



**HANEFÎLİĞİN OLUŞUM SÜRECİ VE İTİKADÎ
MEZHEPLERLE İLİŞKİSİ**

Adem LÖK

Doktora Tezi

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

2022

Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

Adem LÖK

**HANEFÎLİĞİN OLUŞUM SÜRECİ VE İTİKADÎ MEZHEPLERLE
İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN**

ERZURUM – 2022



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Hanefiliğin Oluşum Süreci ve İtikadî Mezheplerle İlişkisi" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

07.01.2022

Adem LÖK

Aslı ıslak imzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN danışmanlığında, Adem LÖK tarafından hazırlanan bu çalışma 07 / 01 / 2022 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Sinan ÖGE	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mehmet ÜMİT	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mustafa MACİT	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Adem ARIKAN	İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ
Enstitü Müdürü
Aslı ıslak imzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
KISALTMALAR DİZİNİ	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1
I. METOD VE KAYNAKLAR	12
A. METOD.....	12
1. Kapsam.....	16
B. KAYNAKLAR.....	18
1. Hanefî Mezhebine Ait Kaynaklar.....	18
2. Tabâkat ve Menâkıb Kitapları.....	24
3. Genel Kaynaklar.....	26
4. Çağdaş Çalışmalar.....	27

BİRİNCİ BÖLÜM MEZHEBİN ÖNCÜ İSİMLERİ

1.1. EBÛ HANÎFE (Ö. 150/767)	29
1.1.1. Yaşadığı Dönem ve Siyasi İlişkileri	29
1.1.2. İman Anlayışı	35
1.1.2.1. Ebû Hanîfe'nin İrcâ Anlayışı ve Mürcîîlik	42
1.1.3. Aklî Düşünce Anlayışı	47
1.1.3.1. Kaderiyye/Mutezîle'ye Reddiyesi	48
1.1.3.2. Cehm b. Safvân'a Eleştirileri.....	55
1.1.3.3. Râfızî - Şîa'ya Karşı Tepkisi	59
1.1.3.4. Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadis.....	64
1.1.4. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker	66
1.2. EBÛ YÛSUF (Ö. 182/798)	78
1.2.1. Siyasi İlişkileri.....	79
1.2.2. İman Anlayışı	81
1.2.3. Kelam Anlayışı.....	84
1.2.4. Sünnet-Hadis Anlayışı.....	92

1.2.5. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker	98
1.2.5.1. Hâricîlerin Hukuksal Durumlarının Belirlenmesi.....	102
1.3. MUHAMMED B. HASAN EŞ-ŞEYBÂNÎ (Ö. 189/805)	105
1.3.1. Siyasi İlişkiler.....	105
1.3.2. İman Anlayışı	109
1.3.3. Sıfatların Te'vili Meselesi	116
1.3.3.1. Cehmiyye ve Kaderiyye'ye Tepkisi	120
1.3.4. Rey, Hadis ve Sünnet Anlayışı.....	123
1.3.5. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker	131
1.3.5.1. Ülü'l-Emre İtaat.....	133
1.3.5.2. Hâricîlerin Hukuksal Durumlarının Belirlenmesinde Şeybânî'nin Rolü..	135
1.3.5.3. Râfızîler'e Tepkisi	141

İKİNCİ BÖLÜM

MEZHEBİN TEŞEKKÜL SÜRECİ: IRAK BÖLGESİ

2.1. ADLANDIRMA	143
2.2. IRAK BÖLGESİ	148
2.2.1. Kûfe	148
2.2.2. Bağdat.....	153
2.2.3. Basra	165
2.3. IRAK BÖLGESİ ÖNEMLİ İSİMLER VE GÖRÜŞLERİ.....	167
2.3.1. Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775).....	167
2.3.2. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûi (ö. 204/819).....	170
2.3.3. Ebû Abdîrrahmân Bîşr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merîsî (ö. 218/833)	172
2.3.3.1. İman Görüşü	179
2.3.3.2. Merîsî'nin Tevhid ve Sıfat Anlayışı	181
2.3.3.3. Aklî Düşünce Anlayışı.....	188
2.3.4. İsa b. Ebân (ö. 221/836)	191
2.3.5. Muhammed b. Şucâ İbnü's-Selcî (ö. 266/880).....	200
2.3.5.1. Sıfatların Te'vili.....	206
2.3.6. Ebû'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (ö. 340/952).....	208
2.3.6.1. Kerhî'nin İtikadî Görüşleri	210

