T.C.
TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

EYYÛBÎLER DÖNEMİ'NDE DIMAŞK'TA HANEFİLİK (1186-1260)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet Emin OKUL

Danışman: Prof. Dr. Ahmet İNANIR

TOKAT- 2025

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Prof. Dr. Ahmet İNANIR danışmanlığında hazırlamış olduğum "Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefilik (1186-1260)" adlı Yüksek Lisans Tezi'nin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi hâlinde her türlü yasal yaptırımı kabul edeceğimi beyan ederim.

04/11/2025

Mehmet Emin OKUL

JÜRİ KABUL VE ONAY

Mehmet Emin OKUL tarafından hazırlanan **"Eyyubiler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefilik (1186-1260)"** adlı tez çalışmasının savunma sınavı 07/10/2025 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri/ İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)	**İmzası**
Üye : Prof. Dr. Ahmet İNANIR (Danışman)	……...
Üye : Prof. Dr. Halis DEMİR (Başkan)	.....
Üye : Prof. Dr. Hilal ÖZAY	.....

ONAY
……/……/…….
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ÖNSÖZ

İslam hukuk tarihinde mezhepler yalnızca fıkhî görüşlerin derlendiği yapılar değil, aynı zamanda siyasi, ilmî ve toplumsal hayatı şekillendiren müesseseler olarak da öne çıkmıştır. İslâm şehirlerinin en önemli merkezlerinden biri olan Dımaşk, Eyyûbîler Dönemi'nde fıkıh eğitiminin ve mezhepler arası etkileşimin en canlı şekilde yaşandığı yerlerden biri olmuştur.

Bu çalışmada, Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefî mezhebinin konumu, bu mezhebin nasıl kurumsallaştığı ve dönemin ulemâsı tarafından nasıl temsil edildiği incelenmiştir. Araştırmanın temel problemi, Eyyûbîler gibi Şâfiî geleneğe bağlı bir hanedanın yönetiminde Hanefî mezhebinin Dımaşk'ta nasıl varlık gösterdiği ve geliştiğidir. Konu ele alınırken özellikle mezhepler arası rekabet, ilmî tartışmalar ve siyasi tercihler üzerinden şekillenen Hanefî kimliği merkeze alınmıştır.

Araştırmanın kapsamını 1186–1260 yılları arasındaki Eyyûbî hâkimiyeti dönemi oluşturmakta, çalışmanın sınırları ise Dımaşk şehriyle ve bu şehirde faaliyet gösteren Hanefî fakihlerle sınırlı tutulmaktadır. Araştırmanın amacı, söz konusu dönemde Hanefî mezhebinin toplumsal ve ilmî hayattaki etkisini ortaya koymak ve Dımaşk'ın fıkıh tarihi içerisindeki özel yerini vurgulamaktır.

Araştırma sürecinde dönemin klasikleri, tabakat eserleri ve fıkhî tartışmalara dair kaynaklar incelenmiş; Hanefî ulemânın görüşleri hem bireysel hem de mezhepsel bağlamda değerlendirilmiştir. Bu araştırmayı yapma motivasyonum, Eyyûbîler Dönemi Dımaşk'ında fıkhın yalnızca teorik bir ilim değil, siyasi ve sosyal hayatı yönlendiren bir unsur olduğunu göstermek isteğidir. Kaynakların dağınıklığı ve biyografik bilgilerin bazen çelişkili olması, araştırma sürecinde karşılaşılan en önemli güçlüklerden biri olmuştur. Buna rağmen elde edilen sonuçlar, Hanefî mezhebinin Eyyûbî yönetimi altında kayda değer bir canlılık gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Tez; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, yöntemi, kaynakları ve önemi ele alınmıştır. Birinci bölümde Eyyûbîler'in siyasi, sosyal ve ilmî durumu ile Dımaşk'ın tarihî ve mezhebî yapısı değerlendirilmiş; Hanefîliğin bu dönemdeki görünümü ve mezhep üstünlüğü tartışmaları incelenmiştir. İkinci bölümde ise, fıkıh öğretim kurumları, ulemânın tartıştığı meseleler, medreselerin yapısı ve dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinin biyografileri ele alınmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında ilmî katkıları, yönlendirmeleri ve sabırlı rehberliğiyle bana yol gösteren değerli danışmanım Prof. Dr. Ahmet İNANIR hocama, tez savunma jürimde yer alıp görüş ve önerileriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Halis DEMİR ve Prof. Dr. Hilal ÖZAY

hocalarıma en derin şükranlarımı sunarım. Ayrıca her aşamada desteklerini hissettiğim aileme ve sabırlarıyla bana güç veren kıymetli eşim Dilek Nur'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

ÖZET

EYYÛBÎLER DÖNEMİ'NDE DIMAŞK'TA HANEFİLİK (1186-1260)

Okul, Mehmet Emin

Yüksek Lisans Tezi, İslam Hukuku Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet İNANIR

Ekim 2025, x + 108 Sayfa

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk, siyasi istikrarı ve ilmî canlılığıyla birlikte farklı mezheplerin etkileşim içinde varlık gösterebildiği önemli bir ilim merkeziydi. Araştırmada, Eyyûbîler'in ve Dımaşk şehrinin siyasi, sosyal ve ilmî durumları incelenmiş; Eyyûbî yönetiminin mezhep politikaları ve el-Melikü'l-Muʿazzam'ın Hanefîliğe verdiği destek üzerinden dönemin mezhepler arası dengeleri araştırılmıştır.

Bu dönemde Hanefî ulemâ, ilmî faaliyetleri, fetvaları ve eserleriyle Dımaşk'ın ilmî kimliğine yön vermiştir. Fakihler arasında içtihad ve taklîd, fıkhî kararlarda mezhep görüşlerine aykırılık, semâ, regâib namazı, telkin duası gibi meseleler etrafında yürütülen tartışmalar, dönemin fıkıh düşüncesinin canlılığını ortaya koymuştur. Ulemânın Dımaşk'ı tercih etme sebepleri, siyasi otoriteyle kurdukları ilişkiler ve sosyal hayattaki konumları, Hanefîliğin şehirdeki köklü varlığını açıklayan temel unsurlardır.

Çalışma sonucunda, Hanefîliğin Eyyûbî Dımaşk'ında sadece bireysel bir tercih ya da ilmî yönelim değil, siyasi himaye, kurumsal destek ve ilmî üretimle beslenen çok boyutlu bir gerçeklik olduğu ortaya çıkmıştır. Bu tespit, fıkıh tarihine ve İslam hukukunun kurumsallaşma sürecine dair yeni bir bakış açısı sunmakta; mezheplerin tarihî gelişiminde siyasi, sosyal ve ilmî faktörlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku**,** Hanefî Mezhebi, Eyyûbîler, Dımaşk, Medrese

ABSTRACT

HANAFISM İN DAMASCUS DURİNG THE AYYUBİD PERİOD (1186-1260)

Okul, Mehmet Emin

Master Thesis, Department of İslamic Law

Advisor: Prof. Dr. Ahmet İNANIR

October 2025, x + 108 Pages

During the Ayyubid period, Damascus stood out as a major intellectual center where political stability and scholarly vitality allowed different madhhabs to coexist and interact. This study examines the political, social, and intellectual circumstances of both the Ayyubid dynasty and the city of Damascus, with particular focus on the Ayyubid approach to sectarian policies and the support given by al-Malik al-Muʿazzam to the Hanafi school, through which the inter-madhhab balance of the period is explored.

In this context, Hanafi scholars shaped the scholarly character of Damascus through their academic contributions, fatwas, and written works. The debates among jurists over issues such as ijtihād and taqlīd, divergence from established madhhab opinions in legal rulings, as well as discussions on matters like samāʿ, the Raghaʾib prayer, and the talqīn supplication, reflect the intellectual dynamism of the era. The reasons why these scholars chose Damascus, their relations with political authorities, and their roles in social life constitute the main factors that explain the strong presence of Hanafism in the city.

The findings of this study demonstrate that Hanafism in Ayyubid Damascus was not merely an individual preference or an intellectual orientation, but rather a multifaceted reality nurtured by political patronage, institutional support, and scholarly production. This conclusion provides a fresh perspective on the history of Islamic jurisprudence and the institutionalization of Islamic law, showing that the historical development of madhhabs must be understood through the combined influence of political, social, and intellectual factors.

Keywords: Islamic Law, Hanafī Madhhab, Ayyubids, Damascus, Madrasa

İÇİNDEKİLER

Sayfa.

Bilimsel Etik Sayfası i
Jüri Kabul Ve Onay ii
Önsöz iii
Özet v
Abstract vi
İçindekiler vii
Kısaltmalar x

GİRİŞ 1
5

BÖLÜM 1: EYYÛBÎLER DÖNEMİ'NDE DIMAŞK ve HANEFİLİK 6

1.1. Eyyûbîler Dönemi 6

1.1.1. Siyasi Durum 6
1.1.2. Sosyal Durum 13
1.1.3. İlmî Durum 14

1.2. Dımaşk'ın Siyasi ve Sosyokültürel Yapısı 16

1.2.1. Dımaşk'ın Kuruluşu, Coğrafi Konumu ve Önemi 16
1.2.2. Dımaşk'ın Siyasi Tarihi 17

1.3. Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefi Mezhebi 20

1.3.1. Dımaşk'ın Mezhebî Durumu 20

1.3.1.1. Hanefi Mezhebi 21
1.3.1.2. Mâlikî Mezhebi 22
1.3.1.3. Şâfiî Mezhebi 22
1.3.1.4. Hanbelî Mezhebi 24

1.3.2. Eyyûbîler Dönemi'nde Fıkıh ve Temel Özellikleri 26
1.3.3. Eyyûbîler Dönemi'nde Hanefî Mezhebi (1186/1260) 28
1.3.4. Eyyûbîlerin Mezhep Anlayışı 31
1.3.5. Eyyûbîler Dönemi'nde Mezhep İntikalleri 39

1.3.6. el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefî Mezhebini Tercih Etme Sebebi 40
1.3.7. el-Melikü'l-Muazzam'ın Ebû Hanîfe Müdafaası 44
1.3.8. Dımaşk'ta Hanefi Mezhebi Bağlamında Mezhep Üstünlüğü Tartışmaları.....46

BÖLÜM 2: EYYÛBÎLER DÖNEMİ'NDE HANEFÎ ULEMA, MEDRESE ve FIKHÎ TARTIŞMALAR 55

2.1. Eyyûbîler Dönemi'nde Fıkıh Öğretim Kurumları.....55
2.1.1. Mektep/Küttab.....55
2.1.2. Medrese.....56
2.1.3. Mescit/Cami 59
2.2. Fakihlerin Üstlendikleri Görevler 59
2.3. Eyyûbîler Dönemi'nde Fukahânın Tartıştığı Meseleler 61
2.3.1. İçtihâd ve Taklîd Tartışması 61
2.3.2. Fıkhî Kararlarda Mezhep Görüşüne Aykırılık Tartışması.....62
2.3.3. Semâ' Tartışmaları.....63
2.3.4. Regâip Namazı Tartışması 64
2.3.5. Telkin Duası Tartışması.....66
2.3.6. Ganimet Tartışması.....67
2.3.7. Ölülere Kur'ân Okunması Tartışması.....68
2.3.8. Cami Avlusu Dışında İmama İttibâ Tartışmaları.....69
2.4. Medreselerin Hukukî Yapısı 69
2.4.1. Medreselerin Mali Yapısı.....71
2.4.2. Vakıf Gelirlerinin Kullanım Alanları 72
2.4.3. Medrese Vakfiyelerinde Yer Alan Şartlar.....73
2.5. Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Literatürü.....75
2.6. Medreselerde Okutulan Fıkıh Eserleri.....79
2.7. Fıkıh İcazetleri 81
2.8. Dımaşk'ta Ulemâ.....82
2.8.1. Ulemânın Dımaşk'ı Tercih Etme Gerekçeleri.....84
2.8.2. Ulemânın Dımaşk'ta Siyasi ve Sosyal Konumu 86
2.9. Hanefi Mezhebinin Temsilcileri ve Destekçileri.....87

2.9.1. Hanefî Mezhebinin Himayesinde Öne Çıkan Siyasi Şahsiyet: el-Melikü'l-Muʿazzam Îsâ (ö. 624/1227).....87
2.9.2. Hanefi Ulemanın Biyografileri.....89
2.9.2.1. Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256).....90
2.9.2.2. Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî (ö. 636/1238).....91
2.9.2.3. Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 613/1217).....93
2.9.2.4. Ebu Tahir el-Mardînî (ö. 629/1231).....94
2.9.2.5. Radıyyüddin Serahsî (ö. 571/1176).....95
2.9.2.6. Ömer b. Bedr el-Mevsilî (ö. 622/1225).....95
2.9.2.7. Ebû Abdillâh el-Hılâtî (ö. 652/ 1254).....96
2.9.2.8. Alâüddîn el-Kâsânî (ö. 587/1191).....96
2.9.2.9. Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö. 594/1198).....97
2.9.2.10. Bürhâneddin Mesûd b. Şucâʻ el-Emevî (ö. 599/1203).....98
2.9.2.11. İbn Ebi'l-İzz (ö. 677/1278).....98
SONUÇ.....99
KAYNAKÇA.....101
ÖZGEÇMİŞ.....108

KISALTMALAR

b.	Bin/İbn
bk.	Bakınız
çev.	Çeviren
ed.	Editör
Hz.	Hazreti
ö.	Ölümü
MÖ	Milâttan önce
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik
vd.	ve diğerleri
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

İslam tarihi boyunca mezhepler yalnızca birer fıkhî tercih olmanın ötesinde, aynı zamanda devlet, toplum ve siyasetle iç içe varlığını sürdüren bir yapıdır. Bu Mezheplerden birisi de Hanefi mezhebidir. Özellikle Abbâsîler Dönemi'yle birlikte merkezî otoriteler tarafından tercih edilen ve zamanla birçok İslam beldesinde kurumsallaşan önemli bir mezhep olmuştur. Bu mezhebin tarihî serüveninde bazı coğrafyalar, Hanefiliğin gelişip güçlenmesi açısından özel bir yere sahiptir. Bu şehirlerden biri de Dımaşk'tır. O, sadece siyasi çekim merkezi olmasıyla değil, büyük âlimlerin yetiştiği ve ilim talebelerinin yolculuk yaptığı eğitim geleneğiyle de dikkat çekmektedir.

Dımaşk şehrinin siyasi ve ilmî yapısında ve Hanefi mezhebi bağlamında en önemli gelişmelerin yaşandığı dönem Eyyûbîler Dönemi'dir (1186-1260). Bu dönemde el-Melikü'l-Mu'azzam ile Hanefi mezhebinin Dımaşk'ta güç kazanması ve kurumsallaşması önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefi mezhebinin siyasi, ilmî ve kurumsal düzeyde nasıl temsil edildiği ele alınmaktadır. Böylece Hanefiliğin bölgedeki konumu, Eyyûbî yönetiminin mezhep tercihi ve bu tercihin etkileri incelenmektedir.

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLILIKLARI

Bu araştırmanın konusu, Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefî mezhebinin ilmî, fıkhî ve kurumsal konumunu ortaya koymaktır. Çalışmada özellikle Hanefîliğin bu dönemde şehirde nasıl bir görünüm kazandığı, hangi sebeplerle öne çıkarak güçlendirildiği ve dönemin ilmî çevresi içinde nasıl bir etki alanı bulduğu ele alınmıştır. Bu çerçevede Hanefîliğin sadece fıkhî bir ekol olarak değil, aynı zamanda şehirdeki ilmî ve mezhepsel yapı içerisindeki yeri de değerlendirilmektedir. Dımaşk'ın İslâm dünyasında ilim ve siyaset merkezi olması, buradaki mezhepsel yapılanmaları daha anlamlı hale getirmekte, Hanefîliğin gelişim sürecini incelemek, şehrin mezhebî kimliğini anlamak için de önemli bir imkân sunmaktadır. Çalışma, dönemin önde gelen Hanefî âlimlerinin ilmî katkılarını, mezhep içindeki tartışmalara yaklaşımlarını ve şehrin fikrî yapısına sağladıkları katkıları inceleyerek Hanefî mezhebinin hangi boyutlarda etkili olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Araştırma belirli sınırlarla çerçevelenmiştir. Öncelikle inceleme yalnızca Dımaşk şehriyle sınırlandırılmış, Eyyûbî hâkimiyetindeki diğer merkezler kapsam dışında tutulmuştur. Kronolojik açıdan ise araştırma, Eyyûbîlerin 1186 yılında kuruluşuyla başlamakta ve 1260 yılı ile, yani Moğol istilalarının bölgedeki dengeleri kökten değiştirdiği tarihle son bulmaktadır. Mezhep bakımından çalışma yalnızca Hanefîliğe odaklanmış, diğer mezhepler ise sadece Dımaşk şehrindeki etkinlik alanlarıyla ifade edilmiştir. Hanefî ulemânın hayatı ve ilmî katkıları işlenirken fıkıh ilmi ve mezhepler tarihi çerçevesinde ele alınmıştır.

Bu kapsamda araştırma, Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefîliğin hangi şartlarda geliştiğini, hangi aktörler tarafından desteklendiğini ve şehrin ilmî yapısına nasıl nüfuz ettiğini ortaya koymaya yöneliktir. Ancak bu süreç değerlendirilirken belirlenen coğrafî, kronolojik ve mezhebî sınırların dışına taşılmamış; böylece konunun daha odaklı ve derinlikli biçimde incelenmesi hedeflenmiştir.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu araştırmanın temel amacı, Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefî mezhebinin konumunu, gelişim sürecini ve bu süreçte rol oynayan ilmî çevreleri ortaya koymaktır. Çalışmada özellikle Hanefî ulemânın katkıları, mezhebin şehirde nasıl kurumsal bir kimlik kazandığı ve Eyyûbî yönetiminin tercihleriyle bu kimliğin nasıl şekillendiği analiz edilmektedir. Böylece Hanefîliğin yalnızca bir mezhep tarihi bağlamında değil, aynı zamanda dönemin ilmî ve toplumsal hayatına yön veren bir unsur olarak anlaşılması hedeflenmektedir.

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk, farklı mezheplerin bir arada bulunduğu dinamik bir merkezdir. Bu bağlamda Hanefîliğin konumunu aydınlatmak, mezhepler arası ilişkilerin işleyişini ve fıkıh ilminin hangi şartlarda geliştiğini göstermek açısından hukuk tarihi için özgün veriler sunmaktadır. Bu çalışma, İslâm hukukunun yalnızca teorik bir alan değil, aynı zamanda siyasi tercihler, ilmî şahsiyetler ve toplumsal ihtiyaçlarla iç içe geçmiş bir disiplin olduğunu göstermektedir.

Araştırmanın tamamlanmasıyla birlikte, İslâm hukuk tarihine dair literatürde önemli bir boşluk doldurulmuş olacaktır. Çünkü bugüne kadar Hanefîliğin Eyyûbîler Dönemi Dımaşk'ındaki özel konumu müstakil olarak ele alınmamıştır. Bu durum hem mezhep tarihi çalışmalarında hem de Dımaşk merkezli ilmî geleneklere dair

araştırmalarda eksiklik oluşturmaktadır. Çalışma bu boşluğu gidererek, ileride yapılacak benzer araştırmalar için zemin hazırlamaktadır.

Bu araştırma yalnızca akademik olarak değil, günümüz için de anlamlıdır. Mezhepler arası etkileşimlerin, hukukî yorum farklılıklarının ve ilmî tartışmaların nasıl bir toplumsal karşılık bulduğunu göstermek, çağdaş hukuk ve dinî düşünce araştırmalarında da kıymetli bir bakış açısı sağlayacaktır. Bu yönüyle çalışma, günümüzde farklı hukukî ve mezhebî geleneklerin bir arada yaşama imkânlarının tarihsel kökenlerini anlamaya katkıda bulunabilir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışma, Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefî mezhebinin konumunu incelemek amacıyla tarihsel yöntem esas alınarak hazırlanmıştır. Konu itibariyle araştırma hem fıkıh tarihi hem de genel tarih disiplininden beslenmektedir. Zira dönemin fakihleri, üstlendikleri görevler, ilmî faaliyetleri ve toplumla olan ilişkileri, yalnızca fıkıh literatüründen değil, aynı zamanda tabakât, terâcim ve tarih kaynaklarından da takip edilebilmektedir. Bu nedenle araştırmada, farklı disiplinlerden dağınık olarak gelen verilerin bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

Yöntem olarak, betimleyici ve çözümleyici yaklaşım birlikte benimsenmiştir. Tarihî veriler yalnızca aktarılmamış, aynı zamanda mezhebin şehirdeki gelişimi, dönemin siyasi tercihleri ve ilmî çevreleriyle olan etkileşimleri bağlamında anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu sayede, Hanefîliğin Eyyûbî Dımaşk'ında nasıl bir tarihsel zemin bulduğu, hangi imkânlar ve sınırlılıklar çerçevesinde geliştiği daha net bir biçimde ortaya konmuştur.

Dönemin klasikleri, biyografik literatür ve tabakât eserleri, Hanefî âlimlerin ilmî kişiliklerini, üstlendikleri görevleri ve faaliyetlerini ortaya koymak için kullanılmıştır. Araştırmada modern literatürden de yararlanılmış, böylece klasik kaynaklarda yer alan bilgilerin değerlendirilmesi ve eksik kalan noktaların tamamlanması mümkün olmuştur.

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Bu araştırmada, Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefi mezhebinin siyasi, ilmî ve hukuki yapısını incelemek üzere hem klasik hem de modern literatürden

yararlanılmıştır. Kaynaklar, tarihî zaman dilimlerinin açıklanması, şehir tarihçiliği, biyografi literatürü ve modern akademik araştırmalar gibi sınıflandırılabilir.

Eyyûbî tarihine ışık tutan en önemli eserlerden biri, Ebû Şâme el-Makdisî'nin *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye* adlı çalışmasıdır. Selâhaddin Eyyûbî dönemi ve Haçlılarla mücadeleler bağlamında, dönemin siyasi olaylarıyla birlikte ilmî hayata dair önemli ayrıntılar içermektedir. Benzer şekilde, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân* adlı eseri, 13. yüzyılda Eyyûbîlerin hâkimiyeti altındaki bölgelerde cereyan eden olayları ayrıntılı biçimde kaydederek hem siyasi gelişmelere hem de dönemin âlimlerinin faaliyetlerine ışık tutmaktadır. Yazarın Eyyûbî emirleriyle yakın ilişkileri, bu eseri özellikle birinci elden tanıklık niteliğinde kılmaktadır. Bunlara ek olarak, İbn Vâsıl'ın *Müferricü'l-kürûb fî ahbâri Benî Eyyûb* adlı eseri Eyyûbî tarihine dair özgün bilgiler barındırmakta; siyasi gelişmelerle birlikte ilmî ve kültürel hayatı da kapsamlı biçimde aktarmaktadır. İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh* ve İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-aʿyân* adlı eserleri de dönemin siyasetini ve önde gelen şahsiyetlerini bir bütün halinde ele almalarıyla başlıca başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Modern çalışmalar olarak Yavuz Şenbaş'ın *Dımaşk Eyyûbîleri'nin Siyasi Tarihi* adlı doktora tezi ve Ramazan Şeşen'in *Eyyûbîler* adlı çalışması ve Eyyûbî Tarihiyle ilgili birçok akademik eser teze kaynaklık etmektedir.

Dımaşk'ın ilmî ve sosyal yapısını ortaya koymak açısından İbn Asâkir'in *Târîhu Medîneti Dımaşk* adlı eseri temel kaynaklardan biridir. Şehirde yaşayan âlimlerin biyografilerini ayrıntılı biçimde aktaran bu eser, Hanefî fakihlerin ilmî mirasını takip etmek için önemli bir başvuru kaynağıdır. Yine Dımaşk'ın ilmî yapısıyla ilgili Ömer Elbeyli'nin *Şam Havzası / 10. Yüzyılda Dımaşk'ta Ulema ve İlmi Hayat* başlıklı çalışmasından istifade edilmiştir.

Hanefî mezhebinin kurumsallaşmasını anlamada medreseler ve vakıf düzenlemeleri önemli rol oynamaktadır. İbn Şeddâd'ın *el-Aʿlâku'l-hatîre* ve Nuʿaymî'nin *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* adlı eserleri, vakıf şartlarını ve mezhepsel dağılımı tespit etmede temel başvuru kaynakları olmuştur. Modern çalışmalardan Harun Yılmaz'ın *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler* adlı yüksek lisans tezi ile *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese* başlıklı doktora tezi ve Mahmut Dündar'ın *Eyyûbîler Dönemi Dımaşk Medreseleri* adlı çalışması, medreselerin yapısı, işleyişi ve mezhepsel dağılımına dair ayrıntılı bilgiler sunmaktadır.

Araştırmada ayrıca dönemin fikrî tartışmalarına doğrudan ışık tutan iki önemli eserden de yararlanılmıştır. Bunlardan ilki, Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam'a nispet edilen *es-Sehmu'l-Musîb* adlı reddiyedir. Bu eser, mezhepler arası tartışmaların yalnızca ilmî çevrelerde değil, siyasi otoriteyle de bağlantılı olarak şekillendiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Eserde Hanefî mezhebinin tercih edilmesinin gerekçeleri ortaya konulmuş, bu tercihlerin hem fıkhî hem de idarî sahada sağladığı kolaylıklar vurgulanmıştır. İkinci olarak, dönemin önde gelen âlimlerinden Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin kaleme aldığı *el-İntisâr ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh* adlı eser değerlendirilmiştir. Bu çalışma, doğrudan Hanefî mezhebinin üstünlüğünü savunmakta ve özellikle el-Melikü'l-Muazzam'ın mezhebî yönelimlerini destekleyen bir ilmî zemin sunmaktadır. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin tartışmaları, mezhep tercihlerinin yalnızca şahsî kanaatler değil, aynı zamanda toplumsal düzen ve siyasi istikrar açısından da taşıdığı anlamı ortaya koymaktadır.

Ülkemizde Eyyûbîler Dönemi fıkıh ve ilmî hayata dair konuyla ilişkili akademik çalışmalar arasında Bedrettin Basuğuy'un *Selâhaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmi Faaliyetler*, Fatiha Bozbaş'ın *Fethinden Günümüze Mısır'da Fıkıh Tarihi*, Muhammed Usame Onuş'un *VI.–VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği* başlıklı doktora tezi, Omar Kal Hussıen'ın *Hicrî IV. (X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat* isimli doktora tezi ve Abdülgalip Aslan'ın *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları* adlı doktora tezlerini zikredebiliriz. Bu çalışmaların önemli bir kısmı dönemin fıkhî yapısı, mezhepler arası etkileşim ve ilmî hayata odaklanmakla birlikte, doğrudan Eyyûbîler Dönemi Dımaşk'ında Hanefî mezhebinin özel konumu üzerine yoğunlaşmamaktadır. Bu çalışma, Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefîliğin nasıl temsil edildiğini, ulemânın biyografileri, siyasi tercihlerin yansımaları ve şehirdeki ilmî atmosferi ortaya koymaktadır. Böylece hem İslâm hukuk tarihi hem de mezhep-siyaset ilişkileri açısından alana yeni katkılar sunmaktadır.

BÖLÜM : EYYÛBÎLER DÖNEMİ'NDE DIMAŞK ve HANEFİLİK

1.1. EYYÛBÎLER DÖNEMİ

1.1.1. Siyasi Durum

Abbâsîler Dönemi, ilmî ve kültürel faaliyetlerin yoğunluğu bakımından İslâm tarihinin önemli zamanlarından biri olmuştur. Zamanla siyasi güçlerini yitirmeleri, Haçlıların İslâm topraklarına yönelmesine zemin hazırlamıştır. Bu süreçte Selçuklular ve Gazneliler hilafeti korumak için harekete geçmiş ama Selçukluların otoritesinin zayıflamasıyla atabeylikler öne çıkmıştır. Musul Atabeyi İmâdüddin Zengî (ö. 541/1146), Urfa Haçlı Kontluğu'nu ortadan kaldırarak cihad fikrini canlandırmış, Nûreddin Zengî (ö. 569/1174) ise Sünnîliğin ihyasına katkı sağlamış ve Haçlılara karşı İslâm birliği oluşturma yolunda önemli başarılar elde etmiştir. Nûreddin Zengî'nin vefatıyla birlikte devlet otoritesinin sarsılması üzerine Selâhaddin Eyyûbî (ö. 589/1193), siyasi boşluğu doldurarak öne çıkmıştır.

Adını Selâhaddin Eyyûbî'nin babası Necmeddin Eyyûb (ö. 568/1173)'dan alan Eyyûbî Devleti, 566-658/1171-1260 yılları arasında hüküm sürmüştür. Eyyûbîler'in geçmişi Hezbâniye Kürtlerinin Revvâdiye kolundandır.[1] Revvâdîler'in atası Revvâd b. Müsennâ el-Ezdî Yemen Arapları'ndan olup 141/758 yılında Abbâsî Halifesi tarafından Basra'dan alınarak Azerbaycan'ın Duvin şehrine yerleştirilmiştir. Burada Hezbâniye Kürtleriyle kaynaşmışlar ve ilerleyen zamanlarda Selçuklular'la irtibat kurarak Türk, Kürt ve Arap karışımı bir yapıya sahip olmuşlardır.[2] Selâhaddin Eyyûbî'nin kardeşlerine Turanşâh, Tuğtegin ve Böri, Necmeddîn Eyyûb'un kızına Rabia Hatun, Selâhaddin'in kızına Munise Hatun isimlerinin verilmesi, devlet teşkilat ve ordusunda Türk unsurunun benimsenmesi, Eyyûbî Devleti'nin Kürtler ve Araplardan çok Türk kültürünün etkisinde kaldığını ve Türk Devleti hüviyetinde olduğunu göstermektedir.[3]

---

1 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân ve Enbâʾü Ebnâʾi'z-Zamân Mimmâ Sebete bi'n-Nakl evi's-Semâʿ ev Esbetehü'l-ʿAyân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1398/1978), 7/139.

2 Ramazan Şeşen, *Eyyûbîler* (İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2022), 18; Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1995), 12/31-33.

3 Ayşe Dudu Kuşçu, Eyyûbî Devleti Teşkilatı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 40-41.

Necmeddîn-i Eyyûb'un babası Şâdî b. Mervân Şeddâdîler'in başşehri Duvîn'e bağlı Ecdânakan kasabasında iken Duvin'deki işlerinin bozulması üzerine yanına iki oğlunu da alarak 6./12. yüzyıl başlarında Selçuklular'ın saray ağası Bihrûz el-Hâdim'in hizmetine girerek Tikrît[4] valiliğine getirilmiştir. Şâdî'nin ölümünden sonra yerine oğlu Necmeddin Eyyûb tayin edilerek kardeşi Esedüddin Şîrkûh (ö. 564/1169)'da yardımcısı olmuştur.[5]

Selçuklu Sultanı Mahmud (ö. 525/113), Musul halkının isteğiyle İmâmüddin Zengî'yi Musul atabeyi tayin etti. İmâmüddin Zengî kuvvetli bir siyasi birlik meydana getirerek Haçlılar'a karşı önemli başarılar elde etti. Daha sonra Sultan Mahmud'un ölümü üzerine Selçuklu Devleti'nde çıkan iç karışıklıklara dahil oldu. 526/1132 Yılında Halife Müsterşid-billah (ö. 529/1135) ve Karaca es-Sâkî'ye yenildi. Düşmanlarından kaçarken Fırat'ı geçmesi sırasında Tikrît Valisi Necmeddin Eyyûb'ûn yardımını gördü. Bu olay Zengîler ile Eyyûbîler arasında dostluk gelişmesine sebep oldu. İlerleyen zamanlarda Tikrît'ten Musul'a giden Eyyûbîler, Haçlılar'a karşı Zengîler'le birlikte savaştılar.[6] İmâdüddin Zengî, Ba'lebek'i ele geçirince Necmeddîn Eyyûb'u da buranın valisi olarak tayin etti. Kardeşi Esedüddin Şîrkûh da İmâdüddin Zengî'nin büyük kumandanları arasına girdi.[7]

İmâdüddin Zengî, 541/1146 yılında Ca'ber Kalesi'nin kuşatıldığı sırada suikaste uğrayıp vefat edince devlet, oğulları ve Nûreddin Zengî arasında paylaşıldı. Şîrkûh'u ordu komutanlığına getiren Nûreddin Zengî, 549/1154 yılında Dımaşk'ı ele geçirince Necmeddin Eyyûb'u Dımaşk valiliğine atadı. Bundan sonra Eyyûbîler daha hızlı bir gelişim göstermeye başladılar.[8]

358/969 yılından beri Mısır'a hâkim olan Şii Fâtımî halifeliği çok zayıf durumdaydı. Sürekli iç karışıklıklar çıkması, ülkeyi vezirlerin yönetmesine sebep

4 Tikrît, Bağdat ve Musul arasında bir Şehirdir. Bk. *Şehâbüddin Ebû Abdullâh Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1415/1995), 2/38.

5 İbn Vâsıl Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim, *Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâri Benî Eyyûb* (Kahire: Dârü'l Kütüb ve'l-Vesâikı'l-Kavmiyye, 1372/1953), 1/7-8; İbn Haldûn, Şâdî ile Bihrûz'un iyi dost olduklarını, onun daveti üzerine Tikrît'e gittiklerini nakleder. Bk. Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldun, *Târîh-ü İbn Haldûn* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/2000), 5/326; Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Dönemi* (Bilge Kültür Sanat, 2024), 24

6 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 1/8; Sıbt İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Muzaffer Şemseddin, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-A'yân* (Dımaşk: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 21/44.

7 İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 9/277; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 1/8-9; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/44.

8 Mustafa Kılıç, "Şîrkûh El-Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/203.

oluyordu. Kumandanlardan ağırlığını koyan vezir olarak tayin ediliyordu. Dımaşk'ı kaybeden Haçlılar Mısır'ın zenginliklerine hâkim olmak istiyordu.[9] Haçlılar'ın bu isteklerinden haberdar olan Nûreddin Zengî onlara fırsat vermek istemiyor ve daha da köşeye sıkıştırmak istiyordu. 558/1163 Yılında Fâtımî Başhâcibi Dirgâm'ın Vezir Şâver'i devirmesi üzerine Nûreddin Zengî'nin beklemiş olduğu fırsat eline geldi. Şâver Dımak'a gelerek Nûreddin Zengî'den yardım istedi. Aralarında yapılan antlaşmaya göre Nûreddin Zengî, Şâver'e yardım edecek ve tekrar hakimiyetini sağlayabilirse Mısır'da Nûreddin Zengî'nin askerlerine iktâlar verecek, ülke gelirinin üçte birini ona bırakacak ve Şîrkûh kendisine kumandan olarak Şâver'in yanında kalacaktı. 559/1164 tarihinde Şîrkûh'u Mısır'a gönderen Nûreddin Zengî, yanına yardımcısı olarak Selâhaddin Eyyûbî'yi verdi. Bilbis'te[10] bekleyen Dirgâm mağlup edildi ve öldürüldü. Şâver'de yeniden vezirlik makamına kavuşmuş oldu.[11]

Kudüs Haçlı Kralı Amaury'in 564/1168 yılında Mısır üzerine yürüyerek Kahire'yi kuşatması üzerine vezir Şâver ve Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh (ö. 567/1171) Nûreddin Zengî'den yardım isteyerek daha önce yapmış oldukları antlaşmaya sadık kalacaklarını ifade ettiler. Bunun üzerine Nûredin Zengî, Şîrkûh komutasında yaklaşık 7 bin askerini Mısır'a gönderdi. Selâhaddin yine amcası Şîrkûh'un yardımcısı olarak onun yanında yer aldı. Amaury, Şîrkûh'un Mısır üzerine geldiğini haber alınca kuşatmayı kaldırarak şehirden ayrıldı. Bunun üzerine Şîrkûh Mısır'da idareyi ele aldı. Vezir Şâver'in ise itibarı azalmasıyla beraber antlaşma şartlarına yine uymuyordu. Selâhaddin, Şâver'i tutukladı ve Halife'nin de isteğiyle idam edildi. Halife Âdıd-Lidînillâh yeni vezir olarak Şîrkûh'u tayin etti ama Şîrkûh fazla yaşamayarak iki ay sonra vefat etti. Kumandanlar ordu komutanı olarak Selâhaddin Eyyûbî'yi tanıdılar ve Halife Âdıd-Lidînillâh ise yeni vezir olarak Selâhaddin Eyyûbî'yi tayin etti.[12] Böylece Selâhaddin Eyyûbî hem Nûreddin Zengî'nin ordu komutanı hem de Fâtımî Devleti'nin veziri olmuş oldu.[13]

---

9 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 9/238; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/38-39; Işın Demirkent, Haçlı Seferleri (İstanbul: Dünya Aktüel, 2001), 125.

10 Bilbîs, Şam yolu üzerinde Fustat'a yaklaşık 57 km. uzaklıkta bir yerleşim yeridir. Bk. el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/479.

11 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 1/137-141; İbn Haldun, *Târîh-ü İbn Haldûn*, 5/289-290.

12 el-Makdîsî Ebu'l-Kâsım Şehâbeddin Abdurrahman b. İsmâîl Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 1/165-174.

13 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 1/155-164; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 11/298-301, 324-327, 335-342; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2008), 2/303-334; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 128; Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Dönemi,* 30-42; Şeşen, *Eyyûbîler*, 25-27.

Mısır'a sahip olmanın en önemli sebeplerinden biri bu ülkenin zenginliklerine hâkim olmak ve Haçlılar'a karşı birlik oluşturma isteğiydi. Fâtımî yönetimindeki Mısır halkı Sünnî anlayışa sahipti ve Şiî bâtınî anlayışı desteklemiyordu. Haçlılar'ı Dimyat[14] kuşatmasında başarısızlığa uğratan Selâhaddin Eyyûbî itibarını daha da artırmıştı. Nûreddin Zengî'nin isteğiyle Fâtımî hilâfetinin etkisini azaltmak amacıyla birtakım düzenlemelere girişti. Şiî tarzında[15] okunan ezanı yasakladı yerine Sünnî ezanı okutmaya başladı, Halife'nin Cuma ve bayram namazlarına alayla çıkmasını yasakladı, Şiî kadılar yerine Sünnî kadılar atadı, Ezher'deki Fâtımî öğretiyi yayan misyonerlik merkezini kapatarak yerine Sünnî medreseler açtı. Böylece Selâhaddin Eyyûbî, Mısır'da ilmî faaliyetleri teşvik etmiş, fıkıh ve tasavvuf geleneğini destekleyerek Sünnî anlayışın kökleşmesine yönelik çaba sarf etmiştir. Bu yaklaşımı sayesinde halkın gönlünde yer edinmiş ve geniş bir sevgi kazanmıştır. Daha sonra Nûreddin Zengî'nin emriyle 7 Muharrem 567/10 Eylül 1171 Cuma günü Abbâsî Halifesi Müstazî-Biemrillâh adına okutmuş olduğu hutbeyle Fâtımî Devleti tarih sahnesinden çekildi.[16]

Türk-İslam tarihinin yetiştirdiği en büyük devlet adamlarından biri olan Nûreddin Zengî 569/1174'te Dımaşk'ta vefat etti. Yerine on bir yaşındaki oğlu Melik Sâlih İsmâîl (ö. 577/1181) geçti. Nûreddin'in büyük kumandanları Melik Sâlih İsmâîl'in atabeyliğini ele geçirmek için büyük bir mücadeleye giriştiler ve Haçlılar ile mücadele etmeyi bıraktılar. Melik Sâlih İsmâîl'e tâbi olan Selâhaddin Eyyûbî onun adına hutbe okuttu ve para bastırdı. Selâhaddin, Melik Sâlih İsmâîl'in atabeyliğinin kendi hakkı olduğunu düşünüyordu.[17]

Selâhaddin Eyyûbî Halep'i kuşatmaya karar verdi ve Humus[18] ile Ba'lebek[19] şehirlerini alarak Halep'in güneyine hâkim oldu. Hama'da Halep-Musul ittifakıyla karşılaşan Selâhaddin Eyyûbî onları yenilgiye uğratarak antlaşmaya vardı. Buna göre

14 Aşağı Mısır'da şehir ve bu şehrin merkez olduğu il. Bk. Atilla Çetin, "Dimyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1994), 9/309-310.

15 Şiîlerin "Eşhedü enne Aliyyen veliyullah" ifadesini ekleyerek okudukları ezan. Bk. İlyas Üzüm, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/118.

16 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 1/200-216; Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn*, 2/120-127; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 11/368-371; Yavuz Şenbaş, "Dımaşk Eyyûbîleri'nin Siyasi Tarihi (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023)", 27.

17 Şeşen, *Eyyûbîler,* 32.

18 Humus,Orta Suriye'de tarıma elverişli büyük bir ovanın ortasında, Lübnan dağı ile Ensâriye dağını ayıran alçak alandan geçen deniz ikliminin etkisinde kalan bir şehirdir. Bk. Robert Mantran, "Humus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/370-378.

19 Ba'lebek, Anti Lübnan dağlarının batı eteğinde ve Bikâ(Bekâ) vadisinin kuzey doğusunda bulunan bir şehirdir. Bk. İdris Bostan, "Ba'lebek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 1992), 5/9.

