum Hârizmli fakihlerin meslekî çeşitliliğini ve gündelik hayatla kurdukları yakın ilişkiyi göstermesi açısından kayda değerdir.

Öte yandan Hârizmli âlimlerin önemli bir bölümü köklü ulemâ ailelerine mensup olup ilmi bir silsile içinde yetişmişlerdir. Bu ailevi gelenek birçok durumda aynı lakabın veya nisbenin birden fazla kişi tarafından taşınmasına sebep olmuş; dolayısıyla biyografik ve bibliyografik literatürde bazı karışıklıklara yol açmıştır. Özellikle Bakkâlî, Veberî, Tercümânî, Haîbî ve Timurtaşî gibi nisbeler birden çok âlim için kullanılmış; bu da kimi zaman eserlerin yanlış kişilere nispet edilmesine veya biyografik bilgilerin mükerrer ve çelişkili bir şekilde kaydedilmesine neden olmuştur.

Hârizm fıkıh mektebinin temsilcilerinin büyük çoğunluğu fıkıh alanının yanında kelâm ve cedel gibi nazârî ilimlerde de derinleşmiş ve bu sahalarda yetkinleşmiş âlimlerdir. Bu yönleriyle Hârizm uleması genellikle “münazır”, “mütekellim” ve “usûlî” vasıflarla anılmıştır. Geleneğinin kurucu isimleri Bakkâlî-Veberî'den başlayarak çalışma kapsamı itibarıyla mektebin son dönem temsilcisi ez-Zâhidî'ye kadar uzanan süreçte bu çizginin istikrarlı bir şekilde devam ettiği görülmektedir.

Buna ek olarak bu âlimlerin çoğunluğu kelâmda Mu'tezilî eğilimler taşımış ve bu yönelimlerini telif ettikleri eserlerde açık biçimde yansıtmışlardır. Öyle ki klasik dönemde “Hârizmli” sıfatı neredeyse “Mu'tezilî” nisbesiyle özdeş hâle gelmiştir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Hârizmli olup da Ehl-i sünnet mensubu olan âlimler, yalnızca Sünnî olduklarını belirtmekle yetinmemiş aynı zamanda Mu'tezilî olmadıklarını da özellikle vurgulamak zorunda kalmışlardır.²⁸⁶ Hatta Buharalı fakih Ömer b. Ahmed el-Kaştuvânî (öl. 673/1274) sırf Mu'tezilîlerle birlikte gömülmemek için ölmeden önce Hârizm'i terk etmek istemiştir.

Rivayete göre Fahrüddîn Râzî Hârizm'in başkenti Gürgeç Ulu Cami'sinin minberinde insanlara kalam anlatır. Mu'tezile mezhebine mensup olan halk Razi'nin delilleri karşısında kendi mezheplerini terk etmeye niyetlenmişler. Ancak oranın Mu'tezile lideri onlara şöyle nasihat etmiş: “Mezhebinizden ayrılmayın; bu zat Allah'ın kendisine olağanüstü bir beyan gücü verdiği bir şahıstır. Bu mezhebinizin zayıflığından

²⁸⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udeba-İrşâdu'l-Erib 'ilâ Ma'rifeti'l-Edib*, 5/2192.

değil onun fesahatinin gücündendir.”²⁸⁷ Benzer şekilde Nakşbendî şeyhi Yakûb-ı Çerhî'nin kaleme aldığı Farsça tefsirinde yer verdiği “Hindistan'daki bazı gruplarla birlikte Hârizmlilerin de âhirette Allah'ı görmeyeceklerine” dair şiirler²⁸⁸ bölgede Mu'tezilî düşüncenin doktriner etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Hârizmli fakihlerin önemli bir kısmı aynı zamanda dilci olup, Arap dili ve belâğatı ile dil felsefesi sahaslarında da önemli katkılar sunmuşlardır. Meânî ve Bedî' gibi belâgat ilimlerinin sistemleştirilmesinde ve bu disiplinlerin teorik çerçevesinin inşasında Hârizmli âlimlerin önemli rolleri olmuştur. Bu yönelişin Mu'tezile'nin siyasî baskı görmesinin ardından doğrudan kelâmî tartışmalardan çok, dilsel ve estetik alanlara yönelme ihtiyacından doğduğu düşünülebilir.

Ayrıca biyografi kaynaklarında ve fıkıh metinlerinde bu âlimlerin çoğu “zâhid”, “müttakî”, “verâ sahibi” gibi sıfatlarla nitelendirilmiş; yüksek ahlâkî meziyetlere ve kişisel faziletlere sahip oldukları vurgulanmıştır. Bu sebeple itizalî kelâmî görüşleri yaşadıkları toplumda itibarlı bir konuma sahip olmuş ve saygı görmüşlerdir. Ahlâkî duruşları sayesinde Hârizm'deki ilmî çevrelerde kabul görebilmişlerdir.

Daha sonraki dönemlerde kaleme alınan tabakât ve biyografi literatüründe Hârizmli fakihlerin birçoğunun adlarının ya hiç anılmaması ya da oldukça sınırlı biçimde yer almasının birkaç nedeni bulunduğu kanaatindeyiz. Bu nedenlerden ilki söz konusu âlimlerin kelâmî eğilimleriyle ilgilidir. Mu'tezilî çizgideki görüşleri dolayısıyla onları “zayıf” veya “muteber olmayan” kimseler olarak değerlendiren müteahhir müelliflerin bu âlimleri biyografi eserlerine dâhil etmemiş olmaları muhtemeldir. Özellikle Şam ve Mısır merkezli geleneksel Ehl-i sünnet/Hanefî çevrelerinde bu türden eğilimlere karşı mesafeli yaklaşımıştır. Buna ek olarak hadis külliyatı niteliğindeki kaynaklarda Hârizmli âlimlere ve onların derledikleri hadis eserleri hakkında bilgiler mevcuttur. Ancak bu eserlerde Hârizmli âlimler teşeyyu meyilli olarak cerhedilmekte ve dolayısıyla onların rivayetlerinin ve eserlerini temkinle okunması gerektiği yönünde uyarılar yer almaktadır.

İkinci ve belki de en önemli etken ise Moğol istilasının bölge üzerindeki yıkıcı etkisidir. XIII. yüzyılda gerçekleşen bu istila yalnızca şehirlerin ve yerleşim merkezlerinin değil aynı zamanda ilmî kurumların, medreselerin, kütüphanelerin ve yazma eserlerin ciddi tahribata uğramasına yol açmıştır. Bu yıkım ilmî geleneğin devamlılığının sekteye uğratmış; eserlerin kaybolması veya tahrip edilmesi neticesinde pek çok âlimin katkısı sonraki nesillere eksik ulaşmış veya hiç ulaşmamıştır. Ayrıca bu süreçte birçok âlimin öldürülmesi veya başka bölgelere sürgün edilmesi ilmî üretimin sürekliliğini daha da zorlaştırmıştır.

Bütün bu olumsuzluklara rağmen Hârizm bölgesine ait ilmî miras önemli ölçüde korunmuş; fıkıh, kelâm ve Arap dili ilimleri sahasında bu birikimin sonraki dönemlerde de etkisini sürdürdüğü görülmüştür. Bu çalışmada da savunduğumuz üzere söz konusu gelenek “Hârizm fıkıh mektebi” olarak nitelendirilebilecek güçlü bir ilmî yapının

²⁸⁷ Zekeriyâ b. Muhammed b. Maḥmûd Zekeriyâ el-Ḳazvînî, *Âşâru'l-Bilâd ve Aḥbâru'l-İbâd* (Beyrut: y.y., ts.), 378.

²⁸⁸ Ya'kûb b. Osmân b. Maḥmûd el-Gaznevî el-Çerhî, *Tefsîr-i Ya'kûb-i Çerhî* (Tahran: Naşrû'l-Fertâb, 2008), 150.

oluşmasına zemin hazırlamış ve bölge Hanefî-Mu'tezilî sentezinin önemli bir temsil alanı haline gelmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

FIKHÎ GÖRÜŞLERİN TEŞEKKÜLÜNDE ORTAMIN ETKİSİ

1. İklim ve Coğrafyanın Hükümlere Etkileri

İslâm'ın Mekke ve Medine şehirlerini kapsayan Hicaz bölgesinde doğup geliştiği bilinmektedir. Hicaz'ın kendine özgü coğrafi ve iklim şartlarının ilk dönem fikhî hükümlerin oluşumunda belirli ölçüde etkili olduğu ifade edilebilir. Özellikle kuraklık, su kaynaklarının sınırlılığı, tarım arazilerinin azlığı, yiyecek olarak hayvan türleri ve su hayvanları²⁸⁹ gibi unsurlar hem ibadet hem de muamelat alanındaki bazı hükümler üzerinde doğrudan tesir bırakmıştır.

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte fethedilen bölgelerin farklı iklim ve coğrafi özellikleri yeni fikhî düzenlemelere ihtiyaç doğurmuş ve bazı hükümlerin mahiyetinde değişim veya yeni yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Hz. Ömer'in Irak'ı fethetmesi sonrasında uyguladığı toprak politikası dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Bilhassa Irak'ın verimli tarım arazileri anlamına gelen sevâd topraklarının, fethe katılan askerler arasında ganimet kuralına göre taksim edilmeyip, vergi alınmak suretiyle yerli halkın tasarrufunda bırakılması kararı İslam hukuku açısından önemli bir kırılmayı temsil eder. Hz. Ömer'in bu uygulaması ilk bakışta Kur'ân nassı ve Hz. Peygamber'in sahih hadisleri doğrultusunda gelişen ganimet ve toprak paylaşımı hükümleriyle zahiren tam bir paralellik arz etmemektedir.²⁹⁰ Bununla birlikte Hz. Ömer şura meclisi eşliğinde mevcut şartları ve uzun vadeli maslahatları göz önünde bulundurarak içtihadı dayalı bir yenilik gerçekleştirmiştir.

Ön bilgidен hareketle bu bölümde Hârizm bölgesinin kendine özgü coğrafi yapısının ve iklim koşullarının fikhî hükümlerin uygulanması ve teşekkülü üzerinde nasıl etkili olduğu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bölgenin sert karasal iklimi, sulak alanlara dayalı ziraî yapısı, toprağı, Ceyhun nehrinin konumu gibi unsurların hem ibadet hem de muamelat alanındaki bazı fikhî meselelerin yorumlanışında ve çözüm arayışlarında belirleyici rol oynadığı müşahade edilmiştir. Konu başlıkla ilgili dikkatimizi çeken bazı konular aşağıdaki başlıklarda incelenmiştir.

1.1. Abdestte Başa Mesh Etmek

Hârizm diyarının soğuk iklim şartları eskiden beri bilinmektedir. Rivayetlerde İbn Ömer'e gelen Hârizm halkından bir adam memleketinin iklim şartlarını tasvir ederken,

²⁸⁹ Ali Yüksek, *İslam Hukukuna Göre Helal Gıda ve GDO'lu Ürünler* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2023), 123-153; Ulanbek Kalmurza Uulu, "Gıdalarda Helal ve Haramı Belirleme Yolları", *Fıkıh Araştırmaları (Usûl ve Furû)* - 1, ed. Ali Yüksek (Samsun: Üniversite Yayınları, 2024), 277-297.

²⁹⁰ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, thk. Sa'd Hasan Muhammed Taha 'Abdurra'ûf Sa'd (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 39-49; Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. 'İşmetullâh 'İnâyetullah Muhammed vd. (Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431), 3/449.

soğuk havanın şiddetini abartılı bir şekilde ifade ederek, "*Bizde bir adam yüzünü yıkar, yüzündeki su donar ve buz olur*" demiştir.²⁹¹ Bu ifadenin bölgenin aşırı soğuk iklimini vurgulamak amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Nitekim İbn Fadlân (öl. 310/922'den sonra) Hârizm bölgesinin şiddetli soğuk iklim şartlarını doğrudan gözlemlemiş ve eserinde ayrıntılı bir biçimde aktarmıştır. Onun aktardığına göre Hârizm'de bulunduğu Kasım-Şubat aylarında hava o kadar soğuktur ki çarşılar ve caddeler neredeyse tamamen boşalmış, insanlar dışarı çıkmaktan kaçınmıştır. İbn Fadlân sokaklarda uzun mesafeler yürüdüğü halde nadiren bir kimseye rastladığını belirtir. Öyle ki her defasında hamamdan çıktıktan sonra doğrudan evine dönmesine rağmen sakallarının donarak buz tuttuğunu ve bu buzu ateşin yanında eritmek zorunda kaldığını ifade eder.²⁹² Ayrıca Hârizm halkının gündelik konuşma diline de soğuk iklimin etkisinin yansındığını gözlemler. Ona göre bir Hârizmli misafirine ikramda bulunmak ya da arkadaşına iyilik etmek istediğinde, "Evime gel, birlikte konuşalım; zira evimde hoş bir ateş var" diyerek soğuk iklimin merkezinde sıcak bir ortam vadeder.²⁹³

Nitekim "Hârizm'in Fahri" olan ve topallığı ile bilinen Zemaşşerî'nin (öl. 538/1144) rivayetlere göre durumunun sebebi Hârizm bölgesinin şiddetli soğuklarına maruz kalmasıdır. Nitekim bu coğrafyada aşırı soğukların insan sağlığı üzerinde ciddi etkiler bıraktığı, hatta donma sonucu bazı bireylerin ayaklarının kesilmesine yol açtığı aktarılmaktadır. Zamanında bu tür vakaların Hârizm halkı arasında yaygın olduğu ve herkes tarafından bilinen bir olgu hâline geldiği belirtilmektedir.²⁹⁴ Bu durum bölgenin sert iklim koşullarının insan hayatı üzerindeki doğrudan etkilerini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Abdest, İslam dininde hem maddi hem de manevi temizlik açısından büyük bir öneme sahiptir. Kur'an'da abdest ayetinde ifade edilen dört farzdan biri başa mesh etmektir.²⁹⁵ Fakat ayette başın ne kadarı mesh edileceğine dair ayrıntı bulunmamaktadır. Hanefîler Mugîre b. Şu'be'den gelen "*Hız. Peygamber abdest alırken başının üst-ön kısmını mesh etti*"²⁹⁶ rivayetini esas alarak başın en az dörtte birinin ıslak elle mesh edilmesinin farz olduğunu, Hız. Peygamber'in bazen yapması sebebiyle tamamını mesh etmenin ise sünnet olduğunu söylemişlerdir.

Hanefîlerde sünnet olarak başa mesh parmak uçları birleştirilerek, başparmak ve işaret parmağı yukarı kaldırılarak karşılıklı üçer parmakla başın ön tarafından enseye kadar mesh edilir. Başa değdirilmeyen işaret parmaklarıyla kulağın iç kısmı, başparmaklarla dış kısmı, her iki elin arkasıyla boyun mesh edilir.²⁹⁷

²⁹¹ Cârullâh Ebû'l-Kâsim Maḥmûd b. 'Ömer ez-Zemaşşerî, *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nuşûşu'l-Âhyâr* (Beyrut: Muesseseti'l-'Alemlî, 1412), 1/290.

²⁹² İbn Faḍlân, *er-Rihle 'ilâ Bilâdi't-Turk ve'r-Rûs ve's-Şaḳâlîbe*, 48-49.

²⁹³ İbn Faḍlân, *er-Rihle 'ilâ Bilâdi't-Turk ve'r-Rûs ve's-Şaḳâlîbe*, 50-51.

²⁹⁴ Ebû'l-Yümn Mücîrüdî Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî, *et-Târîhu'l-mu'teber fi enbâ'i men 'aber* (Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2011), 3/232.

²⁹⁵ Halil Altuntaş - Şahin Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), el-Mâide 5/6.

²⁹⁶ Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâsir (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1433).

²⁹⁷ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997), 1/46.

Hanefî fıkıh eserlerindeki abdest bahislerinde başa mesh meselesi detaylı bir şekilde ele alınarak sünnet, müstehab ve âdâbları ile birlikte yapılmasına vurgu yapılmıştır. Ancak Hârizm bölgesinde telif edilen fıkıh eserlerinde özellikle kış aylarında abdest alırken yalnızca farz miktarınca mesh edilmesinin kâfi olduğu belirtilmiştir.²⁹⁸ Bu görüşün dayanağı Hârizm'in coğrafi olarak son derece sert ve soğuk kış koşullarına sahip olmasıdır. Bölgenin iklim şartları göz önüne alındığında aşırı soğukun abdest almayı zorlaştırdığı ve bu nedenle kolaylık sağlamak amacıyla başa mesh konusunda yalnızca farzın yerine getirilmesinin yeterli görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, fikhî hükümlerin coğrafi ve iklim şartlara göre değişiklik gösterebileceğinin bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Nitekim günümüzde bölgede bulunan han, konak evleri, evler ve medrese gibi mimari yapılar incelendiğinde, kapıların oldukça küçük inşa edildiği gözlemlenmiştir. Hârizm'e yönelik saha araştırmalarımız sırasında da bu durum tarafımızca teyit edilmiştir. Oranın yerel araştırmacılarına bu durumu sorduğumuzda o yapıların kapılarının dar ve alçak inşa edilmesinin temel sebebinin bölgenin sert kış koşullarına karşı iç mekânların daha iyi korunmasını sağlamak amacı güttüğünü söylemişlerdir.

Günümüzde Hârizm bölgesinin iklimi hâlâ soğuk olsa da tarihi kaynaklarda tasvir edildiği kadar şiddetli soğuklar yaşanmamaktadır. Bu değişimin başlıca sebepleri arasında küresel iklim değişikliği ve bölgenin doğal dengesini ciddi şekilde etkileyen Aral Gölü'nün kuruması gösterilebilir. Özellikle Aral Gölü'nün önemli ölçüde küçülmesiyle birlikte bölgedeki nem oranı azalmış, iklim yapısında daha kurak ve sıcak eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu faktörler Hârizm'in tarihî dönemlere kıyasla daha ılıman bir kış iklimine sahip olmasına yol açmıştır. Dolayısıyla İbn Fadlân, İbn Battuta gibi erken dönem seyyahların anlattığı aşırı soğuk koşullar günümüz Hârizm'inde aynı yoğunlukta tecrübe edilmemektedir. Bugün bu fetvaların gözden geçirilmesi gerekir.

1.2. Şehir İçinde Teyemmüm Yapılması

Şehir içinde teyemmüm yapılmasının meselesi Hanefî fıkında ihtilaflıdır ve bu konudaki farklı görüşler suyun bulunabilirliği, suya ulaşma imkânı, bireyin içinde bulunduğu özel hâller (soğuk, hastalık, ölüm korkusu gibi) gibi değişken faktörlere bağlı olarak şekillenmiştir. Genel prensip olarak teyemmüm, su bulunmadığında veya su bulunsun da kullanılması hâlinde ciddi bir zarara yol açacağı durumlarda bir ruhsat olarak kabul edilmiştir.²⁹⁹ Ancak bu ruhsatın kapsamı ve uygulanabilirliği şehir içi bağlamında özellikle Hanefî mezhebi içinde tartışılmıştır.

Ebû Hanîfe'ye göre şehirde ikamet eden bir kimse soğuk sebebiyle bedenine zarar verme veya ölüm korkusu söz konusu ise teyemmüm edebilir. Ancak onun öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed, şehir içinde suya ulaşma imkânı esas alındığından ve suya ulaşmak çoğu zaman mümkün olduğundan dolayı, bu durumda teyemmüm yapılmasının caiz olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre teyemmüm yalnızca sefer

²⁹⁸ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Ḳunyetü'l-Münve li-Tetmîmi'l-Ğunye* (Taşkent: Biruni Doğru Diller, 3246/1), 2b.

²⁹⁹ Mehmet Boynukalın, "Teyemmüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/50-52; İsmail Böyük, *Fıkıh Mezheplerinin Teyemmüm ve Cebire Meselelerine Dair Görüşleri* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25-60.

hâlinde veya suya fiilen ulaşamayan yerlerde bir çözüm olabilir; şehirlerde ise bu gibi zaruretlerin telafisi mümkündür.³⁰⁰ Hanefî mezhebinde daha sonraki dönem fakihleri duruma göre ya Ebu Hanife'nin ya da Sâhibeyn'in görüşünün tercih edilebileceğini belirtmişlerdir.³⁰¹

Hârizm ve Mâverâünnehir bölgesindeki fakihler şehir içinde teyemmüm yapılamayacağı yönündeki görüşü mezhebin tercih edilen görüşü olarak kabul etmişlerdir. Bu görüş söz konusu bölge fakihleri arasında icmâ seviyesinde bir kabul görmüştür. Bu tercih belirli coğrafi ve sosyo-kültürel şartlara dayandırılmıştır. Buna göre Ebu Hanife ve öğrencileri tarafından geliştirilen görüşlerin yaşadıkları Irak bölgesindeki şartlara göre şekillendiği; Hârizm ve Mâverâünnehir bölgesindeki şehir yapısı ve sosyal imkânların farklılık arz ettiği dikkate alınarak, bu görüşlerin aynıyla bu coğrafyada geçerli olmayacağı ileri sürülmüştür.³⁰²

Özellikle Hârizm ve çevresindeki şehirlerde hamam ve abdesthane gibi hizmetlerinin yaygın olduğu, bu sebeple kişinin suya ulaşma imkânının bulunduğu ifade edilmiştir. Burada önemli bir gerekçe de hamam hizmeti ücretinin sonra ödeme usulüyle sunulmasıdır. Bu durumda bir kişi hamama girerek abdest veya gusül abdesti alabilir; ücretini daha sonra ödeyebilir. Dolayısıyla suya ulaşamama gibi bir mazeret söz konusu olmadığından, teyemmüm ruhsatı bu bağlamda geçerli kabul edilmemiştir.³⁰³

Aynı şekilde Hârizm ve Mâverâünnehir Hanefî ulemâsı yalnızca mukim değil aynı zamanda seferî durumda olan bireyler için de şehir içinde teyemmüm yapılmasının caiz olmadığı kanaatindedir. Bu görüş bu diyarda suyun bol olması ve şehirleşmenin geliştiğini dolayısıyla suya ulaşımın kolaylığı ve temizlik hizmetlerinin gelişmişliği gibi gerekçelere dayandırılmıştır.³⁰⁴ Bu yorum fikhî hükümlerin uygulanabilirliğinin sadece metinsel delillere değil, aynı zamanda coğrafi şartlara ve sosyal imkanlara da bağlı olduğunu ortaya koyar.

1.3. Öğle Kerahet Vakti

Öğle vakti içerisindeki kerahet zamanı hususunda fukaha arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bazı âlimler bu konuda örfî-nehârî (güneşin doğuşundan batışına kadar olan gündüz süresini) esas alırken; diğerleri ise şer'î-nehârî (imsaktan güneşin batışına kadar olan süreyi) dikkate almayı tercih etmişlerdir. Bu ihtilâf özellikle kerahet vaktinin sınırlarının belirlenmesinde farklı uygulamalara yol açmıştır.

Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî fakihlerine göre öğle vaktindeki kerahet zamanı belirlenirken örfî-nehâr esas alınmalıdır. Buna göre örfî gün güneşin doğuşundan batışına kadar olan süreyi kapsar ve bu sürenin tam ortası, yani gündüzün

³⁰⁰ Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 1/446;

³⁰¹ 'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 3/184; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 3/584.

³⁰² Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kādîhan, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye* (y.y.: Mektebetü'l-Şamiletü-ez-Zehebîyye, t.y.), 1/28; İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 1/149-151.

³⁰³ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 1/85; Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1438), 1/166.

³⁰⁴ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 1/85; Ebü'l Hasanât Abdülhay el-Leknevî, *es-Si'âye fi keşfi mâ fi Şerhi'l-Vikâye*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hac (Umman: Merkezü'l-Ulema el-Âlemi liddiraset ve Tekniyeü'l-Ma'lûmat, 2008), 1/592.

yarı noktasında güneşin semada en yüksek noktaya ulaşması esnası, kerahet vaktinin sınırını oluşturur. Bu esnada güneş, baş hizasında veya ona yakın bir konumda görünür. Dolayısıyla öğle vakti içerisindeki mekruh zaman dilimi sadece kısa süreyle sınırlı kabul edilmiştir.³⁰⁵

Söz konusu kerahet süresi oldukça kısa bir zaman aralığını kapsamaktadır. Nitekim bazı fıkıh kaynaklarında bu zaman diliminin yalnızca “bir anlık” bir süre olduğu belirtilmiştir. Günümüzde kullanılan namaz vakitlerini gösteren takvimlerde, öğle namazı vaktinin girmesiyle bu kerahet vakti arasında az da olsa bir zaman farkı yer almaktadır. Öğle namazı vaktinin girişinden yaklaşık on dakika öncesinde kerahet vaktinin başladığını ileri süren günümüzdeki yaklaşımlar da büyük ölçüde bu anlayışa dayanmaktadır.³⁰⁶

Buna mukabil Hârizmli Hanefî fakihler öğle vaktindeki kerahet zamanının tespitinde şer’î-nehâr esas alınması gerektiğini belirtmişlerdir. Şer’î nehâr, sabah namazı vaktinin girmesiyle başlayıp akşam namazı vaktinin girmesiyle sona eren süreyi ifade eder. Bu yaklaşıma göre öğleye ait kerahet vakti, kuşluk vaktinden zevâle kadar olan zaman aralığını kapsamaktadır.³⁰⁷

Ömer Nasuhi Bilmen, muhtemelen İstanbul’un esas alındığı bir hesaplamaıyla, 1 Ocak günü fecr-i sâdıkın 05:40’ta ve güneşin batışının 16:50’de gerçekleşmesi hâlinde, şer’î nehârın süresinin 11 saat 10 dakika olacağını belirtmiştir. Aynı gün güneşin doğuşunun 07:20’de olması dolayısıyla örfî nehârın süresi ise 9,5 saat olarak hesaplanmaktadır. Bu verilere göre şer’î nehârın yarısı, yani istivâ vakti, fecirden itibaren 5 saat 35 dakika sonrasına; güneşin doğuşundan ise 3 saat 50 dakika sonraya tekabül etmektedir. Buna göre şer’î nehârın yarısı, zevâl vaktinden yaklaşık 52 dakika önce gerçekleşmektedir. Bilmen, bu 52 dakikalık sürenin bir kerahet vakti olduğunu ifade etmiş ve bu görüşün Hârizmli âlimlerin tercihiyle örtüştüğünü de özellikle vurgulamıştır.³⁰⁸

1.4. Yatsını Namazının Vaktinin Kaybolması

Hârizm ilim mektebi tarihsel süreç boyunca yalnızca Hârizm havzası için değil aynı zamanda kuzeydeki Deşt-i Kıpçak bölgesinde³⁰⁹ yaşayan Müslüman topluluklar için de temel bir hukukî ve dinî başvuru kaynağı olmuştur. Çalışmanın farklı bölümlerinde somut örneklerle gösterildiği üzere Deşt-i Kıpçak Müslümanları karşılaştıkları fikhî meselelerin çözümünde Hârizm ulemâsının görüşlerine başvurmuşlardır.

Deşt-i Kıpçak’ın özellikle de Bulgar³¹⁰ bölgesinin coğrafi konumun ekvatora oldukça uzak, kutup dairesine ise nispeten yakın oluşu namaz, oruç gibi ibadet vakitlerinin tespitinde problemlere yol açmıştır. Bu bölgelerde yılın belirli dönemlerinde yatsı ve

³⁰⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî el-Kuhistânî, *Câmi’u’r-Rumûz* (İstanbul: Matbaatü’l-ma’sûmiyye, 1291), 1/73; İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ‘alâ’d-Durri’l-muhtâr*, 1/371.

³⁰⁶ Kaşif Hamdi Okur, *Güncel Konularla İlm-i Hâl* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019), 60.

³⁰⁷ Zâhidî, *Hâvî Mesâ’il-i Münîye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 14a; Kuhistânî, *Câmi’u’r-Rumûz*, 1/73.

³⁰⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, thk. Mehmet Talu (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 1/130-131.

³⁰⁹ Murat Adjı, *Kaybolan Millet (Deşt-i Kıpçak Medeniyeti)*, çev. Zeynep Bağlan Özer (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019), 101-253; Râşih Selçuk Uysal, *Tevarih-i Deşt-i Kıpçak* (İstanbul: Post Yayınevi, 2016), 19-108.

³¹⁰ Alim Botashev, *İdil (Volga) Bulgar Devleti ve Hukukî Yapısı* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2025), 7-24.

teravih namazlarının vakitlerinin oluşmaması gibi fiilî zorluklar ortaya çıkmış, bu da fıkıh alanında yeni meselelerin gündeme gelmesine sebep olmuştur. İslam'ı yayma amacıyla dünyanın farklı bölgelerine ulaşan Müslümanlar, söz konusu olağanüstü durumlarla karşılaştıklarında derin bir şaşkınlık yaşamış; seyyahlar, coğrafyacılar ve âlimler bu benzersiz tabiat olaylarını hayretle kaydetmişlerdir. Hârizm fıkıh mektebi ise bu gibi yeni ve alışılmadık durumlar karşısında, İslam hukukunun temel ilkelerine bağlı kalarak çözüm üretme çabası içinde olmuş ve kuzey coğrafyalarının özel şartlarına uyarlanmış hükümler geliştirmiştir.

Bu mesele Hârizm'de kaleme alınan fıkıh eserlerinde şu şekilde kaydedilmiştir: Deşt-i Kıpçak bölgesinde yer alan Bulgar coğrafyasındaki Müslüman topluluk, yatsı vaktinin oluşmaması problemiyle ilk kez karşılaştıklarında, bu konuda hükmün ne olacağını öğrenmek amacıyla Buharalı fakih Şemsü'l-Eimme el-Halvânî'ye (öl. 452/1060 [?]) başvurmuşlardır. Halvânî yatsı namazının vaktinin oluşmaması hâlinde bu namazın kaza edilmesi gerektiği yönünde bir fetva vermiştir.³¹¹

Ancak daha sonra Hârizm fıkıh mektebinin kurucu ve öncülerinden kabul edilen Şeyh el-Kebîr Seyfû's-Sünne el-Bakkâlî (öl. 452/1060), vakti oluşmayan yatsı namazının eda edilmesinin gerekli olmayacağı, yani bu durumda yatsı namazının farz olmayacağı yönünde fetva vermiştir. Bakkâlî'nin bu fetvası Halvânî'ye ulaştığında, Halvânî meseleyi daha derinlemesine tetkik etmek amacıyla Hârizm'e bir elçi göndermiş ve Bakkâlî'ye konu üzerinde birtakım sorular yöneltmiştir.³¹² Bakkâlî ise Hârizm'deki Ulu Cami'de yaptığı açıklamada, kendi fetvasını birtakım kıyas ve istidlallerle temellendirmiştir. Ona göre bir kimse “Beş vakit namazdan birini inkâr ederse hükmü nedir?” diye sorulduğunda Bakkâlî, “kâfir olur” diye cevap vermiştir. Ardından açıklamasını bir soru-yanıt üslubuyla sürdürmüş ve şöyle demiştir: “Bir kişinin iki kolu dirseklerine kadar veya iki ayağı topuklarına kadar kesilmişse, bu kişinin abdest farzlarının sayısı kaç olur?” Sorunun cevabı olarak, “Mahallin yok olması sebebiyle bu kişi için abdestin farzları üçtür” denmiştir. Bakkâlî, buradan hareketle, bir ibadetin sebebi veya icra mahalli yok olduğunda o ibadetin de sakıt olacağını belirtmiş ve bu nedenle yatsı vakti oluşmayan yerlerde yatsı namazının farz olmayacağı sonucuna varmıştır. Bu cevaplar ve istidlaller Halvânî'ye ulaştırıldığında Halvânî Bakkâlî'nin yaklaşımını yerinde ve isabetli bulmuş ve nihayetinde o da bu görüşe muvafakat etmiştir.³¹³ Böylece Hârizm fıkıh mektebi yeni coğrafi şartlara uygun olarak klasik fikhî hükümleri yeniden değerlendirme ve güncelleme örneği sunmuştur.

Bu husus tarih ve seyahatname kitaplarında da görülmüştür. İbn Fadlân (öl. 310/922) da bu tabiat olayıyla bizzat karşılaşmış ve yaşadığı şaşkınlığı gizleyememiştir. Seyahatnamesinde aktardığına göre bir terziyle görüşmek amacıyla kubbeli bir çadıra girmiş, içeride Kur'an-ı Kerîm'den yarım sübû' (yaklaşık 1/14'ü) okuyacak kadar kısa bir zaman geçirmiştir. Bu esnada dışarıdan bir ezan sesi duymuş ve yatsı namazını kılmak niyetiyle çadırdan dışarı çıkmıştır. Ancak dışarı çıktığında çok garip bir durumla

³¹¹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 1/171.

³¹² Sirâcuddîn 'Omer b. İbrâhîm b. Muḥammed el-Mısrî Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, thk. Aḥmed 'Azv 'İnâye (b.y.: y.y., 2002), 1/161.

³¹³ 'Osmân b. 'Alî b. Meḥcen el-Bârî'î Faḥruddîn el-Ḥanefî ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥakâik şerhu Kenzi'd-daḥâik ve Ḥâşiyeti's-Şelebî* (Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1313), 1/81.

karşılaşmış; sabahın aydınlığına şahit olmuştur. Bunun üzerine müezzine hangi namaz için ezan okuduğunu sormuş, müezzin de “Sabah namazı için” diye cevap vermiştir. İbn Fadlân, yatsı ezanının ne olduğunu sorduğunda ise müezzin: “Biz yatsı namazını akşam namazının hemen arkasından kılarız” şeklinde açıklamada bulunmuştur. Müezzin ayrıca, İbn Fadlân’ın gelişinden önceki günlerde gecelerin bundan da kısa olduğunu, hatta akşamleyin ateşe konan bir tencerenin içindeki yemeğin tam anlamıyla pişmesine fırsat kalmadan sabah namazı vaktinin girdiğini ifade etmiştir.³¹⁴ Bu anlatım Deşt-i Kıpçak gibi kuzey kutbuna yakın bölgelerde yılın belirli dönemlerinde gecelerin son derece kısa olması nedeniyle namaz vakitlerinin oluşmaması veya iç içe geçmesi problemini doğrudan gözlemleyen ilk örneklerden biri olarak dikkat çekmektedir.

Bakkālî’nin ibadetlerde kıyas işlemi yaparak ulaştığı, kuzey kutuplarına yakın bölgelerde gecelerin aşırı derecede kısalması sebebiyle yatsı namazının sakıt olacağı yönündeki görüşü kendisinden sonraki bir takım Hanefî ulemâ tarafından da benimsenmiş ve temsil edilmiştir. Bakkālî’nin mukayeseli cevabının ardından Buharalı el-Halvânî, Zâhirüddin el-Merginânî (öl. 506/1112) ve Burhânü’l-eimme Sadrüşşehîd (öl. 536/1141) de aynı görüşü benimsemişlerdir.³¹⁵ Bu yaklaşım daha sonraki bazı Hanefî fakihlerce de sürdürülmüştür. Nitekim Zâhidî (öl. 658/1260), Ebû’l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1310), Zeylâî (öl. 743/1342), Molla Hüsrev (öl. 885/1480), İbrâhim el-Halebî (öl. 956/1549), Alâüddîn el-Haskefî (öl. 1088/1677) ve Şürûnbülâlî (öl. 1069/1659)³¹⁶ gibi Hanefî fakihleri, Bakkālî’nin istidlal ettiği bu görüşü benimseyerek³¹⁷ söz konusu coğrafyalarda yatsı namazının vaktinin oluşmaması durumunda bu namazın eda edilmesinin farz olmayacağı yönünde fetva vermişlerdir.

Bulgar bölgesindeki bu tabiat olayı yalnızca namaz vakitlerini değil oruç ibadetini de etkileyen önemli bir mesele olmuştur. Bu nedenle yalnız Hanefî fıkıh kaynaklarında değil, diğer mezheplere ait eserlerde de tartışılmıştır. Mesela Şâfiî kaynaklarında şeyh Ebû Hâmid’e böyle bir soru yöneltilmiştir. Bulgar beldelerinde güneşin sadece akşam ile yatsı arasında kısa bir süre kaybolup hemen ardından tekrar doğduğu, dolayısıyla namaz ve oruç vakitlerinin oluşmadığı anlatılmıştır. Şeyh Ebû Hâmid, bu duruma şu cevabı vermiştir: “Bu gibi bölgelerde yaşayanların, namaz ve oruç vakitlerini kendilerine en yakın vakitleri düzenli olan bir beldenin vakitlerine göre ayarlamaları gerekir. En sahih görüş ise, gece ve gündüz sürelerini tahmin yoluyla belirlemeleridir. Tıpkı Resûlullah’ın Deccal zamanında bir günün bir yıl kadar süreceğini haber verdiği ve ashabına, 'o zamanı ölçüp hesap edin' buyurduğu gibi.”³¹⁸

Hanefî mezhebinde ilk devirde özellikle Hârizm fıkıh mektebinde yatsı gibi vakti oluşmayan namazların sakıt olacağı görüşü hâkimken, zamanla bu meseleye dair yaklaşım değişmiş ve Deccâl günü hadisi çerçevesinde yeni bir istidlal geliştirilmiştir.

³¹⁴ İbn Faḍlân, *er-Rihle ‘ilâ Bilâdi’t-Turk ve’r-Rûs ve’s-Saḳâlibe*, 83-84.

³¹⁵ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari’l-Kudûrî*, 1/171.

³¹⁶ Şevket Topal, “Şürûnbülâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/274-276.

³¹⁷ Sıddîk Hasan Han, *Lûkâtü’l-‘aclân mimma temessü ilâ ma’rifetihî ḥâcetü’l-insân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), 1/197-212.

³¹⁸ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-Süyûṭî, *el-Hâvî li’l-Fetâvî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1424/2004), 2/368; Suleymân b. Muḥammed b. ‘Omer el-Buceyrimî el-Mısrî eş-Şâfi‘î el-Buceyrimî, *Tuhfetu’l-Ḥabib ‘alâ Şerhi’l-Ḥaṭîb* (b.y.: y.y., 1415/1995), 1/394.

Özellikle İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), bu konuda açık bir şekilde Deccâl günü hadisini delil getirerek, vakitlerin oluşmadığı bölgelerde de namazların vakitlerini yaklaşık olarak hesaplayarak takdiri eda edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, güneşin hareketi ölçüsüne bakarak takribi bir hesap yapılır ve namazlar bu şekilde düzenli olarak kılınır.³¹⁹ İbnü'l-Hümâm'ın bu yaklaşımı, kendisinden sonra gelen Hanefî fakihler arasında da etkili olmuştur. Şu fakihler bu görüşü benimseyip savunmuşlardır: İbnü's-Şihne (öl. 921/1515), Timurtaşî (öl. 1004/1595), Şeyhzâde (öl. 1078/1667), Tahtâvî (öl. 1231/1815), İbn Âbidîn (öl. 1252/1836).³²⁰ Bu fakihler kutuplara yakın bölgelerde ya da çok uzun veya çok kısa günlerin yaşandığı yerlerde, namazların sakıt olmayacağını, aksine vakit takdir edilerek düzenli bir şekilde eda edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.³²¹

Söz konusu durumlarda yatsı namazının sakıt olacağı hususu dönemin bazı tarihî kaynaklarında da işaret edilmişti. Nitekim Şerefeddin Ali Yezdî'nin (öl. 858/1454) 828/1424-1425 yılında tamamladığı *Zafernâme* adlı eserinde Timur'un Altın Orda'nın kuzey bölgelerine düzenlediği seferlerden söz ederken, askerlerin yatsı namazının vakti girmeden şafağın söktüğünü ve güneşin doğduğu noktalara kadar ilerlediklerini belirterek bu yerlerde şeriatın yatsı namazının kılınmamasına izin verdiğini kaydetmiştir.³²² Dolayısıyla coğrafyacı ve seyyahların aktarımlarına da dayanarak, 14-15. yüzyıllarda Altın Orda'nın kuzey bölgelerinde yatsı ezanının okunmadığını ve yatsı namazının fiilen kılınmadığını söylemek mümkündür.

Bu tabiat olayına karşı geliştirilen “yatsı ve teravih namazlarının sakıt olacağı” görüşünün özellikle kuzey kutuplarına yakın bölgelerde yaygın bir şekilde kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim aslen Hârizmli olan İşniyâz b. Şirniyâz el-Hârizmî (öl. 1205/1791), Bulgar bölgesinde yaşayan Müslümanlara, yazın yaşanan kısa gecelerde yatsı namazını kılmamanın şer'î açıdan doğru olduğunu sürekli telkin etmiş ve bu görüşün yerleşmesine öncülük etmiştir.³²³ 19. yüzyılın başlarında dahi kısa gecelerde yatsı namazını kılmama görüşünü savunanlar arasında 'Abdü'r-Rahîm Utız-İymânî (1754-1835) gibi şahsiyetler bulunmaktaydı.³²⁴ Hatta Utız-İymânî yatsı namazını vaktinde kılmamanın gece vakti oluşmadığı için küfre sebep olabileceğini iddia edecek kadar ileri gitmiştir.³²⁵ Ancak 19. yüzyılda bu uygulamaya karşı ciddi bir itiraz dalgası yükselmiştir. Başta Şihâbüddîn Mercânî (1818-1889) ve Ebû Nasr Kursavî (öl. 1812) olmak üzere bazı Tatar ilim adamları, yatsı namazının mutlak surette eda edilmesi

³¹⁹ Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvahîd b. 'Abdilhamîd b. es-Sivâsî İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-ğadir* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 1/224.

³²⁰ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkaf ve's-Şuunî'l-İslâmiyye, 1983), 7/188.

³²¹ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 2/123.

³²² Şerefüddin Ali Yezdi, *Emir Timur (Zafername)*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 454.

³²³ Ramil Adıgamonov, “Problemy islamskogo prava v nasledii Shigabutdina Mardzhani”, *Minbar. Islamic Studies* 12/2 (2019), 499-510.

³²⁴ Rafik Muhametşin - Şamil Kaşaf, “Naslediye musul'manskikh bogoslovov v fokuse istoricheskogo analiza adaptatsii islamskoy pravovoy sistemy k rossiyskim realiyam”, *Minbar. Islamic Studies* 15/4 (2022), 763-794.

³²⁵ Munira Salahetdinova, “Puteshestviye İbn Fadlana i Odin Musul'manskiy Obryad u Volzhskikh Bulgar”, *Strany i Narody Vostoka* (Sankt-Peterburg: İzdatel'stvo “Peterburgskoye Vostokovedeniye”, 1991), 177-178.

gerektiğini savunarak bu uygulamaya sert şekilde karşı çıkmışlar ve bu mesele hakkında eserler kaleme almışlardır.³²⁶

Her ne kadar 19. yüzyılda Kursavî, Mercânî ve bazı müftülerin gayretleriyle bu anlayışa karşı mücadele verilmiş olsa da yerel mollaların bir kısmının yatsı namazını kılmaktan ısrarla kaçınmaya devam ettiği ve bu anlayışa davet ettikleri anlaşılmaktadır. Böylece İbn Fadlan'ın 9. yüzyılda gözlemlediği yatsı namazının akşam namazının hemen ardından kılınması uygulamasının, 10. yüzyılda Hârizmli alim Bakkâlî'nin içtihatıyla yatsı namazının terk edilmesini öngören bir yaklaşıma evrildiği ve bunun zamanla yaygınlık kazandığı görülmektedir. Kazan, Bulgar coğrafyasında yazılan kaynaklarda yaz mevsimindeki kısa gecelerde yatsı ve teravih namazlarının kılınmaması yönündeki uygulamanın 19. yüzyıla kadar Bulgar bölgesinde varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

1.5. Hârizm'de Kabirlerin Durumu

Coğrafi şartların fıkıh hükümlerine etkisi konusunda mezarlıklardaki defnetme uygulamaları önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda Irak bölgesi ve çevresinde yaşayan klasik Hanefî fakihlerinin büyük çoğunluğu, mezarların tuğla, kerpiç, odun, tahta gibi malzemelerle örülmesini caiz görmemiş, bunun doğrudan toprağa defnetme ilkesine aykırı olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü tuğlada ateşin izi eseri ve izi var, ayrıca bunlar bina için olan malzemelerdir. Zira onlara göre ölünün, tabii toprakla doğrudan temas etmesi hem dini bir gereklilik hem de fitrata uygunluk açısından önem taşımaktadır.³²⁷

Buna mukabil Buhara Hanefî fakihler yaşadıkları coğrafyanın toprak yapısının gevşek ve dayanıksız olması sebebiyle, mezarların tuğla ile desteklenmesinde bir sakınca görmemişlerdir. Buharalı fakihler toprağın kolayca çöktüğü ve mezarın kısa sürede bozulduğu bölgelerde, defin işleminin sağlam ve korunaklı olması gerektiğini vurgulamışlardır.³²⁸ Bu tutum fikhî hükümlerin sadece nasslara değil, aynı zamanda çevre ve coğrafya şartlarına da uyarlanabileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Benzer bir şekilde, Hârizm bölgesi fakihleri de kendi coğrafi koşullarına özgü bazı farklı uygulamalar geliştirmişlerdir. Hârizm'in topraklarının nemli ve suya doymun olması, kazılan mezarların içine kum ve yer altı suyunun dolması, yer altından çıkan tuzlu suyun mezar yapısını bozması gibi faktörler bu bölgede ölümlerin doğrudan toprağa gömülmesini güçleştirmiştir.³²⁹ Bu nedenle Hârizm fakihleri, ölümlerin tabutla gömülmesini daha uygun ve dinen evla görmüşlerdir. Özellikle Hârizmli fakihlerden Tercümânî, Tacîrî gibi isimler, mezarların doğrudan toprağa açıldığında suyla dolduğunu, bu sebeple tabut kullanımının hem ölünün korunması hem de defin işleminin sıhhatli

³²⁶ Şihâbüddîn Mercânî, *Nâzûretü'l-Hağ fî Farziyyeti'l-İşâ' ve in lem Yegibi's-Şafak* (İstanbul: Daru'l-Hikme, 2012), 30-73.

³²⁷ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muḥammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012), 1/361; Ebu'l-Faḍl 'Abdullâh b. Maḥmûd el-Ḥanefî el-Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Maṭba'atu'l-Halebî, 1356/1937), 1/96.

³²⁸ Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 2/62; Kâdîhan, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, 1/95.

³²⁹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 2/109.

gerçekleşmesi açısından daha uygun olduğunu ifade etmişlerdir.³³⁰ Hârizm alimlerinin daha evla ve uygun olarak tercih ettiği sağnak veya tabut ile gömme veya yerin üzerine defnetme geleneği halen bölge sakinlerince devam ettirilmektedir.

Bazı araştırmacılar bu uygulamaların Hârizm halkının İslam öncesinde bağlı olduğu Mecusî geleneklerden etkilenmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Zira Mecusilikte toprak kutsal olduğu için mezarlar yer üstüne inşa edilir, toprakla doğrudan temas ettirilmezdi.³³¹ Ancak Hârizm fıkıh mektebine mensup âlimlerin açıklamaları, bu uygulamaların eski dinî geleneklerden değil doğrudan bölgenin fizikî ve coğrafi zorunluluklarından kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

1.6. Atların Zekâtı

Atlardan zekât alınıp alınmayacağı konusu İslam hukuk tarihinde tartışmalı meselelerden biri olmuştur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre atlardan zekât verilmesi gerekmez. Bu görüşlerini Ebû Hüreyre'den rivayet edilen şu hadise dayandırmışlardır: “Bir Müslümanın atında ve kölesinde zekât yoktur.” Buna karşılık Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden Züfer, atlardan zekât verilmesi gerektiği kanaatindeydi. Bu iki âlimin görüşlerini destekleyen başka bir hadis rivayetinde ise şöyle buyrulmuştur: “Her serbestçe otlayan at için bir dinar veya on dirhem zekât vardır.”³³²

Atlardan zekât alınmasına dair bu hükmün uygulanmasında dinar ile ödeme tercihi özellikle Arap atlarına özgü kabul edilmiştir. Zira eskiden Arap atlarının değerleri arasında büyük farklılıklar bulunmaktaydı. Bu nedenle Arap atlarında ya doğrudan dinar üzerinden bir ödeme yapılması ya da değer takdiri yoluyla zekât miktarının belirlenmesi caiz görülmüştür.³³³

Öte yandan Arap olmayan bölgelere, özellikle Hârizm civarı ve daha geniş bir şekilde Deşt-i Kıpçak gibi sahalara bakıldığında atların konumu farklılaşmıştır. Bu bölgelerde atlar, dağlık alanlarda serbestçe otlayan ve büyük ölçüde tabii gıdalarla beslenen hayvanlar hâline gelmişti. Yetiştirilen bu atlar, özel yemle beslenmeden tabiatla serbest bırakılır ve ekonomik değer taşırlardı. Hatta bazı kimselerin bin veya daha fazla ata sahip olduğu kaydedilmektedir. Bu bağlamda, atlar artık sadece savaş amaçlı yetiştirilen değerli hayvanlar olmaktan çıkıp, tıpkı develer, sığırlar ve koyunlar gibi geniş çapta ekonomik bir varlık haline gelmişlerdir.³³⁴ Dolayısıyla bu şartlar altında atların zekâta tabi tutulmaları gerektiği yönündeki görüş, tarihî, coğrafi ve iktisadî şartların değişimine bağlı olarak daha da güç kazanmıştır.

³³⁰ Timurtâşî, *Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr* (Süleymaniye Kütüphanesi, 1127), 35a; Zâhidî, *Kunyetü'l-Münîye li-Tetmîmi'l-Ğunye* (Biruni Doğu Diller, 3246/1), 32a.

³³¹ Gleb Snesev, “Bol'shesemeynyye zakhoroneniya u osedlogo naseleniya levoberezhnogo Khorezma” (Moskova: KСИЭ, 1960), 60-71; Shixnazar Raximov, *Kadimgi Horazm Vohasi Ahalisinin Dafn Marosimlari, Tartiblari va İnşootlari* (Buhara: Durdon Neşiriyati, 2024), 62-69.

³³² Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûri*, 2/160-161.

³³³ Kādîhan, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, 1/122; ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân Dâmâd Efendî ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur fi şerhi Multeka'l-'ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, ts.), 1/201.

³³⁴ ‘Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 3/339.

1.7. Öşüre Tabi Olan Bitkiler

Ebu Hanife'ye göre bahçelerde yetiştirilen ve bostanlarda ve arazilerde ekimi kastedilen her şeyde öşür gerekir. Buna göre hububat, baklagiller, yaş sebzeler, reyhan, vasm (mavi boya bitkisi), safran ve vers (sarı boya bitkisi) arasında fark yoktur; hepsi için öşür gerekir. Ancak odun, kamış ve yabani ot gibi şeylerde Ebû Hanife'ye göre öşür gerekmez. Çünkü bunlarla bahçeler ve araziler işletilmez; aksine buralar bu tür bitkilerden temizlenir.³³⁵

Fakat Ebu Yusuf'a göre biri bir araziye özellikle kamışlık, ağaçlık veya ot yetiştirme yeri yaparsa, o zaman burada da öşür gerekir. Burada sözü edilen kamış, Fars kamışdır. Şeker kamışı ve zencefil kamışına gelince, bunlarda öşür gerekir; çünkü bunlarla araziden faydalanmak kastedilir.³³⁶ Buna karşılık hurma dalları, ağaç dalları ve incir gibi şeylerde ise araziden faydalanma amacı güdülmeyeceği için öşür gerekmez. Ancak söğüt ağaçlarının kalın dallarında öşür gerekir; çünkü bu dalların yetiştirilmesiyle gelir elde edilmesi amaçlanır.³³⁷

Ancak Hârizm diyarında dut dalları ve yaprakları da bu kapsama dâhil edilir. Çünkü Hârizm ve Horasan'da dut dalları ve yapraklarından faydalanması amaçlanmaktadır. Nitekim *Dürrü'l-Fıkh* adlı eserde açıkça şöyle denmiştir: “Dut yapraklarında ve her zaman kesilen söğüt dallarında, asma kütüklerinde ve benzeri şeylerde öşür gerekir.”³³⁸

1.8. Hârizm'deki Arazilerin Vergi Durumu

Coğrafi şartların hukukî hükümler üzerindeki etkisinin gözlemlendiği bir diğer alan arazi vergilendirmesidir. Coğrafya ve iklim farklılıkları, tarımsal üretim kapasitesini doğrudan etkilediğinden, farklı bölgelerde haraç vergilerinin miktar ve uygulamalarında değişiklikler meydana gelmiştir. Toprak kalitesi, su kaynaklarına erişim imkânı, üretim maliyetleri ve ürün çeşitliliği gibi unsurlar, haraç vergisinin oranı ve tahsil usulleri üzerinde belirleyici rol oynamıştır. Nitekim Hârizm, Mâverâünnehir, Irak ve Suriye gibi bölgelerde yaşayan fakihlerin arazi vergilendirmeye ilişkin fetvalarında, bölgesel coğrafi şartların doğrudan etkisi açık bir biçimde müşahade edilmektedir.³³⁹

Coğrafi ve iklim şartların hukukî düzenlemelere etkisinin bir yansıması da Hz. Ömer dönemindeki arazi vergilendirme uygulamalarında gözlemlenmektedir. Nitekim Hz. Ömer, Irak'taki tarım arazilerine ilişkin olarak her bir dönüm (o dönemde “cerib” olarak adlandırılan ölçü birimi) başına bir Hâşimî kaffi ile bir dirhem haraç vergisi tayin

³³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1993, 3/2; Ebû'l-Leyş Naşr b. Muhammed Ebû'l-Leyş es-Semerķandî, *Uyûnu'l-mesâ'il*, thk. Şalâhaddîn en-Nâhî (Bağdat: Matba'atu Es'ad, 1386), 47.

³³⁶ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, thk. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 67, 83; Zeylâ'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebi*, 1/291.

³³⁷ Çeşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 3/439; Şevket Topal - Abdulkadir Kışmır, “İslâm Hukukunda Öşür ve Delilleri”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2019), 5-52.

³³⁸ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 2/192; Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Huseynî ed-Dimeşķî İbn 'Âbidîn, *el-'Ukûdu'd-Durriyye fî Tenķihu'l-Fetâvâ'l-Hâmidîyye* (b.y.: Daru'l Ma'rife, ts.), 1/12.

³³⁹ Yasir Beyatlı, *Memlûk Hanefîliği'nde İktâ Arazisinin İcâresi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 229-350.

etmiştir. Sebze ekili araziler için bu miktarı her cerib³⁴⁰ başına beş dirhem, ağaçların sık ve bitişik olduğu üzüm bağları ve hurmalıklar için ise on dirhem olarak belirlemiştir. Bu çerçevede Hz. Ömer, Osman b. Huneyfî Irak arazilerini ölçmek üzere görevlendirmiş, denetim için de Huzeyfe b. Yemân'ı tayin etmiştir. Yapılan ölçüm neticesinde toplam 36 milyon cerib arazi tespit edilmiş ve belirlenen vergi oranları bu arazilere uygulanmıştır.³⁴¹

Irak bölgesindeki tarım arazilerinin bakım ve üretim maliyetlerinin farklılık arz ettiği dikkate alınarak, ürün türlerine göre değişen oranlarda vergi tahakkuk ettirilmiştir. Buna göre:

Üzüm bağları, bakım masraflarının en düşük olduğu arazilerdir.

Buğday ve arpa gibi ürünlerin ekildiği tarlalar, en yüksek masraf gerektiren arazilerdir. Yaş hurmalıklar ise bu iki kategori arasında orta düzeyde masraf gerektirmektedir.

Bu maliyet farklılıkları doğrultusunda; en yüksek vergi oranı üzüm bağlarına, en düşük vergi oranı tarım arazilerine, orta düzey vergi oranı ise hurmalıklara uygulanmıştır. Söz konusu vergilendirme oranları ile ilgili görüşme sahâbe meclisinde gerçekleştirilmiş ve herhangi bir itirazla karşılaşılmamıştır. Bu durum uygulamanın icmâ derecesinde bir hüviyet kazanmasına zemin hazırlamıştır.³⁴²

Bununla birlikte Hârizm bölgesindeki fakihler, Hz. Ömer döneminde Irak toprakları için belirlenen vergi oranlarının o coğrafya için geçerli ve uygun olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak kendi bölgeleri olan Hârizm için aynı durumun söz konusu olmadığını özellikle vurgulamışlardır. Onlara göre, Hârizm arazilerinde masraf dağılımı Irak'takinin tersinedir. Şöyle ki:

Hârizm'de en yüksek maliyet bağcılık faaliyetlerinde ortaya çıkmaktadır.

Sebze ekimi yapılan tarlalar orta düzeyde masraf gerektirmektedir.

Tahıl (buğday, arpa vb.) ekili araziler ise en düşük masrafa sahiptir.

Bununla birlikte, üretim ve gelir bakımından da benzer bir sıralama söz konusudur: Bağlar en yüksek verimi ve kazancı sağlamakta, sebze ekili araziler orta düzeyde gelir getirmekte, tahıl tarlaları ise genellikle en düşük seviyede kazanç sağlamaktadır.

Bu nedenle Hârizm fakihleri, vergi oranlarının belirlenmesinde sadece üretim maliyeti değil, aynı zamanda elde edilen kazancın da dikkate alınması gerektiğini savunmuşlardır.³⁴³ Bu örnekler, coğrafi şartların hukukî hükümlerin teşekkül ve tatbikinde doğrudan etkili olduğunu ve bu sebeple farklı bölgelerde önemli hüküm farklılıklarının ortaya çıkabileceğini açık bir şekilde göstermektedir. Bu tür tespitler, hukukî düşüncenin yerel şartlarla ilişkisinin anlaşılması bakımından son derece değerli bilgiler arz etmektedir.

³⁴⁰ Mutarrizî, *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*, 1/137; Mustafa Fayda, "Cerîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/402.

³⁴¹ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, ts., 36; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâyê*, 3/273.

³⁴² Ebûbekir b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî el-Ḥanefî el-Ḥaddâdî, *el-Cevheretu'n-neyyira 'alâ Muḥtaşari'l-Ḳudûrî* (b.y.: el-Maṭba'atu'l-Hayriyye, 1322), 2/273; 'Abdülḡanî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Ḡuneymî ed-Dımaşkı el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Maḥmûd Emîn en-Nevâvî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 1/403.

³⁴³ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muḥtaşari'l-Ḳudûrî*, 5/285.

1.9. Akitte Meclis Birliği Şartı

Bey' akdinin sahih olarak gerçekleşebilmesi için birtakım şartların sağlanması gerekmektedir. Bu şartlardan biri de "ittihadü'l-meclis" olarak bilinen meclisin birliği ilkesidir. Bu ilkeye göre akdin icab ve kabulünün aynı mecliste, kesintisiz bir şekilde ve tarafların akdî iradelerini karşılıklı olarak ifade edebilecekleri bir ortamda gerçekleşmesi gerekir. Meclis birliği sadece fiziksel mekân birliğiyle sınırlı olmayıp aynı zamanda taraflar arasında iletişimin mümkün olduğu sözlü beyanların karşılıklı olarak anlaşılabilirdiği bir durumu da kapsar. Bu bağlamda taraflar aynı anda bir mecliste bulunmasalar bile sözlü veya fiilî irade beyanlarının birbirlerine ulaştığı ölçüde meclis birliğinden söz edilebilir.

Buna örnek olarak fıkıh metinlerde şu olay anlatılmaktadır. Satıcının evde olduğu alıcının ise damda bulunduğu bir durumda, satıcının "Bu malı şu fiyata sana sattım" demesi ve alıcının da "Satın aldım" demesi satışın geçerli olması için yeterlidir. Önemli olan diğerini görebilsin ve uzaklık sebebiyle konuşmalar karışmasın demişlerdir.

Bu konuda Hâherzâde taraflar arasında bir nehrin bulunmasının akdin geçerliliği açısından belirleyici olabileceğini ifade eder. Ona göre şayet nehrin genişliği, taraflardan birinin diğerini işitemeyecek veya söylediğini doğru anlayamayacak kadar fazla ise bu durumda meclis birliği bozulmuş olacağından dolayı satış akdi geçerli olmaz. Ancak nehir tarafların karşılıklı olarak sözlerini net biçimde duyabilecekleri bir seviyedeyse yani sözlü irade beyanlarında bir karışıklık veya belirsizlik söz konusu değilse o hâlde akit geçerli kabul edilir. Bu yaklaşım, İslâm hukukunda akdî şeffaflık ve irade beyanının karşılıklı anlaşılabilirliği gibi temel ilkelerin öncelendiğini göstermektedir.³⁴⁴

Bu çerçevede Hârizmli fakihler Hârizm bölgesinde yer alan Mizdahakan nehrinin iki yakasında bulunan taraflar arasında akdedilen bey' akdinin, irade beyanlarının anlaşılmasına mâni bir durum söz konusu değilse, geçerli olacağı kanaatindedirler. Klasik kaynaklarda Mizdahakan nehri geniş ve derin bir akarsu olarak tasvir edilmekte olup günümüzde mevcut değildir.³⁴⁵ Bu nehre dair verilen örnekler Hârizmli fakihlerin coğrafi ve yerel şartları dikkate alarak fikhî meselelerde nasıl çözüm arayışına gittiklerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

1.10. Müzâraa/Ziraat Ortaklığı Akdi

Müzâraa akdi, tarım alanında emeğin ve toprağın birleşmesiyle oluşan klasik bir ortaklık türüdür. Bu ortaklıkta toprak sahibi ile çiftçi arasında yapılan anlaşma neticesinde, elde edilen ürün belirli oranlarda paylaşılır. Müzâraa akdi, tarih boyunca hem teori hem de uygulamada farklı fikhî değerlendirmelere konu olmuştur. Özellikle bu akdin hangi akit türü kapsamında değerlendirilmesi gerektiği konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı oluşmuştur.

Bazı fıkıh âlimleri müzâraayı şirket akdi çerçevesinde değerlendirmiş ve bu nedenle müzâraa bahislerini şirket konuları içerisinde ele almışlardır. Bununla birlikte, başta Ebû Hanîfe olmak üzere bazı Hanefî fakihleri müzâraa akdini bir icâre akdi gibi görmüşlerdir.

³⁴⁴ Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindîyye / el-Fetâvâ'l-Âlemgîriyye* (Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310), 3/6.

³⁴⁵ Zâhidî, *Ḳunyetü'l-Münye li-Tetmîmî'l-Ḡunye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00672), 115b.

Ebû Hanîfe'ye göre bu ortaklıkta, toprak sahibi bir nevi toprağını kiraya vermektedir ve çiftçinin emeği karşılığında ürünün belli bir kısmını ona tahsis etmektedir. Ancak Ebû Hanîfe, ürün oranı üzerinden yapılan paylaşımın ücretin belirsizliği anlamına geleceğini ileri sürmüş ve bu gerekçeyle müzâraayı caiz görmemiştir.

Buna karşılık Ebû Yûsuf ve Muhammed, müzâraa akdini meşru saymışlardır. Onlara göre, bu tür ortaklıklar halk arasında yaygın teamül haline gelmiş ve ciddi bir zaruret ve ihtiyaç hâsıl olmuştur. Dolayısıyla örf ve maslahat dikkate alınarak, ürün üzerinden yapılan bu tür ortaklıklar meşru kabul edilmiştir. Hanefî mezhebi içinde fetva da bu iki imamın görüşü üzerine verilmiş ve mezhep uygulaması da bu yönde şekillenmiştir.³⁴⁶

Müzâraa akdinin uygulanmasında belli bir süre tayini meselesi de fıkıh literatüründe tartışılmıştır. Klasik Hanefî kaynaklarda müzâraa akdinin geçerli olabilmesi için müddet şartı aranmış, bu da genellikle tarımsal faaliyetlerin mevsimsel değişkenlik arz ettiği Kûfe gibi bölgeler bağlamında açıklanmıştır. Kûfe'de ekim ve dikim zamanları erken ya da geç olabilmektedir. Bu nedenle fakihler burada sürenin mutlaka belirlenmesini şart koşmuşlardır.³⁴⁷

Ancak Hârizm ulemâsı bu süre şartını mukayyed bir görüş olarak değerlendirmiş ve bunun yalnızca belli bölgelerdeki uygulamalara dayanarak geliştirildiğini ifade etmiştir. Onlara göre bu, özellikle Kûfe bölgesinin tarımsal yapısıyla ilgili bir durumdur. Oysa Hârizm ve çevresinde tarımsal faaliyetler düzenli ve belirli zamanlarda gerçekleşmekte, dolayısıyla herhangi bir belirsizlik doğmamaktadır. Bu nedenle Hârizm ulemâsı süre şartının zorunlu olmadığını, akid esnasında süre belirtilmemiş olsa bile, fiilen tarımsal dönemin sonunda akdin sona ereceğini ve bu şekilde akdin geçerli olacağını savunmuşlardır.³⁴⁸

Bu görüş fıkıhta coğrafiye unsurunun ne derece belirleyici olabileceğini ve aynı akdin farklı coğrafyalarda farklı şekillerde değerlendirilebileceğini göstermektedir. Hârizm fakihlerinin bu yaklaşımları hem yerel ihtiyaçlara uygunluk hem de fıkıhın esnekliğini ortaya koyan örnekler arasında yer almaktadır.

1.11. Müsâkât/Sulama Akdi

Müsâkât, meyve bahçesi veya üzüm bağı gibi ürün veren ağaçlara sahip olan mülk sahibi ile bu ağaçların bakım ve sulama işlerini üstlenecek bir işletmeci (âmil) arasında elde edilecek ürünün belirli bir oran üzerinden paylaşılması şartıyla akdedilen bir ortaklık sözleşmesidir. Bu akdin özellikle Hicaz bölgesinde yaygınlık kazanmasında, ağaçların bakımında emeğin en yoğun kısmını sulama faaliyetlerinin teşkil etmesi ve suyun büyük ölçüde kuyulardan temin edilmesi önemli bir etken olmuştur.³⁴⁹ Nitekim söz konusu bölgenin iklim şartları ve coğrafi özellikleri, suyun hem hayati bir kaynak

³⁴⁶ İbnu's-Şihne, *Lisânu'l-hukkâm fî ma'rifeti'l-ahkâm*, 405.

³⁴⁷ Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm şerhu Gureri'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâ'îl-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/2/325.

³⁴⁸ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 4/66; Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 2/235.

³⁴⁹ Hamdi Döndüren, "Müsâkât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/70; Fatih Oğuzay, "Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı ve Medine Merkezli Tarımsal Düzenlemeleri", *İslami İlimler Dergisi* 15/2 (09 Kasım 2020), 215-242.

olmasını hem de büyük bir emek gerektirmesini beraberinde getirmiştir. Bu durum sulamaya yapılan vurgunun sözleşmenin adlandırılmasına da yansımaya yol açmıştır.