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MEZHEBİN TEŞEKKÜL SÜRECİ: HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR
BÖLGESİ

3.1. HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ	216
3.1.1. Belh	225
3.1.2. Semerkand	235
3.1.2.1. Dâru'l-Cüzcaniyye	246
3.1.2.2. Dâru'l-İyâziyye	248
3.1.3. Buhara	249
3.2. HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ ÖNEMLİ İSİMLER VE	
GÖRÜŞLERİ.....	256
3.2.1. Nuh b. Ebî Meryem (ö. 173/789)	256
3.2.2. Ebû Mutî el-Belhî (ö. 197[199]/814)	262
3.2.3. Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî (ö. 208/823).....	264
3.2.4. Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs el-Buharî (ö. 216-217/831-832).....	267
3.2.5. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr (ö. 270/883).....	269
3.2.6. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930).....	273
3.2.6.1. İman Anlayışı.....	274
3.2.6.2. Aklî Düşünce Anlayışı ve Sıfatların Te'vili	277
3.2.6.3. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker.....	282
3.2.7. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî	
(ö. 333/944)	285
3.2.7.1. İman Anlayışı.....	287
3.2.7.2. Büyük Günah Meselesi ve Hâricîler ile Mutezile'nin Benzerliği.....	292
3.2.7.3. İrcâ Anlayışı.....	293
3.2.7.4. Aklî Düşünce Anlayışı ve İtikadî Konularda Aklın Kullanımı	296
3.2.7.5. Sıfatların Te'vili.....	297
3.2.7.6. Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi	302
3.2.7.7. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker.....	310
3.2.8. Ebû'l-Kasım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/954).....	316
3.2.9. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İyâzî (ö. 361/971).....	320

SONUÇ.....	322
KAYNAKÇA	325
ÖZGEÇMİŞ.....	353



ÖZET**DOKTORA TEZİ****HANEFİLİĞİN OLUŞUM SÜRECİ VE İTİKADÎ MEZHEPLERLE İLİŞKİSİ****Adem LÖK****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN****2022, 353 sayfa****Jüri: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN****Prof. Dr. Mehmet ÜMİT****Prof. Dr. Sinan ÖGE****Prof. Dr. Mustafa MACİT****Doç. Dr. Adem ARIKAN**

Bu çalışma, Hanefî mezhebinin teşekkül sürecini, itikadî-siyasi görüşlerini ve diğer mezheplerle olan ilişkilerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Mezhep âlimlerinin görüşleri, şahıs-fikir ve fikir-hadise ilişkisi yöntemiyle incelendi. Savunmacı bir yaklaşım yerine mezhebin önde gelen isimleri üzerinde derinleşme esas alındı.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, mezhebin öncü isimlerden Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin itikadî ve siyasi görüşleri ortaya konuldu. İkinci bölümde, mezhebin teşekkül süreci, Irak bölgesinde yaşamış olan Hanefî âlimlerinin itikadî görüşleri ve diğer mezheplerle olan ilişkileri ele alındı. Üçüncü bölümde ise mezhebin Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine yayılışı, bu bölgelerdeki âlimlerin itikadî ve siyasi görüşleri hakkında bilgiler verildi.

Hanefî âlimlerinin iman, sıfatlar, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker konularıyla ilgili kaynaklarda yer alan görüşleri bir araya getirildiğinde, Hanefiliğin itikadî boyutunun olduğu görülmüştür. Ebû Hanîfe'nin Kûfe merkezli ilim faaliyetleri, takipçileri tarafından geliştirilerek IV./X. yüzyılın ortalarında bir mezhep haline gelmiştir. İlk dönemlerden itibaren Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine de yayılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefilik, Mezhep, İman, Sıfatlar, İmamet, el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n Nehy ani'l-Münker.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****THE FORMATION PROCESS OF HANAFISM AND ITS RELATIONSHIP
WITH THEOLOGICAL SECTS****Adem LÖK****Advisor: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN****2022, Page: 353****Jury: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN****Prof. Dr. Mehmet ÜMİT****Prof. Dr. Sinan ÖGE****Prof. Dr. Mustafa MACİT****Assoc. Prof. Dr. Adem ARIKAN**

This study aims to determine the formation process of the Hanafî sect, its religious and political views, and its relationship with other religious sects. The views of sectarian scholars were examined by the method of person-idea and idea-event relationship. Instead of a defensive approach, deepening was based on the leading figures of the sect.