Halep-Musul ittifakı Selâhaddin Eyyûbî'nin sahip olduğu topraklardaki hakimiyetini tanıdı. Selâhaddin Eyyûbî'de Sâdeddin Gümüştegin'in Melik Sâlih İsmâîl'in atabeyi olmasını tanıdı.[20]

Selâhaddin Eyyûbî, Halep kuşatması sırasında Abbâsî halifesi Müstazî-Biemrillâh (ö. 575/1180)'a elçi göndererek Haçlılarla mücadele ettiğini, Nûreddin Zengî Dönemi'nde önemli fetihlerde bulunduğunu ve bu bölgelerde de hutbenin Abbâsî halifesi adına okutulduğunu ifade ederek Mısır, Mağrib, Yemen ve Dımaşk için halifeden onay/taklîd[21] istedi.[22] 12 Şevval 570/6 Mayıs 1175 tarihinde Abbâsî Halifesi Müstazî-Biemrillâh, Selâhaddin Eyyûbî'nin istediği yerlerin taklîd'ini gönderdi. Böylece Selâhaddin Eyyûbî bağımsızlığını ilan ederek kendi adına para bastırıp hutbe okuttu ve Eyyûbîler Devleti resmî olarak kurulmuş oldu.[23]

Selâhaddin Eyyûbî, Eyyûbîler Devleti'ni kurarken öncelikli hedef olarak İslam dünyasındaki siyasi parçalanmayı gidermeyi amaçladı. Haçlı tehdidine karşı güçlü bir birlik için Halep ve Musul'un hâkimiyet altına alınması büyük önem taşıyordu. Zengîler'in elinde bulunan bu şehirler, uzun süre Selâhaddin Eyyûbî'nin otoritesini tanımadı.[24] Halep, stratejik konumu nedeniyle askerî üstünlüğün yanı sıra siyasi meşruiyet açısından da kritik bir merkezdi. Selâhaddin, önce diplomatik yolları denediyse de başarılı olamayınca kuşatma yoluna başvurdu. 1181'de sonuçsuz kalan girişim, 1183'te halkın da desteğiyle başarıya ulaştı ve Halep'in alınması Eyyûbîler açısından bir dönüm noktası oldu.[25] Daha sonra Musul hedef alındı. Doğrudan saldırı yerine çevredeki kalelerin ele geçirilmesi ve baskı politikası izlendi. Nihayet 1185'te Musul yöneticileri Selâhaddin Eyyûbî'nin üstünlüğünü kabul ederek Eyyûbî otoritesine bağlandı. Böylece

20 Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, (Ankara, Kelepir Yayınları, 1987), 69-72.

21 Taklîd, hükümdarın egemenliğinin halife tarafından onaylandığını gösteren belgedir. Bk. Aydın Usta, "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/465.

22 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 2/24-29; Mektubun tamamı için bk. İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 2/25-29; Şenbaş, "*Dımaşk Eyyûbîleri'nin Siyasi Tarihi*", 31.

23 Kıvâmüddîn Ebû İbrâhîm el-Feth b. Alî b. Muhammed el-Bundârî, *Sene'l-Berkı'ş-Şâmî* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1399), 88; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 2/34; Şeşen, "Eyyûbîler", 12/21.

24 el-Bundârî, *Sene'l-Berkı'ş-Şâmî,* 186-187; Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn*, 3/55-56; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 2/111-112.

25 Ebü'l-Mehâsim Bahâüddîn Yûsuf İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsufiyye* (Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1316/1899), 95-96; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 10/115-116, 11/495-499; Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 148-152; Ramazan Şeşen, *Kudüs Fatihi Selahaddin Eyyubi* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021), 81.

Selâhaddin Eyyûbî hem siyasi meşruiyetini pekiştirmiş hem de Haçlılara karşı geniş bir güç birliği sağlamış oldu.[26]

Selâhaddin Eyyûbî, Kudüs'ü fethetmeden önce Haçlı ordusunu kesin bir mağlubiyete uğratmak istedi. Hıttin'de yapılan savaşta, Kudüs Haçlı Krallığı'nın en önemli kaleleri imha edildi ve Kral Guy de Lusignan da dâhil olmak üzere pek çok Haçlı komutanı esir alındı. Selahaddin, Hıttin'de kazandığı zaferin ardından Filistin'deki birçok Haçlı kalesini ve şehirlerini ele geçirerek Kudüs'e doğru ilerledi.[27] 26 Eylül günü mancınıklarla surları dövmeye başlayan Eyyûbî ordusu Haçlılar'ı kesin bir mağlubiyete uğratarak 27 Recep 583/2 Ekim 1187 tarihinde şehri emanla[28] teslim aldı.[29]

Selâhaddin Eyyûbî, 4 Mart 1193'te Dımaşk'ta vefat etti. Selâhaddin vefat etmeden önce yerine veliaht olarak oğlu el-Melikü'l-Efdal'ı bırakmıştı. Halktan bağlılık yeminini alan el-Melikü'l-Efdal Eyyûbî Devletinin yeni sultanı oldu.[30] Vefatı sırasında, Mısır, Hicaz, Libya, Yemen, Filistin, Suriye, Malatya ve Ahlat gibi geniş bir coğrafyada onun adına hutbeler okundu ve paralar bastırıldı. Eyyûbîler'in kurucusu olarak, Şiî Fâtımî Hilafeti'ne son vermesi, Müslümanlar arasında siyasi birliği sağlaması ve Haçlılara karşı kazandığı zaferler, onun İslam dünyasında derin bir etki bırakmasını sağladı. Savaş meydanlarında gösterdiği cesaret ve adalet anlayışı, onu Müslüman hafızasında unutulmaz bir lider haline getirdi.[31]

Selâhaddin Eyyûbî, siyasi ve askeri başarılarının yanı sıra kişisel özellikleriyle de öne çıkan bir liderdi. Nûreddin Zengî'nin takipçisi olarak onun başlattığı projeleri tamamlamakla kalmadı ve daha da ileriye taşıdı. Birleştirici bir şahsiyete sahip olması sebebiyle, Nûreddin Zengî'nin vefatıyla birlikte dağılmaya yüz tutan devleti toparlayarak genişletmeyi başardı. Haçlılara karşı üstün başarılar elde etti ve Kudüs'ü fethederek Müslüman dünyasında büyük bir yankı uyandırdı.

---

26 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 10/134-135; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 2/170-172; Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Dönemi*, 81-84; Şeşen, *Eyyûbîler*, 40-41.

27 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh, 10/149-154;* İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 2/195-211; Şeşen, *Eyyûbîler*, 51-54.

28 İslâm ülkesine girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen bir yabancıya verilen can ve mal güvencesi. Bk. Nebi Bozkurt, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/75.

29 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 10/154-156; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 2/211-215; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/388-392; el-Bundârî, *Sene'l-Berkı'ş-Şâmî*, 393-404.

30 İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye*, 404-407; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 2/416-418.

31 *Şeşen, Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, 192.

Özel hayatında ise adil, dindar ve ilme düşkün bir kişiliğe sahipti. Devlet işlerine büyük önem verir, ilim meclislerinde âlimlerle vakit geçirirdi. Aynı zamanda merhametli ve bağışlayıcı bir yapısı vardı; kendisine kaba davrananları dahi affetmeyi severdi. Mütevazı bir lider olarak halkın sevgisini kazanmış, yardımseverlik ve cömertlik ile tanınmıştır. Onun sarayı, çeşitli ilim dallarından âlimlerle dolup taşar, dostları ise ona benzemeye çalışırdı. Müslüman dünyasında hem dost hem düşman tarafından saygıyla anılan bir hükümdar olarak, İslam tarihine damgasını vurmuştur.[32]

Selâhaddin Eyyûbî'nin vefatıyla, Eyyûbî Devleti'nde huzur ve sükûnet yerini taht mücadelelerine ve büyük bir karmaşaya bıraktı. Selâhaddin'in mirası, oğulları ve hanedan üyeleri arasında büyük bir çekişmeye neden oldu. Başlangıçta Selahaddin'in en büyük oğlu el-Melikü'l-Efdal (ö. 622/1225), babasının yerine geçerek Dımaşk'ta yönetimi devralmış ve büyük sultan olmuştu. Selâhaddin'in diğer oğlu el-Melikü'l-Azîz (ö. 595/1198) ise Mısır'da iktidarı ele geçirerek kardeşiyle rekabete girişti. Bu rekabet, devletin iç istikrarını sarsmış ve Eyyûbîlerin Moğollar ve Haçlılar karşısında zayıflamasına yol açtı.[33]

el-Melikü'l-Efdal ve el-Melikü'l-Azîz arasındaki gerilim, Dımaşk'ın yönetimi konusunda yoğunlaşmıştır. 1196 yılında el-Melikü'l-Azîz, amcası el-Melikü'l-Âdil (ö. 615/1218) ile ittifak kurarak Dımaşk üzerine bir sefer düzenlemişti. Bu sefer sonucunda el-Melikü'l-Âdil, Dımaşk'ı ele geçirerek el-Melikü'l-Efdal'ı şehirden uzaklaştırdı ve el-Melikü'l-Azîz büyük sultan oldu. Böylece Eyyûbî Devleti içindeki taht mücadeleleri daha da karmaşık bir hâl almış ve merkezî otorite ciddi anlamda sarsılmıştır.[34]

el-Melikü'l-Âdil'in 1200'de Eyyûbî tahtına oturmasıyla devletin parçalanma sürecini durdurma çabalarına başlamıştı. el-Melikü'l-Âdil, Eyyûbî Devleti'ni daha merkeziyetçi bir yönetim ile güçlendirmek istemişti. Bunun için Dımaşk'ı önemli bir yönetim merkezi hâline getirmiş ve buranın imari faaliyetlerini teşvik etmişti. Onun 1218'deki ölümü sonrası, taht kavgası yeniden alevlenmiş ve Eyyûbî Devleti istikrarsız bir sürece girmişti.[35]

el-Melikü'l-Muazzam (ö. 624/1227), Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta önemli faaliyetlerde bulunmuş ve mezhep tercihinde değişiklik yapmıştır. Başlangıçta ailesinin

32 Şeşen, *Eyyûbîler*, 66-68.
33 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 12/99-103; Şeşen, "Eyyûbîler", 12/21-22.
34 Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn*, 4/253; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 10/242-243; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 3/68-69.
35 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 3/275-276; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/232.

mezhebi olan Şâfiîliği benimseyen el-Melikü'l-Muazzam daha sonra Hanefi mezhebine geçmiştir. Hanefi mezhebine geçişiyle bu mezhebin Dımaşk'ta yayılması için çaba göstermiş, şehirde Hanefi medreselerinin sayısını artırarak eğitim faaliyetlerini desteklemiş ve Hanefi âlimlere önemli görevler vermiştir. Ayrıca el-Melikü'l-Muazzam'ın mezhep değiştirmedeki amaçlarından biri de şehir güvenliğini sağlamak olabilir. Zira, askeri tehdidin daha çok Mısır'dan gelebileceği düşünüldüğünde ve Hanefi mezhebine mensup Mısır askerlerinin sayısının fazla olması, oradan gelebilecek tehditlere karşı bu şekilde etkili bir savunma ihtiyacı ortaya koymuştur.[36] Mısır meliki el-Melikü'l-Kâmil (ö. 635/1238), askerlerinin saf değiştirmelerinden çekindiği için Dımaşk üzerine yürümekte kararsız kalmıştır. Sebep ve sonuçlarına bakıldığı zaman el-Melikü'l-Muazzam'ın mezhep değiştirme konusundaki bu siyasi stratejisinin başarılı bir düşünce olduğu söylenebilir.[37]

Eyyûbî Devleti'nin yıkılış süreci, Memlüklerin yükselişiyle hızlanmıştır. el-Melikü's-Sâlih (ö. 647/1249)'in ölümü sonrası Memlük emirleri Mısır'da yönetimi ele geçirmiş ve Eyyûbî Devleti'nin Mısır'daki hakimiyeti sona ermişti. Aynı zamanda Moğol tehlikesi kapıya dayanmıştı. Eyyûbî Devleti'nin son hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin (ö. 658/1260) Moğolların eline geçerek tutuklanmıştı. 658/1260 Yılında Aynicâlût'ta Moğollar ile Memlükler karşı karşıya geldi. Memlükler Moğolları ağır bir yenilgiye uğrattı. Moğol hükümdarı Hülâgû (ö. 663/1265) bu yenilginin haberini alınca elinde olan el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin'i öldürttü. Böylece Eyyûbî Devleti resmen yıkılmış ve yerine Memlüklü Devleti kurulmuş oldu.[38]

1.1.2. Sosyal Durum

Fakihlerin yaşadıkları sosyal ve kültürel ortam, onların fıkıh anlayışlarını doğrudan etkilemiştir. Bu nedenle bir dönemin fıkhını doğru anlamak için fakihlerin içinde bulundukları coğrafya, siyasi gelişmeler ve toplumsal ilişkiler dikkate alınmalıdır.

---

[36] Ahmet İnanır, "Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin 'El-İntisar ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh' Adlı Eseri Bağlamında Hanefi Mezhebinin Diğer Mezheplere Tercih Edilme Gerekçeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 206-207; Ahmet İnanır, "Eyyûbi Meliki el-Melikü'l-Muazzam İsa Dönemi Bağlamında Mezhep, Medrese ve Siyaset İlişkisi Üzerine Bazı İncelemeler", *İslam Medeniyet Tarihi Araştırmaları I: Kültür, Müessese, Eğitim*, (2020), 115-116.

[37] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 4/209.

38 Şeşen, *Eyyûbîler*, 154-156; Şeşen, "Eyyûbîler", 12/24.

Mesela İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin Mısır'a gitmeden önceki düşünceleri ile sonrasındaki görüşleri arasındaki değişim bu durumun en somut örneklerinden biridir.

Eyyûbîler'in hâkimiyetindeki topraklarda çoğunluğu Müslümanlar oluştursa da Yahudi ve Hristiyan topluluklar da azınlık olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. İslâm'ın sağladığı adalet ve hoşgörü ortamında ibadetlerini özgürce yerine getiren bu topluluklar, ticaret alanında geniş imkânlara sahip olduklarından ekonomik açıdan oldukça güçlenmişlerdir. Eyyûbî yönetimi ise tarım ve üretime büyük önem vermiş, bu sayede ticaretin yanı sıra ziraat ve sanayi de gelişmiş ve ekonomik hayat canlılığını korumuştur.[39]

Bu dönemde sanat alanında da dikkat çekici ilerlemeler kaydedilmiş, cami ve medrese gibi yapılarda süsleme ve hat sanatı ön plana çıkmıştır. 1177'de Selâhaddin Eyyûbî'nin Kahire'de bir hastahane inşa ettirmesi ve bu kurum için vakıflar tesis etmesi, yöneticilerin halka yönelik sosyal duyarlılığını ve dönemin medeniyet seviyesini yansıtan önemli bir örnektir. Ayrıca öğrenciler ve kimsesizler için barınma imkânı sağlayan yurtlar da inşa edilmiştir.[40]

Eyyûbîlerde toplumsal düzenin en üstünde sultanlar yer alırken, onları vezirler ve emirler, kâdılkudâtlar, çeşitli divanlar, hisbe teşkilatı, tüccarlar, ilim talebeleri ve nihayet halk takip etmekteydi. Bu dönem, ilim, kültür, imar faaliyetleri ve devlet teşkilatı açısından oldukça parlak bir safhayı temsil etmiş; Haçlı Seferleri vesilesiyle Avrupa üzerinde de etkili olmuştur. Ayrıca Anadolu Selçukluları ve Osmanlılara kültür, sanat ve toplumsal hayatın farklı alanlarında kalıcı bir miras bırakmıştır.[41]

1.1.3. İlmî Durum

Eyyûbîler devri, İslâm ilim tarihinde kayda değer bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Melik ve emirlerin âlimlere yakınlık göstermesi, vakıflarla ilmi desteklemeleri, Dımaşk'ta ilmî merkezler inşa etmeleri, bu şehri ilim dünyasının cazibe noktası haline getirmiştir. Medreselerdeki makamlara çoğunlukla fakihlerin atanması hem eğitim kurumlarının canlılığını artırmış hem de ilmî hayatın gelişimine yön vermiştir. Haçlı seferleri ve Moğol istilası gibi siyasi çalkantılara rağmen, Eyyûbîler Dönemi'nde

[39] Abdulğalip Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 15.
[40] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 16.
[41] Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, 440.

ilim faaliyetleri kesintiye uğramamış, eğitim kurumları siyasi ve toplumsal hayatı biçimlendirmeye devam etmiştir. Eyyûbîlerin Dımaşk'ta hâkimiyet kurmasıyla, şehir kısa sürede ilim hayatının odak noktaları haline gelmiştir. Eyyûbî yöneticileri, ilim ehline büyük itibar göstermiş ve bu amaçla düzenli ilmî meclisler tertip etmişlerdir. Dönemin eğitim faaliyetleri yalnızca medreselerle sınırlı kalmamış; camilerde ve farklı mekânlarda oluşturulan ders halkaları da önemli bir rol oynamıştır.[42]

Bu dönemde dikkat çeken hususlardan biri de İslâmî ilimler başta olmak üzere farklı alanlarda önemli ilerlemeler kaydedilmesi ve bunun sonucunda çok sayıda eserin kaleme alınmasıdır. Her ne kadar bazı araştırmacılar bu devri ilmî duraklama dönemi olarak nitelese de bu zaman diliminde yalnızca şerh ve hâşiye türünde çalışmalar değil, pek çok özgün telif eser de ortaya konulmuştur. Kaldı ki şerh ve hâşiye geleneği, mevcut literatürü tekrardan öte, ona yeni açılımlar ve ilmî derinlik katan katkılar olarak değerlendirilmelidir.[43]

Eyyûbîler Dönemi'nde eğitim öğretimin sürekliliğini sağlayan en önemli unsur vakıflardı. Zira eğitim kurumları büyük ölçüde vakıflar aracılığıyla destekleniyordu. Fâtımîlerle karşılaştırıldığında bu dönemde daha güçlü ve kalıcı vakıflar kurulmuş, böylece ilköğretimden medreseye kadar her seviyede eğitim kurumu ayakta tutulmuştur. Selâhaddin Eyyûbî ve diğer Eyyûbî sultanları, Dımaşk'ta yoğun imar faaliyetleri yürütmüş, mevcut kurumların yanı sıra yeni medreseler inşa etmişlerdir. Bu medreseler, zengin vakıf gelirleriyle hoca ve öğrencilerin geçim sıkıntısından uzak bir şekilde ilimle meşgul olmasına imkân tanımıştır. Medreselerde genellikle fakihler müderris olarak görevlendirilmiş, onların ilmî katkıları sayesinde mezhepler hem gelişmiş hem de farklı coğrafyalara yayılma imkânı bulmuştur. Fakihlerin yürüttüğü bu faaliyetler, fıkıh alanında olmak üzere İslâmî ilimlerde zengin bir birikimin oluşmasına zemin hazırlamıştır.[44]

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk, ilmî faaliyetlerin yoğunlaştığı merkezlerden biri olmuş ve burada pek çok fakihin ders halkası oluşturduğu görülmüştür. Bahâeddin b. Şeddâd (ö. 632/1234), İbn Salâh (ö. 643/1245), İbn Asâkir (ö. 571/1176), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) ve Şerefeddin b. Ebî Asrûn (ö.

---

[42] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 17.

[43] Muhammed Tayyib Kılıç, "Fıkıh Tarihinin İçtihat Merkezli Yazılması Problemi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 14/27* (2016), 127-143.

[44] Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/240; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 18.

585/1189) gibi isimler hem medreselerde hem de medrese dışında dersler vermiştir. Bu durum, fıkhın sadece medrese kurumuyla sınırlı kalmadığını, farklı mekânlarda da canlı biçimde öğretildiğini göstermektedir. Ayrıca bazı fakihler birden fazla medresede ders verirken, bazıları ise medrese dışındaki ilmî ortamlarda faaliyet göstermeyi tercih etmiştir.[45]

1.2. DIMAŞK'IN SİYASİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISI

1.2.1. Dımaşk'ın Kuruluşu, Coğrafi Konumu ve Önemi

Dımaşk, tarihî kayıtlara göre oldukça eski bir yerleşim yeri olup, MÖ 15. yüzyıla kadar dayanan yazılı kaynaklarda adına rastlanmaktadır. Antik dönemlerde Ken'an diyarı olarak bilinen bu topraklara ilk olarak Ken'anîler yerleşmiştir. Daha sonra İsrailoğulları bölgeyi ele geçirerek Ken'anîleri sürmüş ve hâkimiyet kurmuştur. Ardından bölgeye Arap toplulukları yerleşmiştir.[46] Makdisî'ye göre ise Sâm'ın oğlu Dımaşk, Hz. İbrahim'in doğumundan beş sene önce Dımaşk şehrini kurmuştur. Yine Büyük İskender'in Dımaşkıyyîn isimli kölesinin şehri kurduğuyla ilgili rivayetler de vardır.[47]

Dımaşk, tarih boyunca Bilâdü'ş-Şâm olarak adlandırılan geniş coğrafyanın en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Bilâdü'ş-Şâm terimi, İslam coğrafyasında bugünkü Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'ü kapsayan bölgeyi ifade eder ve bu bölge tarih boyunca stratejik, ekonomik ve kültürel açıdan büyük önem taşımıştır. Dımaşk, milattan önce 4 bin yıllık geçmişiyle bu bölgenin en kadim şehirlerinden biri olup doğu ile batıyı birbirine bağlayan ticaret yolları üzerinde yer almasıyla öne çıkmıştır. Antik çağlardan itibaren İpek ve Baharat Yolu'nun önemli duraklarından biri olması, Asya, Avrupa ve Afrika arasındaki ticari faaliyetlerin merkezinde yer almasını sağlamıştır.[48]

Günümüzde Suriye'nin başkenti olan Dımaşk, ülkenin güneyinde, verimli topraklara sahip bir ova üzerine kurulmuştur. Batı'da Akdeniz'e 80 km uzaklıkta olup, doğusunda Bâdiyetü'ş-Şam çölü bulunmaktadır. Üç tarafı dağlarla çevrili olan şehir,

---

45 Harun Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 294.

46 Ömer Elbeyli, *Şam Havzası / 10. Yüzyılda Dımaşk'ta Ulema ve İlmi Hayat* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 22.

47 Ali b. el-Mufaddal Makdisî, *Ahsenü't-tekasîm fî ma'rifeti'l-ekalîm* (Hollanda: Leiden, 1991), 159.

48 Şeşen, *Eyyûbîler*, 170-171.

sulak ve tarıma elverişli yeşil alanlarıyla tarih boyunca önemli bir yerleşim merkezi olmuştur. Şehirde Gûta[49] adı verilen bahçelikler bulunmaktadır. Şehrin kuzeyinde Beradâ nehri ve güneyinde el-E'vec nehirleri bulunmaktadır. Bu su kaynakları, Dımaşk'ın tarih boyunca büyük bir yerleşim merkezi olmasına yardımcı olmuştur.[50]

İslam fetihleriyle birlikte şehir, Emevîler Dönemi'nde başkent olarak büyük bir gelişim göstermiş; ilim, kültür ve medeniyetin önemli merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Dımaşk'ın hac yolları üzerinde bulunması, kutsal topraklara gidenler için uğrak yeri olması ekonomik olarak şehri kalkındırmasıyla birlikte aynı zamanda şehre dinî ve kültürel bir önem de kazandırmıştır. Şehirdeki camiler, medreseler ve diğer dinî yapılar, İslam dünyasının kültürel mirasını yansıtmaktadır. Emevîler Dönemi'nde inşa edilen Şam Emevî Camii, Dımaşk'ın hem dinî hem de kültürel kimliğini pekiştiren önemli bir simge hâline gelmiştir. Stratejik konumu sebebiyle tarih boyunca farklı devletlerin hâkimiyet mücadelesine sahne olan şehir, Suriye'nin ekonomik, kültürel ve siyasi merkezi olarak varlığını sürdürmüştür.[51]

1.2.2. Dımaşk'ın Siyasi Tarihi

Hz. Peygamber dönemi itibariyle Bizans İmparatorluğu'nun hâkimiyetinde olan Dımaşk, Araplar için önemli bir hedef haline gelmiştir. İslam'ın yayılması ve Arap yarımadası dışındaki topraklarda güçlü bir etki kurma arzusu Dımaşk'ın fethedilmesinin bir anlamda başlangıcını oluşturmuştur. Dımaşk'a yönelik ilk askerî harekâtlar 8/629 yılında Mûte Savaşı'yla başlayarak, 9/630 yılında Tebük Seferi'yle devam etmiştir. Bu dönemde Müslümanlar, Bizans İmparatorluğu'nun hâkimiyetindeki topraklarda fetih hareketlerini hızlandırmışlardır.[52]

634 yılında Ecnâdeyn bölgesinde, Bizans ordusuyla Müslüman ordusu karşı karşıya geldi. Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) komutasındaki İslam ordusu, Bizans ordusunu

49 Gûta; Dımaşk'ı çevreleyen yeşil bahçeliklerin ve tarıma elverişli arazilerin bulunduğu bölgedir. Bk. el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/219.

50 Elbeyli, *Şam Havzası / 10. Yüzyılda Dımaşk'ta Ulema ve İlmi Hayat*, 23-24.

51 Cengiz Tomar, "Şam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/311-312.

52 Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/104.

ağır bir yenilgiye uğratarak galip geldi.[53] Böylece 14/635 yılında Dımaşk'a hâkim olundu.[54] Dımaşk'a hâkim olan Müslümanlar, şehrin dokusuna zarar vermemiş, gayrimüslim halka hoşgörülü davranmış ve bu sayede Hrıstiyan olan halkın bir kısmı Müslüman olmuştur. Fetihten sonra Müslümanların da şehre gelmesiyle birlikte nüfus hızla çoğaldı.[55]

41/661 yılında halifeliği eline alan Muaviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680); Emevî Devletini kurarak Dımaşk'ı yeni İslam devletinin merkezi olarak başkent ilan etmiştir. Dımaşk, Emeviler Dönemi'nde sadece bir siyasi merkez değil, aynı zamanda önemli bir kültürel ve dinî merkez haline gelmiştir. Muâviye, Hadrâ Sarayını yaptırırken I. Yezîd (ö. 64/683), Nehrü Yezîd olarak adlandırılan sulama kanallarını yaptırmıştır. Velid b. Abdülmelik (ö. 96/715) Dönemi'nde ise Medine-i Münevvere Mescidi ve Dımaşk Emevî Camii inşa edilmiştir. Emevî Camii, şehirdeki en önemli dinî yapıdır ve Emevîlerin inşa ettikleri en büyük camilerden biri olarak, dönemin sanatsal ve dinî kültürünü simgelemektedir.[56]

Abbâsî Devleti'nin 750 yılında Emevî Devleti'ne son vermesi, İslam dünyasında önemli bir dönüşüm sürecini başlatmıştır. Abbâsîler, Emevî Devleti'nin çöküşüyle birlikte başkent olarak Dımaşk'ı terk etmiş ve yeni başkent olarak Bağdat'ı seçmişlerdir. Bu durum Dımaşk'ın sıradan bir şehir haline gelmesine sebep olmuş, eski günlerini arar duruma gelmiştir. Emevî Devlet'i, Dımaşk şehrine öncelikli bir konum vererek imarına ve gelişmesine önem verirken Abbâsî Devleti ise şehrin surlarını tahrip etmiş,[57] Emevî soyunu bitirmeye dönük katliamlar yapmışlardır. Emevîler Dönemi'nde Dımaşk'ta inşa edilen Hadrâ Sarayı, Emevî halifelerinin yaşadığı ve çeşitli devlet işlerinin yürütüldüğü ihtişamlı bir yapıyken, Abbâsîlerin Emevîler'i devirip yönetimi ele almalarıyla hapishane olarak kullanılmaya başlanmıştır.[58] Dımaşk, ulemâ ve ilmî hayat açısından çok zengin bir şehir olmakla birlikte Abbâsîler Dönemi'nde eski değerini görememiş, yönetime karşı

[53] Hakkı Dursun Yıldız, "Ecnâdeyn Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/385.
[54] Mustafa Fayda, *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2015), 235-237.
[55] Tomar, "Şam", 38/311.
[56] Tomar, "Şam", 38/311; Fatih Erkoçoğlu, "Büyük Selçuklu ve Büyük Selçuklu Bakiyesi Devletler Hâkimiyetinde Dımaşk Şehri ve İç Kalesi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2017), 4-5.
[57] Hasan Kurt, "II. Mervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/227-229.
[58] Elbeyli, *Şam Havzası / 10. Yüzyılda Dımaşk'ta Ulema ve İlmi Hayat*, 40-41.

çıkan ulemâ isyanları sert bir şekilde bastırılmıştır. Bu sebeplerden ötürü şehirdeki birçok ilim insanı Bağdat'a gitmiş ve şehirdeki ilmî hayat sekteye uğramıştır.[59]

İmâdüddin Zengî'nin ölümüyle Halep ve Kuzey Suriye'de yönetimi ele geçiren oğlu Nûreddin Mahmud Zengî, Haçlı tehdidine karşı Suriye'deki etkisini güçlendirdi ve 549/1154 yılında Dımaşk'ı hâkimiyeti altına alarak şehre en parlak ikinci Dönemi'ni yaşattı. Nûreddin Zengî'nin yönetiminde Dımaşk, Emevîler Dönemi'nde olduğu gibi siyasi ve askerî bir merkez olmanın yanı sıra ilim ve kültür açısından da yeniden canlandı. Şehirde güvenliği sağlayan Nûreddin Zengî, kapsamlı imar faaliyetleri başlattı. Bu dönemde inşa edilen ve günümüze kadar ulaşan en önemli eserlerden biri, tıp eğitimi açısından büyük önem taşıyan bîmâristandır. Artan nüfus nedeniyle şehir surları dışına yeni mahalleler kuruldu, kale güçlendirildi ve çeşitli yapılar eklendi. Kale çevresine bir Dârü'l-Adl inşa ettirilerek, İslam tarihinin ilk dârülhadisi olan Nûriyye Dârülhadisi kuruldu.[60]

Nûreddin Zengî'nin 569/1174 yılında vefatıyla oğlu Melik Sâlih İsmâil tahta çıktı. Yaşının küçük olması nedeniyle yönetimi Emîr İbnü'l-Mukaddem idare ediyordu. Bu sırada Selâhaddîn Eyyûbî, 569/1174 yılında Dımaşk'ı ele geçirerek Eyyûbîler Dönemi'ni başlattı. Şehir, Selâhaddin Eyyûbî'nin yönetimi altında Haçlılara karşı büyük mücadeleler verdi. Haçlı saldırıları Dımaşk'a kadar ulaşsa da 583/1187'de kazanılan Hittîn Zaferi ile bu tehdit büyük ölçüde ortadan kaldırıldı.[61]

Selâhaddin Eyyûbî Dönemi'nde Dımaşk'ta imar faaliyetleri hız kazandı. Emeviyye Camii ve surlar onarılırken, birçok medrese ve ilim merkezleri inşa edildi. Selâhaddîn Eyyûbî'nin 589/1193 yılında vefatıyla Eyyûbî ailesi içinde yaşanan iktidar mücadeleleri şehri zayıflattı. el-Melikü'l-Âdil, 592/1196 yılında Dımaşk'ı ele geçirerek yönetimi yeniden istikrara kavuşturdu. Bu dönemde şehrin yeniden inşasına önem verildi ve kale güçlendirilerek surlar onarıldı.[62]

Eyyûbîler devrinde Dımaşk, önemli bir ilim ve ticaret merkezi olmaya devam etti. Medreseler, hankahlar ve camiler inşa edilerek şehir genişletildi. el-Melikü'l-Eşref (ö. 635/1237) Dönemi'nde şehirdeki İtalyan tüccarlara iskân izni verilerek ekonomik ilişkiler geliştirildi. el-Melikü's-Sâlih Eyyûb (ö. 647/1249)'un iktidarı Dönemi'nde Dımaşk'ta

---

[59] Elbeyli, *Şam Havzası / 10. Yüzyılda Dımaşk'ta Ulema ve İlmi Hayat*, 130; Tomar, "Şam", 38/312.
[60] Harun Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 26-27.
[61] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 10/58.
[62] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 10/242-243; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/36.

idarî düzen değiştirildi ve Memlük kökenli emîrler yönetimde etkin hâle geldi. Eyyûbî yönetimi boyunca şehrin nüfusu artarken, ticaret de gelişmeye devam etti. Dımaşk bölgesi, doğu ve batı arasındaki ticaret yollarında önemli bir durak olup, Memlüklerin yükselişi öncesinde ekonomik ve kültürel canlılığını korudu.[63]

1.3.EYYÛBÎLER DÖNEMİ'NDE DIMAŞK'TA HANEFİ MEZHEBİ

1.3.1. Dımaşk'ın Mezhebî Durumu

Sözlükte "gitmek" anlamına gelen zehâb kökünden türeyen ve hem mastar hem de "gidilecek yol" veya "gidilecek yer" anlamında mekân ismi olarak kullanılan mezheb kelimesi, ıstılahî bağlamda, "dinin aslî veya fer'î hükümlerinin dayandığı delilleri tespit etme, bu delillerden hüküm çıkarma ve bunları yorumlama konusunda otorite kabul edilen âlimlerin geliştirdiği görüşlerin bütünü ya da oluşturdukları sistem" şeklinde tanımlanır. Bu tanımda geçen aslî hükümler, İslâm dininin inanç esaslarını ifade ederken; fer'î hükümler ise ibadetler, muamelât ve diğer insanî ilişkiler alanındaki düzenlemeleri kapsamaktadır. Mezheb kavramı, bireysel tercihler ya da farklı uygulama biçimlerinden ibaret olmayıp, belirli usulî ilkelere dayalı olarak teşekkül etmiş, sistematik düşünce okullarını ifade etmektedir.[64]

Dımaşk'ta fıkıh ilminin temelleri, diğer birçok ilmî disiplin gibi, şehrin fethi sırasında gelen sahâbîler aracılığıyla atılmıştır. Dımaşk valisi Yezîd b. Ebû Süfyân (ö. 18/639)'ın, Hz. Ömer (ö. 23/644)'e başvurarak halka İslâm'ı öğretmekle görevli sahâbîler talep etmesi üzerine, Dımaşk'a gönderilen ilk isimler arasında Hazrec kabilesinden Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652) ve Ubâde b. es-Sâmit (ö. 34/654) yer almıştır. Bu öncü sahâbîlerin yanı sıra, Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Yemenli fakih Abdurrahmân b. Ganm (ö. 78/697) ve Fedâle b. Ubeyd (ö. 53/673) de Dımaşk'ta ilim ve fıkıh öğretiminin öncüleri arasında yer almıştır. Onların başlattığı fıkhî faaliyetler, daha sonra şehre hicret eden diğer sahâbîler ve tâbiîn aracılığıyla devam etmiş; ilim halkaları ve camiler, fıkhî eğitimin temel mekânları hâline gelmiştir. Bu sürecin ilerleyen

[63] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 30-31.
[64] İlyas Üzüm, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınlar 2004), 29/526; Murat Nergis, "İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi", *İlahiyat Akademi Dergisi* 20 (2024), 131.

aşamalarında, Abdurrahmân el-Evzâî (ö. 157/774) gibi önemli fakihler sayesinde Dımaşk, fıkıh ilminde önemli bir merkez hâline gelmiştir.[65]

Eyyûbîler Dönemi, İslâm hukuk ilmi açısından en verimli ve canlı dönemlerden biri olarak öne çıkar. Doğu İslâm dünyasında güçlü siyasi birliklerin dağılmasıyla ortaya çıkan bu devlet, Dımaşk'ı önemli bir ilim ve kültür merkezi haline getirmiştir. Zengîler'in ilmi teşvik eden politikalarını sürdüren Eyyûbî idarecileri, şehirde birden fazla mezhebin fıkıh öğretimine imkân tanıyan medreseler inşa etmişlerdir. Bazı medreselerde dört Sünnî mezhep bir arada temsil edilirken, bazı kurumlarda üç veya iki mezhebe ait kürsüler bulunmaktaydı. Bu eğitim müesseseleri için vakıflar tesis edilmiş hem müderrisler hem de öğrenciler devletin doğrudan himayesi altında faaliyet göstermiştir. Zengin koleksiyonlara sahip kütüphaneleriyle dikkat çeken bu kurumlarda, fıkıh eğitiminin yanı sıra farklı ilim dallarına da yer verilmiştir.[66]

1.3.1.1. Hanefi Mezhebi

Abbâsî devletinin kadılkudâtı Ebû Yûsuf (ö. 182/798) Dönemi'nden itibaren kadı atamaları yoluyla Suriye'de yayılmaya başlayan Hanefî mezhebi, 5./11. yüzyılın son çeyreğinde Suriye Selçukluları Dönemi'nde büyük bir ivme kazanmıştır. Bu süreçte kadı atamalarına ek olarak, bazı önemli camilerde Hanefî imamların görevlendirilmesi ve Hanefîliğe ait medreselerin kurulması mezhebin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. 549/1154'te Nûreddin Mahmud Zengî'nin Dımaşk'ı ele geçirdiği sırada şehirde Şâfiî, Hanbelî ve Hanefîlere ait medreselerin sayısı ondan azdı. Nûreddin Zengî, Hanefî âlimleri şehre davet ederek bu alandaki eğitim kurumlarını çoğaltmış, böylece Hanefîliğin Dımaşk'taki gelişimine kayda değer katkılar sağlamıştır.[67]

Zengî hâkimiyetiyle birlikte Dımaşk bölgesi Eyyûbîler Dönemi'nde daha da hareketlenmiş ve doğudan birçok Hanefî fakihinin Dımaşk'a göç etmesine sahne olmuştur. Bu göç hareketi sayesinde şehir, ilmî canlılığını artırmış ve Hanefî fıkhının bölgede daha güçlü bir biçimde temsil edilmesine zemin hazırlamıştır. Zâhir en-Nuʿmânî (ö. 598/1202), Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 613/1217), İftihârüddin (ö. 616/1219), Muvaffak

[65] Omar Kal Hussien, "Hicri IV.(X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulema ve İlmi Hayat", (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Mart 2018), 200.
[66] Şeşen, "Eyyûbîler", 12/28.
[67] Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/5.

el-Hârizmî (ö. 634/1236), Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî (ö. 636/1238), Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), Hüsâmeddin Ali er-Râzî (ö. 698/1201) ve Barşâh es-Semerkandî (ö. 701/1301) bu dönemde doğudan Dımaşk'a gelen önemli Hanefî fakihleri arasında yer almaktadır. Böylece Eyyûbîler devrinde Dımaşk'ta, Şâfiîliğin ardından en etkili ikinci mezhep olarak Hanefîlik ön plana çıkmıştır.[68] Bu gelişmeler neticesinde Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk, Hanefi mezhebinin siyasal ve ilmî görünürlüğünün arttığı şehirlerden biri hâline gelmiştir. Mezhebin genel metodolojisinde öne çıkan kıyas, istihsan ve sahabe kavillerine dayalı yaklaşım, bu dönemin yargı pratiklerinde de karşılık bulmuştur.[69]

1.3.1.2. Mâlikî Mezhebi

Dımaşk'ta Malikî mezhebi, diğer mezheplere kıyasla oldukça sınırlı bir çevrede temsil edilmiştir. Şehirdeki mezhep dağılımına bakıldığında, en kalabalık grubu Şâfiî, Hanefî ve Hanbelîlerin oluşturduğu, Malikîlerin ise en küçük topluluğu meydana getirdiği görülmektedir. Bu demografik durum, eğitim kurumlarına da yansımıştır. 5./11. yüzyıldan 10./16. yüzyıla kadar şehirde toplam 126 medrese inşa edilmiş, bunlardan yalnızca üçü Malikîlere tahsis edilmiştir. Malikîlerin az sayıda olması ile eğitim kurumlarının sınırlı kalması arasındaki bu paralellik dikkat çekicidir.[70] Mezhebin Dımaşk'ta dar bir çevrede varlık göstermesi ise, Malikîliğin tarihsel olarak Mısır, Mağrib ve Endülüs gibi Kuzey Afrika bölgelerinde daha güçlü bir şekilde kök salmış olmasıyla açıklanabilir.[71]

1.3.1.3. Şâfiî Mezhebi

Suriye'de mezheplerin oluşum sürecine bakıldığında, bu dönemde üç ana mezhebin ön planda olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, bölgeyle en erken temas kuran ve doğrudan bu topraklarda yetişmiş olan İmam Evzâî'nin önderliğinde yaygınlık

---

[68] Orhan Çeker - Fatiha Bozbaş, "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 29.

[69] Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2024), 72-78; Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015), 99-100; Talip Türcan (ed.), *İslam Hukuku El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 78-81; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16/1-21.

[70] Harun Yılmaz, "Medrese-Mezhep İlişkisi: Nuaymî'nin ed-Dâris'inde Dımaşk Medreselerinin Mekânsal Dağılımı ve Tipolojileri", *İslam Tetkikleri Dergisi* 15/1 (2025), 51.