Ebû Hanîfe ile Züfer müsâkâtı caiz görmemişlerdir. Onlara göre, bu akitte tarafların yükümlülüklerinin ve elde edilecek ürünün miktarının belirsiz oluşu, akitte garar unsurunun bulunmasına yol açmakta ve dolayısıyla akdi batıl kılmaktadır. Buna mukabil Ebû Yûsuf ve Muhammed, müsâkâtı caiz kabul etmişlerdir. Bu hükme ulaşırken hem Medine halkının yaygın uygulamasını hem de Hz. Peygamber'in Hayber Yahudileriyle yaptığı anlaşmayı delil olarak ileri sürmüşlerdir. Hz. Peygamber Hayber arazilerini Yahudilere, mahsulün bir kısmı karşılığında sulama ve bakım şartıyla bırakmış, bu da müsâkât türü bir akdin fiilî uygulaması olarak kabul edilmiştir. Ayrıca diğer bölgelerde halkın zaruret içinde bulunması ve bu tür ortaklıkların yaygın bir teamül hâline gelmesi de müsâkâtı caiz görmelerinde etkili olmuştur.³⁵⁰ Bu yaklaşım akitlerde insanların ihtiyaçlarını ve yerel teamülleri dikkate alan hukuk anlayışının da yansımasıdır.

Müsâkât sözleşmesinde âmil ağaçları bakım ve sulama yükümlülüğü dışında ilave bir şartla örneğin bir ölünün defni gibi, başka bir hizmeti üstlenmeyi taahhüt ederse bu durum sözleşmenin geçerliliği bakımından tartışma konusu olmuştur. Müteakaddimîn Hanefî âlimlerinin çoğunluğuna göre böyle bir şartın sözleşmeye eklenmesi akdi bozucu niteliktedir. Bununla birlikte müteahhirîn Hanefî âlimlerine göre müzâraa akdinde olduğu gibi müsâkât akdinde de bu tür tali şartlar sözleşmenin sıhhatine zarar vermez. Zira asıl akdin konusu geçerli olduğundan buna eklenen tâlî nitelikteki şart sözleşmeyi batıl kılmaz. Olsa olsa şartın kendisi geçersiz sayılır fakat akit geçerliliğini korur. Hârizm bölgesinin önde gelen âlimleri de bu ikinci görüşü yani müteahhirîn âlimlerinin anlayışını tercihe değer bulmuşlardır.³⁵¹ Hârizm meşâyihinin bu tercihi onların Hanefî mezhebinde zamanla ihtiyaçları ve teamülleri dikkate alan daha esnek bir içtihat anlayışına yöneldiklerini göstermektedir.

1.12. Hârizm'deki Nehir Kenarı ve Harîm Hakkı

Terim olarak harîm ihya edilen arazilerden, bu arazilerde kurulan yapılar veya kamu yararına tahsis edilmiş mallardan müstefid olunmasını temin amacıyla, bunların etrafında oluşturulan ve hukuki himaye altına alınan bölgeyi ve bu bölgenin müstemilâtını ifade eder.³⁵²

Nehirlerin ölü arazi üzerinden geçmesi durumunda harîm hakkının mevcut olduğu Hanefî mezhebinde genel kabul görmüş bir konudur. Ancak nehrin mülk arazinin üzerinden geçmesi durumunda Ebû Hanîfe, aksi sabit olmadıkça harîm hakkının bulunmadığı kanaatindedir. Kanallar ve nehirler için harîm tahsis edilmesinin

³⁵⁰ Çeşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 3/380; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, 'Alî Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427), 7/3566-3567.

³⁵¹ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 222a; Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2024), 587.

³⁵² Salim Ögüt, "Harim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/188.

gerekeceğine ilişkin bazı görüşler temelde Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımının genelleştirilmesi suretiyle ortaya çıkmıştır.

Ebû Yûsuf ve Muhammed ise pınar ve kuyu sahiplerine harîm hakkı tanındığı gibi, nehre bitişik arazilerin sahiplerinin de bu haktan istifade etmesi gerektiğini savunurlar. Onlara göre maslahata binaen nehirlerin her iki yakasında da harîm hakkı bulunmalıdır. Bu bağlamda Ebû Yûsuf nehrin her iki yakasında, nehrin genişliğinin yarısı kadar bir alanı harîm olarak kabul ederken; Muhammed nehrin genişliği ne kadarsa her bir yakada da aynı miktarda harîm bulunması gerektiğini ileri sürmektedir.³⁵³

Kuhistânî'ye göre ise yıllık bakım ve temizlik gerektiren nehirlerde harîm hakkı bulunduğu hususunda İslâm hukukçuları arasında icmâ oluşmuştur. Bu çerçevede Hârizm bölgesindeki nehirlerin sürekli temizlenmeye ihtiyaç duyması sebebiyle, söz konusu coğrafyada da harîm hakkının meşru ve geçerli olduğu kabul edilmektedir.³⁵⁴

Bununla beraber Malikiler nehre gelen insan ve hayvan izdihamını önlemek için, her iki yakadan iki bin arşın harîm tayin etmişlerdir. Şafii ve Hanbeliler kanal temizlendiğinde dışarı atılan çamur ve mıcırın kapladığı alanı kanalın harîmi kabul ederken, ırmağın harîminin belirlenmesinde ise örfü göz önüne alırlar.³⁵⁵

2. Sosyo-Kültürel Değerlerin Hükümlere Yansımaları

2.1. Hârizm Pazarları ve Sokaklarındaki Necasetin Hükümü

İslâm fıkında temizlik ilkeleri ibadetlerin sıhhati açısından büyük bir öneme sahiptir. Ancak günlük hayatta karşılaşılan kaçınılmaz kirlilikler ve zorunlu durumlar dikkate alınarak fikhî içtihatlarda farklı hükümler getirilmiştir. Bu bağlamda mest, ayakkabı ve benzeri eşyaların yüzeyinde görülen bir necasetin bulaşması ve kuruması durumunda, onun yere sürtülerek temizlenmesinin câiz olup olmadığı tartışılan konular arasındadır.³⁵⁶

Konuyla ilgili Muhammed'in at dışkısına dair görüşü fikhî içtihadın coğrafi ve kültürel bağlamla nasıl etkileşim içinde şekillenebileceğini gösteren örneklerden biridir. Ona göre miktarı ne kadar fazla olursa olsun at dışkısı, namazın sıhhatine engel teşkil etmez. Rivayetlere göre Muhammed'in hayatının ilerleyen dönemlerinde bu görüşün benimsediği aktarılır. Bu sonuca Rey şehrine gerçekleştirdiği bir seyahat sırasında vardığı ifade edilmektedir. Zira söz konusu şehirde yolların ve konaklama mekânlarının at dışkısıyla dolu olması sebebiyle, insanların bu necasetten uzak durmaları fiilen mümkün olmaktan çıkmıştı.³⁵⁷ Muhammed'in bu fiilî zorluğu dikkate alarak toplumun genel yaşam şartlarına uygun şekilde hüküm tesis ettiği anlaşılmaktadır. Buhara ulemâsı da Muhammed'in at dışkısına dair görüşünden hareketle yoğun biçimde hayvan pisliğiyle karışmış olan Buhara çamurunun da

³⁵³ Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Tâllâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts), 4/440; 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fî tertîbi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1986), 4/312.

³⁵⁴ Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* (Beyrut: Darul-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2/49.

³⁵⁵ Nusret Dede, "Harîm Kavramı Çerçevesinde İslam Çevre Hukukunu Temellendirme Denemesi", *Darü'lhadis: İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (2022), 108-127.

³⁵⁶ Salim Ögüt, "Tahâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

³⁵⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fî tertîbi's-şerâ'î*, 1/81.

namazın sıhhatine mâni teşkil etmeyeceğini ifade etmişlerdir. Nitekim Buhara'daki yaygın kirlilik durumu göz önünde bulundurulduğunda bu tür bir kirlilikten tamamen kaçınmanın mümkün olmaması mevcut şartlara uygun bir içtihadın geliştirilmesini zaruri kılmıştır.³⁵⁸

Fakat Hârizmli alimler kişi çarşıda yürürken ayakları, çarşıya serpilen (pislikten) dolayı ıslanır ve sonra bu şekilde namaz kılsa, bu namaz geçerli olmaz demişler. Çünkü Hârizm çarşılarında necasetin (pislğin) baskın olduğu kabul edilir. Aynı şekilde Hârizm beldeinde çarşı ya da sokak çamuru elbiseye bulaşır ve sonra bu elbise suya düşerse o su necis olur.³⁵⁹

Bu fikhî hükümlerin dayandığı temel gerekçeler arasında, Hârizm'in tarihsel olarak önemli bir ticaret merkezi olması ve bölgedeki pazar yerlerinin, yoğun insan hareketliliği sebebiyle temizliğin zor sağlandığı alanlar olarak görülmesi yer almaktadır. Çünkü Hârizm bölgesini bizzat gezen seyyahlar ve alimler pazarlarında çok çeşit ürünleri bulunduğuna dair kayıtlar bırakmışlardır.³⁶⁰

Buhara ve çevresi halkının mest giymeden yalınayak yürümeyi alışkanlık haline getirdiğini, yolların ve çarşıların kirli yerlerine, pisliklere ve atıklara bastıklarını, sonra da mescidin zemin örtülerine basarak onları kirllettikleri görülmüştür. Eskiden buna rağmen, namaz kılan kişinin temiz bir örtü taşıyıp onun üzerinde namaz kılması gerekmez ve necaset ihtimali göz önünde bulundurulmaz denilmiştir.³⁶¹ Hârizm'de önemli alimlere hocalık eden Necmü'l-eimme el-Mekkî bu hususun eski dönemlerde ve Hârizm dışındaki beldelerde geçerli olduğunu söylemiştir. Fakat kendi zamanı ve memleketi olan Hârizm için bu anlayışın uygulanabilir olmadığına, özellikle pazar ve sokakları yalınayak dolaşan bir kişinin, doğrudan bu şekilde namaza durmasının uygun olmadığına dikkat çekmiş ve namaz öncesinde bir örtü serilerek temiz bir alan oluşturulmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Ayrıca, namazın İslâm'ın temel esaslarından biri olduğunu hatırlatarak, ibadet mekânlarının temizliği konusunda azami hassasiyet gösterilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁶²

2.2. Ezanı Duyup Cemaata Gelmeyenlere Yaptırım

Hârizm bölgesinde cemaatle ibadet pratiği bağlamında dikkate değer bir gelenek bulunmaktadır. Buna göre namaz vakitlerinde müezzinler sadece ezan okumakla yetinmeyip, mescit çevresinde yer alan haneleri tek tek dolaşarak vakit namazlarının kılınacağını cemaate duyurmaktadırlar.³⁶³ Bu uygulama İslam dünyasının diğer bölgelerinde yaygın olarak rastlanmayan özgün bir nitelik taşımaktadır. Bu yöntemin kişileri toplu ibadete teşvik etmek ve cemaat ruhunu güçlendirmek amacıyla benimsendiği düşünülmektedir.

³⁵⁸ Adnan Hoyladı, "Hanefilik Özelinde Sosyo-Kültürel Yapının Mezheplerin Teşekkülüne Etkisi", *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (20 Nisan 2023), 49-72.

³⁵⁹ Zâhidî, *Çunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye*, 2024, 22.

³⁶⁰ İbn Battuta - Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b Abdullah, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A.Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1/524.

³⁶¹ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 3b.

³⁶² Zâhidî, *Hâvî Mesâ'ili'l-Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 15a.

³⁶³ Battuta - Abdullah, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, 1/520.

Bununla birlikte cemaatle namaz kılmaya davet edilmesine rağmen mescide gitmeyen bireyler için belirli yaptırımlar uygulamışlardır. İbn Battuta'nın gözlemlerine göre namaz vakti cemaate katılmayan kişiler cemaatin huzurunda belirgin bir biçimde cezalandırılmaktadır. Bu cezalandırma sürecinde her mescitte özel olarak bulundurulmuş bir kamçının kullanıldığı ve bu uygulamanın toplumsal bir yaptırım mekanizması olarak işlev gördüğü belirtilmektedir. Fiziksel cezanın yanı sıra ibadete iştirak etmeyen bireylerin cami giderlerine katkı sağlamak veya yoksullara yardım etmek amacıyla beş dinar tutarında bir para cezası ödemesi gerektiği ifade edilmektedir.³⁶⁴ Söz konusu uygulamanın bölgenin kadim geleneklerinden biri olduğu ve uzun yıllardır devam ettiği rivayet edilmektedir.³⁶⁵

2.3. Hârizm'deki Camiler ve Onlarla İlgili Fıkḥî Hükümler

İslam tarihinde camilerin mimarî yapıları ve kullanım biçimleri, coğrafi ve toplumsal şartlara bağlı olarak önemli ölçüde farklılık göstermiştir. Hârizm bölgesi de bu çeşitlilik içinde kendine özgü bir cami geleneği geliştirmiştir. Bu başlık altında Hârizm'deki merkezi camiler çeşitli yerleşim alanlarındaki mescitler ile bayram ve cenaze namazlarının kılındığı açık alanlar (musallâlar) hakkında bölge ulemasının görüşleri ele alınacaktır. Bu görüşler hem mescidin tanımı hem de bu mekânlarda gerçekleştirilen ibadetlerin geçerliliği açısından dikkat çekici fikhî değerlendirmeler içermektedir.

Musallâların Hükümü: Hârizmli fakihler arasında bayram ve cenaze namazlarının edâ edildiği musallâların cami hükmünde olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu bağlamda Ebü'l-Leys es-Semerkindî³⁶⁶ (öl. 373/983) ve bazı Hârizmli âlimler musallâları fikhî olarak cami hükmünde değerlendirmişlerdir. Bu görüşe göre, bir musallâda namaz kılındığı esnada orası cami statüsündedir; ancak namaz vakti dışında, yani namaz kılınmadığı zamanlarda bu hüküm geçerliliğini yitirir. Bu nedenle geçici olarak ibadet amacıyla kullanılan barakalar, yol kenarlarında tahsis edilmiş alanlar ve benzeri yerler de aynı şekilde, işlevleriyle sınırlı olarak cami hükmünde kabul edilmiştir. Bununla birlikte, bu mekânlar cami olarak adlandırılrsa da itikâf ibadetinin burada caiz olmadığı belirtilmiştir.³⁶⁷ Bu husus, cami olmanın bazı fikhî neticelerinin sürekli değil kullanım amacına bağlı olarak değişken olabileceğini ortaya koymaktadır.

Günümüzde de Türkistan bölgesi ülkelerinden olan Özbekistan, Türkmenistan ve Kırgızistan gibi ülkelerde bayram namazlarının şehir meydanlarında topluca kılınması uygulaması devam etmektedir. Bu uygulama Hârizmli fakihlerin musallâ kavramına dair geliştirdikleri yaklaşımın çağdaş yansımalarından biri olarak değerlendirilebilir.

Sokak ve Çıkma Sokak Mescitleri: Buhara ulemâsı mescitlerin kamuya açık olup olmamasına göre farklı hükümler öngörmüştür. Onlara göre çıkma sokakta yer alan bir mescitte itikâf geçerli değildir. Çünkü bu tür mescitlerin ulaşım yolu, sokakta yaşayan kişilere ait özel mülkiyet kapsamında değerlendirilir. Ancak bu mescidin

³⁶⁴ Aydın Taş, "Seyahatnâmelerde Fıkḥ Kültürü: İbn Battûta Örneği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/2 (2014), 446.

³⁶⁵ Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, 1/520.

³⁶⁶ İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-burhânî fi'l-fıkḥi'n-Nu'mânî*, 5/318; İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 1/382.

³⁶⁷ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/73.

kamuya açık bir cadde veya sokakla doğrudan irtibatı bulunan bir duvarı veya kapısı varsa, bu durumda mescide erişim umuma açık bir yoldan mümkün olur. Böylece mescidin yalnız Allah’a tahsis edilmesi ilkesi gerçekleşmiş sayılır ve o mekân cami hükmünde kabul edilir.³⁶⁸

Bu çerçevede Buhara ve çevresinde yer alan evlerin avlularında, sokak aralarında veya çıkmaz sokaklarda yer alan mescitlerin hem halk hem de ulemâ tarafından gerçek mescit olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Hârizm bölgesi özelinde ise bu anlayış, medreselerin bünyesinde bulunan mescitler hakkında da geçerli görülmüştür. Özellikle Cürçâniye gibi Hârizm’in merkezindeki medreselerde bulunan mescitlerin cami hükmünde olduğuna hükmedilmiştir.³⁶⁹ Bu kanaat söz konusu mescitlerde halkın ibadet etmesinin engellenmemesi ve medresenin kapalı olduğu zamanlarda dahi orada cemaatle namaz kılınmaya devam edilmesi gibi pratik gerekçelere dayandırılmıştır.

Hârizm’deki Mescidü’l-Câmi (Ulu Cami): Hanefî mezhebinde cemaatle namaz kılarken imama uymaya engel teşkil eden unsurlar arasında açık alanlarda veya bozkır gibi musallâ dışında kalan yerlerde iki saf sığacak kadar bir mesafe bulunması yer alır. Bu ölçü cemaatle namazın birliğini sağlayan fiziksel yakınlığın alt sınırını belirlemektedir. Buna karşılık bayram namazlarının kılındığı musallâ gibi geniş açık alanlarda aradaki mesafe ne kadar fazla olursa olsun, bu durum imama uymaya engel sayılmaz. Benzer şekilde mescitlerde de aralık geniş olsa dahi cemaatle namaza iştirak geçerli kabul edilir.³⁷⁰

2.4. Vekaleten Hac Yapma Meselesi

İslâm âlimleri bir kimsenin ibadetleri bir başkası adına yerine getirip getiremeyeceği yani ibadetlerde niyâbet/vekâlet konusunu incelerken ibadetleri üç kısma ayırarak ele almışlardır.

Namaz, oruç, itikâf, Kur’an okuma gibi ibadetler mükellefin yalnızca beden gücüyle yerine getirdiği ve bu sebeple “sırf bedenî” olarak nitelendirilen ibadetlerdir. Fukaha bu tür ibadetlerin esas gayesinin nefsi terbiye etmek ve bireyin şahsî sorumluluğunu pekiştirmek olduğunu ifade ederek niyâbetin bu ibadetlerde geçerli olamayacağını ileri sürmüşlerdir.³⁷¹ Bu görüşe göre bedenî ibadetlerin şahsî bir çaba ve manevî arınma süreci içermesi, vekâleten yerine getirilmelerini imkânsız kılmaktadır.

Zekât, sadaka, yoksulu doyurma ve giydirme, kurban kesme gibi tamamen mali yönü baskın olan ibadetler “sırf mali” ibadetler olarak sınıflandırılmıştır. Bu tür ibadetlerde üçüncü şahıslar olan fakir-fukarânın hakkı ve menfaati ön planda olduğundan ibadeti kimin yerine getirdiğinden ziyade ibadetin fiilen yerine getirilmesi esas kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu ibadetlerde vekâleten eda fakihlerin çoğunluğu tarafından câiz görülmüştür.³⁷² Bu yaklaşımın temelinde mali ibadetlerdeki amaç ve sonucun

³⁶⁸ Zâhidî, *Ḳunyetü’l-Münye li-tetmîmi’l-ğunye*, 2024, 336.

³⁶⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzü’d-dekâ’ik*, 5/269.

³⁷⁰ Hüseyin b. Muhammed es-Semnekânî, *Hizânetü’l-müftîyyin*, thk. Fahd b. Abdullah el-Kahtânî (Suudi Arabistan: Câmi’atu’l-Melik Hâlid, 1443), 525; Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir alâ Mezhebi Ebi Haniife en-Nu’mân* (Beyrut: y.y., 1419/1999), 140.

³⁷¹ İbn Mâze, *el-Muḥîṭu’l-burhânî fi’l-fıkhi’n-Nu’mânî*, 2/476.

³⁷² ‘Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, 4/470.

ibadetin failinin kim olduğundan bağımsız olarak gerçekleşebilmesi düşüncesi yer almaktadır.

Hac ve umre hem mali hem de bedenî boyutu olan ibadetler olarak tanımlanmaktadır. Hac ibadeti Müslümanın hem bedenî güç sarf etmesini (tavaf, sa'y, vakfe vb.) hem de mali imkâna sahip olmasını (yol masrafları, konaklama, diğer giderler) gerektirir.³⁷³ İşte bu mürekkebe yapısı sebebiyle haccın niyabetle yerine getirilip getirilemeyeceği konusunda İslâm âlimleri arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır.

Mâlikî âlimleri haccın bedenî yönünün ağır bastığını ileri sürerek haccın esasen bedeni bir ibadet olduğunu vurgulamışlardır. Bu nedenle bir kimsenin haccı başkası adına niyâbeten yapması onların nazarında geçerli değildir. Mâlikî fakihler haccın rükünlerini fiilen yerine getirecek bedenî güce sahip olmayan kimselerin haccın vücûbu için aranan istitâat şartını taşımadıklarını dolayısıyla bu kimselerin zaten hacla yükümlü olmadıklarını belirtmişlerdir.³⁷⁴

Buna karşılık Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerinden oluşan cumhur haccın hem mali hem de bedeni bir ibadet olduğunu kabul etmekle birlikte bedeni imkânı olmayan ancak mali bakımdan yeterli imkâna sahip kişilerin, haccı başkası niyabetle yaptırabileceğini savunmuştur. Bu görüşe göre müzmin hastalık veya yaşlılık gibi sebeplerle fiilen hacca gidemeyen ancak maddî gücü olan kimseler bir vekil aracılığıyla hac yükümlülüğünü yerine getirmiş sayılırlar.³⁷⁵

Cumhurun niyâbet yoluyla hac konusundaki görüşleri Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerle temellendirilmiştir. Bu rivayetler arasında Has'amî hadisi olarak bilinen hadis en çok öne çıkan örneklerden biridir. Söz gelimi hadiste yaşlı veya hasta olup hacca gitmeye gücü yetmeyen bir kimsenin yerine bir başkasının hac yapabileceğine dair hüküm çıkarılmıştır.³⁷⁶ Bu delilden hareketle cumhur haccın asıl yükümlüsü adına vekâleten eda edilmesinin geçerli olduğunu savunmuş ayrıca haccın mali yönünün ağır basması sebebiyle bu uygulamayı meşru görmüştür.

Bir kişi bir başkasına 30 dinar vererek onun adına hac yapmasını istemiştir. Görevlendirilen kişi verilen bu para ile hac yapmıştır. Ancak dönüş yolunda verilen para tükendiğinden dolayı kendi cebinden 30 dinar harcamıştır. Eğer bu olay Hârizm'de olmuşsa yapılan hac geçerli sayılmaz ve hac görevini yerine getiren kişi harcadığı parayı geri ödemek zorundadır. Burada Hârizm'de uygulanan fıkhi görüşe vurgu yapılmakta ve başkasının adına yapılan hacda verilen paranın dışına çıkılmaması gerektiği ifade edilmektedir. Eğer verilen para tükenirse ve fazladan harcama yapılırsa Hârizm'de bu hac geçersiz sayılır ve görevlendirilen kişi bunu karşılamak zorunda kalır.

Muhammed'in rivayet edilen görüşüne göre bir kimse adına başkası tarafından yapılan hac ibadeti fiilen haccı gerçekleştiren kişiye ait olur. Haccı yaptıran şahıs için ise sadece bu ibadetin gerçekleştirilmesi maksadıyla sarf ettiği mali kaynakların sevabı hasıl olur. Muhammed'in bu istidlali haccın bedeni bir ibadet olması temeline dayanmaktadır. Buna göre kişinin bizzat yerine getiremediği bu ibadeti başkasına

³⁷³ 'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 4/470.

³⁷⁴ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye* (y.y.: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1982), 133.

³⁷⁵ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, 1/733.

³⁷⁶ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, 1/732.

yaptırmak için tahsis ettiği mali kaynaklar kendisi açısından asıl ibadetin yerine kaim olmaktadır.³⁷⁷

2.5. Bey' Akdin Kurulmasında Siga

İslam hukukunda bey' akdi malın mal karşılığında mübadelesini ifade eden bir işlem olarak tanımlanmıştır. Bu tarife göre bey' iki taraf arasında malın mülkiyetinin intikaline yönelik bir akittir.³⁷⁸ Bey' akdinin hukuken geçerli ve bağlayıcı hale gelebilmesi için bazı temel şartların gerçekleşmesi gerekir. Bunların başında ise irade beyanlarının karşılıklı olarak uygunluk arz etmesi yani icap ve kabulün gerçekleşmiş olması gelmektedir.

Akitlerde icap taraflardan birinin (genellikle satıcının) akde ilişkin ilk irade beyanını ifade ederken, kabul ise karşı tarafın (genellikle alıcının) bu icaba uygun olarak yaptığı ikinci beyanı ifade eder. İslam hukukçuları bey' akdinin sıhhat kazanabilmesi için yapılan icap ve kabulün mâzî sigası ile ifade edilmesini esas kabul etmişlerdir. Bu bağlamda kullanılan ifadeler genellikle “sattım” veya “satın aldım” şeklindedir. Zira geçmiş zaman kipinde yapılan bu tür beyanlar iradenin kesin olduğunu gösterir.³⁷⁹ Bu anlayış Hanefiler ve diğer fıkıh mezhebinin ortak yaklaşımıdır.

Bununla birlikte fakihler bey' akdinin yalnızca mâzî sigası ile değil muzâri (şimdiki ve gelecek zamanı) sigası ile de kurulabileceğini belirtmişlerdir. Yani “satıyorum” veya “satın alıyorum” gibi ifadelerle de akdin kurulabileceği kabul edilmiştir. Fakat burada önemli bir ayırım yapılmıştır: muzâri sigası hem şimdiki zamanı (hal) hem de geleceği (istikbal) ifade edebildiğinden bu ifadelerin geçerli bir satış akdi olması için kullanılan lafızlardaki niyetin mevcut zamana dair olması zorunlu tutulmuştur. Eğer muzâri sigası kullanılırken kişi o anda satışı gerçekleştirme niyetindeyse bu durumda yapılan akit geçerli kabul edilir. Örneğin bir kimse “bu malı sana satıyorum” dediğinde eğer kastı o anda mülkiyeti devretmekse ve karşı taraf da kabul ederse bey' akdi gerçekleşmiş olur. Buna karşılık eğer kişi muzâri sigasıyla gelecekte bir satış yapma iradesini beyan ediyorsa ya da bir vaatte bulunuyorsa örneğin, “yarın sana bu malı satarım” bu durumda akit hukuken geçerli sayılmaz. Çünkü vaad akit anlamına gelmez ve sadece geleceğe dair bir niyetin ifadesidir.³⁸⁰

Harizm bölgesine özgü yerel dil olan Hârizmcede kullanılan bazı kalıp ifadelerin yalnızca şimdiki zamanı ifade ettiği bilinmektedir. Bundan dolayı Hârizm halkı arasında bey' akdi esnasında satıcının “باردا مهدي برا ديناراً” (bu malı dinara satıyorum) şeklinde yaptığı teklif ile alıcının “خناميهي” (bunu alıyorum) şeklindeki kabul beyanı lafzen ve örfen yalnızca şimdiki hali ifade etmekte olup gelecek zamana veya bir vaade işaret etmemektedir. Dolayısıyla Hârizmce'de bu sözün hale delâlet etmesi niyet aranmaksızın da akdin kurulmasına olanak sağlamıştır.³⁸¹ Günümüz Türkçesinde de alıyorum satıyorum lafızları kesinlik belirttiği için bunlarla akit kurulabilmektedir.

³⁷⁷ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-înâye*, 1/731.

³⁷⁸ Ali Bardakoğlu, “Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/13.

³⁷⁹ Haddâdî, *el-Cevheretu'n-neyyira 'alâ Muhtaşari'l-Quḍûrî*, 1/184.

³⁸⁰ Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akitler* (İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006), 49-54.

³⁸¹ Zâhidî, *Hâvî Mesâ'il-i'l-Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 159a.

Hârizmli hukukçuların dikkat çektiği bir diğer önemli nokta ise, bu hükmün yalnızca alışveriş akdine özgü olmayıp, nikâh ve hul' gibi aile hukukuna dair akitlerde de aynı şekilde uygulanabilir olduğudur. Bu bağlamda Hârizmce'nin dilsel yapısının fikhî sonuçları doğurduğu ve bu özel dilsel bağlamın bölge fakihleri tarafından dikkate alınarak hüküm bina edildiği anlaşılmaktadır. Hârizm fakihleri bu ayrıntının, özellikle bölgede akitlere dayalı işlemlerle ilgilenenler açısından bilinmesinin zaruri olduğunu vurgulamışlardır. Bu yaklaşım, dilin hukukî muamelelerdeki önemli rolünü gözler önüne sermekte ve bölgesel dilin fıkıh doktrininde nasıl bir etki oluşturduğunu açıkça göstermektedir.

2.6. Ev Satışında Müstemilatın Hükümü

Klasik fıkıh literatüründe “ev” kavramı genellikle “dâr” kelimesi ile ifade edilmektedir. Buna binaen bir kimsenin “dârımı sattım” şeklindeki beyanına müstemilatın dâhil olup olmayacağı tartışılmıştır. Fıkıh âlimleri bu meseleyi değerlendirirken yerel örfü ve dildeki kullanımı esas almışlardır. Nitekim Hanefî fıkıh metinlerinde “Bir kimse bir ev (dâr) satarsa, binası da satıma dâhildir ve bunu ayrıca belirtme bile” ibaresi yer almaktadır. Çünkü lügatte “dâr” denildiğinde arsa değil bina ile birlikte hepsinin kastedildiği ifade edilir. Ayrıca bina arsa ile “ittisâl-i karar” içinde olduğu için arsa satıldığında binanın da satışa tabi unsur olarak kabul edilmesi gerektiği belirtilmiştir.³⁸²

Bununla birlikte bu tür satım işlemlerinde örfün coğrafi olarak farklılık gösterebileceği de söylenmiştir. Buna göre her bölgeye göre “dar” kavramının kapsamı değişebilmektedir. Bu husus Muhammed'in Kûfe örfüne ilişkin değerlendirmesinde açıkça görülmektedir. Ona göre: Bir ev “dâr” adıyla satıldığında üst kat da satışa dâhil olur. Eğer satış “menzil” şeklinde yapılırsa, bina içindeki eklentiler açıkça belirtilmedikçe satışa dâhil değildir. “Beyt” ifadesiyle yapılan satışta da benzer şekilde, üst kat ve eklentiler açıkça zikredilmediği sürece kapsam dışıdır.³⁸³

Buhara bölgesinde gelişen örfe göre bey' akdi ister “ev”, ister “menzil”, ister “beyt” ifadesi ile yapılırsa yapılsın üst kat daima satıma dâhil kabul edilmektedir. Çünkü Buhara ve çevresinde tek bir çatı ile örtülü olan ev nadiren bulunur. Hükümdarın sarayı dışındaki her konut büyük olsun küçük olsun hâne/ev olarak adlandırılır. Üst kat ise bey' akdinde ayrıca belirtilmese de her halükârda satışa dahil olur.³⁸⁴

Bu yaklaşım Hârizm bölgesi için de geçerlidir. Hârizm örfüne göre bir ev satıldığında aşağıda belirtilen yapısal unsurlar da örf gereği satışa otomatik olarak dâhil sayılmaktadır: Evin arka veya yan kapısı gibi dış çıkışları, ahır, mutfak, evin kullanımına uygun olan kuyu ve makarası. Buna karşın kova ve ip gibi taşınabilir araç-gereçler bu kapsama dâhil değildir. Ancak Hârizmli satıcı “evin içindeki bütün eklentileriyle birlikte” şeklinde bir beyan kullanırsa bu durumda kova ve ip de satışa dâhil olur.³⁸⁵

Bu örnekler bey' akdinde örfün bağlayıcı bir unsur olduğunu ve satış kapsamının, söz konusu bölgenin yerleşik gelenek ve anlayışlarına göre belirlendiğini

³⁸² Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 3/26.

³⁸³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 1/200.

³⁸⁴ İbn Mâze, *el-Muhtâ'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 6/309.

³⁸⁵ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-İkudürî*, 2/445.

göstermektedir. Böylece kavramların anlamını bilmede yalnızca dilsel yapıya değil aynı zamanda bunların sosyal bağlamdaki kullanımı olan örf ve âdet da büyük önem verildiğini söylemek mümkündür.

2.7. Ticaret Yapmanın Esasları

Hârizm tarih boyunca ticaretin yoğun biçimde icra edildiği ve farklı coğrafyalardan tüccarların uğrak noktası haline gelen önemli bir iktisadî merkez konumunda olmuştur. Seyahatnâmelerde yer alan ifadelere göre Hârizm’de birçok farklı devletin ve bölgenin para birimlerinin geçerli olduğu, bu yönüyle Hârizm parasının modern anlamda küresel bir ticaret para birimi işlevi gördüğü belirtilmektedir.

Hârizm’in iktisadî canlılığı yalnızca ticaretin yaygınlığıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda ilim çevrelerine de doğrudan etki etmiştir. Bölge âlimlerinin önemli bir kısmı ticaretle doğrudan meşgul olmuş; hatta meslekî uğraşları, zamanla onların isim ve nispetlerine de yansımıştır. Bakkâlî, Veberî, Mutarrizî, Kerâbîsî ve Sekkâkî gibi nisbeler, bu durumu somut biçimde yansıtan örneklerdendir.

İslam hukukunda ticaretle ilgili hükümler sadece muamelât fıkhi açısından değil aynı zamanda ahlâkî ve sosyal sorumluluk çerçevesinde de ele alınmıştır. Rivayetlere göre Muhammed zühd konusunda bir eser kaleme almaması nedeniyle eleştirildiğinde, o, “Size *Kitâbü’l-Buyû’u* yazdım; bu size yeterlidir” cevabını vermiştir.³⁸⁶ Bu ifade ticaretin yalnızca dünyevî bir faaliyet değil aynı zamanda dinî ve ahlâkî yükümlülükler çerçevesinde yürütülmesi gereken bir alan olduğunu vurgular niteliktedir. Nitekim bazı fakihler “Bir kimsenin fıkhi eserlerindeki alış-veriş bölümünü okuyup ezberlemeden ticaretle meşgul olması helâl değildir”³⁸⁷ görüşünü benimseyerek bu hassasiyeti pekiştirmişlerdir.

Eskiden uzun seferlere çıkan tüccarların yanlarında bir fakihe yer vermeleri yaygın bir uygulama haline gelmiş; ticaretle ilgili meselelerde bu fakihlere danışılmıştır. Hârizm ulemâsı arasında da “Bir tüccarın, mutlaka fıkhi bilgisine sahip bir dostu olmalıdır”³⁸⁸ şeklinde formüle edilen görüş bu uygulamanın mahallî bir yansıması olarak dikkat çekmektedir ve çok yerde bu görüş ifade edilmiştir.

Bu örnekler Hârizm’deki sosyal ve iktisadî yapının fikhî düzenlemelere ve yerel hukukî yaklaşımlara nasıl yansıdığını göstermesi bakımından değerlidir. Ticaretin merkezî bir rol üstlendiği bu coğrafyada muamelât fıkhi da benzer şekilde canlı, işlevsel ve toplumsal ihtiyaçlara cevap verecek biçimde gelişmiştir.

2.8. İkrarda Anlaşmazlık ve Örf

İslam muhakeme hukukunda ikrar kişinin kendi aleyhine olacak şekilde bir hakkın varlığını kabul etmesi anlamına gelir. Bununla birlikte beyanında bulunan kişinin

³⁸⁶ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Kesb*, thk. Suheyl Zekkâr (Dımaşk: ‘Abdulhâdî Harşûnî, 1400), 114; Ebû’l-Mehâsin Fahrulislâm ‘Abdulvâhid b. İsmâ‘îl b. Aḥmed er-Rûyânî et-Ṭaberî ‘Abdulvâhid er-Rûyânî, *Baḥru’l-Mezheb*, thk. Târiq Fethî es-Seyyid (b.y.: y.y., 2009), 4/346; İbnu’s-Şîhne, *Lisânu’l-hukkâm fî ma‘rifeti’l-‘aḥkâm*, 359.

³⁸⁷ İbnu’s-Şîhne, *Lisânu’l-hukkâm fî ma‘rifeti’l-‘aḥkâm*, 359; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzü’d-dekâ’ik*, 5/282.

³⁸⁸ Bezzâzî, *el-Fetâvâ’l-Bezzâziyye*, 2009, 1/414; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzü’d-dekâ’ik*, 5/282.

belirleyen lafızların içeriğine ve kapsamına göre iki tür olarak ele almışlardır: İkrar-ı hass ve ikrar-ı âmm.³⁸⁹

İkrar-ı hass muayyen bir konuya ilişkin olarak yapılan ikrarı ifade eder. Bu tür ikrar tek başına belirli bir anlamı karşılayan ve belirli bir şeyi konu edinen lafızlarla kurulur.³⁹⁰ Bu kapsama giren ifadeler ikrar edilen hakkın miktarını ve niteliğini belirten net ifadelerdir. Örneğin “İçinde oturduğum bu ev filancaındır.” “Falancaya karz olarak filanca borcum var.”³⁹¹ Bu örneklerde ikrar edilen hususlar belli ve açıktır dolayısıyla hukuki geçerlilikleri tartışmasız olarak kabul edilir.

İkrar-ı âmm ise belirli bir şeyi değil bir bütünün veya genel bir niteliğin tamamını kapsayan ikrarlar için kullanılır.³⁹² Bu tür ikrarlarda ikrar edenin beyanı daha genel olup, muhatabına herhangi bir kayd koymadan tüm hakların ona ait olduğunu kabul ettiği anlamına gelir. Söz gelimi “Elimde bulunan az çok her mal falancaındır.” “Bana nispet edilen bütün mal ve eşya falancaındır.”³⁹³

İkrar-ı âmm de tıpkı ikrar-ı hass gibi hukuken geçerli kabul edilir. Ancak bu tür ikrarlarda bölgesel ve yerel örflerin dikkate alınması gerektiği fukaha tarafından özellikle vurgulanmıştır. Fıkıh kitaplarında ikrarın lafzi ifadesinin yerel geleneklerle olan ilişkisi vurgulanmıştır. Söz konusu Muhammed’in *Kitabü'l-Asl* adlı eserinde şu mesele ele alınmıştır: Bir kişi “Falanın elinde hiçbir hakkım yoktur” diye ikrar eder ve daha sonra “Falan kişi kölemizi gasp etti” diyerek aynı kişi hakkında iddiada bulunursa bu iddia ancak gasbın ikrardan sonra meydana geldiği ispatlandığı takdirde geçerli sayılır. Taraflar ihtilafa düşerse ve davacı gasbın ikrardan sonra gerçekleştiğini ispat ederse iddiası kabul edilir. Ancak eğer kişi “Elimdeki her şey falanıdır” diye ikrar eder ve sonra falan kişi gelip, elindeki malı almak isterse, bu durumda o mal da ikrar dahilinde sayılır. Eğer ikrar eden kişi malın kendisine ait olduğunu iddia ederse, ikrar edenin sözü kabul edilir ancak ikrar eden kişi bu malın kendisine ait olduğunu ispatlayabilirse geçerli olur.³⁹⁴

Ayrıca fıkıh eserlerinde şu önemli fark dile getirilmiştir: Bir kişi “Bana ait olan bütün eşya falanca kişiyedir” diye ikrar ederse, bu beyan bağlayıcı kabul edilir. Ancak “Bütün malım falanca kişiyedir” veya “Sahip olduğum her şey falanca kişiyedir” derse bu bir hibe sayılır ve teslim edilmeden hukuki geçerliliği olmaz.³⁹⁵

Hârizm bölgesinin fukahası bölge halkının örfüne dayanarak ikrar-ı âmm niteliğindeki ifadelerin bağlayıcı olmadığını öne sürmüşlerdir. Özellikle “Elimdeki her şey falanıdır” gibi sözlerin hukuki bir sonuç getirmediği aksine nezaket ve cömertlik göstergesi olarak söylendiği belirtilmiştir. Dolayısıyla bölge halkı arasında bu tür ifadeler kullanıldığında taraflar arasında hukuki bir anlaşmazlık oluşmadığı vurgulanmıştır.³⁹⁶

³⁸⁹ Ahmet Duran, *İslam Hukukunda İkrar ve Hükmü* (İstanbul: Ant Kreatif, 2008), 70.

³⁹⁰ Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûku İslâmîyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts), 8/37.

³⁹¹ Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-aḥkâm*, thk. Mehmet Emin Özafşar V.dğr. (Ankara: Dureru'l-Hukkâm, 2017), 4/2726.

³⁹² Bilmen, *Hukûku İslâmîyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 8/37.

³⁹³ Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-aḥkâm*, 4/2726.

³⁹⁴ Şeybânî, *el-Aṣl*, 9/82.

³⁹⁵ İbnu's-Şihne, *Lisânu'l-hukkâm fî ma'rifeti'l-aḥkâm*, 268.

³⁹⁶ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 2/19.

Yukarıda belirtildiği üzere söz konusu beldelerde bu tür ifadeler genellikle sevgi, ikram ve taltif amacıyla kullanılan beyanlar olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle Hârizm fakihleri, bu tür sözlerin hukuki sonuçlarının belirlenmesi sürecinde yerel örf ve adetlerin dikkate alınması gerektiğini vurgulamışlardır.³⁹⁷

2.9. Arazisiz Binanın Vakfı

Vakıf, bir malın menfaati insanlara ait, mülkiyeti ise Allah'a ait olmak üzere dinî, içtimâî ve hayrî bir gayeye ebediyyen tahsisine denir.³⁹⁸ Vakıf konusunda tartışmalı hususlar vardır. Biri de arazinin aslı vakfedilmeksizin onun üzerindeki binanın müstakil olarak vakfedilmesinin hükmüdür. Hanefî fakihlerinin çoğunluğu bir kimsenin bir araziye vakfetmeksizin sadece o arazi üzerindeki binayı vakfetmesini câiz görmemiştir. Bu bağlamda, arazi olmaksızın binanın tek başına vakfı muteber sayılmamış, özellikle Hilâl'in bu durumu câiz görmediği nakledilmiş ve sahih görüşün de bu olduğu belirtilmiştir.³⁹⁹

Bununla birlikte Hârizm bölgesi ulemâsının uygulaması bu genel kabule aykırılık arz etmektedir. Zira Hârizm'de binanın, üzerine inşa edildiği arazi vakfedilmeksizin müstakil olarak vakfedilmesi câiz sayılmış; bu doğrultuda amel edilmiştir.⁴⁰⁰ Bu durum Hârizm'e özgü bir fikhî uygulama tarzının varlığına ve bölgedeki amelî mezhep yönelimlerinin yerel teamüller çerçevesinde şekillendiğine işaret etmektedir.

2.10. Hârizm'de Âkile Müessesesi

İslam ceza hukukunda âkile kasıt unsuru bulunmaksızın gerçekleşen öldürme veya yaralama fiilleri neticesinde fail adına diyet ödeme yükümlülüğünü üstlenen topluluğu ifade etmektedir.⁴⁰¹ Bu müessese başlangıçta Arap toplumlarına özgü kabilevî yapılar içerisinde şekillenmiş ve özellikle hicrî ilk asırlarda soy bağına dayanan güçlü toplumsal dayanışmanın bir uzantısı olarak fonksiyon icra etmiştir.

Buna mukabil Arap olmayan Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm gibi bölgelerde Müslüman toplumlarda soy ve kabile bağlarının görece zayıf olması nedeniyle âkile müessesesinin işlevi farklı toplumsal formlarla sürdürülmüştür.⁴⁰² Bu bağlamda meslek teşekkülleri, mahalle birlikleri ve ilmî çevreler gibi dayanışma temelinde örgütlenmiş

³⁹⁷ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 2/116.

³⁹⁸ Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/475-479.

³⁹⁹ İbrâhîm b. Mûsâ b. Ebî Bekr b. eş-Şeyh 'Alî eţ-Ṭarâblusî el-Ḥanefî el-Burhân eţ-Ṭarâblusî, *el-İs'âfî aḥkâmî'l-evkâf* (b.y.: y.y., 1320/1902), 21.

⁴⁰⁰ İbnü's-Şîhne, *Lisânu'l-ḥukkâm fî ma'rifeti'l-aḥkâm*, 294; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 5/220.

⁴⁰¹ Hamza Aktan, "Âkile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/248; Hasan Hacak, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2006), 21-50.

⁴⁰² Said b. Abdullah es-Sabr, *el-Âkile Hakikatuha Ahkamuha ve Şurutuha* (y.y.: el-Mektebetü's-Şâmile'tü'z-Zehabiyye, 1442), 1/25-33.

sosyal gruplar, kabilevî âkile modelinin yerini almış ve bu gruplar mensupları adına diyet yükümlülüğünü üstlenebilecek yapılar olarak kabul edilmiştir.⁴⁰³

Âkile müessesesinin özünde, bireyler arası dayanışma ve toplumsal sorumluluk paylaşımı bulunmaktadır. Bir topluluğun âkile olarak kabul edilebilmesi için, üyelerinin birbirlerinin ihtiyaçlarına karşı duyarlılık göstermesi ve içlerinden biri bir musibete uğradığında, bu yükü paylaşmak amacıyla topluca harekete geçmeleri gerekmektedir. Başka bir ifadeyle destek yardımlaşma ilkesi âkile olmanın temel belirleyicisi olarak kabul edilmektedir.⁴⁰⁴

Arap olmayan Müslüman topluluklarda da, âkile müessesesinin teşekkülünde belirleyici olan karşılıklı dayanışma ve sosyal yardımlaşma ilkesi doğrultusunda, mahalle sakinleri, çarşı esnafı, aynı meslek grubuna mensup bireyler yahut ilmî çevre mensupları arasında kurulan sosyal ilişkiler, bu kişileri karşılıklı biçimde birbirlerinin âkilesi konumuna getirmiştir. Bu bağlamda Merv'deki ayakkabıcılar, Buhara'daki bakırcılar esnafı ve dârü'l-hisâb mensupları ile Semerkand'daki dericiler, sarraflar ve yüncülerden oluşan meslek grupları arasında gelişen dayanışma, bu grupların üyelerini müştereken diyet yükümlülüğünü üstlenebilir kılmıştır. Benzer şekilde ilim ehlinin de kendi aralarında benzer bir sorumluluk ilişkisi içinde değerlendirildiği ve diyet mükellefiyetinde birbirlerine destek olabilecekleri belirtilmiştir.⁴⁰⁵

Bu yaklaşımın bir yansıması olarak Hârizm ve çevresinde avcılıkla meşgul olan şayyâdî'n topluluğu da aralarındaki kuvvetli yardımlaşma bağı sebebiyle, içlerinden birinin kasıtsız öldürme fiilinde bulunması hâlinde onun âkilesi olarak kabul edilmiştir; bu çerçevede, bireyin aşiret, mahalle veya meslek dışı aidiyetleri değil, fiilî dayanışma zemini belirleyici addedilmiştir.⁴⁰⁶

Bu örnekler Hârizm ve çevresindeki sosyo-kültürel yapının, özellikle toplumsal dayanışma biçimlerinin hukukî sorumluluklara yansıması açısından dikkat çekicidir. Nitekim avcılıkla meşgul olan şayyâdî'n topluluğu nezdinde gözlemlenen güçlü iç dayanışma ağı grup içi yardımlaşma dinamiklerinin fikhî kurumlara olan etkileşimini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

3. Örfün Etkisi

Hz. Peygamber'e gelen vahiy süreci mevcut toplumsal yapıyı tümüyle ortadan kaldırarak baştan sona yeni bir düzen inşa etmek suretiyle gerçekleşmemiştir. Bilakis Hz. Peygamber'in doğup büyüdüğü Mekke toplumu, mevcut örf, âdet, hukuk ve sosyal alışkanlıklar bakımından önemli bir zemin teşkil etmiş; İslam şeriatı bu mevcut yapının üzerine bina edilerek teşekkül etmiştir. Dolayısıyla İslam, bütünüyle yepyeni bir toplum tasavvuru geliştirmektense, var olan uygulamaları değerlendirmiş, bu uygulamalara ilişkin üç temel tavır ortaya koymuştur.

⁴⁰³ Kādîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/276-277; 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Suleymân Dâmâd Efendî 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enḥur fî şerḥi Multeka'l-'ebḥur*, thk. Ḥafîl 'Imrân el-Manşûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419), 4/414-416.

⁴⁰⁴ Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye / el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*, 6/85; Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukukunda Sosyal Sorumluluk: Akile Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 184.

⁴⁰⁵ Zâhidî, *el-Müctebâ şerḥu Muḥtaşari'l-Ḳudûri*, 4/468-469; Kuhistânî, *Câmi'u'r-Rumûz*, 2/365-366.

⁴⁰⁶ Zâhidî, *el-Müctebâ şerḥu Muḥtaşari'l-Ḳudûri*, 4/466-467.

Birinci olarak Cahiliye döneminde cari olan örf, adet ve uygulamalar şayet İslam'ın temel ilkeleri ve şeriat hükümleriyle tamamen çelişiyorsa, vahiy bu tür uygulamaları kesin bir şekilde ilga etmiş ve ortadan kaldırmıştır. Mesela faizcilik, kan davaları, putperest ibadet ritüelleri gibi uygulamalar bu kapsama girmiş ve şeriat bunları kökten yasaklamıştır.⁴⁰⁷

İkinci olarak bazı örf ve uygulamalar İslam'ın esaslarına kısmen aykırı unsurlar taşıyorsa, bu durumda söz konusu uygulamalar tamamen kaldırılmak yerine, gerekli tashih ve ıslah işlemleri gerçekleştirilmiştir. Böylelikle şeriat, toplumun alışılageldiği yapıları kökten yıkmadan, onları İslami değerlerle uyumlu hale getirme yoluna gitmiştir. Mesela nikâh akdi gibi kurumsal yapılar İslam öncesinde de mevcuttu; ancak İslam bu yapıyı zina, mehir hakkının ihlali gibi yanlışlardan arındırarak ıslah etmiş ve yeni kurallar getirmiştir.⁴⁰⁸

Üçüncü olarak, eğer mevcut bir örf, uygulama veya toplumsal düzenleme İslam'ın temel ilkeleriyle çelişmiyorsa, aksine adalet, hakkaniyet ve maslahat gibi şer'î gayelere hizmet ediyorsa, bu tür uygulamalar olduğu gibi kabul edilmiş (ibka) ve devam ettirilmiştir. Örneğin, misafirperverlik, ahde vefa, emaneti koruma gibi değerler Cahiliye döneminde de mevcuttu ve İslam bu erdemleri daha da kuvvetlendirmiştir.

Hz. Peygamber hayatta olduğu sürece dinî meselelerde doğrudan kendisine müracaat edilerek sorulara kesin ve bağlayıcı cevaplar alınabiliyordu. Bu dönemde İslam toplumunun coğrafi sınırları görece dar olduğu ve toplumsal yapısı homojen bir karakter taşıdığı için, şer'î hükümleri uygulamada ciddi bir çeşitlilik veya ihtilaf söz konusu olmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toprakları süratle genişlemiş; farklı kültürlerle, dinî inanç sistemleriyle ve çeşitli sosyo-ekonomik yapılarla karşı karşıya kalınmıştır. Bu yeni durum, önceki dönemde karşılaşılmayan pek çok hukukî ve ictihadî meselenin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bu gelişmeler karşısında, yeni şartlara uygun çözüm yöntemleri geliştirmek amacıyla farklı fıkıh ekolleri teşekkül etmeye başlamıştır. Bu süreçte özellikle Irak bölgesinde, Kûfe ve Basra gibi şehir merkezlerinde Hanefî fıkıh mektebi doğmuş ve sistematik bir şekilde gelişmiştir. Irak, tarihî olarak farklı dinî ve kültürel unsurların iç içe geçtiği, toplumsal çeşitliliğin belirgin olduğu bir coğrafya olduğundan, burada teşekkül eden fıkıh anlayışı da doğal olarak farklı bir karakter arz etmiştir.⁴⁰⁹

Hanefî mezhebinin teşekkül sürecinde, yalnızca naslara dayalı bir yaklaşım benimsenmemiş; nasların yanında re'y ve kıyas gibi yöntemlere de büyük önem verilmiştir. Bu rey merkezli metodoloji, Irak coğrafyasının toplumsal ve kültürel yapısının çeşitliliğini ve dinamikliğini dikkate alma ihtiyacından doğmuştur. Bu bağlamda Hanefî mezhebinin erken dönem fıkıh metinlerinde, Irak bölgesinin yerel örf, âdet ve teamüllerinin dikkate alındığı açıkça görülmektedir. Fakihler, şer'î hükümleri belirlerken bölgenin sosyo-ekonomik yapısını, ticaret hayatını, ziraat şartlarını ve

⁴⁰⁷ Şahin, "İslam Hukuk Terminolojisinin Oluşumu ve İlgili Literatür", 131-148; Ferhat Koca, "İslam Hukuku İlminde Klasik Yaklaşımlar: İslam Düşüncesinde Fıkıh ve Usul Zihniyetinin Tarihî Serüveni Üzerine Makro Bir Bakış", *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 297-324.

⁴⁰⁸ Elif Kübra Türkmen - Abdullah Acar, "Cahiliye ve Asr-ı Saâdet'teki Evlilik Öncesi Uygulamalarının İslam Hukukuna Yansımaları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 305-330.

⁴⁰⁹ Ahmet Özel, *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefî Mezhebi* (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 30-55.

toplumsal ilişkileri göz önünde bulundurmuşlar; böylece fıkıh, sadece teorik bir alan olmakla kalmamış, toplumun günlük hayatına doğrudan hitap eden pratik bir hukuk sistemi hâline gelmiştir.⁴¹⁰

Her ne kadar Irak merkezli bir zemin üzerinde teşekkül eden Hanefî mezhebi yerel sosyo-kültürel dinamikleri ve toplumun örf ve teamüllerini dikkate alan bir yaklaşım sergilemiş olsa da usûlü'l-fıkh literatüründe örf, bağımsız bir delil hüviyetine kavuşamamıştır. Bu çerçevede örf doğrudan bir meşruiyet kaynağı olmaktan ziyade diğer delillerin tatbikinde tali ve destekleyici bir işlev üstlenmiştir. Bu yaklaşımın tabii bir sonucu olarak klasik Hanefî usul kaynaklarında örf müstakil bir bahis şeklinde değil, daha çok istihsan kapsamında ve dolaylı biçimde ele alınmıştır.⁴¹¹

Bu çalışmamız boyunca Hârizm'in İslâm öncesi dönemde kendine özgü dil, yazılı kültür ve medeniyet yapısıyla gelişmiş havzası olduğu vurgulanmaktadır. Bölgenin İslâm'ı kabulünden sonra da bu kültürel mirası bütünüyle terk etmediği; bilakis mevcut örf ve âdetleri İslâm hukuk sistemiyle uzlaştırmak suretiyle uygulama zemini geliştirdiği dikkati çekmektedir. Hârizmlilerin İslâm hukukuna tatbikatı sürecinde yerel örflerinin bir kısmının nasslarla ve Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının içtihatlarıyla örtüştüğü; bir kısmının ise bu temel kaynaklarla kısmen veya tamamen ihtilaf hâlinde olduğu gözlemlenmiştir. Çalışmanın ilgili bölümünde Hârizm'de teşekkül eden örfî uygulamaların hangi durumlarda nasslarla ve Hanefî mezhebinin kurucu imamların içtihatlarıyla uyum arz ettiği, hangi durumlarda ise bu sınırların dışında kaldığı ayrıntılı şekilde sunulmuştur.

3.1. Örf-Nass ilişkisi

Bu çalışma Hârizm fıkıh mektebinin temsilcilerinin yerel örf'e büyük önem verdikleri ve örfün fikhî hüküm tespitinde bağlayıcı bir unsur olarak kabul edildiği gözlemlenmiştir. Hârizm bölgesinde kaleme alınan fıkıh metinleri hukuk ilkeleri ile dönemin yerel uygulama ve teamülleri hakkında kıymetli bilgiler vermektedir.

Hârizmli fıkıh âlimlerinin özellikle örf'e dair görüşleri onların sosyal gerçeklik ile fikhî esaslar arasında kurdukları ilişkiyi göstermektedir. Kaynaklarda Hârizm bölgesine özgü örf haline gelmiş bir buğday alım-satım uygulaması aktarılmaktadır. Buna göre bölgedeki teamül gereği ilkbahar buğdayı ile sonbahar buğdayı tartılarak birbirine denk şekilde bazen fazlalık, bazen peşin, bazen de veresiye usulüyle alınıp satılmaktaydı. Yerel halk arasında yaygınlaşmış bu uygulama zamanla örfî uygulama vasfı kazanmıştır.⁴¹²

Ne var ki Hârizmli fıkıh âlimleri bu uygulamanın “eşya-i sitte” hadisi olarak bilinen Hz. Peygamber'in meşhur ribâ hadisiyle açıkça çeliştiğini belirtmişlerdir. Söz konusu hadis-i şerifte Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Altın, altınla; gümüş, gümüşle;

⁴¹⁰ Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 24-105; Şevket Topal, “Örf”, *Fıkıh Usûlü*, ed. Talip Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 293-300.

⁴¹¹ Ebû Zeyd ‘Abdullâh b. Muḥammed b. ‘Omer b. ‘İsâ ed-Debbûsî, *Taḳvîmu'l-Edille fî'l-Uşûli'l-Fıkh*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (b.y.: y.y., 1421), 405-406; Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥşî, *Uşûlu's-Seraḥşî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/202-203.

⁴¹² Zâhidî, *el-Müctebâ şerḥu Muḥtaşari'l-Ḳudûri*, 3/62.

buğday, buğdayla; arpa, arpayla; hurma, hurmayla; tuz, tuzla aynı cins içinde eşit ve peşin olmak şartıyla satılır. Kim artırırsa ribâ yapmış olur.”⁴¹³

Bu hadiste belirtilen altı meta ribevî mallar olarak nitelendirilmiş ve bunların kendi cinsleriyle yapılan alışverişlerinde misliyet ve peşinlik şart koşulmuştur. Dolayısıyla ilkbahar ve sonbahar buğdayı aynı tür içinde olup aralarındaki her türlü fazlalık, vadeli işlem veya veresiye satım ribâ kapsamında değerlendirilmiştir.⁴¹⁴

Hârizmli fakihler bu örfi uygulamanın hadis ile çeliştiğini ifade ederek nass ile çelişen örfün geçersiz olduğunu ve nassın her durumda örften üstün olduğu esasını vurgulamışlardır. Ayrıca örfün ancak nassın bulunmadığı yerlerde belirleyici olduğu fakat nassın bulunduğu meselelerde örfün dikkate alınamayacağı usûl-i fıkıh kaidesini dile getirmişlerdir.⁴¹⁵ Halk arasında rağbet görmesine rağmen fıkhi açıdan caiz olmadığını savunan⁴¹⁶ Hârizmli âlimlerin duruşu dikkat çekicidir. Onların bu tutumları nass-örf ilişkisi bağlamında bakış açısı sunmaktadır. Söz konusu yerel uygulama daha sonraki Memlük ve Anadolu havzasında yazılan fıkıh kitaplarında da örf-nass ilişkisini açıklamak üzere örnek olarak aktarılmıştır.

3.2. Zuhr-i Âhir Namazı

Cuma namazının bir şehirde birden fazla yerde kılınmasının cevazı konusunda fakihler arasında ihtilaf mevcuttur. Bu tartışma özellikle zuhr-i âhir olarak bilinen ve Cuma namazı sonrası ihtiyaten kılınan öğle namazının meşruiyetiyle doğrudan ilişkilidir. Söz konusu ihtilafın temelinde Cuma namazının bir şehirde çok sayıda camide kılınmasının geçerli olup olmadığı yatmaktadır.

Ebû Hanîfe, bir şehirde birden fazla yerde Cuma namazı kılınabileceğini savunur. Ona göre Cuma namazı şehir sınırları içinde kılınmak şartıyla geçerlidir; bu durumda kılındığı yerin ve kılınan yerlerin sayısı değil şehirlilik vasfı esas alınmaktadır. Ancak bu görüş başta Ebû Yûsuf ve Muhammed olmak üzere Hanefî mezhebinin diğer kurucu imamı ile daha sonraki fakihlerce ihtiyatla karşılanmıştır. Zira Cuma namazının sahâbe ve tâbiîn döneminde bir şehirde birden fazla yerde kılındığına dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Bu durum, görüş ayrılığını kuvvetli kılmakta ve neticede ihtiyaten zuhr-i âhir namazının kılınmasını gerekli hâle getirmektedir. Bundan dolayı takvâ gereği ihtiyat prensibine dayalı uygulamalar fıkıh geleneğinde meşruiyet kazanmıştır.

Hârizm bölgesindeki Hanefî âlimlerin bu meselede genellikle Ebû Yûsuf'un görüşünü benimsedikleri müşahade edilmektedir. Zira bölgede telif edilen fıkıh eserlerinde, zuhr-i âhir namazının kılınması gerektiği açıkça belirtilmiştir. Hârizm ulemâsı meselenin ihtilaflı oluşunu gerekçe göstererek zuhr-i âhirin kılınmasının “daha güzel” olacağını vurgulamışlardır. Nitekim bazı kaynaklara göre bu mesele ilk kez Merv şehrinde gündeme getirilmiş ve zuhr-i âhir namazı uygulaması burada başlamıştır.⁴¹⁷

⁴¹³ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ğudûrî*, 3/62; Müslim, “Müsâkât”, 15.

⁴¹⁴ Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî*, 4/88.

⁴¹⁵ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-ğadîr*, 7/15.

⁴¹⁶ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ğudûrî*, 3/62.

⁴¹⁷ Zâhidî, *Hâvî Mesâ'ilü'l-Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 33a.

Söz konusu namaz tarihi süreçte özellikle Hanefîler tarafından benimsenmiş ve yaygınlaştırılmıştır.

Çalışma konusu ile ilgili yaptığımız saha araştırmalarında Hârizm bölgesinde bu uygulamanın yakın döneme kadar devam ettiğini öğrendik. Bölgedeki medrese hocaları ve yerel araştırmacılar zuhr-i âhir namazının 2000'li yıllara dek yalnızca Hârizm bölgesinde düzenli olarak kılındığını; Özbekistan'ın diğer şehirlerinde ise Cuma namazıyla yetinildiğini ifade etmişlerdir.

Ancak Hârizm'de bu uygulamanın sadece çoklu Cuma kılınması meselesiyle değil aynı zamanda siyasî otoritenin meşruiyetiyle de ilişkili olduğu düşünülebilir. Zira bazı kaynaklarda bölgedeki âlimlerin bizzat Cuma namazına katılmadıkları, onun yerine öğle namazı kıldıkları; Cuma'ya katıldıklarında ise sultanın namaz kıldığı merkezî camiden uzak yerleri tercih ettikleri belirtilmektedir.⁴¹⁸ Bu durum zuhr-i âhir namazının sadece fikhî değil siyasî bir arka plana da sahip olduğunu göstermektedir.

3.3. Mehîr Kurumu ve Hârizm Bölgesindeki Tatbikatı

Mehir İslâm hukukunda nikâh akdinin tabîî bir sonucu olarak kadının eşinden talep etmeye hak kazandığı ve erkeğin de ödemekle yükümlü bulunduğu bir bedel olarak tanımlanır. Bu bedel, peşin (muaccel) ya da belirli bir vadede (müeccel) ödenebilecek maddî veya aynî bir kıymet şeklinde takdir edilebilmektedir. Hanefî mezhebine göre mehir, nikâh akdinin kurucu bir unsuru değil onun tabîî bir neticesidir. Bu nedenle nikâh esnasında mehir miktarının açıkça belirtilmemesi, akdin geçerliliğini etkilemez.

Bununla birlikte mehir uygulamasının evlilik ilişkisi üzerindeki etkileri özellikle ödeme zamanı bağlamında dikkate değerdir. Bu çerçevede Hârizm bölgesindeki örfî uygulamalar klasik Hanefî doktrinden kısmen farklılaşan yönleriyle dikkat çekmektedir. Nitekim Hârizm'de mehir yaygın olarak mehr-i müeccel (vadeli) olarak takdir edilmiştir. Yerel örf'e göre kadınlar bu mehri genellikle boşanma durumunda veya eşlerden birinin vefatı hâlinde talep etme hakkına sahip olmuşlardır. Ayrıca Hârizm dilinde mehîre karşılık olarak "kabin" kelimesini kullanılmaktaydı. Bu örfî yaklaşımın yalnızca evlenme akdinin tarafları arasında değil Hanefî mezhebi dâhilinde farklı fikhî meselelerde de yansıma bulduğu görülmektedir. Hârizm'deki mehir uygulaması, fikhın ibâdât, muâmelât ve ukûbât gibi temel alanlarında doğrudan veya dolaylı etkiler doğurmuş bu da Hanefî mezhep içindeki yorum çeşitliliğini artırmış ve bazı meselelerde farklı hükümlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Aşağıda Hârizm'deki mehir anlayışının İslâm hukukunun ilgili alt alanlarındaki yansımaları klasik Hanefî doktrinle mukayeseli olarak incelenmektedir.

Mehir-Zekât İlişkisi: İslâm dininin temel ibadetlerinden biri olan zekât belirli şartlar taşıdıktan sonra kişinin mükellefiyet alanına girmektedir. Bu şartların en önemlilerinden biri kişinin mâlik olduğu malların nisab miktarına ulaşmış olmasıdır. İslâm hukukunda nisab, zekât yükümlülüğünün gerçekleşmesi için gerekli asgari mal varlığı miktarını ifade etmektedir. Bununla birlikte, nisab miktarı mala sahip olan mükelleflerin birtakım borçları bulunabilmekte ve bu borçların zekât nisabından

⁴¹⁸ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 2/150.

düşürülüp düşürmeyeceği meselesi fıkıh literatüründe ihtilâf edilmesinin sebebi olmuştur.⁴¹⁹

Fıkıh literatüründe borçların nisaba tesiri hususunda üç temel yaklaşım ortaya çıkmıştır: Birincisi borçların tamamının nisabdan düşürülmesi gerektiğini savunan görüş. İkinci olarak borçların nisaba hiçbir tesirinin bulunmadığını ileri süren görüş. Üçüncüsü ise borçların mahiyetine göre bir tasnif yapılması gerektiğini, bazı borçların nisabı etkileyeceğini, bazılarının ise etkilemeyeceğini savunan görüştür. Hanefî fakihler üçüncü görüşü benimseyerek borçların mahiyetine göre tasnifini yapmış ve muhtelif borç türlerinin nisaba tesirini ayrı ayrı değerlendirmişlerdir.⁴²⁰

Mehir borcunun zekât nisabına tesiri mevzuuna gelince Hanefî fakihlerin ekseriyeti mehir borcunu diğer kul hakları bağlamında değerlendirme yapmakta ve bu borcun zekât nisabından düşülmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu anlayışa göre, mehir borcu ister mehr-i muaccel ister mehr-i müeccel mahiyetinde olsun, kişinin mâlî mükellefiyetleri kapsamında ele alınarak zekâta tâbi mal varlığından düşülmelidir. Bu değerlendirme zekâtın ancak borçlardan arındırılmış mal varlığı üzerinden verilmesi gerektiği prensibine dayanmaktadır.⁴²¹

Hârizm diyarında salih ve mütedeyyin kimseler de dâhil olmak üzere hemen herkes mehrin ancak kocanın talâk vermesi veya vefat etmesi hâlinde talep edileceği yönünde bir örf tesis etmiştir. Bu teamül Hârizm bölgesinde yaygın bir anane hâline gelmiş hatta âdeta şer'î bir düstur olarak benimsenmiştir. Öyle ki kadınların kahir ekseriyeti talâk veya kocanın vefatından önce mehirlerini talep etmemekte ve bu hususu gündeme bile getirmemektedirler. Bununla beraber mehirlere yüksek meblağlar biçilmektedir.