This study consists of three chapters. In the first chapter, the religious and political views of Abû Hanîfe, Abû Yûsuf and Shaybânî, who are the leading names of the sect, were revealed. In the second chapter, the formation process of the sect, the religious views of Hanafi scholars who lived in the Iraq region and their relations with other sects were discussed. In the third chapter, information was given about the spread of the sect in Khorasan and Mawara'un-nahr, and the religious and political views of the scholars in these regions.

When Hanafi scholars' views on faith, attributes, al-amr bi'l-ma'rûf ve'n-nahy ani'l-munkar are brought together, it is seen that Hanafism has a theological dimension. Abu Hanîfa's learning activities based in Kufa were developed by his followers and in the middle of the IV. hegira century, it has taken on a sectarian identity. From the first periods, it spread to Khorasan and Mawara'un-nahr regions.

Key Words: Hanafism, Sect, Faith, Attributes, Imamate, al-Amr bi'l-Ma'rûf va'n-Nahy ani'l-Nunkar.

KISALTMALAR DİZİNİ

AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AYBÜSBE	: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çev.	: Çeviri
ÇOMÜİF	: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
FÜSBE	: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
OMÜİF	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SÜSBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
t.y.	: Tarih Yok/Yayın Tarihi Yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik
Tlk.	: Ta'lik
Trc.	: Tercüme
Tsh.	: Tashih
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
y.y.	: Yayın Yeri Yok
Yay.	: Yayınları/Yayınevi

ÖNSÖZ

Hanefilik, Ehl-i Sünnet içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Ebû Hanîfe'nin Irak bölgesindeki ilmi faaliyetleri etrafında şekillenmiş olan Hanefilik, takipçileri tarafından Horasan ve Mâverâünnehir bölgesine aktarılmıştır. Her ne kadar fikhî bir mezhep olarak bilinse de itikadî ve siyasi alanda da etkili olmuştur. Hanefilik, itikadî boyutu olan bir mezheptir. Mezhebin teşekkülü, İslâm dünyasında ortaya çıkan iman, iman-amel ilişkisi, küfür ve imamet gibi konuların yoğun bir şekilde tartışıldığı bir dönemde başlamıştır. Ebû Hanîfe ve onun takipçileri, dinî ve siyasi meselelerde kendilerine has görüş ve tutum sergilemişlerdir.

Hanefî âlimlerinin fikhın dışında kalan meselelerle ilgili görüşlerinin, kaynaklarda tahminlerimizden daha fazla yer aldığını gördük. Hanefî âlimleri, imanı kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olarak tanımlamış, amelleri ise imana dâhil etmemişlerdir. Amelleri imana dâhil etmemeleri ve büyük günah meselesinde ırcâ görüşünü benimsemeleri, onların Mürciîlikle itham edilmelerine neden olmuştur. Sıfatlar konusunda ise mezhep içerisinde oldukça farklı görüş ve tutum sergilenmiştir. Bazıları rey ve aklî düşüncüyü kullanmaları nedeniyle Mutezilî olmakla itham edilmiştir. İtikadî konularda akıl yürütmek, tartışmak ve münakaşa yapmak gibi hususlarda mezhep içerisinde farklı yaklaşımlar benimsenmiştir. Aynı şekilde yönetimlerle olan ilişkileri farklılık göstermiştir. Ebû Hanîfe ve bazı fakihler, resmi bir görev kabul etmemiş ve kendi talebelerini bundan sakındırmışlardır. Fakat birçok fakih, resmi bir görev almıştır. Hatta Sâmânîler döneminde hükümdarlar kadar saygı duyulan fakihler olmuştur. Bu da mezhebin bütüncül bir yapıda olmadığını ve farklı görüşleri bünyesinde barındırdığını gösterir.