[71] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 87-88.

kazanan Evzâî mezhebidir. Bu mezhep, yerel alimlerin katkısıyla bölgede uzun süre etkili olmuştur. Buna karşılık, Şâfiî mezhebinin Suriye'ye taşınması, esasen Mısır'da kadılık görevinde bulunan Ebû Zür'a ed-Dımeşkî (ö. 302/915)'nin bu görevden alınması ve Dımaşk'a yerleşmesiyle mümkün olmuştur. Şâfiîlik, bu tarihten önce Suriye'de kısmen biliniyor olsa da Ebû Zür'a ed-Dımeşkî'nin Dımaşk'a gelişi mezhebin bölgede güçlü biçimde yerleşmesine zemin hazırlamıştır. O döneme kadar Dımaşk'ta ağırlıklı olarak Evzâî mezhebine mensup kadılar görev yaparken, Ebû Zür'a sayesinde Şâfiî fıkhı şehirde kurumsal bir nitelik kazanmış ve bu gelişme, ilerleyen dönemlerde hukuk alanında mezhebin etkinliğini artırmıştır. Bu döneme ait kaynaklarda bölgedeki fakihlerin artık Şâfiî mezhebine mensup olduklarının belirtilmesi, 4./10. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Şâfiîliğin bölgede hâkim mezhep konumuna ulaştığını göstermektedir.[72] Bu bilgiler Şafiî mezhebinin Eyyûbilerden önce de bölgede etkin olduğunu göstermekle birlikte[73], Suriye'nin 6./12. yüzyılın sonları ile 7./13. yüzyılın başlarını kapsayan dönem boyunca Şâfiî mezhebinin resmî mezhep olarak benimsenmesi, bu mezhebin bölgede daha da güç kazanmasını ve yaygınlaşmasını sağlamıştır.[74]

Eyyûbîler Dönemi'nde Şâfiî mezhebi hem fıkhî birikimin toparlanması hem de sistematik hale getirilmesi açısından önemli bir gelişim yaşamıştır. Bu süreçte İmam Nevevî (ö. 676/1277), mezhepteki farklı düşünceleri uyumlu hale getirmesi ve dağınık bilgileri tasnif etmesiyle öne çıkmıştır. Onun çalışmaları sayesinde Şâfiî fıkhının eksikleri büyük ölçüde giderilmiş, klasik dönemde başlayan telif geleneği bu dönemde ihtisarlar ve şerhler yoluyla en olgun seviyesine ulaşmıştır.[75]

Nevevî'nin *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*'i, Râfiî (ö. 623/1226)'nin *Fethu'l-ʿAzîz fî şerhi'l-Vecîz*'i ve Takıyyüddin İbn Salâh'ın *Şerhu müşkili'l-Vasît*'i, mezhebin teşekkül dönemine ait en kapsamlı şerhler olarak dikkat çeker. Şâfiî fıkhının sonraki yüzyıllarda da temel başvuru kaynakları arasında yer alan Râfiî'nin *el-Muharrer fî fürûʿi'ş-Şâfiʿiyye*'si ile Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn*'i, bu dönemde kaleme alınmış başlıca eserlerdendir. Bunun yanında, Şâfiî fıkıh usulünde derin etkiler bırakan Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233)'nin *el-İhkâm*'ı da aynı dönemin önemli ürünleri arasında yer almaktadır. Bu gelişmeler, Şâfiî mezhebinin yalnızca Eyyûbîler Dönemi'nde değil,

[72] Çeker - Bozbaş, "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme", 27-28.
[73] Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 198.
[74] Çeker - Bozbaş, "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme", 29.
[75] Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/239.

sonraki asırlarda da ilmî canlılığını korumasına ve İslâm dünyasının farklı bölgelerinde yaygınlık kazanmasına zemin hazırlamıştır. Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk ve çevresinde yaşayan ulemâ aileleri, Şâfiî mezhebinin bölgedeki gelişiminde önemli bir rol üstlenmiştir. Bunlar arasında Benî Asâkir, Kureşî, Sülemî, Seniyyüddevle, Asrûn ve Harastânî aileleri öne çıkmaktadır.[76]

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta faaliyet gösteren önemli Şâfiî âlimler arasında Kutbüddin en-Nîsâbûrî (ö. 578/1183), Şerefeddin b. Ebû Asrûn, Fahreddin b. Asâkir (ö. 620/1223), Seyfeddin el-Âmidî, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve Ebû Şâme el-Makdisî gibi isimler öne çıkmıştır. Bu âlimler hem ilmî faaliyetleri hem de yürüttükleri çeşitli resmî görevlerle mezhebin şehirdeki etkisini artırmışlardır.[77]

1.3.1.4. Hanbelî Mezhebi

Dımaşk'a gelen ilk Hanbelî fakihler Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in talebeleriydi. Bu öğrenciler, fıkıh ilminden ziyade hadis ve tasavvuf yönleriyle öne çıkmışlardı. Bunlar arasında Eyyûb b. İshak b. İbrahim (ö. 259/873), Ebû Zür'a ed-Dımaşkî (ö. 281/894) ve *el-Muhtasar* adlı eseriyle Hanbelî mezhebinin başlıca kaynaklarından birini meydana getiren fakih Ebü'l-Kâsım el-Hırakî (ö. 334/946) dikkat çekmekteydi. el-Hırakî'nin bu eseri, uzun süre Hanbelîler için temel bir başvuru kitabı olarak kabul edilmekteydi. Suriye'de Hanbelîliğin kökleşmesinde ise Ebü'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 486/1094) ve onun ailesi önemli bir rol üstlenmiştir. Bağdat'ta meşhur Hanbelî âlimi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dan (ö. 458/1066) ders alan Şîrâzî, Dımaşk'a yerleşmiş ve burada güçlü bir ilmî faaliyet yürütmüştür. Onun yetiştirdiği öğrenciler arasında başta oğlu Şerefü'lislâm Abdulvehhâb (ö. 536/1141) olmak üzere birçok fakih yer almakta, böylece bölgedeki Hanbelî fıkhının yayılmasına kalıcı katkılar sağlanmış olmaktaydı.[78]

Hanbelîliğin Dımaşk'ta yerleşmesinde tasavvuf çevrelerinin de önemli etkisi olmuştur. Kâdiriyye tarikatının lideri Abdülkâdir el-Geylânî (ö. 561/1165) ve onun müridleri, aynı zamanda meşhur Hanbelî âlimlerinden Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö.

[76] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 23.
[77] Harun Yılmaz, "Nevevî'nin Dımaşk'ı: Siyasi ve İlmî Yapısı", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, (2022), 210.
[78] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 24.

597/1201) ve öğrencileri, Dımaşk bölgesine uzanan faaliyetleriyle mezhebin yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.[79]

Bu süreçte şehrin Hanbelî kimliğinin güçlenmesinde rol oynayan ailelerden biri de ilim dünyasında tanınan Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve ailesidir. Kudâme ailesi, kaleme aldıkları eserlerle Hanbelî fıkıh literatürünü zenginleştirmiş ve yalnızca Eyyûbîler Dönemi'nde değil, sonraki süreçte de Dımaşk'ta bu mezhebin yayılmasında etkili bir rol oynamıştır.[80] Aynı yüzyıllarda Dımaşk'ta faaliyet gösteren Müneccâ ailesi de Hanbelî fıkhının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ailenin öne çıkan simaları arasında Sadreddin İbnü'l-Müneccâ (ö. 657/1259)[81], Şemseddin el-Müneccâ (ö. 641/1243), Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ (ö. 695/1296) ve Vecîhuddin İbnü'l-Müneccâ (ö. 606/1209) yer almakta olup, bu şahsiyetler ilmî faaliyetleriyle Dımaşk'taki Hanbelî çevrenin canlı kalmasına hizmet etmişlerdir.[82]

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanbelî mezhebi 1096-1099 yılları arasında gerçekleşen Haçlı istilasıyla, Hanbelîlerin yoğun olarak yaşadığı Kudüs ve civarından birçok âlimin Dımaşk'a hicret etmesiyle şehirde etkili bir Hanbelî çevresi teşekkül etmiştir. Hanefîlik ve Hanbelîliğin bölgede güç kazanması, sadece ilmî tercihlere değil; Haçlı saldırıları, Moğol istilası gibi siyasi ve askerî sarsıntıların yanı sıra, Zengîler ve Eyyûbîler dönemlerinde Dımaşk'ın yaşadığı ilmî canlanmayla da doğrudan ilişkilidir. Dımaşk'ın ilim kurumları, siyasi istikrarı ve ekonomik cazibesi, bu iki mezhebe mensup ulemânın şehre yönelmesini teşvik eden başlıca etkenler arasında yer almıştır.[83]

Hanbelî mezhebi, itikadî görüşlerinden ötürü Dımaşk'taki bazı çevrelerce mesafeli bir yaklaşımla karşılanmakla birlikte zaman içerisinde bu mezhebin diğer fıkhî ekollerle etkileşime girmesi ve toplumsal kabul görmesi sağlanmıştır. el-Melikü'l-Adil'in bazı Hanbelî mensuplarını bid'at ehli olarak nitelendirdiği ve bu sebeple onları cezalandırdığı rivayet edilmektedir. Hanbelî mezhebi, itikadî çizgisi gereği Eş'arî düşünceye karşı eleştirel ve dışlayıcı bir tavır sergilemiştir. Buna mukabil, siyasi otoritelerin resmî mezhep olarak benimsediği Eş'arî-Şâfiî çizgisi doğrultusunda, Eş'arî

[79] Muhammed Usame Onuş, *VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 44.
[80] Rıdvan Kalaç - Arif Gezer, "Kudâme Ailesinden Ziyauddin el-Makdisi ve Hadis Literatürüne Katkısı", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 237-238.
[81] Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer ed-Dımaşkî en-Nu'aymî, *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1410/1990), 2/67.
[82] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 25.
[83] Yılmaz, "Nevevî'nin Dımaşk'ı", 210.

fakihler de Hanbelîlere karşı mesafeli bir tutum takınmışlardır.[84] Eyyûbîler Dönemi'nde genel olarak Hanefi, Mâlikî ve Şafiî mezhepleri devlet desteği görmüş; Hanbelî fakihlere ise sınırlı ölçüde yalnızca birkaç medrese tahsis edilmiştir. Bu dönemin sonlarına doğru mezhepler arası ayrım yumuşatılmış ve dört büyük mezhep mensupları tek çatı altında bir araya getirilmiştir.[85]

1.3.2. Eyyûbîler Dönemi'nde Fıkıh ve Temel Özellikleri

Eyyûbîler Dönemi'nde sultanlar ve yöneticilerin ilme gösterdiği himaye, bölgede ilmî hareketliliği güçlendirmiştir. Bu süreçte doğudan gelen Moğol tehlikesi ile batıdan Kudüs ve Endülüs'e yönelen Haçlı saldırıları, Bağdat ve Mâverâünnehir gibi merkezlerden çok sayıda fakih ve talebenin Dımaşk ve Mısır'a göç etmesine yol açmıştır. Böylece bölge, fıkıh açısından önemli bir cazibe merkezi hâline gelmiştir.

Hanefî ve Şâfiîler arasında Horasâniyyûn ve Irâkiyyûn gibi fraksiyonların oluşması bu ilmî hareketliliğin sonucudur. Dımaşk'ta ilim için sağlanan geniş imkânlar, farklı coğrafyalardan gelen fakihler ile öğrencilerin bir araya gelmesini kolaylaştırmış, bu durum mezhepler arasında yakınlaşmaya katkı sağlamıştır. Haçlı ve Moğol baskısı sebebiyle göç eden ulemânın Dımaşk gibi büyük ve önemli merkezlerde toplanması, mezhep içi farklı yönelişlerin kaynaşmasına ve ilmî çeşitliliğin artmasına zemin hazırlamıştır.[86]

Eyyûbîler Dönemi'nde fıkıh ilmine yapılan önemli katkılardan biri, mezheplerin gelişiminde otorite kabul edilen ve "Şeyhayn" diye anılan âlimlerin ortaya çıkmasıdır. "Şeyhayn" kavramı, farklı mezheplerde en güçlü iki ismi ifade etmek için kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda bu iki otorite için "İmâmeyn" tabiri de tercih edilmiştir.[87] Hanefîlikte Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile Ebû Yusuf, Mâlikîlikte İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996) ile İbnü'l-Kâbisî (ö. 403/1012), Şâfiîlikte Râfiî ile Nevevî, Hanbelîlikte ise

---

[84] İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 216.

[85] Ramazan Korkut, "Eyyübiler Dönemi'nde Fıkıh ve Temel Özellikleri", *Eyyûbîler'de İlim, Kültür ve Sanat*, (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 152.

[86] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ B. Şeref B. Mürî Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Kahire: el-Müniriyye, 1344/1925), 1/66; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 302-303.

[87] Mehmet Efendioğlu, "Şeyhayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/80.

Muvaffakuddin İbn Kudâme ile Mecdüddin İbn Teymiyye (ö. 652/1254) bu unvanla anılmıştır.[88]

Şâfiî mezhebinde Râfiî ve Nevevî, Hanbelî mezhebinde ise İbn Kudâme ile İbn Teymiyye, Eyyûbîler Dönemi'nde yetişmiş fakihlerdir. Bu âlimler, mezhep içindeki farklı görüşleri toplayarak bunlar arasında tercih yapmış, böylece mezhep içinde birlik ve istikrar sağlamışlardır. Onların çalışmaları, hem sonraki nesiller için kolaylık oluşturmuş hem de otorite kabul edilmelerine zemin hazırlamıştır. Hanbelîlikte İbn Kudâme ve İbn Teymiyye'nin, Şâfiîlikte ise Râfiî ve Nevevî'nin görüşleri, ihtilaflı meselelerde esas alınarak mezhep içinde bağlayıcı kabul edilmiştir.

Eyyûbîler Döneminin dikkate değer gelişmelerinden bir diğeri de ilim merkezlerinin yön değiştirmesidir. İslâm tarihinde farklı dönemlerde yaşanan siyasi ve toplumsal hadiseler, ilmî faaliyetlerin bir bölgeden diğerine kaymasına yol açmıştır. Bu süreçte Moğol istilaları ve Haçlı seferleri gibi tehditler, âlimlerin güvenli ve destekleyici ortamlara yönelmesine neden olmuştur. Eyyûbîler, Dımaşk ve Mısır'da siyasi istikrarı sağlayarak, eğitim kurumları kurup maddi destek vererek ve âlimlere maaş bağlayarak bu bölgeleri cazip hale getirmiştir. Böylece söz konusu şehirler kısa sürede İslâm dünyasının önde gelen ilim merkezlerine dönüşmüştür.

Bağdat, Horasan, Mâverâunnehir ve Endülüs gibi eski ilim merkezlerinden Dımaşk ve Mısır'a doğru yönelen bu hareketlilik, fıkıh başta olmak üzere tüm İslâmî ilimlerde canlılık doğurmuştur. Şâfiî mezhebinin ağırlık merkezinde gözle görülür bir kayma yaşanmıştır. 11. yüzyılda Horasan ve Mâverâunnehir'de el-Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Kaffâl es-Sağîr (ö. 417/1026) gibi isimlerle temsil edilen Şâfiîlik, Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk ve Mısır'da Nevevî, İbn Salâh, İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262), İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) ve Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333) gibi büyük fakihlerle öne çıkmıştır. Bu durum, mezhebin merkezinin artık Dımaşk ve Mısır'a taşındığını açıkça göstermektedir.[89]

11. yüzyılın başlarında Hanefî mezhebinin ilmî ağırlık merkezi Bağdat'tan Mâverâünnehir'e kaymıştır. Bu dönemde Buhara ve Semerkand çevreleri, mezhebin klasikleşmiş ve günümüze kadar etkili olan eserlerinin üretildiği başlıca merkezler olmuştur. es-Semerkandî (ö. 539/1144), Kâdîhan (ö. 592/1196), Burhâneddin el-

[88] Mahsum Aslan, "Hanbelî'lerin Kuzeydeki Merkezi Harran'ın Hanbelî Fakihleri ve Mezhepteki Konumları", *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Harran* 1 (2018), 268-269.
[89] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 318-320.

Mergînânî (ö. 593/1197), Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244), Tâcüşşerîa (ö. 709/1309) ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) gibi önde gelen fakihler burada yetişmiştir. Her ne kadar bazı Hanefî âlimleri zamanla Dımaşk ve Mısır'a yönelmişse de bu hareketlilik sınırlı kalmıştır. Örneğin Alâeddin el-Kâsânî (ö. 587/1191) ve el-Hasîrî, Mâverâünnehir'den Eyyûbî coğrafyasına gelerek burada ilmî faaliyet yürütmüşlerdir. Bununla birlikte Hanefîliğin ana yoğunluk merkezi, 14. yüzyılın başlarına kadar Mâverâünnehir'de varlığını sürdürmüştür.[90]

Eyyûbîler Dönemi'nde dikkate değer gelişim gösterilen konulardan biri de ferâiz ilmidir. Fakihler bu alana özel ilgi göstermiş, yeni eserler kaleme almış ve miras paylarının hesaplanmasını kolaylaştırmak için cetvel ve tablolar geliştirmişlerdir. Bu dönemde ferâiz alanında ilk manzum eserlerin de yazıldığı görülmektedir. Alemüddin Sehâvî (ö. 643/1245)'nin *Tuhfetü'l-fürrâd* adlı eseri, miras konularını manzum biçimde ele alan ve alanında ilk kabul edilen çalışmadır. Aynı şekilde Ebü'l-Fazl Ca'berî (ö. 706/1306)'nin *Nazmü'l-le'âlî* isimli eseri, ferâiz sahasında kapsamlı bir manzum eser olarak öne çıkmıştır. Uygulama açısından ise Ebû Şücâ' İbn Dehhân n (ö. 590/1194)'ın hazırladığı miras cetveli önemlidir. İbn Dehhân, mirasçıların terikedeki paylarını minber basamaklarını andıran bir tablo ile göstermiş, böylece hesaplamaları son derece pratik hale getirmiştir. Günümüzde dahi kullanılan bu yöntem, ferâiz ilminde kalıcı bir yenilik olarak kabul edilmektedir.[91]

1.3.3. Eyyûbîler Dönemi'nde Hanefî Mezhebi (1186/1260)

Hanefî mezhebi, Dımaşk bölgesinde erken dönemlerden itibaren bazı alimler aracılığıyla temsil edilse de uzun süre toplumsal ve ilmî anlamda güçlü bir zemin bulmakta zorlanmıştır. Bu dönemde Dımaşk'taki ilk Hanefî temsilcisi, Kadı Ebû Hazim Abdülhamîd b. Abdülazîz el-Basrî (ö. 292/905)'dir. Onun çevresinde oluşan, aralarında meşhur fakih Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933)'nin de bulunduğu ilim halkası, Dımaşk'ta Hanefîliğin fıkhî anlamda ilk ciddi temsilini teşkil etmiştir. Ebû Hazim'in vefatından

[90] Murteza Bedir, "Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* 1 (İstanbul: IRCICA, 2008), 627.

[91] Ebû Şücâ' Fahreddin Muhammed B. Ali B. Şuayb İbn Dehhân, *Takvîmü'n-nazar fî mesâil hilâfiye zâi'a ve nebzi mezhebîye nâfi'a ve yelîhi kitâbü'l-Minber fi'l- Ferâid* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 5/374; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 327-328.

sonra bu geleneğin sürdürülememesi, mezhebin bölgede uzun süre görünür olmamasına neden olmuştur.[92]

Hanefîliğin Dımaşk'taki durumu, Selçukluların gelişiyle birlikte önemli bir değişim geçirmiştir. 5./11. yüzyılda bölgeye yönelen Selçuklu seferleriyle ulemaların da şehre ilgi göstermesi, Dımaşk'ta Hanefîliğin yeniden canlanmasını sağlamıştır. O dönemde Dımaşk'ta Hanefî sayısı azdı ve bu mezhebe ait medrese neredeyse yoktu. Doğudan, Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'den gelen Hanefî ulemâ, hem kadılık ve müderrislik gibi görevlerle devlet yapısına entegre olmuş hem de beraberlerinde getirdikleri fıkıh metinleriyle ilmî üretimi canlandırmıştır. Bu ulemâlar, mezhebin Dımaş'taki kurumsallaşmasına büyük katkı sağlamış, bölgeyi Hanefî düşüncenin önemli bir merkezi hâline getirmiştir.[93] Ebû Abdillah Muhammed el-Balâsâgûnî (ö. 506/1112), Burhâneddîn el-Belhî (ö. 548/1153), Radiyuddîn es-Serahsî (ö. 571/1176), ve Alâeddîn el-Kâsânî gibi önde gelen Hanefî âlimler, bu süreçte Dımaşk'a yerleşerek mezhebin bölgedeki ilmî zeminini kuvvetlendirmiştir.[94]

Dımaşk'taki Şiî Fâtımî etkisini kırmak ve Sünniliğin hâkimiyetini yeniden tesis etmek isteyen Zengîler, Nûreddin Zengî'nin önderliğinde birçok medrese açmış, Hanefî ve diğer mezheplerden âlimleri desteklemiştir. Kendisi de Hanefî olan Nûreddin Zengî'nin desteğiyle Hanefî mezhebi güç kazanmaya başlamış ve bölgedeki mezhep faaliyetlerinin hem ilmî hem de idarî düzeyde genişlemesine katkıda bulunmuştur.[95]

Zengîler Dönemi'nde Dımaşk bölgesinde canlılık kazanan Hanefî faaliyetler, Eyyûbîler'in iktidarıyla birlikte kısmen devam etse de bu yeni hanedanın Şâfiî-Eş'arî geleneğini benimsemesi, Hanefîliğin kurumsal gücünde gözle görülür bir gerilemeye neden olmuştur. Selahaddin Eyyûbî'nin Mısır'da Fâtımî idaresini sona erdirerek Sünnîliği yeniden inşa ettiği süreçte, Hanefîlik varlığını sürdürmekle birlikte, resmî destek açısından Şâfiîlik kadar güçlü bir konum elde edememiştir. Buna rağmen, Eyyûbîler Dönemi'nde Hanefîliğin Dımaşk ve çevresindeki temsil gücü zamanla coğrafi olarak genişlemiş, Dımaşk merkezli bazı emîrlerin desteğiyle Mısır gibi bölgelerde de etkisini

---

[92] İhsan Timür, "Eyyûbî Hanedanlığına Bir Hanefî: el-Melikü'l-Muazzam ve Etrafındaki Hanefî Hareketlilik", *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlmin Yolculuğu*, (2021).

[93] Sönmez Kutlu, *İmam Maturidî ve Maturidilik* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 392-398.

[94] Timür, "Eyyûbî Hanedanlığına Bir Hanefî", 239.

[95] Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 167-171.

hissettirmeye başlamıştır. Bu genişleme, sınırlı ve görece yavaş bir ivme ile gerçekleşmiştir. [96]

Hanedanın Şâfiî ulemâyı bürokratik ve ilmî kadrolarda tercih etme eğilimi, mezhep dengelerini uzun süre Şâfiîlik lehine sabit tutmuştur. Bu durum, el-Melikü'l-Muazzam Îsâ (ö. 624/1227)'nın mezhep tercihiyle önemli bir kırılma yaşamıştır. Başlangıçta Şâfiî olan bu Eyyûbî emîri, daha sonra Hanefî mezhebine geçmiş ve bireysel gibi görünen bu tercih, aynı zamanda siyasi ve kurumsal sonuçlar doğurmuştur. el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefîliği seçmesi yalnızca şahsî bir inanç değişikliği değil, aynı zamanda Hanefîliğin bölgede daha görünür hale gelmesini sağlayan bir dönüm noktası olmuştur. Bu tercih, mezhebin kamusal alandaki temsilinde yeni imkânlar doğurmuş, Hanefî fakihlerin medreselerde ve idari yapılarda daha fazla yer bulmasına zemin hazırlamıştır.[97]

Eyyûbîler Dönemi, İslam dünyasında mezhepler arası ilişkilerin yoğunlaştığı bir dönem olmuştur. Eyyûbîler, esasen Şafiî mezhebini benimsedikleri ve onları destekleyen bir siyaset takip etmelerine rağmen farklı mezheplerle ilgili hoşgörülü bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bu dönemde, hâkim mezhep Şâfiîlik olmasına rağmen, el-Melikü'l-Muazzam İsa'nın Hanefi mezhebini tercih etmesiyle birlikte Dımaşk gibi büyük şehirlerde, Hanefi mezhebi giderek güç kazanmaya başlamıştır. Eyyûbîler hem bölgesel egemenliklerini pekiştirmek hem de İslam dünyasında dinî birliği sağlamak adına geniş bir hoşgörü anlayışı sergilemişlerdir. Bu yaklaşım, aynı zamanda çeşitli mezheplerin bir arada yaşamasına ve güçlenmesine olanak sağlamıştır. Eyyûbî hükümdarlarının, Hanefi mezhebinin önde gelen alimleriyle iş birliği yaparak onları şehre davet etmeleri, mezhebin etkisinin artmasına vesile olmuştur. Eyyûbî yönetiminin Dımaşk gibi büyük şehirlerde Hanefi mezhebinin egemenliğini artırmasına rağmen, Şafiîler, Malikîler ve Hanbelîler gibi diğer mezhepler de varlıklarını sürdürmüş ve bu mezhepler arasında dinî özgürlük ve hoşgörü devam etmiştir. Eyyûbîler'in bu yaklaşımı, Hanefi mezhebinin geniş bir toplumsal alana yayılarak günlük yaşamda hukuk ve eğitim alanlarında etkisini gösteren bir süreç olmuştur.[98]

---

[96] Kutlu, *İmam Maturidî ve Maturidilik*, 370-371.

[97] Timür, "Eyyûbî Hanedanlığına Bir Hanefî", 240.

98 İnanır, "Eyyûbi Meliki el-Melikü'l-Muazzam İsa Dönemi Bağlamında Mezhep, Medrese ve Siyaset İlişkisi Üzerine Bazı İncelemeler", 106-108; İnanır, "Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin 'El-İntisar ve't-Tercîh li'l-

1.3.4. Eyyûbîlerin Mezhep Anlayışı

Eyyûbî sultanları, fakihlere büyük bir değer atfetmiş, çok sayıda medrese inşa ettirmiş ve bu kurumlara vakıflar tahsis ederek onları destekleyerek sürekliliğini sağlamıştır. Her ne kadar Şâfiî-Eş'arî geleneğine mensup olsalar da farklı fıkıh mezheplerine karşı hoşgörülü bir tutum sergilemişler, mezhebî taassuptan kaçınarak birlik ortamı sağlamaya çalışmışlardır. Eyyûbîler devrinde mümkün olduğunca dört mezhebin sınırları dışına çıkılmamış, böylece dört hak mezhep fikri kurumsal bir zemin kazanmaya başlamıştır.[99] Bu yaklaşım, diğer Sünnî mezhepleri dışlama amacı taşımayıp, Şiî-Batınî akımlara karşı halkı ve devleti korumak amacıyla yapılan bir savunma olarak ortaya çıkmıştır. Fıkıh, bu dönemde sadece bir hukuki disiplin değil, aynı zamanda siyasi ve itikadi bir araç olarak da işlev görmüştür. Her mezhep için ayrı medreseler kurulduğu gibi, birden fazla mezhebin birlikte okutulduğu karma eğitim kurumları da açılmıştır.[100]

Eyyûbîler Dönemi'nde adlî teşkilatta genellikle Şâfiî fıkhı esas alınmış olmakla birlikte, Dımaşk'ta Hanefi, Mısır'da ise Malikî kadıların görev aldığına dair örnekler de mevcuttur. Mesela, el-Meliku's-Sâlih (ö. 746/1345)'in Hanefi bir kazasker ataması bunun örneğidir. Kadı'l-kudâtlık makamı sürekli olarak Şâfiî âlimlere verilmiştir. Mezâlim mahkemelerine bizzat sultanlar başkanlık etmiş, ayrıca kazaskerlik kurumu oluşturulmuştur. Selahaddin Eyyûbî, Mısır'daki Şâfiî ulemaya batınî tehlikesinden dolayı tam güven duymadığı için Dımaşk bölgesinden ehli sünnet âlimlerini medreselere tayin etmiştir.[101]

Eyyûbîlerin son zamanlarında, dört mezhebin birlikte okutulduğu Salihiyye Medresesi'nin inşa edilmesiyle birlikte, kadı atamaları da sünni mezhepler arasında dengeli biçimde yapılmaya başlanmıştır. Mesela el-Meliku'n-Nâsır (ö. 658/1260), Şâfiî fakih Taceddin es-Sübkî (ö. 771/1370)'yi başkadı olarak görevlendirmiş, bunun yanı sıra Malikî, Hanefi ve Hanbelî mezheplerine mensup fakihlerin yer aldığı bir adalet heyeti

---

Mezhebi's-Sahîh' Adlı Eseri Bağlamında Hanefi Mezhebinin Diğer Mezheplere Tercih Edilme Gerekçeleri", 210-215.

[99] Mahmut Dündar, *Mısır Eyyübilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 171.

[100] İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 213.

[101] Bedrettin Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler El-Melikü's-Salih Dönemi (637-647/1240-1249)*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 260.

oluşturmuştur. Buna rağmen, Dımaşk ve Mısır gibi önemli merkezlerde başkadılık görevleri çoğunlukla Şâfiî fakihlere verilmiştir.[102]

Eyyûbîler Dönemi, Şâfiî mezhebinin tarihsel sürekliliği açısından kritik bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönemde meydana gelen Moğol istilaları nedeniyle pek çok Şâfiî fakih bulundukları bölgelerden sürgün edilmiştir. Bunun sonucunda mezhep, uzun yıllar etkin olduğu Fars, Horasan ve Maveraünnehir gibi bölgelerde zayıflama tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Öte yandan, Şâfiîliğin önemli merkezlerinden biri olan Mısır'da ise Fatımîler Dönemi'nde uygulanan Şiîleştirme politikaları, mezhebin bu topraklardaki etkisini büyük ölçüde kırmıştır. Bu zorlu koşullar altında Eyyûbîler'in Şâfiî mezhebine sahip çıkması, sadece bölgesel değil, aynı zamanda tarihsel ve küresel ölçekte etkili sonuçlar doğurmuştur. Eyyûbî sultanları, devlet yönetiminde Şâfiî mezhebini esas almış ve bu mezhebin kurumsal açıdan güçlenmesi için önemli adımlar atmışlardır. Kadıların ve müftülerin, verdikleri hüküm ve fetvalarda farklı mezheplerin görüşlerine başvurmaları hukukî istikrarı zedeleyeceğinden, Eyyûbîler Dönemi'nde de yargı kararlarının belirli bir mezhep çerçevesinde sınırlandırılması zaruri görülmüştür. Bu çerçevede kadıların büyük çoğunluğu Şâfiî fakihler arasından seçilmiş, müftüler de aynı şekilde Şâfiî mezhebinin hükümlerine bağlı kalmakla yükümlü tutulmuşlardır. Böylece devletin idarî ve hukukî düzeninde mezhepsel birlik sağlanmış, farklı şehirlerde aynı meselede çelişkili kararların ortaya çıkmasının önüne geçilmiştir. Eyyûbîler'in bu politikası, Şâfiî mezhebinin hem medrese eğitiminde hem de kadılık ve bürokrasi alanında güçlü bir konuma yerleşmesine zemin hazırlamış; mezhebin etkisinin sonraki dönemlere taşınmasında belirleyici bir rol oynamıştır.[103] Bu destek sayesinde Şâfiîlik, Eyyûbî hâkimiyeti altındaki Mısır, Dımaşk ve Yemen gibi bölgelerde yeniden güç kazanmıştır. Bu dönemde Uzakdoğu'da İslam'ın yayılması sürecinde de bu mezhep öne çıkmış; Malezya ve Endonezya gibi coğrafyalarda İslam, büyük oranda Şâfiî yorumu

[102] Basuguy, "*Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler*", 317, 337; Korkut, "Eyyübiler Dönemi'nde Fıkıh ve Temel Özellikleri", 148.

[103] Recep Cici, "Osmanlı Hanefîliği: Hanefî Mezhebi'nin Resmî Mezhep Haline Gelmesi", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyumu*, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015), 269; Rudolph Peters - Tuğrul Kütükcü, "Resmi Bir Mezhep Olmak Ne Anlama Gelir? Hanefilik ve Osmanlı Devleti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 400.

üzerinden tanınmıştır. Böylece Eyyûbîler Dönemi, mezhebin hem Arap dünyasında hem de Asya'nın uzak bölgelerinde yayılarak tanınmasına vesile olmuştur.[104]

Şâfiî mezhebinin Eyyûbîler tarafından benimsenmesi ve öne çıkarılması, herhangi bir mezhep taassubundan değil, çeşitli tarihsel, ilmî ve siyasi gerekçelerden kaynaklanmaktadır. Araştırmacı Abdulmecid Futûh'a göre bu tercihin arkasında, Eyyûbî hükümdarlarının Şâfiîliğe mensup olmaları, İmam Şâfiî'nin Mısır üzerindeki tarihî etkisi, Nizamiye medreselerinin uzun yıllardır Şâfiî ulemâ yetiştirmesi ve bu mezhebe mensup âlimlerin önemli idarî ve ilmî görevlerde bulunmaları gibi nedenler yer almaktadır. Gerçekten de Bahauddin İbn Şeddâd (ö. 632/1234), Kadı el-Fâdıl (ö. 596/1200) ve İmâdüddin el-İsfahânî (ö. 597/1201) gibi Eyyûbî dönemi bürokratlarının çoğu Nizamiye medreselerinde eğitim görmüş ve Şâfiî mezhebine bağlı kalmışlardır. Benzer bir durum Zengîler Dönemi'nde de gözlemlenmektedir. Her ne kadar hükümdar Nureddin Zengî Hanefi mezhebine mensup olsa da onun Dönemi'nde de devlet kademelerinde Şâfiî ulemâya sıkça yer verilmiş; Kadı Kemâl Şehrezûrî (ö. 572/1176) ve İbn Asrûn (ö. 585/1189) gibi isimler bu mezhebi temsil eden önemli fakihler olarak ön plana çıkmıştır.[105] Buradan hareketle, Eyyûbîler Dönemi'nde Şâfiîliğin ön plana çıkışı, bilinçli bir seçim olup mezhep taassubundan bağımsızdır. Arapça kökeni itibariyle taklit, düşünmeden başkasını takip etmek anlamına gelmekte ve İslâm, müminleri taklit ve taassuba düşmekten kaçınmaya, akıllarını kullanarak bilgiye dayanarak hareket etmeye teşvik etmektedir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebinin öne çıkarılması, bilinçli bir tercihin ve ilmî-siyasi gerekçelerin ürünü olarak anlaşılmalıdır.[106]

Fatımîlerin Şiî siyaseti çerçevesinde Sünnî fıkıh mezheplerini zayıflatmaya çalıştığı bilinmektedir. Çünkü bu mezhepler, inanç sahasında ehli sünnet çizgisini, yani Selefî, Eş'arî veya Mâtürîdî öğretileri esas almaktaydılar. Fatımîler Dönemi'nin öncesinde bölgedeki en güçlü fıkıh mezhebi olan Şâfiîlik, onların zayıflamasıyla yeniden etkili bir konuma yükselmeye başlamıştır. Şâfiî mezhebinin Eyyûbîler eliyle yeniden canlandırılmasının ve diğer sünnî mezheplere göre öncelik verilmesinin bir diğer önemli

---

[104] Muhittin Özdemir "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Şâfiî Mezhebi'nin Gelişimine Katkıları", *Uluslararası Selahaddin Eyyubî Sempozyumu Bildirileri,* ed. Necati Sümer, Ahmet Aktaş vd. (Siirt: Siirt Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 2017), 1/597-598.

[105] Korkut, "Eyyübiler Dönemi'nde Fıkıh ve Temel Özellikleri", 149.

[106] Ali Suuçak, *Müslüman Toplumda Taassup* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 14; Fevzi Yiğit, "Taklit ve Taassup Üzerine Felsefi Bir İnceleme", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 281.

nedeni ise, Eyyûbîlerin, Hanefiliği benimseyen Zengîlere karşı kendi siyasi ve ilmî kimliklerini daha net biçimde ortaya koyma arzusudur. Bu yönüyle Şâfiîliğin Eyyûbî Dönemi'nde öne çıkarılması, yalnızca bir mezhep tercihi değil, aynı zamanda siyasi bağımsızlığın ve ilmî duruşun da bir ifadesi olmaktadır.[107]

Eyyûbîler Dönemi'nde fıkıh mezheplerine karşı genel bir hoşgörü anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Hemen hemen bütün Eyyûbî sultanları, istisna olarak el-Melikü'l-Muazzam dışında, hukuki ve yargısal düzlemde Şâfiî mezhebine mensup olmalarına rağmen bu bağlılık sığ bir taassup boyutuna ulaşmamıştır. Selahaddin Eyyûbî, Fatımîler'e vezirlik yaptığı dönemde, Mısır kadılığı görevine Şâfiî bir fakih tayin etmiş, daha sonra da Mısır'daki tüm kadıların bu mezhepten seçilmesini sağlamıştır. Bu uygulamalar, diğer mezhepleri dışlama amacı taşımamış, aksine hoşgörünün pratik yansımalarıyla dengelenmiştir. Bu dönemde her fıkıh mezhebine ayrı medreselerin tahsis edilmesi, ayrıca dört mezhebi birlikte barındıran eğitim kurumlarının da inşa edilmesi ve Hanbelî medreselerinin onarılması gibi uygulamalar, mezhep çeşitliliğine verilen değeri ortaya koymaktadır. Selâhaddin'in Hanefi fıkhına dair bilgisinin yüksek oluşu ve bu mezhebe mensup âlimlerle yakın ilişkiler kurması da bu hoşgörü zeminini destekleyen unsurlardandır. Eyyûbî hükümdarlarından el-Melikü'l-Muazzam'ın, Hanefi fakih el-Husayrî'den ders alması ve ailesiyle birlikte Hanefi mezhebine olan bağlılığı, dönemin çok mezhepli yapısına güzel bir örnektir.[108]

Eyyûbîler, mezhepleri ortak bir değerler çatısı altında birleştirme noktasında da önemli bir rol üstlenmiştir. Büyük Selçuklular Dönemi'nde Eş'arî-Şâfiî çizgisinin ağırlık kazanması, diğer mezheplerle birlik ve dengeyi zaman zaman zayıflatmışken, Eyyûbîler bu eğilimi dengelemişlerdir. Her ne kadar Şâfiî mezhebi devletin resmî ve hâkim mezhebi olarak öne çıksa da diğer mezheplerin kurumsal varlıklarını sürdürebilecekleri alanlar oluşturulmuştur. Mısır'daki Fazıliyye Medresesi hem Mâlikî hem de Şâfiî mezhebine hizmet verirken, Halep'teki Zâhiriyye Medresesi Şâfiî ve Hanefi mezheplerine tahsis edilmiştir. Yine Mısır'da inşa edilen Salihiyye Medresesi dört mezhebi bir arada barındıran nadide bir kurumdur. Bu tür uygulamalar, mezhepler arası rekabeti minimize etmiş ve Dımaşk gibi merkezlerde geçmişten gelen çekişmeleri ortadan kaldırmıştır.[109]

---

[107] Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 202.
[108] Korkut, "Eyyübiler Dönemi'nde Fıkıh ve Temel Özellikleri", 149.
[109] Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 253.