Böylece Hârizm'deki uygulamaya göre mehir borcu nisab miktarının oluşmasına mani değildir. Dolayısıyla mehir borcu olan kimsenin malı nisap miktarına ulaşmışsa zekat gerekli olur. Eğer bu tür yüksek meblağlarla belirlenen mehrin zekât vermeye engel bir borç olduğu kabul edilirse bu durumda zekât, kurban ve sadaka kapıları tamamen kapanmış olur ki bu da büyük bir fesada yol açacaktır diye endişelendikleri anlaşılmaktadır. Zira eğer mehir borcundan dolayı zekât sorumluluğu düşecek olursa fakirlerin ve miskinlerin hakları tamamen ortadan kalkar.⁴²² Bu örnekte örfteki mehir algısının fetvaya etkisi açıkça görülmektedir.

Mehir-Kefâet İlişkisi: Kefâet, lügat anlamı itibariyle “denklik, eşitlik ve yeterlilik”⁴²³ mânâlarını ihtiva etmekte olup fıkıh ıstılahında özellikle erkek açısından evleneceği kadına bazı açılardan denk olma şartı olarak ortaya çıkmaktadır.⁴²⁴ Hanefî mezhebine göre kefâet, toplumda içtimâî ve iktisadî uyumu sağlama amacına matuf olarak altı unsur temelinde değerlendirilir: nesep, îslâm, hürriyet, meslek, diyanet ve malî kudret.⁴²⁵

⁴¹⁹ Abdulmelik Kutulay, *İslâm Hukukunda Borcun Zekât Yükümlülüğüne Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2025), 19.

⁴²⁰ Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed ‘Alâ’uddîn es-Semerhândî, *Tuhfetu'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/274.

⁴²¹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 2/6.

⁴²² Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 2/141.

⁴²³ Mutarriżî, *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*, 2/222.

⁴²⁴ Hamza Aktan, “Kefâet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/166.

⁴²⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 2/318-320.

Zahirü'r-rivaye çerçevesinde erkeğin malî yönden kadına denk sayılabilmesi için mehir-i muaccel ve nafaka yükümlülüklerini karşılayacak ekonomik imkâna sahip olması gerekir.⁴²⁶ Ancak Hârizm bölgesindeki örfî uygulamalar bu genel çerçeveden farklılık arz eder. Zira bu bölgede mehir genellikle mehr-i müccel olarak kabul edilmekte ve evlilik esnasında talep edilmemektedir. Kadınların mehir talepleri çoğunlukla boşanma ya da eşin vefatı gibi durumlarda gündeme gelmektedir. Bu nedenle Hârizm'de kefaet değerlendirmesinde erkeğin mehir ödeme gücü, belirleyici bir unsur olarak dikkate alınmaz.⁴²⁷

Mehir-Nışan ilişkisi: Evlilik teklifinin kabul edilmesini takiben taraflar arasında karşılıklı hediyeleşme örfi bir uygulama olarak yapılmaktadır. Buna göre nişanlılık sürecinde tarafların birbirlerine çeşitli hediyeler vermesi bilinen bir durumdur. Hanefilere göre nişanlılar arasında gerçekleşen hediyeleşmeler hibe hükümlerine tabi olup hediye eden kimsenin hediye ettiği maldan rücu hakkı bulunmamaktadır. Evlilik tesisi maksadıyla nişanlanan bir şahıs, nişanlısına örfi teamüllere uygun olarak hediye mahiyetinde eşyalar göndermiş ve mukabil olarak nişanlının ailesi de benzer eşyalar göndermişse, bilahare taraflar arasında nikâh akdi gerçekleşmeksizin nişanlılık bozulduğu durumda verilen hediyelerin iadesi söz konusu olamaz.⁴²⁸

Ancak Hârizm bölgesinin merkezi niteliğindeki Cürcâniye şehrinde cari olan örfi teamüller çerçevesinde evlilik akdinden önce takdim edilen hediyeler hususunda aynı değerde bire bir karşılık talep edilmesi yerleşik bir uygulamadır. Böylece hediyeleşmede mütekabiliyet ilkesi mutlak ve bağlayıcı bir kaide olarak benimsenmiştir.⁴²⁹ Buna karşılık Hârizm'in taşra ve çevre bölgelerinde geçerli olan örf daha müsamahalı ve esnek bir yapı arz etmektedir. Bu bölgelerde de gönderilen hediyelere karşılık bir mukabele beklenmekle birlikte, mukabil hediyelerin aynı kıymette olması şart koşulmamakta cüz'î miktardaki karşılıklara da cevaz verilmektedir.⁴³⁰ Bu farklılaşma Hârizm'in merkezî ve taşra bölgeleri arasındaki sosyo-ekonomik ve kültürel farkların doğal bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Mehir-Çeyiz ilişkisi: Hârizm bölgesinde mehirlerin ekseriyetle müccel olarak takdir edilmesine rağmen, mehrin peşin (mu'accel) olarak ödendiği durumlarda da farklı fikhî hükümler ortaya çıkmıştır. Buna göre, bir erkek evleneceği kadına onun bakire olduğu zannıyla mehr-i mu'accel olarak mutadın üzerinde bir bedel verir ve akabinde kadının bakire olmadığı anlaşılırsa, Hanefî fakihlerin çoğunluğuna göre, fazladan verilen meblağın iadesi talep edilebilir. Buhara meşâyihinin benimsediği görüşe göre ise, eğer erkek mehir miktarını, kadının kendisine zengin bir çeyizle gelmesi şartına bağlı olarak artırmış ve kadın bu yükümlülüğü yerine getirmemişse, koca fazladan verdiği mehir bedelini geri alma hakkına sahiptir. Hârizm'in önde gelen Hanefî fakihleri de bu içtihadı benimseyerek, benzeri durumlarda kocaya rücû' hakkı

⁴²⁶ Serahşî, *el-Mebsût*, 1993, 5/25; Haddâdî, *el-Cevheretu'n-neyyira 'alâ Muhtaşari'l- Kudûrî*, 2/12.

⁴²⁷ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l- Kudûrî*, 4/106; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadir*, 3/300.

⁴²⁸ 'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 5/165; Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku: İslam Hukukuna Giriş, Aile Hukuku-Miras ve Ceza Hukuku* (Ensar Neşriyat, 2023), 234.

⁴²⁹ Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye li-tetmimi'l-gunye*, 2024, 139.

⁴³⁰ Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye li-tetmimi'l-gunye*, 2024, 140.

tanımlıdır.⁴³¹ Bu yaklaşımlar Hârizm'deki örfî teamüllerin fikhî değerlendirmelerde etkili olduğunu göstermektedir.

Mehir-Nafaka İlişkisi: Evlilik kurumunun teşekkülü ve devamı nikâh akdinde taraf olan eşler arasında nafaka hukukunun tesisini zorunlu kılmaktadır. Nafaka, nikâh akdinin gerçekleşmesiyle birlikte aile kurumunun iktisadî boyutları çerçevesinde önemli bir hukuki mükellefiyet olarak ortaya çıkmakta ve yalnızca karı-koca arasında cereyan etmektedir. İslâm hukukçuları nafaka yükümlülüğünün ne zaman başlayacağı hususunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Hanefî mezhebine göre ise, nikâh akdinin gerçekleştiği andan itibaren koca, eşine nafaka temin etmekle mükellef hâle gelmektedir.⁴³²

Hanefî mezhebi fıkıh eserlerinde kadın babasının evinde ikamet ettiği esnada nikah ahdi yapılmışsa, kocası da onu kendi evine taşınmaya talep etmez ise kadının babasının evinde ikamet ettiği müddetçe nafaka ödeme sorumluluğu devam edeceği tasrih edilmektedir. Aynı şekilde eğer koca kadının kendi evine taşınmasını talep eder ve kadın buna karşı çıkmazsa, bu durumda de kadının nafaka istihkakı devam etmektedir. Keza kadının haklı bir sebebe binaen taşınmayı reddetmesi halinde mesela mehrini tahsil etmek istemesi durumunda nafaka hakkı devam eder. Ancak kadın haksız sebeplerle taşınmayı reddettiği takdirde nafaka hakkı sakıt olmaktadır. Erkeğin bu vaziyette haklı addedilmesi için mehrini tamamen ödemiş olması veya mehrin mehir-i müeccel olması yahut kadının mehrini kocasına hibe etmiş olması gerekmektedir bu hallerde kocasına nafaka temin etme sorumluluğu bulunmamaktadır.⁴³³

Bu bağlamda Hârizm bölgesinde kadının mehrini tahsil etmek amacıyla kocasının yanına taşınmaktan imtina etmesi durumunda nikâh akdi geçerli sayılmakla birlikte, kadının nafaka talep etme hakkı bulunmamaktadır. Zira bölge örfüne göre mehir genellikle mehir-i müeccel şeklinde tediye edilmekte ve bu uygulama yaygın bir teamül hâlini almıştır. Ancak tediyeenin zamanı belirlenmemiş olması gerekçesiyle söz konusu örfî uygulamaya itiraz edenler olmuştur. Bu itirazlara karşılık olarak, mehir borcunun zekât yükümlülüğüne engel teşkil etmemesi gibi, nafaka yükümlülüğünün ifasına da mâni teşkil etmeyeceği hususu ileri sürülerek örfî uygulamanın gerekçelendirildiği görülmektedir.⁴³⁴

Ayrıca Hârizm bölgesinde çağdaş hayat pratikleriyle irtibatlı dikkat çekici bir uygulama olarak çalışma hayatına aktif biçimde katılan ve günün büyük bir kısmını iş yerinde geçiren kadınlarla yapılan evliliklerde, kadının yalnızca gece saatlerinde eşine vakit ayırması durumunda nafaka hakkının doğmayacağı yönünde bir örfî teamülün mevcut olduğu rivayet edilmektedir.⁴³⁵

Mehir-Talak İlişkisi: Hanefî mezhebinde kocanın eşini ric'î talak ile boşaması hâlinde kadının, vadeli olan mehir alacağını talep edebileceği belirtilmiştir.⁴³⁶ Hârizm

⁴³¹ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 3/126.

⁴³² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i' fî tertibî's-şerâ'i'*, 4/15.

⁴³³ Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, 9/130.

⁴³⁴ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Quḍûrî*, 4/273.

⁴³⁵ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Quḍûrî*, 4/273.

⁴³⁶ Kâdîhan, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, 2/135; Ubeydullâh b. Mesûd el-Mahbûbî Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebû'l-Hac (Umman: Dâru'l-Verrâk, 2006), 3/262; 'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 5/174.

bölgesinde cari olan örfî uygulamalara göre kadınlar mehirlerini ancak talakın kesinleşmesi veya kocanın vefatı durumunda talep edebilmektedir. Bu teamül gereğince ric'î talak vuku bulduğunda iddet süresi sona ermeden mehrin muaccel hâle gelmediği kabul edilmiştir. Bu yaklaşım Hârizmli fakihlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve bölge halkı arasında da yaygınlık kazanmıştır. Buna binaen Hârizm'de ric'î talak ile boşanan kadınlar ancak iddet müddetinin tamamlanmasının ardından mehirlerini talep etme hakkına sahip olabilmişlerdir.⁴³⁷

Mehir-Hapis ilişkisi: Hanefilerde eğer hak kendisinde sabit olursa ve hak sahibi borçlusunun hapsedilmesini talep ederse, onun hemen hapsedilmesine acele edilmez önce borcunu ödemesi emredilir. Eğer ödemezse, eline geçmiş bir malın karşılığı olarak kendisine lazım gelen her türlü borç için hapsedilir. Mesela, satılan malın bedeli veya ödünç alınan paranın karşılığı gibi ya da bir akit ile üzerine aldığı borçlar gibi, mesela mehir ve kefalet gibi.⁴³⁸

Ancak Hârizm'de uygulanagelen örfe göre mehir her zaman müeccel olduğu için mehir borcunu ödemeyen Hârizmli birisi hapsedilmez. Çünkü buranın örfü onu öyle kabul etmiş ve sadece boşanmada veya ikisinin birisinin ölümü sonrasında talep edilmektedir.⁴³⁹ Hârizm'de özellikle bu dönemde, boşanma (fırak) gerçekleşmeden önce mehirden dolayı kişiye hapis cezası uygulanmaz; çünkü onların örfünde bütün mehirler vadeli (müeccel) sayılır.⁴⁴⁰

Mehir-İkrar ilişkisi: Vadesi henüz gelmemiş bir borçla ilgili olarak, alacaklının borçluyu hâkimin huzuruna çıkarması durumunda, borçlunun "Bugün itibarıyla borcum yoktur" şeklindeki yemini, borcu bütünüyle inkâr anlamına gelmez. Bu tür bir beyan, yalnızca borcun vadesinin henüz gelmediğini ifade eder ve bu anlamda yemin, borcun aslına değil vadesine ilişkindir. Aynı hüküm, kadı huzurunda erkeğin mehr-i müeccel borcunu inkâr etmesi halinde de geçerlidir. Zira Hârizm bölgesinde mehrin vadeli (müeccel) olması örf haline gelmiştir. Bundan dolayı borçlu erkeğin ifadesi, mehrin henüz talep edilebilir aşamaya gelmediğine delalet eder.⁴⁴¹

Hârizm bölgesindeki mehir uygulamalarına dair örfî teamüller zamanla şer'î bir düstur hüviyeti kazanmıştır. Her ne kadar mehrin ne zaman ve nasıl ödeneceğine dair doğrudan bir nass bulunmamakta ve bu husus genel itibarıyla insanların örf ve ma'rûf anlayışına bırakılmakta ise de Hârizm'de cari olan teamüllerin adeta bir nass gibi değerlendirilmesi dikkat çekicidir. Bu durum, bölgedeki fikhî yaklaşımlarda örfün belirleyici rol oynadığını ve fikhın birçok meselesinde diğer bölgelerden farklı hükümler benimsenmesine yol açtığını göstermektedir.

3.4. Dokumacının Kira Akdi

İcâre akdinde ücretin belirlenmesi ve ödeme şekline dair hükümler Hz. Peygamber'e atfedilen bazı hadislerde ve fıkıh kaynaklarında açıklık kazanmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber değirmencinin ücretini, öğüttüğü un cinsinden almasını diğer bir ifadeyle

⁴³⁷ Zâhidî, *Ḳunyetü'l-Münve li-tetmîmî'l-ğunye*, 2024, 130.

⁴³⁸ Molla Hüsrev, *Durer*, 2/2/407; Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 1/166.

⁴³⁹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ḳudûrî*, 5/199.

⁴⁴⁰ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ḳudûrî*, 3/159.

⁴⁴¹ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/555.

işçiyle, işi cinsinden elde edilen şeyin bir kısmı karşılığında hizmet sözleşmesi yapılmasını “kafzü’l-tahhân” hadisiyle yasaklamıştır.⁴⁴² Çünkü işçi ücretinin iş akdi yapılırken açıkça belirlenmesi gerekmektedir; elde edilecek ürün ve kardan hisse almak şeklinde ücret belirlemek ise caiz değildir.

Hanefî fakihlere de “kafzü’l-tahhân” hadisine dayanarak buğday taşıma ücreti olarak taşınan buğdaydan ödeme yapılmasını ya da değirmenciye öğütülen undan ücret verilmesini caiz görmemişlerdir. Aynı şekilde bir dokumacıya dokuyacağı kumaşın üçte biri karşılığında iplik verilmesi durumunu da fâsid bir icâre akdi olarak değerlendirmişlerdir. Zira bu tür akitlerde, ücretin mahiyet ve miktar bakımından akit esnasında tam olarak belirlenmemesi, cehâlet unsurunu doğurmaktadır ki bu da icâre akdinin geçerliliğine engel teşkil eder. Hanefîler bu tür belirsizliklerin taraflar arasında anlaşmazlığa yol açabileceği gerekçesiyle, icâre akdinde ücretin açık, sabit ve ma’lûm olmasını şart koşmuşlardır.⁴⁴³ Dolayısıyla söz konusu türdeki işlemlerin geçerli sayılabilmesi için ya yapılacak işin ya da verilecek ücretin akit anında kesin olarak belirlenmiş olması gerekmektedir.

Ne var ki Hârizmli Hanefî fakihler bölgelerinde bu tür uygulamaların örf haline gelmiş olmasını esas alarak, dokuyucunun ücreti olarak dokuyacağı kumaşın bir kısmını almasını veya çobanın ücret olarak yıl içinde doğacak kuzuların belirli bir kısmını kabul etmesini câiz görmüşlerdir. Her ne kadar bu tür işlemler lafzî anlamda “kafzü’l-tahhân” hadisine ve genel kıyasa açıkça aykırı olsa da, Hârizmli fakihler bu uygulamaları istihsan ilkesi çerçevesinde meşru kabul etmişlerdir. Çünkü bu işlemler, bölgesel teamül halini almış ve örfle ilgili geçerlilik şartlarını haiz bulunmuştur.⁴⁴⁴ Hârizmli fakihlerin bu yaklaşımı, fıkıh usûlünde kıyasın terk edilmesi ve nassın örf doğrultusunda tahsis edilmesi yönünde bir tartışma doğurmuş; böylece Hârizm örfü, ilgili hadisteki yasağın mahallî bir bağlamda farklı şekilde yorumlanmasına imkân tanımıştır.⁴⁴⁵ Harizm fakihlerinin Hanefî mezhebindeki bilinmezliğin nizaya sebep olması illetinin örfteki yerleşik uygulama sebebiyle ortadan kalkması, dolayısıyla mezhebin ve nassın illetine ve maksadına aykırı durumun olmamasına binaen bu görüşe kail olduklarını düşünmekteyiz.

Öte yandan Malikî ve Hanbelî fakihler kafzü’l-tahhân hadisinin rivayet yönünden sıhhatinin sabit olmadığı kanaatindedir. Bu nedenle söz konusu rivayeti bağlayıcı bir delil olarak kabul etmemişlerdir. Buna bağlı olarak, öğütme ücreti olarak un verilmesi gibi işlemlerde, verilecek un miktarının önceden belirlenmiş olması şartıyla bu tür akitlere cevaz vermişlerdir.⁴⁴⁶

Günümüzde de İslam dünyasının birçok bölgesinde, benzer uygulamaların yaygın şekilde sürdüğü görülmektedir. Zeytinlerin zeytinyağı fabrikalarına, çayın çay fabrikalarına veya susamın tahin üretim tesislerine işlenmek üzere verilmesi gibi

⁴⁴² Dârekutnî, Sünenü’l-Dârekutnî, 3/468 (2985); Beyhakî, es-Sünenü’l-kübrâ, 5/554 (10854).

⁴⁴³ Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mubtedî*, 3/240, 4/33; Heyet, *el-Fetâva’l-Hindiyye / el-Fetâva’l-‘Âlemgîriyye*, 4/444-446.

⁴⁴⁴ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâîr alâ Mezhebi Ebi Hanîfe en-Nu’-mân*, 88; Hamevî, Çamzu ‘Uyûni’l-Başâîr fî Şerhi’l-‘Eşbâh ve’n-Nezâîr, 1/311.

⁴⁴⁵ İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ‘alâ’d-Durri’l-muhtâr*, 5/280.

⁴⁴⁶ Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletuhu* (Dimaşk: Daru’l-Fikr, 1986), 5/3821.

örneklerde, işçilik ücreti genellikle elde edilen ürünün belirli bir kısmı üzerinden ödenmekte ve taraflar arasında ciddi bir ihtilaf yaşanmamaktadır.⁴⁴⁷ Bu tür uygulamaların, yerleşik örf çerçevesinde istikrarlı bir biçimde sürdürülmesi, geçmişte Hârizmli Hanefî fakihlerin bu tür durumları örf ve istihsan yoluyla meşru görmelerinin isabetini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Hârizm ulemâsının bu konudaki yaklaşımı, sadece kendi döneminin ihtiyacına cevap vermekle kalmamış, aynı zamanda çağdaş fikhî sorunlara yönelik uygulanabilir bir çözüm modeli sunarak günümüzde de önemini koruyan bir içtihadî katkı haline gelmiştir.

3.5. Borca Dayalı İcâre Akdi ve Feshi

İslâm hukukunda icâre akdi bir malın menfaatinin belirli bir bedel karşılığında bir başkasına satılmasını ifade eden akit türüdür. Bu yönüyle icâre malın kendisinin değil yalnızca menfaatinin kullanmaya verilmesini ifade eder. Hanefî mezhebi çerçevesinde bu akit, lâzım bir sözleşme olarak kabul edilmiştir. Ancak akdin devamlılığı, tarafların karşılıklı rızasına veya birtakım hukuki gerekçelere bağlı olarak sonlandırılabilir.⁴⁴⁸

Bununlar beraber Mâverâünnehir ve Hârizm gibi bölgelerde, icâre akdine ilişkin yerel örf ve uygulamalar dikkate alınarak farklı akit biçimleri geliştirilmiştir. Buna göre bir kişi birinden 1000 dirhem borç alır, sonra borç veren kimseyi değeri 10 dirhem etmeyen ayna veya kaşığı korumak üzere aylık 10 dirheme kiralar. Bu tür icâre akdi Hanefî mezhebinin diğer fakihleri tarafından menfaatli karz-faiz işlemi olarak caiz görülmemiştir. Zaten icâre akdi onlara göre esasen madum olan bir şeyin menfaat satımıdır ve şer'î delillere aykırılık arz etmektedir. Buna rağmen hususi örf gerekçesiyle icâre akdine cevaz verenler olmuştur. Nitekim yukarıda zikredilen örnekte olduğu gibi kiralama işlemi kiracının fiilen faydalanmaya muhtaç olmadığı bir nesneye yönelik olduğundan, bu tür bir kira akdi muteber kabul edilmemiştir. Çünkü örnekte borç alan bir kimse, borç vereni kendine ait bir ayna veya kaşığı korumak amacıyla kira akdi yaparsa, bu durumda söz konusu eşyanın korunması için gerçek bir ihtiyaç bulunmadığından, yapılan akit meşru addedilmez. Bu tür bir uygulamanın temel hedefi, borç verene ilave bir menfaat sağlamak, başka bir deyişle ribâ elde etmek olduğundan, şer'î delillere açıkça muhalefet teşkil etmektedir. Dahası, bu durumda zaruret ve ihtiyaç hali de söz konusu olmadığından dolayı, icâre akdine cevaz verilmemiştir.⁴⁴⁹

Ancak Mâverâünnehir ve özellikle Hârizm fakihleri özel örf sebebiyle borca dayalı kira akdin caiz görmüşlerdir. Fakat bu tür akitlerde bir şahıs, verdiği borç karşılığında alacaklıya ait bir malın menfaatinden istifade eder. Ancak borcun ödenmesiyle birlikte bu akdin akıbetinin ne olacağı, yani akdin fesih mi edileceği yoksa infisah mı edeceği meselesi, bölgesel fakihler arasında ihtilafa konu olmuştur.

⁴⁴⁷ Süleyman Taş, "İslâm Hukukunda İctihad Farklılığının Pratik Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 44 (30 Aralık 2024), 331-364.

⁴⁴⁸ Ali Bardakoğlu, "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/379.

⁴⁴⁹ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, 88; Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed Mekki el-Hanefî el-Hamevî, *Çamzu 'Uyûni'l-Başâir fî Şerhi'l-'Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1405/1985), 1/315-316.

Özellikle Buhara ulemâsından Tâcû'l-İslâm ve Hâfız Sadrû'l-İslâm gibi fakihler, borcun ödenmesini takiben icâre akdinin infisah edeceği görüşünü savunmuşlardır. Bu görüş, borcun geri ödenmesiyle birlikte artık kiraya konu menfaatin karşılıksız hale gelmesini, dolayısıyla sözleşmenin kendiliğinden hükmünü yitirmesini esas alır. Bu anlayış Semerkant meşayih tarafından da benimsenmiş ve bölge fakihleri arasında yaygınlık kazanmıştır.

Buna karşın, Hârizm ulemâsı, bu tür borca dayalı icârelerde borcun geri ödenmesinin akdi kendiliğinden ortadan kaldırmayacağı, dolayısıyla akdin infisah etmeyeceği yönünde kanaat bildirmişlerdir. Onlara göre borcun ödenmesi, kira ilişkisinin sona ermesi için yeterli bir sebep teşkil etmez.⁴⁵⁰ Üstelik Hârizm fakihleri, ek olarak eğer borç karşılığında bir mal rehin olarak alınmış ve alacaklı hem rehni hem de rehin senedini muhafaza altına almışsa, bu durumda kira ücreti vacip olur. Zira rehin senedi, borçlunun mülküdür ve borcun ödenmesiyle birlikte iade edilmesi gerekir. Bu ise taraflar arasında menfaatin karşılıklı olarak değerlendirilmesini ve ücretin vacip oluşunu meşru kılar.⁴⁵¹

Burada zikredilen meseleler, fesih ile infisah arasındaki fikhî farkların anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Hanefî fikhına göre, infisah bir akdin kendiliğinden sona ermesi anlamına gelir ve bu durumda sözleşme hükümsüz hale gelir. Bu tür bir sona erişte, artık akdin yeniden canlandırılması mümkün değildir. Akdin infisah etmesiyle birlikte, akde bağlı tüm hükümler, bilhassa da karşılıklı borç doğurucu yükümlülükler düşer. Söz gelimi bir icâre akdi infisah ettiğinde, kiracının artık ücret ödeme yükümlülüğü kalmaz ve sözleşmeye konu olan mal da iade edilir. Hatta bu durumda, kiracının ödemiş olduğu ücretin geri alınması veya kiralanan malı bu bedel karşılığında elinde tutma hakkı doğabilir. Bu da icâre akdinin kendi doğasına özgü sonuçlardır.⁴⁵²

3.6. Bey' bi'l-vefâ

Bey' bi'l-vefâ satıcının satış bedelini iade etmesi şartıyla satılan malı geri alabilmesi üzerine kurulan, müşteriye ise alacağını teminat altına alma ve maldan yararlanma hakkı tanıyan bir akit türüdür.⁴⁵³ Bu akdin temelinde borç ilişkilerinin faiz yasağına aykırı düşmeksizin yürütülebilmesini sağlamak maksadıyla geliştirilmiş bir fikhî formül bulunmaktadır. Bu yönüyle bey' bi'l-vefâ hîle-i şer'îyye kapsamında değerlendirilen hukukî yöntemlerden biri olarak kabul edilmiştir.

Mezhebin ilk teşekkül dönemi ve kurucu imamların ortaya koyduğu klasik Hanefî doktrin açısından değerlendirildiğinde bey' bi'l-vefâ akdinin doktrin ilkeleriyle doğrudan uyumlu olmadığı görülmektedir. Zira Ebû Hanîfe ve talebeleri, akidlerde şart koşulan geri alma hükümlerini genellikle geçersiz saymış, satış akdinin mutlak anlamda mülkiyet nakli amacı taşıması gerektiğini vurgulamışlardır. Ancak özellikle Mâverâünnehir ve Hârizm

⁴⁵⁰ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/240.

⁴⁵¹ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/241.

⁴⁵² Ayhan Ak, "Hanefilere Göre Sözleşmelerin İnfisâhı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (30 Ekim 2020), 201-226.

⁴⁵³ Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 6/7; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 54.

gibi bölgelerde faaliyet gösteren sonraki Hanefî fakihleri, bölgesel şartları ve toplumsal ihtiyaçları dikkate alarak bu tür bir akdi caiz görme yoluna gitmişlerdir.⁴⁵⁴

Bu fakihler bey' bi'l-vefâ akdine cevaz verirken insanların zaruretlerini ve bölgesel örfleri göz önünde bulundurmuşlardır. İtiraz edenlere karşı ise şu savunmayı ileri sürmüşlerdir: “Eğer mezhebin kurucu imamları bizim yaşadığımız coğrafyada ve bizim karşılaştığımız toplumsal şartlar altında bulunmuş olsalardı, onlar da benzer şekilde fetva verir ve bu uygulamaya izin verirlerdi.” Bu söylem fikhin toplumunun problemlerine çözüm üretme çabası ve coğrafya ile toplumsal değişkenlerin fikhî içtihatlarda nasıl etkili olabileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bey' bi'l-vefâ akdi Mâverâünnehir ve Hârizm diyarında hicrî V. yüzyıldan itibaren fıkıh literatüründe daha sistematik bir biçimde tartışılmaya başlanmış ve yaklaşık üç asır boyunca söz konusu akdin mahiyeti, hukuki niteliği, tanımı ve uygulama biçimleri hakkında fakihler arasında farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bazı hukukçular bu akdi bünyesinde birden fazla hukukî işlem barındıran bileşik (karma) bir akit olarak değerlendirmiş bu kapsamda bey'-i sahîh ile bey'-i fâsîdin veya bey'-i câiz ile mukrahın fâsîd satışı gibi unsurların yahut rehin ile bey'-i sahîhin bir araya geldiği bir yapı olarak tanımlamışlardır. Bir kısım fakihler ise bey' bi'l-vefâ akdini, geçerliliği açısından değerlendirmiş ve bu bağlamda bu akdi câiz, bazıları fâsit, bazıları ise bâtil olarak nitelendirerek her bir görüşü kendi usul ve delil sistematığına göre temellendirmiştir. Diğer taraftan bazı fakihler de bu akdi gerek mutlak anlamda gerekse belirli karinelerle kayıtlı olarak rehin akdine benzetmiş ve bu doğrultuda onun hukukî sonuçlarını rehin akdi çerçevesinde yorumlamışlardır.⁴⁵⁵

Hârizm bölgesi fakihleri bey' bi'l-vefâ akdini esas itibarıyla rehin akdine benzeterek değerlendirmişlerdir. Onların yaklaşımına göre bey' lafzıyla kurulan bey' bi'l-vefâ akdinde, eğer akdin bir rehin ilişkisine işaret ettiğini gösteren karineler bulunursa, bu karineler esas alınarak akdin rehin olduğu kabul edilir. Buna karşılık, böyle bir karine bulunmadığı durumlarda ise akdin kuruluşunda kullanılan bey' lafzı dikkate alınarak akdin satım (bey'-i bât) olduğu yönünde hüküm verilir.⁴⁵⁶

Bu yaklaşımın detayları şu şekilde açıklanmıştır:

Öncelikle bey' lafzıyla kurulan ve vefa (geri alma) şartı açıkça zikredilmeksizin yapılan bir akitte, eğer müşteri bedelin iadesi durumunda satımı feshedecek bir kimseyi vekil tayin etmişse veya aynı durumda satımı kendisinin feshedeceğine dair satıcıya taahhütte bulunmuşsa, bu akit birtakım şartlara göre iki şekilde değerlendirilmektedir:

Rehin hükmüyle,

Bey'-i bât hükmüyle.

⁴⁵⁴ Abdülaziz Bayındır, “Bey' Bi'l-Vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/20-22; Enver Osman Kaan, “Finansman Kaynağı Olarak Bey' Bi'l-Vefâ Bey' Bi'l-İstiğlâl, Bey'u'l-İne”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 17/17 (21 Nisan 2018), 223-251.

⁴⁵⁵ Okan Kadir Yılmaz, “Bey'u'l-Vefânın Hukuki Niteliği Hakkındaki Görüşlerin Hanefî Fetvâ Literatüründeki Kronolojik Gelişimi -4./10-6./12. Yüzyıllar-”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (31 Aralık 2023), 1639-1668; Eser Aksu, *Bey'u'l-vefâ Akdi ve Mâverâünnehir Bölgesinde Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 82-141.

⁴⁵⁶ Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye* (Kalkûta: b.y., 1830), 235.

a. Akitte rehin hükmünün verilmesi gereken durumlar şunlardır:

Semen ile mebûc arasında açık bir değer dengesizliği bulunuyor ve satış sırasında satıcı bu gabn-i fâhişi biliyorsa;

Müşteri satın aldığı malın aslı üzerine bir kâr ekleyerek, sonrasında satıcıya semen-i misil ile bir başka satış işlemi gerçekleştirmişse.

Bu iki durumda işlemin gerçekte bir rehin olduğu anlaşılmaktadır. Zira normal şartlar altında satıcı, malın değerinde böyle açık bir kaybı bilerek kabul etmez; eğer ediyorsa, bu durum satışın değil, borç ilişkisini teminat altına almak amacıyla yapılan bir rehin akdinin varlığına işaret eder. Aynı şekilde müşteri eğer akit gerçekten bir satım olsaydı semen üzerine bir kâr ekleyerek ikinci bir işlem yapmaya gerek duymazdı. Bey^c-i bât olan bir işlemde böyle bir uygulama bulunmamaktadır.

b. Akitte bey^c-i bât hükmünün verilmesi gereken durumlar şunlardır:

Müşteri malın aslı üzerine herhangi bir kâr koymadan, ya semen-i misil üzerinden ya da ancak gabn-i yesîr derecesinde bir indirimle satım işlemi gerçekleştirmişse;

Satıcı satış sırasında bedelin adil bir piyasa değeri taşıdığını zannediyorsa (gerçekte gabn-i fâhiş mevcut olsa bile).

Bu iki durumda ise akdin rehin olduğuna dair bir karine bulunmadığı için, akdin kuruluş lafzı esas alınmakta ve satım yani bey^c-i bât akdi olduğu sonucuna varılmaktadır.⁴⁵⁷

Sonuç itibarıyla Hârizm fakihleri bey' bi'l-vefâ akdine ilişkin değerlendirmelerinde lafzın yanı sıra işlemin arka planındaki ekonomik gerçeklikleri ve tarafların niyetlerini dikkate almışlardır. Böylece akdin rehin veya satım niteliği, yalnızca akdin lafzına değil, aynı zamanda onu çevreleyen fiilî karineler ve uygulama biçimine göre belirlenmiştir.

Kâdîhân Hârizm alimlerinin bey' bi'l-vefâ akdinin rehin sözleşmesi olarak değerlendirilmesini eleştirmiştir. Ona göre rehin akdi olduğu yönündeki yorumun dayanağı olarak gösterilen gabn-i fâhiş her zaman böyle bir yorumu haklı kılmaz. Zira Kâdîhân, bir kimsenin darlık ve zaruret hâlinde malını değerinin oldukça altında bir bedele satmasının mümkün olduğunu belirtir. Bu sebeple bir malın piyasa değerinin çok altında satılması akdin rehin olduğu sonucunu doğuran yeterli bir karine olarak görülemez. Kâdîhân'a göre böyle bir durumda yapılan satış, sırf gabn-i fâhiş mevcut diye rehin kapsamında değerlendirilemez. Zira bu durum çoğu zaman bireyin içinde bulunduğu ekonomik zorlukla açıklanabilir ve satışın geçerliliğine engel teşkil etmez.⁴⁵⁸

Hârizm bölgesine atfedilen bey' bi'l-vefâ'ya ilişkin yaklaşım, yalnızca bölgesel bir görüş olarak kalmamış sonraki dönem Hanefî literatürüne de intikal etmiştir. Nitekim İbn Nüceym, Bezzâzî'nin bey' bi'l-vefâ ilişkin sekiz farklı görüşünü⁴⁵⁹ özetleyerek kendi eserinde aktarmış ve bu akdin Mısır'da, özellikle Kahire bölgesinde de benzeri bir uygulamasının bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Nüceym, söz konusu akdin Kahire'de

⁴⁵⁷ Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye*, 1830, 235.

⁴⁵⁸ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, 2/108.

⁴⁵⁹ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/335-336.

"bey'ü'l-emâne" olarak adlandırıldığını, bazı çevrelerde ise "er-rehnü'l-mu'âd" şeklinde isimlendirildiğini belirtir.⁴⁶⁰

Ayrıca bu görüş başka fikhî meselelerle de ilişkilendirilmiştir. İbn Âbidîn nakit muhayyerliği ile ilgili bir meseleyi bu yaklaşımla irtibatlandırır. İbn Âbidîn'in verdiği örneğe göre: Bir müşteri, bir köleyi satın aldığı anda, eğer on beş gün içinde satış bedelini ödeyemezse, akdi feshetmesi için bir vekil tayin edebilir. Bu uygulamada hem akit hem de akitle bağlantılı şart geçerli kabul edilir; zira söz konusu şart akit anında koşulmamış, sonradan belirlenmiştir. Buna göre, müşteri belirlenen süre içerisinde ödeme yapmadığı takdirde vekil, satım akdini feshetme yetkisine sahiptir. İbn Âbidîn bu uygulamanın bey' bi'l-vefâ meseleleri arasında yer aldığını belirtir ve İbn Nüceym'in de aynı bağlamda bu görüşü beşinci sırada kaydettiğini ifade eder.⁴⁶¹ Böylece Hârizm fakihlerinin geliştirdiği bu yaklaşım, yalnızca bey' bi'l-vefâ akdine özgü bir tartışma alanı olarak kalmamış, başka hukukî işlemlerin de değerlendirilmesinde etkili olmuştur.

3.7. Altın ve Para Türleri

İslâm hukukunda örf birçok fikhî meselede önemli kaynak olarak kabul edilmiştir. Özellikle Hanefî fakihler birçok içtihadî meselede örfün belirleyici olabileceğini ifade etmişlerdir. Hârizm bölgesinde kaleme alınan fıkıh metinlerinde bölgeye has örfî uygulamaları etkili olduğu açıkça görülmektedir. Buna göre:

Bir kişi ağırlığı belirli olan bir miktar pamuğu belli bir bedel (semen) karşılığı satın alsa, pamuğun kuruma/nem kaybetme oranı (el-vizâm) satış bedelinden düşülür. Çünkü bu durum herkes tarafından bilinmektedir. Çünkü "*Maruf olan şey şart koşulmuş gibidir*" kaidesi vardır. Buna göre Harizm'de susam vb. ürün alımlarında miktarı biliniyorsa nem oranı bedelden düşürülür.⁴⁶²

Buna binaen eğer bir kimse, bir malı on dinara satar ve o bölgede halkın örf hâline getirdiği yerleşik uygulama bir dinar yerine tam altıda beş (hamsetü esdâs) verilmesiye ve bu uygulama aralarında yaygınsa o zaman akit halkın bu ticarete aralarında örf haline getirdiği şeye göre hesaplanır. Yani akdin lafzı değil, teamül edilen uygulama esas alınır.

Yine Hârizm halkı arasında yaygın örf şu şekildedir: Bir mal bir dinar karşılığında satın alınır, ama ödeme yapılırken ya üçte ikilik Mahmudî dinar veya üçte ikilik dinar yahut Tussûc denilen Nisâbü'r para birimi ile yapılır. Bu ödeme biçimi karşılıklı anlayış ve örf esasına göre işlemektedir. Bu durumda eksik ödeme borç olarak kalmaz yani "üçte biri eksik ödendi" denilerek bir borç tahakkuk ettirilmez. Çünkü halk bu şekilde işlem yapmayı sözsüz olarak kabul etmiş ve alışveriş bu esas üzerine kurulmuştur.⁴⁶³

Bu anlayış Hanefî fıkıhında örfün bağlayıcılığına dair önemli bir ilkeyi tekrar etmektedir: Örf akdin lafzından daha kuvvetli olabilir. Ticari muamelelerde örfleşmiş

⁴⁶⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzû'd-dekâ'ik*, 6/8; Abdullah Sıtkı İlhan, *İbn Nüceym'in el-Bahrü'r-Râik Adlı Eserindeki Tercihlerinin Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 161.

⁴⁶¹ Muḥammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Hüseynî ed-Dımeşkî İbn 'Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahrî'r-râik*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6/10.

⁴⁶² Zâhidî, *Ḳunyetü'l-Münye li-tetmimi'l-gunye*, 2024, 383.

⁴⁶³ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr 'alâ'd-Durri'l-muḥtâr*, 4/537.

uygulamalar sözleşmede yer almasa bile şart gibi bağlayıcıdır. Özellikle Hârizm gibi bölgelerde yerel para birimlerinin, ölçü ve tartıların veya ticari uygulamaların farklılık göstermesi, yerel örfe göre değerlendirme yapılmasına kapı açar. Ayrıca metin İslam hukukunun yaşayan toplumun örfünü dikkate alan yönünü de ortaya koyar. Ancak bu örfün, nass (ayet, hadis) ile çelişmemesi esastır.

3.8. Yeminde Kullanılan Lafızlar

Yeminle ilgili fikhî değerlendirmelerde kullanılan lafızların örfî anlamları esas alınarak hüküm verildiği görülmektedir. Nitekim “Vallahi falancanın bulunduğu yere girmeyeceğim” şeklinde yemin eden kimsenin mescit, gölgelik, dehliz gibi umuma açık ve gelişigüzel girilen mekânlara girmesi durumunda yemininin bozulmayacağı belirtilmiştir. Zira örfî olarak bu yerler bir kimseyi ziyaret amacıyla gidilen mekânlar arasında değerlendirilmemektedir. Ancak Buhara gibi bazı bölgelerde mescitlerin ziyaret mahalli olarak kullanılması, bu bağlamda farklı bir hüküm doğurmuştur. Buhara halkının örfüne göre mescitte bir kimse ziyaret edilebileceği için, bu tür bir yeminle mescide girilmesi durumunda yemin bozulmuş sayılmıştır.⁴⁶⁴

Benzer şekilde kelimelerin örfî anlamları yeminlerin hükmünü doğrudan etkileyebilmektedir. Hârizm bölgesinde bir kişi “et yemeyeceğim” diye yemin edip balık yediğinde, bu yeminin bozulduğu kabul edilmiştir. Çünkü Hârizm örfünde balık, “et” kapsamında değerlendirilmekte ve bu bağlamda yemin lafzının kapsamına girmektedir. Aynı ifadeyle ciğer ve kalp gibi organları yemesi durumunda da benzer şekilde farklı beldelerin örfî kabulleri belirleyici olmuştur. Kûfe meşâyihine göre iç organlar “et” sayıldığından yemin bozulurken, Mâverâünnehir Hanefîlerine göre bu organlar et kategorisine girmediği için yemin bozulmaz.⁴⁶⁵

Aynı örfî yaklaşımın muamele hukukunda da geçerli olduğu görülmektedir. Genel olarak bir kimseyi alışveriş için vekil kılarken satın alınacak malın cinsi ve türünün açıkça belirtilmesi gerekirken, Hârizm örfünde “bana bir yemek al” şeklinde yapılan genel vekâlet geçerli kabul edilmiştir. Çünkü bu coğrafyada “yemek” kelimesi örfen buğday ve onun unundan yapılan yiyecekler anlamında kullanılmaktadır.⁴⁶⁶ Aynı şekilde “ekmek” denildiğinde de örfen buğday unundan yapılmış yiyecekler anlaşılmakta olup, bu tür örfî kabuller hukuki tasarruflarda belirleyici bir rol oynamaktadır.⁴⁶⁷

Bu örnekler, yemin ve vekâlet gibi alanlarda bölgesel örfün, lafızların anlamını tayin etmede ve buna bağlı olarak fikhî hükümleri belirlemede önemli bir referans noktası olduğunu göstermektedir. Hârizm gibi bölgelerde gelişen yerel örfler, klasik kıyas veya hadislerden farklı sonuçlar doğurabilmekte, böylece fıkıh usulünde örfe dayalı içtihatların meşruiyetine dair önemli örnekler sunmaktadır.

⁴⁶⁴ ‘Alâ’uddîn es-Semerhândî, *Tuhfetu’l-fukahâ’*, 2/315-316.

⁴⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzü’d-dekâ’ik*, 4/348; Ebü’l Hasanât Abdülhay el-Leknevî, *Umdetü’r-riâye fi halli şerhi’l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebü’l-Hac (Umman: Merkezü’l-Ulema el-Âlemi liddiraset ve Tekniyeü’l-Ma’lûmat, 2009), 5/332.

⁴⁶⁶ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari’l-Şudûrî*, 3/341.

⁴⁶⁷ Zâhidî, *Şunyetü’l-Münye li-Tetmimi’l-Şunye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00672), 184a.

3.9. Değerlendirme

Hanefî fıkıh geleneğinde örf-i ‘âm ve örf-i hass olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Genel örf bütün Müslüman toplumlar tarafından bilinen ve benimsenen örf olup bazı durumlarda şer‘î nassları tahsis edici işlev görebilecek derecede bağlayıcı kabul edilmektedir. Buna mukabil yerel örf yalnızca belirli bir bölgeye veya topluluğa mahsus uygulamalardır ve tahsis edici bir güç taşımazlar.

Usûl-i fıkıh ilminde örf müstakil bir delil olarak kabul edilmemiş daha çok icmâ, istihsân ve maslahat gibi diğer tâlî delillere ircâ edilerek değerlendirilmiştir. Ancak bununla birlikte fûrû-i fıkıh alanında örfün belirleyici bir rol oynadığı ve birçok amelî meselede başvurulmuş fiilî bir içtihad vasıtası hâline geldiği açıktır.

Nitekim Hârizm bölgesinde yetişen Hanefî ulemânın eserlerinde dokuma ustasının ücreti, çobanın istihkakı, para vakıflarının işleyişi, mehir miktarının tayini gibi pek çok meselede örfün bazı nassların umûmî hükümlerini tahsis ettiği gözlemlenmektedir. Bu durum Hârizm bölgesinde gelişen yerel örfün özellikle muâmelât fıkına dair uygulamalarda fikhî hükümlerin teşekkülünde önemli bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte Hârizmli ulemâ, ribâ meselesinde nassların açık ve kesin ifadelerine bağlı kalmayı esas almış; bundan ötürü örfe dayalı uygulamaların nassı tahsis edemeyeceğini vurgulamışlardır. Bu sebeple Hârizm bölgesinde cari olan ve örfe dayandırılan bazı faizli işlemlerin şer‘an câiz olmadığı kanaatine varmışlardır.

4. Siyasi Olayların Fıkıh Hükümlerine Etkisi

Fikhî hükümlerin oluşum sürecinde yalnızca naslar ve usûl kuralları değil aynı zamanda dönemin siyasî, toplumsal ve iktisadî gelişmeleri de belirleyici rol oynamaktadır. Bu doğrultuda Hârizm’in fethi, fetih sonrasında Hârizm’in çevre bölgelerdeki siyasi gelişmeler ve akabinde yaşanan Moğol istilası bölgede fikhî düşüncenin gelişim seyrini de derinden etkilemiştir. Söz konusu konular Hârizm’in Fethi ve Moğol İstilasının hükümlere etkisi konu başlıklarında işlenmiştir.

4.1. Hârizm’in Fethi

Birinci bölümde de değinildiği üzere Hârizm bölgesi İslam hâkimiyetine sulh yoluyla katılmıştır. Buna karşılık Semerkand ve Buhara gibi şehirler savaş yoluyla İslam topraklarına dâhil edilmiştir. Savaş yoluyla fethedilen belde ve ülkelerde klasik İslam hukukunun ganimet, toprak ve vergi düzenlemelerine ilişkin hükümleri geçerlilik kazanır. Bu doğrultuda fethedilen topraklar ve mallar ganimet statüsünde değerlendirilerek askerler arasında paylaştırılır veya devlet hazinesine tahsis edilir. Aynı şekilde zimmî statüsünde olan gayrimüslimlerden cizye ve haraç; Müslümanlardan ise zekât, öşür gibi vergiler alınır.

Buna mukabil Hârizm’in sulh yoluyla fethedilmesi bazı farklı hukuki düzenlemelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Fıkıh literatüründe bu sulhun hangi şartlarla, ne tür meblağlar karşılığında yapıldığına dair açık ve ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Ancak tarih kaynaklarında oldukça yüksek miktarda vergi ve köle teslimi karşılığında bir anlaşmanın sağlandığına dair rivayetler yer almaktadır. Ayrıca yapılan bu anlaşma uyarınca fetih öncesinde görev yapan yerel yöneticilerin idarede kalmalarına, İslam

devletine bağlılık göstermeleri şartıyla izin verildiği anlaşılmaktadır. Bu durumun en dikkat çekici yansımalarından biri, İslam öncesi dönemde bölgeyi idare eden Hârizmşahlar hanedanının, fetih sonrasında da yaklaşık üç asır boyunca siyasal varlığını muhafaza edebilmiş olmasıdır. Bu durum, Hârizm bölgesinin İslâm topraklarına sulh yoluyla dâhil edilmesinin bir sonucu olarak anlaşmalara riayet edilmesine dair örnek teşkil eden bir uygulama olarak değerlendirilebilir.

4.1.1. Mabetlerin Statüsü

Fıkıh literatüründe Hârizm'in sulh yoluyla İslam topraklarına katılması meselesi, özellikle gayrimüslimlere ait ibadet mekânlarının statüsü bağlamında ele alınmıştır. Buna göre bir belde veya ülke savaş yoluyla fethedildiğinde, o bölgede bulunan ehl-i kitaba ait kilise, sinagog ve Mecûsîlere ait olan ateş tapınakları (beytü'n-nâr) gibi mabetlerin bırakılmayıp yıkılması esastır. Ancak bu kuralın istisnaları ve uygulamadaki yorum farklılıkları mezhep âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur.

Bu bağlamda Buhara ve Semerkant şehirlerinin savaş yoluyla fethedildiği bilinmesine rağmen bu şehirlerde kiliselerin varlığını sürdürmesi, dönemin önde gelen fıkıh alimlerinden Halvânî ve Serahsî'ye bir itiraz olarak yöneltmiştir. Söz konusu âlimler bu itiraza şu şekilde cevap vermiştir: Bu şehirlerde asıl halk tabakası Mecûsîlerden oluşmaktaydı. Yahudi ve Hristiyan topluluklar ise onların egemenliği altında, korunan bir azınlık olarak yaşamaktaydılar. Dolayısıyla zimmet akdiyle koruma altına alınmış bu gayrimüslimlere ait ibadet mekânları muhafaza edilmiştir. Buna karşın, siyasi ve sosyal anlamda hâkim durumda olan Mecûsîlerin mabetlerinin, yani Beytü'n-nârların, fetihle birlikte kaldırılması gerektiği görüşü benimsenmiştir. Bu doğrultuda Mecûsîlere ait ateş tapınaklarının muhafazası hiçbir şekilde caiz görülmemiştir.⁴⁶⁸

Hârizm'in sulh yoluyla İslam hâkimiyetine dâhil olması, fikhî açıdan farklı bir uygulamaya imkân tanımıştır. Anlaşma esaslarına uygun olarak, bölgede mevcut bulunan dinî temsiline bakılmaksızın tüm ibadet mekânlarının korunması ve faaliyetlerine devam etmesi caiz görülmüştür.⁴⁶⁹ Bu durum, sulh yoluyla fetihlerde taraflar arasında tesis edilen hükümlerin bağlayıcılığını ve bu bağlamda ortaya çıkan hoşgörülüğü göstermesi bakımından önemlidir.

Benzer bir mesele Muhammed'in Kûfe çevresindeki zimmî nüfusun bulunduğu Irak köylerine dair içtihadında da karşımıza çıkar. Muhammed söz konusu bölgelerde Hristiyanların alenen hac çıkarması ve çan çalması gibi dinî sembollerini sergilemelerine cevaz vermiştir.⁴⁷⁰ Ne var ki Belh, Mâverâünnehir⁴⁷¹ ve Hârizm bölgesi ulemâsı kendi coğrafyalarında Müslüman nüfusun baskın olduğu köyler söz konusu olduğundan, bu içtihadı kendi bölgeleri için geçerli saymamışlardır. Onlara göre Muhammed'in fetvası

⁴⁶⁸ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/83.

⁴⁶⁹ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/83.

⁴⁷⁰ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *es-Siyeru's-sağîr*, thk. Mecîd Haddûrî (Beyrut: ed-Dâru'l-Muttehidetu li'n-Neşr, 1975), 265.

⁴⁷¹ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/371.

Irak'taki yerel dinî ve toplumsal dengelere mahsus bir içtihatdır ve bu bağlamın dışına taşırılmamalıdır.⁴⁷²

Bu değerlendirmeler İslam fıkhiında mabetlerin hukuki statüsünün yalnızca genel hükümler çerçevesinde değil aynı zamanda fetih şekli, yerel nüfus yapısı ve fetih anlaşmalarının muhtevası gibi unsurlar göz önünde bulundurularak belirlenmesi gerektiğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

4.1.2. Haccın Farziyeti

Hârizm'de cereyan eden siyasî gelişmelerin fikhî hükümlere etkisi bağlamında hac ibadetinin farziyeti meselesi de tartışma konusu olmuştur. Haccın farz kılınması ancak belirli şartların sağlanmasıyla mümkündür ve bunlar farz olma, eda ve sıhhat şartlarıdır. Bu ayırım siyasi ve toplumsal şartların da ibadetin ifası üzerindeki etkisini ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir.

Birincisi bir kişinin hac ibadeti ile yükümlü olabilmesi için gerekli olan şartlardır. Bunlar arasında Müslüman olmak, akıl balığ olmak, hür olmak ve haccın masraflarını karşılayabilecek mali imkânâ sahip olmak gibi unsurlar yer almaktadır. Ayrıca hac görevinin yerine getirilebilmesi için yol güvenliğinin bulunması ve bedenî olarak bu ibadeti ifa edebilecek sağlıkta olmak da bu kapsamda değerlendirilmektedir. İkincisi haccın fiilen yerine getirilmesi ile ilgili şartları ifade eder. Bu şartlar belirli bir zamanda ve belirli mekânlarda ifa edilmesini kapsamaktadır. Üçüncüsü ise gerçekleştirilen hac ibadetinin geçerli olabilmesi için gerekli olan şartlardır. Böylece ihrama girilmesi, Arafat'ta vakfe yapılması, tavaf ve sa'y gibi rükünlerin eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesi gibi unsurlar sıhhat şartları arasında yer almaktadır.⁴⁷³

Ne var ki hac ibadetinin şartları hususunda Haneffî fakihleri arasında çeşitli ihtilaflar vuku bulmuştur. Bu ihtilafların biri de yol güvenliğinin hac ibadetinin farz olma şartı mı yoksa eda şartı mı olduğu meselesidir. Yol güvenliğini eda şartı olarak değerlendiren fakihler bu yaklaşımı esas itibarıyla yol güvenliğinin zâd (azık) ve râhile (binek) gibi doğrudan istitâat (güç yetirebilme) ile ilişkili şartlardan farklı bir mahiyet arz etmesi üzerine temellendirmişlerdir. Zira zâd ve râhile olmadan istitâat tahakkuk etmezken, yol güvenliği doğrudan istitâatin kapsamına dahil olmayıp mükellefin fiilî olarak hacca gidebilme imkânıyla ilgilidir. Bu nedenle yol güvenliği, hac ibadetinin edasını engelleyen arızî bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Ebû Hâzim el-Kâdî (öl. 292/905) Hz. Peygamber'e hac ibadeti için gerekli olan şartlar sorulduğunda yalnızca "zâd ve râhile" cevabını verdiğini belirtmiştir. Eğer yol güvenliği de istitâatin bir parçası olsaydı, Hz. Peygamber'in bu hususu da açıkça zikretmesi beklenirdi. Ona göre Resûlullah'ın bu konuda sükût etmesi, yol güvenliğinin hac ibadetinin vücûb şartı değil, eda şartı olarak kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.⁴⁷⁴

⁴⁷² Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 5/296.

⁴⁷³ Hasan Şahin, "Hac ve Umre", *Delilleriyle İslâm İlmihâli: İbâdetler, Helâller ve Haramlar*, ed. Osman Şahin (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024), 223-249.

⁴⁷⁴ İbn Mâze, *el-Muhtâta'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 2/419.

Bir de Karmatîlerin Kâbe'yi işgal ettikleri dönem (h. 317-337 arası takriben)⁴⁷⁵ ile ilgili alimler yol emniyetini farz olma şartlarından görmüşlerdir. Buna mukabil Ebu'l Hasan el-Kerhî (öl. 340/952) Bağdat civarında yaşayan erkekler için yaşadığı dönemde Karmatîler'in yol güvenliği açısından ciddi bir tehdit oluşturmalarına rağmen erkekler için hacın farz olmaya devam ettiğini savunmuştur. Ona göre Karmatîler'in yol açtığı tehlikeler olmasa bile vadi ve çöllerdeki rüzgârların şiddeti, aşırı sıcaklık ve yırtıcı hayvanların varlığı gibi doğal afetler yol emniyetini her zaman tehdit eden unsurlar olarak kabul edilmelidir.⁴⁷⁶ Bu nedenle Kerhî yol güvenliğinin hacın farziyetini ortadan kaldıran bir unsur değil yalnızca edanın ertelenmesini gerektiren bir şart olduğunu ileri sürmüştür.

Ayrıca ibadetlere rey ile yeni bir şart eklemek caiz değildir. Bu yüzden zalimlerden güvende olma gibi ek şartlar ileri sürerek hac ile ilgili şer'î bir mükellefiyet düşürülemez. Kaldı ki asr-ı saadet döneminde bölgede tehdit unsuru olan kabilelerin varlığı ve yolların güvenli olmayışı da önemli bir rol oynamaktaydı. Eğer yol güvenliği farz olma şartı olsaydı o dönemdeki birçok Müslüman için hac farz olmayacaktı.⁴⁷⁷ Bu iddia yol güvenliğinin ancak eda şartı olabileceğine dair güçlü bir delil olarak kabul edilmiştir.

Ancak Ebû Bekr er-Râzî (öl. 370/981) Kerhî'den farklı olarak kendi döneminde Bağdat'ta yaşayanlar için hacın farziyetinin sakıt olduğuna dair fetva vermiştir. Onun bu fetvasının arka planında Karmatîler'in oluşturduğu güvenlik tehdidinin, hac yolculuğunu fiilen imkânsız hale getirecek kadar büyük olması yatmaktadır. Cessâs'a göre yol güvenliği sağlanamadığı takdirde hacın farziyeti fiilen düşer ve güvenlik sorunları çözülene kadar hac yükümlülüğü mükellefin üzerinden kalkar.⁴⁷⁸

Ancak Horasan Hanefilerden Muhammed b. Şuca' (öl. 266/880) hacdaki yol emniyetini farz olma şartı olarak görmüş ve bu görüşün Ebu Hanife'nin dayandırarak onun da bu görüşte olduğunu belirtmişlerdir. Zira yol emniyeti olmaksızın hac yapma imkânı bulunmamaktadır. Bu yönü ile de zâd ve râhileye benzemiş bulunmaktadır. Çünkü Kâbe'ye yol olmadan ulaşmak ancak çok büyük meşakkatle söz konusu olacaktır ki istitâat şartına dahil olmuştur. O şu kadar seneden beri Horasanlılara hac yoktur demiştir. Ebu Fazl Kirmânî (öl. 543/1149) de Horasanlılara hac farz değildir demiştir.⁴⁷⁹

Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (öl. 336/947) özellikle Belh bölgesindeki sosyal ve coğrafi şartları dikkate alarak hac ibadetinin farziyeti bağlamında dikkat çekici bir değerlendirmede bulunmuştur. Ona göre çöl şartlarının zorluğu sebebiyle kadınların üzerinden hac yükümlülüğünün sakıt olacağı konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Ancak erkekler açısından bu hükmün geçerliliği hususunda şüphe beyan eder. Zira onun döneminde hac yolculuğu, ancak büyük meblağlarda rüşvet verilerek mümkün hale gelmiştir. Bu tür uygulamaların yaygınlaşması nedeniyle, Saffâr ibadetin bir masiyete vasita hâline gelmesi durumunda kişiden düşeceği ilkesini

⁴⁷⁵ Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/511.

⁴⁷⁶ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/418.

⁴⁷⁷ Serâhşî, *el-Mebsût*, 1993, 4/163.

⁴⁷⁸ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-İkudûrî*, 2/330.

⁴⁷⁹ 'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 4/149; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/97.

hatırlatır ve bu gerekçeyle hac yükümlülüğünün sakıt olabileceğini ileri sürer.⁴⁸⁰ Bu yaklaşım Hârizm fıkıh mektebine mensup Hamîr el-Veberî (öl. 539/1144) tarafından da benimsenmiştir. Veberî hac ibadetinin ifası için talep edilen haksız vergi ve rüşvet uygulamalarının hac farzasını ortadan kaldıracabileceğini ifade etmiştir.⁴⁸¹ Böylelikle her iki müellif, ibadetlerin ifasında ortaya çıkan haram yolların, sadece amelin sıhhatini değil, bizzat yükümlülüğün tahakkukunu da engelleyebileceğini savunmuşlardır.

Ebû Bekir el-İşkâf (öl. 336/947) dönemin siyasi ve sosyal şartlarını dikkate alarak 326/938 yılında hac ibadetinin farz olduğuna hükmetmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Aynı doğrultuda Hârizm fıkıh mektebinin önde gelen temsilcilerinden el-Veberî (öl. 483/1090) ve Tercümân-ı Sağır (öl. 544/1150) de yaşadıkları dönemin siyasi koşullarını göz önünde bulundurarak, Hârizm'de ikamet eden Müslümanlar için hac ibadetinin farziyetiyle ilgili hükmün sakıt olabileceği yönünde fetvalar vermişlerdir.⁴⁸²

Bu fetvaların gerekçesi Hârizm ile Hicaz arasındaki güzergâhta bulunan güvenlik sorunları, zorlu iklim koşulları ve ulaşım güçlükleri gibi etkenlere dayanmaktadır.⁴⁸³ Anlaşıldığı kadarıyla Hârizm'deki fakihlere göre bu tür olağanüstü şartlar altında haccın farziyeti fiilen düşer ve güvenlik sağlanana kadar yükümlülük ortadan kalkar. Bir de Hârizmli fakihlerin yol güvenliğini haccın farz olma şartlarından biri olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Böylece hac ibadeti Karmatîlerin Kâbe'yi işgali gibi olağanüstü siyasi-tarihi durumlar, zorluklar ve ibadetin masiyete sebep olmaması gibi durumlardan dolayı kişinin boynundan sakıt olacağı belirtilmiştir. Bu husus hac ibadetinin uygulanışında dönemin siyasî şartların dikkate alınması gerektiği anlaşılmaktadır.

4.2. Moğol İstilasının Hârizm'de Verilen Fikhî Hükümlere Etkisi

Tarihi süreçte birçok medeniyet istilalarla şekillenmiş olmakla birlikte, Moğol istilası sadece askerî bir işgal hareketi olmayıp, genel İslam dünyasının siyasî, iktisadî, kültürel ve toplumsal yapısında derin dönüşümlere yol açan bir kırılma noktası olmuştur. Bu istila Hârizm başta olmak üzere Mâverâünnehir, Horasan, Irak, Şam ve Anadolu coğrafyalarında büyük tahribata sebebiyet vermiş; toplumsal yapının dağılmasına ve birçok âlimin hayatını kaybetmesine veya göç etmesine neden olmuştur.

İstila öncesinde Hârizm Hârizmşahlar Devleti'nin idarî merkezi konumundaydı. Bu dönemde bölge hem ekonomik refah düzeyi hem de stratejik konumu itibarıyla İpek Yolu üzerindeki ticaretin kilit noktalarından biri hâline gelmişti. Bu bağlamda Moğollar, başlangıçta bölgeyle ticarete dayalı dostane ilişkiler kurma yoluna gitmişlerdir. Ancak bu ilişkiler Otrar'da bazı Moğol tüccarlarının casusluk ithamıyla öldürülmesi üzerine kesintiye uğramış ve bu olay, iki taraf arasındaki büyük bir askerî çatışmanın zeminini hazırlamıştır. Neticede 1219 yılında Cengiz Han komutasındaki Moğol orduları Otrar üzerine yürümüş ve ardından 1220'de Buhara ve Semerkant

⁴⁸⁰ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/97.

⁴⁸¹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 2/331.

⁴⁸² Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 63a.

⁴⁸³ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/97.

şehirlerinin düşmesiyle istila hareketi hız kazanmıştır. 1221 yılında Hârizm'in başkenti Gürgenç, yaklaşık altı ay süren kuşatmanın ardından ele geçirilmiştir.

Moğol istilasası sırasında birçok Hârizmli âlim doğrudan direnişe katılmış ve bu uğurda hayatını kaybetmiştir. Bazı âlimler istilanın yıkıcı etkilerini hafifletmek ve halkın maruz kalacağı zararları azaltmak amacıyla diplomatik girişimlerde bulunmuştur. Bu çerçevede Hârizm muhtesibi Alâüddîn el-Hayâtî'nin (öl. 618/1221 sonrası) Gürgenç'in kuşatması sırasında Moğol kumandanı Cuçi ile yürüttüğü teslim müzakereleri dikkat çekicidir. Ancak bu çabalar sonuçsuz kalmış ve önemli ilim merkezlerinden biri olan Gürgenç büyük ölçüde tahrip edilmiştir.⁴⁸⁴

Şehâbeddin Ebû Saîd İbn İmrân el-Hîvekî istiladan kaçarak Nesâ'ya sığınmış; ancak şehrin Moğollar tarafından işgal edilmesi üzerine oğlu Tâciddîn ile birlikte Moğol kumandanlarının huzuruna çıkarılmış ve burada öldürülmüştür. Benzer şekilde, İbnü'l-Kudûrî el-Mutahhar b. Sedîd el-Nurkâtî el-Hârizmî kaçış sırasında takip edilerek öldürülmüştür. Fahrüddîn Bedî' b. Ebî Mansûr el-Kuzeynî, Sadru'l-efâdil el-Kâsım b. el-Hüseyn el-Hârizmî en-Nahvî (öl. 617/1220) ve Reşîdüddîn Yûsuf el-Kandî el-Hârizmî gibi fakihler ise tabakat kaynaklarında "şehit" ve "seyyidü's-şühedâ" unvanlarıyla anılmış olup, muhtemelen Moğol istilasası esnasında hayatlarını kaybetmişlerdir.⁴⁸⁵

Bu süreçte tasavvuf ehli önemli şahsiyetlerden biri olan Necmeddîn-i Kübrâ (öl. 618/1221) da direnişin öncülerindendir. Tarihî kaynaklara göre Cengiz Han, Hârizm'i işgal etmeden önce Necmeddîn-i Kübrâ'ya şehri terk etmesi için özel izin vermiştir. Ancak Necmeddîn-i Kübrâ, halkın yıkıma uğradığı bir dönemde kendi hayatının başışlanması reddederek Hârizm'i terk etmemiştir. Moğolların saldırısı sırasında müritleriyle birlikte fiilen direnişe katılmış ve bu mücadele sonucunda şehit edilmiştir.⁴⁸⁶ Bu örnekler Moğol istilasasının Hârizm ilmi çevrelerinde yol açtığı yıkımı ve âlimlerin bu süreçteki duruşunu yansıtmaktadır.

Moğol istilasası sonrasında oluşan yeni tarihsel ve toplumsal koşullar, İslam hukukçularını fıkıh ve usûl alanında yeni çözüm arayışlarına yöneltmiştir. Bu bağlamda Şihâbüddin el-Karâfî (öl. 684/1285), Necmüddîn et-Tûfî (öl. 716/1316) ve İbnü'l-Kayyim (öl. 751/1350) gibi âlimler, klasik yöntemlerden farklılaşan yaklaşımlarıyla dikkat çekmişlerdir. Karâfî, külli kaideler üzerinden hüküm üretmeyi savunmuş, örfü delil kabul etmiş ve mezhep taassubuna karşı eleştirel bir tutum geliştirmiştir.⁴⁸⁷ Tûfî, maslahat ilkesini ibadet dışı alanlarda nas ve icmâya takdim ederek hukukun toplumsal faydaya uyumunu vurgulamıştır.⁴⁸⁸ İbnü'l-Kayyim ise nasların kuşatıcılığını ön plana çıkararak rey ve içtihadı olan ihtiyacı azaltmış, ayrıca fetvaların zaman, mekân ve örfe

⁴⁸⁴ İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlara Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984), 240-243.