Ehl-i Sünnet içerisinde önemli bir konumda olan Hanefî mezhebinin itikadî boyutunun yeterince incelenmemiş olması, bizi, Hanefî fakihlerinin itikadî ve siyasi görüşlerini süreç dâhilinde ve bütünlük içerisinde incelemeye sevk etmiştir. Bu çalışmada Hanefî fakihlerinin tümünün görüşlerini incelemek elbette mümkün değildir. Bu nedenle çalışmamız, h. I. asrın sonlarından IV. asrın ortasına kadarki zaman aralığında yaşamış ve mezhebin teşekkülünde ön plana çıkmış olan isimleri kapsamaktadır. Ayrıca coğrafi olarak da Irak, Horasan ve Mâveraünnehir bölgesiyle sınırlandırılmış, diğer bölgeler ise çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, takip edilecek olan metod ortaya konularak, çalışmanın kapsamı hakkında bilgiler verilmiş ve çalışmamız açısından önemli olan klasik kaynaklar ve çağdaş çalışmalara yer verilmiştir. Ayrıca fıkıh-itikad ilişkisi bağlamında Hanefiliğin itikadî boyutuna işaret edilmiştir. Mezhebin ortaya çıkmasında etkili olan öncü isimlerin anlatıldığı birinci bölümde, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin itikadî ve siyasi görüşleri verilmiş ve birbirlerinden farklı görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde mezhebin teşekkül süreci ve Irak bölgesinde yaşamış olan Hanefî âlimlerinin hayatları, görüşleri ve diğer mezheplerle olan ilişkileri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise mezhebin Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerine yayılışı, bu bölgelerdeki şehirlerde yaşamış olan Hanefî âlimlerinin itikadî görüşleri ve diğer mezheplerle olan ilişkileri hakkında bilgiler verilmiştir.

Bu çalışmamızda öncelikle konunun belirlenmesinden tezin tamamlanmasına kadar olan süreçte katkıları olan ve desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN'a müteşekkirim. Konuyla ilgili bilgi ve tecrübelerini paylaşarak katkıda bulunan Prof. Dr. Sinan ÖGE'ye, kısa bir süre önce ahirete intikal eden merhum Prof. Dr. Fazlı POLAT'a, Prof. Dr. Mehmet ÜMİT'e, Doç. Dr. Adem Arıkan'a, Prof. Dr. Mustafa Macit'e, Prof. Dr. Hacı Mustafa AÇIKÖZ'e, Doç. Dr. Sedat BOZARI'ya, Dr. Öğr. Üyesi Selçuk AYDEMİR'e ve Arş. Gör. Halit KARS'a teşekkür ederim. Okuma azmini bana kazandıran ve maddi-manevi her türlü desteği veren hayat rehberim rahmetli babama, fedakâr anneme ve doktora sürecini benimle yaşayan eşim ve çocuklarıma minnettarım.

Erzurum-2022

Adem LÖK

GİRİŞ

İslam düşüncesinde her bir mezhebin, tarihi seyrine bağlı olarak, kendine ait bir düşünce tarihi vardır. Fıkıhî mezhepler, İslâm toplumunda itikadî, siyasi ve sosyal alanlarda önemli bir yer kaplar. Fıkıhî mezhepler, sadece hukukî alanda değil aynı zamanda insanların dinî düşüncelerinde zihniyet oluşturmada önemli bir etken olmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında fıkıhî/amelî mezheplerin, ibadet ve hukukla ilgili meselelerden daha geniş bir yapıya sahip oldukları görülür. Daha çok amelî/fıkıhî mezhepler içerisinde zikredilen Hanefiliğin, kelâmî görüşleri ve kendilerine ait bir zihniyet dünyaları var olmuştur. Sadece fıkıhî alanda eserler değil; aynı zamanda kelim, İslâm düşünce tarihi hatta yönetimlerin esas aldıkları resmi beyannameler üretmişlerdir. Örneğin; Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 342/953)'nin yazdığı *es-Sevâdü'l-A'zam* isimli Ehl-i Sünnet beyannamesinde, namaz, abdest ve mestler gibi fıkıhî konulara ilave olarak itikadî konular yer almıştır.¹

Bir âlimin fıkıh ile kelim alanında benimsediği metodu genellikle birbiriyle aynıdır. Yani fıkıhî alanda kullandığı metodu, kelâmî konularda da kullanmıştır. Ayrıca fıkıhî konuda benimsenen bir görüş, itikadî kabullerin bir sonucu olabilmektedir.² Örneğin Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin irade ve meşietini birbirinden ayırdığını, bundan dolayı bir kişinin boşanma sırasında eşine yönelik bu kelimelerinden hangisini kullanırsa ona göre bir hukuksal durumun ortaya çıktığına dair fetva verdiğini nakletmiştir.³ Bu, itikad ile fıkıhın birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde bütüncül bir görüntü verebileceğini göstermektedir. Hatta fıkıhî konular, itikadî kabullere nazaran, toplumdaki mezhepselleşme ve ayrışmalarda daha çok belirleyici olabilmektedir. Tarihi süreçte Şiîler ile Ehl-i Sünnet'i birbirinden tefrik etme unsuru olarak kabul edilen abdestte ayakların yıkanması veya meshedilmesi tartışması, bu durumun en dikkat çekici örneklerinden biri olarak zikredilebilir. Bu nedenle itikadî kabuller ile fıkıhî kabuller arasında kesin sınırlar koyabilmek oldukça zordur.⁴

¹ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *es-Sevâdü'l-A'zam*, Milli Kütüphane, no: 6239, vr, 4a., Çev.: Talha Alp, *Açıklamalı ve Kelime Anlamalı Sevâdü'l-Azam Tercümesi*, Yasin Yay., İstanbul 2013, 23-27.