Eyyûbîler, Fatımîler Dönemi'nden miras kalan şiî-batınî anlayışı geriletmek ve Sünnîliği yeniden ihya etmek amacıyla, İslam dünyasının farklı bölgelerinden seçkin âlimleri Mısır'da toplamak için yoğun çaba harcamıştır. Bu süreçte fıkıh, kelam ve tasavvufu birleştiren merkezlerin kurulmasına büyük önem verilmiş ve bunlar için geniş vakıflar tahsis edilmiştir. Bu dönemde; itikadi zeminde Eş'arîlik öne çıkarken, ameli alanda ağırlık Şâfiîliğe verilmiştir. Ahlaki ve manevi hayatın düzenlenmesinde ise tasavvuf temel alınmış, bu çerçevede hankahların sayısı çoğaltılmış ve Kadiriyye, Sühreverdiyye, Gazzâliyye ve Çeşdiyye gibi tarikatların etkisi hissedilir derecede artmış, tasavvufun kapsayıcı yönünden yararlanılmıştır. Fakihlerin aynı zamanda sûfî bir yaşam tarzına sahip olmaları, fıkıh ile tasavvuf arasında dengeli ve bütüncül bir ilişki kurulmasına katkı sağlamıştır. Zahir ile batın arasındaki uyumu gözeten bu yaklaşım, halk nezdinde dinin hem hukukî hem de manevi boyutlarının güçlendirilmesini sağlamıştır. Bu da Eyyûbîler'i yalnızca askeri başarılarla değil, kültürel ve mezhebî mirasla da tarihte ayrıcalıklı kılmıştır.[110]

Dönemin dikkat çeken bir başka özelliği ise fakihlerin sadece ilmî değil, aynı zamanda siyasi ve idari fonksiyonlar da üstlenmesidir. Eyyûbî Dönemi'nde fakihler yalnızca medreselerde ders veren akademisyenler değil, aynı zamanda siyasi danışmanlar, cihat çağrıcıları ve kamu düzenini tesis eden figürler olarak da görev yapmışlardır. Bahauddin İbn Şeddâd, Şerefuddin İbn 'Asrun ve İzz b. Abdüsselam gibi isimler bu çok yönlü rolün somut örnekleridir. Bu çerçevede, Sünnî fıkıh anlayışı sadece dinî alanda değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal yapıda da belirleyici bir otorite hâline gelmiştir. Böylece Eyyûbîler, fıkıh temelli bir devlet düzeni inşa etmiş, bu düzen aracılığıyla şiî-batınî ideolojilere karşı ciddi bir mücadele yürütmüşlerdir.[111]

Eyyûbîler Dönemi'nde siyasi birliği pekiştirmek amacıyla fıkhın imkânlarından yararlanılmıştır. Mesela Selâhaddin Eyyûbî, Kahire'deki Ezher Camii'nde cuma namazı kılınmasını yasaklamış, bunun yerine el-Hâkim bi Emrillah Camii'nde kılınmasını zorunlu kılmıştır. Bu uygulama, Eyyûbî yönetimi boyunca devam ettirilmiştir ki bu tercih, yalnızca mekânsal bir değişiklikten ibaret değil, aynı zamanda mezhebî ve siyasi aidiyetin yeniden inşası anlamına gelmektedir. Hanefi fıkhına göre cuma namazının geçerli olabilmesi için sultanın veya onun temsilcisinin izni gereklidir. Bu anlayış, cuma

[110] Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 254; Korkut, "Eyyübiler Dönemi'nde Fıkıh ve Temel Özellikleri", 150.
[111] Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 253.

namazını yalnızca ibadet boyutuyla değil, siyasal otoritenin bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla hutbe ve cuma namazı, yöneticinin otoritesini pekiştirmek ve halkın birlik hissini diri tutmak için etkili araçlar arasında yer almıştır.[112]

Öte yandan, dört mezhebin bir araya getirildiği fıkıh medreseleri, karşılaştırmalı fıkıh literatürünün gelişimine önemli katkı sağlamıştır. Şafiî hukukçu Osman b. İsa b. Dırbas el-Mârânî'nin yirmi ciltlik *el-İstiksâ li mezâhibi'l-fukahâ* adlı kitabı, Hanefi fakih Alauddin Kâsânî'nin *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ* adlı klasiği ve Hanbelî fakih Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-kebîr* gibi eserleri, bu dönemin ilim ortamında doğmuş ve fıkıh düşüncesinin zenginliğini ortaya koymuştur. Bu eserlerde mezhepler arası mukayese ve içtihat farklılıkları sistematik biçimde ele alınmış, bu yaklaşım ise sonraki yüzyıllarda da etkisini göstermeye devam etmiştir. Nitekim Eyyûbîler sonrasında yaşamış olan İmam Nevevî'nin *el-Mecmûʿ* adlı eseri de bu geleneğin sürdüğünü göstermektedir. Bu birikim, Eyyûbîlerin farklı mezhepleri bir arada yaşatmayı hedefleyen yaklaşımının ilmî alandaki yansıması olarak değerlendirilebilir.[113]

Fıkıh, kelam ve felsefeye kıyasla daha merkezi bir konumda yer almış; şeriatın zahirine aykırı kabul edilen düşünce akımlarına karşı tavır alınmıştır. Bu tavır, tüm felsefi faaliyetlerin dışlanması anlamına gelmemektedir. Selahaddin Eyyûbî, şeriata uygun bir çizgide duran filozofları koruma altına almış, Abdullatif el-Bağdadî (ö. 629/1231) ve İbn Meymun (ö. 601/1204) gibi isimlere destek olmuştur. Bununla birlikte, Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 632/1234)'nin bazı düşünceleri, İslam öncesi İran ve Yunan felsefesine dayalı olması ve nübüvvet anlayışı konusundaki uç yorumları nedeniyle fakihlerin tepkisini çekmiştir. Onun, peygamberliğin sona ermesine rağmen hâlâ bir peygamberin gelebileceğini ima eden görüşleri, dönemin inanç sınırlarını zorlayan bir duruş olarak görülmüştür. Bu noktada Selâhaddin'in, Haçlılara karşı yürüttüğü mücadelede toplumsal desteğe ihtiyaç duyması nedeniyle fakihlerin desteğini gözettiği ve onların baskısıyla Sühreverdî'nin ortadan kaldırılmasını istediği rivayet edilmiştir. Fakat mesele tamamen fakihlerin isteğiyle alakalı değildir. Zira Selahaddin, Eş'arî-Şafiî çizgisine bağlılığıyla tanınmakta ve Batınîlik gibi akımlara karşı ciddi bir mücadele yürütmektedir. Bu nedenle, Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesinin, dönemin siyasi ve mezhebî dengeleri açısından tehdit olarak algılanması muhtemeldir. Sühreverdî'nin görüşlerinin bu şekilde

[112] Korkut, "Eyyübiler Dönemi'nde Fıkıh ve Temel Özellikleri", 151.
[113] Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 212.

değerlendirilmesi, aynı zamanda Eyyûbîlerin Fatımî kalıntılarını tasfiye etmeye yönelik sistematik politikalarının bir parçasıydı.[114]

Benzer şekilde, Eyyûbîlerden el-Meliku'l-Muazzam, kelam, fıkıh usûlü, felsefe ve mantık gibi alanlarda öne çıkan Seyfeddîn el-Âmidî'yi Mısır'a davet etmiş ve sonrasında Dımaşk'taki bir medreseye müderris olarak atamıştır. Âmidî'nin kelam ve felsefeye olan eğilimi, bazı fakihler tarafından sapkınlıkla itham edilmesine neden olmuştur. Hatta ona karşı "kanı helâldir" şeklinde sert bir fetva bile verilmiştir. Bu ağır suçlamalar karşısında Âmidî, gizlice Mısır'dan ayrılarak şehirden uzaklaşmıştır. Bu olay, yalnızca bir ilim adamının şahsi hikâyesi değil, aynı zamanda dönemin kelam ve felsefeye karşı olan sert duruşunun da bir göstergesidir. Eyyûbîler devrinde, Fatımîlerin aşırı Şiî ve Batınî eğilimlerine tepki olarak gelişen Sünnî refleksler, fıkıh merkezli bir yaklaşımı öncelemiş, kimi zaman bu yaklaşım genelleyici ve dışlayıcı bir karaktere bürünmüştür. Bu tepkilerin arka planında sadece mezhebî ya da siyasi kaygılar değil, aynı zamanda şahsi çekememezlik ve haset gibi insani zaaflar da etkili olmuş olabilir. Zira el-Âmidî, yalnızca kelamda değil, usûl ilminde de oldukça derinleşmiş bir âlimdir. Onun metodolojisi, kelam, felsefe, mantık ve dil bilimlerinin iç içe geçtiği bütünleşmiş bir yaklaşımı temsil etmekteydi. Bu çok katmanlı yaklaşım, dönemin geleneksel fakihleri tarafından tam olarak anlaşılamamış ve bu da onları, ona karşı bir tehdit algısıyla harekete geçirmiş olabilir.[115]

Eyyûbîler Dönemi'nde mezhep siyasetine bakıldığında Hanbelî mezhebine, itikadî görüşleri sebebiyle mesafeli yaklaşıldığı görülmektedir. Dönemin siyasi otoritesi olan el-Meliku'l-Âdil, Hanbelî âlimlerden bazılarını bid'at ehli olarak nitelendirmiş ve bu görüşleri nedeniyle onları ta'zir cezasına çarptırmıştır. Böylesi sert uygulamalar, Hanbelîliğin Eş'arî öğreti karşısındaki tutumundan kaynaklanmaktadır. Çünkü Hanbelî ekolü itikadî konularda Eş'arî bakış açısına karşı eleştirel ve dışlayıcı bir tavır benimsemiştir. Siyasi yönetimin resmî mezhebi olan Eş'arî-Şâfiî çizgisinin güçlü olduğu bir coğrafyada, bu yaklaşım kaçınılmaz olarak Hanbelîlere yönelik olumsuz bir zeminin

---

[114] Basuguy, "Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler", 388-389; İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/38-40.

[115] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 3/293; Basuguy, "Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler", 388-389; Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, 348-349; Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 230; Dündar, *Mısır Eyyübilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 171.

oluşmasına yol açmıştır. Bu nedenle dönemin fakihleri, özellikle Eş'arî kimlikle hareket edenler, Hanbelîlere karşı eleştirel bir tutum geliştirmiştir. Bununla birlikte, mezhep taassubunu önleme ve birlik oluşturma gayretleri çerçevesinde Hanbelî ekolünün diğer mezheplerle kaynaştırılması sağlanmış; Hanbelî fakihlere birkaç medrese tahsis edilerek sosyal ve ilmî hayatta yer almalarına imkân tanınmıştır. Dönemin ilerleyen yıllarında ise Hanefî, Mâlikî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerini bir araya getiren eğitim kurumlarının kurulmasıyla birlik ve uzlaşı çabaları daha güçlü bir zemine oturtulmuştur. Böylece başlangıçta marjinal görülen Hanbelî ekolü, zamanla diğer mezheplerle birlikte devletin ilmî ve kurumsal yapısında kendine yer bulmuştur.[116]

Eyyûbîler Dönemi'ndeki fıkhî yapılanmaya bakıldığında hangi mezhebin hangi eserler üzerinden öğretildiği net bir şekilde görülmektedir. Şâfiî hukukçular arasında İmam Şâfiî'nin kendi eserlerinin yanı sıra, öğrencisi Müzenî (ö. 264/878)'nin *el-Muhtasaru'l-Müzenî*, Şîrâzî'nin *et-Tenbîh fî Furûi'l-Fıkhi'ş-Şafiiyye* ve İmam Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı çalışmaları yoğun ilgi görmüştür. Bu eserler, dönemin Şâfiî fakihleri için başlıca referans kaynakları olup mezhebin usul ve fürû anlayışını sistematik hale getirmiştir.

Hanefi fakihler ise İmam Muhammed (ö. 189/805)'in *el-Câmiʿu'l-Kebîr*[117] adlı eseri, Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî (ö. 428/1037)'nin *Muhtasaru'l-Kudûrî*si ve Burhaneddin el-Merginânî (ö. 593/1197)'nin *el-Hidâye*si üzerinden eğitim almışlardır. Bu eserler sadece fıkıh eğitiminin temel metinleri olarak kalmamış, Hanefi mezhebinin kurumsal kimliğini oluşturma ve yayma noktasında da önemli katkılarda bulunmuştur.

Öte yandan Mâlikî fakihlerin en çok başvurduğu eserler arasında ise Ebû Saîd Sahnûn Abdüsselâm et-Tenûhî el-Kayrevânî (ö. 240/854)'nin *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'sı ile Abdullah b. Ebî Zeyd el-Kayravânî (ö. 386/996)'nin *er-Risâle*si gelmektedir. Bu kaynaklar Mâlikî fıkhında hem temel bir başvuru kitabı hem de bir nevi hukuk kılavuzu olarak kabul edilmiştir.

Bu farklı mezhep kaynaklarının barındığı zengin ilmî ortam, Eyyûbîler Dönemi'nin yalnızca siyasi istikrar açısından değil, aynı zamanda fıkhî ilimlerin gelişimi ve sistematik hale gelmesi bakımından da önemli bir zemin hazırladığını göstermektedir.

---

[116] Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 216.

[117] Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) "zâhirü'r-rivâye" diye bilinen ve Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserinden biridir. Bk. Yunus Vehbi Yavuz, "el-Câmiʿu'l-kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/109-110.

Farklı mezheplerin kendine özgü referans eserlerinin korunup geliştirilmesi, medreseler aracılığıyla dönemin mezhep politikalarının çok yönlü bir uzlaşı ve çeşitlilik anlayışına dayandığının açık bir göstergesidir.[118]

1.3.5. Eyyûbîler Dönemi'nde Mezhep İntikalleri

Eyyûbîler Dönemi'nde fakihler arasında mezhep değiştirme oldukça yaygın bir durumdur ve bu geçişlerin en çok yapıldığı mezhep Şâfiîlik olmuştur. Bunun başlıca sebepleri arasında Eyyûbî sultanlarının Şâfiî mezhebine mensup olması ve Dımaşk ile Mısır'da Şâfiîliğin en güçlü mezhep olarak öne çıkması vardır.

Bu süreçte mezhep değiştiren önemli isimlerden biri Sıbt İbnü'l-Cevzî'dir. Önceleri Hanbelî olan İbnü'l-Cevzî, Dımaşk'a geldikten sonra Hanefî mezhebine yönelmiş ve bu tercihte Eyyûbî Dımaşk Sultanı el-Melikü'l-Muazzam'ın etkili olduğu belirtilmiştir. Benzer şekilde Hanbelî kökenli fakihlerden Şemseddin Serûcî (ö. 710/1310) ve Ebu'l-Yumn el-Kindî de Dımaşk'a geldikten sonra Hanefî mezhebine intisap etmişlerdir.[119]

Eyyûbî yöneticileri arasında da mezhep değiştirenler olmuştur. Bunun en dikkat çekici örneği, ilmî yönüyle temayüz eden ve ailesinin aksine Şâfiî mezhebinden Hanefîliğe geçen el-Melikü'l-Muazzam'dır. O, Hanefîliği güçlü biçimde savunmuş, hatta Mescid-i Aksâ'daki Şâfiî imamı görevden alarak yerine Hanefî bir imam tayin etmiştir.[120] Eyyûbî ailesinde mezhep değiştirenlerden bir diğer kişinin Selâhaddin Eyyûbî'nin kız kardeşi Râbia Hatun (ö. 643/1245) olduğu ileri sürülmektedir. Onun Şâfiîlikten Hanbelîliğe geçtiği iddiası, büyük ihtimalle Râbia Hatun'un inşa ettirdiği medreseyi Hanbelî fakihlerine tahsis etmesine dayandırılmaktadır.[121] Yine bu dönemde Hanbelî iken Hanefîliğe geçen Sadreddin Ali el-Busrâvî (ö. 728/1328), Dımaşk'taki Mürşidiyye ve

---

[118] Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Dönemi*, 431; Bedrettin Basuğuy, "Salâhaddîn-î Eyyûbî Dönemi'nde İlmî Hayat ve Dönemin Önde Gelen Âlimleri", *Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2016), 42.

[119] Murat Nergis, *İslam Hukuk Tarihinde Fukahanin Mezhep Değiştirmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 74.

[120] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 3/494; Cengiz Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/72.

[121] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 86.

Hâtûniyye medreselerinde dersler vererek mezhebin bölgede güçlenmesine katkı sağlamıştır.[122]

Kaynaklarda Eyyûbîler Dönemi'nde on altı fakihin mezhep değiştirdiği tespit edilmiştir. En çok geçişin Şâfiî ve Hanefî mezhebine yapıldığı görülmektedir. Dönemin bir diğer dikkat çeken özelliği ise bu mezhep değişikliklerine karşı gerek halk gerekse yöneticiler nezdinde ciddi bir tepkinin olmamasıdır. Bu durum, Eyyûbîler devrinde mezhep taassubunun görece zayıf olduğunu, farklı mezheplere geçişlerin olağan karşılandığını ve bu esnekliğin ilmî çeşitliliğe katkı sağladığını göstermektedir.[123]

1.3.6. el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefî Mezhebini Tercih Etme Sebebi

Bir Müslümanın bağlı olduğu mezhebi bırakıp başka bir mezhebe geçmesi, İslâm tarihi boyunca pek çok defa yaşanmış ve artık olağan bir durum hâline gelmiştir. Bu tür geçişlere dair fıkıh literatüründe genel bir yasaklama söz konusu değildir. Aksine, mezhep değiştirme meselesi ele alınırken asıl üzerinde durulan husus, bu tercihte bulunan kişinin fıkhî bilgi düzeyidir. Yani bir kimsenin mezhep değiştirmesi, ilmî yeterliliğiyle birlikte değerlendirilmekte; geçişin şekli, amacı ve kişisel donanımı önem kazanmaktadır.[124]

Mezhep değiştirmenin hükmü söz konusu geçişin dinî gerekçelerle mi yoksa dünyevî gerekçelerle mi yapıldığına ve kişinin fakih mi yoksa mukallit mi olduğuna göre farklılık arz etmektedir. Fıkhî donanımı yetersiz olan bir kimsenin, bir göreve atanmak, siyasi otoriteye yakınlaşmak veya maddi bir makam elde etmek gibi dünyevî gayelerle mezhep değiştirmesi hoş karşılanmamıştır. Dolayısıyla mezhep değişikliğinde niyet ve ilmî yeterlilik temel belirleyici unsurlar olarak öne çıkmaktadır.[125]

Bir kimsenin mezhebini değiştirmesi dinî gerekçelere dayanıyorsa, bu durum iki şekilde değerlendirilir: Eğer kişi fakihse ve diğer mezhebin delillerinin daha güçlü veya ikna edici olduğunu düşünüyorsa, o mezhebe geçmesi gerekli görülür. Kişi fıkıh alanında derin bir bilgiye sahip değilse, yani mukallit seviyesindeyse, bu durumda esas ölçüt deliller değil, hükümlerin uygulanabilirliğidir. Şayet yeni mezhebin hükümleri kişinin

[122] Nu'aymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 1/443.
[123] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 350.
[124] Suyûtî, *Cezîlü'l-mevâhib fî ihtilâfi'l-mezâhib*, 41; Nergis, "İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi", 132.
[125] Suyûtî, *Cezîlü'l-mevâhib fî ihtilâfi'l-mezâhib*, 40; Nergis, "İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi", 132-133.

durumu açısından daha kolaylık sağlıyorsa, bu mezhebe geçmesi yine vacip sayılır. Hatta bu geçişi geciktirmesi bazı âlimlerce haram kabul edilmiştir. Zira İslâm hukukuna göre dört mezhepten biriyle amel etmek, bilgisizlik içinde kalmaktan daha hayırlıdır.[126]

Bu genel çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde, el-Melikü'l-Muazzam'ın Şâfiîlikten Hanefîliğe intikal etmesinin ardında birden fazla etkenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Her şeyden önce, kaynakların ittifakla belirttiği üzere el-Melikü'l-Muazzam, sıradan bir siyasi figürden ziyade, ilmî yönü kuvvetli bir şahsiyettir. Kur'ân'ı ezberlemiş, dil ve nahiv ilimlerinde maharet kazanmış, fıkıhta ise derinleşmiş bir âlim olarak tanıtılmakta; Hanefî fıkhında yüksek derecede bilgi sahibi olduğu belirtilmektedir. Cemâleddin el-Hasîrî'den uzun süre ders alarak Hanefî fıkhında fetva verebilecek düzeye ulaşması ve *el-Câmiʿu'l-Kebîr*'e yazdığı kapsamlı şerh onun bu alandaki ilmî derinliğini ortaya koymaktadır.[127]

Bununla birlikte, el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefî fıkhına olan ilgisinin yüzeysel bir tercihten ibaret olmadığı da anlaşılmaktadır. Nitekim fakihlere, Ebu Hanîfe'nin mezhebini öğrencilerinin görüşlerinden arındırmalarını emrederek bu çerçevede hazırlanan on ciltlik eseri *et-Tezkire* adıyla sürekli yanında taşıması ve tamamını ezberlemesi, onun bu mezhebe olan bağlılığının ilmî temellere dayandığını göstermektedir. el-Muazzam'ın söz konusu eseri sadece ezberlemesi değil, aynı zamanda uygulamaya yönelik derin bir kavrayışa sahip olduğunu belirtmesi, onun fakihlik vasfının güçlü bir göstergesidir.[128] Bu da mezhep değişiminin dinî gerekçelerle, delillerin ağırlığına binaen yapıldığını düşündürmektedir. Ayrıca el-Melikü'l-Muazzam, Ebu Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilere karşı kaleme aldığı *es-Sehmü'l-Musîb fî'r-Redʿale'l-Hatîb* adlı reddiyesiyle, yalnızca Hanefî mezhebine intisap etmekle kalmamış, bu mezhebi müdafaa edecek düzeyde sahiplenmiştir. Bu eserinde sergilediği fıkhî maharet ve nahiv bilgisi, onun ilim ehli olduğunu ve mezhep tercihini salt siyasi veya pragmatik sebeplerle değil, ilmî delillere dayanarak gerçekleştirdiğini göstermektedir.[129]

---

[126] Suyûtî, *Cezîlü'l-mevâhib fî ihtilâfi'l-mezâhib*, 42-43; Nergis, "İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi", 133.

[127] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 10/474; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/285; Muammer Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 663.

[128] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/287-288; Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 663.

[129] Nergis, "İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi", 134-135.

Bunların yanı sıra, mezhep değişiminde etkili olduğu düşünülen bir diğer faktör de çevresel ve sosyal etkidir. el-Muazzam'ın ders aldığı Hasîrî'nin kendisi Hanefî olup, bu mezhebin öğretilerini ona aktaran önemli bir isimdir. Hocalarının ve yakın çevresindeki âlimlerin mezhep tercihleri, bir şahsın mezhebî eğilimini şekillendiren unsurlar arasında yer almaktadır. Ayrıca el-Muazzam'ın itikadî görüşlerini Ebu Ca'fer et-Tahâvî'ye nispet etmesi, onun sadece fıkhî değil, aynı zamanda kelâmî çizgi olarak da Hanefî-Mâturîdî geleneğe yöneldiğini göstermektedir. Üstelik Tahâvî'nin de Şâfiîlikten Hanefîliğe intikal etmiş bir isim olması, bu yöndeki etkileşimlerin önemini artırmaktadır. el-Muazzam'ın çevresinde bulunan Ebü'l-Yümn el-Kindî ve Sıbt İbnü'l-Cevzî gibi isimlerin de mezhep değiştirerek Hanefîliğe geçmiş olmaları, bu tercihin ilmî ve sosyal bir eğilimin parçası olduğunu düşündürmektedir.[130]

Eyyûbîler Dönemi hükümdarlarından el-Melikü'l-Muazzam, mezhep değiştiren tek Eyyûbî sultanıdır. Meşhur hadisçi ve tarihçi Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde İmam Ebû Hanîfe'ye yönelttiği eleştiriler, el-Melikü'l-Muazzam tarafından ciddi bir şekilde değerlendirilmiş; bu eleştirileri çürütmek maksadıyla kaleme aldığı *es-Sehmu'l-Musîb* adlı reddiye ise, onun Hanefîliğe yönelişinin arka planını anlamada önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Söz konusu reddiyede, Hatîb el-Bağdâdî'nin iddialarına verilen detaylı cevaplar, sadece mezhep müdafaasıyla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefî mezhebini tercih ederken hangi ilmî ölçütleri esas aldığını da ortaya koymaktadır.[131]

el-Melikü'l-Muazzam, Hanefî mezhebine güçlü bir aidiyet beslemesine rağmen, Ebû Hanîfe'nin yanı sıra İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de İslam mezhep tarihinde kalıcı yerler edindiğini dile getirmiştir. Bu dört imamın görüşlerinin günümüze kadar canlılığını sürdürdüğünü, buna karşılık Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) gibi kimi şahsiyetlerin mezheplerinin zamanla ortadan kalktığını ifade etmiştir. Ona göre artık Ehl-i sünnet mensupları bu dört mezhebe bağlıdır.[132] el-Melikü'l-Muazzam'ın

---

[130] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/285; Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 664; Nergis, "İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi", 141.

[131] Emine Nurefşan Dinç, "Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye" *Eyyûbîler'de İlim, Kültür ve Sanat*, (2020), 282-283.

[132] Şerefüddîn Ebi'l-Muzaffer İsâ b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Eyyûb Şerefüddîn Ebi'l-Muzaffer İsâ b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Eyyûb el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb fi'r-red ale'l-Hatîb fimâ zekerehû fi târihihî 'ani'l-İmâm Ebû Hanîfe en-Nu'mân* (Dımaşk-Beyrût: Darü'n-Nevâdir, 1434/2013), 81; Dinç,

"Ümmet bugün dört büyük imamın etrafında birleşmiştir; bu imamların herhangi birinin görüşü mutlaka Kitap ve Sünnet'e dayanır veya bunlardan birine kıyasla ulaşılmıştır." sözleri, dönemin fıkhî yaklaşımlarına ışık tutmaktadır.[133]

el-Melikü'l-Muazzam, dört mezhebin de hüküm çıkarma yöntemlerinin Kitap ve Sünnet'e dayandığı kanaatini taşımakla birlikte, tercihini Ebû Hanîfe ve mezhebinden yana kullanmıştır. Bu tercihin temelinde, Ebû Hanîfe'nin usulünün sağlamlığına duyduğu kanaat önemli bir yer tutmaktadır. el-Melikü'l-Muazzam'a göre Ebû Hanîfe, her fıkhî konu için temellendirilebilir bir asıl inşa etmiş; bu sistematik yaklaşım onun usulünü eleştiriye kapalı hâle getirmiştir.[134] el-Melikü'l-Muazzam, Ebû Hanîfe'nin te'vil alanında eşi benzeri bulunmadığını ve bu hususta kendi Dönemi'nde bir icmâ oluştuğunu ifade etmiştir. Onun değerlendirmelerine göre, kıyas metodunun Ebû Hanîfe ile özdeşleştiği fakihler nezdinde genel kabul görmüştür. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin fıkhî meseleleri sistematik biçimde ilk kez ortaya koyan âlim olduğunu, onun ele aldığı konuların büyük çoğunluğunun ihtilâfsız olduğunu, tartışmalı meselelerin ise yalnızca dörtte bir oranında kaldığını belirtmiştir.[135] Bu yaklaşım, el-Melikü'l-Muazzam'ın Ebû Hanîfe'ye ve metoduna duyduğu güçlü güvenin ve mezhep tercihini şekillendiren temel sebeplerin açık bir göstergesidir.

el-Melikü'l-Muazzam, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen bir kişinin, Allah'ın dininde gerçek anlamda derin bir anlayış kazandığını ifade ederek bu mezhebi benimsemenin ilmî bir liyakatin göstergesi olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca onun görüşlerinin yalnızca teorik düzeyde kalmadığını, aksine İslam coğrafyasının büyük bir kısmında bu mezhebin yaygınlık kazandığını ve halkın çoğunluğunun Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirtmiştir.[136]

el-Melikü'l-Muazzam, Ebû Hanîfe'ye duyduğu hayranlığı, onun ilim ve amel yönünden taşıdığı üstünlükleri ön plana çıkararak dile getirmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe, Allah'ın hem ilim hem de ibadetle yücelttiği seçkin bir şahsiyettir. Bu iki yön arasında

---

"Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye", 283.

[133] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 86-87; Dinç, "Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye", 283.

[134] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 105-106.

[135] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 87, 119.

[136] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 81, 115; Dinç, "Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye", 284.

kurduğu denge, onu kendi Dönemi'ndeki âlimlerden ayırmakta; bu vasıflarda ona denk olan kimse bulunmamaktadır.

Onun zühd ve takvâ yönüyle ilgili olarak da güvenilir rivayetleri esas alan el-Melikü'l-Muazzam, Ebû Hanîfe'nin kırk yıl boyunca gündüzleri oruç tutarak, geceleri ise ibadetle geçirdiğini belirtmiştir. Beş vakit namazı cemaatle eda eder, bunun dışında mihrabın yanında oturarak tüm vaktini fıkıh ve ilimle meşgul olmaya adardı. Yatsı namazından sonra evine dönüp iftar eder, yeniden abdest alarak mescide gelir, iki rekâtlık namaz kılar ve bu namazda Kur'ân-ı Kerîm'i hatmederdi. Bu düzenli ibadet hayatını, tam kırk yıl boyunca kesintisiz sürdürdüğü aktarılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in övdüğü tâbiûn kuşağının mensubu olarak, Kur'an, Sünnet ve dinî hükümlere dair meselelerde çağının en seçkin ve en faziletli âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir.[137]

1.3.7. el-Melikü'l-Muazzam'ın Ebû Hanîfe Müdafaası

el-Melikü'l-Muazzam'ın *es-Sehmu'l-Musîb* adlı reddiyesi, *Târîhu Bağdâd*'da yer alan ve Ebû Hanîfe'nin nahiv bilgisine sahip olmadığı yönündeki bir rivayetin eleştirisiyle başlamaktadır. el-Melikü'l-Muazzam bu iddiayı kesin bir biçimde reddetmekte; söz konusu ithamın temelsiz olduğunu vurgulamaktadır. Rivayette örnek olarak verilen dilsel kullanımların Arapça gramer kuralları çerçevesinde mümkün olduğunu belirtmiş; bu görüşünü hem Kur'ân ayetleri hem de Arap şiirinden örneklerle desteklemiştir. Ayrıca nahiv ilminde farklı görüşlerinde bulunduğunu göstererek, bu farklılıkların dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. Bu tartışmayla el-Melikü'l-Muazzam, İmam Muhammed'in *el-Câmiu'l-kebîr* adlı eseri başta olmak üzere çeşitli kaynaklardan nakiller yaparak Ebû Hanîfe'nin Arap dili üzerindeki hakimiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Edatların kullanımıyla ilgili fıkhî hükümlere dair detaylı açıklamalar sunmuş ve bu meselelerde Ebû Hanîfe'nin derinlikli analizler gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Ona göre, bu tür ince meselelerde Ebû Hanîfe'nin ulaştığı seviyeye başka hiç kimse erişememiştir.[138]

Ebû Hanîfe, bazı itikadî görüşleri sebebiyle *Târîhu Bağdâd*'da aktarılan çeşitli rivayetlerde küfürle itham edilmiştir. el-Melikü'l-Muazzam ise bu iddiayı kesin bir dille

---

[137] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 116; Dinç, "Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye", 285.

[138] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 3-4, 12.

reddetmiş; Ebû Hanîfe'nin imanı "marifet" olarak tanımladığını ve marifet mahiyetinin cehlin karışamayacağı bir bilgi türü olması sebebiyle, artma ya da eksilme gibi bir durumun söz konusu olamayacağını ifade ederek açıklamalarda bulunmuştur.[139]

Târîhu Bağdâd'da yer alan diğer rivayetlerde ise Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Sünnet dışındaki itikadî fırkalardan birine mensup olduğu ileri sürülmüştür. Bu çerçevede, onun Cehmiyye veya Mürcie'ye yakın görüşler taşıdığı, Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini benimsediği ve sonradan bu düşüncesinden tövbe ettiği iddia edilmiştir. el-Melikü'l-Muazzam, bu tür isnatların Ebû Hanîfe'nin talebelerine ait eserlerde yer almadığını belirterek rivayetlerin geçerliliğini reddetmiştir. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân görüşüne karşı çıktığını sadece Hanefî âlimlerin değil, Şâfiî ulemânın da kabul ettiğini hatırlatmış; bu doğrultuda, Ebû Hanîfe'nin söz konusu görüşü benimseyen kimselerin arkasında namaz kılınamayacağı yönünde verdiği fetvaları örnek olarak sunmuştur.[140]

Târîhu Bağdâd adlı eserde, Ebû Hanîfe hakkında, onun hadis ehline dâhil olmadığı, hadislerle zaman zaman çeliştiği, hatta hadisleri küçümseyip alay veya tahkir içerikli ifadeler kullandığına dair birçok nakil yer almaktadır. Bunlar arasında, Ebû Hanîfe'nin "Eğer Peygamber benim dönemime yetişseydi, görüşlerimin pek çoğunu benimserdi." şeklinde konuştuğu da ileri sürülmektedir. el-Melikü'l-Muazzam, bu tür rivayetleri kesin bir dille reddetmiş ve Ebû Hanîfe'yi bu ithamlardan savunmuştur.[141]

el-Melikü'l-Muazzam'a göre Ebû Hanîfe'nin mezhebi, belirli usul ve kurallar çerçevesinde yapılandırılmıştır. Bu çerçevede onun yöntemi; öncelikle Kur'an ve Sünneti esas almak, aynı konuda birden çok ayet veya hadis varsa nesh durumu hariç, sahabenin tercih ettiği görüşü benimsemek veya mümkünse bu rivayetleri uzlaştırarak hüküm vermekten ibarettir. Eğer doğrudan hüküm çıkarılacak bir nass bulunmazsa, sahabenin Kur'an ve Sünnetle uyumlu görüşlerine başvurulur; birden fazla görüş varsa en uygun olanı tercih edilir. Bu çabalar bütünü de "ictihad" olarak adlandırılır.[142]

Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerin bir bölümü, onun re'y kullanımına ağırlık vermesine dayanmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, re'ye dair olumsuz

---

[139] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 55; Dinç, "Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye", 290.

[140] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 57-59, 63.

[141] Dinç, "Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye", 291-292.

[142] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 54, 64, 79, 102; Dinç, "Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye", 292.

algıyı besleyen bazı rivayetleri aktarmış, "İsrailoğulları doğru yoldaydı, ta ki köle çocukları re'y ile fetva vermeye başlayınca kendileri de başkaları da helak oldu" şeklindeki ifadeye yer vermiştir. Bu suçlamalara karşı çıkan el-Melikü'l-Muazzam, Hz. Muâz b. Cebel hadisini hatırlatarak Hz. Peygamber'in re'yi, Kitap ve Sünnet ile değerlendirdiğini belirtmiştir. Ona göre bu üç kaynak üzerinde ümmetin ittifakı vardır. Bu sebeple re'yi tümden reddetmek, dolaylı olarak Kur'an ve Sünnet'i de reddetmek anlamına gelmektedir.[143]

el-Melikü'l-Muazzam'ın dikkat çekici tespitlerinden biri, yalnızca Ebû Hanîfe'yi değil, diğer mezhep imamlarını da re'y ehli kabul etmesidir. Ona göre örneğin İmam Mâlik'in Medine ehlinin uygulamasını delil kabul ederek bazı hadisleri terk etmesi de re'ye dayalı bir içtihaddır.[144]

Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerden biri, onun çok fazla ictihad yapmasıdır. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)'nin, Ebû Hanîfe'yi yüz bin meselede fetva vermeye hazır olmakla suçlayarak onu Allah'a karşı cüretkâr bulduğu aktarılmıştır. el-Melikü'l-Muazzam bu tür isnatlara sert karşılık verir; isnadın güvenilmez bir kaynaktan geldiğini ve yüz bin mesele bilmenin fıkıh kitaplarında yer alan bilgilerden fazlası olmadığını belirtir. Ona göre sıradan bir fakihin bu meseleleri cevaplaması mümkünken, Ebû Hanîfe gibi büyük bir imam için bu durum yadırganmamalıdır. Ayrıca sahabenin her birinin müçtehit olmadığını vurgulayarak, onların bazen fetva vermekten çekinmelerinin doğal olduğunu ifade eder.[145]

1.3.8. Dımaşk'ta Hanefi Mezhebi Bağlamında Mezhep Üstünlüğü Tartışmaları

12. ve 13. yüzyıllar İslam dünyasında fıkhî mezheplerin yalnızca ilmî ve dinî otoriteler olarak değil, aynı zamanda siyasi iktidarların güç dengeleriyle doğrudan ilişkili yapılar hâline geldiği kritik bir dönemdir. Bu dönemde Hanefi ve Şâfiî mezhepleri arasında yoğun bir rekabet yaşanmıştır. Mezhepler arası rekabetin artması, ilmî

[143] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 76-78; Dinç, "Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye", 293.

[144] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 78-79, 96; Dinç, "Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye", 293.

[145] el-Melikü'l-Muazzam, *es-Sehmü'l-musîb*, 75-76; Dinç, "Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü'l-Muazzam ve Ebû Hanîfe'yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî'ye Yazdığı Reddiye", 295.

tartışmaların gölgede kalmasına sebep olmuş; kamu gücünün nasıl kullanılacağı, kimin hangi yetkileri kullanabileceği ve halkla devlet arasındaki ilişkinin hangi mezhepsel çerçevede kurulacağı gibi meseleler gündemde geniş bir yer kaplamaya başlamıştır. Ayrıca fıkhî görüş farklılıkları sadece ilmî münazaralarda değil, mahkeme uygulamalarında, kamu yönetiminde ve hatta eğitim kurumlarında doğrudan etkili olmuş; mezhep tercihleri, çoğu zaman bir yöneticinin siyaset anlayışını ve halk üzerindeki kontrolünü de yansıtmaya başlamıştır.

Eyyûbîler Dönemi'nde bu mezhebî rekabet daha da belirginleşmiş, farklı şehirlerde farklı mezheplerin egemenliği zaman zaman el değiştirmiştir. el-Melikü'l-Muazzam'ın Şâfiîlikten Hanefiliğe geçişi, sıradan bir ilmî kanaat değişimi değil; doğrudan dönemin siyasi ve toplumsal dengelerine yönelik gerçekleştirilen bir tasarruf olarak görülmelidir. Çünkü mezhep değişimiyle birlikte hem yargı sisteminde hem de mali ve askerî politikalarda önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır. İşte bu mezhepler arası ihtilafların ve etkinlik mücadelelerinin yoğun olarak yaşandığı bir ortamda Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser yalnızca bir mezhep savunusu amacıyla yazılmış değil, aynı zamanda dönemin siyasal stratejilerini de ortaya koyan bir tercüman olmuştur.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh* adlı eserinin ilk kısmında, Ebu Hanife'nin kişiliğine ve ilmî otoritesine dair kapsamlı bir giriş yapar. Eserin birinci bölümünde, Ebu Hanife'nin güvenilir bir muhaddis ve fakih olarak tanındığını vurgulayan rivayetler aktarılır. Bu rivayetler, sadece onun ilmî birikimini değil, aynı zamanda sonraki nesiller üzerindeki etkisini de yansıtır niteliktedir.[146] İkinci bölümde, Ebu Hanife'ye yöneltilen bazı eleştirilere cevap verilir. Bu eleştiriler ayrıntılı bir polemik yerine özet şekilde ele alınır; bu da yazarın esasen savunmadan çok destekleme ve teşvik amacında olduğunu göstermektedir. Eleştirilerin kısa geçilmesi, belki de bu iddiaların yeterince güçlü bulunmamasından veya Sıbt'ın önceliğinin Hanefiliğin faziletlerini temellendirmek olmasından kaynaklanmaktadır. Üçüncü bölüm, Ebu Hanife'ye dair nakledilen bazı menkıbelere ayrılmıştır. Bu kısımda yer alan anlatılar, onun hem ilmî hem de manevi şahsiyetine dair toplumda oluşmuş olan olumlu imajı pekiştirmektedir. Bu menkıbelerin, Dönemi'nin anlayışında "alim" kimliğini sadece

[146] Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2010), 8-10.

bilgiyle değil aynı zamanda zühd ve vakar gibi ahlaki meziyetlerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Dördüncü bölümde, Ebu Hanife'nin bazı sahabeler ile görüştüğüne ve onlardan hadis rivayet ettiğine dair bilgiler sunulur. Bu konuya diğer bölümlere kıyasla daha fazla yer verilmiş olması, Ebu Hanife'nin ilmî birikim açısından sahip olduğu bu nadir ayrıcalığın altını çizmeyi amaçlamaktadır. Zira bu durum, onu diğer mezhep imamlarına kıyasla ilmî bakımdan daha güçlü bir konuma yerleştirmektedir. Bu vurgunun arka planında, hadis rivayetinde sahabe ile doğrudan temasın büyük bir avantaj olarak kabul edilmesi yatmaktadır. Beşinci bölümde, Ebu Hanife'nin diğer mezhep imamlarından önce yaşamış olmasının ona üstünlük sağladığı yönündeki görüşler ele alınır. Sıbt İbnü'l-Cevzî, önce gelenin daha faziletli olduğuna dair hem nakli hem de akli bazı gerekçeler ileri sürer. Bu görüş, her ne kadar tartışmalı olsa da klasik İslamî düşüncede zaman zaman karşımıza çıkan bir öncelik fazileti anlayışını yansıtmaktadır.[147] Aynı şekilde Memlükler Dönemi'nde yaşayan Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384)'de Sıbt İbnü'l-Cevzî ile aynı düşünceye sahip olarak, Ebu Hanife'nin diğer mezhep imamlarından önce geldiğini, dolayısıyla daha faziletli olanın Hanefi mezhebi olduğunu ifade etmektedir.[148] Altıncı bölümde, bu düşünce daha da netleştirilir. Sıbt İbnü'l-Cevzî burada, Ebu Hanife'nin ilmî kudretinin ve fıkıh alanındaki derinliğinin, onun mezhebinin de diğerlerinden daha üstün olmasını gerektirdiğini savunur. İmam Şafii gibi önde gelen âlimlerin bile Ebu Hanife'ye övgüler yönelttiğini hatırlatması, onun mezhebinin üstünlüğü için bir tür tanıklık olarak sunulmaktadır. Eserin yedinci bölümü, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşımında kritik bir noktaya temas etmektedir. Ona göre halkın Hanefi mezhebine uyması tercihten ziyade bir "zorunluluk"tur. Bu düşünce, mezhep tercihinin bireysel ve serbest bir alan olmaktan ziyade toplumsal ve siyasal bir gereklilik olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Ayrıca bu tavır, Eyyûbîler Dönemi gibi mezhep merkezli siyasal yapıların hâkim olduğu dönemlerde halk üzerinde oldukça belirleyici olmuş olabilir. Sekizinci ve son bölümde, Ebu Hanife'nin görüşlerinin Kur'an ve sahih sünnetle en fazla örtüşen yorumlar olduğu ileri sürülür. Diğer mezheplerin bazı görüşlerinin ise bu iki temel kaynağa zaman zaman aykırılık teşkil ettiği ima edilir. Bu

[147] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh,* 19-20.

[148] Ahmet İnanır, "Ekmelüddin el-Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercihi Mezhebi Ebi Hanife' Adlı Risalesi Bağlamında Türklerin Hanefiliği Tercih Gerekçeleri", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/2 (2012), 86; Ahmet İnanır, "Ekmeleddin Bâbertî'nin 'En-Nüketü'z-Zarîfe fi Tercîhi Mezhebi Ebî Hanife' Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 84-85.

noktada Sıbt, Hanefiliğin sadece bir fıkıh ekolü değil, aynı zamanda naslara en uygun yorumu temsil eden bir sistem olduğunu iddia etmektedir.[149]

Sıbt İbnü'l-Cevzî, bu eserinde "Ebu Hanife'nin mezhebini devlet başkanının tercih etmesi, ihtiyat açısından daha uygundur ve ümmetin karşılaştığı sıkıntıları daha fazla hafifletir" ifadesiyle dikkat çekici bir yaklaşım sergilermektedir. Bu başlık altında meseleyi iki ana eksende değerlendirmektedir. İlk olarak Hanefi mezhebinin yöneticilik açısından daha uygun olduğunu savunur ve bu mezhebin ümmetin meselelerine çözüm üretmede diğerlerinden daha etkili olduğunu gösteren örnekler sunar. Bu tür meselelerin, klasik fıkıh kitaplarında genel olarak taharet, namaz, oruç gibi ibadet konularından sonra yer verilmesine rağmen, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin siyasal meselelere öncelik vermesi dikkat çekicidir. Bu tercih, onun fıkhî yorumlarını belirli bir siyasal amaca hizmet ettirme niyetini de yansıtıyor olabilir.[150]

Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hanefi mezhebinin yöneticilik için daha uygun olduğuna dair seçtiği tüm örnekler, bu mezhepte devlet başkanına tanınan geniş yetkilere işaret etmektedir. Kendisi, çok sayıda mesele bulunmasına rağmen sadece dokuz tanesini örnek olarak zikretmektedir. Bu örneklerin her biri, Hanefi mezhebinin devlet başkanını daha merkezi bir konuma yerleştirdiğini ve yönetim işlerinde serbestlik tanıdığını göstermektedir.

İlk örnekte haraç arazilerine değinilir. Hanefi görüşe göre, eğer bir kişi haraçlı toprağını işleyemeyecek duruma gelir ve vergisini ödeyemezse, devlet başkanı bu araziyi kiraya verebilir, kirasından haraç alabilir; kiracı bulunamadığında ise araziyi satıp haraç borcunu satış bedelinden tahsil edebilir. Diğer mezhepler ise böyle bir yetkiyi devlet başkanına tanımamaktadır.[151]

Gayrimüslimlerden zor kullanılarak elde edilen topraklarda da benzer bir esneklik görülmektedir. Hanefi mezhebine göre, devlet başkanı bu arazileri eski sahiplerinin ellerinde bırakabilir, onlara vergi muafiyeti tanıyabilir ve hatta gazilerin rızasını aramaksızın bu toprakları paylaşmayabilir. Diğer mezhepler ise gazilerin rızasını esas

---

[149] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 20-21; Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 671-672.

[150] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 21-23.