⁴⁸⁵ Çeker, "Moğol İstilasına Kadar Hârizm'de Hanefîlik".

⁴⁸⁶ Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 95-99; Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/498-500.

⁴⁸⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırlî el-Karâfî, *el-Furûk* (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 1/3, 3/162.

⁴⁸⁸ Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Ta'yîn fî Şerhi'l-erbaîn*, thk. Ahmed Hac Muhammed Osman (Beyrut: y.y., 1998), 241, 274-277.

bağlı olarak değişebileceğini savunmuştur.⁴⁸⁹ Bu yaklaşımlar, Moğol istilası sonrasında İslam hukukunun değişen şartlara uyum sağlama çabasının birer yansımasıdır.

Moğol istilası sonrasında Hârizmli fakihler de ortaya çıkan yeni toplumsal ve siyasî şartlara cevap verebilmek adına fikhî düzlemde çeşitli arayışlara yönelmiş ve yeni çözümler geliştirmiştir. Bu bölümde, söz konusu fakihlerin istilanın ardından değişen toplumsal yapıya ilişkin ortaya koydukları fikhî çözümler, somut örnekler üzerinden ele alınmaktadır.

4.2.1. Dârülharp ve Dârülişlâm Meselesi

Moğol istilasının ardından Hârizm bölgesinde “dârülişlâm” ve “dârülharp” kavramları ile ilgili tartışmalar tekrardan gündeme gelmiştir. Esasında “dâr” kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla bina, arsa, mahalle gibi mekân unsurları ve bu unsurların bir araya geldiği yerleşim alanlarını ifade eder. Ayrıca bu terim bir topluluğun ikamet ettiği coğrafi mekânı tanımlamak üzere de kullanılmaktadır. Klasik fıkıh literatüründe “dârülişlâm” kavramına ilişkin tanımlar genel olarak iki yaklaşımı yansıtır. Birinci yaklaşım bu kavramı “Müslümanların hâkimiyetinde bulunan ülke” şeklinde siyasî ve coğrafi bir zemin üzerinden tanımlarken; ikinci yaklaşım “Müslüman bir devlet başkanının (imâm) hüküm ve sultanının icra edildiği topraklar” şeklinde daha çok hukuki ve idarî bir perspektif sunmaktadır. Buna karşılık “dârülharp” kavramı ise ya “küfür yönetiminin hâkim olduğu ülke” ya da “gayrimüslim bir otoritenin idareyi elinde bulundurduğu bölge” şeklinde tanım yapılmıştır. Bu tanımlar ilgili kavramların mahiyetinin esasen siyasî otorite ve hukuki düzen üzerinden şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Bu tanımlardan yola çıkılarak İslam hukukunda bir bölgenin hukuki statüsünün dârülişlâm’ın dârülharbe dönüşmesi meselesi fakihler arasında önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar hem İslam devletlerinin sınırlarının belirlenmesinde hem de Müslümanların gayrimüslim hâkimiyeti altındaki topraklardaki hukuki durumlarının tespitinde belirleyici olmuştur.

Mâlikî ve Hanbelî fakihleriyle Hanefîlerden Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre bir beldenin dârülişlâm statüsünü kaybederek dârülharp vasfını kazanması, o belde küfür ahkâmının icra edilmesi ile mümkün hâle gelir. Bu yaklaşım kıyasî bir muhakemeye dayanmaktadır: Zira nasıl ki bir beldeye İslâm ahkâmının hâkim kılınması onun dârülharp statüsünden dârülişlâm statüsüne geçmesini mümkün kılıyorsa aynı şekilde dârülişlâm olan bir belde küfür hükümlerinin tatbik edilmesi de o beldenin dârülharp niteliğini kazanmasına sebebiyet verir.⁴⁹⁰

Buna mukabil Şâfiî ve Şâfiî fakihleri bu meselede diğer mezheplerden ayrılan bir yaklaşım sergilemişlerdir. Onlara göre bir belde dârülişlâm statüsüne sahip olduktan

⁴⁸⁹ Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür‘aî ed-Dımaşkî el-Hanbelî ibn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmu’l-Muvakkı‘în ‘an Rabbi’l-Âlemîn*, thk. Muhammed ‘Abdusaelâm İbrahim (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1991), 1/306.

⁴⁹⁰ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn ‘Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ‘î ibn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetu’l-Kahire, 1388), 9/17; Şemsüddîn Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. ‘Arafe ed-Desûkî Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetu’d-Desûkî ‘alâ’s-Şerh’i’l-Kebîr* (b.y.: y.y., ts.), 2/188.

sonra gayrimüslim bir güç tarafından istila edilse ve bu istila uzun yıllar devam etse bile söz konusu belde dârülharp vasfını kazanmaz. Bu görüş esasen Şâfiî hukuk düşüncesindeki mülkiyet teorisine dayanmaktadır. Bu teoriye göre gayrimüslimler Müslümanlara ait toprak ve malları istila yoluyla ele geçirmiş olsalar bile bu mülkiyet hukukî olarak meşrulaşmaz ve mülkiyet hakkı gayrimüslimlere geçmez.⁴⁹¹ Bununla birlikte Şâfiî geleneği içinde bazı fakihlerin siyasî ilişkiler ve fiilî hâkimiyet açısından böyle bir beldenin dârülharp olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair yorumlara yer verdikleri de görülmektedir.

Ebu Hanife'ye göre bir dârüülislâm'ın dârülharbe dönüşmesi için üç şartın bir arada bulunması gerekmektedir:

- a. Hukukî şart: İstila edilen bölgede küfür/şirk hükümlerinin tatbik edilmesi.
- b. Eman şartı: O bölgede yaşayan Müslümanların ve zimmet ehlinin önceki eman statüsünün ortadan kalkması.
- c. Coğrafi-siyasi şart: Söz konusu bölgenin dârülharp ile hem hudut olması ve Müslümanların hâkimiyetindeki hiçbir şehrin bu topraklarla dârülharp arasında yer alması.⁴⁹²

Aslında Moğol gelmeden önce de Mâverâünnehir ve Hârizm bölgelerinde dârüülislâm ve dârülharp konusu hukuki ve siyasi yönden gündeme gelerek tartışılmıştı. Bu çerçevede doğudan gelen ve Şamanist-pagan inançlara mensup olan Karahıtaylar 524/1130 yılında başkenti Balasagun olan Karahıtaylar Devleti'ni kurarak İslâm dünyasının doğu sınırlarında yeni bir güç olarak ortaya çıkmıştır. İlk Karahıtay hükümdarı Gürhan Yehlü Taşî (öl. 535/1142) önce 531/1137 yılında Karahanlı hükümdarı Mahmud Han'ı Hucend civarında, ardından 536/1141 yılında Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'i Katvân sahrasında ağır bir yenilgiye uğratmış ve bu zaferlerin neticesinde bütün Mâverâünnehir bölgesini siyasi hâkimiyeti altına almıştır. Karahıtaylar'ın Mâverâünnehir'deki bu fiilî egemenliği 607/1211 yılına dek sürmüş ve bölgenin siyasî-toplumsal yapısında önemli kırılmalara yol açmıştır.⁴⁹³

Karahıtayların Mâverâünnehir üzerindeki siyasi hâkimiyeti sürecinde bölgenin fikhî statüsüne dair tartışmalar önemli bir yer teşkil etmiş ve dönemin âlimleri bu meselede Ebû Hanife'nin görüşlerine dayanarak değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Semerkandlı âlimler Karahıtayların gayrimüslim kimliğine ve idarî tahakkümüne rağmen Mâverâünnehir'in hâlâ dârü'l-İslâm niteliğini taşıdığı görüşünü savunmuşlardır.

⁴⁹¹ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed Zekeriyâ el-Enşârî, *'Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdî'd-Tâlib* (b.y.: Dârul-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 2/445; Ebü'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed ibn Hacer el-Heytemî, *Tuḥfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc* (b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983), 6/204.

⁴⁹² Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Tâhâvî*, 7/215-217; Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhan, *Şerhu'z-Ziyâdât* (Karaçi: el-Meclisu'l-İlmî, 2000), 6/2023.

⁴⁹³ Dilnoza Duturaeva, *Tsentral'naya Aziya v Period Pravleniya Karakitayev (Vtoraya chetvert' XII—nachalo XIII vv.)* (Taşkent: İnstitut İstorii Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan, Doktora Tezi, 2010), 23-67; Ahmet Taşağıl, "Karahıtaylar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/415-416; Abdülkerim Özeydin, "Gürhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/323.

Nitekim Ebü'l-Kasım el-Hüseynî es-Semerkindî'ye (öl. 556/1161)⁴⁹⁴ göre pagan ve Şamanist inançlara sahip olan Karahıtayların Mâverâünnehir'i istila etmiş olması, bu bölgenin dârülharp olarak nitelendirilmesini gerektirmez. Zira söz konusu beldeler dârülharp topraklarıyla bitişik değildir ve Karahıtay yönetimi bölgede küfür ahkâmını açıkça uygulamamıştır. Aksine kadıların Müslüman olduğu ve halktan birinin “Ben Müslümanım” demesi ya da kelime-i şehâdet getirmesi hâlinde Müslümanlığının kabul edildiği bir yapı söz konusudur. Bu nedenle Karahıtaylarla iş birliği içinde olan Müslümanlar dinden çıkan mürteddler olarak değil sadece fasık olarak değerlendirilebilir. Onları irtidatla suçlamanın İslâm'dan soğutma, Müslümanların sayısını küçümseme ve küfre teşvik anlamına geleceği belirtilmiştir. Bu yaklaşım Hz. Peygamber'in münafıklar hakkındaki uygulamasına kıyasla temellendirilmiştir. Zira Hz. Peygamber münafıklıkları vahiy ile sabit olduğu hâlde onlara zahiren Müslüman muamelesi yapılmıştır.⁴⁹⁵

Ayrıca Semerkandî Karahıtaylara zorunlu olarak itaat eden Müslüman yöneticilerin Müslüman sayılmaya devam ettiğini, hatta itaat zorunluluk taşımadığı hâlde onlarla iş birliği içinde olanların da Müslüman, ancak fasık olduğunu ifade etmektedir. Bu tür beldelerde Müslüman bir valinin bulunması hâlinde cuma ve bayram namazlarının kılınabileceği, haraç toplanabileceği, kadı tayin edilebileceği ve dul kadınların evlendirilebileceği ifade edilmiştir. Bu ise o beldelerde fiilen Müslümanların hâkimiyetinin sürdüğü anlamına gelir. Kâfir yöneticilerin idaresi altında bulunan bölgelerde ise Müslümanların kendi rızalarıyla seçtikleri kadının hukuken kadı sayılacağı belirtilmiş; bu durumda Müslümanların bir Müslüman vali tayin etmeleri gerektiği, onlar üzerine vacip olduğu şeklinde hükme bağlanmıştır.⁴⁹⁶

Benzer bir yaklaşımın, Buhara'daki Hanefî çevreler tarafından da benimsendiğini ifade etmek mümkündür. Özellikle Karahanlıların son dönemlerinde Buhara'da ortaya çıkan ve “sadr” unvanını taşıyan Burhan ulemâ ailesi bölgedeki fikhî işleyişin yanı sıra idarî yapının yönlendirilmesinde de etkin bir rol üstlenmiştir. Bu aile, yalnızca dinî meselelerde fetva vermekle kalmamış aynı zamanda şehrin idarî işleyişine de doğrudan müdahil olmuştur.⁴⁹⁷ Karahıtaylar Buhara üzerindeki hâkimiyetleri döneminde Burhan ailesinin sahip olduğu bu manevî otoriteyi ve ilmî itibarı tanımış, onları kendi adlarına hareket eden resmî temsilciler olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda Burhan ailesi Karahıtay yönetimiyle kurduğu ilişki sayesinde hem siyasî etki alanını genişletmiş hem de büyük servet ve nüfuz elde etmiştir. Dönemin kaynaklarında bu aile üyelerinin Karahıtaylar adına vergi topladıkları, Buhara'nın fiilî idaresini ellerinde tuttukları ve

⁴⁹⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an Esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1861; Ahmet Özel, “Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/479-480.

⁴⁹⁵ Ebü'l-Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî el-Medenî es-Semerkindî, *el-Mültekat fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 242.

⁴⁹⁶ Semerkandî, *el-Mültekat fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye*, 243.

⁴⁹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtü'l-Meşâhiri'l-A'lâm*, 43/13; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 32-37; Ali Öngül, “Burhan Ailesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/430-432.

bazı tarihçiler tarafından “Buhara’nın gerçek sahipleri” olarak nitelendirildikleri belirtilmektedir.⁴⁹⁸

Bu çerçevede gerek Semerkantlı gerekse Buharalı ulemâ Karahıtayların siyasî tahakkümüne rağmen Mâverâünnehir bölgesinin dârülislâm vasfını muhafaza ettiğini savunmuşlardır. Fakihler siyasî hâkimiyetin gayrimüslim bir otoriteye geçmiş olmasını, tek başına bölgenin fikhî statüsünü değiştirecek yeterlilikte görmemiş; aksine, İslâmî hükümlerin uygulanmaya devam ettiği, kadıların Müslüman olduğu ve temel ibadetlerin serbestçe ifa edildiği bir coğrafyanın dârülislâm olarak değerlendirilmeye devam edeceğini belirtmişlerdir.

Nayman-Moğolların güç kazanmasıyla birlikte Karahıtaylar Devleti dağılmış; akabinde Moğol orduları Mâverâünnehir, Hârizm ve Horasan bölgelerini ele geçirmiştir. Moğol istilası sürecinde bazı sosyolojik ve ideolojik dinamikler sebebiyle en ağır tahribata uğrayan bölgenin Hârizm olduğu söylenebilir. Moğol hâkimiyetinin tesisinden sonra Hârizm’de dârülislâm ve dârülharp tasnifine dair meseleler fıkıh çevrelerinde yeniden ele alınmış ve bu bağlamda yoğun ilmi münakaşalar yaşanmıştır.

Bazı Hârizmli alimler Ebu Hanife’nin bir bölgenin dârülislâmdan dârülharbe dönüşmesi için belirlediği üç şartın Hârizm bölgesinde gerçekleştiğini iddia etmişlerdir:

a. Küfür Hükümlerinin Uygulanması: Moğolların istila ettiği bölgelerde kendi yasa adını verdikleri hükümlerini uygulamaları ve İslami hükümlerin askıya alınması.

b. Coğrafi-Siyasi Şart: Hârizm bölgesinin dârülharp ile doğrudan komşu olması ve aralarında herhangi bir İslam beldesinin bulunmaması.

c. Eman Şartının Yok Olması: Hârizm’de ne Müslümanların ne de zimmilerin güven içinde kalmadığı, canlarının ve mallarının tehlikeye atıldığı, dağlarda, mağaralarda ve çöllerde dahi rahat bırakılmadıkları, kiminin kılıçtan geçirildiği, kiminin ağır vergilerle baskı altına alındığı ifade edilmiştir.⁴⁹⁹ Bu kriterlere göre Hârizm bölgesinin dârülharbe dönüştüğü savunulmuştur.

Bazı alimler de Karahıtayların Mâverâünnehir’deki istilası sürecinde Semerkantlıların görüşüne atıf yaparak Moğolların hakimiyeti dönemde de dârülislâm olarak değerlendirilmesini ifade etmişlerdir. Fakat buna da itiraz ederek Hârizm’deki durumun Karahıtayların istila ettiği Mâverâünnehir’in şartları gibi olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre Semerkantlı alimlerin değerlendirmesinde belirttiği gerekçeler yani toprakların dârülharbe bitişik olmaması ve kâfirlerin küfür hükmünü açıkça uygulamaması gibi hususlar Moğol istilası ve sonrası için geçerli değildir. Zira Hârizm’in suları coğrafi olarak dârülharp ile bağlantılıdır ve Moğolların Müslümanlara zorla domuz eti ve murdar hayvan eti yedirmeleri, Müslümanlar üzerine alçaltıcı uygulamalar sergilemeleri küfür hükmünün açık bir göstergesidir.⁵⁰⁰

Ancak Zâhidî ve dönemin bazı âlimleri bu fiili duruma rağmen bölgenin dârülislâm sayılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu yaklaşımın temelinde yöneticiler ile Müslümanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi, kadı tayini, cuma ve bayram

⁴⁹⁸ Ebû'l-Hasen ‘Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. ‘Umar ‘Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1417), 10/250; Clifford Edmund Bosworth, “Âl-e Borhân”, *Encyclopaedia Iranica*, 2014.

⁴⁹⁹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-‘İdârî*, 2/206.

⁵⁰⁰ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-‘İdârî*, 2/208.

namazlarının kılınması, cezaların ve kısasın uygulanması, akitlerin geçerli olup olmadığı gibi konuların halkın hem dini hem de dünyevi ihtiyaçlarına doğrudan etki etmesi yatmaktadır.⁵⁰¹

Rükneddîn el-Velcânî gibi bazı Hârizmli âlimler Moğolların siyasî hâkimiyetine rağmen bölgenin dârüislâm statüsünü muhafaza ettiğini ileri sürmüş ve bu doğrultuda fetvalar vermiştir. Velcânî, bu değerlendirmesinde özellikle Şâfiî mezhebine ait hukukî yaklaşımları referans aldıkları söylenebilir. Buna ek olarak bölgedeki siyasî hâkimiyetin gayrimüslimlere geçse bile İslâmî şeâirin kesintiye uğramaması durumunda bölgenin dârüislâm vasfını yitirmediği anlamına gelir.⁵⁰² Hârizmli alimler bu görüşlerini fıkıhta yerleşik “illetin bakiyesiyle hükmün devamı” kaidesine dayandırmıştır. Bu ilkeye göre bir hükmün dayandığı illet tamamen ortadan kalkmadığı sürece, o hüküm geçerliliğini korur. Bu bağlamda Bezzâzî de, Moğol hâkimiyetindeki topraklarda ezanın açıkça okunması, namazların kılınması, fetva ve tedris faaliyetlerinin serbestçe yürütülmesi gibi hususların dârüislâm statüsünü sürdürmek için yeterli olduğu kanaatindedir.⁵⁰³

Ayrıca içki satışının alenen gerçekleşmesi, Moğol yasalarıyla bazı idarî uygulamaların icrası, hatta İslâm hukukuna aykırı bazı tasarrufların varlığı gibi unsurların dahi dârüislâm statüsüne zarar vermeyeceğini ifade edilmiştir. Bu görüşlerini desteklemek için Hz. Peygamber döneminde Benî Kurayza Yahudilerinin kendi iç meselelerinde tâgût hükmüne başvurdıkları hâlde Medine’nin şüphesiz bir dârü’l-İslâm olarak değerlendirildiğine dikkat çekmişlerdir.⁵⁰⁴

Hârizmli alimlerin bu görüşleri Moğol istilası sonrası dönemde Müslümanların dini ve hukuki yaşamlarını sürdürebilmelerine imkân tanıyan önemli bir hukuki çerçeve sunmuştur. Ayrıca Müslümanların hayatını kolaylaştırıcı çözümler üretebilmesi açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

4.2.2. Gayri Menkullerin ve Yer Altı Kaynaklarının Mülkiyeti ve Zekâtı

Moğol istilası sonrasında Hârizm diyarında âlimler bu toprakların dârüislâm hükmünde olduğunu tercih ettiğini ifade etmiştik. Hârizm topraklarının dârüislâm olarak değerlendirilmesinin temel nedeni olarak Müslümanlar ile Moğol yöneticiler arasında belirli dini ve dünyevi hususlarda anlaşma bulunmasını söylemişlerdir. Bu anlaşmalar şu konuları kapsamaktadır:

- a. Kadı tayini edilmesi
- b. Cuma ve bayram namazlarının kılınması
- c. Had ve kısas cezalarının uygulanması
- d. İslami akitlerin geçerliliği

⁵⁰¹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari’l-Ğudûri*, 2/207.

⁵⁰² Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari’l-Ğudûri*, 2/207.

⁵⁰³ Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *el-Fetâva’l-Bezzâziyye* (Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1310), 6/311; Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârüislâm-Dârulharb* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 107.

⁵⁰⁴ Bezzâzî, *el-Fetâva’l-Bezzâziyye*, 1310, 6/312; Muammer Arangül, *İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 165.

Moğol yöneticileri Müslümanların bu dini ve hukuki uygulamaları gerçekleştirmelerine engel olmamışlar ve bu durum bölgenin dârüislâm statüsünün korunduğunun bir göstergesi sayılmıştır.⁵⁰⁵

Ancak gayrimenkul mallar ile yeraltı kaynaklarına dair mülkiyet ve tasarruf hükümleri bakımından durum farklılık arz etmektedir. Hârizm diyarının dârüislâm sayılıp sayılamayacağı hususunda bu alandaki uygulamalar dikkate alındığında bazı fakihler, özellikle madenler, define ve buluntu mal (lukata) gibi yeraltı zenginliklerine dair tasarrufların İslam hukukuyla değil Cengiz Yasa'sı esas alınarak düzenlenmesi sebebiyle bu bölgenin dârüislâm olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Zira binalar, araziler gibi gayrimenkul malların ve söz konusu yeraltı kaynaklarının mülkiyeti ile bunların vergilendirilmesine dair hükümler İslam hukuku ile Moğol yönetiminin uyguladığı hukuk sistemi arasında önemli ölçüde farklılık arz ettiklerini ifade etmişlerdir.

Hanefilerde madenlerin hükmü, bulundukları toprağın hukuki statüsüne bağlı olarak tayin edilmektedir. Maden, yerin altında bulunan bir tabii varlık olması hasebiyle, toprağın bir cüz'ü olarak değerlendirilir ve bu sebeple toprağın hükmü madene de şâmilidir. Buna göre maden, özel mülk olan bir arazide yer alıyorsa, onun da mülkiyeti arazi sahibine aittir. Sahipsiz arazide bulunmuşsa madenin tasarruf hakkı devlete aittir. Eğer kişi sahipsiz bir araziye ihya etmeye başlar ve burada bir maden keşfedilirse bu maden de o kişinin mülkü kabul edilir.⁵⁰⁶

Define toprağın altında gömülü bulunan ve sahibi bilinmeyen altın, gümüş veya benzeri kıymetli eşyayı ifade eder. Defineye ilişkin hükümler buluntunun İslam öncesine mi yoksa İslam dönemine mi ait olduğuna göre farklılık gösterir. Çoğu zaman bu tür defineler İslam öncesi dönemlere ait kabul edilir ve buna göre hüküm verilir.⁵⁰⁷

Ebü Hanîfe ve ona bağlı fakihler “rikâzdan beşte bir (humus) alınır” hadisini esas alarak define ve madenlerin beşte birinin devlet adına vergi olarak alınması gerektiğini savunmuşlardır. Hanefî fakihlerinin çoğunluğu “rikâz” kelimesinin hem define hem de madenleri kapsayan bir isim olduğu görüşündedir. Ayrıca bu görüşü desteklemek üzere, madenleri ganimet hükmünde değerlendirerek ganimet mallarından alınan humusa kıyasla madenlerden de humus alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁰⁸

Moğolların uyguladıkları Yasa'da madenlerin mülkiyeti ve vergilendirilmesine ilişkin açık ve sistematik hükümlere yer verilmemiştir. Buna mukabil, arazilerin mülkiyeti, doğrudan hanın otoritesi altında olup, onun tarafından askerî komutanlara (noyanlara) tahsis edilen tasarruf nesneleri olarak değerlendirilmiştir.⁵⁰⁹ Hârizmli bazı

⁵⁰⁵ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-İkudûrî*, 2/206.

⁵⁰⁶ Ali el-Kârî, *Fethu bâbî'l-İnâye*, 1/517; Hasan Hacak, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (29 Ocak 2014), 99-120.

⁵⁰⁷ Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhî'l-Hidâye*, 5/37; Hamza Aktan, *İslamda Madenlerin Hukuki Statüsü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 30-44; Şevket Topal, *İslâm Hukukunda Zilyedlik* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2026), 141-153.

⁵⁰⁸ Ebü'l-Hasen Nûrüdî'n 'Alî b. Sultân Muhammed 'Ali el-Ķârî, *Mirâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtî'l-Meşâbih* (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 4/1287; Ayhan Ak, *İslam Kamu Hukuku* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2019), 199.

⁵⁰⁹ Ahmet Yusuf Yılmaz, *Cengiz Yasaları* (Ankara: Dorlion Yayınları, 2023), 7-29; Habibe Temizsu, *Yasak: Cengiz Han Yasası ve Moğol Devletleri Tarihinde Yaşadığı Değişim* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2018), 28-57.

âlimlerin aktarımlarına göre, Moğol yöneticiler madenleri, defineleri ve arazileri ya doğrudan kendilerine tahsis edilmiş mülkler olarak görmekte, ya da bizzat kendi izni ve belirli bir bedel ya da pay karşılığında araştırılmasına müsaade ettikleri nesneler olarak kabul etmekteydiler. Bu uygulamalara dayanarak Hârizmli fakihlerin bir kısmı Moğol istilası sonrasında bölgedeki gayrimenkul mallar ve yeraltı zenginliklerine ilişkin tasarrufların İslâm hukukuna uygun biçimde cereyan etmediğini belirtmişlerdir. Bu durumun, dârülslâm vasfının tayininde belirleyici bir unsur olduğunu savunan fakihler, Hârizm'in bu dönemde dârülslâm olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁵¹⁰

Hârizmli fakihlerin Moğol hâkimiyeti altındaki topraklara ilişkin olarak geliştirdikleri “karma” statü yaklaşımı dönemin siyasal ve hukukî koşulları karşısında dikkat çekici bir içtihat olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım sonraki asırlarda karşılaşılan benzer zorluklara da çözüm üretme potansiyeline sahip bir örneklik teşkil etmektedir. Hârizmli âlimlerin bu içtihatları dînî değerlerin yaşanabilirliğini temin etmeyi önceleyen ve mevcut siyasi hâkimiyetin dînî-hukukî hükümlerin uygulanabilirliği üzerindeki etkisini esas alan bir metodolojiyi ortaya koymaktadır. Bu yönüyle onların yaklaşımları, çağdaş İslam hukuk düşüncesi açısından da dikkate değer bir tecrübe olarak görülebilir.

4.2.3. Kadının İrtidâd Etmesi

İslam hukukunda irtidâd meselesi mezhepler arasında farklı şekillerde ele alınmıştır. Cumhur ulemâya göre akıl balığ bir Müslümanın bilerek ve isteyerek İslam dininden çıkması hâlinde, gerekli istitabeye rağmen tevbe etmeyip ısrarla irtidadda devam etmesi durumunda, bu kişi hakkında had cezası uygulanır ve mürtedin öldürülmesi gerektiği hükmüne varılır. Bu görüş Hz. Peygamber'e nispet edilen “Kim dinini değiştirirse onu öldürün” hadisine dayanır.⁵¹¹

Hanefî mezhebi ise bu konuda farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Hanefîlere göre erkek mürtedin cezalandırılması hükmü, yalnızca onun dinden dönmesiyle değil, aynı zamanda toplumda fitne ve bozulma tehlikesi arz etmesiyle ilişkilidir. Bu nedenle Hanefî fakihleri, mürtedin hemen öldürülmesi yerine, tevbe etmesi için süre tanınması ve bu süreçte çeşitli yollarla ikna edilmeye çalışılması gerektiğini savunurlar. Kadın mürtedin ise hiçbir şekilde öldürülmeyeceği, yalnızca hapsedilerek yeniden İslam'a dönmesi için teşvik edileceği belirtilmiştir.⁵¹² Bununla birlikte mezhebin genel doktrininde irtidâd eden kadının evlilik akdinin infisahı için de gerekçe sayılmıştır.⁵¹³ Ancak Hanefîler içinen Ebû'l-Kasım es-Saffâr, Ebû Nasr ed-Debûsî ve bazı Semerkantlı fakihler bu konuda farklı bir içtihatla bulunmuşlardır. Bu âlimlere göre kadının irtidâdı

⁵¹⁰ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 2/209.

⁵¹¹ İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/88-91; Recep Çetintaş, “Din Özgürlüğü Bağlamında İslâm Hukukunda İrtidâd Cezasının Nedeni ve Mahiyeti”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları Dergisi* XII/27 (2017), 127-146.

⁵¹² Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 6/113; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdulkâdir el-Hanefî Zeynuddîn er-Râzî, *Tuhfetu'l-mulûk*, thk. 'Abdullâh Nezâr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1417), 193.

⁵¹³ Ak, “Hanefîlere Göre Sözleşmelerin İnfisâhı”, 207-210.

evlilik bağı kendiliğinden sona erdirmes. Aksine mürted kadının İslâm'a rücûsü sağlanmaya çalışılır; bu süreçte hapsedilerek veya ikna yoluyla dine dönmesi için icbâr edilir. Kadın yeniden İslâm'a döndüğünde ise mevcut evlilik akdi feshedilmiş sayılmayıp, nikâhın sadece yenilenmesiyle birlikte birlikteliğin devamı mümkün kabul edilir.⁵¹⁴ Bu yaklaşım, hem ailenin korunması hem de kadının can güvenliği ile toplumsal bütünlük arasında bir denge kurma amacı taşımaktadır.

Ebû Hanîfe mürted olan kadının hukuki statüsü konusunda, onun klasik anlamda zimmî veya Müslüman birey gibi değerlendirilemeyeceğini, bilakis bir tür esaret statüsüne tabi tutulması gerektiğini belirtmiştir. Bu çerçevede kadın irtidât ettiğinde kocası evlilik ilişkisini sürdürmekten vazgeçerse, bu kadın ganimet kapsamına giren bir fey' malı olarak değerlendirilir ve bütün Müslümanların müşterek malı hükmüne geçer. Bununla birlikte eğer koca kadının irtidâtına rağmen evlilik ilişkisini sürdürmek isterse, Ebû Hanîfe'ye göre bu durum artık bir mülkiyet ilişkisine dönüştüğü için devlet başkanı/sultanın iznine tâbi kılınır. Kocanın kadına yeniden sahip olabilmesi için onu ya devletten satın alması ya da özel izinle mülkiyetine geçirmesi gerekir.⁵¹⁵

Moğol istilasının ardından ortaya çıkan ve kaynaklarda fitnetü'l-fetra (fetret fitnessi) olarak adlandırılan dönemde, Hârizm, Mâverâünnehir ve Horasan gibi bölgeler fiilen gayrimüslimlerin egemenliği altına girmiştir. Bu tarihi-siyasi dönüşüm neticesinde söz konusu coğrafyalar fiilen dârü'l-harb statüsüne girmiş sayılmıştır. Bu bağlamda Hârizm'de yaşayan bir kadının irtidât etmesi durumunda ortaya çıkan hukuki statü değişimi klasik Hanefî doktrininden farklı şekilde değerlendirilmiştir. Zira bu yeni şartlar altında mürted olan kadın, artık İslam toplumu dışında bir statüye geçmiş kabul edilmekte, dolayısıyla onun üzerindeki tasarruf hakkı doğrudan kocaya intikal etmektedir. Hanefî literatürde normal şartlar altında mürted kadının kocası, onun üzerinde yeniden tasarruf hakkı kurmak istediğinde, bu işlem için devlet başkanından/imam izin almalı ya da satın alma yoluna gitmelidir. Ancak Moğol hâkimiyetindeki dârü'l-harb koşullarında, böyle bir izin mekanizması işlevsiz hâle gelmiştir. Çünkü otorite gayrimüslimlerin elinde olduğundan, devlet başkanından izin almak fiilen ve hukuken mümkün değildir. Bu durumda mürted olan kadın doğrudan kocasının cariyesi statüsüne intikal eder. Böylece mülkiyet hakkı, araya herhangi bir izin veya satın alma işlemi girmeksizin doğrudan tesis edilmiş sayılır.⁵¹⁶

Hârizmli fakihler irtidât eden kadının doğrudan cariyeye statüsüne geçirilmesini öngören bu hükmün arka planında, dönemin sosyal ve ahlaki şartlarının belirleyici olduğunu vurgulamışlardır. Onlara göre bu tür bir fetva cehaletin yaygınlaştığı ve dinî hassasiyetin zayıfladığı Moğol istilası sonrası toplumda, din değiştirme fiilinin bilinçli bir tercih olmaktan ziyade çeşitli dünyevî menfaatlere dayalı bir araç hâline gelmesiyle

⁵¹⁴ Molla Hüsrev, *Durer*, 1/301; Ahmed b. Muhammed b. Osmân el-Halebî ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idil-fıkhiyye*, thk. Abdüssettâr Ebû Gudde (Dımaşk: Daru'l-Kalam, 1989), 472.

⁵¹⁵ Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, 3/257; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 3/195.

⁵¹⁶ Zâhidî, *Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye*, 2024, 132; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti'ş-Şelebî*, 3/285; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadir*, 6/71.

açıklanabilir.⁵¹⁷ Bu nedenle söz konusu fetva, halk arasında yaygınlaşan cehalet, sahte dindarlık ve çıkar amaçlı din değiştirme vakalarına karşı caydırıcı bir tedbir olarak takdir edilmiştir.

4.2.4. İlim Talebesinin Nafakası

Moğol istilasının Hârizm bölgesinde yol açtığı toplumsal ve kurumsal dönüşümler, yalnızca iktisadî ve siyasî yapılarla sınırlı kalmamış, ilmî çevreleri ve bu çevrelerde yer alan ilim talebelerini de doğrudan etkilemiştir. Bu durum, özellikle geçim kaynaklarından mahrum kalan talebelerin desteklenmesi meselesini gündeme taşımış ve bu bağlamda, ilim talebesinin nafakasına dair fikhî hükümlerin yeniden ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Böylece, ilimle iştigal edenlerin geçim sorumluluğunun kime ait olduğu meselesi, klasik fıkıh doktrinleri ışığında yeni bir tartışma zeminine kavuşmuştur.

Hanefî mezhebinin erken dönem (selef/mütekaddimîn) âlimlerinin önemli bir kısmı, ilim talebesinin nafakasına dair görüşler beyan etmişlerdir. Bu bağlamda özellikle Şemsü'l-eimme el-Halvânî, Sadru'sh-Şehîd gibi önde gelen fakihler, ilim talebesinin nafakasının babası tarafından karşılanması vâcip olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁵¹⁸ Bu görüş, sadece ekonomik ihtiyaçlara değil, aynı zamanda toplumsal konum ve ahlâkî değerlere de dayandırılmıştır. Söz konusu âlimler soylu bir aileye mensup, toplum nezdinde itibarlı ve asil bir bireyin fiziksel olarak çalışabilecek durumda olsa bile sosyal statüsü gereği çalışma hayatına dâhil olmamasının makul karşılandığını, dolayısıyla böyle bir durumda babanın ona nafaka temin etmesinin dinen vâcip olduğunu ifade etmişlerdir.⁵¹⁹

Bu yaklaşımın temelinde ilimle meşgul olanlara duyulan hürmet ve onların toplumsal değerini muhafaza etme arzusu yattığı söylenebilir. Bundan dolayı şer'î ilimlerle iştigal eden kimselerin geçim sıkıntısı sebebiyle ilimden uzaklaşmalarının önüne geçilmesi gerektiğini savunarak, ilim talebesine yönelik nafaka yükümlülüğünü hem bir ailevî görev hem de bir ilmî mesuliyet olarak görmüşlerdir.⁵²⁰

Bununla birlikte Hârizm fıkıh mektebinin önemli temsilcilerinden olan Ebû Hâmid ve Tercümânî gibi bazı âlimler, kendi dönemlerinin toplumsal şartlarını göz önünde bulundurarak, ilim talebesinin nafakasının babası üzerine vacip olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Bu fakihler: “fakir bir fakihin nafakası, zengin bir babaya vacip değildir” şeklindeki ifadelerle bu kanaatlerini dile getirmişlerdir. Her ne kadar önceki Hanefî ulemânın ilim talebesinin nafakasını babaya vacip kılan görüşlerinden haberdar oldukları açıkça anlaşılmakta ise de yaşadıkları dönemdeki toplumsal yapının ve aile içi sorumluluk anlayışının değişmiş olması, onları farklı bir ictihada sevk etmiştir.⁵²¹

Bu görüşlerini temellendirirken Hârizmli fakihler, dönemin ilmî ve ahlâkî ortamına dair gözlemlerine dayalı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Onlara göre kendi

⁵¹⁷ Zâhidî, *Kunyetü'l-Münîye li-tetmîmî'l-ğunye*, 2024, 132; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 3/230-231.

⁵¹⁸ Kādîhan, *el-Fetâvâ'l-Hânîyye*, 1/218; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ul-burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, 3/573.

⁵¹⁹ Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî*, 3/64.

⁵²⁰ Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 9/147.

⁵²¹ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 77a; Zâhidî, *Hâvî Mesâ'il-i'l-Münîye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 79a.

dönemlerindeki ilim talebelerinin büyük bir kısmı, ilmin gerektirdiği ciddiyet ve ahlâkî sorumluluktan uzaklaşmıştır. Nitekim bu öğrencilerden bir kısmı, gerçekten güzel ahlâk sahibi olup faydalı ilimlerle meşgul ise de çoğunluğu sadece belirli vakitlerde derslere katılan, zayıf tartışmalar ve felsefî hezeyan ve safasatlarla vakit geçiren, gün boyunca gıybet, dedikodu ve insanlara dil uzatmak gibi davranışlarla meşgul olan kimselerdir. Bu tavırları sebebiyle, söz konusu kimseler dinî ve ahlâkî bakımdan fâsık ve bid'at ehli olarak nitelendirilerek Allah'ın, meleklerin ve müminlerin lanetine müstahak olduklarını ifade etmişlerdir. Bu tür davranışlar, babaların da evlatlarına karşı şefkat ve merhamet duygularının zayıflamasına, hatta nefret ve buğz beslemelerine sebebiyet vermekte, dolayısıyla babalar evlatlarının zarurî ihtiyaçlarını bile karşılamaktan kaçınmaktadır. Ayrıca, bu tür öğrencilerin babalarından nafaka talep ederken edebe aykırı ve eziyet verici tavırlar sergiledikleri, bu sebeple ebeveyne saygısızlığın da (örneğin "öf" demenin bile haram olduğu hatırlatılarak) dinî açıdan kabul edilemez olduğu vurgulanmaktadır.⁵²²

Neticede bu fakihler, önceki Hanefî âlimlerin ilim talebelerine nafakanın vacip olduğu yönündeki görüşlerinin, kendi dönemlerindeki talebe vasfından farklı ve daha nitelikli bireyleri esas aldığını ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda kendi dönemleri için ilim talebelerinin çoğunluğunun bu vasıfları taşımadığı, dolayısıyla onlara nafaka verilmesinin vacip sayılamayacağı belirtilmiş ve salih talebeler ise nadir görüldüğünden, bu nadir durum için genel bir hüküm oluşturulamayacağı sonucuna varılmıştır.⁵²³

Moğol istilası sonrasında Hârizm bölgesinde ilmî yapının karşı karşıya kaldığı tehditler, ilim tahsiline yönelik toplumsal yaklaşımların yeniden değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönemde ilim talebelerinin fıkıh, belâgat gibi dinî ilimlere ve Arap dili gramerine yönelindikleri gözlemlenmekle birlikte, ekonomik zorluklar onların bu istikamette düzenli bir şekilde ilerlemelerini engellemiştir. Ancak geçim sağlama mecburiyeti birçok talebenin ilim tahsilinden alıkoymakta ve bu da bölgede ilmî faaliyetlerin ciddi ölçüde zayıflaması, hatta bütünüyle sönme tehlikesini gündeme getirmiştir.⁵²⁴

Bu doğrultuda Hârizmli fakihler, önceki (selef) Hanefî âlimlerin ilim talebesinin nafakasının babası tarafından karşılanması gerektiğine dair görüşlerini yeniden gündeme taşımış ve bu görüşün istila sonrası şartlar altında daha da büyük bir önem arz ettiğini savunmuşlardır. Onlara göre, bazı ilim talebelerinin bireysel eksiklikleri veya ahlâkî zaafı, genel hükmün ve sorumluluğun ortadan kalkmasına gerekçe yapılamaz. Zira ilmin korunması ve devamlılığının sağlanması, ferdî hatalardan bağımsız olarak toplumsal bir görevdir. Dolayısıyla bu fakihler, nafakanın yalnızca çocuklara ve diğer akrabalara yönelik bir yükümlülük olarak değil, aynı zamanda ilim

⁵²² Zâhidî, *Hâvî Mesâ'il-i-Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 79a; İbn 'Âbidîn, *el-Ukûdu'd-Durriyye fî Tenkîhu'l-Fetâvâ'l-Hâmidîyye*, 1/72.

⁵²³ Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmî'l-ğunye*, 2024, 179; Alâ'uddîn Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Şaşkefî, *ed-Durru'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-eşâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. 'Abdulmun'im Hâilî İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 264.

⁵²⁴ Zâhidî, *Hâvî Mesâ'il-i-Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 79a; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 3/614.

talebeleri için de zarurî bir sorumluluk olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.⁵²⁵

4.2.5. Cengiz Yasalarının Uygulanması

Moğol istilası sonrasında Hârizm bölgesi Cuci ve Çağatay ulusları arasında bölünmüş her iki yönetim de uzun süre Moğol yasalarıyla hükmetmiştir. Altın Orda hanlarının ülkelerini Özbek Han'a kadar Moğol yasalarıyla yönettiği bilinmektedir. Benzer şekilde Çağatay Hanları da geleneksel Moğol yasalarını uygulamıştır.

Çağatay ulusunun yerine geçen Timur'un durumu ise daha karmaşıktır. Çünkü Mâverâünnehir'de Müslüman terbiye ve eğitimi alarak yetişen Timur iktidarı ele geçirdikten sonra hem şeriat hem de Moğol yasasını uygulamıştır. Bu ikili yaklaşım onun yönetim anlayışının temel karakteristiğini oluşturmuştur.

Timurlu kaynaklarında Timur'un iktidarı İslâmî geleneklere uygun şekilde anlatılsa ve şeriatı uyguladığı vurgulansa da pratikte iktidarını sağlarken daha çok Cengiz mirasından ve yasadan faydalanmıştır. Bu durum Çağatay ülkesinde iktidara gelebilmek ve geldikten sonra da iktidarını meşru edebilmek için stratejik bir zorunluluktu. Timur Cengiz soyundan gelen bir han adına ülkeyi idare etmek ve yasayı uygulamak zorunda kalmıştır.

Bu ikili siyasete rağmen Timurlu tarihçiler Timur'un devleti şeriata göre idare ettiğini ve hayatını İslam ümmetinin gelişmesine adanmış olduğunu vurgulamışlardır. Ancak başta İbn Arabşah olmak üzere dönemin Memlük-Arap tarihçileri Timur'un yasaya verdiği önemi şeriata tercih olarak yorumlayarak onu ağır ithamlar suçlamışlar ve ağır sözler ile anmışlardır.

Hârizmli Bezzâî ve Alâeddin el-Buhârî gibi dönemin önde gelen alimleri Timur'u tekfir etmişlerdir. Bu tekfirin temel dayanağı "Allah'ın vahiy olarak indirdiği şeriat-ı Muhammediye'ye bir kafir insanın icat ettiği Cengiz Yasa'larını tercih ettiği" iddiasıdır.⁵²⁶ Bu alimlerin tekfir etmesinin arka planında ideolojik sebepler yanında sosyolojik faktörler de bulunmaktadır. Timur'un Hârizm'e düzenlediği seferler ve bölgeyi talan etmesi, ayrıca Altın Orda'nın son hanı Toktomuş'u öldürerek bu devletin yıkılmasına sebep olması bölge alimlerinin ona karşı tavır almasında etkili olmuştur.

Bu tarihi tartışma Timur döneminde Yasa'nın şeriattan daha üstün tutulduğu düşüncesini öne çıkarmış ve modern tarihçilerin eserlerinde de yer bulmuştur. Ancak mesele Timur'un dini inancından ziyade farklı hukuk sistemlerini ve gelenekleri yönetiminde nasıl dengelediği etrafında şekillenmiştir. Timur'un güç dengelerini gözeterek pragmatik bir siyaset izlediği, ancak bu siyasetin bölgenin din alimleri tarafından şeriata karşı bir tutum olarak algılanıp sert eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir.

⁵²⁵ Zâhidî, *Khunyeti'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye*, 2024, 179; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 4/228.

⁵²⁶ Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed İbn 'Arabşâh, *'Acâibu'l-Mağdûr fî Ahbâri Timûr* (Kalkutta: y.y., 1817), 445; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/45.

4.2.6. Âkilesi Bulunmayan Kişinin Diyeti

Moğol istilası sonrasında İslâm hukukî yapılarında gözlemlenen dönüşümlerden biri de âkile müessesesinin işleyişinde ortaya çıkan değişikliklerdir. Ancak bu dönüşüme temas etmeden önce âkile kurumunun Arap olmayan Müslüman topluluklar arasında geçerliliği meselesine kısaca değinmek gerekir. Her ne kadar âkile kurumu klasik dönemde Arap toplumlarının güçlü kabilevî dayanışma yapıları içerisinde şekillenmişse de Hanefî fukahâsı arasında Arap olmayan milletler nezdinde bu kurumun varlığı ve işlerliği hususunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Bazı Hanefî hukukçular arasında âkile müessesesinin yalnızca Arap toplumuna özgü bir kurum olduğu yönünde görüş bildirenlerin bulunduğu görülmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenler arasında Ebû Bekir el-Belhî (öl. 319/931), Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (öl. 362/973), Ebû'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983) ve Zâhiruddîn el-Merginânî (öl. 506/1112) gibi isimler yer almaktadır. Bu fukahâyâ göre Arap olmayan topluluklarda âkile kurumunun temelini teşkil eden kan bağına dayalı bir dayanışma geleneği mevcut değildir. Zira bu toplumlarda ne soy bağına dayalı bir sosyal organizasyon gelişmiş ne de divan benzeri idarî yapılar yeterince işlerlik kazanmıştır. Bu çerçevede, diyet ödeme yükümlülüğüne kolektif biçimde katılma esasını, Arap toplumlarına özgü tarihsel ve sosyolojik bir uygulama olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü Arap toplumu dayanışma ve karşılıklı destek ilkeleri çerçevesinde, kan akrabalığına dayalı güçlü kabile yapıları etrafında örgütlenmişti.⁵²⁷ Bu bakımdan Arap olmayan Müslüman toplumlar âkile kurumu bakımından Araplarla aynı kategoride değerlendirilemez.

Buna mukabil Arap olmayan topluluklar arasında da kan ve soy bağına dayanan bir dayanışma yapısının mevcut olduğunu savunan Hanefî fakihleri de bulunmaktadır. Bu görüş özellikle Muhammed b. Seleme (ö.?) ve Şemsü'l-a'imme el-Halvânî (öl. 452/1060 [?]) gibi âlimler tarafından temsil edilmiştir. Söz konusu fakihler Arap toplumu dışındaki Müslüman halklar arasında da akrabalık ve sosyal dayanışmaya dayalı bir birliktelik bulunduğunu, dolayısıyla bu topluluklarda da âkile müessesesinin işlerlik kazanabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁵²⁸

Esasında bu yaklaşımlar arasındaki farklılık karşılıklı dayanışma ve arka çıkma gibi toplumsal duygusunun Arap olmayan halklarda bulunup bulunmadığına dair değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır.⁵²⁹ Bu noktada bazı müellifler şahsî müşahede ve tecrübelerine dayanarak Arap olmayan topluluklar arasında da karşılıklı dayanışma ve yardımlaşma olgusunun varlığına dikkat çekmişlerdir. Bu yazarlar etnik kökeni, mesleki aidiyeti veya yerleşim yeri ne olursa olsun böyle bir toplumsal dayanışma ilişkisinin fiilen gözlemlendiği her grubun âkile sıfatını haiz olabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁵³⁰

⁵²⁷ Kādîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/276; Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, 25/100-101.

⁵²⁸ Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye / el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*, 6/84; Leknevî, *Umdetü'r-riâye fî halli şerhi'l-Vikâye*, 9/232-234.

⁵²⁹ Okur, *İslam Hukukunda Sosyal Sorumluluk*, 121-123; Ensar Kum, "İslam Ceza Hukukunda Âkilenin Cezaların Şahsiliği İlkesi Açısından Değerlendirilmesi", *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/2 Prof. Dr. Mustafa Avcı'ya Armağan (03 Ocak 2025), 2556-2590; Kaşif Hamdi Okur, "Çocuğun Korunması Açısından Âkile Kurumu", *Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu* (Rize: Ensar Neşriyat, 2010), 433-448.

⁵³⁰ Kuhistânî, *Câmi'u'r-Rumûz*, 2/366; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-înâye*, 3/398.

Hârizmli fakihlerin klasik dönemde soy ve kan bağına dayalı bir âkile dayanışmasının varlığını kabul ettikleri ve bu yapının Hârizm'de de işlerlik kazandığı anlaşılmaktadır. Ancak Moğol istilası sonrasında bu türden boy ve soy dayanışmasının büyük ölçüde zayıfladığı ve hatta bazı fıkıh metinlerinde bu durumdan açıkça şikâyet edildiği görülmektedir. Bu değişimin temelinde Moğolların bozkır coğrafyasında imparatorluklarını uzun vadeli ve istikrarlı biçimde sürdürebilmek amacıyla geliştirdikleri yeni idarî politikalar yer almaktadır.

Moğollar öncesi dönemde Orta Asya'da kurulan Türk devletlerinin yönetim biçimi büyük ölçüde boy temelli yapılar üzerine inşa edilmekteydi. Bu sistem devlet kağanın ölümüyle birlikte her boyun kendi önderini merkeze taşıma arzusu nedeniyle iç çekişmelere, isyanlara ve parçalanmalara yol açmaktaydı. Nitekim her boy kendi soy ve kimliğine bağlılık üzerinden devletin yönetimini üstlenmeye çalışıyor; bu durum da siyasal istikrarsızlığı beraberinde getiriyor ve devletlerin ömrünü kısaltıyordu.⁵³¹

Moğollar ise bu yapının istikrarsızlaştırıcı doğasını görerek geleneksel soy ve boy birliğine dayalı dayanışma modelini bilinçli şekilde zayıflatmış, bunun yerine askerî-hiyerarşik bir yapılanmaya dayalı merkezîyetçi bir sistem geliştirmiştir. Bu sistemde bireyler artık boy aidiyetine göre değil, doğrudan merkezdeki kağan'a ve onun emrindeki komutanlara bağlı onluk, yüzlük, binlik ve on binlik (tümön) askerî-idarî birlikler hâlinde organize edilmiştir. Böylece Moğollar, geleneksel boy yapılarını birbirinden koparmış, birleşik isyanların önüne geçmiş ve imparatorluk bünyesinde çok daha uzun ömürlü ve merkezîyetçi bir düzen kurmayı başarmışlardır.⁵³²

Bu dönüşüm yalnızca siyasî-idarî alanla sınırlı kalmamış toplumsal dayanışma biçimlerini de köklü biçimde dönüştürmüştür; dolayısıyla Hanefî fıkıh geleneğinde önemli bir kurum olan âkile müessesesi de bu yeni toplumsal gerçeklikten etkilenmiştir. Bu bağlamda Hârizmli fakihlerin Moğol dönemi sonrası âkile kurumunun işlerliğine ilişkin farklı değerlendirmelerde bulunmaları şaşırtıcı değildir.

Bu doğrultuda Zâhidî, Moğol istilasının ardından Hârizm'de geleneksel boy ve soy yapılarının çözülmesiyle birlikte, bu yapılara dayalı toplumsal dayanışma (tenâsur) ve karşılıklı destek mekanizmalarının da büyük ölçüde ortadan kalktığını belirtmektedir. Ona göre bu dönüşüm özellikle kasıtsız öldürme veya yaralama gibi hâllerde uygulanan diyet hukukunda önemli bir değişimi beraberinde getirmiştir. Zira artık Hârizm'de söz konusu suçların tazmini, faile ait şahsî malvarlığından karşılanmakta; geleneksel anlamda âkile kurumu işlerliğini yitirmiş görünmektedir.⁵³³

⁵³¹ Ahmet Taşağıl, *Kök Tengri'nin Çocukları: Avrasya Bozkırlarında İslam Öncesi Türk Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 175-195; Abdullah Gündoğdu, "Türk Devletlerinin Kuruluş ve Yıkılışları Üzerine Bir Yaklaşım Denemesi", *Türk'ün Türk'le Savaşı*, ed. Murat Özkan - Mesut Karakulak (İstanbul: Kronik Kitap, 2023), 43-62; Ahmet Taşağıl, "Türk Devletlerinde Hakimiyet Anlayışı", *Türk'ün Türk'le Savaşı*, ed. Murat Özkan - Mesut Karakulak (İstanbul: Kronik Kitap, 2023), 19-42.

⁵³² İlyas Kemaloğlu, "Büyük Moğol İmparatorluğu", *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizöğülleri*, ed. Hayrunnisa Alan - İlyas Kemaloğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2024), 29-67; Hayrunnisa Alan, "Çağatay Hanlığı", *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizöğülleri*, ed. Hayrunnisa Alan - İlyas Kemaloğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2024), 68-97.

⁵³³ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 4/468; Haşkefî, *ed-Durru'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, 731.

Hanefî mezhebine göre failin âkilesi bulunmadığı durumlarda diyetin beytü'l-mâldan karşılanması gerektiği de bilinmektedir.⁵³⁴ Ancak Moğol istilası sonrasında yalnızca toplumsal dayanışma ağları değil, aynı zamanda beytü'l-mâl kurumu da mali ve idarî işlevini büyük ölçüde kaybetmiştir.⁵³⁵ Bu durum hukuken öngörülen çözüm yollarının pratikte uygulanamaz hâle gelmesine neden olmuştur.

Zâhidî ayrıca, Hârizm'de resmî kayıtların (özellikle divan defterlerinin) formel olarak tutulmaya devam ettiğini, ancak bu kayıtların fiilî bir yardımlaşma fonksiyonu icra etmediğini ifade eder.⁵³⁶ Böylece hem geleneksel kabilevi âkile sistemi hem de devlet merkezli ikame mekanizmalar (örneğin beytü'l-mâl ve divan teşkilatı), Moğol istilası sonrası toplumsal ve idarî çözülme karşısında işlevsizleşmiş görünmektedir. Bu tespit, fıkıh uygulamalarının tarihsel-sosyolojik bağlamdan bağımsız olarak sürdürülemeyeceğine dair önemli bir örnek teşkil eder.

⁵³⁴ İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-burhânî fî'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, 4/186; Mevşilî, *el-lḥtiyâr li ta'îlî'l-Muḥtâr*, 5/60.

⁵³⁵ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muḥtaşari'l-Ḳudûrî*, 4/468; Haşkefî, *ed-Durru'l-muḥtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, 731.

⁵³⁶ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muḥtaşari'l-Ḳudûrî*, 4/468.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELAMÎ EĞİLİMLERİN USUL VE FURÛ'A YANSIMALARI

Bu bölümde Hârizm Hanefîlerinin kelâmî eğilimlerinin usûl-i fıkıh ve furû-i fıkıh alanındaki etkilerini ele almadan önce, kelâm ilminin mahiyeti hakkında genel bir çerçeve sunmak gerekli görülmüştür. Zira kelâmın İslâmî ilimler içindeki yeri ve amacı Hanefî âlimlerin bu ilme yönelik olumlu ya da olumsuz tavırlarını anlamada önemli rol oynamaktadır.

1. Kelam İlminin Konumu

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun hızlı bir şekilde geniş coğrafyalara yayılması, Müslümanların farklı kültür, düşünce sistemleri, dinî inançlar ve etnik yapılarla karşılaşmasına yol açmıştır. Bu genişleme süreci derin bir sosyo-kültürel etkileşim sürecini de beraberinde getirmiştir. Özellikle fetihlerle birlikte İslam toplumu antik felsefî miras, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi yerleşik dinî gelenekler ile yüz yüze gelmiş; bu karşılaşma ise çeşitli itikadî, felsefî sorunları beraberinde getirmiştir. İnsan fiillerinin özgürlüğü, kader, ilahî sıfatlar ve nübüvvet gibi temel meseleler etrafında şekillenen bu tartışmalar zamanla kelâm ilminin teşekkülüne zemin hazırlamıştır.⁵³⁷

Bu konuda kelâm ilminin sistematik bir disiplin hâline gelmesinde ilk adım genellikle Vasıl b. Atâ'nın (öl. 131/748) Basra'daki ilmî çevreden ayrılarak kendi düşünce ekolünü oluşturmasıyla ilişkilendirilir. Onun öğrencisi ve arkadaşı olan Amr b. Ubeyd (öl. 144/761) ile birlikte bu yeni yaklaşım daha sonra "Mu'tezile" adıyla anılacak olan kelâmî hareketin temelini oluşturmuştur. Mu'tezile'nin kelâm ilmini teşekkül ettiren kurucu olarak anılması, onların yalnızca nazarî düzeyde meseleleri ele almalarıyla değil, aynı zamanda rasyonel ve sistematik bir dinî düşünce inşa etmeye yönelmeleriyle de ilgilidir.⁵³⁸ Dikkat çekici bir şekilde bu gelişmenin çok dinli çok kültürlü ve entelektüel tartışmalara açık bir merkez olan Basra'da gerçekleşmiş olması, kelâm ilminin doğuşunda toplumsal ve kültürel çeşitliliğin oynadığı rolü açıkça ortaya koymaktadır.

Kelâm ilminin ilk temsilcileri olan Mu'tezile âlimleri, başlangıçta siyasi otorite tarafından desteklenmemiştir. Ancak Abbâsî Halifesi Me'mûn (öl. 218/833) döneminde durum değişmiş; Me'mûn'un Mu'tezile'yi resmî ideoloji olarak benimsemesiyle birlikte bu ekol devlet nezdinde destek görmeye başlamıştır. Özellikle halku'l-Kur'ân

⁵³⁷ Karagöz, "Kelâm İlmine Giriş", 3-14; Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelam İlminin Teşekkülü", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlmi Etütler Derneği, 2017), 155-165.

⁵³⁸ Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelam'ın Teşekkülü: Bilgi, Varlık ve Tanrı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2024), 239-250; Fethi Kerim Kazanç, "Mutezile", *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 163-212; İsmail Yürük, "Kelâm İlminin Ortaya Çıkış Nedenleri", *Kelam I*, ed. İsmail Şık - Nail Karagöz (Ankara: Altınordu Yayınları, 2017), 37-57.

mesalesinde Mu'tezilî görüşlerin zorla kabul ettirilmesi çabası, İslâm tarihinde "mihne" olarak bilinen baskı ve sınav sürecine yol açmıştır. Bu dönemde Mu'tezile'nin görüşlerine muhalif olan âlimler sürgün, hapis ve işkence gibi uygulamalara maruz kalmış; başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere pek çok isim bu süreçte ağır bedeller ödemiştir. Mihne süreci Halife Mutevekkil'in (öl. 247/861) iktidara gelmesiyle sona ermiş; bu tarihten itibaren Mu'tezile'nin siyasi desteği ortadan kalkmış, temsilcileri itibardan düşürülmüş ve Bağdat merkezli ilmî çevrelerden uzaklaştırılmıştır.⁵³⁹

Mihne hadisesinin sona ermesinin ardından özellikle Mâverâünnehir bölgesinde Mu'tezile'den tecrit edilmiş yeni bir Hanefî usûl anlayışı gelişmeye başlamıştır. Bu dönüşümde mihne döneminde Mu'tezilî görüşleri destekleyen kadıların önemli bir kısmının Hanefî mezhebine mensup olması etkili olmuş; bu durum, amelde Hanefî olan Mu'tezilîlerin kelâmî görüşlerinin, mezhep içindeki konumunu tartışmalı hâle getirmiştir. Nitekim mihne sürecinden sonra Hanefî çevrelerde kelâm ilmine yönelik mesafeli yaklaşım gelişmiştir.⁵⁴⁰ Bu hususta kelim ilmiyle meşgul olmanın hükmü konusunda tartışmalar yapıldığı görülmektedir.

2. Kelam İlmi ile Meşgul Olmak

Kelâm ilmi ile Hanefî fıkıh geleneği arasındaki ilişki tarihsel süreç içerisinde oldukça tartışmalı zeminde şekillenmiştir. Mezhebin kurucusu Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kelim ilmine dair görüşler ve bu ilme yaklaşımına dair rivayetler sonraki Hanefî fakihler nezdinde hem lehte hem de aleyhte referans alınmıştır. Bu rivayetler Hanefî geleneği içerisinde kelâm ilmine yönelik farklı tavırların meşruiyet zemini olarak kullanılagelmıştır. Özellikle Buhara merkezli Hanefî fakihler arasında kelâm ilmine karşı mesafeli bir yaklaşımın hâkim olduğu görülmektedir. Bu çevrelerde kelâma yönelik olumsuz tavır, büyük ölçüde Ebû Hanîfe'ye isnad edilen bazı menfî rivayetlerle temellendirilmiş ve bu sayede kelâm ilmine karşı çekinceyi meşrulaştıran bir zemin oluşturulmuştur.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen rivayetlerden birine göre o, ilmî serüveninin erken dönemlerinde kelâm ilmini faziletli ve üstün bir ilim olarak görmüş, bu alanda çeşitli münazaralara katılmış ve bid'at ehliyle tartışmalara girişmiştir.⁵⁴¹ Ancak daha sonra bu yaklaşımı terk ederek fıkıh ilmine yöneldiği aktarılmaktadır. Rivayette şu ifadeler Ebû Hanîfe'ye atfedilir:

Eskiden kelâm ilmini en faziletli ve yüce ilim sayardım. Bu konuda münazaralar yapar, bid'at ehline karşı mücadele ederdim. Sonra düşündüm ki, bu meselelerde

⁵³⁹ Faruk Sancar, "Halku'l-Kur'an: Kur'an'ın Yaratılmışlığı Problemi", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 301-316; Muhyettin İğde, *Siyasi İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 16-55.

⁵⁴⁰ Mehmet Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara Okulu Yayınları, 2012), 73-98; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 56-115; Halil Arslan, *Mihne Sonrası Teopolitik Durumun Sünni Kelama Etkisi* (İstanbul: Fecr Yayınevi, 2023), 116-216.

⁵⁴¹ Ebu Muhammed el-Üstaz es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-âsârî's-şerife*, thk. Latifurrahman el-Behraicî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020), 1/68; Murat Şimşek - Şaban Kütük, "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2018), 67-167.

ne Hz. Peygamber, ne sahâbe, ne de tâbiîn tartışmalara girmiştir. Onlar kelâm yerine fıkıhta derinleşmişlerdir. Kelâmcıların metodolojisinin salihlerin yoluna benzemediğini fark ettim. Kalpleri katı, sözleri serttir; Kitap, Sünnet ve selef-i sâlihın yoluna muhalefet etmeleri onları kaygılandırmaz. İhlas ve takvadan da uzaktırlar. Bu sebeple Allah'a hamdolsun, bu ilmi terk ettim.⁵⁴²

Bu rivayette Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmini terk edişi, selevin yoluna dönüş ve ihlas merkezli bir eleştiri zemininde sunulmaktadır. Özellikle Buhara merkezli Hanefî çevrelerde bu tür rivayetlerin, kelâm ilmine karşı geliştirilen temkinli ve mesafeli tutumun meşrulaştırıcı argümanlarından biri olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım, hem ilimlerin hiyerarşisi bağlamında fıkıhın öncelenmesi hem de kelâm ilminin dinî sadakat ve takva ekseninde sorgulanması açısından önem arz etmektedir.

Sünnî kelâmın kurucu isimlerinden biri olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi yetiştiren Semerkant ve genel olarak Mâverâünnehir bölgesi kelâm ilmine yönelik tutumların oluşum süreci açısından dikkat çekici bir örneklik arz etmektedir. Konuyla ilgili olarak Pezdevî'nin (öl. 493/1100) gözlemleri kayda değerdir. Pezdevî kendi döneminde Mâverâünnehir'deki Hanefî çevrelerde kelâm ilmine karşı temkinli ve mesafeli bir yaklaşımın hâkim olduğunu açıkça belirtmektedir. Onun aktardığına göre bölgedeki ulemânın büyük çoğunluğu kelâm ilmini câiz görmemekte, hatta bazıları tarafından bu ilmin öğrenilmesi ve öğretilmesi yasaklanmaktadır. Kelâm ile meşgul olan kimselerin toplumda küçümsendiği, bu kişilere olumlu bakılmadığı ve kelâma mukabil fıkıh ilminin tercih edildiği yine Pezdevî'nin vurguladığı hususlar arasındadır.⁵⁴³ Bu yaygın olumsuz yaklaşımın bir sonucu olarak kelâm ilminin Mâverâünnehir'de zayıfladığı söylenebilir. Bu durum Sünnî kelâm düşünce ekolünün kurucularından olan Mâtürîdî'nin memleketinde onun vefatının hemen ardından böyle bir ilmî atmosferin oluşmuş olması bakımından son derece dikkat çekici ve düşündürücüdür.

Hanefîler tarafından kelâm ilmine yönelik mesafeli tutumun gerekçesi olarak sıklıkla Mu'tezile'nin mihne hadisesindeki rolü öne sürülmektedir. Bu olayın ardından Mu'tezilî düşünce özellikle Bağdat ve çevresinde etkisini kaybetmiş; müntesipleri ve takipçileri ise merkezin dışında kalan bölgelere sürülmüştür. Hicrî III. yüzyılda özellikle Cübbâîler öncülüğünde Mu'tezilî düşüncenin yeniden canlanma sürecine girdiği gözlemlenmektedir.⁵⁴⁴ Bu yeniden diriliş her ne kadar Irak ve Horasan havzasında kendini göstermişse de birçok Mâverâünnehir gibi Doğu Hanefî çevrede ihtiyatla karşılanmıştır. Öte yandan Mu'tezilî öğreti ve yöntemlerin yalnızca kendi mezhep sınırları içerisinde kalmayıp Şîî, Hâricî ve diğer itikadî ekoller tarafından da benimsenmeye başlaması kelâm ilmine yönelik endişeleri doğurmuştur.⁵⁴⁵

⁵⁴² Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî 'Alâ'uddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu 'Uşûl'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 1/11-13; Osman Bayder, "Menâkıbırlarda Ebu Hanife Tasavvuru", *Bilimname* 53 (30 Nisan 2025), 1-26.

⁵⁴³ Ebû'l-Yûsuf Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, ed. Hans Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ts.), 3-5; Nail Karagöz, *Mâtürîdî Akılcılığı* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2024), 26-29.

⁵⁴⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 37-130; Fatmanur Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi: Akılcı-Hadari Anlayışın Kesişim Noktası* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2023), 274-298.

⁵⁴⁵ Şükrü Özen, "IV. (X.) yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (01 Ocak 2003), 49-85; Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 20-59.