² Mehmet Kalaycı, “Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Özelinde Bir Tahlil”, *İslâmî Araştırmalar*, XXIX, (2), 2018, 224.

³ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, thk.: H. P. Linss, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2003, 52; Çev.: Şerafeddin Gölcük, *Ehli Sünnet Akaidi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1994, 63.

⁴ Kalaycı, “Mezhep Olgusu”, 223.

Ebû Hanîfe ve ashabının itikadî bir boyutunun var olduğu kaynaklarda yer almıştır. Eş'arî (ö. 324/935), Ebû Hanîfe'yi ve onun ashabını itikadî fırkalara dâhil ederek onları Mürcie'nin alt fırkası olarak kabul etmiştir.⁵ Mâtürîdî (ö. 333/944), yazdığı *Te'vilâtü'l-Kur'ân ve Kitâbü't-Tevhid* adlı eserlerinde, daha çok Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini sistematik hale getirmiştir.⁶ Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. h. IV. yüzyıl) de *Cümelü Usûli'd-Dîn* adlı eserini, Ebû Hanîfe'nin itikadî konulardaki görüşleri üzerine kaleme almıştır. Hatta bazı cümleleri neredeyse Ebû Hanîfe'nin ifadelerinin aynısıdır.⁷ Ebû Seleme es-Semerkandî'nin bu eserine daha sonraki dönemde bir şerh yazılmıştır. Söz konusu bu şerh, *Cümelün min Usûli'd-Dîn* adıyla ve müellifi meçhul olarak yayımlanmıştır.⁸ Son yıllarda konuyla ilgili yapılan araştırmalar sonucu, bu şerhin müellifinin Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî olduğu tespit edilmiştir.⁹

Sıkı bir Ebû Hanîfe hayranı olan Makdisî (ö. 390/1000), yetmiş üç fırka hadisinde zikredilen “*Fırka-i Nâciye*”nin “*es-Sevâdü'l-A'zam*” olduğunu, *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın ise Hanefîlik, Şâfîlik, Malikîlik ve Ehl-i Hadis mezheplerinden oluştuğunu belirtir. Bu şekilde o, daha çok itikadî alanda kullanılan “*Fırkâ-i Nâciye*” tabirine, dört fıkıh mezhebini de dâhil etmiştir.¹⁰ Şâfîî, Hariciler, Kerramiyye ve Batıniyye'yi hem fikhî hem de kelamî birer mezhep olarak zikretmiştir.¹¹ Makdisî, Hicaz bölgesini anlatırken, Umman, Hecer ve Sa'da'daki Ehl-i Rey mensuplarının Şîî olduklarını, San'a ve Sa'da'daki halkın büyük çoğunluğunun Hanefî olduklarını ve oradaki câmilerin Hanefîlerin ellerinde olduğunu belirtir.¹²

⁵ Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, thk.: Muhammed Muhyiddîn, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, I, 219, Çev.: M. Dalkılıç, Ö. Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, 142.

⁶ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, M. Aruçi, İrşad, İstanbul 2010, Çev.: B. Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, İSAM Yay., İstanbul 2014 (Mütercimin Yazdığı Giriş), 22.

⁷ Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, 13, Çev.: A. S. Kılavuz, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akaid Risalesi*, Emek Matbaacılık, Bursa 1989, 46.

⁸ Çalışmamızda bu eseri el-Beşâgarî'nin adıyla zikrettik.

⁹ Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2018, 39. Yusuf Arıkaner, “Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn'in Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî'ye Aidiyeti Meselesi”, *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi*, (4), 2020, 41.

¹⁰ Makdisî, Şemseddîn Ebû Abdillâh, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk.: Muhammed Emîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, 38, 39; Çev.: A. Batur, *İslam Coğrafyası*, Selenge Yay., İstanbul 2015., 59, 60.

¹¹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 37; Çev., 55.

¹² Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 96; Çev., 107; ayrıca bkz: Adem Lök, “Hanefîliğin İtikadî Boyutu”, *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, Abdulcelil Bilgin/Yusuf Aydın (Ed.), Araştırma Yay., Ankara 2019, 271, 272.