[151] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 21; Murat Karacan, *Hanefî ve Şafiî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri: Tuhfetü't-Türk Örneği* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 106-111; Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefi Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 672.

almakta veya toprakların paylaşımını zorunlu saymaktadır. Burada da Hanefi anlayışın, siyasal ve toplumsal barışı koruma hedefiyle karar alma serbestisini desteklediği gözlemlenir.[152]

Savaşta öldürülen bir kâfirin savaş ganimeti olan elbiseleri ve silahları meselesinde de farklılık vardır. Ebû Hanîfe'ye göre, bu mal devlet başkanının açıkça "selebi öldüren alır" demesiyle katile verilebilir. Diğer mezhepler ise böyle bir şartı aramaz. Bu görüş, Hanefilerin kamu otoritesine karşı duyduğu kurumsal güvenin bir yansımasıdır.[153]

Ta'zir cezası sonucu ölüm meydana geldiğinde Hanefi mezhebine göre devlet başkanı tazminatla sorumlu tutulmaz. Oysa diğer mezhepler tazminatın gerekli olduğunu ifade eder. Bu görüş farklılığı, Hanefilerin devlet başkanının ceza hukukundaki takdir yetkisini bir sorumluluk alanı olarak değil, yetki alanı olarak görmesiyle açıklanabilir.[154]

Ebû Hanîfe, izinsiz olarak ihya edilen ölü arazinin bunu yapan kişiye ait olmayacağını savunur ve devlet başkanının iznini şart koşar. Diğer mezhepler ise böyle bir izne gerek olmadığını belirtir. Hanefi görüş burada da devletin toprak kontrolü üzerindeki hâkimiyetini ön plana çıkarmaktadır.[155]

Kölenin zina, hırsızlık ya da içki içme gibi büyük suçlar işlemesi durumunda Hanefi mezhebine göre had cezasını uygulayacak tek merci devlettir. Diğer mezhepler, köle sahibinin de bu yetkiye sahip olduğunu belirtir. Bu fark, Hanefilerin ceza hukukunu bireysel değil kamusal bir sorumluluk sahası olarak gördüğünü gösterir.[156]

Hanefilere göre, otlayan hayvanlarının zekâtını doğrudan fakire veren bir kişiden devlet başkanı tekrar zekât talep edebilir. Diğer imamlar ise buna karşı çıkar. Burada da vergi denetiminin merkezi bir otorite eliyle yapılması gerektiği anlayışı dikkat çeker.[157]

Sahipsiz bir çocuğu (lakît) kasten öldüren kimseye karşı Hanefi mezhebine göre devlet başkanı kısas uygulatabilir. Diğer mezhepler böyle bir uygulamayı kabul etmez.

---

[152] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 21; Karacan, *Hanefî Ve Şafiî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri*, 99-106.
[153] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 21.
[154] Karacan, *Hanefî Ve Şafiî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri*, 82-88; Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 673.
[155] Karacan, *Hanefî Ve Şafiî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri*, 94-99.
[156] Karacan, *Hanefî Ve Şafiî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri*, 76-82.
[157] Karacan, *Hanefî Ve Şafiî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri*, 88-93.

Bu görüş, toplumsal himaye altındaki bireylerin bile devletin doğrudan koruması altında olduğu düşüncesini yansıtmaktadır.[158]

Cenaze namazında hem veli hem de sultan hazır bulunduğunda Ebû Hanîfe, imametin sultana ait olacağını belirtir. Diğer mezhepler ise velinin önceliğini savunur. Hanefi anlayış burada da kamusal temsilin bireysel ilişkilerin önünde tutulmasını savunur.[159]

Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin aktardığı bu dokuz örnek, Hanefi mezhebinin siyasal otoriteyi geniş yetkilerle donatmak suretiyle kamu düzenini koruma ve istikrarı sağlama çabasını açıkça ortaya koymaktadır. Ebû Hanîfe'nin sisteminde devlet başkanı yalnızca bir yönetici değil; aynı zamanda hukukî düzenin, toplumsal adaletin ve ekonomik istikrarın teminatı olarak görülmektedir. Diğer mezheplerin yaklaşımı ise daha sınırlayıcı olup, bireylerin haklarını devlete karşı da korumayı önceleyen bir çizgide ilerleyerek devlet başkanının yetki alanını daraltmaktadır. Bu fark, Hanefi mezhebinin tarih boyunca resmî mezhep olarak benimsenmesinde etkili olmuş, bürokratik yapılanmayı önceleyen siyasi iktidarların Hanefiliği tercih etmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.[160]

Sıbt İbnü'l-Cevzî, bu eserinin yedinci bölümünün ikinci kısmında, Ebu Hanife'nin mezhebinin ümmetin karşılaştığı sıkıntıları hafifletme noktasındaki üstünlüğünü çeşitli örneklerle ortaya koymaktadır. Bu örneklerde; Şafiî mezhebinin takipçilerini güçlüklerle karşı karşıya bıraktığını, buna karşılık Hanefi yaklaşımın pratikte büyük kolaylıklar sağladığını savunur. Ona göre, halkın yaygın olarak yaptığı bazı uygulamaları Şafiî mezhebinin caiz görmemesi, Müslümanları zorluklarla baş başa bırakmaktadır. İbnü'l-Cevzî, bu durumu "Allah sizi seçti ve din konusunda size bir zorluk yüklemedi" ayetiyle temellendirerek Hanefi mezhebinin şer'î kolaylık ve toplumsal gerçeklikle örtüşme noktasındaki avantajını vurgulamaktadır. Hanefi mezhebinin toplumsal kolaylık prensibine verdiği önem, Sıbt İbnü'l-Cevzî tarafından mezhebin tercih sebebi olarak sunulmaktadır.[161]

---

[158] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 22.
[159] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 22.
[160] Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 673.
[161] "Kur'ân Yolu" (Erişim 2025), el-Hac 22/78; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 22-23; Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 674.

Sekizinci bölümde ise Ebu Hanife'nin görüşlerinin hem Kur'an'a hem de sahih sünnete uygunluk gösterdiği iddia edilirken, diğer mezheplerin bu iki temel kaynağa muhalif düştüğü örneklendirilmektedir. Bu bölümde Sıbt İbnü'l-Cevzî, Kur'an ayetleriyle doğrudan uyum içinde olan Ebu Hanife'ye ait on bir mesele sunar. Bunlardan ikisinde Hanefi görüşe sadece bazı âlimlerin muhalefeti söz konusu edilirken, dokuz meselede doğrudan İmam Şafiî'nin Kur'an'a aykırı görüş bildirdiği ifade edilmektedir.[162]

Ayrıca Ebu Hanife'nin sahih sünnetle mutabık görüşlerine dair elli farklı mesele ortaya konulmaktadır. Bu meselelerin dağılımı incelendiğinde, Sıbt İbnü'l-Cevzî İmam Şafiî'yi eleştiriye tabi tutmaktadır. Toplam yirmi altı meselede doğrudan İmam Şafiî'ye muhalefet eder; diğer meselelerde İmam Ahmed, İmam Mâlik veya her üçü birden farklı düzeylerde tenkit edilmektedir. Bazı meselelerde ise sadece Ebu Hanife'nin görüşüyle muhaliflerin görüşü sunulup doğrudan bir şahıs ismi zikredilmemektedir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, bu meselelerin örnekleme düzeyinde olduğunu belirterek diğer mezheplerin sünnete aykırı tutumlarının çok daha fazla olduğunu ima etmektedir. Bu yaklaşım, Hanefi mezhebinin sadece fikhî kolaylık değil, aynı zamanda naslara bağlılık açısından da diğer mezheplerden daha tutarlı bir zeminde durduğu fikrini desteklemektedir.[163]

Burada dikkat çekici üç temel nokta bulunmaktadır. Öncelikle en yoğun eleştirinin İmam Şafiî'ye yöneltilmiş olması, el-Melikü'l-Muazzam'ın daha önce mensubu olduğu bu mezhepten Hanefiliğe yönelmesini meşrulaştırma çabasını akla getirmektedir. Bu yönüyle İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşımı, mezhep değişiminin yalnızca ilmî değil aynı zamanda siyasi ve stratejik bir arka plana da sahip olduğunu düşündürmektedir. İkinci olarak eserde şekillenen Hanefilik anlayışı doğrudan Ebu Hanife merkezli bir karakter taşımaktadır. Bu durum, mezhebin kurucusunun şahsiyetine ve ilmî mirasına yapılan güçlü vurguyla açıklanabilir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, diğer Hanefi otoritelerden çok, doğrudan Ebu Hanife'ye atıf yapmayı tercih etmektedir. Son olarak Hanefi mezhebinde devlet başkanına tanınan geniş yetkiler, el-Melikü'l-Muazzam'ın siyasi konumu açısından mezhebi daha cazip hâle getirmiş olabilir. Zira önceki bölümlerde de görüldüğü üzere, Hanefilik siyaset ve kamu otoritesi bağlamında daha esnek ve merkeziyetçi bir hukuk

---

[162] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 23; İnanır, "Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin 'El-İntisar ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh' Adlı Eseri Bağlamında Hanefi Mezhebinin Diğer Mezheplere Tercih Edilme Gerekçeleri", 227.

[163] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 24-37; Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 674.

sistemi sunmaktadır. Bu ise, bir hükümdarın kamu düzenini sağlama ve idarî tasarruflarını meşrulaştırma açısından işini oldukça kolaylaştıran bir durumdur.[164]

el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefiliğe yönelmesinde, sadece bireysel tercih değil, daha önceki Eyyûbî sultanlarının yaşadığı tecrübeler ve Şâfiî mezhebinin pratikte karşılaşılan bazı sorunlara çözüm üretmedeki yetersizliği etkili olmuştur. Şâfiî fıkhının, devlet başkanının karar alma esnekliğini sınırlayan yapısı, Hanefi mezhebinin daha pragmatik çözümler sunmasıyla karşılaştırıldığında yöneticiler için daha az elverişli bir zemin oluşturmuştur. Bunun tipik bir örneği, Sultan Selahaddin'in yaşadığı bir olayda görülmektedir. Selahaddin, Dımaşk Kadısı Ebu Hâmid b. İbn Ebî Asrûn (ö. 585/1189)'dan, elinde bulunan Haçlı bir esiri, bazı Müslüman esirlerin serbest bırakılması karşılığında teslim etmesini ister. Kadı, bu talebi hem doğrudan hem de maddi teşviklere rağmen reddeder. Daha sonra aynı esiri Haçlılara satması, Selahaddin'in öfkesini celbeder ve onu görevden almasına neden olur. Bu olay, fıkhî katılığın siyasi kararları ne denli kısıtlayabildiğini gözler önüne sermektedir.[165]

el-Melikü'l-Muazzam Dönemi'nde Haçlı baskılarının artması, onun üzerindeki askerî ve ekonomik yükü ağırlaştırmış, bu da bazı olağanüstü uygulamaları zorunlu kılmıştır. Örneğin Dimyat'ın düşmesiyle, halkı cihada teşvik için Dımaşk'ta Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin yardımıyla bir çağrı yapılmış; halk önce olumlu yanıt verse de sonrasında geri adım atmıştır. Bunun üzerine el-Melikü'l-Muazzam, halkın mallarından vergi mahiyetinde sekizde bir ya da beşte bir oranında kesinti yapmıştır. Bu uygulama, klasik anlamda müsâdereye girmektedir. Yani devletin, bireyin mülküne el koyması söz konusudur. Fıkıh kaynaklarında bu tür müdahalelerin yeri mezhepler arası ciddi farklar taşımaktadır. Hanefi fakihlerden Şeybânî, savaş gibi zorunlu durumlarda kamu masraflarının halka yüklenebileceğini kabul ederken, Şâfiî gelenekte bu tür uygulamalar daha katı şartlara bağlanmıştır. Cüveynî gibi Şâfiî âlimler, beytülmalde kaynak kalmaması gibi şartların oluşmasını gerekli görmüşlerdir. Tarsûsî gibi dönemin bazı hukukçuları da devlet yönetimi bakımından Hanefiliğin daha esnek ve uygulamaya dönük bir yaklaşım sunduğunu savunmuşlardır. Bu çerçevede Ebu Hanife'nin, devlet başkanının

[164] Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 674.
[165] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/389.

halktan rızaları olmasa bile mal alma yetkisine sahip olduğunu kabul ettiği, Şâfiî'nin ise bu yetkiyi tanımadığı görülmektedir.[166]

Devletin karşı karşıya kaldığı askerî ve ekonomik krizler, ona daha fazla müdahale ve yetki alanı tanıyan bir mezhebi tercih etmeye sevk etmiştir. Bu mezhep tercihi, zamanla onun mutaassıp bir Hanefi olarak algılanmasına da neden olmuş olabilir. Oysa bu durum, daha çok devletin karşılaştığı gerçeklere verilen pragmatik bir cevaptır.[167]

Öte yandan el-Muazzam'ın bazı Şâfiî şahsiyetlerle kişisel düzeyde yaşadığı ihtilafların da mezhep politikalarını etkilediği görülmektedir. Bunlardan biri, Dımaşk'ın önde gelen Şâfiî âlimlerinden Ebu Mansûr İbn Asâkir (ö. 620/1223)'dir. el-Melikü'l-Âdil, kendisine büyük saygı duyduğu bu âlimi Dımaşk'ta önemli makamlara atamıştır. Vefatının ardından iktidarı devralan el-Muazzam, içki ve vergi konularında farklı bir siyaset izlemeye başladı. Bu politikalara karşı çıkan İbn Asâkir'in yetkileri kısıtlandı; elinden birçok medrese alındı ve sadece Cârûhiyye gibi zayıf bir kurumda ders vermeye devam etmiştir.[168]

---

[166] Hüseyin Esen, "İslam Hukuku Açısından Müsâdere", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 193; Karacan, *Hanefî Ve Şafiî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri*, 91-93; Cengiz Tomar, "Müsâdere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/65-67.

[167] Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 676.

[168] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/268; Arangül, "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", 679.

BÖLÜM 2: EYYÛBÎLER DÖNEMİ'NDE HANEFÎ ULEMA, MEDRESE ve FIKHÎ TARTIŞMALAR

2.1. EYYÛBÎLER DÖNEMİ'NDE FIKIH ÖĞRETİM KURUMLARI

Eyyûbîler Dönemi'nde fıkıh eğitimi önceki yüzyıllara göre kayda değer bir ilerleme göstermiştir. Haçlı seferlerinin yarattığı tehditleri bertaraf eden Eyyûbîler, bölgede güven ve istikrar ortamı oluşturmuş, bu sayede pek çok âlim Dımaşk'a hicret etmiştir. Selâhaddin Eyyûbî ve onu takip eden sultanlar, Sünnî fıkıh mezheplerinin gelişimini desteklemiş, farklı seviyelerde eğitim veren kurumlar açmışlardır. Böylece Dımaşk, fıkıh öğretiminin öne çıktığı önemli bir merkez hâline gelmiştir.[169]

Bu bölümde Eyyûbîler Dönemi'nde düzenli eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü mektep ve küttablar, medreseler, mescit ve camiler, hankahlar, ribatlar, zaviyeler, kütüphaneler ile hanlar ele alınarak bu kurumların eğitim hayatındaki yeri ve işlevi üzerinde durulacaktır.

2.1.1. Mektep/Küttab

"Mektep" veya "mekâtîb" kelimesi, köken olarak "ketebe/kitâbet" yani "yazmak" fiilinden türetilmiş olup, çocukların eğitim gördüğü yer anlamında kullanılmıştır. Küttâb ya da mektep adıyla bilinen bu kurumlarda yalnızca Kur'ân okuma ve yazı yazma öğretilmemiş; aynı zamanda matematik, hadis, fıkıh ve akaid gibi temel dinî ve ilmî dersler de verilmiştir.[170] İslam dünyasında uygulamalarda bölgesel farklılıklar bulunsa da genel olarak çocuklara önce Kur'ân ve dil eğitimi verilmiş, akâid, ilmihal ve fıkıh gibi derslerle eğitimleri pekiştirilmiştir.[171]

Mekteplerde ilk aşamayı tamamlayan öğrenciler, daha sonra mescitlerde düzenlenen temel ders halkalarına katılma imkânı buluyorlardı. Bu seviyeyi de başarıyla

---

[169] Bekir Karadağ, "Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Fıkıh Mezhepleri Karşısındaki Tutumu ve Sünnî Fıkıh Mezheplerin Mısır'da İstikrar Bulmasındaki Rolü", *Uluslararası Selahaddin Eyyubî Sempozyumu Bildirileri,* (Siirt: Siirt Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 2017), 1.

[170] Nebi Bozkurt, "Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/5-6.

[171] İbn Haldun, *Târîh-ü İbn Haldûn*, 1/740.

geçenler, artık mescitlerde ders veren âlimlerin ilim halkalarına devam edebilirdi. Eğitimini ilerletmek isteyenler için bir sonraki adım ise medreselere kaydolup daha sistemli bir öğrenim sürecine girmekti.

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta 'Alâ Bâbi'l-Câmii'l-Emeviyye, Medresetü'l-Çerkeziyye, Cârûh, Emînüddin Eşterî, Alî el-Halebî ve İbn Abd mektepleri öne çıkan eğitim kurumlarıydı.[172] Selâhaddin Eyyûbî, yetim çocukların barınma ve eğitimi konusunda hassasiyet göstermiş; bu amaçla Dımaşk ve Mısır'da imârethaneler inşa ettirmiş, vakıflar tesis etmiş, yeni mektepler açtırmış ve onların nitelikli bir eğitim görmeleri için öğretmenler görevlendirmiştir.[173]

2.1.2. Medrese

İslâm eğitim tarihinde merkezi bir konuma sahip olan medreseler, Eyyûbîler Dönemi'nde fıkıh eğitiminin sistemli ve düzenli biçimde sürdürüldüğü en önemli kurumların başında yer almaktaydı. Bu dönemde medreseler genellikle vakıflarla desteklenmiş, öğrencilere barınma ve geçim imkânı sağlanmıştı. Medrese kelimesi, Arapçada ders kökünden türeyerek öğrenme, öğretme ve tekrar yoluyla bilgiyi pekiştirme anlamlarını barındırmaktaydı. Medrese tarzı müstakil eğitim yapılarının tam olarak ne zaman inşa edilmeye başlandığı kesin olmasa da 10. yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir'de bu yapılar yaygınlık kazanmaya başlamıştı. İlk defa Selçuklular devrinde 1067 yılında Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından kurulan Nizâmiye medreseleri ile sistematik bir eğitim ağı kurulmuştu.[174]

Doğudan batıya uzanan bu ilim seferberliği, Abbâsî coğrafyasına yayılarak Suriye, Mısır ve Yemen gibi bölgeleri de etkisi altına aldı. Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde medreseleşme hareketi bu şehirde büyük ivme kazandı. Nûreddin Zengî'nin öncülüğünde Dımaşk'ta kurulan Nûriyye Dârülhadisi, şehirdeki ilk büyük medrese sayılmaktaydı. Kilâse, Salâhiyye ve İmâdiyye gibi birçok medrese inşa edildi. Nûreddin

[172] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 36-37.
[173] Ahmed Çelebi - çev. Ali Yardım, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2006), 305.
[174] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2/129; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 39.

Zengî yalnızca Dımaşk'ta değil; Halep, Hama, Humus ve Ba‘lebek gibi şehirlerde de eğitim müesseseleri kurdurarak bölgesel bir medrese ağı oluşturmak istemekteydi.[175]

Eyyûbîler Dönemi’nde medreselerin sayısı hızla artmıştır. Selâhaddin Eyyûbî ve diğer Eyyûbî emirlerinin desteklediği bu süreçte, Dımaşk âdeta bir ilim merkezine dönüşmüştür. Dönemin kaynakları arasında yer alan İbn Şeddâd ve Nu‘aymî, medreseleri fıkıh mezhepleri temelinde sınıflandırmakta ve fakih kimliği bulunmayan âlimlerin bu kurumlarda müderris olarak görevlendirilmediğini aktarmaktadır. Bu durum, medreselerin ilk etapta fıkıh merkezli eğitim verdiğini açıkça ortaya koymaktadır.[176] Medreseler Şafiî, Hanefi ve Hanbelî mezheplerine göre faaliyet göstermiş; bazıları ise Şafiî ve Hanefi fıkhını birlikte okutmuştur. Fıkıh dışında, tıp eğitimi veren medreseler de şehirde yer almıştır. Selâhaddin Eyyûbî burada yeni medreselerden çok, Nûreddin Zengî’nin kurduğu mevcut yapıları genişletmiş ve vakıflarını desteklemiştir. Kaynaklar, bu dönemde şehirde 90'dan fazla medresenin faaliyet gösterdiğini belirtmektedir. Bu medreseler yalnızca dinî ilimlerin değil, aynı zamanda dil, felsefe ve tabiat bilimlerinin de okutulduğu çok yönlü eğitim kurumları hâline gelmiştir.[177]

Eyyûbîler Dönemi’nde Dımaşk’ta Hanefî fıkhı doğrultusunda eğitim veren çok sayıda medrese faaliyet göstermekteydi. Bunlar arasında Nûriyye el-Kübrâ ve Nûriyye es-Suğrâ başta olmak üzere Cevvâniyye, Hâtûniyye, İkbâliyye, Mukaddemiyye, Ferruhşâhiyye, Kaymaziyye, Muazzamiyye, Mâridâniyye, Şibliyye Cevvâniyye ve Şibliyye Berrâniyye, İzziyye Berrâniyye ve İzziyye Cevvâniyye, Rükniyye Berrâniyye, Fethiyye, Âlemiyye, Meytûriyye, Bedriyye, Azîziyye, Kılıciyye, Mürşidiyye, Yağmuriyye, Reyhâniyye, Zencâriyye ve Kûssâiyye medreseleri zikredilebilir. Bu kurumların tamamı Hanefî mezhebine bağlı müfredat çerçevesinde eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmekteydi.[178] Şehirde inşa edilen bazı medreseler hem Hanefî hem de Şâfiî fıkhının okutulduğu müesseseler olarak dikkat çeker. Bu kurumlar arasında el-

---

[175] Ahmet Demir, “Medreselerin Gelişmesinde Eyyûbîlerin Rolü”, *Bingöl Üniversitesi Yayınları* 2 (2013), 463-466; Nebi Bozkurt, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/324.

[176] Ebû Abdillâh İzzeddin Muhammed b. Ali İbn Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hatîre fî Zikri Ümerâi’ş-Şâm ve’l-Cezîre* (Dımaşk: Vezâretü’s-Sekâfe, 1399/1978), 2/92-166; Nu‘aymî, *ed-Dâris fî târîhi’l-medâris*, 2/100; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 39.

[177] Bozkurt, “Medrese”, 28/323-324.

[178] İbn Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hatîre*, 199-228; Nu‘aymî, *ed-Dâris fî târîhi’l-medâris*, 1/362-449; Mahmut Dündar, “Eyyûbîler Dönemi Dımaşk Medreseleri”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 129-137; Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk’ında Ulema ve Medrese*, 66-81.

Medresetü'l-Esediyye, el-Medresetü'l-'Azraviyye, el-Medresetü'd-Dimağiyye ve el-Medresetü'l-Emcediyye öne çıkmaktaydı.[179]

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefi mezhebine ait olan medreselerin yanında diğer mezheplere ait olmak üzere de birçok medrese kurulmuştur. Dımaşk'ta Şafiî mezhebine ait otuz iki medrese inşa edilmiştir. Şehrin ilmî kimliğine katkı sunan önemli Şafiî medreselerden bazıları şunlardır: Âdiliyye (Kübrâ) Medresesi, mimarî ihtişamı ve eğitim kadrosuyla dönemi'nin önde gelen kurumları arasında yer alırken; İmâdiyye ve Ekiziyye Medreseleri de Şafiî mezhebi mensuplarına yönelik eğitim sunan medreselerden birkaçıdır. Aynı şekilde Asrûniyye, Azîziyye ve Cârûhiyye Medreseleri, fıkıh ve hadis sahasında etkinlik gösterirken; Sârimiyye, Takviyye ve Devle'iyye Medreseleri hem müderris kadrosu hem de talebe sayısı bakımından dönemin en canlı eğitim merkezleri arasında sayılmıştır. İkbâliyye ve Felekiyye Medreseleri de Dımaşk'taki dinî ve ilmî çalışmalarda bulunan medreselerdendir.[180]

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanbelî mezhebine ait yedi medrese kurulmuştur. Ömeriyye Medresesi, bu alandaki en tanınmış kurumlardan biri olup Hanbelî ilmî geleneğinin taşıyıcılarından biri olmuştur. Aynı şekilde Ziyâiyye Muhammediyye ve Ziyâiyye Mehâsiniyye Medreseleri de Hanbelî fakihlerin yetişmesinde önemli roller üstlenmiştir. Sâhibiyye ve Sadriyye Medreseleri, dönemin ileri gelen Hanbelî âlimlerine ev sahipliği yaparken, Cevziyye Medresesi ise başta İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) olmak üzere birçok meşhur Hanbelî âlimin görev yaptığı bir ilim merkezi olmuştur.[181] Ayrıca Âlime Medresesi de bu gelenek içinde faaliyetlerde bulunan kurumlar arasında yer almıştır. Bu medreseler, Dımaşk'ta Hanbelî mezhebinin akademik ve toplumsal etkisini sürdüren başlıca yapılardandır.[182]

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta inşa edilen ve şehirdeki tek Mâlikî medresesi Salâhiyye Medresesi'dir. Mâlikî mezhebinin o dönemde daha çok Kuzey Afrika ve Endülüs coğrafyasında güçlü olması, Dımaşk'taki sınırlı yayılımını göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu dönemde Hanefi, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine

---

[179] Dündar, "Eyyûbîler Dönemi Dımaşk Medreseleri", 140-141; Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 81-83.

[180] Dündar, "Eyyûbîler Dönemi Dımaşk Medreseleri", 118-129.

[181] H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/109-110.

[182] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 83-87.

mensup ilim çevrelerinin oldukça aktif ve fazla olduğu şehirde, Mâlikîlere ait sadece bir medrese bulunması, mezhebin yerel nüfuzunun zayıflığıyla doğrudan ilişkilidir.[183]

2.1.3. Mescit/Cami

Mescit kelimesi, sözlükte "alnı yere koymak, tevazu ile alnı yere kapamak" anlamına gelen "secede" kökünden türemiş bir mekân ismidir. İslâm tarihinde inşa edilen ilk mescitlerin Kubâ Mescidi ve Mescid-i Nebevî olduğu bilinmektedir. Bu yapılar, sadece ibadet edilen mekânlar olmayıp aynı zamanda eğitim-öğretimin gerçekleştirildiği merkezler olmuştur.[184] Eyyûbîler Dönemi öncesinde olduğu gibi bu dönemde de cami ve mescitler, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü temel kurumlar arasında yer almaya devam etmiştir. Dımaşk'ta bu işlevi en güçlü şekilde üstlenen mekânların başında Emeviyye Camii gelmektedir. Şehirde eğitim-öğretim amacıyla kullanılan diğer önemli yapılardan biri ise Câmiu'l-Hanâbile'dir.[185]

Eyyûbîler Dönemi'nde fıkıh öğretiminin yapıldığı kurumlardan bazıları da Hankah, Ribat ve Zaviyelerdir. Daha çok tasavvuf eğitiminin yürütüldüğü bu kurumlar, aynı zamanda fıkıh ve diğer İslâmî ilimlerin öğretiminin de yapıldığı merkezler olmuştur. Daha çok sûfîlerin sohbet, zikir ve inzivâ faaliyetleri için tesis edilen hankah, ribât ve zâviyeler; yapı ve işleyiş yönünden medreselerle benzerlik göstermektedir. Bu mekânlarda tasavvufî eğitimin yanı sıra fıkıh başta olmak üzere farklı dinî ilimlerin de okutulduğu, ayrıca misafir ve kimsesizlere ücretsiz konaklama imkânı sağlandığı görülmektedir.[186]

2.2. FAKİHLERİN ÜSTLENDİKLERİ GÖREVLER

Eyyûbîler Dönemi'nde fakihlerin üstlendiği en önemli görev Kâdılkudât makamıdır. Kâdılkudât, sözlükte "başkadı" anlamına gelmekte olup İslâm yargı

---

[183] George Makdisi, "*Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*" (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 83-84; Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 87-88.

[184] Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/46-48.

[185] İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 86; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 49.

[186] Dündar, *Mısır Eyyübilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 92-98.

teşkilatının en üst makamını ifade etmektedir.[187] Eyyûbîler'de de diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi yargı sisteminin başında bulunan fakihler bu unvanla anılmıştır. Başlangıçta yalnızca başkent kadısına onursal bir unvan olarak verilen kâdılkudâtlık, zamanla yetkileri genişletilerek tüm kadıların üst yöneticiliğine dönüşmüştür. Bu kurum, Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd (ö. 193/809)'in, Ebû Yûsuf'u kâdılkudât tayin etmesiyle kurumsal kimliğe kavuşmuştur.[188] Eyyûbîler'de en önemli devlet organlarından biri olan kâdılkudâtlık, şer'î meselelerde hüküm vermek, taraflar arasındaki ihtilafları gidermek ve çözülemeyen davaları naibler aracılığıyla sonuçlandırmakla görevli, dinî otorite bakımından en yüksek kurum olarak tanımlanmıştır.[189]

Dımaşk ve çevresindeki kurumlar, doğrudan Dımaşk kâdılkudâtlarına bağlıydı. Zengîler Dönemi'nde Dımaşk kâdılkudâtlığı görevine çoğunlukla Hanefî fakihler getirilmişti. Mısır'da 358/969'dan itibaren Şiî-İsmâilî fakihlerden seçilen kâdılkudâtlar, Eyyûbîler Dönemi'nde ise Şâfiî mezhebinden tayin edilmeye başlandı. Bu tercihte, Selâhaddin Eyyûbî ve ileri gelen devlet adamlarının çoğunlukla Şâfiî olmaları ile İmam Şâfiî'nin Mısır'a gelmesiyle bölgede güç kazanan Şâfiîliğin itibar kazanması etkili olmuştur.[190] Selâhaddin Eyyûbî Dımaşk'ı ele geçirdiğinde kadılık görevini Kemâleddin Şehrezûrî (ö. 572/1176)'ye vermiş, onun vefat etmesi üzerine yerine Ziyâeddin Kâsım b. Tâceddin Şehrezûrî (ö. 534/1140)'yi tayin etmiştir.[191]

Fakihlerin bir diğer görevi müderrislikti. Müderrisler, medreselerde fıkıh, hadis, tefsir ve nahiv gibi temel İslâmî ilimlerin öğretimini üstlenen, icazet sahibi âlimlerdi. Onlara yardımcı konumda bulunan muîdler ise dersin ardından öğrencilerle konuları tekrar ederek öğretim sürecini pekiştirirlerdi. Fakihlerin üstlendiği görevlerden biri de imamlıktı. Bu vazife sadece cami ve mescitlerde değil, aynı zamanda medrese bünyesinde de yürütülmekteydi.[192] Eyyûbîler'de güçlü bir vakıf teşkilatı bulunmaktaydı ve bu teşkilatın işleyişini denetleyen ya da yöneten kişilere "nâzır" denilmekteydi. Başlangıçta

[187] Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 284.
[188] Şükrü Özen, "Kādilkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/77-78.
[189] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 61.
[190] Fatiha Bozbaş, *Fethinden Günümüze Mısır'da Fıkıh Tarihi* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2019), 319.
[191] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 2/244; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 2/50; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 66.
[192] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 68-72.

daha çok vakıf ve divan gibi malî alanlarla ilişkili olan bu unvan, zamanla idarî ve ekonomik işlerle uğraşan farklı görevliler için de kullanılmaya başlanmıştır.[193]

2.3. EYYÛBÎLER DÖNEMİ'NDE FUKAHÂNIN TARTIŞTIĞI MESELELER

İslâm hukukunda fukahâ arasında hükümler konusunda farklı kanaatlerin ortaya çıkması olumsuz bir durum olarak değerlendirilmemiş, aksine Müslüman toplumu için rahmet olarak kabul edilmiştir. Amelî sahadaki bu farklılıklar, hem mükellefler açısından bir kolaylık sağlamış hem de dinin farklı şart ve ortamlarda uygulanabilirliğini temin etmiştir. Fıkhî ihtilaflar Hz. Peygamber'in vefatından itibaren günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Her dönemde olduğu gibi Eyyûbîler devrinde de fakihler arasında bu tür görüş ayrılıkları görülmüş, kimi zaman aynı mezhep mensupları arasında, kimi zaman ise farklı mezheplerin temsilcileri arasında tartışmalar yaşanmıştır.[194]

2.3.1. İçtihâd ve Taklîd Tartışması

Eyyûbîler Dönemi'nde taklîd meselesi etrafında şekillenen tartışmalar, çoğunlukla halktan ziyade fakihlerin kendi mezheplerine aşırı bağlılıkları üzerinden yürümüştür. Bu tartışmaların merkezinde, ictihad seviyesine ulaşmış bir fakihin, kendisinin de ictihad edebileceği bir meselede farklı bir sonuca ulaşmış başka bir fakihi taklit etmesinin caiz olup olmadığı sorunu yer almıştır. Bu durum, dönemin ilim çevrelerinde geniş yankı bulmuş ve derinlemesine tartışılmıştır.

İbn Abdüsselâm, devrin fakihlerini mezhep taassubu ve körü körüne taklitten dolayı eleştirmiştir. Ona göre, bir meselede mezhep imamının görüşü zayıf kalıp karşıt görüşün delilleri daha güçlü ise, güçlü delile dayanarak hükmetmek gerekir. Buna rağmen bazı fakihlerin, sırf kendi imamlarının görüşünü savunmak için zayıf delillere bağlı kalmalarını şaşkınlıkla karşılamıştır. İbn Abdüsselâm, hakikatin sadece kendi imamlarında bulunduğunu zanneden bu kişilerin, mezheplerini koruma uğruna Kitap ve Sünnet'in açık naslarını uzak tevillerle yorumladıklarını ifade etmiştir. Kendisi Şâfiî

[193] Cengiz Tomar, "Nâzır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/449.
[194] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 363.

mezhebine mensup olmakla birlikte, gerektiğinde mezhebin görüşlerinden ayrılmış ve delile dayanarak farklı ictihadlarda bulunmuştur.[195]

Eyyûbîler Döneminin dikkat çeken fakihlerinden Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), *Hutbetü'l-kitâbi'l-müemmel* adlı eserinde dönemin fıkıh anlayışına dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Ona göre, fakihler eserlerinde farklı mezheplerin görüşlerini karşılaştırmış olsalar da çoğunlukla delili zayıf olsa bile kendi mezheplerine ait görüşü tercih etmekte, delili güçlü bile olsa mezhebin dışındaki görüşe yönelmemektedirler. Ebû Şâme ise bu yaklaşımı eleştirerek, mezhebe aidiyetin değil delilin gücünün esas alınması gerektiğini vurgulamıştır.

İmâm Şâfiî'ye körü körüne bağlılık gösterenleri sert şekilde eleştiren Ebû Şâme, sahih hadise aykırı olduğu halde İmam Şâfiî'nin görüşünü tercih edenlerin aslında Şâfiî'nin metoduna ters davrandıklarını belirtmiştir. Zira İmâm Şâfiî, kendi görüşü ile Allah'ın kitabı ve Resûlullah'ın sünneti arasında bir çelişki bulunması halinde, görüşünün terk edilmesini açıkça ifade etmiştir. Ebû Şâme, Kitap ve Sünnet'in zahirine muhalefet edenlerin, aslında Allah'a isyan etmiş olduklarını dile getirmiştir. Ebû Şâme'nin yaklaşımına göre, gerçek anlamda bir fakih, yalnızca kendi mezhebini değil, diğer mezheplerin görüşlerini de delilleriyle birlikte bilmeli; sonrasında bu görüşler arasından Kur'an ve Sünnet'e en yakın olanı tercih etmelidir. Böylelikle fıkıh, mezhep taassubunun sınırlarını aşarak doğrudan vahyin rehberliğine dayalı bir ilmî disiplin olarak yaşatılabilecektir.[196]

2.3.2. Fıkhî Kararlarda Mezhep Görüşüne Aykırılık Tartışması

İslâm hukukunda genel kabul gören prensibe göre bir hâkim, başka bir hâkimin vermiş olduğu kararı geçersiz sayamaz. Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta bu kural etrafında önemli tartışmalar yaşanmıştır. Kâdılkudât İbn Seniyüddevle (ö. 635/1238)'nin görevlendirdiği Hanefî fakih Tâceddin Abdurrahman b. Abdulbaki, buluğ çağına ermemiş

[195] Abdülazîz B. Abdisselâm B. Ebi'l-Kâsım Ebû Muhammed İzzüddin es-Sülemî İbn İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1414/1991), 2/159.

[196] Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmâîl Şehâbeddin Ebû Şâme el-Makdisî Ebû Şâme, *Hutbetü'l-kitâbi'l-müemmel li'r-red ile'l-emri'l-evvel* (Riyad: Mektebetu Advâu's-Silef, 1424/2003), 21, 35; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 365.

bir kız çocuğunun nikâhını kıymış, fakat daha sonra davaya bakan nâibi Kemâleddin et-Tiflisî (ö. 672/1274), bu akdi geçersiz saymıştır.[197]

Bu uyuşmazlığın temelinde mezhepler arasındaki farklılıklar bulunmaktadır. Şâfiî mezhebine göre mücbir velisi olmayan bir çocuk buluğa ermeden evlendirilemezken, Hanefîler sultanın izniyle böyle bir nikâhın sahih olabileceğini kabul etmişlerdir. Dımaşk kadılarının çoğunlukla Şâfiî olması sebebiyle bu gibi durumlarda Hanefî fakihlerin görevlendirilmesi, uygulamanın meşruiyetini tartışmalı hale getirmiştir. Kemâleddin et-Tiflisî, kendi kararını savunmak amacıyla bir risale kaleme almış; buna karşılık Ebû Şâme, *İkâmetü'd-delîli'n-nâsih li cüzi'l-fâsih* adlı eserinde Tiflisî'nin yaklaşımına reddiye yazmıştır.[198]

Tiflisî ve onun görüşünü benimseyenler, Şâfiî bir sultanın kendi mezhebine aykırı bir görüşü uygulamaya koymasının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Buna karşılık İbn Abdüsselâm ve Ebû Şâme gibi âlimler, sultanın veya kadının farklı bir mezhebe mensup fakihi görevlendirebileceğini ileri sürmüşlerdir. İbn Abdüsselâm, *Fetâvâ*'sında doğrudan isim vermese de şartlarına uygun olarak verilmiş içtihadî bir hükmün iptal edilemeyeceğini vurgulamış ve Tiflisî'nin kararını geçersiz saymıştır. Ona göre aksi tutum, yargı kararlarının sürekli feshedilmesine yol açarak hukuk düzeninde kaosa sebebiyet verecektir.[199]

2.3.3. Semâ' Tartışmaları

Nağmelerden haz alma olarak tanımlanan semâ', İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren farklı yönleriyle gündeme gelmiş ve mûsikînin hükmü etrafında pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Âlimler arasında bu konuda görüş ayrılıkları oluşmuş; Eyyûbîler Dönemi'nde de mesele hem risâlelerle hem de reddiyelerle canlı bir biçimde ele alınmıştır. Tartışmalar genellikle nağme dinlemenin ve raksın meşruiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır.

---

[197] Ebû Abdillâh Muhammed B. Bahâdır Bedrüddin et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh* (Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994), 8.

[198] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 371.

[199] Abdülazîz B. Abdisselâm B. Ebi'l-Kâsım Ebû Muhammed İzzüddin es-Sülemî İbn Abdüsselâm, *Kitâbü'l-fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986), 74-75; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 372.

Dönemin önemli fakihlerinden Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Zemmü mâ ʻaleyhi muʻâni't-tasavvuf mine'l-ğınâ ve'r-raks* adlı risalesinde def ve ney eşliğinde semâ' yapan, zaman zaman raks eden ve bunu Allah için gerçekleştirdiğini düşünen kişilerin yanıldıklarını belirtmiştir. Ona göre bu davranış olgunlukla bağdaşmadığı gibi, sürekli yapanların şahitliği de kabul edilmemelidir. Benzer şekilde, dönemin fakihlerinden İbn Şeyhi'l-Hazâmiyyîn (ö. 711/1311), bazı âlimlerin müziği kalpte Allah sevgisini uyandırması bakımından faydalı görüp mubah kabul ettiklerini ama maslahatından çok mefsedet doğurduğu ve Hz. Peygamber ile sahâbe Dönemi'nde bulunmayan bir bidat olduğu gerekçesiyle ona cevaz vermediklerini aktarmaktadır.[200]

Bazı fakihler semâ ile raksı birbirinden bağımsız olarak değerlendirmişlerdir. Örneğin İbn Abdüsselâm, kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevapta raksı bidʻat olarak nitelendirmiş ve bunu daha çok zihinsel bakımdan olgunlaşmamış kimselerin uyguladığını belirtmiştir. Bununla birlikte dinî duyguları canlandıran semâın herhangi bir sakınca taşımadığını ifade etmiş, hatta manevî zayıflıkların hissedildiği zamanlarda semâın müstehab kabul edilebileceğini dile getirmiştir.[201]

2.3.4. Regâip Namazı Tartışması

Bu dönemde gündeme gelen tartışmalardan biri de Regâib namazının meşruiyeti olmuştur. Tartışmaların çıkış noktası, İbn Abdüsselâm'ın Dımaşk Emevî Camii'nde imam-hatiplik görevine başlamasıyla ilişkilendirilir. O, İslâm'da temeli bulunmadığını düşündüğü bidat ve hurafeleri kaldırmaya çalışmış; bunlardan biri de Recep ayının ilk perşembe gecesi kılınan on iki rekâtlık Regâib namazıdır. İbn Abdüsselâm, bu namaza dair rivayetlerin uydurma olduğu gerekçesine dayanarak söz konusu namazı bidat saymış ve *et-Terğîb ʿan salâti'r-reğâʾibi'l-mevzûʿa* adlı risalesinde kaldırılması gerektiğini savunmuştur. Buna karşılık İbn Salâh, aynı başlıkla bir reddiye kaleme almış; hadisin zayıf olduğunu kabul etmekle birlikte farklı deliller öne sürerek bu namazın meşru görülebileceğini ileri sürmüştür.[202]

---

[200] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 372-373.

[201] İbn Abdüsselâm, *Kitâbü'l-fetâvâ*, 163-166; İbn Abdüsselâm, *Kavâʻidü'l-ahkâm*, 2/220.