Kelâm ilmine yönelik mesafeli tutum yalnızca Mâverâünnehir bölgesiyle sınırlı kalmayıp, komşu Horasan havzasında da benzer biçimde gözlemlenmektedir. Bu bağlamda V/XI. yüzyılın ilk yarısında Horasan'daki Hanefî fakihlerin önde gelenlerinden biri olarak kabul edilen Sâîd b. Muhammed el-Üstüvâî (öl. 432/1041), dönemin ilim çevrelerindeki kelâm karşıtı yaklaşıma dair dikkat çekici tespitlerde bulunmuştur. Üstüvâî meşayihlerinin kelâmî tartışmalardan uzak durduğunu, inanç esaslarında nakle dayalı bir anlayışın esas alındığını ve kelâm ilmiyle meşgul olmanın kaçınılmaz olarak ihtilaflı konulara sürükleyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre en doğru tutum, kelâm ilmini terk etmek ve bu alandan uzak durmaktır.⁵⁴⁶

Horasan'daki bu yaklaşımın bir diğer çarpıcı örneği ise Ebû İsmâ'îl el-Herevî'nin (öl. 481/1089) kaleme aldığı *Zemmü'l-kelâm ve ehlih* adlı eseridir. Herevî, bu risalesinde yalnızca Mu'tezile mensuplarını değil Ehl-i sünnet kelâmcılarını da ağır eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre inanç esaslarına dair meselelerde münazara yapılamaz; zira bu konular tartışma zeminine çekildiğinde itikadî sapmalar kaçınılmaz hale gelmektedir. Herevî, bazı sahâbîler, tâbiîn âlimleri ve müctehid imamların da kelâm ilmini reddettiklerini ve itikadî meselelerde yaptıkları te'villerle ümmeti yanlış yönlendiren kelâm ehlinin bilgisinden istifade etmenin câiz olmadığını savunmuştur.⁵⁴⁷

Mâverâünnehir ve Horasan'da gelişen kelâm karşıtı eğilimlerin aksine Hârizm bölgesinde teşekkül eden Hanefî fıkıh geleneği kelâm ilmine daha müspet bir yaklaşım sergilemiştir. Bu farklılığın arka planında Hârizm'in çok dinli ve çok kültürlü yapısının etkili olduğu bu kozmopolit ortamın bölge fakihlerini nazarî ilimlerle, özellikle de kelâm ile daha yoğun biçimde meşgul olmaya sevk ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum bölgedeki fıkıh mektebinin oluşum sürecinde kelâm ilminin müspet bir unsur olarak kabul gördüğünü göstermektedir.

Hârizm fıkıh geleneğinin ilk önderlerinden olan Bakkâlî'nin biyografik eserlerde de “mütekellim”, “usûlî” ve “münâzir” gibi sıfatlarla anılması dikkat çekicidir.⁵⁴⁸ Bakkâlî'nin kutup bölgelerinde şafağın kaybolduğu durumlarda yatsı ve teravih namazlarının düşeceğine dair görüşünü, iki kolu bulunmayan bir kişinin abdestte yalnızca üç farzı yerine getirebileceğine ilişkin kıyasa dayandırması⁵⁴⁹ dikkat çekicidir.

Bakkâlî'nin ardından Hârizm'de fıkıh meclisinin başkanlığını üstlenen İbrâhîm el-veberî de benzer biçimde “kelâmcı” ve “münâzaracı” olarak tanımlanmıştır. Veberî'den sonraki nesil Hârizmli fakihlerin neredeyse tamamı da biyografik kaynaklarda aynı şekilde “mütekellim”, “usûlî” ve “münâzir” sıfatlarıyla anılmıştır. Bu çizginin dikkat çekici örneklerinden biri de Zemahşerî'nin hocası veya ders arkadaşı

⁵⁴⁶ Ebû'l-Alâ' Sâîd b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 212; Züleyha Birinci, “Sâîd b. Muhammed el-Üstüvâî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (31 Aralık 2022), 277-302.

⁵⁴⁷ ‘Abdullâh b. Muḥammed b. ‘Alî el-Enşârî Ebû İsmail el-Herevî, *Zemmu'l-Kelâm ve Ehlihî*, thk. ‘Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1418), 3/150-190, 5/152-201; Hüseyin Ferhat Tan, *Hâce Abdullah el-Herevî'nin Kelâm Eleştirisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 56-70.

⁵⁴⁸ Karagöz, “Kelâm İlmine Giriş”, 4-14; Mehmet Şahin, “Klasik Kelâm İlmi Tanımları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (05 Mart 2014).

⁵⁴⁹ Sirâcuddîn ibn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik şerhu Kenzî'd-dekâ'ik*, 1/161; Salah Muhammed Ebû'l-Hac, *el-Mişkat: Ahkamü't-Tahare ve's-Salat, ve'z-Zekat* (Amman: Daru'l-Verrak, 2005), 1/194.

olarak bilinen ve “Ebû'l-Mansûr” künyesiyle tanınan el-Câmikî'dir. Bu âlimin kelâm ilmiyle o kadar çok meşgul olmuş ki “Ebû'l-Mansûr el-Mütekellem” lakabıyla anılır hale gelmiştir.⁵⁵⁰

Hârizm'de kelâm ilmiyle meşgul olan Hanefî fakihler arasında İbnü'l-Melâhimî Zemahşerî, Bakkâlî, Tercümânî, Sekkâkî, Mutarrizî ve Zâhidî gibi isimler öne çıkmaktadır. Bu âlimlerin çoğunun yalnızca kelâmî meselelere dair görüş beyan etmekle kalmayıp, kelâm alanında müstakil eserler kaleme aldıkları da bilinmektedir. Bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmış olup özellikle İbnü'l-Melâhimî, Zemahşerî ve Zâhidî'nin telifleri bu kapsamda kayda değerdir.⁵⁵¹

Literatürde Hârizm'e kelâm ilminin Zemahşerî'nin hocası Cerîr ed-Dabbî en-Nîsâbü'rî (öl. 507/1130) aracılığıyla ulaştığı yönündeki görüş uzun süredir hakimdir.⁵⁵² Ancak tarafımızca yapılan araştırmalar ve ulaşılan kaynaklar, kelâm ilminin Hârizm'e bu tarihten daha erken dönemlerde girdiğini ve bölgedeki Hanefî fıkıh mektebinin kuruluş sürecinden itibaren bu ilmin etkisi altında geliştiğini göstermektedir.

Hârizm'de kelâm ilminin itibarı hakkında en net ve kapsamlı değerlendirmelerden biri Zâhidî'ye aittir. Ona göre kelâm “İslâm'ın sancağını yükselten, mülhidlerin şüphelerini ve sapkınların itirazlarını bertaraf eden, marifet ve hakikat âlemlerini aydınlatan, sır ve inceliklerin perdesini kaldıran” bir ilimdir. Bu ilimle meşgul olanlar “ilimde derinleşmiş, kesin delillerle konuşan, kelâmî tartışmalarda sorumluluk duyan ve ilahi hakikatleri savunma noktasında övgüyü hak eden” kimseler olarak tanımlanır. Zâhidî'ye göre kelâmî eleştirenlerin asıl hedef alması gereken unsur, aklî ve naklî delilleri geçersiz kılarak, taklit yoluyla Allah'ın sıfatlarını, kitaplarını ve risaletin hakikatini anlamaya engel olan mezhepler ve onların savunucularıdır.⁵⁵³ Bu ifadeler kelâm ilminin Hârizm'deki Hanefî gelenek içerisinde yalnızca meşruiyet kazandığını değil aynı zamanda yüksek bir ilmî kıymet atfedilerek önemsenen bir disiplin olarak kabul edildiğini göstermektedir.

3. Kelam Karşıtlığının Furû-ı Fıkıh Konularına Yansımaları ve Hârizmli Fakihlerin Kelama Yönelik Tutumları

3.1. Kelamcıların Âlimleri Zümresinde Dahil Olup Olmadığı Hususu

Hanefî mezhebi içerisinde kelâm ilmini meşru görenler ile ona temkinli yaklaşanlar arasındaki fark teorik düzeyde kalmamış fıkıhın furû kısmına da yansımıştır. Özellikle kelâmî caiz görenlerle ona mesafeli yaklaşan Hanefî fakihler arasında bazı fer'î meselelerde farklı içtihatların ortaya çıktığı görülmektedir. Kelâma karşı mesafeli olanlar ve kelâmî caiz görenlerde fikhî meselelerde hüküm verirken ve görüşlerini temellendirirken Ebû Hanîfe ve öğrencilerini referans göstermişlerdir.

⁵⁵⁰ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 255b.

⁵⁵¹ Kelam esleri için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi Usûli'd-dîn*, 3-7; Cârullâh Ebû'l-Kâsim Maḥmûd b. 'Ömer ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke (Stuttgart: y.y, 1997), 5-14; Zemahşerî, *Mutezile Akâidi*, çev. Murat Kılavuz - İskender Sarıca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 4-23; Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Maḥmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nasırıyye*, thk. Muḥammed el-Mısırî (Kuveyt: Merkezî'l-Mahtutat ve't-Tûras ve'l-Vesaik, 1994), 19-35.

⁵⁵² Yâḳût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-'Udeba'lr-şâdu'l-Erîb 'ilâ Ma'rifeti'l-Edib*, 6/2685.

⁵⁵³ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ḳudûrî*, 1/274.

Bu bağlamda Hârizmli Hanefî fakihlerin kelâmı müdafaa ederek meseleleri farklı bir perspektiften ele aldıkları ve klasik yaklaşımlara alternatif yorumlar geliştirdikleri gözlemlenmiştir.⁵⁵⁴ Konuya örnek teşkil etmesi açısından “kelamcıların ulemâ sınıfına dâhil olup olmadığı ve kelâm kitaplarının ‘ilim’ olarak kabul edilip edilmediği” gibi konularda verilen fetvalara bakılabilir.

Hanefî fıkıh kaynaklarında vasiyet bahsinde geçen bir fetva dikkat çekicidir. Şöyle ki bir kimse malının üçte birini “ehli ilme” verilmek üzere vasiyet ettiğinde, kelimcilerin bu vasiyetten pay alıp alamayacağı tartışılmıştır. Bazı Hanefî fakihler “âlimler” kategorisinin yalnızca fıkıhçıları ve muhaddisleri kapsadığını belirtmiş; kelimcileri ise bu sınıfın dışında tutmuşlardır. Bu görüşe göre kelimciler vasiyetten pay alamazlar ve buna ek olarak kelâm kitapları da “ilim eseri” olarak kabul edilmez. “Kitap” veya “ilim kitabı” denildiğinde kelam eserleri bu kapsamın dışında bırakılırlar.⁵⁵⁵

Bu görüşü ilk dile getirenlerden biri Buharalı Hanefî fakih Ebü'l-Leys Ubeydullah el-Buhârî'dir (öl. 258/872). Ona göre “kelâm ile uğraşan bir kimsenin adı ulemâ sınıfından silinir.”⁵⁵⁶ Benzer şekilde Kâdîhân (öl. 592/1196), Burhâneddin el-Buhârî (öl. 616/1219) gibi Buharalı fakihler kelâm ile meşgul olmamanın ve bu tür tartışmalardan uzak durmanın daha faziletli olduğunu savunmuştur.⁵⁵⁷ Bu örneklerden hareketle Ebü'l-Leys el-Buhârî ve Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (öl. 336/947) gibi isimlerin öncülüğünde gelişen kelâm karşıtı tutumun özellikle Buhara merkezli Hanefîler arasında yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Onların “Kelâmcılar âlim sayılmaz”, “Kelâm kitapları ilim değildir”, “Âlim denilince yalnızca fıkıhçı ve hadisçiler kastedilir”, “Kelâm ilmiyle gereğinden fazla meşguliyet mekruhtur” gibi ifade ve yaklaşımları⁵⁵⁸ sonraki dönemlerde Osmanlı Anadolu'sunda ve Hint alt kıtasındaki ilmî çevrelerde de etkisini sürdürmüş ve fıkıh düşüncesinin şekillenmesinde etkisi olmuştur.

Bu konu çerçevesinde Osmanlı döneminin önde gelen fakihlerinden Molla Hüsrev (öl. 885/1480) de kelâm ilmi hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: “Bir kimse, kelâm ilmi dışında herhangi bir ilmi tahsil için anne-babasından izin almaksızın memleketinden ayrılabilir. Çünkü Şâfiî, ‘Kulun büyük günahla Allah'ın huzuruna çıkması, kelâm günahıyla çıkmasından daha hayırlıdır’ demiştir.”⁵⁵⁹ Molla Hüsrev'e göre, dönemin kelâm anlayışı bu denli mahzurlu görülürken, felsefî spekülasyonlarla iç içe geçmiş bâtil kelâm türünün daha da sakıncalı olacağı açıktır.⁵⁶⁰

Benzer bir kelâm karşıtı yaklaşım Hint alt kıtasında 1664-1672 yılları arasında derlenen meşhur Hanefî fetva külliyatı *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*'de de görülmektedir. Bu eserde “ehl-i ilme verilmek üzere vasiyet” yapıldığında kapsamın yalnızca “ehl-i fıkıh

⁵⁵⁴ Karagöz, *Mâtürîdî Akılcılığı*, 12-33, 132-141.

⁵⁵⁵ Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hânîyye*, 3/315; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 8/512.

⁵⁵⁶ Semerkandî, *el-Mültekat fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye*, 275, 449.

⁵⁵⁷ Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hânîyye*, 3/261; İbn Mâze, *el-Muḥiṭu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 5/402.

⁵⁵⁸ Ahmet Erkol, *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 44-48; Abdullah Demir, *Ebu İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, thk. proje koordinatörü: Suat Mertoğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 298-321.

⁵⁵⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed ibn Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'ü beyânî'l-ilm ve Faḍlihi ve mâ Yenbağî fi Rivâyetihî ve Hamlihî* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 365-366.

⁵⁶⁰ Molla Hüsrev, Durer, 2/1/323; Abdullah Demir, “Mâtürîdî Âlimi Ebü İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/1 (2016), 445-502.

ve ehl-i hadis” ile sınırlı olduğu “ehl-i hikmet”in bu gruba dahil edilmediği belirtilmiştir. Mütakellimlerin bu kapsamda olup olmadığı sorulduğunda “hayır” cevabı verilmiştir.⁵⁶¹ Fetvada referans verdikleri Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın, “Kelâm kitaplarının ilim eseri sayılmadığında şüphe yoktur. Örfen de bu böyledir”⁵⁶² şeklindeki hükmü da bu görüşün fikhî zeminini oluşturmaktadır.

Klasik dönemde fıkıh metnlerinin kaleme alınışında hâkim olan yöntem, önceki dönemlerde yazılmış fikhî literatürün büyük ölçüde muhafaza edilerek eserlerinde kullanılması olmuştur. Bu yöntem Hârizm bölgesinde telif edilen fıkıh eserlerinde de gözlemlenir. Özellikle kelâm ilmine karşı mesafeli olan fakihlerin görüşleri Hârizm'deki Hanefî fıkıh metnlerinde de kaynak olarak yer almıştır. Kelamcılarının ulemâ sınıfına dahil edilmeyeceğine, kelâm kitaplarının ilim eseri sayılmayacağına dair fetvalar da bu eserlerde zikredilmiştir. Ancak Hârizmli fıkıhçılar kendi ilmî gelenekleri ve kelâm ilmiyle olan ilişkileri çerçevesinde bu görüşleri farklı bir bakış açısıyla ele almış, yeni yorumlarla dönüştürmüşlerdir. Zira Hârizm Hanefileri mektebin kuruluşundan itibaren kelâm ilmiyle yoğun şekilde meşgul olmuş, bu ilmi sistemli biçimde kullanmışlardır. Bu nedenle söz konusu fetvaları olduğu gibi kabul etmek yerine, bağlamı dikkate alarak yeniden yorumlamış ve kendi yaklaşımlarına uygun hale getirmişlerdir.

Nitekim Hârizmli fakihler kelamcılarını ulemâ sınıfına dahil etmiş ve fetva mecmualarında bir kişinin malının üçte birini “ehl-i ilme” vasiyet etmesi durumunda kelamcılarının da bu vasiyetten pay alacaklarını açıkça ifade etmişlerdir. Onlara göre kelamcılar da “âlim” sayılmakta ve bu bağlamda ilmî zümreye dahil edilmektedirler.⁵⁶³ Buna karşılık Buhara Hanefîlerinin kelamcılarını ulemadan ve kelâm eserlerini de ilimden saymamaları Hârizmli fakihler tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır. Hârizm dışındaki bölgelerde kelâm ilmiyle uğraşan bazı kimselerin, filozofların etkisiyle İslâm inançlarına sızdırılmaya çalışılan şüpheleri doğrudan reddetmedikleri, hatta bu tür şüpheleri dile getirip cevapsız bıraktıkları iddia edilmiştir. Bu nedenle kelâm ilmine dair şüpheli bir yaklaşım benimsenmiş ve söz konusu fetvalar ortaya çıkmıştır. Buna mukabil Hârizm bölgesinde kelâm ilmiyle meşgul olan âlimler, felsefî şüphelerin peşinden gitmemiş, bilakis kelâm ilmini iman esaslarını açıklama ve tahkim etme amacıyla kullanmışlardır. Hârizmli fakihlerin yaklaşımı, kelâmı bir ilim dalı olarak meşru görmelerinin yanında, felsefeye karşı mesafeli duruşlarıyla da dikkat çeker.⁵⁶⁴ Bu yönüyle onların kelâmın ilk teşekkül dönemindeki gibi felsefî etkilerden arındırılmış nass odaklı bir formunu benimsedikleri söylenebilir.

Bu yaklaşımın somut örneklerinden biri Hârizmli kelamcı İbnü'l-Melâhimî'nin eserlerinde görülür. O, kelâm kitaplarında felsefeye yönelik ciddi eleştirilerde

⁵⁶¹ Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindîyye / el-Fetâvâ'l-Âlemgîriyye*, 6/121.

⁵⁶² Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindîyye / el-Fetâvâ'l-Âlemgîriyye*, 6/121.

⁵⁶³ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 1/285; Haşkefî, *ed-Durru'l-muhtâr şerhu Tenvîrî'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, 736.

⁵⁶⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 59-68; Metin Yıldız, “Gazâlî ve İbn Melâhimî'nin İbn Sînâ Eleştirileri: Tehâfütü'l-Felâsife ve Tuhfetü'l-Mütakellimîn Bağlamında Bir Değerlendirme”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkî- III: (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası)*, ed. Teceli Karasu - Mahsum AYTEPE (İstanbul: İlbey Matbaa, 2021), 189-201; Mehmet Fatih ÖZEROL, *Mu'tezile'de Tevhid: Son Büyük Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 7-34.

bulunarak, kelâmın felsefeyle değil, sahih dinî ilimlerle birlikte yürütülmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁶⁵ Bu yönüyle Hârizm mektebi, kelâm ile fıkıhı telif eden, fakat felsefeye karşı mesafesini koruyan özgün bir ilmî gelenek inşa etmiştir.

3.2. Kelâmcının Arkasında Namaz Kılmak

Kelâm ilmine yönelik olumsuz tutum, ibadetlere dair bazı fikhî meselelerin ele alınış biçimine de yansımıştır. Bu bağlamda fıkıh literatüründe: “Bir kelâmcının arkasında namaz kılmanın câiz olup olmadığı” sorusu gündeme gelmiştir. Buhara Hanefîlerinden olan Halvânî (öl. 452/1060), kelâmcıların bid’at ehli olduğu gerekçesiyle onların arkasında namaz kılmanın câiz olmadığı yönünde bir fetva vermiştir.⁵⁶⁶ Halvânî bu görüşünü Ebû Yûsuf’a nispet edilen bir rivayetle temellendirmiştir. Rivayete göre Ebû Yûsuf “Bir kelâmcı doğru da söylese, arkasında namaz kılınmaz” demiştir.⁵⁶⁷ Buhara Hanefîleri bu tavırlarını Ebû Hanîfe’nin kelâm ilmine dair tutumuna dayandırarak gerekçelendirmişlerdir. Onlara göre Ebû Hanîfe hayatının ilk dönemlerinde kelâm ilmine ilgi duymuş, hatta oğlu Hammâd’ı da bu ilmi öğrenmeye teşvik etmiştir. Ancak daha sonraki süreçte kelâm tartışmalarının doğurduğu tehlikeleri fark ederek oğlunun bu tür münazaralara katılmasını yasaklamıştır.⁵⁶⁸ Ebû Hanîfe’nin bu tavrı Buharalı fakihler tarafından kelâm karşıtı fetvaların dayanağı olarak görülmüştür.

Öte yandan Hârizm Hanefîleri aynı rivayetleri farklı bir perspektiften yorumlamışlardır. Onlara göre Ebû Yûsuf’un “Kelâmcının arkasında namaz kılınmaz” sözü kelâm ilmini suiistimal eden ve tartışma sırasında muhatabını hataya düşürmeyi amaçlayan kimseler hakkında söylenmiş olabilir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe’nin oğlu Hammâd’a hitaben söylediği şu söz dikkat çekicidir:

“Biz kelâmı tartışırdık da sanki başımızda bir kuş varmış gibi dikkatli davranırdık; arkadaşımızın bir hataya düşmesinden korkardık. Oysa siz tartışırken arkadaşınızın hata yapmasını istiyorsunuz. Kim arkadaşının hata yapmasını isterse, onun küfre düşmesini istemiş olur. Kim de arkadaşının küfre düşmesini isterse, henüz o düşmeden kendisi küfre düşmüş olur.”⁵⁶⁹

Hârizmli fakihler bu sözlerin hakikati ortaya çıkarmak amacıyla yapılan kelâmî tartışmaları değil tartışmayı galip gelme ve muhatabı küçük düşürme amacıyla yürüten yaklaşımları hedef aldığını savunmuşlardır. Onlara göre eğer kelâm ilmi, gerçeğe

⁵⁶⁵ Rüknuddîn Mahmud b. Abdullah el-Hârizmî İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-Mütekellimîn fi’r-Red ‘ale’l-Felâsife*, thk. Hassan Ansâri - Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 3-19; Wilferd Madelung, “İbn al-Malâhimi’s Refutation of the Philosophers”, *A Common Rationality: Mu’tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang (Würzburg: Ergon Verlag, 2007), 331-336.

⁵⁶⁶ Sadruşşerîa, *Şerhu’l-Vikâye*, 2/326; Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dağâik ve Hâşiyeti’ş-Şelebî*, 1/135.

⁵⁶⁷ Semnekânî, *Hizânetü’l-müftiyyin*, 518; Ebû’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-Fıkhi’l-ekber* (b.y.: Dârü’l Beşâirü’l İslâmiyye, 1998), 1/408.

⁵⁶⁸ Feridüddin Alim b. Ala el-Enderpeti el-Ensari Âlim b. Alâ’, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye* (Karaçi: İdâretü’l-Çur’ân ve’l-‘Ulûmü’l-İslâmiyye, 1996), 1/601; Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım, *el-Mesbuk ala Minhatüs-Süluk fi Şerhi Tuhfetül-Müluk* (Beyrut: Mektebetü’l-Melik Fehd el-Vaţaniyye, 1428), 2/241.

⁵⁶⁹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari’l-Ğudûrî*, 1/285; Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dağâik ve Hâşiyeti’ş-Şelebî*, 1/135.

ulaşmak, sapkınları doğru yola iletmek ve şüpheleri gidermek amacıyla kullanılıyorsa, bu tür kelimelerin arkasında namaz kılınır.⁵⁷⁰

Nitekim Hârizm bölgesindeki Hanefî âlimlerin büyük çoğunluğu “münâzir” yani kelâmî tartışmalarla meşgul olan kişiler olarak tanımlanmıştır.⁵⁷¹ Bu durum Hârizm’in çok kültürlü yapısı içinde, farklı inanç ve felsefî yaklaşımlarla yapılan yoğun münazaraların bir göstergesidir. Bu mektebin önde gelen temsilcilerinden biri olan Zâhidî, münazara usulü ve adabına dair özel bir risâle kaleme almış ve Gürgenç’te bir Hristiyan din adamı ile yaptığı tartışma bu yaklaşımı somutlaştırmıştır. Bu münazarada Hz. Peygamber’in son peygamber olduğu ve İslâm’ın hak din olduğu, aklî delillerle ispatlanmış ve tartışmanın sonunda Hristiyan din adamı İslâm’ı kabul etmiştir.⁵⁷²

Hârizm Hanefîlerinin kelâm ilmine yönelik müspet yaklaşımları, bu ilimle etkin biçimde meşgul olmaları ve kelâm karşıtı rivayetleri farklı şekillerde yorumlamaları, temelleri Mâtürîdî tarafından atılan Semerkant kelâm ve fıkıh Mektebi’nin yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Zira Semerkant Hanefîleri, Buhara Hanefîlerinden farklı olarak kelâm ilmini dışlamamışlar, aksine fıkıh usulünü ve teorik çerçeveyi oluştururken kelâmî arka planı sürekli olarak dikkate almışlardır. Bu yaklaşım kelâm ile fıkıh arasındaki ayrılmaz ilişkiyi temel alan bir metodolojik tutumu yansıtır ve kelâmın yalnızca itikadî değil aynı zamanda amelî meselelerin çözümünde de işlevsel olan İslâm düşüncesinin kurucu ilimlerden olarak görüldüğünü ortaya koyar.⁵⁷³

Hârizm fıkıh mektebi ile Semerkant fıkıh mektebi arasındaki en temel fark, her iki bölgenin Hanefî âlimlerinin kelâmî mensubiyetlerindeki ayrışmada görülmektedir. Semerkant Hanefîleri, büyük ölçüde Ehl-i sünnet’in kelâmî temsilcilerinden olan Mâtürîdî çizgisine mensupken, Hârizm Hanefîleri ise Mu’tezile’ye eğilim göstermişlerdir. Bu kelâmî yönelim farkı sadece itikadî meselelerde değil, aynı zamanda fûrû-ı fıkıh alanında da çeşitli yorum ve hüküm farklılıklarını beraberinde getirmiştir. Bir sonraki bölümde Hârizm Hanefîlerinin Mu’tezilî eğilimlerinin fikhî meselelere nasıl yansıdığı ele alınacaktır.

4. Mu’tezile Kelâmî Eğilimlerin Yansımaları

Hârizm Hanefîlerinin biyografileri ve kaleme aldıkları eserler bu çalışmanın birinci bölümünde ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Söz konusu değerlendirmelerde açıkça görüldüğü üzere hem bu âlimlerin kendi telif ettikleri eserlerde hem de onları konu edinen diğer kaynaklarda yer alan bilgiler Hârizmli âlimlerin kelâmî görüşlerinin büyük ölçüde Mu’tezilî yönelimler taşıdığını ortaya koymaktadır.

⁵⁷⁰ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ğudûrî*, 1/286; İbn ‘Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ‘alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 6/666.

⁵⁷¹ Karagöz, “Kelâm İlmine Giriş”, 3-14.

⁵⁷² Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nasriyye*, 46-75; Nail Karagöz - Ulanbek Kalmurza Uulu, “Necmüddîn ez-Zâhidî’nin Hz. Muhammed’in (s.a.s.) Nübüvvetinin İspatına Yönelik Delillendirmelerinin Karakteristiği”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (15 Aralık 2024), 688-708.

⁵⁷³ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 26, 30; Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî Netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Metâbiu'd-Devhati'l-hâdis, 1984), 280; Ahmet Doyduk, V. Hicrî Asır Hanefî Hukuk Metodolojisinde Irak-Semerkand Ayrışması (Ebû Zeyd Debûsi ve Ebû Abdillâh es-Saymerî Örneği) (Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.), 39-61.

Ne var ki Hârizmli âlimlerin Mu'tezilî görüşleri benimsemelerinin hangi alt yönelime mensup oldukları, bu yönelimin derecesi, görüşlerde bir yeknesaklık mı yoksa farklı eğilimler mi bulunduğu ve genel olarak kelâmî yaklaşımlarının mahiyeti üzerine bugüne kadar müstakil bir çalışma yapılmış değildir. Tarafımızca yürütülen araştırma ve incemeler Hârizm'de benimsenen Mu'tezilî eğilimin, mihne döneminde Bağdat'ta temsil edilen “radikal” Mu'tezile çizgisinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁷⁴ Mihne sonrası dönemde Cübbâîler ve bilhassa Kadı Abdülcebbar ile birlikte bazı dönüşümler geçiren Mu'tezile düşüncesine benzer şekilde Hârizm'de gelişen kelâmî yönelim de farklı ve yerel bir Mu'tezilî yorum olarak değerlendirilebilir.

Hârizm'de gelişen Mu'tezilî eğilimin temel karakteristiğini bazı örneklerle ortaya koymak mümkündür. Hârizmli kelâmcılar felsefî unsurlardan arındırılmış aklî ve naklî delillere dayalı bir kelâm anlayışını benimsemişlerdir. Bu yönelim felsefî yaklaşımlara karşı temkinli hatta yer yer karşıt bir tutumla belirginleşmiştir.⁵⁷⁵ Buna mukabil kelâm tarihinde özellikle Eş'arî geleneğin Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Râzî (öl. 606/1210) gibi isimlerle, Mâtürîdî geleneğin ise Semerkandî (ö. 702/1303) ve Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) gibi müelliflerle birlikte felsefî kelâm dönemine girdiği görülür. Hârizm Mu'tezilesi ise bu felsefî açılıma mesafeli kalmış, dolayısıyla söz konusu iki Sünnî kelâm ekolü gibi sistematik ve özgün kelâm teorileri üretmede aynı ivmeyi yakalayamamıştır. Bununla birlikte Hârizm'de felsefeden arınmış kelâm anlayışı yaşamaya devam etmiş ve buna yönelik bazı eserler telif edilmiştir.

Bu çerçevede İbnü'l-Melâhimî özellikle dikkat çekicidir. O Fârâbî, İbn Sînâ ve onların takipçilerini, dinin temel esaslarını Kur'ân ve sünnet gibi naklî kaynaklara değil, felsefî görüşlere dayandırmakla itham etmiş; özellikle ilâhî sıfatlar, teklif, nübüvvet ve âhiret gibi konularda öne sürdükleri görüşleri nedeniyle onları hem dinden hem de peygamberlerin yolundan sapmakla eleştirmiştir.⁵⁷⁶ Ayrıca ikinci bölümde ele alındığı üzere Hârizmli fakihlerin, felsefî hezeyanlar ve safsatalarla meşgul olan ilim talebesinin nafakasının babası üzerinde vâcip olmadığı yönündeki fetvası da,⁵⁷⁷ onların felsefî kelâm anlayışına karşı geliştirdikleri mesafeli tutumun bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Hârizm'deki kelâm ve fıkıh geleneği genel itibarıyla Yunan felsefesi ve mantık⁵⁷⁸ ilimlerine mesafeli bir çizgide seyretmiş olsa da bu genel eğilime istisna teşkil eden bazı isimler de mevcuttur. Bu bağlamda özellikle Sekkâkî (öl. 626/1229) dikkat çekmektedir.

⁵⁷⁴ Ayrıca bkz. Selim Özarslan, “Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri ve Başlıca Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2003), 161-181; Murat Akın, “Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/2 (2013), 271-295.

⁵⁷⁵ Burada “felsefeye mesafeli” derken “Yunan felsefesi” kastedilmektedir.

⁵⁷⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red 'ale'l-Felâsife*, 3-18; Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 59-79; Mehmet Sami Baga, “Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/İDEKTA (31 Temmuz 2021), 95-103.

⁵⁷⁷ Zâhidî, *Hâvî Mesâ'ilî'l-Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 79a; İbn 'Âbidîn, *el-Ukûdu'd-Durriyye fi Tenkîhu'l-Fetâvâ'l-Hâmidîyye*, 1/71.

⁵⁷⁸ Mantık, Aristo mantığıdır.

Sekkâkî, belâgat ilminin özellikle bedî' kısmında mantık teorilerini sistemli bir biçimde kullanarak özgün bir yöntem geliştirmiştir. Onun bu yöntemi, sadece belâgat ilmini değil, mantık ve dil ilimleri arasındaki ilişkiyi de yeniden tanımlamıştır. Sekkâkî'nin bu yaklaşımı Hârizm'de Aristo mantığına mesafeli geleneksel çizginin ötesine geçen farklı biri olarak değerlendirilebilir.⁵⁷⁹

Sonuç olarak Hârizm fıkıh mektebinin kuruluş aşamasından itibaren gözlemlenen kelâmî ve özellikle Mu'tezilî düşünce, zaman içinde bölgenin ilmî ve sosyal şartlarına bağlı olarak evrilmiş ve klasik Bağdat Mu'tezilesi'nden farklı, yerel ve özgün bir kimlik kazanmıştır. Kanaatimizce Hârizm'deki bu Mu'tezilî eğilim belirgin şekilde "Sünnî eğilimli Mu'tezilî düşünce" ya da "Ehl-i Sünnet'e yakın duran bir Mu'tezilî düşünce" karakteri taşımaktadır. Bu tespiti destekleyen bazı örnekler mevcuttur.

Hârizm fıkıh mektebi temsilcilerinin usûl-i fıkıh ve kelâm alanlarındaki ilmî yönelim ve yaklaşımlarının büyük ölçüde Irak Hanefiliği ekseninde şekillendiği söylenebilir. Nitekim Hârizm'de kaleme alınan fıkıh eserlerinde özellikle Iraklı Mu'tezilî âlimlerden olan baba-oğul Cübbâîler (Ebû 'Alî ve Ebû Hâşim), Hâkim el-Cüşemî, Kadı Abdülcebbâr ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye bolca atıflar yapılmakta, bu isimlerin görüşleri birçok meselede doğrudan aktarılmaktadır. Kerhî, Cessâs ve Kudûrî gibi Hanefî fakihlerin görüşleri mezhebin furû literatüründe zaten mevcut olduğu için, Hârizm ulemasının söz konusu âlimlere yapılan yoğun atıfları doğaldır. Tarafımızca yapılan okuma ve incelemeler neticesinde Hârizmli fakihlerin eserlerinde Irak Meşâyihine ait görüşlerin, Mâverâünnehir Meşâyihine ait görüşlere kıyasla daha fazla veya en azından eşit düzeyde yer bulduğu gözlemlenmiştir. Bu bireysel araştırmalar sonucunda ulaşılan bu tespitin Hârizm fıkıh mektebi ile Irak Hanefiliği arasındaki ilmi etkileşimi ve ilişkiyi yansıtması açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Yapılan araştırmalar Hârizm'e gelen Mu'tezile düşüncesinin burada bir tür dönüşüme uğradığını ve bazı ilkelerinden kısmen vazgeçerken bazılarını ise yeniden kurguladığını göstermektedir. Hârizmli alimlerin nübüvvet, ahiret ve gaybî konulara ilişkin yaklaşımlarında klasik Bağdat veya Basra Mu'tezilesi'nden ayrılarak Sünnî kelâmî anlayışa yakınlaştıkları dikkat çekmektedir. Özellikle Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Zâhidî gibi Hârizmli alimlerin eserlerinde, cismanî haşr, şefaât, kabir azabı, mîzan, sırat gibi konuların varlığı açıkça savunulmuş; bu görüşler yalnızca nasslara değil, aynı zamanda aklî delillere de dayandırılmıştır.⁵⁸⁰ Zemahşerî'nin bu yönü onu klasik Mu'tezile çizgisinden ayrılarak Sünnî kelâm ile daha fazla örtüşen bir düşünce evrenine taşımıştır. Nitekim Zemahşerî'nin tefsiri olan *el-Keşşâf*, özellikle Sünnî çevrelerde büyük kabul görmüş; pek çok Sünnî alim tarafından şerh edilmiş, haşiyeler yazılmış ve medreselerde okutulmuştur.⁵⁸¹ Onun bu kabulünde sadece belagat alanındaki mahareti

⁵⁷⁹ Bkz. Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî* (Bağdat: Menşûrâtı Mektebeti'l-Nehdati, 1964), 75-10; William Smyth, "More download options Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of Al-Sakkâkî's Miftâh Al-'Ulûm", *Journal of the American Oriental Society* 112/4 (1992), 589; Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm: Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2017), 30-87.

⁵⁸⁰ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin İtikadî Görüşleri* (İstanbul: Fecr Yayınevi, 2023), 258-264.

⁵⁸¹ Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 161-220; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, 433-440.

değil aynı zamanda Sünnî duyarlılıklara uygun veya yakın görüşlerinin etkili olduğu düşünülmektedir.

Aynı şekilde Hârizmli bir başka önemli alim olan Zâhidî, *el-Şevfa* adlı eserinde kabir azabını inkâr edenlerin yalancı ve günahkâr olduğunu açıkça belirtir. Ona göre, “Basralı ve Bağdatlı Mu‘tezile şeyhlerimizden hiçbirisi kabir azabını inkâr etmemiştir. Kim onlara bu inkârı isnad ederse yalancıdır ve günahkârdır.”⁵⁸² Bu yaklaşım, sadece klasik Mu‘tezile’den değil, aynı zamanda modern araştırmalarda genellikle Mu‘tezile’ye isnat edilen kimi görüşlerden de ayrıldıklarını ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte Hârizmli âlimlerin birçok kelâm görüşü temellendirirken Kur’an ve hadis metinlerine dayalı, nass-merkezli bir yaklaşımı benimsedikleri ifade edilebilir. Nitekim yukarıda da belirtildiği üzere İbnü’l-Melâhimî’nin (öl. 536/1141) eserlerinde Mu‘tezile’nin temel ilkelerini savunmakla birlikte felsefî kelâma ve özellikle İbn Sînâ ile Fârâbî’nin temsil ettiği düşünce çizgisine yönelik sert eleştirilerde bulunması, onun aklı incelemekle birlikte nass temelli bir kelâm anlayışına bağlı kaldığını göstermektedir.⁵⁸³

Her ne kadar Hârizm bölgesindeki Hanefî-Mu‘tezilî âlimler bazı kelâmî meselelerde klasik Mu‘tezile çizgisinden uzaklaşarak “Sünnî eğilimli Mu‘tezilîler” ya da “Sünnîliğe yaklaşmak isteyen Mu‘tezilîler” şeklinde nitelendirilebilirse de, bu âlimlerin bazı temel itizâlî ilkeleri korudukları ve bu ilkeleri fıkıh alanına da yansıttıkları görülmektedir. Bu yönüyle onlar, yalnızca kelâmî meselelerde değil, ameli-fikhî konularda da kendileri gibi Hanefî olup kelâmî olarak Sünnî çizgide kalan âlimleri eleştirmişlerdir.

Özellikle bu eleştirilerin ehl-i zimmet yani İslam toplumunda yaşayan gayrimüslimlerle ilgili hukuki statü meselelerinde görüş bildirdikleri gözlemlenmektedir. Hârizmli Hanefî-Mu‘tezilî âlimler kelâmî arka planları doğrultusunda adalet ve tevhid gibi temel itizâlî prensipleri fıkıhta da temel belirleyici ilkeler olarak görmüşlerdir. Bu ilkeler doğrultusunda telif ettikleri eserlerde Sünnî Hanefîlerin benimsediği kelâmî görüşleri eleştiriye tâbi tutmuş; bu görüşlerin itikadî bakımdan sakıncalı olduğunu savunarak, söz konusu görüşleri benimseyen Sünnî Hanefîlere klasik fıkıhtaki ehl-i zimmet hakkında öngörülen hükümler doğrultusunda muamele edilmesi gerektiği yönünde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

4.1. Vitir Namazındaki Kunut Duasının Manası

Hârizmli âlimlerin vitir namazında vacip olarak okunan ikinci kunut duasının sonunda geçen “إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَفَّارِ مُلْحَقٌ” ifadesine dair yorumları itizali eğilimleri yansıtan dikkat çekici örneklerinden biridir. Bu âlimler ilgili kelimeyi lafzen “lâhık”

⁵⁸² Ebû’l-Kâsım İshak b. Muhammed b. İsmail Şemseddin Hâkim es-Semerkandî, *Şerhu’l-Müntehab* (Süleymaniye Kütüphanesi: Fatih, 1310), 98b; Muhammed Ferruh Oruç, *Habbâzî’nin el-Muğnî fi Usûli’l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 630.

⁵⁸³ Özerol, *Mu‘tezile’de Tevhid: Son Büyük Mu‘tezilî İbnü’l-Melâhimî’nin Düşünce Sisteminde Tevhid*, 7-25; Frank Griffel, “İbn Sînâcî Felsefeyle Meşgul Olan Kelâm: Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife’si ve İbnü’l-Melâhimî’nin Tuhfetü’l-Mütekellimîn fi’r-Red âle’l-Felâsife’si”, çev. Orhan Şener Koloğlu vd., *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 569-594; Rıza Korkmazgöz - Faruk Sancar, “İbnü’l-Melâhimî’ye Göre Dinî-İtikadî Bilgiyi Elde Etmede Nazarın Önceliği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (30 Eylül 2023), 553-576.

(ulaşan, katılan) anlamında “Fasıkları (فَسَاك) kâfirlere ilhak eden (birleştiren)” manasında yani “مُلْحَقُ الْفَسَاكِ بِالْكَفَّارِ” şeklinde anlamlandırmışlardır.⁵⁸⁴

Kanaatimizce bu yorum Mu'tezilî düşüncede önemli bir yeri olan “el-Va'd ve'l-Va'îd” prensibinin özel bir yorumu olan “va'îdu'l-fussâk” ilkesine dayandırılmıştır. Buna göre büyük günah işleyen Müslümanlar (fussâk) bağışlanmadıkları sürece ahirette cezaya çarptırılacak ve bazı yorumlara göre kâfirler gibi ebedî olarak cehennemde kalacaklardır.⁵⁸⁵

4.2. Yapılan Haccın Sevabını Bağışlama

İslâm düşünce tarihinde ibadetlerden elde edilen sevabın başka bir kişiye bağışlanması meselesi özellikle Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Ehl-i Sünnet mezhebinin genel görüşüne göre başkası için dua etmenin hem dua eden kişiye hem de dua edilen kimseye fayda sağladığı kabul edilir. Ayrıca bir kişinin gerçekleştirdiği tasadduk kabilinden herhangi bir mali ibadetin sevabının ister hayatta olsun ister vefat etmiş olsun başka müminlere bağışlamasının caiz olduğu görüşü kabul edilmiştir.⁵⁸⁶

Buna karşılık olarak Mu'tezile âlimleri ibadetlerden elde edilen sevabın başka bir kişiye bağışlanması konusunda Ehl-i Sünnet'e nazaran daha farklı ve katı bir tavır benimsemişlerdir. Bu tavır özellikle Mu'tezile'nin erken dönem temsilcilerinde daha sert bir üslup ile ve kesin şekilde tezahür etmiştir. Mu'tezilî düşüncede sevabın kişiye özgü olduğu ve yalnızca ibadeti bizzat ifa edenin bundan fayda sağlayabileceği görüşü baskındır. Bu tutum yalnızca akaid ve kelam eserlerinde değil aynı zamanda fıkıh eserlerinde de güçlü bir biçimde vurgulanmıştır.⁵⁸⁷ Mu'tezile âlimlerinin bu görüşü benimsemelerindeki temel gerekçe adalet ilkesine dayalı bir kelâmî düşünceyi koruma gayretidir. Buna göre bir kişinin şahsi çabası ve niyeti olmaksızın sevap kazanması adalet prensibine aykırı görülmüş ve sevabın devredilemez bir nitelik taşıdığı savunulmuştur.

Mu'tezile ekolünün ibadetlerden elde edilen sevabın başkasına bağışlanamayacağı yönündeki görüşünün en temel dayanaklarından biri “İnsan için kendi kazandığından başkası yoktur” ayetidir. Onlara göre bu ayet her ne kadar Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın şeriatlarını anlatan bir bağlamda geçmiş olsa da Kur'an ve Sünnet'te bu hükmü geçersiz kılan herhangi bir beyanın bulunmaması ayette ifade edilen ilkenin Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslam şeriatı için de geçerli olduğunu göstermektedir. Mu'tezile herkesin amelinin sadece kendisine ait olduğunu ve bir kimsenin kendi amelinden elde ettiği sevabı başkasına bağışlama yetkisine sahip olmadığını savunmaktadır.⁵⁸⁸

Ayrıca Mu'tezile âlimleri sevabın mahiyetini cennetle ilişkilendirerek bu görüşlerini güçlendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre sevabın nihai karşılığı olan cenneti kişinin kendisi için bile temin etme garantisi yokken başkasına cennet kazandırma iddiası

⁵⁸⁴ Mutarriżî, *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*, 2/197; Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-İkudârî*, 1/232.

⁵⁸⁵ Bkz. İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 2/7.

⁵⁸⁶ Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 1/178.

⁵⁸⁷ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/142.

⁵⁸⁸ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/142.

öncelikle ve kat'i olarak imkânsızdır.⁵⁸⁹ Bu nedenle bir ibadetin sevabının başkasına bağışlanması düşüncesi Mu'tezile'nin adalet ilkesine dayalı kelâmî anlayışına aykırı olarak değerlendirilmiştir.

Geç dönem Mu'tezilî müellifler sevabın başkasına bağışlanması meselesini erken dönem Mu'tezile'nin katı reddiyesinin aksine daha yumuşak ve şartlara bağlı bir yaklaşımla ele almışlardır. Bu dönemin önde gelen isimlerinden biri olan Kadı Abdülcebbar (öl. 415/1025) bu konuda tamamen red yerine belirli koşullar çerçevesinde bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre bir kimsenin başka biri için rahmet ve mağfiret gibi ahirete yönelik hayır dualarında bulunabilmesi, o kişinin bu sevaba gerçekten layık olup olmadığını bilmesine bağlıdır. Bu bilgi ya kesin olmalıdır ya da zann-ı gâlib ile desteklenmelidir. Kesin bilgi ancak Kur'an ve Sünnet'in açık delaletleriyle elde edilebilir. Böyle bir kesinlik durumunda herhangi bir şart koşmadan dua etmek mümkündür. Buna karşılık zann-ı gâlib söz konusu olduğunda yapılan duaya açık veya zımnî olarak "eğer müstahaksa" gibi bir kayıt eklemek zorunludur.⁵⁹⁰

Benzer şekilde Kadı Abdülcebbar beddua konusunda da bu şartlı yaklaşımını sürdürmüştür. Bir kişiye lanet okuyabilmek için onun gerçekten bela ve lanete müstahak olduğuna dair kesin bir bilgiye sahip olunmalıdır. Bu kesinlik ise kişinin açıkça haram işlediğini ve bu fiillerden dolayı tevbe etmediğini bilmekle mümkündür. Eğer tevbe etmiş olma ihtimali varsa, lanet ederken açıkça belirtilmese bile "müstahaksa" kaydının eklenmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁹¹ Bu yaklaşımlar ile Kadı Abdülcebbar her ne kadar Ehl-i Sünnet açısından kabul edilemeyecek birtakım şartlar koşsa da prensipte başkası için dua yapmanın itizali düşünce itibariyle en azından meşruiyetini kabul etmektedir.⁵⁹²

Hârizm diyarında yetişen Zemahşerî (öl. 538/1144) meşhur tefsiri *el-Keşşâfta* "İnsan ancak kendi çabasının karşılığını elde eder" ayetini tefsir ederken başkasının amellerinin bir kişiye fayda sağlaması esasen o kişinin kendi çabasına bağlıdır. Zira kişinin sâlih bir mümin olması başkalarının gerçekleştirdiği hayırlı işlerden istifade etmesinin temel şartıdır.⁵⁹³ Böylece tamamen reddetmek yerine itizali ilke doğrultusunda bazı şartları koymaktadır.

Hârizm fıkıh mektebinin önemli temsilcilerinden olan Zahidî ibadetlerde elde edilen sevabın başkasına bağışlanmasının câiz olmadığı yönünde hem naklî hem de aklî delillerin bulunduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Zahidî'nin Ehl-i Sünnet'in bu konudaki yaklaşımını sert bir şekilde eleştirdiği ve bu görüşü nakli ve akli prensipler çerçevesinde temellendirdiği görülmektedir.

Ehl-i adl ve't-tevhid mezhebine göre ise bu caiz değildir. Çünkü sevap daimî, halis ve saf bir nimet olup tazim içerir ve ancak hak edene verilmelidir. Hak etmeyen birine

⁵⁸⁹ Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, 3/40.

⁵⁹⁰ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/646.

⁵⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 2/648.

⁵⁹² Mehmet Erdem, "İbadetlerde Niyabet Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (01 Haziran 2007), 223.

⁵⁹³ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 6/459.

hak eden kişinin tazimini vermek aklen çirkin görülmektedir. Örnek olarak, âlim, âbid ve muttaki veya âdil, cömert ve ihsan sahibi birinin “İlmimle veya adaletimle hak ettiğim tazimi şu cahil zalime, şu akılsız çocuğa, şu eşeğe veya köpeğe bağışladım, onu tazim edin” demesi aklen çirkin bulunmaktadır.⁵⁹⁴

Eğer sevabın başkasına bağışlanması caiz olsaydı, peygamberlerin amellerinin sevabını ebeveynlerine bağışlamaya diğer insanlardan daha layık olmaları gerekirdi. Ancak böyle bir uygulamanın olmadığı tevâtür yoluyla sabittir. Nitekim Hz. Peygamber kızı Fatıma'ya, diğer evlatlarına ve eşlerine hitaben: “Kıyamet gününde sizin için Allah'tan bir şey elde edemem, size ancak kendi amelleriniz fayda verecektir” dediği birçok yerde nakledilmiştir.⁵⁹⁵

Bu görüşü destekleyen bir diğer delil ise “İnsan ancak kendi çabasının karşılığını elde eder”⁵⁹⁶ ayetidir. Bu ayet sevabın şahsi bir hak olduğunu ve başkasına intikal edemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Zâhidî Ehl-i Sünnet'in görüşünün batıl olduğuna dair kesin delillerin sayısız olduğuna ve o kitapta anlatılamayacak kadar çok olduğuna vurgu yapmaktadır.⁵⁹⁷ Bu örnekte de Mu'tezilî düşüncenin fikhî bir meseleye yansıdığı müşahede edilmektedir.

4.3. Sıfatlara Yemin

Mutezile kelâmî ilkelerinin temelini tevhid ve adalet ilkelerine dayandırmış, Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olarak ayırarak, fiilî sıfatların Allah'ın dışındaki varlıklar için geçerli olabileceğini savunmuştur. Bu kelâmî düşünce, özellikle Bağdat Hanefiliği içinde bazı fikhî konularda etkili olmuş, fikhî meselelerin çözümüne dair yeni bakış açıları ortaya çıkarmıştır. Mutezile'ye göre Allah'ın zatî sıfatları (el-Âlim, el-Hayy) O'nun zatıyla aynıdır, fakat fiilî sıfatlar (gazap, rahmet) O'nun zatının gayrisidir.⁵⁹⁸

Bu anlayışa göre Allah'ın fiilî sıfatları üzerine yemin edilmesi, bu sıfatların O'nun zatından ayrı kabul edilmesi gerektiği için geçersiz kabul edilmiştir. Kerhî, Cessâs, Kuduri gibi Bağdat Hanefî âlimleri de benzer bir görüşü benimsemiş, Allah'ın fiilî sıfatlarının bağımsız olarak tasavvur edilmesini teşbih ehli ve Haşeviyye'nin görüşü olarak tanımlamıştır. Onlara göre, Allah'ın kudret ve izzet gibi sıfatları yalnızca O'nun zatıyla bağlantılı şekilde geçerli olabilir ve bu sıfatlar doğrudan Allah'a ait olarak tasavvur edilemez.⁵⁹⁹

Ancak Mâverâünnehir Hanefî âlimleri bu görüşten farklı olarak, birden fazla anlam taşıyan lafızlarda Allah'ın sıfatları kastedildiğinde, bu tür yeminin geçerli olduğunu savunmuşlardır. Serahsî ve Buhara Hanefîleri Bağdat Hanefîleri'ne kıyasla daha esnek bir yaklaşım benimsemiş ve zâtî-fiilî sıfat ayrımını kabul etmemiştir. Bu yaklaşıma göre

⁵⁹⁴ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-İkudûrî*, 2/416.

⁵⁹⁵ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-İkudûrî*, 2/417.

⁵⁹⁶ en-Necm 53/39

⁵⁹⁷ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-İkudûrî*, 2/417.

⁵⁹⁸ Nail Karagöz, “Allah'ın Sıfatları”, *Kelam III*, ed. İsmail Şık - Nail Karagöz (Ankara: Altınordu Yayınları, 2022), 121-160; Nail Karagöz, “Allah'ın Zâtî ve Hakikati”, *Kelam III*, ed. İsmail Şık - Nail Karagöz (Ankara: Altınordu Yayınları, 2022), 97-120.

⁵⁹⁹ Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası*, 120-122; Karakuş, *Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi (Hicri II-VI. Asırlar)*, 60-69.

örleşmiş yemin lafızlarında Allah'ın sıfatları Allah'ın isimlerinden kabul edilerek geçerli kabul edilirken, örleşmemiş yemin lafızlarında ise geçersiz sayılacaktır.⁶⁰⁰

Hârizm Hanefîleri ise özellikle Allah'ın sıfatları üzerine yapılan yeminlerin geçerliliği konusunda Bağdat Hanefîleri ile benzer görüşler ortaya koymuşlardır. Hârizmli alimler Allah'ın isimleri ve sıfatları üzerine yapılan yeminin geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte, Allah'ın fiilî sıfatları mesela rahmet ve gazap üzerine yapılan yeminleri geçersiz kabul etmişlerdir.⁶⁰¹ Bu görüş Hârizm Hanefîlerinin Mutezile'nin etkisinde kalan kelâmî görüşlerini fikhî meselelere de yansıttığını göstermektedir.

Ancak bu kelâmî ve fikhî farklılıklar dönemin sosyo-politik yapısı göz önüne alındığında fazla eleştiriye maruz kalmamıştır. Mutezile'nin etkisi zayıflamış ve siyasal destek bulamamışken, bu görüşler daha az dikkate alınmış, dolayısıyla Hârizmli Hanefîlerin görüşleri önemli bir fikhî yenilik olarak kabul edilmemiştir.

4.4. Sünni Hanefîlerin Ehli Zimmet Olarak Görülmesi

İslâm öncesinde ilahî vahye dayanan dinlere mensup olan Yahudiler ve Hristiyanlar Kur'ân ve hadis literatüründe “ehl-i kitab” olarak tanımlanmışlardır. Bu gruba mensup kişiler, İslâm toplumunda “zimmî” statüsüyle yani bir tür hukukî himaye altında yaşayan gayrimüslim vatandaş olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda “ehl-i kitab” kavramı dini bir kimliğe; “ehl-i zimme” ise siyasî-hukukî bir statüye işaret eder.

Kur'ân'da Ehl-i kitaba yönelik bazı ayrıcalıklı hükümlerin yer aldığı görülmektedir. Bu ayrıcalıkların temelinde, onların dinlerinin esasen ilahî kaynaklı olduğu, ancak zamanla tahrife uğradığı kabulü yatmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'da ehl-i kitab mensuplarının kestiği hayvanların etinin helal olduğu ve Müslümanların ehl-i kitab kadınlarıyla evlenmenin caiz olduğu belirtilmiştir.

4.4.1. Sünnilerin ve Ehl-i Kitabın Kestikleri

Hârizmli Hanefî-Mu'tezilî âlimler kelâmî alanda kendileri gibi düşünmeyen Sünnî Hanefîleri bazı inanç esaslarından ötürü “zimmî” statüsüne benzer bir pozisyona yerleştirmişlerdir. Bu yaklaşım onların sadece kelâmî düzlemde değil aynı zamanda fikhî değerlendirmelerinde de kendisini göstermektedir.

Bu bağlamda Hârizmli ulemânın fetva ve içtihatlarını derleyen *Yetîmetü'd-Dehr fî Fetâvâ Ehli'l-Asr* adlı eserde yer alan bir fetva dikkat çekicidir. O fetvada şöyle denilmektedir: “Ebû Alî (Cübbâî)'den nakledildiğine göre, babası Mücbire'den olan Mücbire'nin kestiği helâldir. Zira onlar zimmet ehli gibidir. Ancak babası Ehl-i adl olan bir kişinin kestiği et helâl değildir, çünkü onlar mürted hükmündedir.”⁶⁰² Yani Cübbâî'ye göre ehli zimmet mesabesinde olan Mücbire bir aileden gelip o hali devam ettiren kişi de aynı vasfı taşımaktadır. Ancak Ehl-i adl bir aileden geldiği halde Mücbire düşüncesine geçen kişi artık mürted olmuştur.

Bu ifadedeki terimlerin belirli kelâm mezheplerine işaret ettiğine dair açıklamalar et-Timurtaşî (öl. 1006/1598) ve el-Hamevî (öl. 1098/1687) gibi sonraki dönem şârihleri

⁶⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1993, 8/132-133; İbn Mâze, *el-Muhtâşû'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 4/205.

⁶⁰¹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Quḍârî*, 5/64.

⁶⁰² Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 137a.

tarafından yapılmıştır. Onların beyanına göre metinde geçen “mücbire” ifadesiyle Ehl-i Sünnet, “ehl-i adl” tabiriyle ise Mu‘tezile kastedilmektedir. Ayrıca “Ebû Alî” nisbesiyle anılan şahsiyetin Mu‘tezilî meşâyihinden olan Ebû Alî el-Cübbâî (öl. 303/915) olduğu belirtilmiştir.⁶⁰³

Nitekim Hanefî-Mu‘tezilî müfessir Ebü'l-Hüseyn el-Cüşemî (öl. 494/1101) de tefsirinde “mücbire” tabirini doğrudan Ehl-i Sünnet’i tanımlamak amacıyla kullanmış ve onları görüşünden ötürü eleştirmiştir.⁶⁰⁴ Benzer şekilde Zemahşerî (öl. 538/1144) de *el-Keşşâf* adlı tefsirinde Ehl-i Sünnet için “mücbire” nitelemesini kullanmış ve bu bağlamda onları çeşitli yerlerde tenkit etmiştir.⁶⁰⁵

İlgili fetva mecmuasında yer alan fetvada dikkat çeken bir diğer husus da, “ehl-i adl” yani Mu‘tezile mezhebine mensup birinin “Mücbire” yani Ehl-i sünnet’i tercih etmesi hâlinde “mürted” statüsünde değerlendirilmiş olmasıdır. Bu yaklaşım yalnızca bir mezhep tercihi değil inançsal bir kopuş ve inhıraf olarak görülmektedir. Bu yaklaşımın temelinde Mu‘tezile kelâmının tevhid anlayışı yatmaktadır. Mu‘tezile’ye göre Allah’a zatının dışında “kadîm” sıfatlar nisbet etmek, birden fazla ezeli varlık kabul etmek anlamına gelir ki bu da “taaddüdü’l-kudamâ” gibi ciddi bir kelâmî problem doğurur. Bu nedenle Mu‘tezilî kelâmcılar Ehl-i Sünnet’in sıfat anlayışını Hristiyanların teslis inancına benzetmiş ve şöyle demişlerdir: “Hristiyanlar iki kadîmi kabul ettikleri için kâfir oldular; o hâlde birden fazla kadîmin varlığını kabul etmek nasıl meşru olabilir?”

Buradan hareketle Mu‘tezilî âlimler kendi mezheplerinden ayrılıp Sünniliği benimseyenleri sadece bir mezhebi terk etmiş kişi olarak değil, itikadî açıdan İslâm dışına çıkan kimseler gibi değerlendirmişlerdir. Zira onların gözünde Sünnilik, Hristiyanlığa benzer şekilde Allah’a zatına ek ezeli sıfatlar nisbet etmekte ve böylece tevhid inancına zarar vermektedir. Bu bağlamda Sünnî inanç sistemi de tıpkı Ehl-i kitap gibi “kısmen ilahî bir temele dayansa da tahrif edilmiş bir inanç sistemi” olarak değerlendirilmiş ve “ehli zimmet” kategorisinde görülmüştür.⁶⁰⁶

Hârizmî Hanefî-Mu‘tezilî âlimlerin bu yaklaşımlarından onların bazı kelâmî ilkeler konusunda katı ve tavizsiz oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıdaki fetvada sadece mezhebî aidiyet değil, bu aidiyetin temel inanç esaslarıyla ilişkisi ve tevhid akidesine uygunluğu da doğrudan sorgulanmaktadır.

Esasında Hanefî mezhebi Kur’an’da açıkça yer alan helal kesim ve boğazlama konusuna tarih boyunca büyük bir önem atfetmişlerdir. Zira bu mesele doğrudan nass ile sabit olup ictihada kapalı bir alan olarak değerlendirilmiştir. Hanefîlerin çoğunluğuna göre Müslüman bir kimsenin bilerek besmeleyi terk ederek yaptığı kesim helal kabul edilmez. Çünkü burada nassın açık hükmü vardır: “Allah’ın adı anılmadan

⁶⁰³ Şihâbüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî et-Timurtâşî, *Minehu’l-ğaffâr şerhu Tenviri’l-ebşâr* (Süleymaniye Kütüphanesi: Atıf Efendi, 856), 341a; Hamevî, *Ğamzu ‘Uyûni’l-Başâir fi Şerhi’l-Eşbâh ve’n-Nezâir*, 3/228; Osman Bayder, “İbn Nüceym’in el-Eşbâh ve’n-Nezâir’ine Hamevî Tarafından Yöneltilen Eleştiriler”, *Bilimname* 48 (31 Ekim 2022), 535-565.

⁶⁰⁴ Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’l-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Mısırî; Dâru’l-Kütübi’l-Lübânî, 1440), 1/290, 2/1007, 2/105; İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ‘alâ’d-Durri’l-muhtâr*, 6/298.

⁶⁰⁵ Ebû’l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakaiki’l-Ğavâmiḍi’t-Tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407), 1/349, 1/585, 2/76, 2/92.

⁶⁰⁶ Zâhidî, *Ḳunyetu’l-Münye li-Tetmimi’l-Ğunye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00672), 102a.

kesilenler haramdır”.⁶⁰⁷ Bu görüşleriyle Hanefî fakihler Şâfiî âlimlerin konuyla ilgili yaklaşımını sert şekilde eleştirmişlerdir. Şâfiîler bilerek besmeleyi terk eden kimsenin yaptığı kesimin yine de helal olacağını savunmuşlar; buna karşılık Hanefîler, “Nass varken nasıl olur da içtihatla böyle bir helallik hükmüne varırsınız?” şeklinde bir soru yöneltmişlerdir. Tartışmanın sonunda şu ilke öne çıkmıştır:

“Nass varken içtihadı yer yoktur.”

Bu ilke zamanla fıkıh usulünde temel bir kaideye dönüşmüş, hatta Mecelle’de de aynen bu ifadeyle yer almıştır:

“Mevrid-i nasta içtihadı mesağ yoktur.”⁶⁰⁸

Yukarıda zikredilen helal kesim ve boğazlamaya dair tartışmalar yalnızca mezhepler arası bir ihtilâfı yansıtmakla kalmayıp, aynı zamanda kelâmî arka planların fikhî meseleler üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Özellikle Hârizmli Hanefî-Mu’tezilî fakihlerin kelâmî kanaatlerini fikhî meselelere taşıyarak kendi mezheplerinin klasik mirasına hem katkılarda bulundukları hem de Sünnî Hanefîlere yönelik itikadî eleştirilerini bu vesileyle sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Bu ve benzeri tartışmalar Hârizm’de şekillenen Hanefî-Mu’tezilî geleneğin yalnızca kelâmî değil, aynı zamanda fikhî düzlemde de tutum geliştirme çabasında olduğunu göstermektedir.

4.4.2. Mu’tezilî ve Sünnî Arasında Nikah

Hârizm’deki Hanefî-Mu’tezilî fakihler arasında kelâmî tercihlerin fikhî hükümlere doğrudan etki ettiği alanlardan biri de nikâh konusu olarak gözlemlenmektedir. Bu çerçevede özellikle “rü’yetullah” (Allah’ın ahirette görülmesi) meselesi, mezhepler arası farklılaşmayı belirleyici bir ilke hâline gelmiştir. Mu’tezilî yaklaşım açısından rü’yetullah hem aklen hem de naklen imkânsız kabul edilmiştir. Zira Allah’ın görsel olarak idrak edilebileceğini ileri sürmek, O’nu cisimleştirme anlamına gelir ki bu durum Mu’tezile’nin tevhide dair esas prensipleriyle açıkça çelişmektedir.

Bu görüşten hareketle başta Timurtâşî ve Ebû Zer el-Hârizmî olmak üzere Hârizmli bazı Hanefî-Mu’tezilî fakihler rü’yetullah inancını benimseyen bir Sünnî kimseyle nikâh akdinin caiz olup olmayacağı meselesini tartışma konusu yapmışlardır. Bu âlimler Sünnî bir kimsenin rü’yetullah inancı sebebiyle kelâmî açıdan hatalı bir görüşe sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, onunla nikâh akdinin geçerli olduğunu söylemişlerdir.⁶⁰⁹

Bu hükmün gerekçesi ise dikkat çekicidir: Rü’yetullah inancını taşıyan Sünnî bireyler, kelâmî açıdan ehl-i zimme statüsüne benzer bir konumda değerlendirilmiş ve bu kıyasa dayanarak, onlarla evlenmenin cevazı savunulmuştur. Nitekim Kur’an’da ehl-i kitap kadınlarla evliliğe izin verilmiş olması bu kıyasın temel dayanağı olarak görülmüş; Hanefî-Mu’tezilî fakihler de bu nassî dayanağı esas alarak rü’yetullah inancına sahip bir Sünnî ile evliliğin mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.

⁶⁰⁷ el-En’âm 6/121

⁶⁰⁸ Mecelle, md.14.

⁶⁰⁹ Zâhidî, *Hâvî Mesâ’il-i Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 65a.

4.4.3. Sünnî Hanefîlerin Karşı Cevabı

Hârizmli Hanefî-Mu'tezilî fakihlerin Sünnî Hanefîlere yönelttiği bazı ağır ithamlar, özellikle “ehl-i zimme” ve “mürted” nitelemeleri fıkıh-kelâm ilişkisini mezhep içindeki keskin sınırlar üzerinden yeniden şekillendirmiştir. Bu nitelemeler, dönemin Sünnî âlimleri tarafından da ciddi eleştirilerle karşılanmıştır. Özellikle Ebû Alî el-Cübbâ'ye atfedilen ve Hârizmli bazı fakihler tarafından benimsendiği anlaşılan bu görüşler, Sünnî Hanefîler arasında ciddi bir tepkiye yol açmıştır. Bu görüşler, mezhep içindeki farklı kelâmî anlayışları derinleştirmiş ve bu durum, Sünnî Hanefî çevrelerinde hem teolojik hem de fikhî açıdan eleştirilerin yükselmesine neden olmuştur.