Eş'arî geleneğin önemli isimlerinden Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), fikhî mezheplerin “*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*” grubunun içerisinde yer aldığını belirterek Ebû Hanîfe ve ashabını itikadî mezheplere dâhil etmiştir. Ona göre “*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*” mezhebi, Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis'ten oluşur. Her iki grup, dinin aslî meselelerine inanarak ikrar etme hususunda ittifak etmiştir. Bağdâdî, bunları Malik, Şâfiî, Ebû Hanîfe, Evzâî, Sevrî ve bunların taraftarları ile Ehl-i Zâhir'in de benimsediklerini belirtir.¹³ Bağdâdî, Fırka-i Nâciye içerisinde zikrettiği Ebû Hanîfe'nin, yetmiş üç fırka hadisinde bahsedilen dalâlet fırkalarına dâhil olmadığını özellikle belirtir. Çünkü ona göre Ebû Hanîfe gibi fakihlerin birbirleriyle olan ihtilafları, itikadî konularda olan ihtilaflar gibi değildir.¹⁴

İbn Hazm (ö. 456/1064), mezhepleri Ehl-i Sünnet, Hâricîler, Mutezile, Mürcie ve Şîa olarak beş fırkaya ayırmıştır. O, Ebû Hanîfe ve ashabının Ehl-i Sünnet'e en yakın fırka olduğunu ve onların “*İman; dil ve kalb ile birlikte tasdik etmek demektir, ameller ise imanin ilkeleri (şerâi'ı) ve farzlarıdır.*”¹⁵ dediklerini aktarmıştır.

Mâtürîdî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068), kelamî konuları ele aldığı *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd* adlı eserini, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Eş'arî'nin görüşleri üzerinden örnekler vererek telif etmiştir. Eş'arîliği Ehl-i Sünnet'ten saymayan ve Şâfiî'yi de yer yer eleştiren Sâlimî, buna mukabil itikadî konularda Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerini savunmuştur.

Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078), Ehl-i Rey'in diğer itikadî mezheplerle ilişkisine değinmiş; Ebû Hanîfe'nin itikadî konularda Kaderiyye ve Râfizilerin görüşlerini benimsemediğini belirtmiştir.¹⁶ İsferâyînî, Hâricîler ve Mutezile'ye karşı tepkinin yükseldiği bir dönemde, Ebû Hanîfe ve ashabının tarafını savunduğu anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî geleneğin temsilcilerinden Ebû Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1099), Ebû Hanîfe'nin usûlû'd-dîn yani kelam ilmini öğrendiğini, Mutezile ve bütün bidat ehli ile münazara yaptığını belirtir. O, Ebû Hanîfe'nin kelam ilmini başlangıçta ashabına

¹³ Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk.: Muhammed Muhyeddîn, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kâhire t.y., 45-47; Çev.: E. R. Fırlı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDV Yay., Ankara 2008, 21, 22.

¹⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 26; Çev., 7, 8.

¹⁵ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl*, Çev.: H. İ. Bulut, TYEK, İstanbul 2017, II, 265.

¹⁶ İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırakati'n-Nâciye an Fırakı'l-Hâlikîn*, thk.: Kevserî, Matbaatü'l-Envâr, y.y. 1940, 114.