[202] Muhammed Nâsır Elbânî - Muhammed Zehir eş-Şâviş, *Müsâcele İlmiyye Beyne'l-İmameyni'l-Celîleyni'l-İzz Bin Abdüsselâm ve İbni's-Salâh Havle Salâti'r-Regâib* (Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1984), 55; Mahmut Recep Keleş, "Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in Regaib Namazı Yasağının Dinî, Siyasi ve İktisadi Boyutları", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/13 (2025), 18.

Risalesinde İbn Abdüsselâm, bidatleri mübah, hasen ve haram olmak üzere üçe ayırır ve Regâib namazını haram bidat kategorisine dâhil eder. Ona göre bu namazın faziletine dair rivayetler asılsızdır. Hz. Peygamber'in kılmadığı bir ibadeti meşru kabul etmek hem sünnete aykırıdır hem de sahabe ve sonraki nesillerden bu konuda hiçbir bilgi aktarılmamıştır. Bu gerekçelerle İbn Abdüsselâm, söz konusu namazın dinde yeri olmayan bir bidat olduğunu ileri sürmüş ve görüşünü Hz. Peygamber'in bidatlere karşı hassasiyetine dair rivayetlerle desteklemiştir.[203]

Buna karşılık İbn Salâh, bir reddiye yazarak hadisin mevzu olduğunu kabul etmekle birlikte İbn Abdüsselâm'ın aşırıya gittiğini savunmuştur. Ona göre hadisin zayıf olması bu namazı tamamen reddetmeyi gerektirmez; çünkü Kur'an ve hadislerde mutlak anlamda nafile namazların teşvik edildiği, ayrıca akşam namazından sonra kılınacak nâfilelere dair rivayetlerin bulunduğu açıktır. Bu sebeple Regâib namazı için özel bir rivayet olmasa bile kılınmasında sakınca bulunmamaktadır.[204]

İbn Abdüsselâm daha sonra *Tefnîdu reddi İbn Salâh* adlı risalesinde İbn Salâh'ın itirazlarına tek tek cevap vererek bu namazın hem haram hem de sünnete aykırı yönlerini ayrıntılı biçimde ortaya koymuştur. Dönemin önemli âlimlerinden Ebû Şâme el-Makdisî de İbn Abdüsselâm'ın görüşünü desteklemiş ve *el-İnsâf fîmâ vekaa fî salâti'r-regâib mine'l-ihtilâf* adlı eserini bu doğrultuda kaleme almıştır.[205]

Nevevî, hocası İbn Salâh'tan farklı bir tutum benimseyerek Regâib namazını kötü bidat olarak nitelendirmiş ve yöneticilerin bu namazı yasaklamaları gerektiğini savunmuştur. Ona göre *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* veya *Kûtü'l-kulûb* gibi eserlerde yer alan bilgiler ya da bu namazı kılanların çokluğu, onun meşruiyetine delil teşkil etmez. Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) de tartışmaya katılarak *el-İnsâf fîmâ vekaa fî salâti'r-regâib mine'l-ihtilâf* adlı eserini kaleme almıştır. Eser günümüze ulaşmamış olsa da yazarın *el-Bâ'is 'alâ inkâri'l-bida' ve'l-havâdis* adlı kitabında bu görüşlerine yer verildiği anlaşılmaktadır. Ebû Şâme'ye göre Regâib namazı bidat olup, dinen sakıncalı bir uygulamadır.[206]

---

[203] Elbânî - eş-Şâviş, *Müsâcele İlmiyye*, 19-27; Keleş, "Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in Regaib Namazı Yasağının Dinî, Siyasi ve İktisadi Boyutları", 19.

[204] Elbânî - eş-Şâviş, *Müsâcele İlmiyye*, 14-27; Keleş, "Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in Regaib Namazı Yasağının Dinî, Siyasi ve İktisadi Boyutları", 19.

[205] Elbânî - eş-Şâviş, *Müsâcele İlmiyye*, 29-39; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 375.

[206] Ebü'l-Kâsım Abdurrahman B. İsmâîl Şehâbeddin Ebû Şâme el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Bâ'is 'alâ inkâri'l-bida' ve'l-havâdis* (Kahire: Dâru'l-Hüdâ, 1398/1978), 10.

el-Melikü'l-Kâmil'in bidatlere karşı hassasiyet göstermesinin arkasında hem dinî hem de siyasi gerekçeler bulunmaktaydı. Regaib namazı, İbnü's-Salâh gibi bazı âlimler tarafından nâfile bir ibadet olarak görülse de bu namazın Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş bir ibadet olmaması, belirli bir zaman ve mekânda cemaatle kılınmasının sünnete uygun bulunmaması nedeniyle birçok fakih tarafından bidat kabul edilmiştir. İbn Abdüsselâm ve onu takip eden âlimler, bu namazın kılınmasının sevap değil günah olduğunu ifade etmişlerdir.[207]

Sultanı ilgilendiren asıl mesele, bireysel uygulamalardan ziyade bu tür ibadetlerin toplu halde yapılması ve toplumda yerleşik bir gelenek haline gelmesidir. Küsuf, Husûf ve Teravih namazları gibi sahih rivayetlerle sabit olan ve cemaatle kılınması teşvik edilen bu namazlardan farklı olarak, sahih dayanağı olmayan böyle bir uygulamanın topluca yerine getirilmesi hem dinî açıdan sakıncalı hem de siyasi bakımdan risk barındırmaktaydı.[208] Halkın bağlı bulunduğu ulemânın fetvalarına aykırı davranan bir sultanın meşruiyeti tartışmaya açılabilirdi. el-Melikü'l-Kâmil, hem babası el-Melikü'l-Âdil'in özenle yetiştirdiği bir veliaht olması hem de Selâhaddin Eyyûbî'nin damadı sıfatıyla devlet yönetiminde tecrübe kazanmıştı. Bu birikimi sayesinde yaklaşık bir asırdır toplumda yerleşmiş olan bu uygulamayı kaldırma cesaretini göstermiştir. el-Melikü'l-Kâmil, İbn Abdüsselâm'ın fetvası doğrultusunda aldığı kararla, Regaib namazının kılınmasını yasaklanmıştır.[209]

2.3.5. Telkin Duası Tartışması

İslâm âlimleri arasında, definden sonra mezar başında yapılan telkin duasının hükmü konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar, ilgili nasların değişik şekillerde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Eyyûbîler Dönemi'nde de bu ihtilaf devam etmiş; bazı fakihler telkini bidat sayarken, bazıları ise cevaz vermiştir. Bu dönemin önemli âlimlerinden İbn Abdüsselâm, telkinin sahih olmadığını belirterek bunun bidat olduğunu savunmuştur. Ona göre Sahih-i Müslim'de geçen "Ölülerinize lâ ilâhe illallah'ı telkin

---

[207] 'Izzüddîn b Abdisselâm - Ramazan Altıntaş, "'Izzüddîn b. Abdisselâm'ın İki A'kâid Risâlesi (Mülhatü'l-İ'tikâd ve Bid'at Risâlesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 48.

[208] M. Kâmil Yaşaroğlu, "Küsûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/576.

[209] Keleş, "Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in Regaib Namazı Yasağının Dinî, Siyasi ve İktisadi Boyutları", 20.

edin" hadisi, kabir başında değil, ölüm döşeğindeki kimselere yönelik anlaşılmalıdır.[210] Buna karşılık Nevevî ve İbn Salâh, telkinin meşruiyetini savunan fakihler arasında yer almıştır. Nevevî, *el-Mecmû'* adlı eserinde Kadı Hüseyin (ö. 462/1070), Mütevelli (ö. 478/1086), Nasru'l-Makdisî (ö. 490/1097) ve Râfiî (ö. 623/1226) gibi fakihlerin telkini müstehab kabul ettiklerini aktarmış; bu rivayetin zayıf olmasına rağmen fazilet ve teşvik konularında zayıf hadisle amel edilebileceğini belirtmiştir.[211] Benzer şekilde İbn Salâh da bu rivayetin zayıflığını kabul etmekle birlikte, Dımaşk halkı arasında yaygın uygulama oluşunu ve başka delillerle desteklenmesini dikkate alarak telkinin meşru olduğunu ileri sürmüştür.[212]

2.3.6. Ganimet Tartışması

İslâm hukukçularının çoğu, ganimetin beşte dördünün savaşa katılan askerlere, beşte birinin ise Enfâl sûresinde zikredilen, Allah'a, Resulü'ne, akrabalara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalanlara ayrılması gerektiğini savunmuştur. Eyyûbî fakihlerinden Tâcüddin Firkâh (ö. 690/1291), bu konuda farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ona göre imam, maslahatı gözeterek ganimetin paylaşımında farklı tasarruflarda bulunabilir.[213] Firkâh, Hz. Peygamber'in Bedir'de savaşa katılmayanlara pay ayırmasını, bazılarına fazla vermesini, Huneyn'de eşit dağıtım yapmamasını ve sonraki savaşlarda farklı uygulamalarda bulunmasını bu görüşüne örnek olarak göstermektedir. Hz. Ömer'in fethedilen toprakları askerlere dağıtmak yerine yerli halka bırakıp haraç almasını da aynı çerçevede değerlendirmektedir.[214]

Buna karşılık öğrencisi Nevevî, *Mes'eletü vucûbu tahmîsi'l-ğanîme* adlı risalesinde hocasına cevap vermiştir. Nevevî, ganimet paylaşımında farklı uygulamaların caiz olduğunu söylemenin ciddi bir hata olduğunu, bunun nas, sünnet ve icmâya aykırı bulunduğunu vurgulamıştır. Ona göre, Bedir ve Huneyn'deki farklılıklar özel şartlardan kaynaklanmıştır. Hz. Peygamber'in verdiği fazla paylar kendi hissesinden olabilir ya da teşvik amacı taşıyabilir. Hz. Ömer'in Sevâd topraklarını askerlere dağıtmaması ise,

---

[210] İbn Abdüsselâm, *Kitâbü'l-fetâvâ*, 95-97.
[211] Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 5.
[212] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 378.
[213] Ebû Muhammed Tâcüddin Abdurrahman B. İbrâhîm B. Sibâ' Firkâh, *Meseletü'l-ğanâim* (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006), 27.
[214] Firkâh, *Meseletü'l-ğanâim*, 27-33.

Hayber'de olduğu gibi toprağın mülkiyetini savaşçılara ait saymakla birlikte işletmesini halka bırakma esasına dayanmaktadır.[215]

2.3.7. Ölülere Kur'ân Okunması Tartışması

Kur'ân-ı Kerîm'in sevabının ölüye bağışlanıp bağışlanamayacağı, fakihler arasında tartışılan bir konudur. Eyyûbîler Dönemi'nde de bu mesele gündeme gelmiş, bazı âlimler sevabın ölülere ulaştırılabileceğini savunurken, bazıları ise bunu reddetmiştir.

İbn Salâh, bu konuda fakihler arasında ittifak olmadığını, fakat çoğunluğun sevabın ölüye bağışlanabileceği kanaatini taşıdığını belirtmiş ve bunun için "Allah'ım, okuduğum Kur'ân'ın sevabını …'ya ulaştır" şeklinde niyet edilmesini tavsiye etmiştir.[216] İbn Ebî Asrûn ve Hanbelî fakihi İbn Kudâme de aynı görüştedir. İbn Kudâme, bu uygulamanın İslâm ümmeti tarafından tarih boyunca benimsendiğini ve adeta icmâ derecesine ulaştığını ifade etmiştir. Bu görüş sahipleri, Resûlullah'ın kabir azabı görenlere yaş hurma dalı dikerek azaplarının hafifletileceğini belirtmesini delil getirirler. Buna kıyasen, Kur'ân okuma sevabının bağışlanmasının da ölüye fayda sağlayacağı ileri sürülmüştür.[217]

Buna karşılık İbn Abdüsselâm, sevabın sadece ameli işleyen kişiye ait olduğunu savunmuş ve bu görüşünü *"İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder."*[218] ayeti ile, amelin başkasına devredilemeyeceğini bildiren hadislere dayandırmıştır. Ayrıca, ölünün amel defterine sadece sadaka-i câriye, faydalı ilim ve hayırlı evladın duasının yazılacağını vurgulamıştır. Ona göre rüyalarla bu meseleye delil getirilmesi de geçerli değildir.[219]

---

[215] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ B. Şeref B. Mürî Nevevî, *Mes'eletü vucûbu tahmîsi'l-ğanîme* (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009), 34-41. Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 378-381.

[216] Ebû Amr Takıyyüddin Osman B. Salâhiddin Abdirrahmân B. Mûsâ eş Şehrezûrî İbn Salâh, *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fıkh* (Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-hikem, 1407/1986), 1/193.

[217] Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh B. Ahmed el-Makdisî El Cemmâîlî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: el-Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 2/424; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 383.

[218] Necm 53/39.

[219] İbn Abdüsselâm, *Kitâbü'l-fetâvâ,* 96-97.

Nevevî ise Şâfiî mezhebinde iki görüş bulunduğunu belirtmiştir. Bazı fakihler sevabın başkasına bağışlanabileceğini kabul etse de İmam Şâfiî'nin de içinde yer aldığı meşhur görüş, okunan Kur'ân'ın sevabının sadece okuyana ait olduğu yönündedir.[220]

2.3.8. Cami Avlusu Dışında İmama İttibâ Tartışmaları

Fakihler, cami içerisinde imama tabi olmanın caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Yine imamın bulunduğu mekânın kapısı açık olmak kaydıyla cami dışında bulunanların da imama uyması câiz görülmüş ve bunda görüş ayrılığı olmamıştır. Aynı şekilde, cami kapısı açık olduğunda avludan içerideki imama uymanın cevazı da fakihler arasında ittifakla kabul edilmiştir.[221] Buna karşılık, avlunun dış kısmında imama tabi olma meselesi tartışmalıdır. Fakihlerden bazıları buna cevaz verirken, diğerleri caiz görmemiştir. İbn Salâh, Emevî Camii'nin doğu kapısının dışında bulunan kimselerin içerdeki imama uyamayacağını savunmuştur.[222] İbn Abdüsselâm ise bu görüşe karşı çıkarak, *el-Ğâye fi'htisâri'n-Nihâye* adlı eserinde dışarıda bulunanların da imama uyabileceklerini belirtmiştir.[223]

2.4. MEDRESELERİN HUKUKÎ YAPISI

Modern çağda eğitim, devletin sunduğu temel bir kamu hizmeti olarak kabul edilmektedir. Buna karşılık, Eyyûbîler Dönemi de dahil olmak üzere Osmanlı Devleti'nde II. Mahmud Dönemi'ne kadar eğitim faaliyetleri daha çok vakıflar eliyle yürütülmüştür. Devlet bu alanda doğrudan eğitim vermek yerine, vakıf okullarını denetleyerek eğitim sürecine dolaylı destekte bulunmuştur. Eyyûbî Dönemi'nde kurulan medreseler genellikli hayri vakıflarla desteklenmiştir. Mesela, Selâhaddin Eyyûbî Kudüs'ü fethettikten sonra buranın imar edilmesi için hayri vakıflar kurdurmuştur.[224] İlerleyen yıllarda Osmanlı

---

[220] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 385.

[221] Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî el-Kâhirî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/497.

[222] İbn Salâh, *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fıkh*, 1/109.

[223] Abdülazîz B. Abdisselâm B. Ebi'l-Kâsım Ebû Muhammed İzzüddin es-Sülemî İbn Abdüsselâm, *el-Ğâye fi'htisâri'n-Nihâye* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1437/2016), 2/139-141; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 385-386.

[224] Nevzat Sağlam, "Arşiv Belgelerine Göre Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs Vakıfları", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6/6 (2017), 414-415, 420.

Dönemi'nde, eğitimle ilişkili vakıfların çoğu doğrudan hayri nitelik taşımaktan çok, evlatlık vakıf formunda örgütlenmiş ve geliri belirli aile bireylerinin yararına tahsis edilmiştir.[225]

Vakıflar, yararlanıcıları açısından iki ana kategoriye ayrılmaktadır: hayri vakıflar ve zürrî (evlatlık) vakıflar. Hayri vakıflar, kurucusunun veya yakınlarının doğrudan bir menfaat elde etmediği, tamamen toplumsal yararı hedefleyen kurumlardır. Bu tür vakıflar, çoğunlukla toplumun geneline ya da ihtiyacı olan belirli bir gruba, örneğin muhtaçlara ya da kimsesizlere hizmet sunmak amacıyla oluşturulur.[226] Bu tür vakıflardan vakfeden kişinin ailesinin de faydalanması mümkündür ve bu durum, vakfın hayri niteliğini ortadan kaldırmamaktadır. Zira, herkes için kurulmuş bir hayır vakfında, vâkıfın ailesi de doğal olarak bu herkes tanımının kapsamı içindedir.[227]

Evlatlık vakıflar, vakfeden kişinin yakın çevresi, ailesi ve akrabaları için kurduğu, malvarlığından belirli kişilerin faydalanmasını amaçlayan bir vakıf türüdür. Bu tarz vakıflar İslam hukuk literatüründe "zürrî" ya da "ehli" vakıflar olarak da anılır. Vakfeden kişi, bu vakıf sayesinde mülkünü mirasçılar arasında paylaşmaya gerek kalmadan, kendi belirleyeceği kurallar çerçevesinde sadece seçilmiş kimselerin kullanımına sunabilir.[228]

Nûreddin Zengî tarafından 563/1167 yılında Dımaşk'ta kurulan Nûriyye Medresesi, Eyyûbî Dönemi'nin en önemli eğitim kurumlarından biri olup hayrî vakıf niteliği taşımaktadır. Nureddin Zengî, medrese için çeşitli hamam, bahçe, dükkân ve tarla gibi gelir getirici taşınmazlar vakfetmiştir. Medresenin vakfiyesinde, tüm gelirlerin müderris, öğrenciler, hizmetliler ve misafirler gibi doğrudan eğitimle ilişkili kimselere tahsis edildiği, hiçbir özel aile yararına kullanım şartı konulmadığı görülmektedir.[229]

Beytülmakdis'te el-Melikü'l-Muazzam tarafından 606/1209 yılında kurulan el-Muazzamiyye Medresesi, onun soyundan gelenlere tahsis edildiğinden dolayı zürrî vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca mütevellilik, müderrislik veya müfettişlik gibi bazı idarî görevlerin ailesinden birilerine verilmesi gerektiğine dair ibareler bulunmaktadır. Bu

---

[225] Ahmet İnanır - Ali Açıkel, *Yıkık Bir Duvarda Saklı Sır Tokat Hisariye Medresesi Kuruluşundan Günümüze*, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 8.

[226] Ziya Kazıcı, "*İslami ve Sosyal Açıdan Vakıflar*" (İstanbul: Marifet Yayınları, 1985), 82-97; Ahmet Akgündüz, "*İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*" (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996), 200.

[227] İnanır - Açıkel, *Yıkık Bir Duvarda Saklı Sır Tokat Hisariye Medresesi Kuruluşundan Günümüze*, 7.

[228] Akgündüz, "İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi", 200-201.

[229] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 67-68, 196.

sebeple, medresenin nâzırlık görevini bir dönem oğlu olan el-Melikü'l-Kâhir Bahâüddin Abdülmelik (ö. 676/1278) yürütmüştür.[230]

2.4.1. Medreselerin Mali Yapısı

Eğitim faaliyetlerinin sürdürülebilmesi açısından medreseler, yalnızca ilmî değil, aynı zamanda mali açıdan da ciddi desteklere ihtiyaç duymaktaydılar. Müderrislere maaş verilmesi, öğrencilerin ihtiyaçlarının karşılanması ve medresenin fizikî bakımının yapılabilmesi gibi işlevlerin devamı, büyük ölçüde sağlıklı mali kaynaklara bağlıdır. Bu ihtiyaçlar çoğunlukla medreseye özel olarak kurulmuş olan vakıflardan elde edilen gelirlerle temin edilmekte ve her medrese, kendisine ait vakıfların gelirleriyle ayakta durmaktadır.

Medreselerin sahip oldukları vakıf gelirleri birbirinden oldukça farklıdır. Kimi medreseler geniş ve güçlü vakıflara dayanırken, kimileri daha sınırlı kaynaklara sahiptir. Bu fark genellikle medresenin kurucusunun ekonomik gücüyle ilişkilidir. Siyasi ve ekonomik nüfuza sahip melik ya da emirlerin kurduğu medreselerin maddi kaynakları daha güçlü olurken, ilim ehli veya hayırsever bireyler tarafından kurulan medreseler genellikle daha kısıtlı gelirlerle yetinmek zorundaydı. Bir medresenin maddi imkânları, o medreseye olan ilmî ilgiyi de belirleyen önemli bir etkendir. Zengin vakıflara sahip bir medresede görev almak gerek prestij gerekse geçim açısından âlimler için daha caziptir. Bu tür kurumlar, daha iyi fizikî ortamlar sunmakta, öğrenci yurdu imkanları geniş olduğundan daha fazla öğrenciye ev sahipliği yapmakta ve dolayısıyla daha yoğun bir ilmî etkileşimi mümkün kılmaktadır.[231]

Medreselere tahsis edilen vakıf mülkleri çeşitlilik göstermektedir. Bu mülkler arasında tarım arazileri, bağ, bahçe, bostan gibi taşınmazların yanı sıra; dükkân, hamam, değirmen gibi sürekli geliri olan yapılar da yer almaktadır. Bu vakıf mülkleri çoğunlukla medresenin doğrudan kullanımına verilmiştir. Bazı durumlarda vakfiyelerde belirtildiği şekilde başka vakıflarla ortak kullanılan mülklerden de pay alma hakkı söz konusu olabiliyordu. Örneğin Nureddin Zengî büyük bir araziyi birçok vakıf kurumu arasında

---

[230] Muhammet Enes Midilli, "*Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlükler Dönemi'nde Kudüs'te Alimler ve Eğitim Kurumları*" (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 323; Harun Yılmaz, "Eyyûbî Dönemi Beytülmakdis Medreseleri: Kuruluş, İşleyiş ve Fonksiyon" *XVIII. Uluslararası Beytülmakdis Akademik Sempozyumu*, (İstanbul: Acar Matbaacılık, 2018), 18/2, 11.

[231] Makdisi, "*Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*", 76, 275.

bölüştürmüştü. Bu araziden elde edilecek gelirin bir kısmı Emevî Camii'ne ayrılmışken, diğer kısmı ise Nuriyye Medresesi'ne, şehirdeki farklı cami ve mescitlerin ihtiyaçlarına tahsis edilmiştir.[232]

Şehirdeki siyasi güç dengeleri ve mücadeleleri de medreselere yapılan maddi katkılar üzerinde etkili olabiliyordu. Bir yöneticinin şehirdeki nüfuzunu artırmak istemesi hâlinde, medreselere yapılan bağış ve yardımlar artmaktaydı. Örneğin el-Melikü's-Sâlih 644/1246'da Dımaşk'ı ele geçirdiğinde, şehirdeki önde gelen ulemânın desteğini kazanmak amacıyla birçok medreseye önemli miktarda yardımda bulunmuştur.[233]

Diğer taraftan, her medresenin aynı imkânlara sahip olduğunu söylemekte zordur. Öğrencilerine burs, konaklama veya yemek hizmeti sağlayamayan pek çok medrese bulunmaktaydı. Bazı kapsamlı medreselerin dışında, evden dönüştürülerek oluşturulan medreseler genellikle böyle imkânlara sahip değildi. Bu tür yerlerde genellikle bir âlim, kendi evini medrese olarak vakfeder, burada ders verir ama öğrenciler için herhangi bir ek imkân sunulmazdı.[234]

2.4.2. Vakıf Gelirlerinin Kullanım Alanları

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta faaliyet gösteren medreselerin vakıf gelirleri, bu kurumların sadece eğitimle sınırlı kalmayan, siyasi ve sosyal etkilerini de ortaya koymaktadır. Medreseler, sadece ilmî birer kurum değil, aynı zamanda sosyal yardımlaşma, dinî ve kültürel etkinliklerinde merkezi konumundaydılar. Medreselerin hangi amaçlarla kurulduğunu ve toplum içindeki rollerini anlayabilmek açısından vakıf gelirlerinin nasıl kullanıldığı konusu büyük önem arz etmektedir. Vakfeden, vakfiyesinde dilediği düzenlemeleri yaparak vakfın yönetimine ilişkin ayrıntıları belirlerdi. Bu sebeple bazı medreselerin vakfiyeleri oldukça kısa tutulmuşken, bazılarında ise gelirlerin harcanacağı yerler de dahil olmak üzere pek çok detay yer almıştır. Gelirlerin nasıl sarf edildiğine dair bu bilgiler, vakfedenin medreseyi hangi hedeflerle kurduğuna dair ipuçları sunmaktadır.

Vakıf gelirleri ilk olarak medresenin fiziki ihtiyaçlarına yöneltilmekteydi. Müderris ve öğrenciler, vakıf gelirlerinden öncelikli olarak faydalanan kesimlerdi.

---

[232] Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn*, 1/124.
[233] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 8/763.
[234] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 100.

Yardımlar sadece bu kişilerle sınırlı değildir. Eyyûbî Dönemi'ne ait bazı medreseler, şehir ve toplum hayatına çeşitli açılardan katkı sunmuşlardır. Ebû Ömer el-Makdisî (ö. 607/1210) tarafından kurulan Ömeriyye Medresesi, yalnızca ilmî değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel faaliyetlere de ev sahipliği yapmıştır. Medrese sakinlerine her gün belirli miktarda ekmek dağıtılırken, ders veren veya Kur'an okuyanlara ilave ekmek verilirdi. Yılda bir kez öğrencilere gömlek ve pantolon dağıtılır; mahalledeki yoksullara sabun, yetim çocuklara ise sünnet hizmeti sunulurdu. Bu medresenin sunduğu hizmetler, tüm medreseler için geçerli bir durum değildi. Nitekim Dımaşk'ta pek çok medrese, böylesi kapsamlı vakıf kaynaklarına sahip değildi. Buradan da anlaşılacağı üzere medreselerin vermiş olduğu hizmetler, birebir vakıf gelirlerinin yeterliliğiyle alakalıdır. Ayrıca medreselerin yapmış olduğu bu hizmetler, yalnızca eğitimle sınırlı kalmayıp şehrin sosyal, kültürel ve hatta ekonomik yapısına katkısının görülmesi bakımından önemlidir.[235]

2.4.3. Medrese Vakfiyelerinde Yer Alan Şartlar

İslam hukukunda vakıf tesis edilirken vakfedenin belirlediği şartlar, esas itibarıyla bağlayıcı olup değiştirilemez olmasına rağmen bu genel kaidenin bazı istisnaları da bulunmaktadır. Şayet vâkıf isterse, belirlediği şartları ileride değiştirme yetkisini kendisine ya da vakfın mütevellisine bırakabilir. Öte yandan, medrese vakıfları, fıkhın izin verdiği meşrû sınırlar dahilinde, medreselerin işleyişine dair birtakım hükümler koyabilmekteydi. Bu hükümler, medresenin idare edilmesiyle alakalı olabilmekteydi. Zamanla meydana gelen siyasi, iktisadî ve toplumsal değişimlerin vakıflar üzerindeki etkisiyle birlikte vakıfların yeni şartlara uyum sağlaması gerekebiliyordu. Vakfeden tarafından önceden belirlenen şartlar, kadı denetiminde ve kamu yararı gözetilerek vakıf yöneticisi tarafından, yeniden gözden geçirilerek düzenlenebilmekteydi.[236]

Medreselerde görev yapacak müderrisin belirlenmesi vakıf sahibinin yetki alanında bulunmasına rağmen her vakıf sahibi, bu yetkisini kullanmayabiliyordu. Bazı durumlarda vakıf sahibi, medresede müderrislik görevini bizzat üstlenebilirken, kimi zaman başka bir şahsı bu göreve tayin edebilirdi. Bazı vakfiyelerde müderrisliğin vakıf

[235] Nu'aymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 2/111-112.
[236] Akgündüz, "*İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*", 268.

sahibinin soyundan gelenlerde kalması şart koşulmuştur. Böylece müderrislik, vakıf sahibinin oğluna ve torunlarına geçecek şekilde düzenlenebiliyordu. Aile içinde bu görevi üstlenecek liyakatli biri bulunmadığı taktirde, görev başka bir kişiye devredilebiliyordu. Vakfiyede doğrudan bir veraset şartı olmadığı durumlarda da melik veya kadı, ölen müderrisin oğlunu göreve tayin edebilme hakkına sahipti.[237]

12. ve 13. yüzyıllarda Dımaşk'ta bir şahsın birden fazla görevi aynı anda yürütmesi yaygın bir durumdu. Bu durum medrese müderrisleri için de geçerli olmaktaydı. Bazı müderrisler, birden fazla şehirde veya aynı şehirde birden fazla medresede görev alabilmekteydi. Bu tür görev birikimini önlemek amacıyla, bazı vakıf sahipleri müderrisin başka bir medresede ders vermesini yasaklayan şartlar koymuşlardır. Örnek olarak Bâderâiyye Medresesi vakfiyesinde, vakıf sahibi, müderrisin ve öğrencilerin farklı bir kurumda görev almalarını yasaklamış; bu yolla onların tüm dikkatlerini ve enerjilerini medreseye ve eğitim faaliyetlerine yöneltmelerini amaçlamıştır.[238]

Vakfiyelerde sadece müderrisin tayinine ilişkin şartlar değil, aynı zamanda okutulacak ders ve eserlerle ilgili şartlar da bulunabilmekteydi. Mesela İbn Ebî Asrûn, Asrûniyye Medresesi'nde kendi telif ettiği *el-İntisâr* adlı eserinin okutulmasını istemiş, bu mümkün olmadığında ise hilâf ilmiyle alakalı başka bir kitabın okutulmasını şart koşmuştur.[239]

Medresenin gelirlerini, personelini ve okutulacak kitapları belirleme hakkına sahip olan vakıf sahibi, bu kurumdan faydalanacak öğrenci sayısını da tayin edebilmekteydi. Bu kontenjan, genellikle medresenin öğrenci kapasitesi ve ekonomik imkânları dikkate alınarak belirlenmekteydi. Örneğin Şâmiyye Cevvâniyye Medresesi vakfiyesinde öğrenci sayısıyla ilgili bir sınırlama getirilmiştir. Bu sınırlamanın amacı ise öğrenci, müderris veya diğer personelin gelir düzeylerinin düşmemesini sağlamak ve mağdur olmalarını engelemekti. Vakıf gelirlerinin zamanla yükselmesi durumunda, bu sınırlamanın medrese yönetimi tarafından artırılabileceği belirtilmiştir.[240]

İslam hukuku, vakıf kurumunun işleyişine dair konularda vakıf sahibine geniş yetkiler verebilmekteydi. Bu kapsamda, müderrislerin atanması, öğrenci sayısının

---

[237] İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 238-239.
[238] Nu'aymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 1/206.
[239] Nu'aymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 1/399; Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 105.
[240] Nu'aymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 1/303.

belirlenmesi ve okutulacak eserler gibi konuların dışında daha farklı şartların da belirlenebilmesi mümkündü. Vakfiyelerde yer alan bu tür şartların korunması hukuken zorunlu olmasına rağmen zaman içerisinde ortaya çıkan yeni koşullar, bu hükümlerin değişmesini zaruri kılabilmekteydi. Örneğin bir medresenin gelirleri ihtiyaçları karşılayamaz hâle geldiğinde, vakfın yapısı ve işleyişi yeniden düzenlenebiliyordu. Bu duruma örnek olarak el-Melikü'l-Muazzam tarafından kurulan ve büyük medreselerden biri olan Muazzamiyye Medresesi verilebilir. Bu medrese, vakıf gelirlerinin yetersiz hâle gelmesi üzerine 698/1298 yılında camiye çevrilmiş, müderris ise artık camide hatiplik görevini yapmaya başlamıştır.[241]

2.5. EYYÛBÎLER DÖNEMİ FIKIH LİTERATÜRÜ

Eyyûbîler Dönemi literatürde kimi zaman "taklit ve duraklama çağı"[242] olarak adlandırılmış olsa da bu nitelendirmenin bütünüyle isabetli olmadığı görülmektedir. Zira bu dönemde çok sayıda fakih yetişmiş, ilmî faaliyetleri ve kaleme aldıkları eserler ile dikkat çekmişlerdir. Fakihler hilâf ve cedel türü çalışmalarında, farklı görüşler arasındaki tercih sebeplerini ortaya koyarak doğru ve zayıf olanları ayırt etmeye çalışmışlardır. Böylelikle kendilerine kadar intikal eden fıkıh mirasını hem daha sistematik hem de daha uygulanabilir bir hale getirmişlerdir. Bu çerçevede âlimler, mevcut literatürü yeniden gözden geçirerek muhtasar eserler telif etmiş, bunların anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla şerh ve hâşiyeler kaleme almışlardır. Ayrıca delilleri zikredilmeyen hükümler için yeni delil derlemeleri yapmış, tartışmalı meselelerde zayıf görüşleri eleştirel bir bakışla değerlendirmiş ve sahih olanları öne çıkarmışlardır. Ortaya konan bu yoğun ilmî faaliyet ve zengin telif geleneği dikkate alındığında, Aslan'a göre Eyyûbîler Dönemini "taklit ve duraklama dönemi" olarak niteleyen görüşlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Aksine bu dönem, fıkıh mirasının yeniden işlenip daha sistemli hale getirildiği ve sonraki nesillere güçlü bir birikim aktarıldığı bir devre olarak görülmelidir.[243]

---

[241] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 106.
[242] Saffet Köse, "İslam Hukukuna Giriş" (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 162-166; Abdullah Çolak, *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 131.
[243] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 222-223.

Eyyûbîler Dönemi'nde Hanefî mezhebine mensup ulemâ tarafından fıkıh usûlü sahasında çeşitli eserler kaleme alınmış olmasına rağmen büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Hanefî metodolojisine uygun olarak yazılan Barşâh es-Semerkandî (ö. 701/1301)'nin *Câmiʿu'l-usûl*'ü, Muvaffak el-Hassî (ö. 634/1236)'nin *el-Fusûl fî ʿilmi'l-usûl*'ü ile Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö. 594/1198)'nin *Ravzatu ihtilâfi'l-ʿulemâ* adlı çalışması günümüze intikal etmeyen örnekler arasında yer almaktadır. Yine el-Menbicî (ö. 686/1287) tarafından telif edilen ve Hanefî metoduyla kaleme alınan *el-Lubâb fi'l-cemʿ beyne's-sünneti ve'l-kitâb* adlı eser, ahkâm hadislerini derleyip bir araya getirmiş olup daha çok hilâfî meselelere odaklanmıştır. Bu yönüyle eser hem nasların yorumlanması hem de mezhepler arası ihtilafların ele alınışı açısından dikkat çekici bir nitelik taşımaktadır. Müellifin bu kıymetli çalışması günümüze ulaşmamış, yalnızca kaynaklarda zikredilen bilgiler sayesinde varlığı tespit edilebilmiştir.[244]

Bu durum, dönemin ilmî hareketliliğine işaret etmekle birlikte, Hanefî usûl geleneğinin Eyyûbîler çağında da üretken bir çizgide devam ettiğini göstermektedir. Günümüze ulaşmamış olmalarına rağmen bu tür eserlerin varlığı, Eyyûbîler Dönemi'nde usûl çalışmalarının ihmal edilmediğini, aksine mezhep içi metodolojinin sürdürülüp geliştirilmeye çalışıldığını ortaya koymaktadır.

Eyyûbîler devrinde hilâf ilmi alanında fakihler çeşitli eserler kaleme almışlardır. Hilâf kelimesi sözlükte "muhalefet etmek, aykırı davranmak" anlamlarına gelmekte olup, genellikle "ihtilaf" kavramıyla eş anlamlı kabul edilmektedir. Fıkıh literatüründe terimleşmiş şekliyle hilâf, fakihler arasında ortaya çıkan fıkhî görüş ayrılıklarını konu edinen ilim dalını ifade etmektedir.[245] Bu dönemin hem öncesi hem de sonrasıyla karşılaştırıldığında, söz konusu dönemin hilâf ilmi bakımından üretken bir zaman dilimi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Eyyûbîler Dönemi'nde fakihler tarafından hilâf ilmine dair pek çok eser kaleme alınmış ama bunlardan bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Zâhir en-Nuʿmânî'nin *İhtilâfu's-sahâbe ve't-tâbiʿîn ve fukahâʾi'l-emsâr*'ı[246] ile Münzirî (ö. 656/1258)'nin *el-*

[244] Ebü'l-Fidâ Kâsım b. Kutluboğa Zeynüddin es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 104; Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 227.

[245] Hacer Yetkin, "Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh Münazaralarının Rolü", *Kader* 21/1 (2023), 359.

[246] Ebû Abdillâh Şehâbeddin Yâkût B. Abdillâh el-Hamevî El Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 7/2.

Hilâfiyyât ve mezâhibü's-selef[247] adlı çalışmaları, yalnızca kaynaklarda adına rastlanan fakat nüshaları elde bulunmayan hilâf eserleri arasında yer almaktadır.

İbnü'l-Cevzî, hilâf ilmi sahasında *Îsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf* adlı eserini kaleme almıştır. Müellif bu eserinde ihtilaflı meseleleri ele almış, değerlendirmeye öncelikle Hanefîlerin görüşünü sunarak başlamıştır. Eğer meselede Hanefî imamları arasında görüş birliği bulunuyorsa mezhebin ortak kanaatini aktarmış; şayet aralarında ihtilaf mevcutsa, Hanefî ekolünün görüşü olarak Ebû Hanîfe'nin tercihine yer vermiştir. Ebû Hanîfe ile aynı yönde kanaat beyan eden diğer Hanefî fakihlerin isimlerini de zikrederek, bu görüşün mezhep içerisindeki destekçilerini ortaya koymuştur.[248] İbnü'l-Cevzî, öncelikle Hanefî ekolünün görüşünü aktardıktan sonra, bu konuda Hanefîlerle aynı kanaati paylaşan diğer mezhep imamlarını da zikretmiştir. Aynı görüşü daha önce dile getiren sahabe veya tâbiîn âlimleri varsa onları da anarak görüşün dayanaklarını güçlendirmiştir. Ardından Hanefîlerin görüşüne muhalif olan diğer mezheplerin kanaatlerini ve bu görüşleri benimseyen imamları ortaya koymuştur.[249]

Bir diğer Hanefî fakihi olan Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî, *et-Tarîkatü'l-Hasîriyye fî ʿilmi'l-hilâf beyne'ş-Şâfiʿiyye ve'l-Hanefiyye* adlı eserinde Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilaflı meseleleri ele almış ve bu farklılıkları sistematik bir biçimde incelemiştir.[250]

Bu dönemde telif edilen eserler ağırlıklı olarak Hanefî-Şâfiî hilâfına dair kaleme alınmıştır. Fakihlerin bu iki mezhep arasındaki ihtilafları merkeze almalarının sebebi ise, İbn Haldûn (ö. 808/1406)'un da dikkat çektiği üzere, her iki ekolde fıkhî ictihatların büyük ölçüde nazar ve kıyasa dayanmasıdır. Bu yöntem farklılığı, hükümlerin çıkarılmasında mezhepler arasında çok sayıda ihtilafın doğmasına zemin hazırlamıştır.[251] Bunun yanında, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin İslâm coğrafyasında en yaygın mezhepler olması ve aynı zamanda fıkıh ilminin gelişiminde ehl-i re'y ile ehl-i hadis çizgisinin

---

[247] Zekiyyuddîn Ebû Muhammed 'Abdul'azîm B. Abdulkuva Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb* (Beyrut: Mektebetu Mustafa el-bâbî el-Haleb'î Dâru İhyâ'i-Türâsi'l-Arabî, 1388/1968).

[248] H. Yunus Apaydın, "Sıbt İbni'l-Cevzi'nin 'İsaru'l-İnsaf' Adlı Hilafiyat Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990), 139-140.

[249] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 4/367, 7/186, 10/23.

[250] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 246.

[251] İbn Haldun, *Târîh-ü İbn Haldûn*, 1/578.

temsilcileri olarak görülmeleri de bu yoğun ilgiyi açıklayan diğer faktörler arasında zikredilebilir.[252]

Eyyûbîler Dönemi'nde Hanefî mezhebi alanında yapılan şerh çalışmalarının Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserleriyle başladığı görülmektedir. Bu çerçevede en çok işlenen metinler arasında *el-Câmi'u'l-kebîr* öne çıkmıştır. Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî bu eseri, *el-Vecîz fî şerhi'l-Câmi'i'l-kebîr* ve *Tahrîr fî şerhi'l-Câmi'i'l-kebîr* adlı iki farklı şerhle açıklamıştır. Yine aynı eser üzerine Melikü'l-Muazzam'ın kaleme aldığı *Şerhu Câmi'i'l-kebîr*, İbn Kadıasker (ö. 651/1253)'in *Şerhu Câmi'i'l-kebîr*'i ve İbn Ebî'l-İzz (ö. 677/1278)'in *el-Vecîz şerhu Telhîsi'l-Câmi'i'l-kebîr*'i zikredilmelidir. İmâm Muhammed'in *el-Câmi'i's-sağîr*'i de şerh edilen önemli metinler arasında olup Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî bu eser için *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*'i kaleme almıştır. Hanefî fıkhının temel kaynaklarından Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144)'nin *Tuhfetü'l-fukahâ*'sı da şerh faaliyetlerine konu olmuş, Alâeddin Kâsânî (ö. 587/1191)'nin meşhur *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*[253] adlı eseri ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde Kudûrî (ö. 428/1037)'nin *el-Muhtasar*'ı da Hanefî ilim geleneğinde geniş bir şerh literatürüne zemin teşkil etmiş, Hüsâmeddin Ali b. Ahmed er-Râzî (ö. 698/1201), *Tekmiletü'l-Kudûrî* ve *Hulâsetü'd-delâil* ve *tenkîhü'l-mesâil* adını taşıyan çalışmalarla bu eseri daha da geliştirmiştir.[254]

Eyyûbîler Dönemi'nde kaleme alınan Hanefî fetva literatüründen günümüze ulaşan Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'nin telif ettiği *Hayrü'l-matlûb fi'l-'ilmi'l-merğûb* adlı eserini, Eyyûbî sultanlarından el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd (ö. 656/1258)'a ithaf etmiştir. Yine İbn Ebi'l-İzz'in *el-Vecîzu'l-câmi' li-mesâili'l-Câmi'* adlı eseride fetva türünde kaleme alınmıştır.[255]

Eyyûbîler Dönemi'nde fukahâ tabakatı alanında yazılmış eserler de bulunmaktadır. Bunlar; Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin kaleme aldığı *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh* ile *Menâkıb Ebî Hanîfe* adlı eserleri günümüze kadar ulaşabilmiş önemli tabakat örneklerindendir.[256] Kaynaklarda zikredildiğine göre, Muvaffak el-Hassî el-

[252] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 246-247.
[253] İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 329.
[254] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 255.
[255] Harun Yılmaz, *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 47-48.
[256] Ali Sevim, "Sıbt İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/87-88.