Bu tartışmalara cevaben er-Rüstüfağnî (öl. 345/956) gibi Sünnî Hanefî fakihler Mu'tezilîlerin bu yaklaşımını tekfir edici ve ümmet birliğini bozan bir aşırılık olarak değerlendirmişlerdir. Rüstüfağnî, “Mu'tezile ile ehl-i sünnet arasında nikâh caiz midir?” şeklindeki bir soruya şu şekilde cevap vermiştir:

“Caiz değildir. Çünkü bize göre Mu'tezile küfür üzeredir. Zira onların görüşüne göre de Mu'tezile dışında kalan hiçbir inanç sahibi Müslüman değildir, bilakis mürted sayılır. Rivayet edildiğine göre bir Mu'tezilî, Hristiyan veya Yahudi'nin kestiğini yer ama bir Müslümanın kestiğini yemezdi. Çünkü onlar Sünnîleri mürted sayarlar ve mürtedin kestiği helâl değildir derlerdi. Ben derim ki: Böyle bir mezhebi benimseyen kimsenin küfründe şüphe yoktur. Resûlullah (s.a.v.) da onları ‘Ümmetimin Mecusîleri’ olarak nitelendirmiştir.”⁶¹⁰

Bu ifadeler iki tarafın da karşılıklı olarak birbirini küfre yaklaştırdığı son derece sert bir kelâmî atmosferin varlığını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu polemikler, yalnızca teorik çerçevede kalmayıp nikâh, zebîha, hatta itikadî statü gibi doğrudan toplumsal etkileri olan meselelere sirayet etmiştir. Söz konusu tartışmalar, hem Hârizm'in ilmî atmosferindeki farklılıkları hem de Hanefî mezhebinin kelâmî alt kollara ayrılarak kendi iç gerilimlerini nasıl ürettiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

4.5. Sultana Dua

Günah işleyen ve zalimlik yapan bir devlet başkanının yönetimini meşru sayma ve ona isyan etme konusundaki farklı görüşler, Sünnîler ile Mutezile arasında büyük bir ihtilaf doğurmuştur. Sünnîler devlet başkanının fâsık ve zalim olmasına rağmen ona karşı isyan etmeyi ve onu azletmeyi uygun görmemişlerdir. Bunun sebebi olarak böyle bir davranışın fitneye ve kaosa yol açabileceği endişesini belirtmişlerdir. Sünnîlerin bu görüşü genellikle İslami toplumun düzeninin korunmasını ve toplumsal huzurun sağlanmasını amaçlayan bir yaklaşım olarak kabul edilmiştir.⁶¹¹

Buna karşın Mutezile, günah işleyen ve zalimlik yapan bir devlet başkanının hükümetinin geçersiz hale geldiğini ve böyle bir hükümdarın azledilmesi gerektiğini savunmuştur. Mutezile'nin bu görüşü kelâmî ilkelerine dayandırılmıştır ve adalet

⁶¹⁰ Musa b. İsa b. Me'mûn el-Keşşî, *Mecmû'u'l-Hevâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât* (Süleymaniye Kütüphanesi, 547), 288a; Abdumalik Tuychibaev, *Ahmed b. Mûsa el-Keşşî'nin Mecmû'u'l-Hevâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât Adli Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 896-897.

⁶¹¹ Ayşegül Şimşek, *Hanefî Mezhebinde Zalim İmama İtaat-İsyan Tartışmaları ve Bağlı Literatürü* (H. 6./m. 12. yy.a kadar) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 165-218.

ilkesinin ön planda tutulduğu bir yaklaşımı yansıtır.⁶¹² Hârizmli Hanefî âlimleri de benzer bir kelâmî arka plana sahip olarak bazı dönemlerde zalimlik yapan veya günah işleyen devlet başkanlarına karşı tavır almışlardır.⁶¹³

Özellikle Hârizmli bazı âlimler, devlet başkanını övme ve ona dua etme konusuna karşı çıkmışlardır. Bu âlimlerden bir kısmı Cuma namazının farz olmadığı görüşünü ileri sürerek, devlet başkanına karşı muhalefet etmek amacıyla öğle namazını evde kılmayı tercih etmişlerdir.⁶¹⁴

Bezzâzi bu konuda şöyle denilmiştir: “Sadaka almak kendisine helâl olmayan bir kimse için efdal olan hareket, sultanın bahşişini kabul etmemektir. Hârizm’de Allâme sultandan gelen yemeklerden yemez fakat bahşişlerini alırdı. Bu davranışı kendisine sorulunca şu cevabı verdi: Yemek takdimi ibâha olur. Mübahı yiyen onu sahibinin mülkü olmak üzere itlâf eder ve bu suretle zâlimin yemeğini yemiş olur. Bahşiş ise mülk edindirmektir. Binaenaleyh o kimse kendi mülkünde tasarruf eder.”⁶¹⁵

Hârizmli âlimler bu durumun çok daha belirgin olduğu dönemlerde Cuma kılmayıp öğle namazı kılmayı tercih etmişlerdir. Cuma ve Bayram namazlarında kılma durumunda kaldıklarında ise mihraplardan uzak yerlerde oturmuşlar ve devlet başkanının ismi anıldığında salavat ve dua ile anılmasını dinlemekten kaçınmışlardır.⁶¹⁶ Ancak bu durum Hârizm’de her dönemde yöneticilerin zalim olduğu anlamına gelmemelidir. Bazı dönemlerde Hârizmli âlimler yönetimin adaletli olduğuna inanarak bu tür tavırlardan kaçınmışlardır.

4.6. Değerlendirme

Yukarıda geçtiği üzere Sünnî Hanefîler ile Mu’tezilî Hanefîler arasında fûrû-ı fıkha dair meselelerde ortaya çıkan tartışmaların, çoğunlukla kelâmî eğilimlerden kaynaklanan aşırı yorumlarla şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu sert yaklaşımlar dönemin siyasî ve sosyo-kültürel koşullarının da etkisiyle şekillenmiştir denilebilir.

Bununla birlikte zamanla her iki tarafın da görüşlerinde daha mutedil bir çizgiye yöneldiği gözlemlenmektedir. Nitekim geç dönem Hanefî-Mu’tezile âlimlerinin fetva kitaplarında, Sünnî bir kimseyle nikâh akdinin caiz olduğu belirtilirken; aynı şekilde geç dönem Sünnî Hanefî fetva mecmualarında da Mu’tezilî biriyle evlenmenin câiz olduğu ifade edilmiştir.⁶¹⁷ Bu durum karşılıklı bir yumuşamanın ve mezhepler arası diyalog arayışının geliştiğini göstermektedir.

Bu yumuşamanın sebepleri arasında Mu’tezile mensubu bazı Hanefîlerin, geçmişteki sert kelâmî ilke ve görüşlerinden ya tamamen vazgeçmeleri ya da bu görüşleri daha uzlaştırmacı bir şekilde yeniden yorumlamaları sayılabilir. Bu gelişme

⁶¹² Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 221-346.

⁶¹³ İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-Fâ’ik fî Usûli’l-Dîn*, 557; Mikail Yaşar, *İbnü’l-Melâhimî el-Hârezmi’nin İmâmet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 72-74.

⁶¹⁴ Nail Karagöz, *Hulviyyât: Candaroğlu İsmail Bey’den İbadet Tadında Tarifler* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2020), 254b.

⁶¹⁵ Bezzâzî, *el-Fetâva’l-Bezzâziyye*, 2009, 1/79; İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ‘alâ’l-Durri’l-muhtâr*, 2/292.

⁶¹⁶ İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ‘alâ’l-Durri’l-muhtâr*, 2/150.

⁶¹⁷ Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, 3/10; Zâhidî, *Hâvî Mesâ’ili’l-Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 103b.

onların Sünnî görüşlere daha yakın bir çizgiye yöneldiklerini ve fikhî uygulamalarda mezhepler arası geçişin mümkün hâle geldiğini ortaya koymaktadır.

Diğer yandan Sünnî Hanefîlerin de Mu'tezile ile nikâhî câiz görmeye başlamalarının ardında, artık Mu'tezile'nin siyasî destekten mahrum kalması ve ilmî etkinliğinin belirgin şekilde zayıflamış olmasının yattığı söylenebilir. Bu da daha önce mezhebî gerilimlerin temelini oluşturan ideolojik tehdit algısının zamanla ortadan kalkmasıyla fikhî hükümlerin daha kapsayıcı ve mutedil bir zemine evrildiğini göstermektedir.

5. Mezhepler Arası Yakınlaşma

5.1. Mezhepler Arası Etkileşimin Arka Planı

Hanefî mezhebi fikhî hükümlerin istikrarı ve mezhep içi bütünlüğün korunması kaygısıyla, diğer mezheplerin içtihat ve görüşlerinden faydalanma konusunda tarih boyunca temkinli bir tutum sergilemiştir. Hanefî usûl anlayışında bir mezhebin müntesibinin kendi mezhebî doktrinine bağlı kalması esas kabul edilmiş, başka mezheplerin görüşlerinden yararlanma hakkı ise yalnızca içtihad yetkinliğine sahip âlimlerle sınırlı tutulmuştur. Bu çerçevede mezhep içinde müctehit seviyesine ulaşmamış müftülerin veya mukallit alimlerin başka mezheplerin görüşlerine müracaat etmeleri, genellikle hoş karşılanmamıştır. Bu yaklaşım mezhebin iç tutarlılığını korumak ve toplumda fikhî kararlarda istikrarsızlığa sebep olabilecek görüş geçişlerini engelleme amacını taşımaktadır.

Öte yandan erken ve klasik dönemlerde mezhepler arası ilişkiler yalnızca ilmî düzlemde kalmamış, zaman zaman siyasî rekabetle de iç içe geçmiştir. Farklı mezheplerin bağlıları, kendi görüşlerinin üstünlüğünü ispat çabası içerisinde olmuş, bu da zamanla çeşitli menkıbевî anlatıların doğmasına neden olmuştur. Bu tür rivayetlerde bazı mezheplerin son derece yüceltilerek Mehdi'nin dahi o mezhebe tâbi olacağı gibi temsillere yer verildiği görülmektedir. Mezheplerin sadece ilmî değil, siyasî destek bulma çabasının da etkili olduğu bu dönemlerde, mezhep mensubiyeti yalnızca dinî bir tercih değil, aynı zamanda bir siyasî duruşun ifadesi hâline gelmiştir.

Tarihi süreçte bazı siyasî ve sosyo-kültürel gelişmeler İslâm dünyasında fıkıh mezhepleri arasında kayda değer bir yakınlaşmaya zemin hazırlamıştır. İslam dünyasının Doğusunda Moğol istilası, kuzeyinde Haçlı seferleri, batıda ise Endülüs'ün yıkılışı ve Frank imparatorluğunun yayılması gibi büyük çaplı siyasî hadiseler, Müslüman toplumlar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu siyasî krizler hem ilmî hem de kurumsal düzeyde yeni arayışlara, mezhepler arası etkileşime ve düşünsel yenilenmeye kapı aralamıştır. Söz konusu siyasi krizlerde pek çok âlim katledilmiş, sürgüne gönderilmiş ya da istilaların etkisiyle yurtlarını terk etmek zorunda kalmıştır. Bu ilim erbabının önemli bir kısmı, nispeten daha güvenli bölgeler olan Mısır, Şam ve Hicaz'a göç etmiştir. Göçlerin doğurduğu bu ilmî hareketlilik, farklı mezhep mensuplarının aynı coğrafyada bir arada yaşamasına, görüş alışverişinde bulunmasına ve birbirinden etkilenmesine vesile olmuştur.

Bu sürecin en bariz sonucu Memlûkler döneminde gözlemlenmiştir. Memlûk yönetimi, Mısır ve Şam başta olmak üzere egemen olduğu bölgelerde mezhebî çoğulculuğu teşvik etmiş; bu doğrultuda devlet nezdinde dört Sünnî mezhebin resmî olarak tanınmasına ve her birine birer kadı tayin edilmesine imkân tanımıştır. Böylece

Hanefî, Şafîî, Malikî ve Hanbelî mezhepleri aynı idarî yapı içerisinde meşruiyet kazanmış ve toplumsal düzeyde uygulanabilirlik alanı bulmuştur.

Bununla birlikte tarafımızca gerçekleştirilen bu çalışma, İslâm dünyasında mezhepler arası yakınlaşma, karşılıklı istifade ve telfik uygulamalarının Memlûkler döneminde başlamadığını bilakis bu sürecin daha erken bir tarihte yaklaşık bir asır önce özellikle Hârizm bölgesinde başladığını ortaya koymaktadır. Hârizmli fıkıh âlimleri kelâmî meselelerde daha katı bir çizgi izleyip bazı doktrinlere karşı tavır sergilemiş olsalar da fikhî alanlarda dikkat çekici bir esneklik göstermiş ve geleneksel mezhebe bağlılık ve taassubu aşarak mezhep sınırlarının dışına çıkabilmişlerdir.

Aşağıda Hârizmli Hanefî fakihlere özgü olan ve onları hem mezhep içi hem de mezhepler arası düzlemde farklılaştıran fikhî yaklaşımlar ele alınmıştır. Özellikle telfik uygulamaları, başka mezheplerin içtihatlarından yararlanma, farklı görüşleri benimseme ve bağımsız içtihat üretme gibi yöntemler, Hârizm Hanefîlerinin fıkıh düşüncesinde sergilediği özgünlükler arasında yer almaktadır. Bu çalışmada söz konusu fikhî yöntem ve yaklaşımların ilk kez Hârizm’de sistematik biçimde ortaya çıktığı iddia edilmekte ve bu bağlamda Hârizmli âlimlerin mezhep sınırlarını aşan yenilikçi katkıları vurgulanmaktadır. Ayrıca bu fikhî açılımların arka planını oluşturan kelâmî yönelimler ile dönemin sosyo-kültürel dinamikleri de detaylı bir şekilde değerlendirilmiş; konunun teorik ve pratik yansımaları örneklerle ortaya konmuştur.

5.2. Mezhepler Arası Telfik Bağlamında Zelletü'l-Kârî Meselesi

Fıkıh literatüründe zelletü'l-kârî terimi namaz esnasında Kur’ân okuyan kişinin, istemeden yaptığı okuma hatalarını ifade eder.⁶¹⁸ Bu tür hatalar genellikle telaffuzda yanlışlık, harflerin yerini değiştirme, hareke hatası veya ayetlerin sırasını karıştırma gibi durumları kapsar. Fıkıh açısından bu hataların hükmü ve namazın sıhhatine etkisi, yapılan yanlışlığın mahiyetine ve anlam değişikliğine sebep olup olmamasına göre değerlendirilir.⁶¹⁹ Eğer okuma hatası ayetin anlamını değiştirecek derecede ciddi ise, namazın geçersiz olabileceği ifade edilir. Buna karşılık, anlamı bozmayacak küçük telaffuz hatalarının ise namazın sıhhatine zarar vermeyeceği görüşü hâkimdir. Bu bağlamda zelletü'l-kârî kavramı hem kıraat ilmi hem de fıkıh açısından önemli bir yer tutmakta olup, namazda Kur’ân tilavetinin doğru ve hatasız bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiğine işaret eder.

Hanefî mezhebi namazda kırâat yapmanın farz, Fâtiha sûresinin okunmasının ise vacip hükmünde olduğunu kabul etmektedir.⁶²⁰ Bu yaklaşım Fâtiha’nın namazda okunmasının zorunlu olmakla birlikte namazın asıl rükünlerinden biri olarak görülmediğini ifade eder. Bu sebeple Fâtiha ile diğer sûreler kırâat açısından birlikte değerlendirilmiş ve diğer mezheplerin aksine sadece Fâtiha’ya değil, genel manada okuyucu hatalarına yer verilmiştir.

⁶¹⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 619.

⁶¹⁹ Menderes Gürkan, “Zelletü'l-Kârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/225.

⁶²⁰ Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 1/50; Ebubekir Sifil, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/433-434.

Hanefî mezhebinde namazda yapılan kırâat hatalarının hükmü konusunda iki ana yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bu yaklaşımlar bir taksime göre “mutekaddimûn” ve “müteahhirûn” olarak adlandırılan iki farklı âlimler grubuna dayanmaktadır. Mutekaddimûn, Ebû Hanîfe, Sâhibeyn ve onların talebelerinden oluşan erken dönem Hanefî âlimlerini ifade ederken; müteahhirûn ise Hinduvânî (öl. 362/973), Halvânî (öl. 452/1060), Muhammed b. Fazl (öl. 1016/1608) gibi daha sonraki dönemlerde yaşayan ve Hanefî mezhebinin içtihat geleneğini sürdüren âlimleri kapsamaktadır.⁶²¹ Bu iki grubun kırâat sırasında yapılan hataların namaza etkisi konusundaki yaklaşımları arasında farklılıklar bulunmaktadır.

Mutekaddimûn âlimleri namazda yapılan zelletü'l-kârî konusunda okunan lafzın anlamı üzerinden hüküm verirken bazıları ise bu lafzın Kur'ân'da bulunup bulunmaması kriterini esas almıştır. Buna göre yanılarak okunan bir lafzın Kur'ân'da benzeri olmamakla birlikte anlam değişmiyorsa Ebû Hanîfe ile Muhammed'e göre kırâatte esas olanın anlam olduğundan namaz bozulmaz. Ancak lafzın Kur'ân'da bulunup bulunmamasını temel ölçüt olarak kabul eden Ebu Yusuf'a göre bozulur.⁶²²

Müteahhirûn olarak bilinen sonraki dönem Hanefî âlimleri Arapçayı ana dili olarak bilmeyen halkların İslâm'a girmesiyle birlikte artan i'rab ve hareke yanlışlıkları, mahreçleri yakın olan harflerin birbirine karıştırılması, kelimelerin bölünmesi, yer değiştirilmesi ve yanlış telaffuz edilmesi gibi kırâat hatalarına dair farklı bir yaklaşım benimsemişlerdir.⁶²³ Bu âlimler zaman zaman mutekaddimûn âlimlerinin prensiplerine atıfta bulunsalar da kırâat hatalarını değerlendirirken teysîr ve umûmü'l-belvâ gibi esasları ön planda tutmuşlardır.

Şâfiî mezhebi namazda okunan Fâtiha sûresi ile diğer sûreleri farklı hükümler çerçevesinde ele almaktadır. Bu mezhep Fâtiha'nın namazda okunmasının farz olduğu görüşüne en fazla vurgu yapan mezhep olarak öne plana çıkar. Şâfiî mezhebinin bu konudaki yaklaşımı “Fâtiha'sız namaz olmaz” hadisini⁶²⁴ benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Bu itibarla bir kimse namazda Fâtiha sûresini okurken anlamı değiştirecek bir hata yaparsa, bu hata ister kasten ister sehven olsun, namazın bozulmasına sebep olur. Onlar Fâtiha sûresinin namazın geçerli olabilmesi için doğru ve eksiksiz bir şekilde okunması gerektiğini vurgularlar. Öte yandan Fâtiha sûresi dışında okunan sûrelerde yapılan okuma hataları anlamı değiştirmedeği sürece namazı bozmaz.

Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin zelletü'l-kârî meselesine dair benimsedikleri farklı yaklaşımlar, Hârizmî âlimler tarafından gündeme getirilerek ele alınmış; bu farklılıkların mukayesesi, onların yeni bir fikhî yöntem ve çözüm geliştirmelerinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Hârizm bölgesindeki Aynu'l-eimme el-Kerâbisî'den nakledilen bir olayda yaşlı bir kadın Fâtiha sûresini Kerâbisî'nin huzurunda okumuş ve okuyuşunda namazı bozacak bir hata bulunmuştur. Bunun üzerine Kerâbisî kadına yanlışını düzeltmesini tavsiye

⁶²¹ İbnü'l-Humâm, *Fetḥu'l-kadîr*, 1/331.

⁶²² Gürkan, “Zelletü'l-Kârî”, 44/226.

⁶²³ Salih Zeki Kaplan, *Kur'ân Tilâvetinde Okuyucu Hataları (Zelletü'l-kârî)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 56.

⁶²⁴ Buhârî, “Salât”, 14; Müslim, “Salât”, 34.

etmiştir. Ancak kadının daha önce kıldığı namazların durumunu merak eden bir kişi “Geçmişteki namazı ne olacak?” diye sormuştur. Kerâbisî bu soruya karşılık olarak “Geçmiş namazını kaza etmesi gerekmez, çünkü bu hata Şâfiî’ye göre Fâtiha’nın dışındadır” şeklinde cevap vermiştir. Bu esnada Bakarhî isimli başka âlim Kerâbisî’ye şöyle bir itirazda bulunmuştur: “Böyle fetvâ vermen güzeldir fakat Şâfiî’ye göre namazın bozulmaması yalnızca Fâtiha’nın dışındaki okuyuşlardaki hata ile sınırlıdır.” Bakarhî’nin bu sözyle Şâfiî mezhebinin Fâtiha’daki hatalar konusundaki katı tutumuna dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Yukarıda zikredildiği üzere Şâfiî mezhebinde Fâtiha’nın namazda okunması farz kabul edilmiş ve Fâtiha’daki anlamı değiştirecek hataların namazı bozacağı belirtilmiştir.

Kerâbisî ise bu itirazı karşı “Şâfiî’nin mezhebinden namazda okunan kırâatin, Fâtiha’nın farz kabul edilmemesi halinde namazı bozmayacağı görüşünü aldım” diyerek kendini savunmuştur.⁶²⁵ Verilen bu fetvadaki ifadelerden anlaşıldığına göre namazda Fâtiha sûresinde hata yapan avamdan bir kişi Fâtiha dışında diğer sûrelerde yapılan hatanın zarar vermeyeceği düşüncesinde olan Şâfiî’nin görüşünü ve namazda Fâtiha okumanın farz olmadığını savunan Ebû Hanife’nin görüşünü alarak yapılan telfîğe uyabilir. Diğer bir ifadeyle Fâtiha sûresini hatalı bir şekilde okuyan kişinin namazının geçerli olduğuna telfik yapılarak ulaşılmıştır. Zira Fâtiha okumanın farz olmadığı Ebû Hanife’den, Fâtiha dışındaki sûrelerde hata yapan kişinin namazının geçerli olduğuna dair görüş ise Şâfiî’den alınmaktadır.

Böylece Hârizm uleması Şâfi mezhebinin bu görüşünü tüm kıraate şamil kılarak gerek Fatihanın kıraatinde gerekse diğer ayetlerin kıraatinde yapılan hatanın namazı ifsâd etmeyeceğine dair fetva vermiş olmaktadır.

Bu durum daha sonraki alimler tarafında telfik diye adlandırılan bir fıkhi yöntem olarak örnek ve referans gösterilmiştir. Telfik kelimesi sözlük anlamı itibarıyla “dikmek, yamamak, eklemek” gibi manalara gelir. Fıkıh usulü terimi olarak ise telfik bir meselenin hükmünü oluştururken birden fazla mezhepten seçilen farklı unsurları bir araya getirerek yeni bir hüküm ortaya koyma yöntemini ifade eder.⁶²⁶ Bu bağlamda telfik uygulaması, mezhepler arası görüşlerin bir bütün halinde değil belirli kısımlarının seçici bir yaklaşımla kullanılması suretiyle gerçekleşir. Böylece tek bir mezhebin içtihadıyla sınırlı kalmaksızın, farklı mezheplerin görüşlerinden yararlanılarak hüküm istinbatı yapılır.⁶²⁷

Sonraki dönemde İbn Molla Ferrûh Rumi’ye göre Hârizm ulemasının yukarıdaki olaylara karşın verilen fetvası telfikdir. Zira Hârizm uleması icthad sonucu bir delile istinaden bu hükme ulaşmadılar. Şâfiî mezhebinden bir kavile istinaden bu hükme kail oldular.⁶²⁸

Hanefî mezhebi Memlûkler dönemine kadar mezhepler arası telfik uygulamasına oldukça temkinli ve mesafeli yaklaşmış, bu konuda çok az sayıda örnek ortaya

⁶²⁵ Tercümânî, *Yetîmetü’l-dehr fî Fetâvâ ehli’l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 79b.

⁶²⁶ Eyyüp Said Kaya, “Telfik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/401.

⁶²⁷ Yasemin Korucu, *İslâm Hukukunda Telfik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁶²⁸ Muhammed b. Abdilazîm İbn Mollâ Ferrûh, *el-Kavlü’s-sedîd fî ba’dı mesâilil-ictihâd ve t-taklîd*, thk. Câsim b. Muhammed Yasin - Adnan b. Salim Rumi (Kuveyt: Şirketü’s-Semâha, 1988), 104-108.

koymuştur. Bu tutumun arkasındaki temel gerekçe, mezhepteki hukuki istikrarın korunması ve mezhebin içtihat birliğinin zedelenmemesidir.⁶²⁹ Hanefî âlimler telfikin mezhepler arası tutarsızlıklara yol açarak hukuki güvenilirliği zayıflatabileceği endişesiyle bu pratiği genellikle benimsememişlerdir.

Buna karşın Memlûkler dönemi ile birlikte bu tutumda belirli ölçüde değişikliklere gidilmiştir. Bu dönemde dört hak mezhebe mensup kadıların atanması uygulaması yaygınlaşmış ve mezhepler arası telfik özellikle çözümü zor meselelerde bir çıkış yolu olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemin ardından Osmanlı Devleti'nde de pratik sorunların çözümü amacıyla telfik uygulamaları daha belirgin hale gelmiş ve telfik bazı durumlarda ihtiyaca binaen tercih edilmiştir.

Bununla birlikte hem erken dönemde hem de sonraki dönemlerde telfik uygulamasına karşı çıkan ve bu uygulamayı ciddi şekilde eleştiren Hanefî âlimler de olmuştur. Telfike karşı olan bu âlimler mezhebin tutarlılığını ve içtihatlarının sistematik bütünlüğünü koruma amacındaydılar.⁶³⁰ Onlara göre telfik, mezhep metodolojisine aykırı ve mezhepler arası sınırları belirsizleştiren bir yaklaşımdı.

Öte yandan telfiki meşru gören Hanefî âlimler ise bu uygulamanın gelenekte dayanağı olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda telfiki destekleyen âlimler, özellikle Hârizm bölgesinde kaleme alınan fıkıh ve fetva eserlerini ve Hârizmli âlimlerin yukarıda geçen uygulamalarını referans olarak göstermişlerdir.⁶³¹

6. Sorunların Çözümünde Farklı Mezhep İmkânı

Bu kısımda Hârizm ulemâsının Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin ve müctehid âlimlerin görüşlerine istinaden verdikleri fetvalar ve benimsedikleri icthadlar ele alınmıştır. Söz konusu alimlerin, mezhep dışı görüşleri nasıl ve hangi saiklerle tercih ettiklerini somut örnekler üzerinden ortaya koyan değerlendirmelere yer verilmiştir.

6.1. Köpeğin Artığı

Necaset konusu günlük ibadetler ile ilgili olduğu için önemli konulardan biridir. Hanefî mezhebine göre köpek eti haram olduğu gibi, bu hayvanların kendisi ve temas ettikleri şeyler de necis sayılmıştır. Bu görüş hadisler ve sahabe uygulamaları doğrultusunda şekillenmiş ve mezhep içinde genel kabul görmüştür.⁶³²

Bu konuda Malikî mezhebi farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Malikîlere göre köpeğin kendisi mutlak anlamda necis değildir. Mâlik köpeğin necis sayılmaması gerektiğini, aksi takdirde insanların günlük yaşamında büyük zorluklar oluşacağını belirtmiştir. Özellikle çoban köpekleri, av köpekleri ve koruma amaçlı kullanılan hayvanlarla iç içe

⁶²⁹ Burak Ergin, *Fıkıhta Çoğulculuk* (İstanbul: Timaş Akademisi, 2024), 55.

⁶³⁰ Hasan Özer, "Pîrizâde'nin Risâle fî Ma'ne'l-İstihsân ve'l-Kıyâs Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (30 Nisan 2019), 1-18.

⁶³¹ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/42.

⁶³² Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhan, *Şerhu'l-Câmi's-Sagîr* (Beyrut: Mektebetu İsmail, 2022), 1/37; Necmüddin Muhammed ed-Derkânî, *İhtisâr-ı Rivaye Şerhu Muhtasar-ı'l-Vikâye* (Beyrut: Dârü'l-Kutub İlmiyye, 2005), 1/51.

yaşanması durumunda, bunların her temasının ibadetlerin sıhhatine zarar vermemesi gerektiğini savunmuştur.⁶³³

Konuyla ilgili Hârizmli alimlere Hanefî bir müftünün, toplumun ihtiyaçları ve yaşanan günlük zorluklar sebebiyle köpeklerin arttığı hakkında Mâlik'in görüşüne göre fetva vermesinin câiz olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca köpek tarafından ısırılan bir kimsenin bedeninde veya elbisesinde herhangi bir necaset eseri bulunmadığı sürece, bu durumun şer'an bir sakınca teşkil etmeyeceği de belirtilmiştir.⁶³⁴

6.2. Seferilik Hükmi

İslam hukukçularının geneli Bakara sûresinde yer alan “Sizden biri hasta olur yahut yolculukta bulunursa, tutamadığı günler kadar diğer günlerde oruç tutsun...”⁶³⁵ ifadesinden hareketle, sefer hâlinin dinî mükellefiyetler üzerinde doğrudan etkili olduğunu kabul etmişlerdir. Bu bağlamda yolculuk, ibadetlerde kolaylaştırıcı bir ruhsat olarak değerlendirilmiş; özellikle namazın kısaltılması (kasr) ve orucunun ertelenmesi gibi bazı farz ibadetlerde hüküm değişikliğine imkân tanıyan meşrû bir gerekçe sayılmıştır.

Ne var ki seferîlik kavramının doğuracağı hükümler üzerinde genel bir ittifak bulunsa da “sefer” vasfının hangi şartlarda ve nasıl sabit olacağı, özellikle bu hâlin ne kadar mesafe ya da hangi sürede gerçekleşeceği konularında mezhepler ve fakihler arasında ihtilaflar doğmuştur. Böylece seferîlik ölçütünün belirlenmesinde zaman mı yoksa mesafe mi esas alınmalıdır sorusu etrafında tartışma zemini oluşmuştur.

Klasik fıkıh literatüründe seferîliğin ölçütü bağlamında ortaya çıkan görüş ayrılıkları konunun günlük ibadetleri etkilemesi sebebiyle yoğun tartışmalara neden olmuştur. Bazı fakihler seferin belirlenmesinde zaman unsurunu esas alırken, bazıları mesafe ölçütünü temel kıstas olarak kabul etmişlerdir. Bu yaklaşım farkları seferîliğin oluşması konusunda farklı içtihatların ortaya çıkmasına yol açmış; söz konusu içtihatlar ise âyet, hadis, sahabe uygulamaları ve kıyas gibi çeşitli deliller üzerinden gerekçelendirilmiştir.

Ebû Hanîfe ve birçok fakih seferîliğin belirlenmesinde Hz. Peygamber'in “Mukim kimse (mest üzerine) bir gün bir gece, yolcu ise üç gün üç gece mesh eder” ve “Yanında eşi veya mahremi bulunmaksızın bir kadın üç gün üç gecelik mesafeden fazla yolculuğa çıkamaz” şeklindeki hadisleri esas alarak yolculuk süresinin üç gün üç geceyle sınırlandırılmasını temel kabul etmişlerdir. Ebû Hanîfe'den itibaren Hanefî fakihlerin çoğunluğu seferîliğin tespitinde zaman unsurunu merkeze alan bir yaklaşım benimsemişlerdir.⁶³⁶

⁶³³ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî İbn Ruşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Taşîl ve's-Serh ve't-Tevcih ve't-T'alîl li'Mesâilil-Musteħrace*, thk. Dr. Muhammed Haccî ve Âharûn (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408), 1/216-218; Ebû't-Ťâhir İbrâhîm b. 'Abduşşamed el-Mehdevî Ebû't-Ťâhir İbn Beşîr, *et-Tenbih 'alâ Mebâdî'it-Tevcih*, thk. Muhammed Bilhassân (Beyrut: y.y., 1428), 1/240-243; Abdülkadir Tekin - Osman Şahin, “Mâlikîlerin Necâsetler ve Kadınların Özel Halleriyle İlgili Cumhura Muhalefet Ettiği Bazı Fikhî Meseleler”, *Marifetname* 11/2 (30 Aralık 2024), 391-419.

⁶³⁴ Zâhidî, *Kunyetü'l-Münîye li-tetmîmî'l-ğunye*, 2024, 26; Şenol Saylan, “Muhammed ed-Destînâ'nin Âdâbü'l-Müftî Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2019), 245-270; Ahmed b. 'Abdirrahîm b. eş-Şehîd Şâh Velîyyü'llâh, *'İkdu'l-Cîd fi 'Aḥkâmî'l-İctihâd ve't-Taḳlîd*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb (Kahire: y.y., ts.), 29.

⁶³⁵ el-Bakara 2/184.

⁶³⁶ Ebu'l-Hasan 'Alî b. el-Huseyn b. Muhammed el-Hanefî es-Suğdî, *en-Nuteffî'l-fetvâ*, thk. Şalâhuddîn en-Nâhî (Amman; Beyrut: Dâru'l-Furḳân; Muessetu'r-Risâle, 1404), 1/76; Ḥasen b. 'Ammâr b. 'Alî el-Mîsrî el-Hanefî

Bu çerçevede Serahsî, seferîlik kıstasının zamanla belirlenmesinin daha tutarlı ve uygun olduğunu ifade etmiş; mesafeyi ölçüt olarak fersahla takdir etmenin anlamı olmadığını belirtmiştir. Ona göre dağlık, ova, kara veya deniz güzergâhları gibi yol şartları fersah esasına dayalı bir ölçümün tutarsız sonuçlar doğurmasına neden olabilir. Bu sebeple sefer mesafesi, halk arasında bilinen ve kafilelerin mutat yürüyüş süratine dayalı olarak belirlenen sürelerle ve konaklama aralıklarıyla (merâhil) tespit edilmelidir.⁶³⁷

Cumhur ulemâ seferîliğin tayininde zaman unsurunu değil, mesafe ölçütünü esas alan bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebi fakihlerin çoğunluğunu teşkil eden bu görüşe göre seferîlik hükümleri, en az dört berid, yani yaklaşık 88704 metrelik bir mesafeye yapılan yolculuklarda geçerli olur. Cumhur bu mesafenin belirlenmesinde yolun dağlık ya da ova oluşuna göre bir ayırma gitmemiş, karayolunu bir bütün olarak düşünmüşlerdir. Zira onlara göre seferîlik mesafe çok kısa bir sürede kat edilse dahi, bu durum seferîlik hükümlerinin geçerliliğini ortadan kaldırmaz; belirleyici olan sürenin değil, kat edilen mesafenin miktarıdır.⁶³⁸ Cumhurun görüşünde mesafe esas olmakla birlikte, fiilî yürüme süresi tamamen göz ardı edilmemiştir. Bilhassa mesafesi önceden tayin edilemeyen beldelere yapılan yolculuklarda, kafilâ halinde yürüyen yolcuların sürati, seferîliğin oluşup oluşmadığını tespit etmede yardımcı bir unsur olarak dikkate alınmaktadır.⁶³⁹ Böylece cumhur mesafeyi temel almasına rağmen, pratik uygulamada zaman unsurunu tamamlayıcı bir faktör olarak değerlendirmiştir.

Ancak Hanefîlik içerisinde yer alan Hârizmî fakihler seferîliğin tayininde zaman unsurunu değil, mesafe ölçütünü esas alma yönünde bir tercih ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in seferîliğe dair üç günlük zaman dilimini belirten rivayetler Hârizmî fakihlerce mesafeye tahvil edilerek yorumlanmıştır. Hârizmî fıkıh mektebine mensup âlimlerin çoğunluğu seferîlik hükmünün 15 fersah mesafe katedilmesiyle sabit olacağını belirtmişlerdir. Her ne kadar mektebin kurucu isimlerinden olan Bakkâlî (öl. 452/1060) bu mesafeyi 12 fersah olarak takdir etmişse de onu takip eden dönemlerdeki Hârizmî Hanefî fakihler 15 fersah görüşünü benimseyerek bu yönde fetva vermişlerdir.⁶⁴⁰

eş-Şurunbulâlî, *Nûru'l-İddâh ve necâtu'l-ervâh fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, thk. Muhammed 'Enîs Mehrât (b.y.: Mektebetu'l-'Aşriyye, 1246), 86.

⁶³⁷ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Emme es-Serahsî, *el-Mebsûât*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 2000), 1/430-438.

⁶³⁸ Ebû'l-'Abbâs Necmuddîn Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Enşârî İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-Nebîh fi Şerhi't-Tenbîh*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsallûm (b.y.: y.y., 2009), 1/347; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh el-Mâlikî el-Harâşî, *Şerhu Muhtaşarı Halîl li'l-Harâşî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/56-58; Manşûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Hasen el-Hanbelî el-Buhûtî, *el-Minehu's-Şâfiyyât bi Şerhi Mufredâtî İmâm Ahmed*, thk. 'Abdullâh b. Muhammed el-Muṭṭalâk (b.y.: y.y., 1427), 1/257-259; Osman Şahin, *İslam Hukukunda Seferîlik ve Hükümleri* (Samsun: b.y., 2013), 40-59.

⁶³⁹ Şahin, *İslam Hukukunda Seferîlik ve Hükümleri*, 444; Osman Şahin, "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 31-73.

⁶⁴⁰ 'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 3/8; Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm el-Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâtî'l-Meşâbih* (Varansi: idâratü'l-Buhûs el-İlmiyye ve ed-Dâve ve'l-İftâ, 1984), 4/381.

Hârizmli fakihler seferîliğin zaman ölçülerine göre tayin edilmesinin uygulamada birtakım karışıklıklara ve farklılıklara yol açtığını belirtmişlerdir. Onlara göre, seferin süresini esas almak, kişinin yaya mı yoksa binekli mi yolculuk yaptığına, kara ya da su yolunu tercih edip etmediğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bu durumun belirgin bir örneği Hârizm coğrafyasındaki Cürcâniye ile Medânîk arasındaki mesafede gözlemlenmektedir. Zira bu iki yer arasındaki kara yolu yaklaşık 12 fersah iken, Ceyhun Nehri üzerinden yapılan su yolculuğunda bu mesafe 20 fersahı aşmaktadır. Bu bağlamda Hârizmli fakihler mesafenin daha tutarlı ölçüt sunduğunu savunarak, özellikle nehir taşımacılığı ve deniz yolculukları yapan kimselerin, bu mesafeleri katetmeleri hâlinde seferî sayılacaklarını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bu tür yolculuklarda yer alan gemi yolcuları ve denizciler için, farz namazların kasr edilmesi ve Ramazan orucunun ertelenmesi gibi seferîliğe ilişkin hükümlerin uygulanabilir olduğu sonucuna varılmıştır.⁶⁴¹

Hârizmli âlimlerden Zemahşerî “Yolculuğa çıktığınızda namazı kısaltmanızda bir sakınca yoktur”⁶⁴² ayetini tefsir ederken seferilik hükmü bağlamında Ebû Hanîfe’nin üç gün üç gece süreli yolculuk ölçüsünü esas almış, buna ek olarak yolcunun ağır ya da hızlı gitmesinin belirleyici olmadığını, esas olanın bu süreli mesafenin kat edilip edilmediği olduğunu ifade etmiştir. Bu doğrultuda üç günlük mesafeyi bir günde kat edenin seferî sayılacağını buna karşılık bu mesafeyi üç günde kat edemeyen kimsenin seferî olmayacağını belirtmiş⁶⁴³ ve bu yorumu ile Hârizm bölgesindeki uygulamayla örtüşen bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Yukarıda zikredilen örnekler dikkate alındığında Hârizmli Hanefî fakihlerin seferilik ölçüsünde mesafe unsurunu esas almaları, onların bu meselede kurucu imama nuhalefet ederek⁶⁴⁴ Hanefî mezhebi dışındaki cumhurun görüşünü benimsediklerini veya en azından onlara paralel bir içtihadî tercih ortaya koyduklarını göstermektedir. Bu yaklaşım Hârizm fıkıh çevresinde mezhep içi yorumların ötesine geçilerek farklı mezhebî yaklaşımlardan etkilenme ve yer yer bunlarla örtüşen sonuçlara ulaşma eğilimini de yansıtmaktadır.

Zaman kriterini esas alan diğer Hanefî fakihlerin çoğunluğu seferilikle ilgili gerekli zamanın fersah birimiyle belirlenmesini uygun görmemiş ve bu sebeple Hârizmli fakihlerin görüşünü eleştirmişlerdir. Bu bağlamda İbn Nüceym (öl. 970/1563) Hârizm ulemasının nass bulunan bir meselede bu tür görüşlere dayanarak hüküm vermelerini eleştirerek, “Mezhebin İmamına muhalif olan bu ve benzeri konularda vermiş oldukları fetvalara şaşıp kalıyorum” şeklinde itirazda bulunmuştur.⁶⁴⁵ Bu eleştiri diğer bazı Hanefiler Hârizmli Hanefîlerin içtihadını mezhebin kurucu imamına uyumsuz bir noktada görme yaklaşımını yansıtmaktadır.

⁶⁴¹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşarı'l-Kudûrî*, 1/394; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 2/140.

⁶⁴² en-Nisâ 4/101

⁶⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hâkâikü Ğavâmiği't-Tenzîl*, 1/558; Mesut Tay, *Zemahşerî'nin Ahkam Ayetleri Yorumlama Yöntemi* (İstanbul: Fecr Yayınevi, 2022), 58.

⁶⁴⁴ Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı: Hanefî Mezhebi Örneği* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018), 91-92.

⁶⁴⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 2/140; İlhan, *İbn Nüceym'in el-Bahrü'r-Râik Adlı Eserindeki Tercihlerinin Değerlendirilmesi*, 114-115.

Günümüze geldiğinde ulaşım araçlarındaki gelişmelerle birlikte Hanefiler de seferilik hükmünde mesafe kriterini dikkate almaya başlamışlardır. Modern dönemdeki araştırmacılar ise zaman kriterinin ölçü olarak alınan görüşü yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Zira seferilikte zamanın bir ölçü olarak kabul edilmesi yer yüzünden seferiliğin kalkınasına yol açacaktır. Bu durum, ümmete tanınan kolaylığın sona ermesi anlamına gelecektir.⁶⁴⁶ Dolayısıyla seferilikte zaman kriterinin ölçü olarak kullanılmasının uygun olmayacağı kanaatine varmışlardır.

6.3. Ta'lik-i Talak

Hanefî fıkhında şarta bağlı boşama anlamına gelen ta'lik-i talâk, yemin türleri arasında özgün bir yere sahiptir. Bu bağlamda bir kimsenin henüz nikâhı altında bulunmayan bir kadına hitaben “Seninle evlenirsem boşsun” veya “Her evlendiğim kadın boştur” şeklinde beyanda bulunması Hanefî usulde milke izafe edilen bir boşama olarak değerlendirilir. Mezhebin cumhuru göre bu tür bir beyan geçerli bir ta'likî talâk teşkil eder. Yani kişi bu ifadeyi evlilik öncesinde kullanmış ve sonrasında ilgili kadınla evlenmişse nikâhın akdinden hemen sonra boşama hükmü gerçekleşmiş sayılır.⁶⁴⁷

Hanefiler bu görüşlerini Hz. Peygamber'e atfedilen “*Her boşama geçerlidir*” hadisine dayandırır. Mezhebe göre bu tür sözler, şart ve cezanın birlikte bulunduğu bir yapıya sahip olduğu için “boşama yoluyla yapılan yemin” mahiyetindedir. Bu nedenle diğer yemin türlerinde olduğu gibi mülkiyetin (yani evlilik akdinin) mevcut olması şart koşulmaz. Fikhî açıdan bu tür ta'likî boşamalarda şart gerçekleştiği anda mülkiyet de bulunduğu için hükmün tahakkuku yönünde bir tereddüt söz konusu değildir. Dolayısıyla ta'lik boşamayı etkisiz kılmaz aksine şartın tahakkukuyla birlikte hükmü devreye sokan bir unsur olarak kabul edilir.⁶⁴⁸

Şâfiî ve ona bağlı fakihler nikâh akdi öncesinde yapılan ta'likî boşama beyanlarını geçerli saymazlar. Bu yaklaşımın temel dayanağı Hz. Peygamber'e nispet edilen “*Nikâhtan önce boşama yoktur*” hadisidir.⁶⁴⁹ Şâfiî mezhebine göre boşama beyanının hukukî sonuç doğurabilmesi için bu beyanın fiilen mevcut olan bir evlilik akdine yani hâlihazırda nikâhlı bir eşe yöneltilmiş olması gereklidir. Buna göre mülkiyet (nikâh) henüz gerçekleşmeden önce yapılan bir talâk beyanı lafzî olarak anlamlı olsa dahi fikhî açıdan bir sonuç doğurmaz.⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ Hamza Aktan, “Seferilikte Zaman ve Mesafe Kriteri”, *Seferilik ve Hükümleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 227-238; Şahin, *İslam Hukukunda Seferilik ve Hükümleri*, 40-41.

⁶⁴⁷ Ebû'l-Fidâ'î Kâsım b. Kuṭluboğâ el-Cemâlî İbn Kuṭluboğâ, *et-Tercih ve't-taṣṣih 'ale'l-Kudûrî* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 342; Kasif Hamdi Okur, “İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 5-30.

⁶⁴⁸ Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâṣi'l-'Arabî, ts.), 20/246; Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed İbn 'Emîrî'l-Hâc, *et-Taḥrîr ve't-Taḥbîr 'ala Taḥrîri'l-Kemâl b. Humâm* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/132.

⁶⁴⁹ İbn Mâce, “Talâk”, 17.

⁶⁵⁰ Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî el-Mâverîdî, *el-Ḥâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î ve huve Şerhu Muḥtaşari'l-Muznî*, thk. eş-Şeyḥ 'Alî Muḥammed Me'ûd, eş-Şeyḥ 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 10/25-26; Ebû Bekr b. Muḥammed el-Ḥuşnî, *Kifâyetu'l-'Aḥyâr fî Halli Çâyetu'l-İhtisâr*, thk. 'Alî 'Abdulḥamîd Balçacı, Muḥammed Vehbî Suleymân (Dimaşk: y.y., 1994), 405.

Bu yaklaşıma göre bir kimsenin henüz evlenmediği bir kadına yönelik olarak “Eğer seninle evlenirsem sen boşsun” şeklindeki ifadesi evlilik sonrasında boşama hükmünü doğurmaz. Aynı şekilde kişi nikâhsız bir kadına hitaben “Eğer eve girersen, sen boşsun” dese ve ardından bu kadınla evlenip o da eve girse Şâfiî mezhebine göre boşama yine vuku bulmuş sayılmaz. Zira bu tür durumlarda talâk beyanı mülkiyetin oluşmadığı bir zamanda yapılmış olmakla geçersiz addedilir.⁶⁵¹

Hârizm fıkıh mektebinin önde gelen simalarından Abdüsseyyid el-Hatîbî bir kimsenin evleneceği kadını üç talakla boşayacağını şart koşması durumunda hükmün ne olacağına dair bir soru yöneltilmiştir. Hatîbî, bu konuda Şâfiî mezhebine atıfla söz konusu şartın yemin kapsamında değerlendirilmediğini, zira Şâfiî’nin müctehid ve kendisine ictihadda tâbi olunabilen bir imam olduğunu ifade etmiştir. Daha sonraki dönemde yaşayan Hârizmli hukukçu Mecdü’l-eimme et-Tercümânî de Hatîbî’nin bu yaklaşımını teyit etmiş ve konuyu şu şekilde açıklamıştır: “Bu meselede Şâfiî’nin görüşüyle amel edilmesinde bir mahzur yoktur, zira birçok sahâbî de bu görüşü desteklemiştir.” Tercümânî ayrıca “Şâfiî’nin bu meseledeki görüşüyle amel edilebileceği sabit olduğuna göre, şüphe ortadan kalkmış sayılır. Nitekim Hanefî bir hâkimin söz konusu şartı feshetmesi hâlinde bu hüküm geçerli ve helâl olur. Zira bu mesele umum-ı belvâ kapsamına girer ve bu konuda geniş bir ruhsat mevcuttur”⁶⁵² ifadeleriyle ictihadî farklılığın uygulamadaki yansımaları gerekçelendirmiştir.

Geç dönem Hanefî literatüründe de mülkiyete izafe edilen talâk meselelerinde hadiseye muhatap olan kişiye doğrudan yeminini hükümsüz kılacak bir fetva verilmesinin uygun görülmediği belirtilmiştir. Konuyla ilgili Hanefî bir müftü, kendisine yöneltilen bir soruya mezhebine muhalif bir ictihatla değil kendi mezhebinin itikadî ve amelî çerçevesi içinde cevap vermekle yükümlüdür. Nitekim Hanefî usûlüne göre bir müftü, müsteftiyi kendi mezhebinin zımnen geçersiz kılacak bir hükme sevk edemez. Ancak bu tür olayların çoğaldığını ve çözüm yolu bulunması gerektiği için bu tür konularda Şâfiî bir hâkime götürerek talâkın geçersizliğine hükmettirip evliliğini sürdürmeye yönlendirmesine dair formülü benimseyerek devam ettirmişlerdir.⁶⁵³

Ancak Hârizm fıkıh çevrelerinde bu klasik tutumdan farklı bir yaklaşım benimsedikleri görülmektedir. Nitekim Hârizmli fakihlerin mesele doğrudan bir Şâfiî kadıya havale edilmeksizin, Şâfiî mezhebinin görüşüne dayalı olarak talâkın vâki olmayacağı yönünde fetva verdikleri görülmektedir. Bu tavır onların diğer fikhî ekollerin ictihatlarından istifade etmeye daha açık bir ilmi tavır sergilediklerini ortaya koymaktadır.

6.4. Adet Görmeyen Kadınların İddeti

Kur’ân-ı Kerîm’in “Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine üç kur’ beklesinler”⁶⁵⁴ ifadesi, boşanmış kadınların iddet süresinin üç kur’ olduğu hususunda İslam âlimleri arasında

⁶⁵¹ Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Alî b. ‘Abdulḥalîk el-’Asyûṭî eş-Şâfi’î el-Minhâcî, *Cevâhiru’l-Uḳûd* (Beyrut: y.y., 1417/1996), 2/102; Buceyrimî, *Tuhfetu’l-Ḥabîb ‘alâ Şerḥi’l-Ḥatîb*, 3/514.

⁶⁵² Muḥammed b. Ḥamza b. Muḥammed er-Rûmî el-Fenârî, *Fuṣûlu’l-Bedâi’ fî ‘Usûli’ş-Şerâi’*, thk. Muḥammed Ḥuseyn Muḥammed Ḥasen İsmâîl (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2006), 2/499.

⁶⁵³ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzü’d-dekâ’ik*, 4/7; Ḥaşkefî, *ed-Durru’l-muḥtâr şerhu Tenvîri’l-ebşâr ve câmi’i’l-bihâr*, 220; İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muḥtâr ‘alâ’d-Durri’l-muḥtâr*, 3/346-347.

⁶⁵⁴ el-Bakara 2/228.

görüş birliği bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu kur' (فُرء) kelimesinin anlamı konusunda mezhepler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Bu sebeple bazı mezhepler kur' kelimesini “hayız” olarak yorumlarken, bazıları ise “temizlik” anlamında değerlendirmiştir. Mezhepler arasındaki bu yorum farkı kadının iddetinin belirlenmesinde farklı sürelerin esas alınmasına sebebiyet vermiştir.

Ayette geçen “kur'” lafzını “hayız” anlamında yorumlayan Hanefî mezhebi bu yaklaşım doğrultusunda iddet süresiyle ilgili hükümleri hayız üzerinden belirlemiştir. Böylece adetten kesilme durumunda olan kadınların iddet süresiyle ilgili olarak Hanefî fakihleri arasında âdet görmeyen kadının en alt yaş sınırı konusunda görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Hanefî meşâyihinin çoğunluğu, kadının hayızdan kesileceği yaş sınırını altmış (60) olarak belirlerken, Hârizm bölgesi Hanefî âlimleri bu sınırı elli beş (55) yaş olarak takdir etmişlerdir.⁶⁵⁵

Bilinmeyen bir sebepten dolayı hiç hayız görmeyen veya bir ya da iki kez hayız gördükten sonra daha hayız görmeyen kadınların iddet süresi, fikhî mezhepler arasında ciddi tartışmalı bir konudur. Hanefî mezhebinin tercih edilen görüşüne göre bu durumdaki kadın ya yeniden hayız görene ya da hayız görmeyeceği kesin olarak anlaşılan yaş haddine ulaşana kadar bekletilir. Yukarıda geçtiği üzere Hanefîlerin genel kabulüne göre bu yaş sınırı altmış (60) olarak belirlenmişti. Bu süre sonunda kadın, ayrıca üç ay daha iddet bekler.⁶⁵⁶

Bu görüş doğrultusunda evlilik süresi on yıl olan ve bu süre zarfında yalnızca bir veya iki kez hayız gördükten sonra hayız kesilen bir kadının, boşanması hâlinde iddet süresi uzun bir zaman dilimine yayılabilmektedir. Nitekim menopoza girme yaşı altmış olarak kabul edilirse, bu kadının iddet süresi elli yıl ve üç ay; daha erken bir yaş olan kırk yaş menopoza giriş yaşı olarak esas alınırsa, kırk yıl ve üç ay olmaktadır.

Hanefîlerin bu konuda sergilediği “aşırı ihtiyatlı” olarak nitelendirilebilecek yaklaşımının, erken dönem sahâbî fetvalarına dayanmasının yanı sıra, dönemin tıbbî imkânlarının sınırlı oluşu sebebiyle, söz konusu kadının hamile olmadığından tam anlamıyla emin olma arzusundan kaynaklandığı ifade edilmiştir.⁶⁵⁷

Ancak Mâlik ve Mâlikî mezhebine mensup fakihlere göre hayız bilinmeyen bir sebeple kesilen kadının iddet süresi bir (1) yıl olarak takdir edilmiştir. Bu sürenin ilk dokuz ayı, kadının hamile olup olmadığına anlaşılmaması için beklenir. Şayet bu sürenin sonunda gebelik söz konusu değilse, ay halinin tamamen sona erdiği kabul edilerek, bu durumda olan kadınların iddeti için öngörülen üç aylık bekleme süresi ayrıca tatbik edilir.⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Kitâbu'l-Hayz* (Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi: KHK, 457/08), 5a; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 1/201.

⁶⁵⁶ Muhammed b. 'Alâ'iddîn 'Alî b. Muhammed ed-Dimeşkî İbn Ebî'l-İzz, *et-Tenbih 'alâ müşkilâtî'l-Hidâye*, thk. 'Abdulhakîm b. Muhammed Şâkir, Enver Şâlih Ebû Zeyd (Suudi Arabistan: Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, 1424), 3/1420; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur fi şerhi Multeka'l-'ebhur*, 1419, 1/465-467.

⁶⁵⁷ H. İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466-471; Fatih Karataş, “İslâm Hukukunda İddet”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (Şubat 2013), 161-190.

⁶⁵⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi fi Fıkhî Ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed 'Ahîd (Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hâdiş, 1400), 2/630; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yûsuf el-'Abderî el-Mâlikî el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-'İktil li Muhtaşari Halil* (b.y.: Dâru'l-

Hârizmli ulemâ bu meselede Hanefî mezhebinin genel yaklaşımını benimsememiş aksine aruret ve kolaylık esaslarını dikkate alarak Mâlikî mezhebinin görüşüne itibar edilmesi gerektiği yönünde fetva vermişlerdir. Bu doğrultuda hayzı bilinmeyen bir sebeple kesilen kadının iddet süresi Mâlikîlerin belirttiği şekilde dokuz ay gebelik ihtimaline binaen ve ardından üç ay da kuru' kabul edilerek toplam on iki ay olarak takdir edilmiştir.⁶⁵⁹

6.5. Sukut-İkrar İlişkisi

Hanefî mezhebine mensup birçok âlim sükûtun hem rızâyı hem de muvafakati ifade edebilme ihtimali taşıdığı için akitlerin kurulmasında ve hukuki tasarrufların bağlayıcılığında geçerli bir irade beyanı olarak kabul edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır.⁶⁶⁰ Çünkü sükût dikkatsizlik, zihinsel dağınıklık, olayı hafife alma, alay etme, gelecekteki olası sonuçları değerlendirme, yoğunlaşmama, şaşkınlık, rıza gösterme, reddetme veya tepki gösterme gibi çeşitli nedenlere dayanabilir.⁶⁶¹ Bu hususta herhangi bir davranış, örf veya lisân-ı hâl delaleti olmaksızın, sükûtun belirli bir anlam taşıdığı sonucuna ulaşmak hukuken mümkün görülmemektedir.

Bu görüşü destekleyen Hanefilerden Serahsî, bir kimsenin kendisine ait mülkü bir başkasının satmasına şahit olması ve buna sessiz kalması durumunu incelemiş ve sükûtun birçok farklı anlama gelebileceğini ifade etmiştir. Serahsî'ye göre bu sükût, rızâ anlamına gelebileceği gibi olayı hafife alma, satıcının tasarrufunu önemsememe veya "nasıl olur da benim mülküm üzerinde tasarrufta bulunabilir?" şeklinde bir şaşkınlık ifadesi de olabilir.⁶⁶² Bu nedenle satıcının sessiz kalmasının rızâyı ifade eden kesin bir delil olmadığı sonucuna varılmıştır.

Bu husus daha sonra "Susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz" şeklinde bir fıkıh kaidesine dönüşmüştür.⁶⁶³ Bu kaide İslam hukukunda suskunluğun tek başına hukuki bir bağlayıcılık ifade etmediği yönündeki genel prensibi ortaya koymaktadır.

İbn Ebî Leylâ'ya göre bir kimsenin hazır bulunduğu ve sessiz kaldığı bir durumda, malının onun gözü önünde bir başkası tarafından satılması hâlinde bu satış geçerlidir. Zira kişinin bu satışa sessiz kalması, teamülen rızanın göstergesi olarak değerlendirilir. Rıza beyanının açıkça ortaya konulmadığı bu durumda bile, müşterinin zarar görmemesi için susma, satışa icazet olarak yorumlanır. Aksi takdirde, mal sahibinin sessizliği müşteriyi yanıltıcı nitelik taşır ve bu aldatma yasağına aykırıdır. Bu görüş, kölesinin malını onun huzurunda satan efendinin durumu ile de kıyaslanabilir; zira her

Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1994), 5/490; İbn Ruşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Taḥṣîl ve's-Şerḥ ve't-Tevcîh ve't-T'alîl li'Mesâ'il-l-Mustehṣe*, 5/415.

⁶⁵⁹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerḥu Muḥtaşari'l-Ḳudûrî*, 4/255; Zâhidî, *Kitâbu'l-Hayz* (Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 457/08), 11a.

⁶⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1993, 30/140.

⁶⁶¹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-šanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*, 2/242.

⁶⁶² Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1993, 30/140.

⁶⁶³ İbn Nuceym, *el-Eşbâḥ ve'n-Neẓâir alâ Mezhebi Ebi Ḥanîfe en-Nu'mân*, 129.

iki durumda da örf gereği susmak, rıza anlamına gelir. Nitekim şeriat, bekâr bir kadının evlendirilmesinde onun susmasını da rıza beyanı olarak kabul etmiştir.⁶⁶⁴

Hârizm Hanefî alimleri bu konuda İbn Ebî Leylâ'nın görüşünü tercih etmişlerdir. Hârizm fakihleri bey' akdi esnasında hazır bulunan ve sessiz kalan kişinin akit tamamlandıktan sonra artık satışa itiraz edemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü suskunluğu satış onayladığı şeklinde değerlendirilir. Bu durum hileleri, aldatmaları ve ihtilafları engellemek maksadıyla bir önlem olarak kabul edilmiştir. Hazır bulunduğu halde ve itiraz etmemek satılan malın satıcıya ait olduğunun kabulü anlamına gelir. Bu görüşün bir sonucu olarak bir kimse çeyizsiz bir şekilde evlendirildiğinde düğün esnasında çeyiz talebinde bulunmazsa sonradan çeyiz talep etme hakkını kaybeder.⁶⁶⁵

Buhara âlimlerinin fetvasına göre satış esnasında suskun kalmak satış onaylama anlamına gelmez. Dolayısıyla kişi suskun kalsa bile sonrasında satışa itiraz etme ve hakkını talep etme yetkisine sahiptir. Çünkü burada suskunluk bir ikrar olarak değerlendirilmez. Bu özellikle satış esnasında hazır bulunan kişi, çocuk, eş veya diğer bir yakın akraba olmadığında geçerlidir. Çünkü nâtik bir kimsenin suskunluğu hukuken bir ikrar olarak kabul edilmez. Daha sonraki dönemlerdeki zamanın değişmesi ve ahlaki zafiyet içinde olduğu kişilerin hileye başvurduklarını dikkate alarak fetvanın sadece Hârizm fakihlerine göre verilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁶⁶⁶

6.6. Dava Bittikten Sonra Davacının Delil Getirmesi

Ebû Hanîfe ve diğer Hanefî fakihlerine göre davalı kendisini borçtan ibra ettiğine dair bir beyyine sunduğunda, hâkim borçlunun ödeme yapmasına hükmeder. Ancak daha sonra bu beyyinede yer alan şahitlerin adaletli olduğu anlaşılırsa, tahsil edilen meblağ alacaklıdan geri alınır. Zira Hanefî usul anlayışında asıl olan, hakkın varlığı değil, hakkın sabit olduktan sonra devam ettiğidir. Bu çerçevede Hanefîlere göre, davacı tarafından sonradan getirilen beyyine de kabul edilir ve yargılama süreci bu yeni delil ışığında yeniden değerlendirilir.⁶⁶⁷ Bu yaklaşım ile delilin zamanına değil geçerliliğine ve hakikatin ortaya çıkmasına öncelik veren Hanefî usulünün temellerine dayanmaktadır.

İbn Ebî Leylâ'ya göre davacı, açtığı davada iddiasını ispat edecek beyyineyi sunmadığında, davalı yemin etmeye çağrılır; davalının yemin etmesi üzerine hâkim, davacı aleyhine hüküm verir ve dava neticelendirilmiş olur. Bu durumda, davacı daha sonra delil bulup sunsa bile, artık davaya yeniden bakılmaz. Zira İbn Ebî Leylâ'nın yaklaşımına göre, yemin üzerine verilen bu hüküm, kesin hüküm niteliğini kazanır ve

⁶⁶⁴ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve 'bni Ebî Leylâ*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Hindistan: Lecnetu İhyâ'î'l-Me'ârif en-N'umâniyye, 1357), 27; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur fi şerhi Multeka'l-'ebhur*, 1419, 2/739.

⁶⁶⁵ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 2/101; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur fi şerhi Multeka'l-'ebhur*, 1419, 2/740.

⁶⁶⁶ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 4/483.

⁶⁶⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Ṭahâvî, *Muhtaşaru ihtilâfi'l-'ulemâ*, thk. 'Abdullâh Neẓîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1995), 3/295; Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *Âhkâmu'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Şâdiq el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1405), 2/246.

yeniden yargılama yolunu kapatır.⁶⁶⁸ Bu görüş, yargılamada usûlî süreklilik ve hükmün icra kabiliyeti açısından nihâîliğe vurgu yapan bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

Hârizmli âlimler bu meselede kurucu imam Ebû Hanîfe'nin değil, İbn Ebî Leylâ'nın görüşünü benimsemiş ve benzer bir içtihatla bulunmuşlardır. Ayrıca onlara göre hâkimin öncelikle şahitlerin adalet durumunu araştırması esastır. Hâkimin hüküm vermede acele etmemesi gerektiği gibi, borçlunun da derhâl ödeme yapmaya zorlanmaması gerektiği savunulmuştur. Şahitlerin hâli açıklığa kavuşuncaya kadar hükmün tehir edilmesi gerektiği yönündeki bu yaklaşım,⁶⁶⁹ Hârizm fakihlerinin yargılama sürecinde ihtiyat ilkesine verdiği önemi göstermektedir.

6.7. Hz. Peygamber'e Sövenin Cezası

Kişinin irtidât etmesi ve onun sonuçları hakkındaki görüşler ikinci bölümde kadının irtidâtı bağlamında geçmişti. İslam hukukçuları Hz. Peygamber'e sövenin din dışına çıkacağı hakkında görüş beyan etmişlerdir. Bu konuda Ebu Hanife ve diğer Hanefilere göre Hz. Peygamber'e hakaret eden, onu tebliğde yalancılıkla itham eden veya ondan beri durduğunu beyan eden bir kimse, İslam'ı terk etmiş (mürted) hükmünde kabul edilir. Bu durumda olan kişi öncelikle tövbeye davet edilir; tövbe eder ve pişmanlığını açıkça beyan ederse, mürtedlikten döndüğü kabul edilir ve ölüm cezası uygulanmaz. Böylece tövbeyle birlikte cezanın düşeceği yönünde bir yaklaşım benimsenmiştir.⁶⁷⁰ Zira Hanefî fıkında mürtedin öldürülmesi son çare olarak değerlendirilmiş; öncelikle onu ikna etme ve İslam'a geri döndürme yolları araştırılmıştır.

Mâlik ve Mâlikî mezhebi âlimlerine göre Hz. Peygamber'e veya diğer peygamberlerden herhangi birine söven, onları ayıplayan veya küçümseyen kimsenin ister Müslüman ister gayrimüslim olsun cezası ölümdür. Bu fiili işleyen kişinin Müslüman olması halinde de hüküm değişmez; hatta tövbe etse dahi tövbesi kabul edilmez⁶⁷¹ diye hüküm koymuşlardır.

Hârizmli âlimlerden Zâhidî ve daha sonra Bezzâzî Hz. Peygamber'e söven kimsenin tövbe etse dahi ölüm cezasıyla cezalandırılması gerektiğini savunan Mâlikî görüşü benimsemiştir.⁶⁷² Bu yaklaşımıyla onlar Hanefî mezhebinin klasik görüşünden

⁶⁶⁸ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1410/1990), 7/161; Ahmet Aslan, *İbn Ebî Leylâ Hayatı ve Fikhi Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 245-246.

⁶⁶⁹ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 184b; Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 2/59.

⁶⁷⁰ Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Abdulkâfi b. 'Alî b. Temmâm b. Hâmid Taqiyyuddîn es-Subkî, *es-Seyfu'l-Meslûl 'alâ men Sebbe'r-Rasûl*, thk. İyâd Ahmed el-Ğevc (b.y.: y.y., 1421), 251, 307; Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdul'azîz 'Âbidîn ed-Dimeşkî, *el-'Ukûdu'd-duriyye fi tenkîhi'l-fetâvâ'l-hâmidîyye* (b.y.: y.y., ts.), 1/105.

⁶⁷¹ Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb b. 'Alî Kâdî 'Abdulvehhâb, *el-Ma'ûne 'ala Mezhebi 'Âlimi'l-Medine*, thk. Hamîş 'Abdulhak (Mekke: Mektebetu'l-Muštâfâ, 1415), 3/1409; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî İbn Ruşd el-Cedd, *Mesâ'ilü Ebî'l-Velîd İbn Ruşd*, thk. Muhammed Hâbib et-Teckânî (Beyrut: y.y., 1414), 2/1268; Hasan Basri Yıldız, "Hz. Peygamber'e Hakaretin Cezası", *Usûl: İslam Araştırmaları* 30 (2018), 133-160.

⁶⁷² Zâhidî, *Hâvî Mesâ'il-i'l-Münye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00763), 103b; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 5/135; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 4/234.

ayrılmışlardır. Onların bu tercihi, İbnü'l-Hümâm, Molla Hüsrev ve diğer birçok Hanefî fakih tarafından da benimsenerek⁶⁷³ mezhep içerisinde bazı fakihlerce kabul görmüştür.

6.8. Değerlendirme

Yukarıda zikredilen örneklerin de gösterdiği üzere Hârizmli fakihler, yaşadıkları dönemde ortaya çıkan fikhî meselelerin çözümünde zaman zaman Şâfiî, Mâlik ve İbn Ebî Leylâ gibi Hanefî mezhebi dışındaki müctehit imamların görüşlerine müracaat ederek fetva vermişlerdir. Bu tür uygulamalar klasik Hanefî doktrininin genel eğiliminden bir farklılaşma olarak değerlendirilmiştir. Zira Hanefî mezhebinde hâkim olan geleneksel yaklaşım, hukukî istikrarın muhafazası adına mezhep dışı görüşlerin fetva ve yargı pratiğine taşınmasını ilke olarak reddetmiştir.