öğrettiğini özellikle zikreder. Pezdevî'ye göre Ebû Hanîfe, kelam ilmiyle ilgili *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Âlim ve'l-Müteallim* isimli kitapları bidat ehlini ilzam etmek için yazmış ve kelam ilmini öğrenmede bir sakınca olmadığını belirtmiştir. Kelam ilminden bahsederken fakihler arasında tevhid meseleleri hususunda ihtilafların olduğunu belirten Pezdevî, bu konuda kendisinin Ebû Hanîfe'ye tabi olduğunu “*Ebû Hanîfe, hem usûl hem de fûru' alanında imamımız ve örneğimizdir.*” diyerek belirtmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin sadece kelam ilmini öğrenmeyi değil yazılmasını da caiz gördüğünü zikretmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin ömrünün sonlarına doğru bu meselelerle ilgili münazara ve münakaşa etmekten arkadaşlarını men ettiğini, fûru meselelerde fikhî öğrettiği gibi kelamî meseleleri açıkça öğretmediğini belirtmiştir.¹⁷ Pezdevî'nin, Buharâ'da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat ile Hanefî mezhebi ifadelerini birbirinin yerine kullandığı görülür.¹⁸ Ona göre Ebû Hanîfe, bütün meselelerde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın reisidir. Çünkü Ehl-i Sünnet'in görüşlerinin tamamı, Ebû Hanîfe'den nakledilmiştir.¹⁹ Dolayısıyla Pezdevî'ye göre Ebû Hanîfe, hem fikhî konularda hem de itikadî alanda Ehl-i Sünnet'in reisidir.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de Ebû Hanîfe'yi mütekellim olarak tanıtmıştır. Allah'ın mevcudiyetinin diğer yaratılmışlar gibi olmadığını, Allah'ın ancak kendisinin bileceği bir mahiyetinin olduğunu, Allah'ın âlim olduğunu fakat insanların âlimleri gibi bir âlim olmadığını, Allah'ın sıfatlarının hakiki anlamda var olduğunu fakat bu sıfatların yaratılmışlarınkine benzemediğini ve teşbihi O'ndan nefyetmeyi vb. görüşleri insanlara Ebû Hanîfe'nin aktardığını belirtir. Ona göre Ebû Hanîfe, bu görüşlerle insanlara önderlik etmiştir. Daha sonra mütekellimler bu konuda Ebû Hanîfe'yi takip etmişlerdir.²⁰ Nesefî, sadece Ebû Hanîfe'yi değil aynı zamanda onun ashabını da itikadî alana dâhil etmiştir. Örneğin Allah'ın mahlûkatı yaratmadan önce de hâlık olduğunu belirtirken bu görüşü Ebû Hanîfe ve ashabına dayandırmıştır.²¹ Nesefî, Tahavî'nin kendisinin itikadî alanda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî gibi fakihlerin mezhebinden olduğunu söylediğini hatırlatır. Ayrıca Mâverâünehir ve Horasan bölgesinde yaşayan Ebû Hanîfe'nin ashabından ileri gelenlerin tamamının, usul ve fûru'

¹⁷ Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, 2-4; Çev., 2, 5, 6.

¹⁸ Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, 197; Çev., 275.

¹⁹ Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, 111; Çev., 165, 166.

²⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk.: H. Atay, DİB Yay., Ankara 2004, I, 196, 209.

²¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 405, 467, 468.

konusunda itizal görüşünü benimseyenler hariç, ilk dönemlerde bu mezhebe bağlı olduklarını belirtir. Neseî, Ebû Hanîfe'nin ashabından olan âlimlerin, Semerkand'da usûl ve fûru ilmini birleştirdiklerini, hurafelerden arındırarak dini müdafaa ettiklerini, kelam ilmine el atarak dinin esasını ortaya koyduklarını ve bu ilmi yayarak bölgedeki Ehl-i Bidat ve'd-Dalâl'in kötülüklerine engel olduklarına değinir. Ayrıca bölgedeki bu âlimlerin, Şeybânî'nin öğrencilerinden Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin arkadaşı olan Ebu Bekir el-Cüzcânî'den itibaren, Ebu Hanîfe'nin görüşlerini benimsediklerini belirtir.²²

Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139-40), Ebû Hanîfe'nin “*fıkıh, kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.*” tanımında yer alan “fıkıh” kavramının tevhid anlamında olduğunu belirtir.²³

Şehristânî (ö. 548/1153), Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey'in itikadî boyutundan bahsetmese de Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Merîsî'yi Mürcî isimler arasında zikretmiştir.²⁴ Ebû Hanîfe ve ashabına “*Sünnet Mürciesi*” (مرجئة السنة) dendiğini belirtmiştir.²⁵ Bunların arasından Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin büyük günah sahiplerini tekfir etmediklerini, Hâricîler ve Kaderiyye'nin aksine, cehennemde ebedi kalacaklarına dair hüküm vermediklerine dair itikadî görüşlerini nakletmiştir.²⁶ Bununla birlikte Şehristânî, Şîî âlimlerden ve muhaddislerden kitap tasnif edenleri sayarken Ebû Hanîfe'yi Zeydiyye/Bütriyye'ye dâhil etmiştir.²⁷ Şehristânî kendi dönemindeki Zeydiyye'den Sâlihiyye ve Bütriyye fırkalarının, bazı meselelerde Şâfiî ve Şâ'a'ya uymakla birlikte, fûru konularında Ebû Hanîfe'nin mezhebinden olduklarını belirtir.²⁸

İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349), “*el-Mâtürîdiyye*” adının, akâid ve usûl alanında Ebû Hanîfe'yi takip eden Ehl-i Sünnet müntesiplerine, Mutezilî kelimciler

²² Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 467, 468.

²³ Saffâr el-Buhârî, Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil, *Telhîsu'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhid*, thk.: Hişâm İbrahim, Dâru's-Selâm, Kâhire 2010, 496, 497.