Hârizmî tarafından kaleme alınan *el-İbâne fî'r-red 'alâ men şenne'a 'alâ Ebî Hanîfe* adlı fukahâ tabakatına dair eser, Eyyûbîler Dönemi ilim hayatının bir ürünü olmakla birlikte günümüze ulaşmamıştır.[257]

Eyyûbîler Dönemi'nde Hanefî fakihlerin kaleme aldığı bazı metinler ve muhtasarların günümüze ulaşmadığı bilinmektedir. Bu çerçevede Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin *Ravdetu ihtilâfi'l-ulemâ*[258] adlı çalışması ile fürû-i fıkıh alanındaki *Kitâbu'l-Bedâi*'si[259] zikredilebilir. Yine aynı dönemde Sadreddin el-Hilâtî (ö. 652/1254), fürû-i fıkıh sahasında *Telhîsu Câmi'i'l-kebîr*[260] adlı bir eser kaleme almış, Sıbt İbnü'l-Cevzî ahkâm hadisleri üzerine yoğunlaşarak *el-Muhtasaru'l-lâmi' 'alâ şerhi Muhtasari'l-Câmi'*[261] adlı çalışmasını telif etmiştir. Ayrıca Barşâh es-Semerkandî'nin fıkıh usûlü alanında yazdığı *Câmi'u'l-usûl* adlı eseri de aynı şekilde günümüze ulaşmamıştır.[262]

2.6. MEDRESELERDE OKUTULAN FIKIH ESERLERİ

Medreselerde fıkıh öğretimi ön plana çıkarılmış olsa bile, müderrisler yalnızca fıkıh değil, başka ilim dallarını da ders olarak okutabilirlerdi. Burada esas olan, müderrisin sahip olduğu ilmî donanım ve eğitim geçmişiydi. Bu durum, medreselerin sadece fıkha odaklı eğitim kurumları olmadığını; diğer ilimlere de açık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. George Makdisi, medreseleri öncelikle fıkıh öğretimi için oluşturulmuş yapılar olarak değerlendirmiş; diğer ilimlerin ise bu yapının içinde tali bir yer işgal ettiğini ileri sürmüştür.[263] Ona göre medreseler, belirli bir müfredat sistemiyle eğitim verilen kurumlardır. Ortaya koyduğu örneklerde medreselerde uygulanan sabit bir müfredatı doğrudan ispatlayan bir delil bulunmamaktadır.[264]

Bu dönemde ilimlerin birbirinden keskin sınırlarla ayrılmadığı göz önüne alındığında, birçok ilme vâkıf olan alimlerin sadece fıkıh dersi verdiklerini söylemek gerçekçi olmaz. 12. ve 13. yüzyıllarda Dımaşk'taki medreselerin sabit ve kesin bir

---

[257] İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 307.
[258] İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 104.
[259] İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 104.
[260] İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim* 262.
[261] Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Sıbt İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1407/1987), 33.
[262] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 281-282.
[263] Makdisi, *"Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*", 47.
[264] Makdisi, "*Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*", 140-152.

müfredata göre çalıştıklarına dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bu nedenle, öğrencilerin medrese eğitimine başladıklarında, belirli bir kitap listesine veya derse göre eğitim aldıkları söylenemez. Nitekim medrese, hoca ve talebenin birebir etkileşimiyle şekillenen bir ilim ortamıydı. Müderrisin hangi kitapları okuttuğuna dair bilgiler, kurumsal bir yapıdan çok şahsi öğretim faaliyetleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bazı vakfiyelerde medresede hangi eserlerin okutulacağına dair şartlar yer alsa da bu kayıtlar çoğu zaman bağlayıcı değildi ve uygulamada esneklik tanınırdı.[265]

Fıkıh alanında mezheplere göre farklılık göstermek üzere sıkça okutulan eserler bulunmaktaydı. Bunlar arasında; Hanefi medreselerinde yaygın biçimde okutulan eserlerden Hasen eş-Şeybânî'ye ait olan *el-Câmiʿü'l-kebîr* idi. Bu eseri öğretmekle ün kazanan bazı âlimler dahi mevcuttu.[266] Hanefi fıkhına mensup müderris ve öğrenciler arasında tercih edilen bir diğer temel kaynak ise Kudûrî'nin *el-Muhtasar* adlı eseridir. Bu kitabın sistematik yapısı, içeriğinin zenginliği ve dilinin sade oluşu, onun hem temel kaynak kabul edilmesini hem de medreselerde ders kitabı olarak tercih edilmesini sağlamıştır.[267] Bunların yanı sıra Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir el-Merginânî'nin *el-Hidâye* adlı eseri de Hanefi medreselerinde en çok okutulan kitaplardan biriydi. Merginânî, bu eseri kaleme alırken anlaşılır ve kullanımı kolay bir kaynak ortaya koymayı amaçlamıştı. Yazıldığı tarihten itibaren Hanefi çevrelerinde büyük ilgi gören *el-Hidâye*, kısa sürede ders kitabı olarak medreselerde yerini almıştır.[268] Yine Ebü'l-Berekât en-Nesefi (ö.1310/)'nin, *Kenzü'd-dekaik'i* ve Şemsüddîn el-Konevi (ö.788/1386)'nin, *Dürerü1-bihar fi1-mezahibi'l-erba'ati1- ahyar'ı* medreselerde en çok okutulan Hanefî fıkıh eserlerindendir.[269]

Bu dönemde fakihlerin okuttukları fıkıh usûlü eserleri arasında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'nin *el-Varakât*'ı öne çıkmaktaydı. Usûl alanında rağbet gören diğer önemli eserler ise Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)'nin *Luma'*'ı, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin *el-Mahsûl*'üdür. Bu

---

[265] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 107-108.

[266] Cengiz Kallek, "Mahmûd B. Ahmed el-Hasîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/383; Yılmaz, *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler*, 104.

[267] Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/64.

[268] Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471-472.

[269] Abdulhalim Oflaz vd., "Eyyûbîler'de Eğitim Sistemi ve Medreseler", *Eyyûbîler: Kültür ve Medeniyet*, (Ankara: İlahiyat Kitap, 2022), 164.

kitaplar Dımaşk bölgesine ulaştığında büyük ilgi görmüş, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve talebeler tarafından ezberlenmiştir. Âmidî (ö. 631/1233)'nin *el-İhkâm*'ı ve *Müntehe's-sul fî ilmi'l-usûl* adlı eserleri de aynı şekilde dönemin temel kaynakları arasında yer almaktaydı.[270] Ayrıca İbn Hâcib (ö. 646/1249)'in, Âmidî ve Râzî'nin birikimlerini sistematik hale getirip özetleyen *el-Müntehe's-sûl ve'l-emel* ile *Muhtasar* adlı eserleri, usûl ilminin olgunluk aşamasını temsil eden önemli çalışmalar olarak dikkat çekmiştir.[271]

Fakihlerin sadece kendi mezheplerine ait eserlerle yetinmedikleri, farklı mezheplerin klasiklerini de tedris ettikleri görülmektedir. Nitekim Şâfiî âlimlerinden Ebû Şâme el-Makdisî'nin, Hanbelî fıkhının en önemli kaynaklarından biri kabul edilen Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin *el-Muğnî fî şerhi Muhtasari'l-Hırakî* adlı eserini mütalaa etmiş olması, bu duruma örnek teşkil etmektedir. Bu tür okumalar, fakihlerin ilmî ufuklarını genişletmiş ve mezhepler arası karşılaştırmalı yaklaşım geliştirmelerine zemin hazırlamıştır.

2.7. FIKIH İCAZETLERİ

İcâzet kavramı, klasik İslam ilim geleneğinde ilmî ehliyetin belgesi olarak kabul edilen ve bir öğrencinin belirli alanlarda yetkinliğini gösteren yazılı ya da sözlü izin anlamına gelmektedir. Fıkıh alanında ise bu terim, fetva vermek ve ders okutmak üzere alınan resmî izin anlamı taşımaktadır. Başlangıçta daha çok hadis rivayetinde kullanılan bu uygulama, zamanla fıkıh dâhil diğer İslami disiplinlerde de yaygınlık kazanmıştır.[272]

Bu dönemde eğitim anlayışının temelini kitap merkezli öğretim ile hoca-talebe ilişkisi oluşturmaktaydı. Bir öğrencinin ilmî değeri, çoğu zaman ders aldığı hocanın ilmî otoritesiyle ölçülüyordu. İslam dünyasında eğitim, hocadan doğrudan bilgi alma esasına dayandığından, bir kitabın doğrudan bir âlimden okunması ve bu kitabı başkalarına okutma izni alınması, fıkıh tahsilinin en önemli unsurlarından biriydi. Öğrenciler, yalnızca metni öğrenmekle kalmaz; hocasının ilmî mirasını, yaklaşım tarzını ve mezhebe

[270] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 82.
[271] Koca, "el-Muhtasar", 31.
[272] Abdulğalip Aslan, "Eyyûbîler Dönemi'nde Fıkıh Eğitimi", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2021), 169.

dair usul anlayışını da benimserdi. Bu yüzden hocadan ders almaksızın kitap okumak âlimler tarafından eleştirilmiş, böyle bir öğrenme şekli sahih görülmemiştir.[273]

Fıkıh icazetleri çeşitli şekillerde verilirdi: Hoca, talebesine doğrudan sözlü olarak eserlerini rivayet etme izni verebildiği gibi, kendi el yazısıyla yazdığı icazetname ile de bu yetkiyi belgeleyebilirdi. Bu belgeler sadece ilmî bir ehliyetin değil, aynı zamanda ilmî silsilenin ve mezhebe sadakatin göstergesiydi. İcazet silsileleri, öğrencinin bağlı olduğu fıkıh geleneğini ve ilmî soy zincirini ortaya koyardı.[274]

Eyyûbîler Dönemi'nde, fıkıh tahsili sonrası verilen icâzetnâmeler daha da kurumsallaşmış ve fetva verme yetkisini içeren icazet türleri yaygınlaşmıştır. Bu dönemde müderrisler, öğrencilerine yazılı icazetler verirken genellikle hamdele ve salvele ile başlar; fıkıh ilminin yüceliğini anlatır ve öğrencinin bu ilimde kemale erdiğini belirttikten sonra icazetini ilan ederdi. Bazı durumlarda, fıkıh ve fetva icazeti birlikte verilebirdi.[275]

2.8. DIMAŞK'TA ULEMÂ

Dımaşk'ın Hanefi mezhebiyle ilk temasları, bölgedeki bazı âlimlerin ilim tahsili amacıyla Mısır ve Hicaz gibi merkezlere gerçekleştirdikleri seyahatlerle başlamıştır. Bireysel çabalarla sınırlı kalan bu tanışıklık, Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd'in Ebû Yûsuf'u kadı'l-kudât olarak atamasıyla daha kurumsal bir zemine taşınmıştır. Ebû Yûsuf'un öncülüğünde Hanefilik başta Irak olmak üzere geniş bir coğrafyada tanınmış ve kadılar aracılığıyla farklı merkezlere taşınmıştır. Dımaşk bu genişleme içinde yer almakla birlikte, kadıların çabaları halkın Hanefi mezhebini tanımasına olanak sağlasada bu yayılma sınırlı kalmış ve mezhep şehir halkı arasında tam olarak kökleşememiştir. Dımaşk'ta kadı olarak görev yapan bazı Hanefi âlimlerin çabalarına rağmen, şehir halkının mezhebi benimsemesi sınırlı düzeyde kalmıştır. Abbâsîler Dönemi'nde atanan Hanefi kadılar, Hanefi fıkhını tanıtmak için çaba göstermiş ama mezhebin kitlesel kabulü sağlanamamıştır. Örneğin, dönemin önemli fakihlerinden Ebû Hâzim'in dersleri ve onun öğrencisi olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Dımaşk'ta aldığı eğitim, bu alanda örnek teşkil etse de mezhebin halk tabanına inmesi için yeterli olmamıştır. Makdisî'nin gözlemleri de

[273] Aslan, "Eyyûbîler Dönemi'nde Fıkıh Eğitimi", 169.
[274] Mesut Idrız, "İslam Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 182.
[275] *Makdisi, "Ortaçağ'da Yüksek Öğretim"*, 228; Aslan, *"Eyyûbîler Dönemi'nde Fıkıh Eğitimi"*, 170.

bu durumu teyit eder niteliktedir. Ona göre Dımaşk'ta Hanefilik yaygın değildir. 12. yüzyıla gelindiğinde bile mezhep, şehir halkı tarafından Irak mezhebi olarak görülmeye devam etmiştir.[276]

Dımaşk'ta Hanefiliğin kurumsal olarak yerleşmesini engelleyen bir diğer unsur ise mezhep temelli kadı atamalarına yönelik sistematik bir politikanın bulunmamasıdır. Şehirde dört mezhep mensuplarının kadılık makamında yer aldığı ve belirli bir mezhebe öncelik verilmediği anlaşılmaktadır. Bağdat'ta görülen belli bir mezhebe yönlendirme çabalarına karşın, Dımaşk'ta böyle bir eğilim gözlenmemektedir.[277]

Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'ne kadar İslam dünyasının başlıca ilim merkezleri Bağdat, Musul, Nişabur ve İsfahan gibi doğu şehirleriydi. Dımaşk bölgesindeki siyasi istikrarsızlıklar, ilmî faaliyetleri olumsuz etkilemiş, pek çok Dımaşklı âlim ilim tahsili için Bağdat'a gitmeyi tercih etmiştir. Bağdat'ın cazibesi sadece bölgesel istikrarsızlıklardan değil, çok sayıda medrese ve vakıf destekli görev imkanının fazla olmasından kaynaklanmaktaydı.[278]

Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde ise siyasi istikrarın sağlanması, medreselerin çoğalması ve ilmî vakıfların artması, şehrin hem doğudan hem batıdan pek çok âlimi cezbetmesini sağlamıştır. Zengîler'in hâkimiyetiyle birlikte şehirdeki medrese sayısı artmış, fakihler, muhaddisler, edibler ve sûfîler gibi çeşitli ilim dallarında uzmanlaşmış isimler şehre yönelmiştir. Dımaşk artık sadece yerel bir merkez değil, İslam dünyasının dört bir yanından gelen âlimlerin buluştuğu kozmopolit bir ilim havzasına dönüşerek, Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde en parlak Dönemi'ni yaşayarak, ilmî cazibe merkezi hâline gelmiştir. Bununla birlikte şehirde azımsanmayacak sayıda yerli âlim de vardı. Bu Dımaşklı âlimlerin çoğu, tahsil için başka şehirlere gitmiş, eğitimlerini tamamladıktan sonra görev almak üzere memleketlerine dönmeyi tercih etmişlerdir. Bu tercihte hem ailevi bağlar hem de şehirdeki ilmî ve idarî imkânların etkili olduğu görülmektedir.[279]

---

[276] Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh b. Abdullâh b. Hüseyn ed-Dımeşkî eş-Şafiî İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1416/1995), 34/78; Elbeyli, *Şam Havzası / 10. Yüzyılda Dımaşk'ta Ulema ve İlmi Hayat*, 266-269; Kasım Kırbıyık, "Ebû Hâzim el-Kâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/158.

[277] Elbeyli, *Şam Havzası / 10. Yüzyılda Dımaşk'ta Ulema ve İlmi Hayat*, 270.

[278] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 132.

[279] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 133-136.

2.8.1. Ulemânın Dımaşk'ı Tercih Etme Gerekçeleri

12. ve 13. yüzyıllarda İslam dünyasında ilim faaliyetlerinin yoğunlaştığı en önemli iki şehir Bağdat ve Dımaşk'tır. Dımaşk'a, Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde İslam dünyasının farklı bölgelerinden pek çok alim gelmiş ve şehir, ilim hayatında önemli bir cazibe merkezi hâline gelmiştir. Dımaşk'ı ulemâ nezdinde çekici kılan nedenlerin başında Zengîler ve Eyyûbîler devrinde tesis edilen siyasi ve askerî istikrar, şehre kazandırılan güvenli ortam ve kurulan yeni eğitim kurumları gelmektedir. Ulemâ için çeşitli görevler ve maddî imkanlar sağlayan bu yapılar, şehre olan ilgiyi artırmıştır.[280]

Bir şehirde ilmî hayatın gelişimi, doğrudan o şehirdeki siyasi istikrara ve güvenliğe bağlıdır. Vakıf ve eğitim kurumlarının kurulabilmesi için iktisadî güç gereklidir, bu da güvenli ve düzenli bir idareyle mümkün olmaktadır. Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk, tam da bu güven ortamını oluşturmuş ve böylece ilmî canlılık hız kazanmıştır. Dönemin önemli tarihçilerinden Ebû Şâme, Nureddin Zengî Dönemi'nde Dımaşk'ın can ve mal güvenliğinin sağlandığını, şehrin medreseler ve sûfî merkezleriyle dolup taştığını, ulemâ ve sûfîlerin buraya yoğun ilgi gösterdiğini belirtmektedir. Ona göre güven ortamı, şehirdeki ilmî canlılığın doğrudan sebeplerinden biridir.[281] Zengî ve Eyyûbîler'in sağladığı güven ortamı sadece yerli halkı değil, İslam dünyasının farklı bölgelerindeki alimleri de etkilemiştir. Bunlardan biri olan İmâdeddin el-Kâtib el-İsfahânî, Bağdat'taki siyasi sıkıntılar sonrası Dımaşk'a yönelmiş ve Nureddin Zengî'nin "adil ve istikrarlı" idaresi altında görev almıştır. Onun bu kararı almasında, Nureddin Zengî yönetimindeki Dımaşk'tan gelen alimlerin verdiği bilgiler etkili olmuştur.[282]

İslam dünyasında 12. ve 13. yüzyıllarda ulemânın şehirler arası hareketliliğinde etkili olan önemli unsurlardan biri de savaşlar ve siyasal çalkantıların neden olduğu göç dalgalarıydı. Haçlı işgalleri, Dımaşk bölgesindeki birçok önemli yerleşim merkezini etkileyerek halkı ve ilim erbabını daha güvenli yerlere göç etmeye zorlamıştı. Bu dönemde başta Kudüs olmak üzere pek çok şehir Haçlılar tarafından ele geçirilmiş, bu durum da söz konusu şehirlerdeki alimleri daha emniyetli bölgelere göç etmeye yöneltmişti. Haçlılar bölgeye ilk olarak 1099 yılında geldiklerinde, birçok ilim adamı

[280] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 136-137.
[281] Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn*, 1/117-118.
[282] Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn*, 1/109; el-Bundârî, *Sene'l-Berkı'ş-Şâmî*, 9.

Bağdat'a sığınmıştı. Büyük Selçuklu Devleti'nin dağılmasıyla Zengîler ve Eyyûbîler'in kontrolüne giren Dımaşk hem siyasi istikrarı hem de gelişen ilmî kurumları sayesinde ulemânın tercih ettiği başlıca şehirlerden biri hâline gelmiştir. Bu şehirde alimlerin sadece sığınacak yer bulmaları değil, aynı zamanda devlet erkânı tarafından himaye edilip çeşitli ilmî ve idarî görevlerle taltif edilmeleri de göçleri teşvik eden bir diğer unsurdu. Nureddin Zengî ve Eyyûbî melikleri, Haçlılara karşı verilen mücadelede ulemânın desteğine büyük önem verdiklerinden, onları teşvik etmekte ve desteklemekteydiler.[283]

Öte yandan, aynı dönemde doğudan gelen Moğol istilası da ulemânın göç hareketlerini etkileyen bir başka faktör olmuştur. Horasan'dan gelen Yâkût el-Hamevî gibi isimler, Moğolların sebep olduğu yıkımdan kaçarak Dımaşk'a sığınmışlardı. Zamanla bu tehdit Dımaşk'a kadar ulaştığında, bu sefer şehirdeki ilim ve devlet adamları Mısır'a göç etmeye başlamıştı. Örneğin, Şâmiyye Berrâniyye medresesinin müderrisliğini yapan Takiyyüddin el-Hamevî, 1260 yılında Moğol tehdidi karşısında Dımaşk'tan ayrılarak Kahire'ye gitmiştir. Onunla birçok âlim ve üst düzey yönetici de benzer şekilde güvenli liman olarak gördükleri Mısır'ı tercih etmiştir.[284]

Dımaşk'ın siyasi istikrarı zaman zaman bozulduğunda da ulemânın tepkisiz kalmadığı görülmektedir. Nitekim Muhyiddin b. Ebî Asrûn gibi önemli fakihler, el-Melikü'l-Efdal'in zayıf yönetimini gerekçe göstererek şehri terk etmiş, Mısır'a giderek orada yüksek makamlara getirilmişlerdir. Benzer şekilde Kâdı el-Fâdıl da Dımaşk'taki karışıklıklar nedeniyle Mısır'a göç etmiştir. Neticede, Haçlı ve Moğol tehditleri ulemânın göç yollarını büyük ölçüde şekillendirmiştir. Başlangıçta doğudan gelen alimler için bir sığınak olan Dımaşk, zamanla bu tehditlerin kendisini de etkilemesiyle ilim ve siyaset merkeziyetini kaybetmiş; Memlükler Dönemi'nden itibaren bu rolü Kahire devralmıştır.[285]

Ulemâların Dımaşk şehrini tercih etmelerindeki bir diğer etken ise, İslam ilim geleneğindeki seyahat kültürüdür. Alimler, farklı şehirlerdeki ilmî imkânları tanımak ve paylaşmak amacıyla yaptıkları seyahatlerle hem bireysel gelişim sağlıyor hem de İslam coğrafyasındaki kültürel ve ilmî aktarımı güçlendiriyordu. Dımaşk, bu dönemde seyahat eden birçok alim ve öğrencinin uğrak noktası olmuş, bu da şehrin ilim merkezi olarak tanınmasını pekiştirmiştir. Fahreddin er-Râzî gibi, Dımaşk'ı hiç görmemiş alimlerin dahi

[283] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 138-139.
[284] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 7/23.
[285] Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn*, 4/248.

Eyyûbî coğrafyasındaki olumlu ilmî atmosferden haberdar olması, şehirdeki gelişmelerin uzak bölgelere kadar ulaştığını göstermektedir. Râzî, el-Melikü'l-Âdil'e yazdığı eserinde bu duyumlara atıf yaparak Eyyûbî idaresini övmüş ve bu sayede ödüllendirilmiştir. Bu tür örnekler, ulemâ arasındaki ilişkilerin ve haberleşmenin, Dımaşk'ın ilmî itibarı üzerinde ne denli etkili olduğunu ortaya koymaktadır.[286]

2.8.2. Ulemânın Dımaşk'ta Siyasi ve Sosyal Konumu

Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta ulemânın üstlendiği en itibarlı görevlerden biri kadılıktı. Kadılığı, medreselerdeki müderrislik, nâzırlık gibi görevler takip etmekteydi. Bu dönemlerde artan medrese sayısı, doğal olarak bu kurumlardaki görevlendirmelerin de çoğalmasına yol açmıştı. Ulemânın etkinliği sadece bu kurumlarla sınırlı değildi; vaizlik ve hatiplik gibi halkla doğrudan temas kurulan görevlerde de aktif roller üstlenmişlerdi. Bu görevlerin tayini ise genellikle idarecilerin takdirine bağlıydı. Dolayısıyla bu dönem, ulemâ ile yönetici kesim arasındaki etkileşimin oldukça yoğunlaştığı bir devre olarak öne çıkmaktadır. Vaizlik ve hatiplik görevleri birbirine benzese de fonksiyonel açıdan farklılık göstermekteydi. Vaizler, genellikle çeşitli camilerde dinî içerikli sohbetler gerçekleştirirken, hatipler sadece cuma günleri hutbe okurlardı ve resmî olarak atanırlardı. Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Cuma namazı sadece Emevî Camii'nde kılındığından, bu cami vaaz ve hutbe faaliyetlerinin merkezi konumundaydı.[287]

Bu dönemde bazı vaiz ve hatipler hem hitabet yetenekleri hem de yöneticilerle kurdukları yakın ilişkiler sayesinde ün kazanmışlardı. Örnek olarak Sıbt İbnü'l-Cevzî, sadece medrese dersleriyle değil, etkileyici vaazlarıyla da öne çıkan bir şahsiyettir. Hitabetiyle geniş kitleleri etkileyen Sıbt İbnü'l-Cevzî, Eyyûbî melikleriyle olan ilişkileri sayesinde halkı yönlendirme gücüne sahipti. Dimyat'ın Haçlılar tarafından işgali sırasında el-Melikü'l-Muazzam'ın talebiyle Emevî Camii'nde yaptığı vaaz, bu etkinin somut bir örneğiydi.[288]

Hatiplerin, cuma hutbelerinde Abbâsî halifesi ile yerel meliklerin isimlerini anarak dua etmeleri, yönetim otoritesinin meşruiyetinin halka yansıtılmasında aracı rolü

[286] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 145-148.
[287] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 148-149.
[288] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 8/604.

görmelerine neden oluyordu. Hutbede bir yöneticinin adının anılması veya anılmaması, siyasi bağlılığın göstergesi sayılıyordu. Dımaşk Meliki el-Muazzam'ın, el-Kâmil'in Kudüs'ü Haçlılara devretmesini onaylamaması üzerine onun adını hutbede zikrettirmemesi bu bağlamda değerlendirilebilir.[289]

Benzer şekilde, el-Melikü's-Sâlih İsmail'in Haçlılara bazı şehirleri bırakması üzerine hatip İzzeddin es-Sülemî'nin onun adını hutbede anmaması da siyasi bir tepki olarak değerlendirilmiş ve görevden alınmasına neden olmuştur. Bu olaylar, ulemânın her zaman siyasi otoriteyle tam bir uyum içinde hareket etmediğini, gerektiğinde karşı duruş sergileyebildiğini göstermektedir. Bir alimin görevden alınması onun ilim yolculuğunu kesintiye uğratmamış, başka bir bölgede yeni görevlerle faaliyetlerine devam edebilmişlerdir. Bu durum, Eyyûbîler Dönemi'nde alimlerin himaye bulabilecekleri farklı merkezlerin varlığına işaret etmektedir.[290]

Genel olarak bakıldığında Eyyûbî melikleri, gerek Haçlılara karşı verilen mücadelenin meşruiyetini sağlamak gerekse iç siyasetteki dengeleri korumak adına ulemânın manevi otoritesinden faydalanmaya büyük önem vermişlerdir. Bu iş birliğinin kurumsal boyutu ise, medreseler aracılığıyla pekiştirilmiştir. Melikler bu yapılar vasıtasıyla ulemâyı kendi çevrelerinde toplayarak siyasi ve dinî bütünleşmeyi sağlamlaştırmayı hedeflemişlerdir.

2.9. HANEFİ MEZHEBİNİN TEMSİLCİLERİ ve DESTEKÇİLERİ

2.9.1. Hanefî Mezhebinin Himayesinde Öne Çıkan Siyasi Şahsiyet: el-Melikü'l-Muʿazzam Îsâ (ö. 624/1227)

Tam adıyla Şerefüddin İsa b. Ebûbekir b. Eyyûb b. Şâdî el-Melikü'l-Muazzam 576/1180 yılında Kahire'de dünyaya gedi ve eğitim hayatına Dımaşk'ta devam etti. Erken yaşlarda hâfız olmuş, Hanefi fıkhını Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'den, dil ve edebiyatı ise Ebü'l-Yümn el-Kindî'den öğrenmiştir. Bu süreçte hem nahiv hem de hadis alanında önemli eserlerle meşgul olarak birçok ilim adamının ders halkalarına katıldı.[291]

---

[289] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 4/208.
[290] Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese*, 153.
[291] Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", 29/71.

Her ne kadar 594/1197 yılında Dımaşk valiliğine getirilmiş olsada el-Melikü'l-Muazzam, uzun yıllar boyunca Dımaşk'ta babası el-Melikü'l-Âdil'in gölgesinde kalmıştır. Babası ülkeyi oğulları arasında pay ettiğinde Dımaşk, Güney Suriye ve Filistin'in yönetimi ona bırakıldı. Bu dönemde ilme duyduğu ilgiyle öne çıktı ve ilmî toplantılara düzenli olarak katılmaya devam etti. Babasının ölümüyle Dımaşk'ta hâkimiyeti ele alarak bölgedeki gücünü daha da pekiştirdi. Kardeşleriyle çoğu zaman anlaşmazlıklar yaşasa da Haçlılarla mücadele dönemlerinde iş birliği içinde hareket etti. Siyasi yaşamının son Dönemi'nde ise hem Haçlılara karşı hem de kardeşi el-Melikü'l-Eşref ile yaşadığı çekişmelerle uğraştı. II. Friedrich'in Kudüs'ü almak üzere başlattığı yeni Haçlı Seferi sırasında ağabeyi el-Melikü'l-Kâmil'in taviz politikasına karşı çıkarak Kudüs'ü vermeyi reddetti. Kısa bir süre sonra, 624/1227 yılında ise dizanteri hastalığı nedeniyle vefat etti.[292]

el-Meliku'l-Muazzam, Hanefi mezhebine gönülden bağlı bir hükümdardı. Bu bağlılık yalnızca şahsında kalmamış, çocuklarına da aynı mezhebi benimsetmiştir. Hanefi fıkhının okutulduğu el-Medresetü'n-Nûriyye'de Mahmud b. Ahmed el-Husayrî'den fıkıh eğitimi almıştır. Hayatının her safhasında ister seferde ister barış zamanında olsun, fakihleri yanında bulundurmuştur. Hanefi mezhebine olan bu bağlılığı, ilmî faaliyetlerine de yansımıştır. İmam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini içeren bir külliyatın hazırlanmasını emretmiş, bunun sonucunda et-Tezkire adını taşıyan ve on cilt hâlinde derlenen bir fıkıh eseri ortaya konulmuştur. Ayrıca İmam Muhammed'in *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı önemli eserine yedi ciltlik bir şerh hazırlatmış ya da bazı kaynaklara göre bu şerhi bizzat kendisi kaleme almıştır.[293] Bununla da yetinmeyen Melik Muazzam, Şâfiî mezhebine mensup meşhur hadisçi ve tarihçi Hatîb el-Bağdâdî'nin İmam Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini çürütmek amacıyla *es-Sehmu'l-Musîb fi'r-Reddi ale'l-Hatîb* adlı bir reddiye kaleme almıştır. Ayrıca meşhur vaiz Sıbt İbnü'l-Cevzî, başlangıçta Hanbelî mezhebine mensupken, el-Melikü'l-Muazzam'ın etkisiyle Hanefiliğe geçmiştir.[294]

el-Muazzam'ın hükümdar olduğu dönemde Dımaşk'ta kurulan eğitim kurumlarının incelendiğinde, bunların çoğunluğunun Hanefi mezhebine mensup olduğu göze çarpmaktadır. Bu süreçte dört Hanefi ve iki Hanbelî medrese inşa edilmiştir. Buna karşılık, onun Dönemi'nde Dımaşk'ta herhangi bir Şafiî medresesinin kurulmadığı dikkat

[292] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 4/208.
[293] Korkut, "Eyyübiler Dönemi'nde Fıkıh ve Temel Özellikleri", 141.
[294] Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", 29/71-73.

çekmektedir. Bu durum, el-Muazzam'ın Hanefiliğe verdiği önemin ve mezhebi politikalarının açık bir yansıması olarak değerlendirilebilir.[295] Öte yandan el-Muazzam, hüküm sürdüğü topraklarda tıp biliminin gelişmesine de kayda değer katkılar sunmuştur. Farklı şehirlerde inşa ettirdiği bîmâristanlar sayesinde, hekimlerin ve tıp eğitimi alan kişilerin çalışabilecekleri elverişli ortamlar oluşturmuş; bu alanda faaliyet gösterenleri hem maddi hem kurumsal olarak desteklemiştir. Ayrıca İslam dünyasında tıbbî medrese olarak tanınan üç önemli kurumdan biri, onun Dönemi'nde Dımaşk'ta kurulmuştur. Bu girişimiyle tıbbî ilimlerin kurumsallaşmasına öncülük eden yöneticiler arasında yer almıştır.[296]

Melik Muazzam, Hicaz ve Kudüs bölgelerine özel bir ilgi göstermiştir. Kudüs'te kendi ismini taşıyan bir medrese kurdurmuş, Mescid-i Aksâ'yı ziyaret edenlerin konaklamalarına yardımcı olmak amacıyla bir misafirhane yaptırmıştır. el-Meliku'l-Muazzam, Mescid-i Aksâ'daki geleneksel uygulamayı değiştirerek, daha önce genellikle Şafiî mezhebine mensup kimselerin üstlendiği imamlık görevine Hanefi bir imam atamıştır. Bu adımıyla hem kendi mezhebine olan bağlılığını göstermiş hem de Hanefiliğin Kudüs'teki görünürlüğünü artırmayı hedeflemiştir.[297] Melik Muazzam gerçekleştirdiği hac yolculuğunda, hacıların su ihtiyacını karşılamak için çeşitli yapılar inşa ettirmiş, hacıların konaklayabilmesi için birçok han, hamam ve misafirhane yaptırmıştır. Öte yandan, Ürdün'de Ca'fer b. Ebî Tâlib'in kabri civarına bir mescit yaptırdığı da bilinmektedir.[298]

2.9.2. Hanefi Ulemanın Biyografileri

Eyyûbîler, ilme ve âlimlere büyük önem vermiş, onların yetişebilmesi için geniş imkânlar sunmuş ve bu doğrultuda birçok ilmî kurum inşa etmiştir. Bu ilim dostu yaklaşım, doğuda Haçlı baskısından ve batıda Moğol istilası tehlikesinden kaçan pek çok âlimin Eyyûbî topraklarına sığınmasına zemin hazırlamıştır. Böylece farklı bölgelerden gelen ulemânın katkısıyla bu dönemde birçok fakih yetişmiştir. Dımaşk, Eyyûbîler Dönemi'nde ilmî faaliyetlerin yoğunlaştığı bir merkez haline gelmiş, çevre bölgelerden

[295] Yılmaz, *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler*, 37-38.
[296] *Makdisi, "Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*", 47.
[297] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, 4/221.
[298] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 8/650; Yılmaz, *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler*, 35.

gelen âlim ve öğrencilerin katılımıyla bu şehirde güçlü bir ilmî hareketlilik ortaya çıkmıştır.[299]

2.9.2.1. Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256)

Tam ismiyle Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Hüsâmeddin Kızoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, 582/1186 veya 583/1187 yılında Bağdat'ta dünyaya geldi. Annesi, meşhur âlim Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)'nin kızı Râbia olduğu için, daha çok Sıbt İbnü'l-Cevzî ismiyle bilinir. Babası ise Türk asıllı Hüsâmeddin Kızoğlu'dur. Henüz küçük yaşlarda babasını kaybetmesi üzerine dedesi tarafından yetiştirildi ve onun vefatına kadar yanında eğitim aldı. Bu dönemde Bağdat'ta önemli ilimler tahsil etti. İlim yolculuğu onu Erbil, Musul, Harran, Halep, Kudüs, Mısır gibi çeşitli beldelere götürdü. Musul'da Tahir et-Tûsî'den, Harran'da Fahrüddin İbn Teymiyye (ö. 622/1225) ve diğer bazı alimlerden, Halep'te ise Abdurrahman b. Üstâd'dan dersler aldı. Nihayetinde Dımaşk'a yerleşti ve burada ilmî faaliyetlerini sürdürdü.[300]

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Dımaşk'ta başta el-Melikü'l-Muazzam olmak üzere Eyyûbî hanedanına mensup devlet erkânıyla yakın ilişkiler kurdu. el-Muazzam'ın onun sohbetlerinden etkilenerek Hanefi mezhebine geçtiği iddiaları bulunmaktadır.[301] Yine bu hükümdar tarafından Şiblüddevle Medresesi'ne müderris olarak atandı. Ayrıca Bedriyye, Müstansıriyye gibi önemli medreselerde de ders verdi. Onun derslerine ve vaazlarına halkın yanı sıra, ulema ve devlet adamları da yoğun ilgi gösterirdi. Cumartesi geceleri yaptığı sohbetlerin sabaha dek sürdüğü ve büyük kitleleri topladığı kaydedilir. Dönemin ilim ve siyaset çevreleriyle olan ilişkisi sayesinde hem ilmî hem de siyasi gelişmelere dair zengin bir birikime sahip oldu.[302] Öyle ki, el-Muazzam tarafından Haçlılara karşı yürütülen askeri seferlerde asker toplamakla görevlendirildiği bilinmektedir.[303] Hayatının son Dönemi'ni Dımaşk'ta geçiren Sıbt İbnü'l-Cevzî, 654/1256 tarihinde evinde vefat etti

[299] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 102.
[300] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 3/142; Yılmaz, *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler*, 48.
[301] Yılmaz, *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler*, 49.
[302] Timür, "Eyyûbî Hanedanlığına Bir Hanefî", 244-245.
[303] Sevim, "Sıbt İbnü'l-Cevzî", 37/87.

ve buraya defnedildi. Cenazesine devrin hükümdarı en-Nâsır Salâhaddin Yusuf'un da katıldığı nakledilir.[304]

Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin en meşhur eseri *Mirʾâtü'z-zamân fî târîḫi'l-aʿyân* adlı tarih kitabıdır. Bu eser, yaratılıştan yazarın vefatına kadar gelen geniş kapsamlı bir dünya tarihidir ve kırk cilt olarak kaleme alınmıştır. Eyyûbîler Dönemi Suriye'sinde geçen ve birçoğuna kendisinin de bizzat tanıklık ettiği olayları ayrıntılı bir şekilde ele almasıyla dikkat çekmektedir. Söz konusu eser, aynı zamanda 11. yüzyıl Selçuklu tarihi açısından da büyük öneme sahiptir. Yazar, bu eserinde birçok klasik tarih kaynaklarından faydalanmıştır. *Mirʾâtü'z-zamân*, Kutbüddin el-Yûnînî (ö. 726/1326) tarafından özetlenmiş ve daha sonra 714/1314 yılına kadar getirilen bir zeyille genişletilmiştir. Eserin bazı bölümleri Fransızcaya çevrilmiş, bazı bölümleri ise tıpkıbasım veya modern neşirlerle yayımlanmıştır.[305]

Diğer önemli eserleri arasında *Tezkiretü havâṣṣi'l-eʾimme fî haṣâʾiṣi'l-eʾimme*, *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*, *İsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*, *el-Celîsü's-sâlih ve'l-enîsü'n-nâsıh, Kenzü'l-mülûk fî keyfiyyeti's-sülûk, Şerhu câmiʿi'l-kebîr* ve *Vesâʾilü'l-eslâf ilâ mesâʾili'l-hilâf* gibi eserleri bulunmaktadır. Bu çalışmalarıyla sadece tarih alanında değil, aynı zamanda fıkıh, kelâm ve ahlâk konularında da ilmî derinliğini ortaya koymuştur.[306]

2.9.2.2. Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî (ö. 636/1238)

546/1151 yılında Buhara'da dünyaya gelen Ebu'l-Mehâmid Cemâlüddin Mahmud b. Ahmed el-Buhârî, doğduğu yerin hasırcılıkla tanınan bir mahalle olması sebebiyle "Hasîrî" nisbesiyle tanınmıştır. Fıkıh eğitimine memleketinde başlayan Hasîrî, bu süreçte Kadıhan el-Özcendî (ö. 592/1196) gibi dönemin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Buhara'daki ilmî tahsilini takiben, ilmini derinleştirmek amacıyla Nîşâbur, Halep ve Dımaşk gibi önemli ilim merkezlerine seyahat etti. Nîşâbur'da Ebû Sa'd Abdullah es-Saffâr, Müeyyed et-Tûsî ve Mansûr el-Furâvî (ö. 530/1136) gibi birçok âlimden istifade etti.[307]

---

[304] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 3/142.
[305] Ramazan Şeşen, "Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı" (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1998), 144-145.
[306] Sevim, "Sıbt İbnü'l-Cevzî", 37/87-88.
[307] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 4/259.