Hanefî fıkıh anlayışında bir müftünün veya hâkimin kendi mezhebi dışındaki bir görüşle amel etmesi genellikle câiz görülmemiş; bu durum, mezhebî bütünlüğün ve içtihat sistematığının korunması açısından zararlı addedilmiştir. Dolayısıyla Hârizmli fakihlerin mezhep dışı kaynaklardan doğrudan istifade ederek fetva vermeleri, Hanefîlik geleneğinde daha önce örneği az görülen dikkat çekici bir uygulama olarak değerlendirilmiştir.

Her ne kadar Memlûkler döneminde dört mezhebe mensup kadıların görevlendirilmesiyle kadı tayin sisteminde mezhepler arası temsil sağlanmış ve bu durum mezhepler arası yakınlaşmayı teşvik etmişse de uygulamada mezhep dışı görüşlerin benimsenmesine izin verilmemiştir. Şahin'in tespitlerine göre Osmanlı döneminde şeyhülislâmlar da dahil olmak üzere müftüler, doğrudan Hanefî kaynaklardan nakil yaparak fetva vermişler ve bu nedenle Hanefî mezhebinin sınırlarının dışına çıkmamışlardır. Şahin, bu durumun özellikle Mecelle'nin kaleme alındığı dönemde dahi belirleyici olduğunu belirtmektedir. Ancak daha sonraki süreçte hem Mecelle'nin tadiline yönelik çalışmalarda hem de ahvâl-i şahsiyye kanunlarının hazırlanmasında diğer mezheplerin hükümlerine de başvurulmaya başlanmıştır.⁶⁷⁴

Memlûkler ve Osmanlı döneminde Hanefî bir müftünün diğer doğrudan başka mezhebin görüşünü alarak fetva verememişlerdir. En sonunda eğer Hanefî mezhebi içinde fikhî probleme çözüm hiç bulunmamışsa ancak onda da Şâfi veya Maliki bir alime göndermiş ancak o alim kendi mezhebine göre hüküm vermiştir.

Tarafımızca yapılan değerlendirmeler neticesinde, Hârizm bölgesinde yaşayan Hanefî fakihlerin mezhep dışı görüşlere daha müsamahakâr yaklaşımlarının ve mezhepler arası geçişlilik (intikal) ile telfik yöntemine başvurmalarının birden fazla sebeple izah edilebileceği anlaşılmaktadır. Bu sebeplerin başında Hârizm'in tarihsel, sosyokültürel ve Hârizimli kelâmî eğilimleri gelmektedir.

Her şeyden önce Hârizm coğrafyasının çok kültürlü ve entelektüel etkileşime açık bir yapıya sahip olması dikkate değerdir. Bölge İslam dünyasının önemli ticaret merkezlerinden biri olmanın yanı sıra doğu İslam dünyasının ilmî üretim merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Hârizm yalnızca Hanefî fıkının değil diğer farklı

⁶⁷³ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâîr alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, 158; Hasan Basri Yıldız, *İslam Hukukunda Hz. Peygambere Hakaret Suçu ve Cezası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 70-72.

⁶⁷⁴ Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 182.

mezhep mensuplarının gelip gittiği ve onların görüşlerinin de tartışıldığı, mukayese edildiği ve bunlardan istifade edildiği bir ilim havzası işlevi görmüştür. Dolayısıyla fakihlerin farklı mezheplerin görüşlerine daha açık bir yaklaşım sergilemeleri, bölgenin entelektüel iklimiyle doğrudan ilişkilendirilebilir.

İkinci ve daha temel neden ise Hârizmli fakihlerin kelâmî eğilimleriyle ilgilidir. Yukarıda da belirtildiği üzere Hârizm bölgesindeki birçok fakih kelâmî düşünce bakımından Mu'tezilî çizgiye mensuptur. Mu'tezile'nin temel metodolojik yaklaşımlarından biri, aklî kıyas ve ictihada verilen yüksek değerdir. Bu yaklaşım Mu'tezile'nin usûl anlayışına da yansımış ve onları ictihatta daha esnek bir pozisyona yönlendirmiştir. İslam hukuk metodolojisinde ictihadın doğruluğuna dair iki temel yaklaşım bulunmaktadır: Birincisi “musevvibe” görüşü olarak bilinen ve “Her müctehidin verdiği hüküm isabetlidir” anlayışını savunan yaklaşımdır. İkincisi ise “muhatti'e” görüşüdür ki bu yaklaşıma göre her meselede bir tek doğru hüküm vardır; diğerleri hatalıdır.

Hanefiler genel olarak “muhatti'e” görüşüne mensup olup ictihadda bir isabet ve bir hata bulunduğu kanaatindedirler. Buna karşılık Mu'tezile kelâmcıları “musevvibe” görüşünü benimsemişlerdir. Bu durum Hârizmli fakihlerin, mezhep fark etmeksizin her müctehidin isabetli ictihatta bulunabileceğini kabul etmelerine kapı aralamıştır. Dolayısıyla onlara göre Şâfiî'nin bir meseledeki görüşüne başvurulması yahut onunla fetva verilmesi, hukuken meşrudur. Zira Şâfiî de tıpkı Ebû Hanîfe gibi ictihadında isabet etmiş bir müctehittir. Bu anlayış, mezhepler arası görüş geçişliliğinin ve telfikin, özellikle nass bulunmayan ve ictihada açık meselelerde meşrulaştırılmasına imkân tanımıştır.

Bu kelâmî ve usûlî arka plan, Hârizm bölgesindeki Hanefî fakihlerin, mezhepler arası görüş aktarımlarına ve telfik uygulamalarına diğer Hanefî merkezlere nazaran daha açık ve müsamahakâr bir tavır takınmalarının temel dayanaklarını oluşturmaktadır. Nitekim gerek Şâfiî gerek Mâlikî gerekse İbn Ebî Leylâ gibi müctehitlerin görüşlerinden doğrudan faydalanarak fetva verdikleri birçok örnek, klasik Hârizm fıkıh literatüründe açıkça belgelenmiştir. Bu durum Hârizmli fakihlerin fikhî düşüncede mezhep içi ictihadın yanı sıra mezhep dışı ictihatlarla da yöntemsel olarak açık olduklarını ve bu yöntemi etkin çerçevede uyguladıklarını göstermektedir.

Bu çerçevede değerlendirildiğinde Hârizm Hanefîlerinin mezhep bağılılığı ile birlikte ictihadî çoğulculuğu telif eden bir yaklaşım geliştirdikleri ve bu yönüyle klasik Hanefîliğin ictihat geleneğine nitelikli katkılar sundukları söylenebilir.

Öte yandan Zemahşerî fikhî duruşu itibarıyla Hârizm ilim havzasının mezhep yaklaşımını yansıtan önemli bir örnektir. Nitekim onun “Dinimi, itikadımı ve mezhebimi, Allah'ın Hanîfler olarak seçtiği Hanefilere dayandırıyorum; onların dini Hanîf, mezhepleri Hanefî'dir, onlar boş ve faydasız şeylere önem vermezler”⁶⁷⁵ şeklindeki ifadesi amelde Hanefî olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Kaynaklarda onun Hanefî fikhî ile ilgili bir eser telif ettiğine dair kayıtlar bulunmakla

⁶⁷⁵ Ahmed Muhammed el-Hûfî, *Zemahşerî* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabi, 1966), 91; Abdülkadir Tekin, “Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (22 Haziran 2018), 223-224.

birlikte, bu eserin günümüze ulaşmamış olması onun fikhî düşüncesini değerlendiren tefsirindeki görüşlerine başvurmayı zaruri kılmaktadır. Zemahşerî'nin özellikle *el-Keşşâf* adlı tefsirinde ahkâm âyetlerini yorumlarken sergilediği fikhî yaklaşım onun ve mensubu olduğu Hârizm fikhî mektebinin mezhepler arası meselelerdeki tavrını anlamak bakımından önemli ipuçları sunar. Tefsirinde ahkâm âyetlerini ele alırken çoğu zaman meseleye dair fukahânın farklı görüşlerine yer verir; ancak bu görüşler arasında kesin bir tercihte bulunmaktan kaçınır. Bazen de Şâfiî'nin yahut Mâlikî mezhebine ait bir görüşü, Ebû Hanîfe'nin görüşüne tercih etmeye kadar varabilir.⁶⁷⁶

Geç dönemde dünya çapında yaşanan siyasî, sosyal ve iktisadî dönüşümler İslam dünyasında da hukukî alanda yeni meselelerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Modernleşme süreçleri, devlet yapılarındaki dönüşümler, toplumun yapısal değişimi ve küresel etkileşimler neticesinde ortaya çıkan bu yeni problemler karşısında geleneksel mezheplerin kendi iç dinamikleriyle geliştirdiği çözüm imkânları zaman zaman yetersiz kalmıştır. Bu durum fikhî meselelerde yeni yöntem arayışlarını ve farklı mezheplerin görüşlerinden faydalanma temayülünü beraberinde getirmiştir.

Bu çerçevede 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı coğrafyasında ve daha geniş anlamda İslam dünyasında mezhepler arası telfik uygulamaları, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye gibi heyet faaliyetleri ve ahvâl-i şahsiyye kanunları gibi düzenlemeler öne çıkmıştır. Bu tür hukukî düzenlemelerde çoğunlukla dört Sünnî mezhebin muteber görüşleri arasında tercihte bulunularak çözüm yolları aranmış ve bu tercihlerin meşruiyeti açısından tarihsel fikhî birikimine referans verilmiştir. Bu süreçte, özellikle Hanefî mezhebi içerisinde farklı görüşlerin mevcudiyeti ve bu görüşler arasındaki içtihat esnekliği, reform çabalarının meşruiyetini destekleyici bir kaynak olarak değerlendirilmiştir.

Özellikle mezhepler arası telfik, Mecelle'nin telifi, Hukuk-ı Aile Kararnamesi ve diğer ahvâl-i şahsiyye kanunlarının hazırlanması süreçlerinde Hârizm Hanefî ulemâsına atıfla hareket edildiği ve bu çevrenin görüşlerinin referans alındığı görülmektedir. Söz gelimi telfik tartışmalarında zelletü'l-kârî ve para vakıfları gibi meselelerde; Mecelle'nin hazırlanmasında ve ahvâl-i şahsiyye düzenlemelerinde ise talaka yemin ve şarta bağlı talâk, hayız görmeyen kadının iddet süresi, sükûtun rıza anlamına gelmesi gibi meselelerde Hârizm Hanefîlerinin görüşleri dikkate alınmıştır. Ayrıca modern dönemde ulaşım imkânlarının genişlemesiyle birlikte seferilik konusunda Hârizm Hanefîlerinin benimsediği mesafe odaklı yaklaşımın günümüz Hanefîleri tarafından da tercih edilmeye başlandığı gözlemlenmektedir.

Bu ve benzeri örnekler Hârizm Hanefî mektebinin yalnızca tarihî bir fikhî okulu olmaktan öte, görüşleri ve içtihat yöntemleriyle günümüzde dahi uygulama alanı bulan, fikhî bakımdan etkisini sürdüren canlı bir gelenek olduğunu göstermektedir.

Mezhepler arası telfik, başka mezheplerin görüşlerinden istifade ve mezhepler arası intikal gibi konulara mesafeli yaklaşan Hanefî mezhebinin içindeki çoğunluk damar hep varlık göstermiştir. Bu yaklaşımı benimseyen Hanefî fakihler, mezhepler arası görüş

⁶⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hâkâikü Çavâmiidi't-Tenzil*, 1/424-427, 2/58-59, 2/143; Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", 239-240; Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (30 Aralık 2019), 465-496.

aktarımının hukuki istikrarı zedeleyeceği endişesiyle telfîke sıcak bakmamış ve başka mezheplerin görüşlerinden doğrudan istifade etmeyi uygun görmemişlerdir. Hârizm Hanefîlerine atfen zikredilen zeletü'l-kârî, seferilik mesafesi ve şarta bağlı talâk gibi meselelerde dahi, bazı âlimler Hârizmli fakihlerin Hanefî mezhebinin dışına çıkmadıkları, bilakis Hanefîlik dairesi içinde kalarak, mezhep içi içtihat mekanizmasını işletmek suretiyle söz konusu hükümlere ulaştıkları görüşündedir.

Her ne kadar bu çalışmada Hârizm âlimlerinin başka mezheplerin görüşlerinden istifade ettikleri ve telfîk uygulamalarına başvurdukları yönünde bir izlenim ortaya konsa da diğer bir perspektiften bakıldığında, Hârizm Hanefîlerinin esasen mezhep içi içtihadı büyük önem verdikleri, içtihat kurumunu aktif şekilde kullandıkları ve bu sayede farklı fikhî sonuçlara ulaştıkları da söylenebilir. Bu durum Hanefî içtihat geleneğinin dinamik yapısını ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Hârizm fıkıh ekolünün Hanefî mezhebi içerisindeki içtihat pratiğine katkısı açısından ayrıca önem arz etmektedir ve bu yönüyle Hârizmli fakihlerin bu içtihatları “özgün içtihat” olarak da değerlendirilebilir.

7. Hârizmli Alimlerin Kaza ve Fetvaya Yönelik Tavrıları

Bu bölümde, Hârizmli âlimlerin kazâ ve fetvâ alanlarındaki yaklaşımları ele alınmaktadır. Söz konusu yaklaşımlar incelendiğinde, bu âlimlerin örfî veya kelâmî arka plandan ziyade, genellikle maslahat ve kolaylık ilkelerini önceledikleri görülmektedir. Bu çerçevede, Hârizm'de telif edilen eserlerde kazâ ve fetvâya dair tutumlarına ilişkin bazı örnekler dikkat çekicidir.

7.1. Kolaylık Prensibi

Necmeddîn ez-Zâhidî (öl. 658/1260), *Kunye* adlı eserinde bu konuya dair çeşitli meselelere temas etmektedir. Zâhidî'ye göre, bir müftî başkaları hakkında fetvâ verirken mezhep içerisindeki kolay olan görüşü tercih etmelidir. Yargılamaya ilişkin konularda ise Ebû Yûsuf'un görüşü esas alınmalıdır; zira onun bu alanda daha fazla tecrübeye sahip olduğu kabul edilir. Bu iki temel prensibin yanı sıra Zâhidî, mezhep içi tercihte yetkinlik ve metin merkezli tercih yöntemlerine de değinmektedir.

Hayız meselesi bağlamında ise Hârizmli âlimlerin, kolaylık ilkesini esas alarak yukarıda zikredilen görüşlerden birini tercih etmeleri hâlinde, bu tercihin geçerli ve meşru sayılması gerektiğini ifade ettikleri görülmektedir. Bu yaklaşım, onların fetvâ ve kazâ meselelerinde pragmatik ve uygulamaya dönük bir çizgi izlediklerini göstermektedir.

Bu eğilim, özellikle vakfın kuruluşu ve geçerliliğine dair meselelerde açık biçimde gözlemlenmektedir.

7.1.1. Vakıf Konusundaki Tutumları

Harizm Hanefîleri vakıfla ilgili bazı meselelerde genel ihtiyacı dikkate alarak kaza ve fetvada kolaylık prensibine göre hareket etmişlerdir. Şöyle ki:

Vakfedilen Malın Mülkiyetten Çıkması: Vakfın sahih oluşu hâlinde vakfedilen malın mülkiyetten çıkıp çıkmayacağı meselesi Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında tartışmalıdır. Ebû Hanîfe vakfedilen malın mülkiyetten çıkmayacağını, fakat menfaatinin başkalarına tahsis edileceğini ileri sürmüş bu görüşünde ariyet benzeri bir

model tasavvur etmiştir. Muhammed ise mülkiyetin ancak kabz ile nakledilebileceğini savunarak vakfı hibeye ve sadakaya benzetmiştir.⁶⁷⁷ Ebû Yûsuf ise kamu yararını gözetken kolay bir yaklaşım sergileyerek vakfın hâkimin tasdiki veya kabz şartı aranmaksızın gerçekleştirilebileceğini ifade etmiştir. Ona göre vakıf, talâk veya köle azadı gibi lafızla sabit olan hukukî işlemler cümlesindendir. Bu konuda Belh ve Buhârâ meşâyihinin müteahhirîn temsilcileri ile Hârizm ulemâsı fetvâda Ebû Yûsuf'un görüşünü esas almışlardır.⁶⁷⁸ Hârizmli ulemânın bu tercihinin toplumsal maslahatın temini, fakirlerin menfaatinin gözetilmesi ve hukukî uygulamalarda kolaylık sağlama amacı taşıdığı anlaşılmaktadır.

Müşâ' Olan Malın Vakfı: Hisseli mallarda ortaklığa konu olan paylar müşâ' olarak isimlendirmişlerdir. Bu tür malların vakfı meselesinde de mezhep imamaları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ebû Yûsuf müşâ' malın vakfını caiz görürken, Muhammed kabzın vakfın sıhhat şartı olduğunu ileri sürerek caiz olmadığını belirtmiştir. Bu konuda Belh ulemâsı Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiş, Buhârâ meşâyihini ise Muhammed'in kanaatini benimsemiştir. Hârizm'in mütekaddimîn âlimleri ise müşâ' malların mütevellîye teslimi gerçekleşmeden yapılan vakfını geçerli saymamışlardır.⁶⁷⁹ Bununla birlikte Ezher nüshasının kenar notlarında, dönemin bir Hârizmli müftîsinin Ebû Yûsuf'un görüşüne göre fetvâ verdiği kayıtlıdır. Müteahhirîn Hârizm ulemâsı de vakfın kolaylaştırılmasını esas alarak Ebû Yûsuf'un görüşünü tercihe şayan bulmuşlardır. Nitekim evlerde kullanılan taş değirmen gibi müşterek niteliğindeki eşyaların da vakfının caiz görüldüğü belirtilmiştir.⁶⁸⁰

Vakıf Yaparken Tebid Lafzını Şart Koşmak: Vakfın geçerliliği için vakfedenin “tebid” ifade eden lafızları kullanmasının gerekliliği meselesinde de imamlar arasında ihtilaf mevcuttur. Ebû Hanîfe ve Muhammed vakfın geçerli olması için bu tür ebedîlik vurgusu taşıyan ifadelerin kullanılmasını şart koşmuşlardır. Buna göre “Bu malı ebediyen vakfettim” yahut “Bu malı çocuklarıma onlar öldükten sonra fakirlere vakfettim” gibi açık beyanlarda bulunulması gerekir. Ebû Yûsuf ise bu şartı gerekli görmemiş “Bu araziye vakfettim” veya “Bu malı fakirlere verdim” gibi ifadelerle de vakfın gerçekleştirileceğini savunmuştur. Ebû Yûsuf'un bu yaklaşımı Belh ve Hârizm meşâyihini tarafından benimsenmiş, vakıf uygulamalarının yaygınlaştırılması ve toplumsal teşvik açısından daha elverişli bulunmuştur.⁶⁸¹ Buna karşılık Basra ulemâsı müebbet lafzı olmadan vakfın geçersiz sayılacağını ileri sürmüştür.⁶⁸²

7.1.2. Şehadette Gayri Menkullerin Sınırlarının Zikredilmesi Meselesi

Kolaylık ilkesinin uygulama sahasına dair bir diğer örnek ise şehadette gayrimenkullerin sınırlarının zikredilip zikredilmemesi meselesidir. Mahkemede

⁶⁷⁷ İslam Demirci, “Sahiplerine Göre Mülkiyet Çeşitleri”, *İslam Hukuku I*, ed. Abdullah Çolak - Mehmet Dirik (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 357-376.

⁶⁷⁸ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ğudûrî*, 3/438.

⁶⁷⁹ Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fî Fetâvâ ehli'l-asr* (el-Ezher Kütüphanesi, 2119), 141b.Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 2/369.

⁶⁸⁰ Zâhidî, *Ğunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ğunye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00672), 103b.

⁶⁸¹ Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ğudûrî*, 3/440.

⁶⁸² Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 2009, 2/381.

şehadetin konusu olan gayrimenkullerin özellikle kamuya açık yollar, mescitler ve benzeri yerlerinin sınırlarının zikredilmesi gerekip gerekmediği fakihler arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Bazı fakihler bu sınırların açıkça belirtilmesini zorunlu kabul ederken, bazıları bunu gerekli görmemiştir.⁶⁸³

Serahsî bir köyün satın alınması sürecinde mescitler, mezarlıklar, su havuzları ve genel yollar gibi istisna edilen alanların uzunluk ve genişlik açısından detaylı bir şekilde belirtilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre bu istisnalar sınırlarıyla birlikte açıkça belirtilmezse satış akdinin geçersiz sayılması gerekir. Zahîrüddîn Merginânî (öl. 506/1112) mezarlıkların sınırlarının belirtilmesi konusunda farklı bir görüş benimsemiştir. Ona göre eğer mezarlık bir tepe ya da tümsek şeklindeyse, sınırlarının zikredilmesine gerek yoktur. Ancak düz bir arazi üzerindeyse ilerleyen zamanlarda genişleme ihtimali bulunduğundan dolayı sınırlarının belirtilmesi gerekmektedir.⁶⁸⁴

Ebu Şuca' insanların işlerini kolaylaştırmak amacıyla sadece istisnaların belirtilmesini yeterli görmüş ve sınırların açıkça zikredilmesini zorunlu kılmamıştır. Ona göre akdin geçerliliği için sınırların belirtilmesi gereksiz bir yükümlülük oluşturacaktır. Tarâifi ise sınırların belirtilmesinin ileride ortaya çıkabilecek belirsizlikten kaynaklanan ihtilafları önlemek için gerekli olduğunu savunmuştur. Ancak bugüne kadar kimsenin bu istisna edilen alanlar hakkında bir ihtilafa düştüğünü görmediğini ifade ederek, sınırların belirtilmesine gerek olmadığını dile getirmiştir.⁶⁸⁵

Hârizm Hanefî fakihleri Ebu Şuca'nın benimsediği kolaylık ilkesine dayanarak istisnaların belirtilmesini yeterli görmüş ve ayrıca genişlik, uzunluk gibi diğer sınırların zikredilmesine gerek olmadığını ifade etmişlerdir. Bu doğrultuda fetvalarını da bu görüşe dayandırmışlardır.⁶⁸⁶ Hârizmli âlimlerin bu yaklaşımından hareketle kolaylık ilkesini esas alarak hüküm tesis ettikleri ve bu ilkeye dayalı tercihleri ön plana çıkardıkları söylenebilir.

Ancak son dönemlerde bu meseleye dair yapılan değerlendirmelerde Hârizm fakihlerinin görüşünün isabetli görülmediği anlaşılmaktadır. Günümüzde düzenlenen belgelerde tarafların bu tür konulara tamamen vâkıf oldukları belirtilse de bazı âlimler sınırların açıkça belirtilmemesi durumunda satış akdinin geçersiz sayılacağını ifade etmişlerdir. Bu görüş günümüzde tercih edilen ve geçerli kabul edilen görüş olmuştur. Zira şahitlik esnasında hâkimin satışı belirgin hale getirebilmesi için sınırların açıkça belirtilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bir taşınmazın sınırlarını kesin olarak belirlemek veya bulunduğu yeri açık bir şekilde işaret etmek zorunlu hale gelmiştir.⁶⁸⁷

7.1.3. Davada Sulh Anlaşmasının Geçerliliği ve Sonuçları

Hârizmli alimlerin fetvasına göre islâhı mümkün olmayan fasit bir davadan ötürü sulh yapmak geçerli değildir. Mesela davacılar arasında sulh anlaşması akdedilmiş ve bir belge düzenlenmiştir. Bu belgede taraflardan her biri diğerini davasından ibra ettiği veya “davacı, dava konusu malın davalıya ait olduğunu kabul etti” şeklinde bir ifade yer

⁶⁸³ İbn Mâze, *el-Muhtâṭ-ʿl-burhânî fîʿl-fıkhiʿn-Nuʿmânî*, 8/432.

⁶⁸⁴ Heyet, *el-Fetâvâʿl-Hindîyye / el-Fetâvâʿl-ʿÂlemgîrîyye*, 4/10.

⁶⁸⁵ Bezzâzî, *el-Fetâvâʿl-Bezzâziyye*, 2009, 1/565.

⁶⁸⁶ Bezzâzî, *el-Fetâvâʿl-Bezzâziyye*, 2009, 1/565.

⁶⁸⁷ İbn ʿÂbidîn, *Redduʿl-muhtâr ʿalâʿd-Durriʿl-muhtâr*, 7/420.

almıştır. Ancak daha sonra bu sulhun fasit olduğu konusunda fakihlerin fetvası ortaya çıkmış ve davacı tekrar davasına dönmek istemiştir. Bu durumda önceki ibrâ işleminin geçerli olup olmadığı konusunda alimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre önceki ibra geçerli değildir ve davacı yeniden dava açabilir.⁶⁸⁸ Diğer ve tercih edilen görüş ise davanın tekrar açılmasının mümkün olduğu yönündedir. Çünkü fasit bir sözleşme içinde yer alan ibrâ ve ikrar da fasit kabul edilir. Zira geçersiz bir akdin içerdiği hükümler de geçersiz sayılır.⁶⁸⁹

Bu durumu önlemek amacıyla Hârizm fakihleri sulh belgesinde yer alan genel ibrâ ifadesinin sulh sözleşmesine bağlı olmadığını açıkça belirten bir ifadeyle yazılmasını tavsiye etmişlerdir. Buna göre taraflardan biri sulh akdinden sonra “Onu sulh dışında genel bir şekilde ibra ettim” şeklinde ibrâ beyanında bulunmalı veya “Bu malın ona ait olduğunu sulh kapsamında olmaksızın kabul ediyorum” şeklinde bir ifade kullanmalıdır. Bu ifadeler resmi belgede de aynı şekilde yazılmalıdır. Böylece bir hâkim sulhun geçersiz olduğuna hükmetse bile davacının tekrar dava açmasının önü kapatılmış olur.⁶⁹⁰ Bununla birlikte Hârizm âlimlerinin fetvalarına göre eğer düzeltilebilecek bir dava söz konusuysa -mesela sınırların bir tarafı lafzının unutulması veya sınır tayininde hata yapılması gibi durumlarda- sulh geçerli olabilir.⁶⁹¹

7.1.4. Şahide Yemin Ettirilmesi

Şahitlik mahkemelerde delil teşkil eden önemli ispat vasıtalarından biridir. İslam hukukçuları şahitliği “mahkemede hakkın ispatı amacıyla ‘şehâdet’ lafzı ile doğruluğu teyit eden bir beyanda bulunmak⁶⁹² veya şahitlerin bizzat hazır bulundukları ve gözlemledikleri bir olay hakkında haber vermeleri”⁶⁹³ şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlardan yola çıkarak şahitlik kurumu mahkemelerde büyük bir öneme sahip olduğunu ve hukuki süreçlerde belirleyici bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür.

Hanefî fıkıh eserlerinde Hz. Ali ile fukahâdan İbn Ebu Leylâ,⁶⁹⁴ İbnü'l-Kayyim ve Kurtuba kadısı Muhammed Beşîr'in şahide ifadesinin doğruluğu konusunda yemin ettirilmesi gerektiğine dair görüş bildirdiği aktarılmıştır.⁶⁹⁵ Bu konu birçok İslam hukukçusu tarafından ele alınmış ve tartışılmıştır.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'de şahitlerin beyanlarının doğruluğunu pekiştirmek amacıyla yemin ettirilmeleri hususunda şu ifadeler yer almaktadır: “Hüküm verilmeden önce, taraflardan biri hâkimden şahitlere, şهادetlerinde doğru oldukları konusunda yemin ettirmesini talep edebilir. Böyle bir durumda, hâkim, şahitlerin şهادetini yeminle desteklemesi gerektiğini düşünürse, onlara yemin ettirebilir. Hatta hâkim,

⁶⁸⁸ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 2/36.

⁶⁸⁹ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 5/637.

⁶⁹⁰ Hamevî, *Çamzu 'Uyûni'l-Başâir fî Şerhi'l-'Eşbâh ve'n-Nezâir*, 3/76.

⁶⁹¹ Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye / el-Fetâva'l-Âlemgiriyye*, 4/230.

⁶⁹² Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye / el-Fetâva'l-Âlemgiriyye*, 3/450.

⁶⁹³ Mevşilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/139.

⁶⁹⁴ Serahşî, *el-Mebsût*, 1993, 16/118.

⁶⁹⁵ Ömer Tozal, “İslam Muhâkeme Hukukunda Şahitlik Müessesesi (İbn Kayyim Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi]* VI/2 (2015), 147-184.

şahitlere ‘Eğer yemin ederseniz, şهادetinizi kabul ederim, aksi takdirde reddederim’ diyebilir.”⁶⁹⁶

Ancak Hanefiler arasında yeminin ispat için değil, bir müdâfaa aracı olduğu görüşünü benimseyerek, yeminin yalnızca davalı üzerine verilmesi gerektiğini savunanlar da olmuştur.⁶⁹⁷ Buna karşın Şâfiî fakihleri yeminin hem ispat hem de müdâfaa niteliğinde bir delil olduğunu öne sürerek hem davacıya hem de davalıya yemin teklif edilebileceğini ifade etmişlerdir.

Özellikle Hârizm bölgesindeki Hanefî müellifler kefalet veya havale akdi iddiasında bulunan bir kimsenin herhangi bir delil sunamaması durumunda, davalıya yemin ettirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Şayet davalı yemin etmekten kaçınırsa iddianın sabit olacağı; eğer yemin ederse, davacının iddiasının geçersiz sayılacağı ifade edilmiştir. Bununla birlikte davacı tarafın delil sunduğu durumlarda, hâkimden, davacıya yemin ettirilerek davasında haklı olup olmadığının veya şahitlerin doğru beyanda bulunup bulunmadıklarının sorulmasını talep etmesini kabul etmemişlerdir. Zira bu tür talepleri şeriatı aykırı bulmuştur. Aynı şekilde bir şahit hakkında “Şahitliğinin doğru olup olmadığı konusunda yemin etsin” şeklinde bir talepte bulunulmasını da doğru bulmamışlardır.⁶⁹⁸

Hârizmli Hanefî âlimleri söz konusu görüşü şu akli çıkarımlarla temellendirmişlerdir: “Bir tarafa iki defa yemin ettirilemez; o halde bir şahit nasıl iki defa yemin ettirilebilir? Çünkü ‘Şahitlik ederim’ ifadesi fiilen bir yemin hükmündedir. Kişi ‘Allah adına’ ibaresini zikretmese dahi mahkemede ‘Şahitlik ederim’ dediğinde yemin etmiş sayılır ve bu yemin tekrarlanamaz.”⁶⁹⁹ Ayrıca şahitlere hürmet edilmesi emredildiğinden, yemin ettirilmek hakların kaybına yol açabilir. Zira bir şahit mahkemede yemine zorlanacağını bilirse şahitlikten kaçınabilir. Öte yandan yalan yere şahitlik yapma eğiliminde olan bir kişi genellikle yalan yere yemin etmeye de cesaret edebilir. Eğer yemin ettirilmez ve şahitliği reddedilirse, bu durum şahide haksızlık yapılmasına sebep olur.⁷⁰⁰ Bu nedenle yemin uygulamasının gereklilik çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁰¹

Ancak Hârizmli âlimlerin bu tutumu kendi dönemleri açısından önemli ve makul bir yaklaşım olarak değerlendirilse de zamanla toplum yapısındaki değişimler ve yalan şahitlik vakalarının artması sebebiyle birçok fakih, şahitlere de yemin ettirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu husus Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye’de de açıkça vurgulanmış olup şahitliğin doğruluğunu pekiştirmek amacıyla yemin uygulamasına yer verilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

7.2. Maslahata Dayalı İstihsan Yöntemi

Hârizmli âlimlerin kaza ve fetvâ meselelerindeki tutumlarına dair dikkat çeken bir diğer yön maslahat ilkesine verdikleri önemdir. Hanefî fıkında maslahat ilkesi usûlî

⁶⁹⁶ Mecelle, md.1727.

⁶⁹⁷ Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, 17/109.

⁶⁹⁸ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/527.

⁶⁹⁹ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/527.

⁷⁰⁰ Dimeşki, *el-Ukûdu'd-duriyye fî tenkîhi'l-fetâva'l-hâmidîyye*, 1/327.

⁷⁰¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 7/204.

bir kaide olarak sistematik biçimde yer almamakla birlikte Hârizmli fakihlerin bazı örneklerde bu ilkeye atıfla değerlendirmelerde bulundukları görülmektedir.

Konuyla ilgili olarak Necmeddîn ez-Zâhidî'nin *Kunye* adlı eserinde ortaya koyduğu özgün değerlendirmeler fetvâ usûlüne katkı sağlayan önemli yaklaşımlar arasında yer almaktadır. Zâhidî, biri "sahîh" diğeri "fasid" yahut biri "helâl" diğeri "haram" şeklinde iki farklı fetvânın verilmesi durumunda ehil kişilerin daha ihtiyatlı olanla amel etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca müsteftînin durumuna bağlı olarak maslahat ilkesine göre fetvâ verilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Ona göre, nakil yoluyla fetvâ verirken önceki tüm görüşleri ezberlemek şart olmayıp, mezhep değiştirme de meşrû bir gerekçeye dayanmadıkça câiz görülmemektedir. Bu değerlendirmeler, maslahatın dolaylı olarak bir ölçüt olarak kabul gördüğünü ortaya koymaktadır.

Hanefî resmî'l-müftî literatüründe "maslahat" kavramının kullanımı sınırlı olmakla birlikte Hârizmli âlimlerden Bezzâzî (öl. 827/1424) de bu kavrama açıkça yer vermektedir. Bezzâzî'nin "Müftî maslahata binaen fetvâ verir" şeklindeki ifadesi sonraki literatürde özellikle İbn Âbidîn tarafından dikkatle ele alınmıştır. İbn Âbidîn, bu cümleyi müteahhir Hanefîlerin örfe dayanarak zâhiru'r-rivâye mesâiline aykırı hükümler verdikleri bağlamında zikretmekte ve müftî ile kadının, örfü göz ardı ederek zâhiru'r-rivâye kavliyle fetvâ veremeyeceklerini ifade ettikten sonra Bezzâzî'nin sözünü onaylayıcı şekilde aktararak "Bu cümle, benim dediklerime benzer şeyleri ifade ediyor" şeklinde yorumlamaktadır.

Tüm bu örnekler Hârizm Hanefîlerinin maslahat ilkesi ekseninde daha esnek ve faydacı bir fetvâ pratiği geliştirdiklerini ve yerel şartları gözetken bir yaklaşımı benimsediklerini göstermektedir.

İslam hukukunda ikrar davalının kendi aleyhine beyanda bulunması ve böylece karşı tarafın iddiasını kabul etmesi olarak tanımlanmaktadır. İkrar güçlü bir delil olarak kabul edilmekle birlikte, ikrardan rücû etme durumlarında fıkıh mezhepleri arasında farklı yaklaşımlar söz konusudur.⁷⁰² Özellikle bey', hibe ve karz sözleşmelerinde ikrardan dönmenin hükmü ve yeminle desteklenip desteklenmeyeceği meselesi tartışma konusu olmuştur.

Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebu Hanife ve öğrencisi Muhammed'e göre bir kimse herhangi bir malı sattığını ve bedelini aldığını kabul ettikten sonra bu beyanının gerçeği yansıtmadığını ve aslında bedeli almadığını iddia ederse bu durumda yemin ettirilmesine gerek yoktur. Çünkü bu kişi kendi beyanına aykırı bir iddiada bulunarak kendi sözünü hükümsüz hale getirmektedir. Diğer Hanefî fakihlere göre ikrarın bağlayıcılığı nedeniyle kişinin önce kabul edip sonra reddettiği bir durum geçersiz bir dava niteliği taşır ve kıyasa göre karşı tarafın yemin talebi kabul edilemez.⁷⁰³

Benzer bir tartışma hibe akdi açısından da geçerlidir. Bir kişi belirli bir malı hibe yoluyla teslim ettiğini ve karşı tarafın bu hibeyi aldığını kabul ettikten sonra, aslında malın teslim edilmediğini ve önceki ikrarının doğru olmadığını iddia ederse Ebu Hanîfe ve Muhammed'e göre hibe edilen kişi (mevhûbün leh) yemin ettirilmez. Bu iki imamın görüşüne göre kişinin daha önce açıkça yapmış olduğu bir ikrarın aksine beyanlarda

⁷⁰² Recep Çetintaş, *İslam Hukukunda İkrardan Dönmenin Yargı Kararlarına Etkisi* (Ankara: İlahiyat, 2018), 20-35.

⁷⁰³ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, 2/251.

bulunması, hukuki bir sonuç doğurmaz ve bu tür iddialar mahkemede dikkate alınmaz.⁷⁰⁴

Ancak Ebu Yusuf bu meselede farklı bir yaklaşım benimsemiştir. İstihsan metoduna dayanarak, hibe akdinde hibe edilen kişinin (mevhûbün leh) satım akdinde ise alıcının veya satıcının yemin etmesi gerektiğini savunmuştur.⁷⁰⁵ Aynı şekilde eğer bir satıcı veya borçlu, satış bedelini ya da borcunu tahsil ettiğini kabul ettikten sonra, aslında şaka yaptığını veya yalnızca alacaklıyı memnun etmek amacıyla böyle bir beyanda bulunduğunu iddia ederse bu kişinin yeminle desteklenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu görüşe göre istihsan ilkesi gereği, kabul edilen kişinin yemin etmesi hukuki güvenliği sağlamak ve ikrarın suiistimal edilmesini önlemek için bir gereklilik olarak değerlendirilmiştir.

Benzer şekilde bir borçlu borcu aldığını kabul ettikten sonra, aslında borcu almadığını iddia ederse veya bağış yapan bir kimse, bağışı kabul ettiğini beyan ettikten sonra aslında gerçekte böyle bir bağış yapmadığını söylerse, istihsan delili gereğince kabul edilen kişi yemin eder.⁷⁰⁶ Bu görüş Ebu Yusuf'un genel yaklaşımı ile paralellik göstermekte olup özellikle yargılama sürecinde delillerin daha sağlam bir şekilde değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

Hârizm bölgesindeki fakihler maslahata binaen mahkeme hâkiminin uygun görmesi halinde ilgili kişinin yemin ettirilmesi gerektiği yönünde bir görüş geliştirmiştir. Hârizm âlimlerinin çoğunluğunun fetvalarında ikrarda bulunan kişinin, yalan söylemediğine ve şaka yapmadığına dair yemin etmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁰⁷ Bu yaklaşım özellikle mahkemelerde delillerin daha sağlam bir zemine oturtulmasını ve haksız ikrarların önlenmesini hedeflemektedir.

Bölge alimleri ayrıca kişinin itirafını yazıp teslim aldıktan sonra geri alarak ödeme yaptığını beyan etmesi durumunda, "itiraf ettim ve aldım" diyerek yemin etmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁷⁰⁸ Bu görüş özellikle Hârizm bölgesindeki uygulamaları dikkate alarak şekillenmiştir. Çünkü bu bölgede yerleşik hukuki teamüller, öncelikle ikrarın yapılmasını, ardından bedelin teslim alınmasını ve bu işlemin şahitlerle belgelenmesini gerektirmektedir. Bu doğrultuda bir kimsenin ikrarının şaka amaçlı yapıldığını veya bedelin gerçekten alınmadığını iddia etmesi durumunda tercih edilen görüş, ikrar edilen kişinin yemin ettirilmesi ve ikrar edenin yani borçlunun yalan söylemediğinin kanıtlanması gerektiği yönündedir.⁷⁰⁹

Daha karmaşık bir hukuki mesele ise ikrar eden kişinin vefatı sonrasında mirasçılarının bu ikrarın gerçeği yansıtmadığını iddia etme hakkına sahip olup olmadıklarıdır. Bazı Hârizm âlimleri mirasçılarının karşı tarafın yemin etmesini talep edebileceğini ifade etmişlerdir. Ancak diğer bir grup Hârizm fakihi mirasçıların böyle

⁷⁰⁴ İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-kadîr*, 7/334.

⁷⁰⁵ Nev'îzâde Atâî, *el-Ḳavli'l-ḥaşen fî cevâbi'l-ḳavli li-men* (y.y.: Mektebetü'l-Şamiletü'z-Zehebîyye, t.y.), 1/211.

⁷⁰⁶ Ali el-Kârî, *Fetḥu bâbi'l-'inâyê*, 3/156.

⁷⁰⁷ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 2/126.

⁷⁰⁸ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 1/530.

⁷⁰⁹ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 2009, 2/22.

bir talepte bulunamayacağını ve karşı tarafın yemin ettirilmesine gerek olmadığını belirtmiştir. Bu konuda kesin bir görüş birliği sağlanamamış.⁷¹⁰

Hârizm fakihlerinin yemin edilmesi gerektiği hususunda Ebû Yusuf'un görüşüne daha yakın bir görüş benimsediklerini görmüş olduk. Bu durum onların hukuki değerlendirmelerinde maslahata dayanan istihsan yöntemini esas aldıklarını göstermektedir. Böylece onlar bölge ve çevre beldelerdeki örfi uygulamaları ve kolaylık sağlama prensipleri çerçevesinde bir içtihat geliştirmişlerdir. Ayrıca mirasçıların inkâr etmesi durumunda da Hârizm alimlerinin bir görüşe varmamaları da değerlidir.

⁷¹⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 7/39.

SONUÇ

Bu çalışmada yapılan tahliller neticesinde şu sonuçlara varılmıştır:

İslâm öncesi Hârizm toplumuna ait dil, medeniyet, kültür ve örf gibi unsurların, İslâm'ın hoşgörölü yapısı sayesinde İslâm sonrası dönemde de varlığını sürdüröbildiği gözlemlenmiştir. Bu çerçevede Hârizm'deki yerel sosyo-kültürel değörlerin ve örfi uygulamaların, İslâm sonrası dönemde de etkisini devam ettirdiği, hatta bazı durumlarda bu örflerin nassların tahsisine ve mezhep imamlarının görüşlerine muhalefet edecek ölçüde etkili olduğu tespit edilmiştir.

Hanefî mezhebi içerisinde bölgesel ve alt bir fıkıh mektebi olarak ortaya çıkan Hârizm fıkıh ekölünün, Hârizm bölgesinin Hanefîliğin teşekköl öncesi dönemde Irak bölgesiyle ve teşekköl sürecinde Hanefî mezhebiyle olan ilişkisi güçlü olmasına rağmen, bağımsız bir okul olarak kurumsallaşması daha geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Nitekim Hanefîliğin ilk teşekköl merkezi olan Irak'ın ardından Belh, Semerkand ve Buhara gibi şehirlerde gelişen fıkıh mektepleriyle karşılaştırıldığında Hârizm'deki fıkıh okulunun oluşumu hicrî V. yüzyıla, olgunluk ve gelişim süreci ise VI. yüzyılın sonlarına tekaböl etmektedir. Bu sebeple Hârizm Hanefîleri hakkında Belh veya Irak ekollerinde olduğu gibi “Meşâyih” terimi kullanılmamış; bunun yerine “eimme” ve “ulemâ” gibi kavramlara yer verilmiştir. Bu durum Hârizm bölgesinde vâkıât türü fıkıh eserlerinin daha geç dönemde telif edilmesiyle de doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla Hârizm fıkıh mektebinin teşekköl ve gelişim süreci Hanefîliğin genel tarihî seyrî içerisinde müstakil bir evre olarak değörlendirilmelidir.

Hârizm fıkıh mektebinin kelâm ve usûl-i fıkıh alanlarında büyük ölçüde Irak Hanefîliğinden beslendiği ve bu çevreye mensup âlimlerin görüşleri ile etkileşim içinde olduğu müşahede edilmektedir. Bununla birlikte Hârizm'in kendine özgü coğrafi, tarihî ve sosyo-kültürel dinamikleri dikkate alındığında bu mektebin zamanla özgün bir dönüşüm geçirdiği ve klasik Irak Hanefîliğinden ayrışan bazı özellikler kazandığı söylenebilir. Hârizm fıkıh mektebinin ayırt edici yönlerinden biri, örfi uygulamalara atfettiği önemdir. Örfün kaynak değeri ilgili kısımda geçtiği üzere örf'e itibar kimi zaman doğrudan nassların tahsisi ve kurucu imamların görüşlerine muhalefet etme noktasında da belirleyici bir rol oynamıştır. Buna ek olarak bir ticaret ve iktisadî faaliyet merkezi olan bölgede bey' bi'l-vefâ ve borca dayalı kira akdi gibi finans temini amaçlı uygulamalara ilişkin mezhebin ilk teşekköl ettiği Irak bölgesinde görölmeyen yeni akit türünü uygulamaya sunmuşlardır.

Hârizm'in ilmî ve düşünce yapısında dikkat çeken en temel özelliklerden biri de bölgedeki âlimlerin kelâm ilmiyle aktif biçimde meşgul olmaları ve kelâmî eğilim olarak genellikle Mu'tezilî düşünceyi benimsemeleridir. Mu'tezile mezhebinin hicrî VII. yüzyıla kadar Hârizm'de etkinliğini sürdürebilmiş olması bu yapının tesadüfî değöl, belirli tarihî ve sosyolojik zeminlere dayandığını göstermektedir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin Hârizm'de uzun süre varlık gösterebilmesinin birkaç önemli nedeni zikredilebilir. Bunların başında Hârizm'in tıpkı Basra, Kûfe ve Bağdat gibi çok kültürlü, kozmopolit bir yapıya sahip olması gelir. Bu çoğölcu toplumsal yapı halk arasında farklı düşünce ve inançlara karşı hoşgörölünün gelişmesine zemin hazırlamış ve bu da Mu'tezile

gibi entelektüel ve tartışmacı bir mezhebin bölgede barınmasını mümkün kılmıştır. Nitekim Hârizmlilerin özellikle V.-VIII./X.-XII. yüzyılda yoğun biçimde sürdürülen uluslararası ticari faaliyetler neticesinde farklı kültürlerle kurdukları ilişkiler, toplumsal düzeyde müsamaha ve kültürel açıklık gibi değerlerin güçlenmesini sağlamıştır. Nitekim dönemin bazı kaynaklarında Hârizmli kadınların gayrimüslim Oğuzlara veya Bulgarlara gelin gitmekten çekinmediklerinin kaydedilmiş olması, bu hoşgörünün toplumsal hayatın farklı boyutlarına da sirayet ettiğini göstermektedir. Tüm bu unsurlar bir araya geldiğinde Hârizm'in Mu'tezilî düşüncenin gelişip kök salabileceği bir zemin sunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Hârizm yalnızca siyasî yahut ilmî gerekçelerle değil, aynı zamanda sosyo-kültürel yapısıyla da Mu'tezile'nin barınabildiği İslam coğrafyalarından biri olmuştur.

Mu'tezile'nin Hârizm'de uzun süre varlık gösterebilmesinin bir diğer önemli sebebi bölgedeki âlimlerin kişisel özellikleriyle doğrudan ilişkilidir. Hârizmli fakih ve kelâmcıların büyük bir kısmının zühd, takvâ ve ahlâkî olgunluk gibi bireysel meziyetleriyle temayüz ettikleri görülmektedir. Bu durum bireysel dindarlıkla sınırlı kalmayıp, bölgedeki ilmî ve entelektüel atmosferin şekillenmesinde de belirleyici olmuştur. Nitekim Hârizmli âlimlerin birbirlerini tanıttıkları biyografik metinlerde onların faziletli kişilikleri, yüksek ahlâk anlayışları, mürüvvetleri ve zahidâne yaşayışları özellikle vurgulanmaktadır.

Bu yönleriyle Hârizmli âlimler, erken dönem zahidlerinin özellikle de Basra çevresindeki Hasan el-Basrî ve onun hayranlıkla andığı öğrencisi Amr b. 'Ubeyd gibi isimlerin çizdiği örnek kişilik tipolojisine yakın durmaktadırlar. Bu ahlâkî örneklik yalnızca bireysel fazilet değil, aynı zamanda mezhebî ve fikrî tercihlere yönelik toplumsal kabul açısından da önemli bir etki yaratmıştır. Toplum nezdinde güven telkin eden, dünyevî menfaatlerden uzak duran, yüksek ahlâk ve zühd anlayışıyla tanınan âlimlerin Mu'tezilî görüşleri benimsemeleri, bu mezhebin Hârizm halkı tarafından daha kolay benimsenmesini ve kabullenilmesini kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla Hârizmli fakihlerin sahip olduğu bu ahlâkî ve zahidâne kimlik, Mu'tezile'nin bölgede kalıcılık kazanmasına imkân sağlayan başlıca etkenlerden biri olarak değerlendirilebilir.

Ne var ki Hârizm fıkıh mektebinin kuruluş aşamasından itibaren gözlemlenen kelâmî ve özellikle Mu'tezilî düşünce, zaman içinde bölgenin ilmî ve sosyal şartlarına bağlı olarak evrilmiş ve klasik Bağdat Mu'tezilesi'nden farklı, yerel ve özgün bir kimlik kazanmış ve Hârizm'deki bu Mu'tezilî eğilim belirgin şekilde "Sünnî eğilimli Mu'tezilî düşünce" ya da "Ehl-i Sünnet'e yakın duran bir Mu'tezilî düşünce" karakterine dönüşmüştür. Bunun arka planını Merv'deki eğitim ve öğretim faaliyetleri hakkında yapılacak daha derinlikli araştırmalar ortaya koyabilecektir. Zira Hârizmli fakihlerin ilmî yönelimleri dikkate alındığında, onların Horasan fıkıh mektebiyle yakın temas içerisinde bulundukları, hatta bu mektebin görüşlerini çoğu zaman benimsedikleri ve paralel yaklaşımlar sergiledikleri anlaşılmaktadır. Çünkü Hârizmli âlimlerin önemli bir kısmı, Horasan bölgesindeki önde gelen fakihlerden eğitim almış, onlardan icâzet ve rivayet yoluyla bilgi aktarmışlardır. Bu etkileşim Hârizm fıkıh geleneğinin Horasan merkezli Hanefî birikimle ne denli sıkı bir ilişki içinde geliştiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Hârizm fıkıh mektebi tarih boyunca Deşt-i Kıpçak coğrafyası için önemli bir ilmî referans kaynağı olmuştur. Bu etkinin izlerine bölgede yaygın şekilde okunan fıkıh metinleri ve verilen fetvalarda rastlamak mümkündür. Nitekim Bezzâzî'nin *el-Fetâvâ* adlı eserinde yer alan bazı hükümler, bu etkileşimin somut örnekleri arasında yer almaktadır. Özellikle yatsı ve teravih namazlarının sâkit olduğuna dair fetva, fikhî açıdan Müslümanlar için bağlayıcı bir kuvvet taşımamakla birlikte Orta Asya menşeli fakihlerin ilmî ve ictihadî otoritesinin Kazan Tatarları arasında baskın olması sebebiyle birçok mü'minin bu fetvayı fiilen uyguladığı bilinmektedir. Bu durum Hârizm fıkıh geleneğinin sadece coğrafi sınırları içerisinde değil, kuzeydeki Türk-İslâm toplulukları arasında da uzun süre geçerliliğini koruduğunu ve söz konusu çevrelerde ilmî otorite olarak kabul gördüğünü göstermektedir. Böylece Hârizm fıkıh mektebi Hanefiliğin bölgesel yorumunun ötesinde, daha geniş bir İslâm coğrafyasında kurumsal ve uygulamalı bir etki alanı oluşturmuştur.

Memlükler dönemiyle birlikte gelişen tabakat ve biyografik literatürde Hârizmli fakihlere dair bilgilerin son derece sınırlı olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum yalnızca kaynak eksikliğiyle açıklanamayacak bir bilinçli ihmalin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Kanaatimizce bu fakihlerin büyük çoğunluğunun Mu'tezilî eğilimli olmaları, söz konusu literatürde yer verilmemelerinin temel nedenlerinden biridir. Zira Memlükler dönemi müellifleri tarafından kaleme alınan eserlerde, kelâmî aidiyetlerin önemli bir belirleyici unsur olduğu, muhalif meşreplerin sistematik biçimde görmezden gelindiği bilinmektedir. Ayrıca *Keşşaf*'ın Mısır'a sokulmaması tavrı da bu görüşü destekleyici mahiyettedir.

Öte yandan Moğol istilasının yol açtığı yıkım sonucunda Hârizm bölgesindeki ilmî miras büyük ölçüde zarar görmüş, birçok eser kaybolmuş ve rivayet zincirlerinde kopmalar meydana gelmiştir. Bu da Hârizmli fakihlerin ilmî gelenek içerisinde yerlerinin tespiti ve değerlendirilmesini daha da güçleştirmiştir. Ayrıca fetvâ usulüne dair kaleme alınan eserlerde Hârizm menşeli metinlerin kelâmî eğilimleri dolayısıyla zayıf ve muteber kabul edilmediği, bu nedenle sistematik fıkıh ve fetvâ literatüründe arka planda bırakıldığı anlaşılmaktadır. Tüm bu faktörler bir arada değerlendirildiğinde Hârizm fıkıh mektebinin klasik fıkıh ve tabakat literatüründe önemli ölçüde ihmal edildiğini söylemek mümkündür.

Hârizm ilim havzasında telif edilen eserlerin büyük ölçüde Zeydî çevrelerle irtibatlı olduğu görülmektedir. Bu durum hem kelâmî hem de fikhî yönelimler bakımından Hârizm ulehasının Zeydî gelenekle çeşitli düzeylerde etkileşim içerisinde olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Hârizmli hadis âlimlerinin de Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e yönelik özel bir ilgi taşıdıkları, bu çerçevede fazâil-i sahâbe, menâkıb ve benzeri türlerde rivayetleri derledikleri anlaşılmaktadır. Ancak klasik hadis usûlü ve şerh literatüründe Hârizm menşeli râvîlerin genellikle cerh edilmiş, rivayetlerine ihtiyatla yaklaşmış ve tenkit edilmiş olmaları dikkat çekicidir. Bu durum bölgedeki hadis faaliyetlerinin merkezî sünnî otoriteler nezdinde sınırlı kabul görmesiyle ilişkilidir. Buna rağmen Hârizm'de yürütülen kelâmî ve hadisî çalışmaların mahiyetinin derinlemesine araştırılması, bölgenin ilmî mirasının daha sağlıklı ve bütüncül biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Hârizmli âlimlerin, mezhepler arası telfik yaklaşımları sergileyerek ve fikhî meselelerin çözümünde farklı mezheplerin imkân ve içtihatlarından istifade ederek dikkate değer bir yöntem geliştirdikleri görülmektedir. Bu yaklaşım sadece dönemsel ihtiyaçlara cevap vermekle kalmamış, aynı zamanda sonraki dönemler için de önemli bir ilmî miras teşkil etmiştir.

Bununla birlikte, klasik Hanefî geleneğin genelinde tali planda kalan “maslahat” ilkesinin Hârizmli fakihler nezdinde daha görünür ve işlevsel hâle geldiği gözlemlenmektedir. Bu çerçevede maslahat ve makâsîd temelli yaklaşımların Hârizm fıkıh mektebinde daha erken dönemde gündeme gelmiş olması, bu bölge âlimlerinin yalnızca tarihî birer figür olmadıklarını, aynı zamanda çağdaş İslâm hukuku tartışmaları açısından da ön açıcı bir konumda olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla Hârizmli fakihlerin metodolojik katkıları, günümüzde maslahat ve makâsîd merkezli çalışmalarda bir tür öncüllük teşkil etmektedir.

Hârizmli fakihlerin bölgenin kendine özgü coğrafi ve iklim koşullarını dikkate alarak fikhî hükümlerde farklılıklar ortaya koyma çabaları İslâm’ın evrensel ve sürdürülebilir bir din olduğuna önemli bir delil teşkil etmektedir. Aynı şekilde siyasi istikrarsızlıkların ve kriz dönemlerinin yaşandığı zamanlarda yeni içtihat yollarına başvurmaları ve alternatif çözüm arayışlarına yönelmeleri hem bu âlimlerin ilmî cesaretlerini hem de İslâm hukukunun dinamik yapısını ve farklı şartlara uyarlanabilirliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu tutumlar İslâm’ın tarihi süreçte farklı toplumsal ve çevresel bağlamlarda varlığını sürdürme kudretine işaret etmektedir.

KAYNAKLAR

- ‘Abdulvâhid er-Rûyânî, Ebû'l-Meḥâsin Faḥrulislâm ‘Abdulvâhid b. İsmâ‘îl b. Aḥmed er-Rûyânî eṭ-Ṭaberî. *Baḥru'l-Mezheb*. thk. Ṭarîḳ Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. b.y.: y.y., 2009.
- ‘Abdurrahmân Şeyḥîzâde, ‘Abdurrahmân b. Muḥammed b. Suleymân Dâmâd Efendî. *Mecma‘u'l-‘enhur fî şerḥi Multeka'l-‘ebhur*. thk. Ḥalîl ‘İmrân el-Manşûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1419.
- Acar, H. İbrahim. “İddet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Adıgâmov, Ramil. “Problemy islamskogo prava v nasledii Shigabutdina Mardzhani”. *Minbar. Islamic Studies* 12/2 (2019), 499-510.
- Adıgâmov, Ramil - Abdurrahman, Husam Huseyn. “Traktat ‘Yatimat ad-dakhr fî Fataua akhl al-‘asr’ (Unikal’noye Sobraniye Fetv Uchenykh Nashego Vremeni) i Problema Yego Avtorstva”. *Minbar. Islamic Studies* 13/4 (2020), 924-936.
- Adın, Nurettin. “Ebû’r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî’nin Hayatı ve Eserleri”. *Usul İslam Araştırmaları* 40 (30 Aralık 2023), 161-206.
- Adji, Murat. *Kaybolan Millet (Deşt-i Kıpkaç Medeniyeti)*. çev. Zeynep Bağlan Özer. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019.
- Ak, Ayhan. “Hanefilere Göre Sözleşmelerin İnfisâhı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (30 Ekim 2020), 201-226.
- Ak, Ayhan. *İslam Kamu Hukuku*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2019.
- Ak, Ayhan. “Türkiye’de Hazırlanan İslam Hukuku Doktora Tezlerinin Konu Ekseninde Analizi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 85-141.
- Akdere, Mürsel. *Alkame b. Kays en-Nehaî ve Hadis İlmindeki Yeri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akın, Murat. “Basra ve Bağdat Mu’tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/2 (2013), 271-295.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu’tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Aksu, Eser. *Bey’u’l-vefâ Akdi ve Mâverâünnehir Bölgesinde Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Aktan, Hamza. “Âkile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aktan, Hamza. *İslamda Madenlerin Hukuki Statüsü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Aktan, Hamza. “Kefâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/166-168. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aktan, Hamza. “Seferilikte Zaman ve Mesafe Kriteri”. *Seferilik ve Hükümleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*. 227-238. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- ‘Alâ’uddîn el-Buḥârî, Abdulazîz b. Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥanefî. *Keşfu’l-‘esrâr şerḥu ‘Uşûli’l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.
- ‘Alâ’uddîn es-Semerḳandî, Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed. *Tuḥfetu’l-fuḳahâ’*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1414/1994.

- Alak, Musa. *Sekkâkî ve Miftâhu'l-‘Ulûm Adlı Eseri*. İstanbul: Sayfa Fotokopi & Dijital Baskı, 2011.
- Alan, Hayrunnisa. “Çağatay Hanlığı”. *Avrasya’nın Sekiz Asrı Çengizoğulları*. ed. Hayrunnisa Alan - İlyas Kemaloglu. 68-97. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2024.
- Algar, Hamid. “Necmeddîn-i Kübrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/498-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ali el-Ğârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn ‘Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Meşâbîh*. 9 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Ali el-Kârî. *el-Esmâri'l-ceniyye fi Esmâ'i'l-hanefiyye*. Bağdat: Divanu'l-Vakfi's-Sünnî, 2009.
- Ali el-Kârî. *Fethu bâbî'l-‘inâye*. thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*. b.y.: Dâru'l Beşâirü'l İslâmiyye, 1998.
- Ali Haydar Efendi. *Dureru'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-aşkâm*. thk. Mehmet Emin Özafşar v.dğr. Ankara: Dureru'l-Hukkâm, 2017.
- Âlim b. Alâ', Feridüddin Alim b. Ala el-Enderpeti el-Ensari. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. Karaçi: İdâretü'l-Ğur'ân ve'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye, 1996.
- Altıkulaç, Tayyar. “Bakkâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Fecr Yayınevi, 2023.
- Altuntaş, Halil - Muzaffer, Şahin. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 20., 2010.
- Ansâri, Hasan. “Barresi Cpehei Tarihi - Yeki Az Estadan Nashenahteh Zamahshari”. <https://ansari.kateban.com/post/2069> (Erişim 08 Mayıs 2025).
- Ansâri, Hassan. “Mahmûd el-Melâhimî el-Mu'tezilî fi'l-Yemen”. *el-Mesâr* 11/2 (2010), 48-58.
- Arangül, Muammer. *İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Arslan, Halil. *Mihne Sonrası Teopolitik Durumun Sünni Kelama Etkisi*. İstanbul: Fecr Yayınevi, 2023.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aslan, Ahmet. *İbn Ebî Leylâ Hayatı ve Fıkhî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ay, Mahmut. “Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* IX/1 (2011), 57-76.
- Aydınlı, Osman. “Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği”. *İslâmî İlimler Dergisi* IV/1-2 (2009), 145-162.
- Aynî, Muhammed Fıkhî. *Risâle fi Edebi'l-Müftî*. thk. Osman Şahin. İstanbul: İSAM Yayınları, 2028.
- ‘Aynî, Ebü Muhammed (Ebü's-Şenâ) Bedrüddîn el-. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- Azar Nasırabadı, Gülseren. *Hârezmşâhlar Devleti'nde İlmi Hayat*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2023.

- Bâbânî, İsmâ'îl b. Muhammed. *Hediiyetu'l-ârifin Esmâ'ul-mu'ellifin ve Âsâru'l-muşannifin*. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâşî'l-‘Arabî, 1951.
- Bâbertî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd. *el-‘Înâye fî şerḥi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970.
- Baga, Mehmet Sami. “Mu‘tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/İDEKTA (31 Temmuz 2021), 95-103.
- Bağdâdî, Ebû Muḥammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muḥammed. *Mecma‘u'd-ḍamânât*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Bakkâlî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebî'l-Kâsım el-Hârizmî. *Miftâhu't-Tenzîl*. Biruni Doğu Diller Bölümü: El Yazmalar Bölümü, 6174.
- Baran, İlhan. “Büyük Selçuklular Öncesi Kelam Ekollerine Genel Bir Bakış”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (25 Haziran 2018), 233-258.
- Bardakoğlu, Ali. “Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. “İcâre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Battuta, İbn - Abdullah, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. çev. A.Sait Aykut. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Bayder, Osman. “İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir'ine Hamevî Tarafından Yöneltilen Eleştiriler”. *Bilimname* 48 (31 Ekim 2022), 535-565.
- Bayder, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı: Hanefî Mezhebi Örneği*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.
- Bayder, Osman. “Menâkıblarda Ebu Hanife Tasavvuru”. *Bilimname* 53 (30 Nisan 2025), 1-26.
- Bayındır, Abdülaziz. “Bey' Bi'l-Vefâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Bedir, Mürteza. *Buhara Hukuk Okulu*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed. *‘Umdetu'l-Ķârî Şerḥu Şahîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-‘Arabî, ts.
- Belâzurî, Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417.
- Beyatlı, Yasir. *Memlûk Hanefîliği'nde İktâ Arazisinin İcâresi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. ‘Alî el-Ḥüsrevcirdî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. ‘Abdullâh et-Turkî. 22 Cilt. b.y.: Merkezi Hicr, 1432.
- Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî. *Fetâva'l-Bezzâziyye*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.
- Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî. *Fetâva'l-Bezzâziyye*. 2 Cilt. Beyrut: Darul-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâiretül'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1321.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. sad. Mehmet Talu. 2 Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Birinci, Züleyha. “Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî’ye Göre Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (31 Aralık 2022), 277-302.
- Bîrûnî, Ebu’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Ĥârezmî. *el-Âsârü’l-bâkiye ‘ani’l-kurûni’l-ĥâliye*. thk. Parviz Ezkâî. Tahran: Merkezü’l-miras, 2001.
- Bosworth, Clifford Edmund. “Âl-e Borhân”. *Encyclopaedia Iranica*. 1/7/753-754, 2014. <https://www.iranicaonline.org/articles/al-e-borhan/>
- Botashev, Alim. *İdil (Volga) Bulgar Devleti ve Hukukî Yapısı*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2025.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesahat Abdülkahir el-Cürcanî’nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Boyalık, M. Taha. “el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/1 (2017), 91-118.
- Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî’nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Boyalık, M. Taha. “İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri”. *İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*. ed. Ömer Türker - Kübra Şenel. İstanbul: Endülüs, 2021.
- Boynukalın, Mehmet. “Teyemmüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Böyük, İsmail. *Fıkıh Mezheplerinin Teyemmüm ve Cebire Meselelerine Dair Görüşleri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Buceyrimî, Suleymân b. Muhammed b. ‘Omer el-Buceyrimî el-Mısrî eş-Şâfi‘î. *Tuhfetu’l-Ĥabîb ‘alâ Şerhi’l-Ĥaṭîb*. 4 Cilt. b.y.: y.y., 1415/1995.
- Buĥârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buĥârî. *el-Câmi‘u’s-şâhîḥ*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavḥî‘n-Necât, 1422.
- Buĥârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buĥârî. *el-‘Edebu’l-Mufred*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. Riyad: y.y., 1419.
- Buĥârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buĥârî. *et-Târîḥu’l-Kebîr*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü’l-Me‘ârifî’l-‘Osmâniyye, ts.
- Buhûtî, Manşûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Ḥasen el-Ḥanbelî. *el-Minehu’s-Şâfiyyât bi Şerhi Mufredâtı İmâm Ahmed*. thk. ‘Abdullâh b. Muhammed el-Muṭṭalâ. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1427.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Bulut, Zübeyir. “Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü’l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* XV/1 (2017), 75-110.
- Buniyatov, Ziya Musayevich. *Gosudarstvo Horezmshkhov-Anushteginidov 1097-1231*. Bakü: İzdatel’sstvo “ELM”, 1999.
- Burhân eṭ-Ṭarâblusî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Ebî Bekr b. eş-Şeyḥ ‘Alî eṭ-Ṭarâblusî el-Ḥanefî. *el-İs‘âfî aḥkâmî’l-evkâf*. b.y.: y.y., 1320/1902.

- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü't-Tebaşşur bi't-ticâre*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Celal, Vahit. *İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası Harezmi Me'mun Akademisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Ceşşâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Âhkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1405.
- Ceşşâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. thk. 'İşmetullâh 'Înâyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431.
- Cürcânî, Ebu Ya'kub Yûsuf b. 'Ali. *Hizânetü'l-ekmel*. thk. Ahmed Halil İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018.
- Çeker, Huzeyfe. "Moğol İstilasına Kadar Hârizm'de Hanefîlik". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. 399-410. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006.
- Çerhî, Ya'kûb b. Osmân b. Mahmûd el-Gaznevî. *Tefsîr-i Ya'kûb-i Çerhî*. Tahran: Naşrü'l-Fertâb, 2008.
- Çernyavski, Stanislav. *İmperiya Horezmshahov*. Moskova: İzdatel'stvo "Veçe", 2018.
- Çetin, Çulpan Zaripova. "Klasik Rus Kaynaklarında Büyük İpek Yolu". *Yükselen İpek Yolu*. ed. Fahri Atasoy. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2016.
- Çetintaş, Recep. "Din Özgürlüğü Bağlamında İslâm Hukukunda İrtidâd Cezasının Nedeni ve Mahiyeti". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları Dergisi* XII/27 (2017), 127-146.
- Çetintaş, Recep. *İslam Hukukunda İkrardan Dönmenin Yargı Kararlarına Etkisi*. Ankara: İlahiyat, 2018.
- Dârekuṭnî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sunenu'd-Dârekuṭnî*. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2004.
- Debbûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Omer b. 'Îsâ. *Taḳvîmu'l-Edille fî'l-Uşûli'l-Fıkh*. thk. Ḥalîl Muḥyîddîn el-Meyyis. b.y.: y.y., 1421.
- Dede, Nusret. "Harîm Kavramı Çerçevesinde İslam Çevre Hukukunu Temellendirme Denemesi". *Darülhadis: İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (2022), 108-127.
- Delen, Halil İbrahim. "Ebû'r-Recâ el-Gazmînî". *İslâm'ın Akılcıları Mu'tezili Öncüler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Demir, Abdullah. *Ebu İshak es-Saffâr'ın Kelam Yöntemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/1 (2016), 445-502.
- Demirci, İslam. "Sahiplerine Göre Mülkiyet Çeşitleri". *İslam Hukuku I*. ed. Abdullah Çolak - Mehmet Dirik. 357-376. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Derkânî, Necmüddin Muhammed. *İhtisârü'r-Rivaye Şerhu Muhtasarı'l-Vikâye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub İlmiyye, 2005.

- Dimeşki, Muḥammed Emîn b. Ömer b. ‘Abdul‘azîz ‘Âbidîn. *el-‘Ukûdu’d-duriyye fî tenkîhi’l-fetâva’l-hâmidîyye*. b.y.: y.y., ts.
- Dindi, Korkut. “İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Milletlerin Karakteri”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/Din ve Coğrafya (30 Nisan 2024), 229-245.
- Dosbol Uulu, Moldo Sabır. *Munabihât: Ruh Azığı*. Bışkek: Dil Azık, 2013.
- Doyduk, Ahmet. V. *Hicrî Asır Hanefî Hukuk Metodolojisinde Irak-Semerikand Ayrışması (Ebû Zeyd Debûsi ve Ebû Abdillâh es-Saymerî Örneği)*. Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.
- Döndüren, Hamdi. “Müsâkât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Duran, Ahmet. *İslam Hukukunda İkrar ve Hükmü*. İstanbul: Ant Kreatif, 2008.
- Durkin-Meisterernst, Desmond. “Khwarezmian in the Islamic Period”. *Islamisation de l’Asie Centrale: processus locaux d’acculturation du VIIe au XIe siècle*. ed. Étienne de la Vaissière. Paris: Association pour l’Avancement des Etudes Iraniennes, 2008.
- Durmuş, İsmail. “Sekkâkî, Ebû Ya’kûb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dursun, Gülseren Ceceli. *Hârizmşâhlar Devleti’nde İlmî Hayat (1097-1231)*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Duturaeva, Dilnoza. *Tsentral’naya Aziya v Period Pravleniya Karakitayev (Vtoraya chetvert’ XII—nachalo XIII vv.)*. Taşkent: Institut İstorii Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan, Doktora Tezi, 2010.
- Dündar, Abdulhamit. “Tırâz”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1321-1326. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Ebû İsmail el-Herevî, ‘Abdullâh b. Muḥammed b. ‘Alî el-Enşârî. *Zemmu’l-Kelâm ve Ehlihî*. thk. ‘Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl. 5 Cilt. Medine: Mektebetu’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1418.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm el-Enşârî. *el-Ḥarâc*. thk. Ṭâḥâ ‘Abdurra’ûf Sa’d, Sa’d Ḥasen Muḥammed. Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, ts.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm el-Enşârî. *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve’bni Ebî Leylâ*. thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî. Hindistan: Lecnetu İhyâ’i’l-Me‘ârif en-Numâniyye, 1357.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm el-Enşârî. *el-Ḥarâc*. thk. Sa’d Ḥasan Muḥammed Ṭaha ‘Abdurra’ûf Sa’d. b.y.: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, ts.
- Ebû ‘Ubeyd el-Bekrî, Ebû ‘Ubeyd ‘Abdullâh b. Abdil‘azîz el-Endelûsî. *el-Mesâlik ve’l-Memâlik*. 2 Cilt. b.y.: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1992.
- Ebû’l-Leyṣ es-Semerqandî, Ebû’l-Leyṣ Naşr b. Muḥammed. *Uyûnu’l-mesâ’il*. thk. Şalâhaddîn en-Nâhî. Bağdat: Matba’atu Es’ad, 1386.
- Ebû’ṭ-Ṭâhir İbn Beşîr, Ebû’ṭ-Ṭâhir İbrâhîm b. ‘Abduşşamed el-Mehdevî. *et-Tenbîh ‘alâ Mebâdi’i’t-Tevcih*. thk. Muḥammed Bilhassân. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1428.
- Ebuzer, İ.T. *Şehr-i Ürgenç ve Asâr-ı Tarihî An*. Tahran: Mütalat-ı Asya-yı Merkezi ve Kafkas, 1379.
- Ebü’l-Hac, Salah Muhammed. *el-Mişkat: Ahkamu’t-Tahare ve’s-Salat, ve’z-Zekat*. Amman: Daru’l-Verrak, 2005.
- Eğilmez, Mustafa - Köroğlu, Kübra. *Son Kapı Harzemşahlar ve Moğol İstilası (1097-1231)*. İstanbul: Post Yayınevi, 2024.

- Elshahed, Elsayed. *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqiaddin an-Nagrani*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1. Basım, 1984.
- Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Câmi'u'l-behî fî De'vâtî'n-nebî*. Süleymaniye Kütüphanesi: Çelebi Abdullah, 00047.
- Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Câmi'u'l-behî fî De'vâtî'n-nebî*. Mecelletu'l-Camiatu'l-İslamiyye Medine-i Münevvere, 304.
- Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*. Princeton University Library, 97.
- Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed el-Hârizmî. "Fî sûreti'z-Zemahşerî Cârillâh". *Revue Academie Arabe de Damas*, 365-382.
- Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed el-Hârizmî. *Mu'cemü's-Şüyüh*. Doğu El Yazmaları Enstitüsü (RAN): Arapça El Yazmalar Arşivi, C2387.
- Erdem, Mehmet. "İbadetlerde Niyabet Problemi Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (01 Haziran 2007), 217-240.
- Erdoğan, Coşkun. "Hârezm İsmi ve Bölgenin Tarihî Coğrafyası Hakkında Bazı Tetkikler". *Journal of Turkish Research Institute* 62 (31 Mayıs 2018), 307-327.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Eren, Fatmanur Alibekiroğlu. *Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi: Akılcı-Hadari Anlayışın Kesişim Noktası*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2023.
- Ergin, Burak. *Fıkıhta Çoğulculuk*. İstanbul: Timaş Akademi, 2024.
- Erkol, Ahmet. *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Fayda, Mustafa. "Cerîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/402. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed er-Rûmî. *Fuşûlu'l-Bedâi' fî 'Usûli's-Şerâ'i*. thk. Muhammed Huseyn Muhammed Hasen İsmâîl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Fîrûzâbâdî, Ebû'l-Şâhîr Muhammed b. Ya'kûb. *el-Belağa fî Terâcimi E'immeti'n-Nahv ve'l-Luğa*. b.y.: y.y., 1421/2000.
- Golden, Peter B. *Hazar Çalışmaları*. çev. Egemen Çağrı Mızrak. İstanbul: Selenge Yayınları, 2006.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gökçe, Ferhat. "İbn Hacer el-Askalânî'ye Nispet Edilen 'el-Münebbihât' İsimli Eser Üzerine". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* VI/1 (2017), 219-275.
- Griffel, Frank. "İbn Sînâcî Felsefeyle Meşgul Olan Kelâm: Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red âle'l-Felâsife'si". çev. Orhan Şener Koloğlu vd. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 569-594. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelam İlminin Teşekkülü". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 155-165. İstanbul: İlmi Etütler Derneği, 2017.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelam'ın Teşekkülü: Bilgi, Varlık ve Tanrı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2024.

- Güler, Zekeriya. “Rebî b. Ziyâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/498. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Güman, Osman - Sezer, Ayşe. “Osmanlı Hukuk Tarihinde Öncü Bir İsim: Timurtaşî Üzerine Biyografik Bir İnceleme”. *Bilimname* 2019/37 (2019), 857-887.
- Günay, Hacı Mehmet. “Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gündoğdu, Abdullah. “Türk Devletlerinin Kuruluş ve Yıkılışları Üzerine Bir Yaklaşım Denemesi”. *Türk’ün Türk’le Savaşı*. ed. Murat Özkan - Mesut Karakulak. 43-62. İstanbul: Kronik Kitap, 2023.
- Güner, Salih. “Irak ve Semerkant Hanefî Ekolleri Bağlamında Kelâm Anlayışının Fıkıh Usûlüne Etkisi”. *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 11/1 (16 Şubat 2025), 144-155.
- Gürkan, Menderes. “Zelletü’l-Kârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/225-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hacak, Hasan. “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (29 Ocak 2014), 99-120.
- Hacak, Hasan. “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2006), 21-50.
- Ḥaddâdî, Ebûbekir b. ‘Alî b. Muḥammed el-Yemenî el-Ḥanefî. *el-Cevheretu’n-neyyira ‘alâ Muḥtaşarı’l-Ḥudûrî*. 2 Cilt. b.y.: el-Maṭba‘atu’l-Ḥayriyye, 1322.
- Hâirî, Mecdüddîn Muhammed b. Ebî Tâlib el-Hüseynî el-. *Zînetü’l-mecâlis*. thk. Ahmed Ahmedî. Tahran: İntişârât-ı Senâî, 1342.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme. *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kahire; Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Mısırî; Dâru’l-Kütübî’l-Lübnânî, 1440.
- Hâkim es-Semerkandî, Ebû’l-Kâsım İshak b. Muhammed b. İsmail Şemseddin. *Şerhu’l-Müntehab*. Süleymaniye Kütüphanesi: Fatih, 1310.
- Halidov, Anas. “Biograficheskii slovar’ al-Andarasbani”. *Pis’mennye Pamiatniki Vostoka İstoriko-Filologicheskie İssledovaniia*, 143-161.
- Halidov, Anas. “Biografiya az-Zamakhshari, Sostavlenaya Yego Sovremennikom al-Andarasbani”. *Pis’mennye Pamiatniki Vostoka*. 203-212. Moskova: İzdatel’sstvo “Naúka”, 1979.
- Halidov, Anas. “Neizvestnyi Biograficheskii Slovar’ XII v. iz Khorezma”. *Folia Orientalia* XIII (1971), 67-75.
- Halilî, Lüey Abdurauf. *Le’aliü’l-Mahar fi Tahrîci Masâdir’i İbn Abidin*. 2 Cilt. Umman: Dâru’l-Feth, 2019.
- Hamevî, Ebu’l-‘Abbâs Aḥmed b. Muḥammed Mekkî el-Ḥanefî. *Ḡamzu ‘Uyûni’l-Başâir fi Şerhi’l-‘Eşbâh ve’n-Neẓâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1405/1985.
- Hânsârî, Muhammed Bakır el-Musevî el-İsbehânî. *Ravzatü’l-Cennât fi Ahvâli’l-Ulemâ ve’s-Sâdât*. Kum: Mektebetü İsmailiyyân, 1392.
- Ḥaraşî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Abdullâh el-Mâlikî. *Şerhu Muḥtaşarı Ḥalîl li’l-Ḥaraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

- Hârizmî, Muzhiruddîn İbn Arslân. *Min Târîh-i Hârizm*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'lilmiyye, 2018.
- Haşkefî, Alâ'uddîn Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed. *ed-Durru'l-muhtâr şerḥu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*. thk. 'Abdulmun'im Ḥalîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422.
- Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Telḥîşu'l-Muteşâbih fi'r-Resm*. thk. Sekîne eş-Şihâbî. 2 Cilt. Dimaşk: Ṭalâs li'd-Dirâsât, 1406.
- Hâtib Hârizmî, Muvafîk Aḥmad el-Mekkî. *el-Kifâye fi 'İlmi'l-i'râb*. Umman: Dâru'l-âsarül-İlmi, 2015.
- Haṭîb Hârizmî, Muvafîk Aḥmad el-Mekkî. *el-Menâkıb*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 2003.
- Hâtib Hârizmî, Muvafîk Aḥmad el-Mekkî. *Maḳtelü'l-Ḥüseyn*. Kum: Mektebetü'l-Mufid, 1418.
- Hâtib Hârizmî, Muvafîk Aḥmad el-Mekkî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1981.
- Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye / el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1310.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye*. 16 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkaf ve ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1983.
- Ḥışnî, Ebû Bekr b. Muḥammed. *Kifâyetü'l-'Ahyâr fi Ḥallî Ğâyetü'l-'İhtîşâr*. thk. 'Alî 'Abdulḥamîd Balṭacı, Muḥammed Vehbî Suleymân. Dimaşk: y.y., 1994.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hoyladı, Adnan. *Haneî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Hoyladı, Adnan. "Haneîlik Özelinde Sosyo-Kültürel Yapının Mezheplerin Teşekkülüne Etkisi". *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (20 Nisan 2023), 49-72.
- Hûfî, Aḥmed Muḥammed. *Zemaḥşerî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1966.
- İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muḥammed. *Câmi'ü beyânî'l-İlm ve Faḍlihî ve mâ Yenbağî fi Rivâyetihî ve Hamlihî*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muḥammed b. Aḥmed. *el-Kavânînü'l-Fıkhiyye*. y.y.: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1982.
- İbn Ebî'l-İzz, Muḥammed b. 'Alâ'iddîn 'Alî b. Muḥammed ed-Dimeşkî. *et-Tenbîh 'alâ müşkilâtî'l-Hidâye*. thk. 'Abdulḥakîm b. Muḥammed Şâkir, Enver Şâlih Ebû Zeyd. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Ruşd Nâşirûn, 1424.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muḥammed Abdurrahmân b. Muḥammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-Ta'dîl*. Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371/1952.
- İbn Faḍlân, Aḥmed b. Faḍlân b. el-'Abbâs. *er-Rihle 'ilâ Bilâdi't-Turk ve'r-Rûs ve's-Şaḳâlîbe*. Abu Dabi: Dâru's-Suveydî, 2003.

- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-‘Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed b. Muḥammed. *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983.
- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed el-‘Askalânî. *el-Mu‘cemu'l-Mufehres ev Tecridu Esânidi'l-Kutubi'l-Meşhûra ve'l-Eczâ'i'l-Menşûra*. thk. Muḥammed Şekûr el-Meyâdinî. Beyrut: y.y., 1418.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefiyâtu'l-A‘yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân ‘Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1391.
- İbn Havaşal, Ebü'l-Kâsim Muḥammed b. Havaşal el-Bağdâdî el-Mevşilî. *Şûretu'l-'Arḍ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür‘aî ed-Dimaşkî el-Ḥanbelî. *İ'lâmu'l-Muvakku‘în ‘an Rabbi'l-‘Âlemîn*. thk. Muḥammed ‘Abdusaelâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1991.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebü Muḥammed Muvaffakuddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ‘ilî. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḳahire, 1388.
- İbn Kuṭlubogâ, Ebü'l-Fidâ’ Kâsım el-Cemâlî. *et-Tercih ve't-taşhîh ‘ale'l-Ḳudûrî*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kuṭlubogâ, Ebü'l-Fidâ’ Kâsım el-Cemâlî. *Tâcu't-Terâcim*. thk. Muḥammed Ḥayr Ramadân Yûsuf. Dimaşk: y.y., 1413.
- İbn Mâce, Ebü ‘Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. Sünenü İbn Mâce. thk. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-‘Arabiyye, ts.
- İbn Mâze, Ebu'l-Me‘âlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. ‘Omar b. Mâze el-Ḥaneffî. *el-Muḥîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu‘mânî*. thk. ‘Abdulkerîm Sâmi el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2004.
- İbn Mollâ Ferrûh, Muhammed b. Abdilazîm. *el-Kavlü's-sedîd fî ba'dı mesâilî'l-ictihâdi ve't-taklîd*. thk. Câsim b. Muhammed Yasin - Adnan b. Salim Rumi. Kuveyt: Şirketü's-Semâha, 1988.
- İbn Nâsiruddîn ed-Dimeşkî, Muḥammed b. ‘Abdullâh el-Ḳaysî eş-Şâfi‘î. *Tavḍîhu'l-Muştebih fî Ḍabṭi Esmâ'r-Ruvât ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Kunâhum*. thk. Muḥammed Na‘îm el-‘Araḳsûsî. 10 Cilt. Beyrut: Mu‘essesetu'r-Risâle, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed el-Mısrî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Ḥanîfe en-Nu‘mân*. Beyrut: y.y., 1419/1999.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 2. Basım, 2010.
- İbn Ruşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurṭubî. *el-Beyân ve't-Taḥsîl ve's-Şerḥ ve't-Tevcih ve't-T'alîl li'Mesâilî'l-Musteḥrace*. thk. Dr. Muḥammed Haccî ve Âḥarûn. 2 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408.
- İbn Ruşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurṭubî. *Mesâ'ilü Ebî'l-Velîd İbn Rüşd*. thk. Muḥammed Ḥabîb et-Teckânî. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 3. Basım, 1414.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.
- İbn Sa'îd el-Mağribî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Mûsâ el-Endelusî. *el-Coğrafiyâ*. b.y.: y.y., ts.
- İbn 'Emîrî'l-Hâc, Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ala Tahrîri'l-Kemâl b. Humâm*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn 'Abdî'l-Hakk, 'Abdulmu'min b. 'Abdulhakk b. Şemâil el-Kaţî'î el-Bağdâdî el-Hanbelî Şafiyuddîn. *Merâşidu'l-'İttilâ' 'alâ Esmâi'l-Emkine ve'l-Buḫâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfi fî Fıkhî Ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed Muhammed 'Aḥîd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, 1400.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Huseynî ed-Dimeşkî. *el-Uḫûdu'd-Durriyye fî Tenkîhu'l-Fetâvâ'l-Hâmidîyye*. 2 Cilt. b.y.: Daru'l Ma'rife, ts.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Huseynî ed-Dimeşkî. *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r- râik*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Huseynî ed-Dimeşkî. *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn 'Arabşâh, Ebû Muhammed Aḥmed b. Muhammed. *'Acâibu'l-Maḫdûr fî Aḥbârî Tîmûr*. Kalkutta: y.y., 1817.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîḫ*. thk. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrut: y.y., ts.
- İbnu'l-Fûtî, Ebû'l-Faḍl 'Abdurrezzâk b. Aḥmed eş-Şâbûnî. *Mecma'i'l-Âdâb fî Mu'cemu'l-Elkâb*. thk. Muhammed el-Kazım. 6 Cilt. b.y.: y.y., 1416.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvaḥid b. 'Abdilḥamîd b. es-Sîvâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.
- İbnu'l-Mustevfî el-İrbilî, el-Mubârek b. Aḥmed b. el-Mubârek b. Muvehheb el-Laḥmî. *Târîḫü İrbil*. thk. Sâmi b. Seyyid Ḥammâs eş-Şaḫḫâr. 2 Cilt. Dâru'r-Ruşîd; 'Irâḳ: Vezâratu's-Şekâfe ve'l-İ'câm, 1400.
- İbnu'l-Vezîr, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemenî. *el'Avâşım ve'l-Kavâşım fî'z-Zebb 'an Sunneti Ebi'l-Kâsım*. 9 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- İbnu'l-Vezîr, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemenî. *İşâru'l-Haḫḫi'ale'l-Halki fî Reddî'l-Hilâfât ile'l-Mezhebi'l-Haḫḫi min Uşûli't-Tevhîd*. Beyrut: y.y., 1987.
- İbnu'l-İmâd, 'Abdulḥayy b. Aḥmed b. Muhammed b. el-İmâd el-'Akri el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zeheb fî Aḥbâr men Zeheb*. thk. Maḥmûd el-Ernâvût. 11 Cilt. Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1986.
- İbnu'l-'Umrânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed. *el-İnbâ' fî Târîḫi'l-Hulefâ'*. thk. Kâsım es-Semerrâi. Kahire: y.y., 1421.

- İbnu'r-Rif'a, Ebû'l-Abbâs Necmuddîn Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Enşârî. *Kifâyetu'n-Nebîh fî Şerhi't-Tenbîh*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsallûm. 21 Cilt. b.y.: y.y., 2009.
- İbnu's-Sa'î, 'Alî b. Enceb b. 'Osmân b. 'Abdullâh Ebû Tâlib. *ed-Durru's-Şemîn fî Esmâ'i'l-Muşannefin*. thk. Ahmed Şevkî Binebîn, Muhammed Sa'id Hınşî. b.y.: y.y., 1430.
- İbnu's-Şa'âr, Ebû'l-Berekât el-Mubârek b. Ahmed. *Kalâ'idu'l-Cumân fî Fevâ'di Şu'arâ'i Hâzâ'z-Zemân*. thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî. 9 Cilt. Beyrut: y.y., 2005.
- İbnu's-Şihne, Ebu'l-Velîd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Şekafî el-Halebî. *Lisânu'l-hukkâm fî ma'rifeti'l-'ahkâm*. Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1393/1973.
- İbnü'l-Hinnai Kınalızâde Ali Efendi, Alaaddin Ali Çelebi b Emrullah b Abdülkadir Hamidi. *Tabakatü'l-Hanefiyye*. Amman: Merkezu Envaru Ulemai-Dirase, 2020.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Abdullah el-Hârizmî. *et-Tecrîd fî Usûli'l-Fikh*. thk. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke. Tahran: Merkezü Dâireti'l-Ma'ârif-i Büzürg-i İslâmî, 2011.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Abdullah el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fî Usûli'd-Dîn*. thk. Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Abdullah el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Abdullah el-Hârizmî. *Tuḥfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red 'ale'l-Felâsife*. thk. Hassan Ansâri - Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hayât, 1961.
- İğde, Muh yettin. *Siyasi İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- İlhan, Abdullah Sıtkı. *İbn Nüceym'in el-Bahrü'r-Râik Adlı Eserindeki Tercihlerinin Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- İlyas Kemaloğlu. "Büyük Moğol İmparatorluğu". *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları*. ed. Hayrunnisa Alan - İlyas Kemaloğlu. 29-67. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2024.
- İnce, İrfan. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/88-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- "İslam Düşünce Tarihinde Başlıca İlim ve Kültür Havzaları". Erişim 28 Mayıs 2025. <https://islamdusunceatlası.org/harita-dusuncenin-havzalari-islam-dunsunce-tarihinde-baslica-ilim-ve-kultur-havzalari>
- İştahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: y.y., 2004.
- Kaan, Enver Osman. "Finansman Kaynağı Olarak Bey' Bi'l-Vefâ Bey' Bi'l-İstiğlâl, Bey'u'l-İne". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 17/17 (21 Nisan 2018), 223-251. <https://doi.org/10.30767/diledeara.417669>

- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Ḳādî 'Abdulvehhâb, Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb b. 'Alî. *el-Ma'ûne 'ala Mezhebi 'Âlimi'l-Medine*. thk. Ḥamîş 'Abdulhak. 3 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Muştafâ, 1415.
- Kādîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *el-Fetâva'l-Ḥâniyye*. y.y.: Mektebetü'l-Şamiletü-ez-Zehebiyye, t.y.
- Kādîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Şerhu'l-Câmii's-Sagîr*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü İsmail, 2022.
- Kādîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Şerhu'z-Ziyâdât*. 6 Cilt. Karaçi: el-Meclisu'l-'İlmî, 2000.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Harezmşahlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.
- Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî. *Mi'râcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2023.
- Kalmurza Uulu, Ulanbek. "Gıdalarda Helal ve Haramı Belirleme Yolları". *Fıkıh Araştırmaları (Usûl ve Furû')* -1. ed. Ali Yüksek. 277-300. Samsun: Üniversite Yayınları, 2024.
- Kalmurza Uulu, Ulanbek - Tagaeva, Elvira. "Influence of Representatives of The Khwârezm School of Fiqh on Siğnâkî (With an Example from Ritual Matters)". *MANAS Journal of Religious Sciences* 3/2 (31 Aralık 2024), 66-73.
- Kaplan, Salih Zeki. *Kur'ân Tîlâvetinde Okuyucu Hataları (Zelletü'l-kârî)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *el-Furûk*. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- Karagöz, Nail. "Allah'ın Sıfatları". *Kelam III*. ed. İsmail Şık - Nail Karagöz. 121-160. Ankara: Altınordu Yayınları, 2022.
- Karagöz, Nail. "Allah'ın Zâtî ve Hakikati". *Kelam III*. ed. İsmail Şık - Nail Karagöz. 97-120. Ankara: Altınordu Yayınları, 2022.
- Karagöz, Nail. *Hulviyyât: Candaroğlu İsmail Bey'den İbadet Tadında Tarifler*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2020.
- Karagöz, Nail. "Kelam İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi". *Kelam I*. ed. İsmail Şık - Nail Karagöz. 15-33. Ankara: Altınordu Yayınları, 2017.
- Karagöz, Nail. "Kelâm İlmine Giriş". *Kelam I*. ed. İsmail Şık - Nail Karagöz. 3-14. Ankara: Altınordu Yayınları, 2017.
- Karagöz, Nail. *Mâtürîdî Akılcılığı*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2024.
- Karagöz, Nail - Kalmurza Uulu, Ulanbek. "Necmüddîn ez-Zâhidî'nin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Nübüvvetinin İspatına Yönelik Delillendirmelerinin
- Karakuş, Bahaddin. *Mu'tezile Fıkıh Usûlüünün Hanefî Usûlüüne Etkisi (Hicri II-VI. Asırlar)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2025.
- Karakuş, Nadir - Demirci, Mustafa. "Harizm Türklerinin 1244 Yılında Kudüs'ü Ele Geçirmeleri ve La Forbie Zaferi". *Diyanet İlmi Dergi* 60/4 (25 Aralık 2024), 1415-1438.

- Karataş, Fatih. “İslam Hukukunda İddet”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (Şubat 2013), 161-190.
- Kâsânî, ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes‘ûd b. Ahmed el-Ḥanefî. *Bedâ’i’u’s-šanâ’i’ fi tertîbi’s-şerâ’i’*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘ilmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kâtib Çelebi, Muştafâ b. ‘Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfü’z-zunûn ‘an Esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetu’l-Muşennâ, 1941.
- Kâtib Çelebi, Muştafâ b. ‘Abdullâh Hâcî Halîfe. *Sullemu’l-Vuşûl ilâ Tabakâti’l-Fuhûl*. thk. Maḥmûd ‘Abdulkâdir el-Arnâvût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kaya, Eyyüp Said. “Telfik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Kayapınar, Hüseyin. “Kâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/216. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kaymak, Suat. “Hârezm”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 2/692-694. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Mutezile”. *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. ed. Mehmet Evkuran. 163-212. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Kdırniyazov, Muhammed-Şarip. *Materiyalnaya Kultura Gorodov Khorezma v XIII-XIV Vekakh*. Nukus: Izdatelstvo Karakalpakstan, 1989.
- Kdırniyazov, Muhammed-Şarip - Kdırniyazov, Omar-Şarip. “Mizdahkan - Keramicheskii Tsentr Yuzhnogo Priaral’ya v Epohu Zolotoy Ordı”. *Arheologiya Yevraziyskikh Stepy* 4 (2018), 66-72.
- Keegan, Matthew L. “Al-Muṭarrizî”. *Encyclopaedia of Islam Three*. ed. Kate Fleet - Gudrun Krämer. Leiden, UK: Brill, 2021. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_40653
- Kefesoğlu, İbrahim. *Harezmşahlar Devleti Tarihi (485-618 / 1092-1221)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- Kefevî, Maḥmûd b. Süleyman. *Ketâibu a’lâmi’l-ahyâr min fukahâi mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017.
- Kefevî, Maḥmûd b. Süleyman. *Ketâibu a’lâmi’l-ahyâr min fukahâi mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*. thk. Abdullatif Abdurrahman. 2 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübîl-‘ilmiyye, 2019.
- Keşşî, Musa b. İsa b. Me’mûn. *Mecmû’u’l-Hevâdis ve’n-Nevâzil ve’l-Vâkı’ât*. Süleymaniye Kütüphanesi, 547.
- Khabibullaev, Akram. “Manuscripts of Al-Muṭarrizî’s Works in Tashkent”. *Journal of Islamic Manuscripts* 10/2 (08 Temmuz 2019), 190-200.
- “Khwarazm”. *Wikipedia*, 19 Mayıs 2025.
- <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Khwarazm&oldid=1291204462>
- Kıftî, Ebû’l-Ḥasan ‘Alî b. Yûsuf el-Kıftî. *İḥbâru’l-‘Ulemâ’ bi Aḥbâru’l-Ḥukemâ’*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. b.y.: y.y., 1426.

- Ḳıftî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf el-Ḳıftî. *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ 'Enbâhi'n-Nuḥât*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406.
- Koca, Ferhat. "İslam Hukuku İlminde Klasik Yaklaşımlar: İslam Düşüncesinde Fıkıh ve Usul Zihniyetinin Tarihsel Serüveni Üzerine Makro Bir Bakış". *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*. 297-324. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Koç, Ekrem. "Bakkâlî Nispetiyle Anılan Hanefî Fakihin Kimliğinin Tespiti ve Bazı Fikhî Görüşleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (15 Aralık 2023), 480-503.
- Koçak, Muhsin vd. *İslam Hukuku: İslam Hukukuna Giriş, Aile Hukuku-Miras ve Ceza Hukuku*. Ensar Neşriyat, 2023.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailer'in Kelam Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. "İbnü'l-Melâhimî". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 3/857-860. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Korkmazgöz, Rıza - Sancar, Faruk. "İbnü'l-Melâhimî'ye Göre Dinî-İtikadî Bilgiyi Elde Etmede Nazarın Önceliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (30 Eylül 2023), 553-576.
- Korucu, Yasemin. *İslam Hukukunda Telfik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kök, Bahattin. "Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler". *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 117-126.
- Ḳudûrî, Ebû'l-Huseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳudûrî. *et-Tecrîd*. thk. Muḥammed Aḥmed Serrâc, 'Alî Cum'a Muḥammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427.
- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî. *Câmi'u'r-Rumûz*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaatü'l-ma'sûmiyye, 1291.
- Kum, Ensar. "İslam Ceza Hukukunda Âkilenin Cezaların Şahsiliği İlkesi Açısından Değerlendirilmesi". *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/2 Prof. Dr. Mustafa Avcı'ya Armağan (03 Ocak 2025), 2556-2590.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fî Ṭabakâti'l-Ḥanefiyye*. 2 Cilt. Haydarabad: Matba'atu Daireti'l-Ma'ârifî'n-Nizamiyye, 1332.
- Ḳureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fî Ṭabakâti'l-Ḥanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Daru'l-Hicr, 1993.
- Kurtuluş, Rıza. "Cürcân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kutulay, Abdulmelik. *İslâm Hukukunda Borcun Zekât Yükümlülüğüne Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2025.
- Kümlâî, Muhammed Hıfzurrahman b. Muhibburrahman. *el-Büdûrû'l-madiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. 23 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâlih, 2018.
- Leknevî, Ebû'l Hasanât Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye*. Kahire: Matbaatü's-saâde, 1906.

- Leknevî, Ebü'l Hasanât Abdülhay. *es-Sî'âye fî keşfi mâ fî Şerhi'l-Vikâye*. thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hac. Umman: Merkezü'l-Ulema el-Âlemi liddiraset ve Tekniyeü'l-Ma'lûmat, 2008.
- Leknevî, Ebü'l Hasanât Abdülhay. *Umdetü'r-riâye fî halli Şerhi'l-Vikâye*. thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hac. 10 Cilt. Umman: Merkezü'l-Ulema el-Âlemi liddiraset ve Tekniyeü'l-Ma'lûmat, 2009.
- Mackenzie, D. N. "Khwarazmian Language and Literature". *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian: Volume 3: The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*. ed. E. Yarshater. 3/1244-1249. The Cambridge History of Iran. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Mackenzie, D. N. *The Khwarezmian Element in the Qunyat-al-munya*. London: Psychology Press, 1990.
- Madelung, Wilferd. "İbn Al-Malâhimî". *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050-1200)*. ed. David Thomas - Alex Mallett. 440-443. Leiden: Brill, 2011.
- Madelung, Wilferd. "İbn al-Malâhimî's Refutation of the Philosophers". *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. ed. Camilla Adang. 331-336. Würzburg: Ergon Verlag, 2007.
- Mağdisî, Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Beşşârî. *Aḥsenu't-Teḳâsîm fî Ma'rifeti'l-Eḳâlîm*. Beyrut: Dâru Şâdır, 1411.
- Matlûb, Ahmed. *el-Belâga inde's-Sekkâkî*. Bağdat: Menşûrâtü Mektebeti'l-Nehdati, 1964.
- Mâverdî, Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî. *el-Ḥâvî'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î ve huve Şerhu Muḥtaşarı'l-Muznî*. thk. eş-Şeyḥ 'Alî Muḥammed Me'ûd, eş-Şeyḥ 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Mechûl Müellif. *Ḥudûdu'l-Âlem mine'l-Meşriḳ ile'l-Mağrib*. Kahire: y.y., 1423.
- Mehlebî, el-Ḥasen b. Aḥmed el-Mehlebî el-'Azîzî. *Kitâbu'l-'Azîzî: el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. b.y.: y.y., ts.
- Mercânî, Şihâbüddîn. *Nâzûretü'l-Haḳ fî Farziyyeti'l-'işâ' ve in lem Yegibi's-Şafaḳ*. İstanbul: Daru'l-Hikme, 2012.
- Mergînânî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Ṭallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâşi'l-'Arabî, ts.
- Mevşilî, Ebu'l-Faḍl 'Abdullâh b. Maḥmûd el-Ḥaneffî. *el-İḥtiyâr li ta'lîli'l-Muḥtâr*. 5 Cilt. Kahire: Maṭba'atu'l-Halebî, 1356/1937.
- Mevvâḳ, Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. Yûsuf el-'Abderî el-Mâlikî. *et-Tâc ve'l-'İklîl li Muḥtaşarı Ḥalîl*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1994.
- Meydânî, 'Abdülğani b. Ṭalîb b. Ḥammâde b. İbrâhîm el-Ğuneymî ed-Dımaşkı. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Maḥmûd Emîn en-Nevâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Minhâcî, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Alî b. 'Abdulḥalîḳ el-'Asyûṭî eş-Şâfi'î. *Cevâhiru'l-Uḳûd*. Beyrut: y.y., 1417/1996.
- "Mizdaxqon". *Vikipediya*, 12 Nisan 2025.
- <https://uz.wikipedia.org/w/index.php?title=Mizdaxqon&oldid=5435187>
- Mohammadullah, Obaidullah. *Haneffî Belh Ekolü ve Fıkh Usûlî Görüşleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

- Mohammadullah, Obaidullah - Koşum, Adnan. “Hanefî Belh Fıkhnın Ekolleşmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 44 (30 Aralık 2024), 423-443.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Dureru'l-hukkâm şerhu Gureri'l-aḥkâm*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Muhametşin, Rafik - Kaşaf, Şamil. “Naslediye musul'manskikh bogoslovov v fokuse istoricheskogo analiza adaptatsii islamskoy pravovoy sistemy k rossiyskim realiyam”. *Minbar. Islamic Studies* 15/4 (2022), 763-794.
- Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe ed-Desûkî. *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ's-Şerhî'l-Kebîr*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Muhammed el-Kâsım, Abdulmuhsin b. *el-Mesbuk ala Minhatüs-Süluk fi Şerhi Tuhfetül-Müluk*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vaṭaniyye, 1428.
- Muminov, Aşirbek. *Hanafitskiy Mazhab v İstorii Tsentral'noy Azii*. Almata: Kazak Ensiklopediyası, 2018.
- Muminov, Aşirbek. *Nauchnoye Naslediye Hanafitskikh Uchonykh Tsentral'noy Azii i Kazakhstana*. Astana: Korporativnyy Fond “Fond Podderzhki Dukhovnykh Tsennostey”, 2018.
- “Murgap Nehri”. *Vikipedi*, 31 Mayıs 2024.
https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Murgap_Nehri&oldid=32967097
- Mutarriżî, Ebû'l-Feth Burhaneddin Nasır b Abdüsseyyid b Ali. *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*. 2 Cilt. Halep: Mektebetu Üsame b. Zeyd, 1979.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm. *Mir'âtü'l-mefâtih şerhi Mişkâtî'l-Meşâbîh*. Varansi: İdâratü'l-Buhûs el-İlmiyye ve ed-Dâve ve'l-İftâ, 1984.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşır. 8 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433.
- Nerazik, Elana. “History and Culture of Khwarizm”. *History of Civilizations of Central Asia – The Crossroads of Civilizations: A.D. 250 to 750*. ed. Boris Litovski vd. Paris: UNESCO, 1996.
- Nev'îzâde Atâî. *el-Ḳavlü'l-ḥasen fi cevâbi'l-ḳavli li-men*. y.y.: Mektebetü'l-Şamiletü-ez-Zehbiyye, t.y.
- Oğuzay, Fatih. “Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı ve Medine Merkezli Tarımsal Düzenlemeleri”. *İslami İlimler Dergisi* 15/2 (09 Kasım 2020), 215-242.
- Okur, Kasif Hamdi. “İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 5-30.
- Okur, Kaşif Hamdi. “Çocuğun Korunması Açısından Âkile Kurumu”. *Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu*. 433-448. Rize: Ensar Neşriyat, 2010.
- Okur, Kaşif Hamdi. *Güncel Konularla İlm-i Hâl*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2 Baskı., 2019.
- Okur, Kaşif Hamdi. *İslam Hukukunda Sosyal Sorumluluk: Akile Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Olçun, Muhammed Mahmut. “Cürcanlı Üç Edîbin Klasik Arap Edebiyatına Katkıları”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (15 Haziran 2021), 48-68. <https://doi.org/10.47948/efad.860250>

- Orazsahedov, Abdylly. *Tarihte Gürgeç Şehri (Kuruluşundan Hanlıklar Dönemine Kadar)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Orazsahedov, Abdylly. “Türk-İslâm Şehri Gürgeç ve Moğol İstilasındaki Akıbeti”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (25 Haziran 2020), 331-359.
- Oruç, Muhammed Ferruh. *Habbâzî'nin el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Usûlu'l-İftâ ve Âdâbuhu*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2014.
- Öğüt, Salim. “Harim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/188-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öğüt, Salim. “Tahâret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öngül, Ali. “Burhan Ailesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/430-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özarslan, Selim. “Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri ve Başlıca Görüşleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2003), 161-181.
- Özaydın, Abdülkerim. “Altuntaş el-Hâcib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/547-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özaydın, Abdülkerim. “Gürhan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/323. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özaydın, Abdülkerim. “Hârizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özbayraktar, Aykut. “Erken İslâmî Dönemde (93-205/712-821) Hârezm'de Yerel Yönetim”. *Harezmşahlar ve Etrafındaki Dünya*. ed. Oktay Bozan, Mutlu Saylık. Diyarbakır: Ekin Yayınları, 2024.
- Özbayraktar, Aykut. “Hârezm'de İslamiyet'in Yayılışı”. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* Prof. Dr. Eşref BUHARALI Özel Sayısı (24 Kasım 2024), 63-72.
- Özbayraktar, Aykut. *Me'mûniler Devrinde Harezm (Siyasi, Sosyo-Ekonomik, Kültürel)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Özel, Ahmet. “Alkame b. Kays”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/467. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özel, Ahmet. *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*. İstanbul: DİB Yayınları, 2017.
- Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dâru'lislâm-Dâru'lharb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Özel, Ahmet. “Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/479-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı*. İstanbul: Doçentlik Tezi, 2001.
- Özen, Şükrü. “IV. (X.) yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (01 Ocak 2003), 49-85.
- Özen, Şükrü. “Zâhidî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/81-85. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Özer, Hasan. “Pîrîzâde’nin Risâle fî Ma’ne’l-İstihsân ve’l-Kıyâs Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (30 Nisan 2019), 1-18.
- Özerol, Mehmet Fatih. *Mu’tezile’de Tevhid: Son Büyük Mu’tezilî İbnü’l-Melâhimî’nin Düşünce Sisteminde Tevhid*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr. *Usûlu’d-Dîn*. ed. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Tûras, ts.
- Pochekaev, Roman. “K İstorii Yuridicheskoy Nauki v Zolotoy Orde”. *Zolotoordynskoye Obozreniye* 8/4 (2020), 737-752.
- Prozorov, Stanislav Mikhailovich. “A Unique Manuscript of a Biographical Dictionary by a Khorezmian Author”. *Manuscripta Orientalia* Vol. 5 №2 (1999), 9-17.
- Rakiev, Ruslan. *Bölge Alimlerine Göre İdil-Ural Bölgesindeki Yatsı Namazı Vakti Sorunu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Rapoport, Yuriy Aleksandrovich. *İz İstorii Religii Drevnego Horezma*. Moskova: İzdatel’sstvo “Naûka”, 1971.
- Raximov, Shixnazar. *Kadimgi Horazm Vohasi Ahalisinin Dafn Marosimlari, Tartiblari va İnşootlari*. Buhara: Durdona Neşiriyati, 2024.
- Reşîdüddîn, Fazlullah Hemedânî. *Câmiü’t-tevârih*. Tahran: Neşrü’l-Berz, 1373.
- Riyâd Zâdeh, ‘Abdullaîf b. Muhammed b. Muştâfâ el-Mutehallîş Belţafî el-Ĥaneî. *Esmâ’u’l-Kutub*. thk. Dr. Muhammed et-Tûncî. Şam: y.y., 1403.
- Sabr, Said b. Abdullah es-. *el-Âkile Hakikatuhu Ahkamuha ve Şurutuhu*. y.y.: el-Mektebetü’s-Şâmiletü’z-Zehabiyye, 1442.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mesûd el-Mahbûbî. *Şerhu’l-Vikâye*. thk. Salah Muhammed Ebü’l-Hac. 6 Cilt. Umman: Dârü’l-Verrâk, 2006.
- Safarboyev, Mardahim. *Khorezm Ma’mun Academy and Its Role In The Development of World Science*. Taşkent: el-Harezmî Ürgenç Devlet Üniversitesi, 2006.
- Salahetdinova, Munira. “Puteshestviye İbn Fadlana i Odin Musul’manskiy Obryad u Volzhskikh Bulgar”. *Strany i Narody Vostoka*. Sankt-Peterburg: İzdatel’sstvo “Peterburgskoye Vostokovedeniye”, 1991.
- Samar, Mahmut. “Ĥaneî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Alkame b. Kays’ın (öl. 62/682) Yeri”. *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 633-662.
- Sancar, Faruk. “Halku’l-Kur’an: Kur’an’ın Yaratılmışlığı Problemi”. *Sistematik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 301-316. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Saylan, Şenol. “Muhammed ed-Destinâî’nin Âdâbü’l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2019), 245-270.
- Schwartz, Martin. “On the vocabulary of the Khwarezmian ‘Muqaddimatu l-Adab’, as edited by J. Benzing”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 120/2 (1970), 288-304.
- Sekkâkî, Ebû Ya’kûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali el-Hârizmî. *Miftâhu’l-‘Ulûm: Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2017.
- Sekkâkî, Ebû Yakup Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali el-Hârizmî. *Miftâhu’l-‘Ulûm*. Beyrut: y.y., 1407/1987.

- Selçukoğlu, Ahmet - Hacımustafaoğlu, Ayşe. “Türklerin İslamlaşmasında Ticaretin ve Müslüman Tüccarların Rolü”. *GTTAD: Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* VI/11 (2024), 15-28.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. Beyrut: Dâru’l-Cinân, 1988.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed Ebî Ahmed. *Mîzânu’l-usûl fi Netâici’l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Metâbiu’d-Devhati’l-hâdise, 1984.
- Semerkindî, Ebû’l-Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî el-Medenî. *el-Mültekat fi’l-fetâva’l-Hanefiyye*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Semnekânî, Hüseyin b. Muhammed. *Hizânetü’l-müftiyyin*. thk. Fahd b. Abdullah el-Kahtânî. Suudi Arabistan: Câmi’atu’l-Melik Hâlid, 1443.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d ‘Abdulkerîm b. Muhammed b. Manşûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. ‘Abdurrahman b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarabad: Dâiratü’l-Me’ârifî’l-‘Osmâniyye, 1382.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-‘Eimme. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr li’t-Tabâ’ati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’i, 2000.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-‘Eimme. *Uşûlu’s-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- Sıbt İbnul-Cevzî, Ebû’l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir’âtu’z-Zamân fi Tevârîhi’l-A’yân*. thk. Muhammed Berekât vdğr. 23 Cilt. Dimaşk: y.y., 1434.
- Sıddîk Hasan Han. *Lûktatü’l-‘aclân mimma temessü ilâ ma’rifetihî hâcetü’l-insân*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- Şıddîk Hasan Hân, Ebû’t-Tayyib Muhammed b. Hasan el-Çannûcî. *Ebcedu’l-‘Ulûm*. b.y.: Dâru İbn Hâzm, 1423/2002.
- Sifil, Ebubekir. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *en-Nihâye fi şerhi’l-Hidâye*. Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, 1438.
- Sirâcuddîn İbn Nuceym, Sirâcuddîn ‘Omer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *en-Nehru’l-fâ’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik*. thk. Ahmed ‘Azv ‘Înâye. 3 Cilt. b.y.: y.y., 2002.
- Skjærvø, Prods Oktor. “A New Edition of the Khwarezmian Phrases in the Qunyat Al-Munya”. *Bulletin of SOAS* 54/3 (Ekim 1991), 496-505.
- Smyth, William. “More download options Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of Al-Sakkâkî’s Miftâh Al-‘Ulûm”. *Journal of the American Oriental Society* 112/4 (1992), 589.
- Smyth, William. “Some Quick Rules Ut Pictura Poesis: The Rules for Simile in ‘Miftâh Al-‘Ulûm’”. *Oriens* 33 (1992), 215-229.
- Snesarev, Gleb. “Bol’shesemeynyye zakhroneniya u osedlogo naseleniya levoberezhnogo Khorezma”. XXXIII/60-71. Moskova: КСИЭ, 1960.
- Söylemez, M. Mahfuz (ed.). *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Suğdî, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Haneffî. *en-Nutef fi’l-fetvâ*. thk. Şalâhuddîn en-Nâhî. Amman; Beyrut: Dâru’l-Furkân; Muessetu’r-Risâle, 1404.

- Sübezmûnî, Ebu Muhammed el-Üstaz. *Keşfu'l-âsârî's-şerife*. thk. Latifurrahman el-Behraicî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî. *Buḡyetu'l-Vu'ât fî Ṭabaḳâti'l-Luḡaviyyîn ve'n-Nuḥât*. thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî. *el-Ḥavî li'l-Fetâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî. *Lubbu'l-Elbâb fî Tahrîri'l-Ensâb*. Beyrut: y.y., ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî. *Ṭabaḳātu'l-Mufessirîn*. thk. 'Alî Muḥammed 'Umar. Kahire: y.y., 1396.
- Şâfiî, Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990.
- Şâh Veliyyü'llâh, Aḥmed b. 'Abdirrahîm b. eş-Şehîd. *'İkdu'l-Cîd fî 'Aḥkâmî'l-'İctihâd ve't-Taklîd*. thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb. Kahire: y.y., ts.
- Şahin, Hasan. "Hac ve Umre". *Delilleriyle İslâm İlmihâli: İbâdetler, Helâller ve Haramlar*. ed. Osman Şahin. 223-249. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024.
- Şahin, Mehmet. "Klasik Kelâm İlmi Tanımları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (05 Mart 2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.68629>
- Şahin, Osman. "Aḥkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 31-73.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı (Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber)*. Samsun: Ceylan Ofset, 2009.
- Şahin, Osman. "İslam Hukuk Terminolojisinin Oluşumu ve İlgili Literatür". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 131-162.
- Şahin, Osman. *İslam Hukukunda Seferilik ve Hükümleri*. Samsun: b.y., 2013.
- Şahin, Sinan. *Maverâünnehr'in Sosyal ve İdârî Yapısı (VIII. ve XII. Yüzyıllar)*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.
- Şemsuddîn ed-Dâvûdî, Muḥammed b. 'Alî b. Aḥmed el-Mâlikî. *Ṭabaḳātu'l-Mufessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, ts.
- Şerîf el-İdrîsî, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdullâh b. İdrîs el-Ḥasenî et-Ṭâlibî. *Nuzhetu'l-Muštâk fî 'İhtirâki'l-'Âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- Şeybânî, Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen. *el-Aşl*. thk. Muḥammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012.
- Şeybânî, Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen. *el-Kesb*. thk. Suheyl Zekkâr. Dimaşk: 'Abdulhâdî Ḥarşûnî, 1400.
- Şeybânî, Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen. *es-Siyeru's-şajîr*. thk. Mecîd Ḥaddûrî. Beyrut: ed-Dâru'l-Muttehidetu li'n-Neşr, 1975.
- Şimşek, Ayşegül. *Hanefî Mezhebinde Zalim İmama İtaat-İsyan Tartışmaları ve Bağlı Literatürü (H. 6./m. 12. yy.a kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

- Şimşek, Murat - Kütük, Şaban. “Bekir ez-Zerencerî’nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2018), 67-167.
- Şurunbulâlî, Hasan b. ‘Ammâr b. ‘Alî el-Mısrî el-Ḥanefî. *Merâkı’l-felâh şerhu Nûri’l-İdâh*. b.y.: Mektebetu’l-‘Aşriyye, 1425/2005.
- Şurunbulâlî, Hasan b. ‘Ammâr b. ‘Alî el-Mısrî el-Ḥanefî. *Nûru’l-İdâh ve necâtu’l-ervâh fi’l-fikhi’l-Ḥanefî*. thk. Muḥammed ’Enîs Mehrât. b.y.: Mektebetu’l-‘Aşriyye, 1246.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu’r-Rusul ve’l-Mulûk ve Şılatu Târîhî et-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1387/1967.
- Ṭahâvî, Ebû Ca’fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mısrî. *Muḥtaşaru ihtilâfi’l-ulemâ’*. thk. ‘Abdullâh Neẓîr Aḥmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995.
- Takiyyuddîn el-Ğazzî, Takiyyuddîn b. ‘Abd el-Ğâdir et-Temîmî ed-Dârî. *et-Ṭabakâtu’s-Seniyye fi Terâcimi’l-Ḥanefiyye*. b.y.: y.y., ts.
- Takiyyuddîn es-Subkî, Ebu’l-Hasen ‘Alî b. ‘Abdulkâfi b. ‘Ali b. Temmâm b. Ḥamid. *es-Seyfu’l-Meslûl ‘alâ men Sebbe’r-Rasûl*. thk. İyâd Aḥmed el-Ğevc. b.y.: y.y., 1421.
- Tan, Hüseyin Ferhat. *Hâce Abdullah el-Herevî’nin Kelâm Eleştirisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Taneri, Aydın. “Gürgenç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/321-323. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Taneri, Aydın. “Hârizmşahlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/228-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Taş, Aydın. “Seyahatnâmelerde Fıkıh Kültürü: İbn Battûta Örneği”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/2 (2014), 423-492.
- Taş, Süleyman. “İslâm Hukukunda İctihad Farklılığının Pratik Değeri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 44 (30 Aralık 2024), 331-364.
- Taşağıl, Ahmet. “Karahıtaylar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/415-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Taşağıl, Ahmet. *Kök Tengri’nin Çocukları: Avrasya Bozkırlarında İslam Öncesi Türk Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.
- Taşağıl, Ahmet. “Türk Devletlerinde Hakimiyet Anlayışı”. *Türk’ün Türk’le Savaşı*. ed. Murat Özkan - Mesut Karakulak. 19-42. İstanbul: Kronik Kitap, 2023.
- Taşcı, Özcan. “Necrânî, Takiyyüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/508-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Taşcı, Özcan. *Son Mu’tezile Kelamcısı Takiyyüddün Necrânî*. Bursa: Sentez Yayınları, 2013.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu’s-sa’âde ve mişbâhu’s-siyâde fi mevzû’âtı’l-‘ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü’n-Nûr - Kâmil Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Hadîse, 3. Basım, 1968.
- Ṭâşköprizâde, Ebû’l-Ḥayr Aḥmed b. Muştafâ b. Ḥalîl ‘İşâmuddîn. *eş-Şekâ’iku’n-nu’mâniyye fi ‘ulemâ’i’l-Devleti’l-‘Osmâniyye*. Beyrut: y.y., ts.
- Tay, Mesut. *Zemahşerî’nin Ahkam Ayetleri Yorumlama Yöntemi*. İstanbul: Fecr Yayınevi, 2022.
- Tekin, Abdülkadir. “Zemahşerî’nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (22 Haziran 2018), 213-260.

- Tekin, Abdülkadir. “Zemahşerî’nin ‘Ruûsu’l-Mesâil’ İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (30 Aralık 2019), 465-496.
- Tekin, Abdülkadir - Şahin, Osman. “Mâlikîlerin Necâsetler ve Kadınların Özel Halleriyle İlgili Cumhura Muhalefet Ettiği Bazı Fikhî Meseleler”. *Marifetname* 11/2 (30 Aralık 2024), 391-419.
- Temizsu, Habibe. *Yasak: Cengiz Han Yasası ve Moğol Devletleri Tarihinde Yaşadığı Değişim*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Tercümânî, Mecdü’l-eimme Abdürrahîm b. Umar. *Yetîmetü’l-dehr fî Fetâvâ ehli’l-asr*. Kahire: El-Ezher Kütüphanesi, 2119.
- Terzi, Mustafa Zeki. “Emevîlerde Kara Ordusu Teşkilâtı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Ocak 1997), 41-88.
- Thomas, David. “Al-Zâhidî”. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*. ed. Alexander Mallett - David Thomas. 397-399. Leiden-Boston: Brill, 2012. <https://brill.com/display/title/21629>
- Ṭîbî, Ebû Muḥammed Ḥuseyn b. ‘Abdullâh. *Futûḥu’l-ğayb fî’l-Keşfi ‘ân kınâ’i’r-rayb*. thk. İyâd Muḥammed el-Ğûc. 17 Cilt. b.y.: y.y., 1434.
- Timurtâşî, Muḥammed b. ‘Abdullâh b. Aḥmed el-Ḥaṭîb. *Bezlu’l-Mechûd fî Tahrîri Es’ileti Tağayyuri’n-Nukûd*. Filistin: y.y., 1422/2001.
- Timurtâşî, Şihâbüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî. *Mineḥu’l-ğaffâr şerḥu Tenvîri’l-ebsâr*. Süleymaniye Kütüphanesi: Atıf Efendi, 856.
- Timurtâşî, Zahîrüddin Ahmed b. İsmâil. *Şerḥu’l-Câmi’i’ş-Şağîr*. Süleymaniye Kütüphanesi: Murad Molla, 1127.
- Togan, Zeki Velidi. “Hârizm”. *İslam Ansiklopedisi (MEB)*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
- Tolstov, Sergey. *Drevniy Horezm*. Moskova: İzdanie MGU, 1948.
- Tolstov, Sergey. *Po Sledam Drevne Khorezmyskoy Tsivilizatsii*. Moskova: İzdatelstvo Akademi Nauk, 1948.
- Topal, Şevket. *İslâm Hukukunda Zilyedlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2026.
- Topal, Şevket. “Örf”. *Fıkıh Usûlü*. ed. Talip Türcan. 293-300. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Topal, Şevket. “Şürûnbülâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Topal, Şevket - Kişmir, Abdulkadir. “İslâm Hukukunda Öşür ve Delilleri”. *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2019), 5-52.
- Toprak, Melike. “Cürcân”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 692-694. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Tozal, Ömer. “İslam Muhâkeme Hukukunda Şahitlik Müessesesi (İbn Kayyim Örneği)”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi]* VI/2 (2015), 147-184.
- Tûfî, Ebû’r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Ta’yîn fî Şerhi’l-erbaîn*. thk. Ahmed Hac Muhammed Osman. Beyrut: y.y., 1998.
- Turan, Mehmet. “Münebbihat Adlı Eserin İbn Hacer el-Askalânî’ye Aidiyeti Üzerine”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* II/1 (2018), 17-38.

- Turebekov, Mirzalı. “Raskopki Tsitadeli Mizdahkan”. *Byulleten’ Nauki i Praktiki* 7/3 (2021), 341-347.
- Tuychibaev, Abdumalik. *Ahmed b. Mûsa el-Keşşî’nin Mecmû’u’l-Hevâdis ve’n-Nevâzil ve’l-Vâkı’ât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Türkmen, Elif Kübra - Acar, Abdullah. “Cahiliye ve Asr-ı Saâdetteki Evlilik Öncesi Uygulamalarının İslam Hukukuna Yansımaları”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 305-330.
- Ukaylî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du’afâu’l-kebîr*. thk. ‘Abdulmu’tî Emîn Kâl’acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-‘İlmiyye, 1404.
- Uleymî, Ebû’l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân. *et-Târîhu’l-mu’teber fî enbâ’i men ‘aber*. 3 Cilt. Suriye: Dâru’n-Nevâdir, 2011.
- Uysal, Rasih Selçuk. *Tevarih-i Deşt-i Kıpçak*. İstanbul: Post Yayınevi, 2016.
- Ümit, Mehmet. “Mihne Sürecinde Hanefiler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (01 Haziran 2010), 101-130.
- Ümit, Mehmet. “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez. 73-98. Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Üstüvâî, Ebû’l-Alâ’ Sâid b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü’l-İ’tikâd*. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- Walidî, Ahmed Zekî. “Hwârezmische Sätze in einem arabischen Fiqh-Werke”. *Islamica* 3 (1927), 190-213.
- Yâfi’î, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Es’ad b. ‘Alî b. Suleymân. *Mirâtu’l-Cenân ve ‘İbretu’l-Yakẓân fî M’arifeti mâ Ya’tebir min Havâdisi’z-Zamân*. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû ‘Abdullâh Yâkût b. ‘Abdullâh er-Rûmî. *Mu’cemu’l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1995.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû ‘Abdullâh Yâkût b. ‘Abdullâh er-Rûmî. *Mu’cemu’l-Udebâ-İrşâdu’l-Erib ilâ Ma’rifeti’l-Edîb*. thk. İhsân Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘Ġarbi’l-İslâmî, 1414.
- Yaşar, Mikail. *İbnü’l-Melâhimî el-Hârezmî’nin İmâmet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Ya’kûbî, Ahmed b. İshâk. *el-Buldân*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1422.
- Ya’kûbî, Ahmed b. İshâk. *Târîhu’l-Ya’kûbî*. b.y.: y.y, ts.
- Yezdi, Şerefüddin Ali. *Emir Timur (Zafername)*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Abdullah. “Sekkâkî”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 928-933. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Kürşat. *Çin Kaynaklarında Türkistan Şehirleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Yıldız, Hasan Basri. “Hz. Peygamber’e Hakaretin Cezası”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 30 (2018), 133-160.
- Yıldız, Hasan Basri. *İslam Hukukunda Hz. Peygambere Hakaret Suçu ve Cezası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yıldız, Metin. “Gazâlî ve İbn Melâhimî’nin İbn Sînâ Eleştirileri: Tehâfütü’l-Felâsife ve Tuhfetü’l-Mütekellimîn Bağlamında Bir Değerlendirme”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- III: (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası)*. ed. Teceli Karasu - Mahsum Aytepe. 189-201. İstanbul: İlbey Matbaa, 2021.

- Yıldızdağ, Cengiz. VII.-X. Yüzyıllarda İpek Yolu Ticaretinin Türk Tarihine Etkileri. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Yılmaz, Ahmet Yusuf. *Cengiz Yasaları*. Ankara: Dorlion Yayınları, 2023.
- Yılmaz, Ali. “Harizm’den Yükselen Ses: Nasır b. Abduseyyid el-Mutarrızî’nin İlmi Kişiliği ve Düşünce Yapısı”. *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*. 52-61. Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Okan Kadir. “Bey‘u’l-Vefânın Hukuki Niteliği Hakkındaki Görüşlerin Hanefî Fetvâ Literatüründeki Kronolojik Gelişimi -4./10-6./12. Yüzyıllar-”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (31 Aralık 2023), 1639-1668. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1368562>
- Yılmaz, Okan Kadir. *Orta Asya Hanefî Fetva Literatürünün Gelişimi ve İcâre-i Tavîle (4/10-6/12. yüzyıllar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yüksek, Ali. *İslam Hukukuna Göre Helal Gıda ve GDO’lu Ürünler*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2023.
- Yürük, İsmail. “Kelâm ilminin Ortaya Çıkış Nedenleri”. Kalam I. ed. İsmail Şık - Nail Karagöz. 37-57. Ankara: Altınordu Yayınları, 2017.
- Zâhidî, Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari’l-Kudûrî*. thk. Tevfik Mahmud Tekle. 5 Cilt. Beyrut: Darül Reyyahin, 1. Basım, 2023.
- Zâhidî, Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *er-Risâletü’n-Nasırıyye*. thk. Muḥammed el-Mısırî. Kuveyt: Merkezü’l-Mahtutat ve’t-Türas ve’l-Vesaik, 1994.
- Zâhidî, Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Hâvî Mesâ’il-i-Münye*. Süleymaniye Kütüphanesi: Şehid Ali Paşa, 00763.
- Zâhidî, Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Kitâbu’l-Hayz*. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi: KHK, 457/08.
- Zâhidî, Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Ḳunyetü’l-Münye li-tetmîmi’l-ğunye*. Kalkûta: b.y., 1830.
- Zâhidî, Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Ḳunyetü’l-Münye li-tetmîmi’l-ğunye*. Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 2024.
- Zâhidî, Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Ḳunyetü’l-Münye li-Tetmîmi’l-Ğunye*. Süleymaniye Kütüphanesi: Yeni Cami, 00672.
- Zâhidî, Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Ḳunyetü’l-Münye li-Tetmîmi’l-Ğunye*. Taşkent: Biruni Doğu Diller, 3246/1.
- Zâhîruddîn el-Beyhakî, İbn Fendeme Ebû’l-Hasan Zâhîruddîn ‘Alî b. Zeyd b. Muḥammed. *Târîhu Beyhak / Ta’rîb*. Dimaşk: y.y., 1425/2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*. 18 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu’l-İslâm ve Vefâyâtü’l-Meşâhîri’l-A’lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1413.

- Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. ‘Osmân. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtî’l-meşâhîr ve’l-‘alâm*. thk. Dr. bşâr ‘avâd m‘arvf. 15 Cilt. Riyad: Dâru el-Ğarb âlâslâmî, 2003.
- Zekeriyyâ el-Enşârî, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed. *’Esne’l-Metâlib fî Şerhi Ravdi’-d-Tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Zekeriyyâ el-Ğazvînî, Zekeriyyâ b. Muhammed b. Maḥmûd. *Âşâru’l-Bilâd ve Aḥbâru’l-’İbâd*. Beyrut: y.y., ts.
- Zeki, İzzetullah. *Gazneli Mahmud’un Din Politikası*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Zemahşerî. *Mutezile Akâidi*. çev. Murat Kılavuz - İskender Sarıca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebû’l-Ğâsim Maḥmûd b. ‘Ömer. *el-Minhâc fî Usûli’-d-Dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Stuttgart: y.y, 1997.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebû’l-Ğâsim Maḥmûd b. ‘Ömer. *Reb’u’l-Ebrâr ve Nuşûşu’l-Âhyâr*. Beyrut: Muesseseti’l-‘Alemlî, 1412.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebû’l-Ğâsim Maḥmûd b. ‘Ömer. *el-Keşşâf ‘an Haḳâiki Ğavâmiḳi’t-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407.
- Zemahşerî, Maḥmûd b. Ömer. *Keşşâf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed b. Osmân el-Halebî. *Şerhu’l-ḳavâ’idi’l-fıḳhiyye*. thk. Abdüssettâr Ebû Gudde. Dimaşk: Daru’l-Kalam, 1989.
- Zeyla’î, ‘Osmân b. ‘Alî b. Meḥcen el-Bâri’î Faḥruddîn el-Ḥaneffî. *Tebyînu’l-ḥaḳâik şerhu Kenzi’d-daḳâik ve Ḥâşiyeti’ş-Şelebî*. 6 Cilt. Kahire: el-Maṭba‘atu’l-Kubrâ’l-Emîrîyye, 1313.
- Zeynuddîn er-Râzî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdulḳâdir el-Ḥaneffî. *Tuḥfetu’l-mulûk*. thk. ‘Abdullâh Nezîr Aḥmed. Beyrut: Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, 1417.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A’lâm*. Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, 2002.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıḳhu’l-İslâmî ve Edilletuhu*. Dimaşk: Daru’l-Fikr, 1986.

Dr. Ulanbek KALMURZA UULU

Hârizm Hanefî Ekolü

Khawārazm Hanafî School

Bu kitap hicrî 5.-7. yüzyıllar arasında Hârizm’de teşekkül eden Hanefî fıkıh okulunu konu edinmektedir. Konunun sınırlandırılması bağlamında söz konusu fıkıh okulunun öncüsü olarak kabul edilen Ebû Imrân el-Bakkâlî’den (ö. 452/1060) başlayarak zirve temsilcilerinden Ebü’r-Recâ ez-Zâhidî (ö. 658/1260) ile son bulan tarihsel süreç ele alınmıştır. Çalışmada Hârizm fıkıh mektebinin oluşumuna etki eden coğrafi, sosyo-kültürel, örfi ve siyasî arka plan ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Ayrıca bu okulun şekillenmesinde etkin olan kelâmî arka planı ele alınmıştır. Bu amaçla Hârizm fıkıh mektebinin ortaya çıkışındaki saikler ve entelektüel zemin araştırılmış; bu bağlamda Horasan, Semerkant, Buhara ve Belh fıkıh okullarıyla mukayeseli bir değerlendirme yapılmıştır. Araştırma neticesinde Hârizm fıkıh okulunun kelâm ve usûl-i fıkıh alanlarında büyük ölçüde Irak Hanefiliğinden beslendiği müşahade edilmiştir. Bununla birlikte Hârizm’in kendine özgü coğrafi, tarihî ve sosyo-kültürel dinamikleri dikkate alındığında bu mektebin zamanla özgün bir dönüşüm geçirdiği ve klasik Irak Hanefiliğinden ayrılan bazı özellikler kazandığı görülmüştür. Bu okulun ayırt edici yönlerinden biri olarak kelâm ilminin etkin şekilde kullanılması ve kelâmî eğilim olarak Mu’tezile ekolünün benimsenmesi tespit edilmiştir. Ancak bu Mu’tezilî düşünce, zaman içinde bölgenin ilmi ve sosyal şartlarına bağlı olarak evrilmiş ve “Sünnî eğilimli Mu’tezilî düşünce” ya da “Ehl-i Sünnet’e yakın duran bir Mu’tezilî düşünce” karakterine dönüşmüştür.



www.yayin.okuokut.org