Halep'teki ilmî faaliyetlerinin ardından Dımaşk'a yerleşen Hasîrî, burada Nûriyye Medresesi'nde 1214 yılından itibaren müderrislik yapmaya başladı ve bu görevini 1238'e kadar sürdürdü. Medresede hadis ve fıkıh dersleri verdi, bu süreçte çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mecdüddin el-Mevsılî (ö. 683/1284), Reşîdüddin İbnü'l-Muallim, Münzirî (ö. 656/1258) ve el-Birzâlî gibi isimler yer alır.[308]

Dımaşk Eyyûbî emîri el-Melikü'l-Muazzam, Hasîrî'ye büyük bir saygı gösterir, onun derslerine bizzat katılırdı. Bazı kaynaklara göre el-Muazzam'ın Hanefi mezhebine yönelmesinde Hasîrî'nin etkisi büyüktür. Hasîrî, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmiʿu'l-kebîr* gibi eserlerini el-Muazzam'a okutmuştur.[309]

636/1238 yılında vefat eden Hasîrî, Dımaşk'taki Sûfiye Kabristanı'na defnedildi. Mütevazı, çalışkan ve güzel yazısıyla tanınan Hasîrî, yaşadığı dönemde Hanefi mezhebinin en önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerine yaptığı şerhlerle meşhur olmuştur.[310]

Hasîrî, fıkıh sahasında pek çok eser kaleme almıştır. Bunlardan ilki olan *Hayrü'l-Matlûb fî'l-ʿİlmi'l-Merğûb*, Eyyûbîler'den en-Nâsır Dâvûd'a ithaf edilmiş bir fetva mecmuasıdır ve dönemin fıkhî sorunlarına ışık tutması açısından önemlidir. Yine mezhepler arası mukayeseli fıkha dair yazdığı *et-Tarîkatü'l-Hasîriyye fî ʿİlmi'l-Hilâf*, Hanefilik ile Şâfiîlik arasındaki görüş ayrılıklarını ele almakta ve meseleleri sistematik bir biçimde tartışmaktadır. Hasîrî'nin en meşhur ve hacimli çalışması ise İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmiʿu'l-Kebîr* adlı eserine yazdığı sekiz ciltlik şerh olan *et-Tahrîr fî Şerhi'l-Câmiʿi'l-Kebîr*'dir. Bu eser, Hanefi fıkhının temel esaslarını derinlikli biçimde işleyen kapsamlı bir çalışmadır. Aynı esere dair iki ciltlik daha kısa bir açıklama niteliği taşıyan *el-Muhtasar fî Şerhi'l-Câmiʿi'l-Kebîr* adlı bir şerhi daha bulunmaktadır. Hasîrî'nin ayrıca, İmam Muhammed'in daha kısa fakat özlü bir metni olan *el-Câmiʿu's-Sağîr* üzerine yazdığı *Şerhu'l-Câmiʿi's-Sağîr* adlı bir diğer çalışması daha mevcuttur.[311]

[308] Kallek, "Mahmûd B. Ahmed el-Hasîrî", 16/383.
[309] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-A'yân*, 8/620-621.
[310] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 4/259.
[311] Yılmaz, *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler*, 47-48.

2.9.2.3. Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 613/1217)

Tam adıyla Tâcüddin Ebü'l-Yümn Zeyd b. el-Hasen b. Zeyd el-Kindî el-Bağdâdî, 1126 yılında Bağdat'ta dünyaya geldi. Henüz yedi yaşına gelmeden Kur'ân'ı hıfzetmiş, on yaşına geldiğinde ise kıraat-i aşereyi öğrenerek o dönemde nadir rastlanan bir ilmî başarıya imza atmıştır. Bağdat'taki tahsil yıllarında dil, kıraat ve hadis gibi birçok ilim dalında önemli âlimlerden dersler aldı. Ebü'l-Yümn, 1148 yılında Hemedan'a giderek burada Sultan Tuğrul Medresesi'nde Hanefi fakihi Sa'd er-Râzî'den fıkıh eğitimi aldı. Ertesi yıl, hac yolunda babasının vefatı üzerine tekrar Bağdat'a döndü. Bu olay, onun hayatında kısa süreli bir dönüm noktası teşkil etmiştir.[312]

Yaklaşık 1168 yılında Bağdat'tan ayrılan el-Kindî, Halep ve Anadolu'ya geçerek çeşitli şehirlere seyahatler yaptı. Bu seyahatleri sırasında ticaretle de uğraşarak geçimini sağladı. Daha sonra Mısır'a geçen el-Kindî, burada Fâtımî kütüphanesinden satışa çıkarılan eserlerle özel olarak ilgilendi. Bu sırada Eyyûbîler'in önde gelen emirlerinden İzzeddin Ferruhşah ile tanıştı. el-Kindî'nin şiir ve dil konularındaki yorumları Ferruhşah'ın ilgisini çekmiş ve bu tanışma dostluğa dönüşmüştür. Mısır'da başlayan bu yakınlık, daha sonra Dımaşk'ta da devam etmiş ve Ebü'l-Yümn burada Eyyûbî hanedan mensuplarından el-Melikü'l-Muazzam başta olmak üzere birçok kişiye hocalık yapmıştır. el-Muazzam, onun derslerine bizzat katılmış, Sîbeveyhi (ö. 180/796)'nin *el-Kitâb*'ı, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)'nin *el-İzâh*'ı, Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Mufassal*'ı gibi önemli eserleri ondan okumuştur. Bu eğitim süreci sonucunda el-Muazzam'ın dil ve edebiyat konularında derin bir ilmî birikime ulaşmasında el-Kindî'nin önemli bir rolü olmuştur.[313]

İlk dönemlerinde Hanbelî mezhebine bağlı olan el-Kindî, daha sonraları Hanefi mezhebine geçmiştir. Mezhep değişikliğinin gerekçesi net olarak bilinmemekle birlikte, Hemedan'da aldığı Hanefi fıkıh eğitiminin ve Anadolu'daki Hanefi âlimlerle kurduğu görüşmelerin bu tercihte etkili olduğu tahmin edilmektedir.[314]

el-Kindî, Dımaşk'a yerleştikten sonra gerek ilmî itibarı gerekse siyasi nüfuzu sayesinde toplumun her kesiminden büyük bir ilgi görmüştür. Dımaşk ve Kâsiyûn

---

[312] Tayyar Altıkulaç, "Ebü'l-Yümn el-Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/351.
[313] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 8/577.
[314] Yılmaz, *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler*, 45.

camilerinde düzenli dersler vermiş, bu derslere halk yoğun ilgi göstermiştir. Onun çevresinde geniş bir öğrenci halkası oluşmuş; Ali b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 643/1245), Abdülazîz el-Hamevî (ö. 662/1264), Münzirî, Zekiyyüddin el-Birzâlî gibi isimler ondan ilim tahsil etmiştir. 16 Ocak 1217 tarihinde Dımaşk'ta vefat eden el-Kindî, Cebel-i Kâsiyûn yakınındaki mezarlığa defnedildi.[315]

el-Kindî, geride kıraat, hadis, fıkıh, nahiv, şiir, edebiyat, tabii bilimler, tıp ve daha birçok alanla ilgili kaleme alınmış toplamda 761 ciltlik bir külliyat bırakmıştır. Kaynaklarda ismi geçen bazı eserleri şunlardır: *İnşâdü'n-Nâbiga emâme'n-nebî*, *Mesâil*, *Netfü'l-lihye min İbn Dihye*, *Hâşiye 'alâ Şerhi Dîvâni'l-Mütenebbî*, *Kitâb fi'l-fark beyne kavli'l-kâ'il: Tallaktüki in dehalti'd-dâre ve beyne in dehalti'd-dâre tallaktüki*, *Şerhu Hutabi İbn Nübâte*, *İthâfü'z-zâ'ir ve etrâfü'l-mukîmi'l-müsâfir*, *Meşyehatü'l-Kindî*.[316]

2.9.2.4. Ebu Tahir el-Mardînî (ö. 629/1231)

Tam adıyla İsmail b. İbrahim b. Ğazi b. Muhammed Ebu Tahir en-Nemîrî el-Mardînî, 1197 yılında Mardin'de dünyaya gelmiştir. İbn Fellûs lakabıyla da tanınmaktadır. Dımaşk'ta hadis alanında ilim tahsil eden Mardinî, daha sonra Mısır'a giderek kelam ve fıkıh usulü alanlarında bilgi birikimi kazanmıştır. Yalnızca dinî ilimlerle sınırlı kalmamış; mantık, tıp ve dil bilimlerinde de önemli bir yetkinliğe ulaşmıştır. Dımaşk'taki Fahriyye ve Tarhaniyye medreselerinde Hanefi mezhebine mensup olarak müderrislik yapmış; ayrıca İzz b. Abdusselam (ö. 660/1262)'ın kurmuş olduğu el-Medresetu'l-İzziyetu'l-Bîrâniyye'de Hanefi fıkhı dersleri vermiştir. Tarhaniyye medresesinde görevliylen el-Melikü'l-Muazzam ile aralarının açılmasından dolayı hocalık kariyerine evinde devam etmiştir. 629/1231 yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir.[317]

Mardînî, dinî ilimlerde derin bir bilgiye sahip olup fıkıh ve hadis alanlarında tanınmış olmasına rağmen, matematik sahasında verdiği eserlerle öne çıkmıştır. Ona İbn Fellûs lakabının verilmesi, matematikle olan yoğun ilgisinden dolayıdır. Kaleme aldığı eserler incelendiğinde, hesap, cebir ve arazi ölçümü gibi konuları fazlaca ele aldığı görülmektedir. Sayılar teorisine dair kaleme aldığı *Kitâbü İʿdâdi'l-isrâr fî esrâri'l-aʿdâd* adlı eseri, saf bir matematik kitabı olarak değerlendirilebilir. Onun bu matematiksel

[315] Altıkulaç, "Ebü'l-Yümn el-Kindî", 10/351.
[316] Altıkulaç, "Ebü'l-Yümn el-Kindî", 10/352.
[317] Yılmaz, *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler*, 141.

mirası, Hanefi fakihlerinin erken dönemde temellerini attığı ve sonraki yüzyıllarda Mısır'daki âlimler tarafından geliştirilen matematik külliyatının önemli bir parçası olarak kabul edilir. Mardînî'nin ayrıca; *Nisâbü'l-habr fî hisâbi'l-cebr, İrşâdü'l-hüssâb fi'l-meftûh min ʿilmi'l-hisâb* ve *et-Tüffâha fî aʿmâli'l-misâha* adında eserleri bulunmaktadır.[318]

2.9.2.5. Radıyyüddin Serahsî (ö. 571/1176)

Tam adıyla, Ebû Abdillâh Radıyyüddîn Burhânü'l-İslam Muhammed b. Muhammed es-Serahsî et-Tûsânî, Buhara'da Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz (ö. 536/1141)'den ve muhtemelen Alâeddin es-Semerkandî'den fıkıh tahsilinde bulunmuştur. Hac sonrası Halep'e giden Serahsî, Haleviyye Medresesi'nde müderrislik görevine getirilmiştir. Serahsî daha sonra Dımaşk'a giderek Hâtûniyye Medresesi'nde müderrislik yapmış ve burada 571/1176 yılında vefat etmiştir. Fürû-i fıkıh sahasında kaleme aldığı *el-Muhîtu'r-Radavî* adlı 40 ciltlik kapsamlı eserini, farklı hacimlerde üç muhtasar halinde yeniden düzenlemiştir. Bunlardan biri 10 cilt, diğeri 4 cilt, bir diğeri ise 2 cilttir. Günümüze ulaşan yazma nüshalar arasında bu ihtisarlardan *el-Vasît* ile fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *el-Vecîz* bulunmaktadır. Böylece müellif hem geniş hem de özet formatlarda eserler üreterek ilmi daha erişilebilir hale getirmiştir.[319]

2.9.2.6. Ömer b. Bedr el-Mevsilî (ö. 622/1225)

557/1162 yılında Musul'da doğan tam adıyla Ebû Hafs Ziyâüddîn Ömer b. Bedr b. Saîd el-Mevsılî (ö. 622/1225), Hanefî mezhebine mensup önemli bir hadis ve fıkıh âlimidir. Mevsılî, ilim tahsilini Bağdat'ta sürdürmüş; burada kıraat ve fıkıh alanlarında değerli hocalardan istifade etmiştir. Halep, Kudüs ve Dımaşk gibi önemli şehirlerde hadis rivayet etmiş; vefatına kadar ilim halkaları içinde yer almıştır. Kaynaklarda açıkça belirtilmemekle birlikte, el-Melikü'l-Muazzam tarafından Kudüs'teki Hanefî

[318] İhsan Fazlıoğlu, "İsmâil b. İbrâhim Mardînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/53.

[319] Tuncay Başoğlu, "Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10/1 (2020), 273; Şükrü Özen, "Serahsî, Radıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/542-544.

medresesine tayin edilen ilk müderrislerden biri olarak kabul edilmektedir. 622/1225 tarihinde Dımaşk'ta vefat etmiştir.[320]

Hanefî mezhebinin savunusunu içeren *el-İntisâr ve't-tercîh li-mezhebi's-sahîh* adlı eseri, fıkhî tercihlerin temellendirilmesi açısından dikkat çeker. Ayrıca mezhepler arası taassuba karşı kaleme aldığı *el-ʿAsabiyyetü'l-mezhebiyyetü'l-makite* adlı bir risalesi bulunmaktadır.[321]

2.9.2.7. Ebû Abdillâh el-Hılâtî (ö. 652/ 1254)

Hakkında detaylı biyografik bilgi bulunmayan Hılâtî, adını Bitlis'in Ahlat ilçesinden alır. İlk eğitimini Cemâleddin Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'den alarak fıkıh ve hadis tahsili görmüş, bu süreçte *Sahîh-i Müslim*'i de okumuştur. Hocalarının ilim merkezlerinde bulunmuş olması, Hılâtî'nin de Dımaşk, Halep ve Bağdat gibi şehirlerde tahsil gördüğünü düşündürmektedir. Kahire'de yer alan Süyûfiyye Medresesi'nde ders verdiği bilinir. Hılâtî, 652/ 1254 yılında vefat etmiştir.[322]

Hılâtî'nin kaleme aldığı en önemli eserlerden biri *Telhîsü'l-Câmiʿi'l-kebîr*'dir. Bu eser, Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından biri olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ait *el-Câmiʿu'l-kebîr*'in özeti niteliğindedir. Telhîs, İslam dünyasında büyük ilgi görmüş ve pek çok âlim tarafından şerhedilmiştir. Eserin Mevkûfâtî Mehmed Efendi (ö. 1065/1655) tarafından yapılan kısmi Türkçe tercümesi de mevcuttur. Ayrıca Maksadü'l-Müsned ve Taʿlîk ʿalâ Sahîhi Müslim adlı eserleri de bulunmaktadır.[323]

2.9.2.8. Alâüddîn el-Kâsânî (ö. 587/1191)

Alâüddîn el-Kâsânî, Orta Asya'nın Fergana bölgesinde, Kâsân şehrinde doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Kâsânî, ilmî şahsiyetini büyük ölçüde Alâeddin es-Semerkandî'nin yanında geliştirmiştir. Hocası olan es-Semerkandî'nin hem

---

[320] M. Yaşar Kandemir, "Mevsılî, Ömer B. Bedr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınlan 2004), 29/488; Timür, "Eyyûbî Hanedanlığına Bir Hanefî", 246.

[321] Kandemir, "Mevsılî, Ömer B. Bedr" (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/488-489; Timür, "Eyyûbî Hanedanlığına Bir Hanefî", 246.

[322] Cengiz Kallek, "Hılâtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/321-322.

[323] Kallek, "Hılâtî", 17.

usûl alanındaki *Mîzânu'l-Usûl* adlı eserini hem de füru alanındaki *Tuhfetü'l-Fukahâʾ* adlı çalışmasını derinlemesine inceleyen Kâsânî, bu ikinci esere yazdığı kapsamlı şerhle tanınmıştır. *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ* adını verdiği bu şerhini hocasına takdim etmiş ve böylece ilmî ehliyetini ortaya koymuştur.[324]

Ehl-i Sünnet kelâmı doğrultusunda fikrî mücadele yürüten Kâsânî, yaşadığı dönemde etkin olan Mu'tezilî düşünceye ve genel anlamda bid'at ehline karşı yoğun bir şekilde tenkitlerde bulunmuş, bu yönüyle yalnızca bir fakih değil, aynı zamanda kelamî meselelerde de güçlü bir savunucu olmuştur.[325]

Kâsânî'nin hayatı, Karahanlılar, Büyük Selçuklular ve Eyyûbîler gibi üç önemli siyasi yapının hüküm sürdüğü bir dönemi kapsamaktadır. Hayatının son sekiz yılını Eyyûbî idaresi altında geçirmiştir. Bu dönem, Selâhaddin Eyyûbî'nin Abbâsî halifesi tarafından meşru hükümdar olarak tanındığı siyasi zeminde gerçekleşmiş, dolayısıyla Abbâsî hilafeti de Kâsânî'nin yaşadığı çağın önemli bir parçası olmuştur.[326]

Kâsânî'nin *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ* adlı eseri, geleneksel şerh tarzından farklı olarak, özgün bir yöntemle kaleme alınmış sistematik bir çalışmadır. İçerik ve yöntem açısından farklı bir yapıya sahip olan *Bedâiʿ*, konuları planlı bir şekilde işler, meseleleri naklî ve aklî delillerle temellendirir. Hanefî kaynaklarının yanı sıra Şâfiî ve kısmen Mâlikî görüşlerine de yer verilerek mezhepler arası karşılaştırmalar yapılır. Ayrıca sahabe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn dönemine ait fıkhî mirasa sıklıkla başvurulur. Bu eser, fıkhî meselelerin tutarlı bir mantık silsilesiyle ele alınışı bakımından Kâsânî'nin fıkıh ve usûl ilmindeki derinliğini ortaya koymaktadır. Kâsânî'nin kelam ve usul alanında kaleme aldığı *Sultânu'l-Mubîn fî Usûli'd-Dîn* adlı eseri ise onun itikadî düşüncelerini yansıttığı önemli bir çalışmadır .[327]

2.9.2.9. Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö. 594/1198)

Hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmasada Alâeddin el-Kâsânî ve Ahmed b. Yûsuf el-Hüseynî (ö. 648/1250) gibi âlimlerden fıkıh eğitimi aldığı bilinmektedir. Fıkıh

---

[324] Mustafa Harun Kıylık, "Eyyûbî Döneminin Önde Gelen Hanefî Hukukçularından 'Kâsânî'", *Eyyûbîler'de İlim, Kültür ve Sanat*, (2020), 205.

[325] Yusuf Şen, "Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 56 (2016), 1407.

[326] Kıylık, "Eyyûbî Döneminin Önde Gelen Hanefî Hukukçularından 'Kâsânî'", 206.

[327] Kıylık, "Eyyûbî Döneminin Önde Gelen Hanefî Hukukçularından 'Kâsânî'", 208-210.

sahasında önemli telifler vermiş olup eserleri arasında *el-Mukaddimetü'l-Gazneviyye fi'l-fürû'i'l-Hanefiyye*, *el-Hâvî'l-Kudsî*, *en-Netf fi'l-fetâvâ*, *Ehâdîsü'l-ahkâm*, *er-Ravza fî ihtilâfi'l-ulemâ*, *Kitâb fî usûli'l-fıkh* ve *Tabakâtü'l-Hanefiyye* yer almaktadır. Bu çalışmalar hem furû hem de usûl alanında onun geniş bir ilmî birikime sahip olduğunu göstermektedir.[328]

2.9.2.10. Bürhâneddin Mesûd b. Şucâ' el-Emevî (ö. 599/1203)

"İbn Şucâ" lakabıyla bilinen Bürhâneddin Mesûd, 510/1116 yılında Dımaşk'ta dünyaya gelmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra tekrar Dımaşk'a dönmüş ve burada kadıaskerlik görevinde bulunmuştur. Aynı zamanda dönemin önemli ilim merkezlerinden olan Nûriyye ve Hâtûniyye medreselerinde müderrislik yaparak Hanefî fıkhının aktarılmasında etkin bir rol üstlenmiştir. Ona nispet edilen ve Hanefî fıkhına dair kaleme aldığı *el-Mültakatât fî mesâili'l-vâkîât* adlı eser günümüze kadar ulaşmış olup, dönemin ilmî ve içtihat faaliyetlerine ışık tutan kıymetli bir kaynak niteliği taşımaktadır.[329]

2.9.2.11. İbn Ebi'l-İzz (ö. 677/1278)

Tam adı Sadreddin Süleyman b. Vüheyb Ebü'r-Rebîʿ el-Hanefî olan İbn Ebî'l-İzz, dönemin önde gelen Hanefî fakihlerindendir. İlk eğitimini tamamladıktan sonra, Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî başta olmak üzere bölgedeki tanınmış âlimlerden fıkıh dersleri almıştır. Dımaşk'ta faaliyet gösteren Zâhiriyye Medresesi'nde müderrislik yaparak ilmiyle temayüz etmiştir. Ayrıca bir süre kâdılkudâtlık görevinde bulunmuş, bu vesileyle yalnızca yargı alanında değil, aynı zamanda şehirde Hanefî mezhebinin temsil ve yönlendirilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. İbn Ebî'l-İzz, başta fıkıh ve usûl olmak üzere çeşitli ilimlerde söz sahibi olmuş, eserleriyle de mezhep geleneğinin şekillenmesine katkı sağlamıştır. Fürû-i fıkıh alanında kaleme aldığı *el-Vecîzu'l-câmiʿ li-mesâili'l-Câmiʿ* adlı çalışması günümüze ulaşmış olup, Hanefî literatüründe dikkate değer bir kaynak olarak kabul edilmektedir.[330]

---

[328] Ahmet Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed B. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/486-487.
[329] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 162.
[330] Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*, 168-169.

SONUÇ

Bu çalışma, Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Hanefîliğin konumunu, mezhebin ilmî, sosyal ve kurumsal yansımalarıyla birlikte inceleyerek İslâm hukuk tarihi ve mezhep araştırmaları açısından araştırmaktadır. Eyyûbîler'in iktidara gelmesiyle birlikte Dımaşk'ın ilmî yapısında önemli bir çeşitlilik yaşanmış, Şâfiîlik kadar Hanefîliğin de şehirde dikkate değer bir yer edindiği görülmüştür. Araştırma sürecinde ulaşılan en temel bulgulardan biri, Hanefîliğin Dımaşk'ta sadece siyasi tercihlerle değil, aynı zamanda şehrin eğitim kurumları, kadılık teşkilatı ve fakihlerin ilmî faaliyetleri üzerinden güçlendiğidir. Biyografik literatürden elde edilen veriler, Hanefî fakihlerin yalnızca hukuk alanında değil, sosyal hayatta da etkin roller üstlendiğini göstermektedir.

Hanefîlik, Dımaşk'ta Eyyûbî iktidarı boyunca diğer mezheplerle rekabet içinde varlık göstermiş, bu süreçte kâdılkudâtlık makamının güçlü etkisi, kadılık ve tedris faaliyetleri neticesinde mezhebin kurumsal gücünü pekiştirmiştir. Elde edilen sonuçlar, Hanefî fakihlerin yalnızca iktidarın desteğiyle değil, ilmî üretimleri, talebe yetiştirmeleri ve sosyal meşruiyetleri sayesinde kalıcı bir zemin kazandığını ortaya koymuştur. Böylece araştırmanın başında ortaya konulan, Hanefîliğin Eyyûbî Dımaşk'ında hem siyasi hem de ilmî temeller üzerinden yükseldiği tezi doğrulanmıştır. Ancak elde edilen veriler incelendiğinde, Hanefîliğin Eyyûbîler Dönemi'nde sürekli ve kesintisiz bir ilerleme kaydetmediği de görülmektedir. Özellikle el-Melikü'l-Muazzam zamanında Hanefîliğin devlet yönetimi açısından sunduğu kolaylıklar ve mezhebin siyasi gerekçelerle tercih edilmesi, Hanefî fakihlerin konumunu güçlendirmiştir. Fakat diğer Eyyûbî meliklerinin Hanefî mezhebine mensup olmaması, bu desteğin kurumsallaşmasını ve mezhebin Dımaşk'ta daha geniş ölçekte kökleşmesini engellemiştir. Bu durum, Hanefîliğin dönemsel olarak öne çıktığını ancak uzun vadede Şâfiî mezhebinin karşısında sınırlı bir etkinlik alanına sahip olduğunu göstermektedir.

Eyyûbîler Dönemi'nde Şâfiî mezhebinin konumu incelendiğinde, bu mezhebin güç kazanmasının hem ilmî hem de tarihî ve siyasi gerekçelere dayandığı görülmüştür. İmam Şâfiî'nin Mısır'daki ilmî mirası, Nizamiye medreselerinin Şâfiî fakihler yetiştirmedeki belirleyici rolü ve bu fakihlerin idarî yapılarda etkin görevler üstlenmeleri, mezhebin kurumsal gücünü pekiştirmiştir. Fâtımîler Dönemi'nde Şiî siyasetin etkisiyle zayıflayan Şâfiîlik, Eyyûbîler eliyle yeniden canlandırılmış ve böylece hem ilmî bir

onarım gerçekleştirilmiş hem de Zengîler'in Hanefîliği önceleyen siyasetine karşı yeni bir mezhebî kimlik inşa edilmiştir. Bu çerçevede Şâfiîliğin Eyyûbîler tarafından tercih edilmesi yalnızca mezhebî bir eğilim değil, aynı zamanda siyasi bağımsızlıklarını vurgulayan ve ilmî otoritelerini güçlendiren stratejik bir tercih olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca Eyyûbîler'in Şâfiî mezhebini öne çıkarmalarına rağmen kadı atamalarında ve medreselerde farklı mezheplerden hocalara da yer vererek mezhep taassubundan uzak durdukları, çoğulcu ve kapsayıcı bir yönetim anlayışı benimsedikleri anlaşılmıştır.

Diğer çalışmalarda daha çok Eyyûbîler'in siyasi tarihi ve Haçlı mücadeleleri öne çıkarılmışken, bu araştırma Hanefîliğin doğrudan Dımaşk özelinde mezhepsel konumunu incelemiştir. Ulema biyografilerinin incelenmesi, mezhep içi ilişkilerin ve fakihlerin toplumsal fonksiyonlarının anlaşılmasına imkân tanımıştır. Böylece daha önce yalnızca genel tarih eserlerinde dağınık halde bulunan bilgiler, bu çalışmada bir araya getirilerek değerlendirilmiştir.

İleriye dönük olarak Eyyûbîler Dönemi mezhep politikalarının yalnızca Dımaşk'la sınırlı kalmadan Mısır, Halep ve Kudüs gibi merkezler üzerinden de mukayeseli biçimde ele alınması, mezheplerin siyasi iktidarlarla olan ilişkisini daha derinlikli bir düzeyde anlamaya katkı sağlayacaktır. Hanefiliğe dair fıkıh metinleri, fetvalar ve mahkeme kayıtları gibi doğrudan hukuki belgeler incelenerek yeni çalışmalar yapılması, mezhebin teorik boyutunu pratiğe nasıl aktardığını daha açık biçimde ortaya koyabilir.

KAYNAKÇA

Abdisselâm, ‘Izzüddîn b. “‘Izzüddîn b. Abdisselâm’ın İki A’kâid Risâlesi (Mülhatü’l-İ’tikâd ve Bid’at Risâlesi)”. çev. Ramazan Altıntaş. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 23-54.

Akgündüz, Ahmet. “Gaznevî, Ahmed B. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Akgündüz, Ahmet. “*İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*”. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996.

Altıkulaç, Tayyar. “Ebü’l-Yümn el-Kindî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/351-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Apaydın, H. Yunus. “İbn Kayyim el-Cevziyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/109-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Apaydın, H. Yunus. “Sıbt İbni’l-Cevzi’nin ‘İsaru’l-İnsaf’ Adlı Hilafiyat Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990), 133-160.

Arangül, Muammer. “el-Melik ü’l-Muazzam’ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin Bu Süreçteki Rolü”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 656-683.

Aslan, Abdulğalip. *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Aslan, Abdulğalip. “Eyyûbîler Dönemi’nde Fıkıh Eğitimi”. *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2021), 150-175.

Aslan, Mahsum. “Hanbelî’lerin Kuzeydeki Merkezi Harran’ın Hanbelî Fakihleri ve Mezhepteki Konumları”. *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Harran* 1 (2018), 263-284.

Aybakan, Bilal. “Şâfiî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler’de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Basuğuy, Bedrettin. *Haçlılar Karşısında İslam’ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler El-Melikü’s-Salih Dönemi (637-647/1240-1249)*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.

Basuğuy, Bedrettin. “Selâhaddîn-î Eyyûbî Dönemi’nde İlmî Hayat ve Dönemin Önde Gelen Âlimleri”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2016.

Başoğlu, Tuncay. “Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020).

Bedir, Murteza. “Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat’ında Yükselişi ve Zayıflaması”. *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum* 1. 621-632. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2008.

Bostan, İdris. “Ba‘lebek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/9-11. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Bozbaş, Fatiha. *Fethinden Günümüze Mısır’da Fıkıh Tarihi*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2019.

Bozkurt, Nebi. “Eman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/75-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
Bozkurt, Nebi. “Medrese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
Bozkurt, Nebi. “Mektep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/5-6. Ankara: TDV Yayınları 2004
Bundârî, Kıvâmüddîn Ebû İbrâhîm el-Feth b. Alî b. Muhammed el-. *Sene’l-Berkı’ş-Şâmî*. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1399/1979.
Cici, Recep. “Osmanlı Hanefîliği: Hanefî Mezhebi’nin Resmî Mezhep Haline Gelmesi”. *Devirleri Aydınlatan Meş’ale: İmâm-ı A’zam Uluslararası Sempozyumu*. 261-273. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.
Çeker, Orhan - Bozbaş, Fatiha. “Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 1-50.
Çelebi, Ahmed. *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 2006.
Çetin, Atilla. “Dimyat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
Çolak, Abdullah. *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
Demir, Ahmet. “Medreselerin Gelişmesinde Eyyûbîlerin Rolü”. *Bingöl Üniversitesi Yayınları* 2 (2013).
Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Aktüel, 2001.
Dinç, Emine Nurefşan. “Hanefî Eyyûbî Sultanı; el-Melikü’l-Muazzam ve Ebû Hanîfe’yi Müdafaa Maksadıyla Hatîb el-Bağdâdî’ye Yazdığı Reddiye”. *Eyyûbîler’de İlim, Kültür ve Sanat* (2020).
Dündar, Mahmut. “Eyyûbîler Dönemi Dımaşk Medreseleri”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 113-147.
Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyübilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
Ebû Şâme, Ebü’l-Kâsım Abdurrahman B. İsmâîl Şehâbeddin Ebû Şâme el-Makdisî. *el-Bâ‘is ‘alâ inkâri’l-bida‘ ve’l-havâdis*. Kahire: Dâru’l-Hüdâ, 1398/1978.
Ebû Şâme, Ebü’l-Kâsım Abdurrahman b. İsmâîl Şehâbeddin Ebû Şâme el-Makdisî. *Hutbetü’l-kitâbi’l-müemmel li’r-red ile’l-emri’l-evvel*. Riyad: Mektebetu Advâu’s-Silef, 1424/2003.
Ebû Şâme, el-Makdîsî Ebu’l-Kâsım Şehâbeddin Abdurrahman b. İsmâîl. *Kitâbu’r-Ravzateyn fî Ahbâri’d-Devleteyn en-Nûriyye ve’s-Salâhiye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2002.
Efendioğlu, Mehmet. “Şeyhayn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/80. İstanbul: TDV Yayınları, 2010
Ekinci, Ekrem Buğra. *İslam Hukuku Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015.
Elbânî, Muhammed Nâsır - eş-Şâviş, Muhammed Zehir. *Müsâcele İlmiyye Beyne’l-İmameyni’l-Celîleyni’l-İzz Bin Abdüsselâm ve İbni’s-Salâh Havle Salâti’r-Regâib*. Mektebetü’l-İslâmî, 1405/1984.
Elbeyli, Ömer. *Şam Havzası / 10. Yüzyılda Dımaşk’ta Ulema ve İlmi Hayat*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
Erkoçoğlu, Fatih. “Büyük Selçuklu ve Büyük Selçuklu Bakiyesi Devletler Hâkimiyetinde Dımaşk Şehri ve İç Kalesi”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2017), 1-22.

Esen, Hüseyin. "İslam Hukuku Açısından Müsâdere". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002).

Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Fayda, Mustafa. *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2015.

Fazlıoğlu, İhsan. "Mardînî, İsmâil b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/53. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Firkâh, Ebû Muhammed Tâcüddin Abdurrahman B. İbrâhîm B. Sibâ'. *Meseletü'l-ğanâim*. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006.

Hamevî, Şehâbüddin Ebû Abdullâh Yâkût el-. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1415/1995.

Hussien, Omar Kal. *"Hicri IV.(X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulema ve İlmi Hayat"*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Idrız, Mesut. "İslam Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 169-188.

İbn Abdüsselâm, Abdülazîz B. Abdisselâm B. Ebi'l-Kâsım Ebû Muhammed İzzüddin es-Sülemî. *el-Ğâye fi'htisâri'n-Nihâye*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1437/2016.

İbn Abdüsselâm, Abdülazîz B. Abdisselâm B. Ebi'l-Kâsım Ebû Muhammed İzzüddin es-Sülemî. *Kitâbü'l-fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986.

İbn Abdüsselâm, Abdülazîz B. Abdisselâm B. Ebi'l-Kâsım Ebû Muhammed İzzüddin es-Sülemî İbn. *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1414/1991.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh b. Abdullâh b. Hüseyn ed-Dımeşkî eş-Şafiî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1415/1995.

İbn Dehhân, Ebû Şücâ' Fahreddin Muhammed B. Ali B. Şuayb. *Takvîmü'n-nazar fî mesâil hilâfiye zâi'a ve nebzi mezhebîye nâfi'a ve yelîhi kitâbü'l-Minber fi'l- Ferâid*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Târîh-ü İbn Haldûn*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/2000.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-Aʿyân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân Mimmâ Sebete bi'n-Nakl evi's-Semâʿ ev Esbetehü'lʿAyân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1398/1978.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh B. Ahmed el-Makdisî El Cemmâîlî. *el-Muğnî*. Kahire: el-Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Kâsım b. Kutluboğa Zeynüddin es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. *Tâcü't-terâcim.* thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.

İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman B. Salâhiddin Abdirrahmân B. Mûsâ eş Şehrezûrî. *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fıkh*. Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-hikem, 1407/1986.

İbn Şeddâd, Ebû Abdillâh İzzeddin Muhammed b. Ali. *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre*. Dımaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 1399/1978.

İbn Şeddâd, Ebü'l-Mehâsim Bahâüddîn Yûsuf. *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsufiyye*. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1316/1899.

İbn Vâsıl, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim. *Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. Kahire: Dârü'l Kütüb ve'l-Vesâikı'l-Kavmiyye, 1372/1953.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2003.

İnanır, Ahmet. "Ekmeleddin Bâbertî'nin 'En-Nüketü'z-Zarîfe fi Tercîhi Mezhebi Ebî Hanife' Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013).

İnanır, Ahmet. "Ekmelüddin el-Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercihi Mezhebi Ebi Hanife' Adlı Risalesi Bağlamında Türklerin Hanefiliği Tercih Gerekçeleri". *İslâmî İlimler Dergisi* 7/2 (2012).

İnanır, Ahmet. "Eyyûbi Meliki el-Melikü'l-Muazzam İsa Dönemi Bağlamında Mezhep, Medrese ve Siyaset İlişkisi Üzerine Bazı İncelemeler". *İslam Medeniyet Tarihi Araştırmaları I: Kültür, Müessese, Eğitim* (2020).

İnanır, Ahmet. "Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin 'El-İntisar ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh' Adlı Eseri Bağlamında Hanefi Mezhebinin Diğer Mezheplere Tercih Edilme Gerekçeleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020).

İnanır, Ahmet - Açıkel, Ali. *Yıkık Bir Duvarda Saklı Sır Tokat Hisariye Medresesi Kuruluşundan Günümüze*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.

Kalaç, Rıdvan - Gezer, Arif. "Kudâme Ailesinden Ziyauddin el-Makdisi ve Hadis Literatürüne Katkısı". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020).

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kallek, Cengiz. "el-Hidâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998

Kallek, Cengiz. "Hılâtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/321-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kallek, Cengiz. "Mahmûd B. Ahmed el-Hasîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/383. İstanbul: TDV Yayınları, 1997

Kandemir, M. Yaşar. "Mevsılî, Ömer B. Bedr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/488-489. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Karacan, Murat. *Hanefî ve Şafiî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri: Tuhfetü't-Türk Örneği*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Karadağ, Bekir. "Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Fıkıh Mezhepleri Karşısındaki Tutumu ve Sünnî Fıkıh Mezheplerin Mısır'da İstikrar Bulmasındaki Rolü". *Uluslararası Selahaddin Eyyubî Sempozyumu Bildirileri*. Siirt: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2017.

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2024.

Kazıcı, Ziya. *İslami ve Sosyal Açıdan Vakıflar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1985.

Keleş, Mahmut Recep. "Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in Regaib Namazı Yasağının Dinî, Siyasi ve İktisadi Boyutları". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/13 (2025), 15-28.

Kılıç, Muhammed Tayyib. "Fıkıh Tarihinin İçtihat Merkezli Yazılması Problemi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 14/27* (2016)

Kılıç, Mustafa. "Şîrkûh El-Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/230-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kırbıyık, Kasım. "Ebû Hâzim el-Kâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/158. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Kıylık, Mustafa Harun. "Eyyûbî Döneminin Önde Gelen Hanefî Hukukçularından 'Kâsânî'". *Eyyûbîler'de İlim, Kültür ve Sanat* (2020), 203-214.

Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/64-66. Ankara: TDV Yayınları, 2020

Korkut, Ramazan. "Eyyübiler Dönemi'nde Fıkıh ve Temel Özellikleri". *Eyyûbîler'de İlim, Kültür ve Sanat* (2020), 131-157.

Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş.* İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.

Kurt, Hasan. "II. Mervân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/227-229. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kuşçu, Ayşe Dudu. *Eyyûbî Devleti Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

Kutlu, Sönmez. *İmam Maturidî ve Maturidilik*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.

Kutluer, İlhan. "Sühreverdî, Maktûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/36-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Makdisî, Ali b. el-Mufaddal. *Ahsenü't-tekasîm fî ma'rifeti'l-ekalîm*. Leiden, 1991.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Mantran, Robert. "Humus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/370-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Midilli, Muhammet Enes. *Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlükler Dönemi'nde Kudüs'te Alimler ve Eğitim Kurumları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Muazzam, Şerefüddîn Ebi'l-Muzaffer İsâ b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Eyyûb el-Melikü'l-. *es-Sehmü'l-musîb fi'r-red ale'l-Hatîb fimâ zekerehû fi târihihî 'ani'l-İmâm Ebû Hanîfe en-Nu'mân*. Dımaşk-Beyrût: Darü'n-Nevâdir, 1434/2013.

Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Münzirî, Zekiyyuddîn Ebû Muhammed 'Abdul'azîm B. Abdulkuva. *et-Terğîb ve't-terhîb*. Beyrut: Mektebetu Mustafa el-bâbî el-Haleb'î Dâru İhyâ'i-Türâsi'l-Arabî, 1388/1968.

Nergis, Murat. "İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi". *İlahiyat Akademi Dergisi* 20 (2024), 127-160.

Nergis, Murat. *İslam Hukuk Tarihinde Fukahanin Mezhep Değiştirmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ B. Şeref B. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Kahire: el-Müniriyye, 1344/1925.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ B. Şeref B. Mürî. *Mes'eletü vucûbu tahmîsi'l-ğanîme*. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Nu'aymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer ed-Dımaşkî en-. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1410/1990.

Oflaz, Abdulhalim. "Eyyûbîler'de Eğitim Sistemi ve Medreseler". *Eyyûbîler: Kültür ve Medeniyet* (2022).

Onuş, Muhammed Usame. *VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Önkal, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özdemir, Muhittin "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Şâfiî Mezhebi'nin Gelişimine Katkıları". *Uluslararası Selahaddin Eyyubî Sempozyumu Bildirileri.* Siirt: Siirt Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 2017.

Özen, Şükrü. "Kâdilkudât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özen, Şükrü. "Serahsî, Radıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/542-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Peters, Rudolph. "Resmi Bir Mezhep Olmak Ne Anlama Gelir? Hanefilik ve Osmanlı Devleti" çev. Tuğrul Kütükcü. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 395-410.

Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2008.

Sağlam, Nevzat. "Arşiv Belgelerine Göre Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs Vakıfları". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6/6 (2017), 403-424.

Sevim, Ali. "Sıbt İbnü'l-Cevzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Îsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1407/1987.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemseddin. *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-A'yân*. Dımaşk: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2010.

Suuçak, Ali. *Müslüman Toplumda Taassup*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Şen, Yusuf. "Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 56 (2016), 1399-1423.

Şenbaş, Yavuz. *Dımaşk Eyyûbîleri'nin Siyasi Tarihi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Şeşen, Ramazan. "Eyyûbîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/20-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Şeşen, Ramazan. *Eyyûbîler*. İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2022.

Şeşen, Ramazan. *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.

Şeşen, Ramazan. *Kudüs Fatihi Selahaddin Eyyubi*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021.

Şeşen, Ramazan. "Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı". İstanbul: IRCICA Yayınları, 1998.

Şeşen, Ramazan. *Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet*. Ankara: Kelepir Yayınları, 1987.

Şeşen, Ramazan. *Selâhaddin Eyyûbî ve Dönemi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2024.

Timür, İhsan. "Eyyûbî Hanedanlığına Bir Hanefî: el-Melikü'l-Muazzam ve Etrafındaki Hanefî Hareketlilik". *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlmin Yolculuğu* (2021).

Tomar, Cengiz. "el-Melikü'l-Muazzam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/71-73. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Tomar, Cengiz. "Müsâdere". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/65-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Tomar, Cengiz. "Nâzır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/449. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Tomar, Cengiz. "Şam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Türcan, Talip (ed.). *İslam Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Usta, Aydın. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/465-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
Üzüm, İlyas. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/116-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şehâbeddin Yâkût B. Abdillâh el-Hamevî El Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Küsûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/576-577. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
Yetkin, Hacer. "Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh Münazaralarının Rolü". *Kader* 21/1 (2023), 350-377.
Yıldız, Hakkı Dursun. "Ecnâdeyn Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/385. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
Yılmaz, Harun. *El-Melikü'l-Muazzam ve Dönemi'nde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
Yılmaz, Harun. "Eyyûbî Dönemi Beytülmakdis Medreseleri: Kuruluş, İşleyiş ve Fonksiyon". *Beytülmakdis Araştırmaları Dergisi* 18/2 (2018).
Yılmaz, Harun. "Medrese-Mezhep İlişkisi: Nuaymî'nin ed-Dâris'inde Dımaşk Medreselerinin Mekânsal Dağılımı ve Tipolojileri". *İslam Tetkikleri Dergisi* 15/1 (2025).
Yılmaz, Harun. "Nevevî'nin Dımaşk'ı: Siyasi ve İlmî Yapısı". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî* (2022).
Yılmaz, Harun. *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
Yılmaz, Harun. *Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Dımaşk'ta Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
Yiğit, Fevzi. "Taklit ve Taassup Üzerine Felsefi Bir İnceleme". *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022).
Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed B. Bahâdır Bedrüddin et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.
"Kur'ân Yolu". Erişim 11 Eylül 2025. https://kuran.diyanet.gov.tr

ÖZGEÇMİŞ