²⁴ Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk.: Ali Emîr Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, 164-169; Çev.: Mustafa Öz, *Milel ve Nihal -Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi-*, Litera Yay., İstanbul 2008, 130-133.

²⁵ Şehristânî, 164; Çev., 130,131; Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yay., İstanbul 2013, 23.

²⁶ Şehristânî, 168, 169; Çev., 133.

²⁷ Şehristânî, 223; Çev., 171. Bu konuda bir değerlendirme için bkz.: Mehmet Ümit, “Zeydiler İle Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu –Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, Kastamonu 2017, I, 281-294.

²⁸ Şehristânî, 189; Çev., 147; Lök, “Hanefîliğin İtikadî Boyutu”, 274.

tarafından verilen bir lakap olduğu görüşündedir.²⁹ Şâfiî geleneğin önemli temsilcilerinden Subkî (ö. 773/1372), Ebû Hanîfe'nin müstakil bir itikadından bahsetmiştir. Hatta Mâtürîdî akaidini “*Haneî akidesi*” olarak isimlendirerek bunun Eş'arî akidesiyle aynı olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî ve takipçilerinin görüşlerini “*Haneîlerin*” görüşleri olarak veren Subkî,³⁰ kelimî konularla ilgili görüşlerini belirtirken “*Biz Eş'arîler ve Haneîler arasında...*” gibi ifadeler kullanmıştır.³¹ Tekvin, mükevven ve imanda istisna gibi bazı konularda “*Haneîlerin görüşü şöyledir.*” diyerek açıklamalar yapmıştır.³² Subkî'nin “*Haneî itikadı*” olarak zikrettiği görüşler, Mâtürîdî kelimîdir. Dolayısıyla Mâtürîdîliği, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin bir devamı olarak görmüştür.³³ Sadeddîn et-Teftâzânî (ö. 793/1390) de Mâtürîdî'nin Mâverâünnehir bölgesinde bulunan ashabından bahsederken “*el-Mâtürîdiyye*” ismini kullanmıştır.³⁴ Bu bilgiler, “*Haneîlik*” tanımlamasının içerisindeki itikadî boyutun artık “*Mâtürîdîlik*” olarak adlandırılmaya başladığını ve “*Haneîlik*” adının sadece fikhî boyutu için kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.³⁵

Haneî fakihlerinden Leknevî (ö. 1304/1886), yukarıda belirtilenleri bir arada değerlendirerek Haneîliğin hem fikhî hem de itikadî boyutunu daha net bir şekilde dile getirmiştir. O, Haneîliğin diğer itikadî mezheplerle ilişkilerine göre bir sınıflandırma yapmıştır. Hem itikad hem de fıkıh alanında Ebû Hanîfe'ye tabi olanları “*Kâmil Haneîler*” olarak isimlendirmiştir. Sadece fıkıh alanında Ebû Hanîfe'ye tabi olanları ise yalnızca “*Haneî*” olarak nitelendirmiştir. Ona göre itikadî alanda bazı Mutezilî veya Mürciîler, eğer fikhî konularda Ebû Hanîfe'ye tabi olmuşlarsa onlara ilave bir sıfat olarak “*Haneî*” unvanı eklenir. Örneğin fûrû'da Haneî olduğu halde itikadî olarak Mutezilî olan Zemahşerî, Necmeddin ez-Zâhirî, Kâdî Abdulcebbâr, Ebû Haşim ve Cübbâî gibi bazı âlimler böyledir. Fûrû'da Haneî olduğu halde usulde Mürciî veya

²⁹ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, thk.: Kâmil Süleymân, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1971, VI, 62.

³⁰ Subkî, Tâceddîn Ebû Nasr, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, thk. ve Trc.: M. S. Yeprem, *Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, TDV Yay., Ankara 2011, 3, 4; Çev., 47, 48.

³¹ Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr*, 8, 31; Çev., 53, 74.

³² Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr*, 33-35, 45, 50; Çev., 75-77, 86, 91.

³³ Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr*, 3, 4, 50-52; Çev., 47, 48, 92.

³⁴ Teftâzânî, Sadeddîn, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk.: Abdurrahmân Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1998, V, 231; Watt'a göre Mâtürîdiyye ismi, VIII/XIV. asırdan önce kullanılmıyordu. W. Montgomery Watt, “Mâtürîdî Problemi”, S. Kutlu (Ed.), *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Otto Yay., Ankara 2011, 165; Demir ise Mâtürîdiyye ismini ilk defa Teftâzânî tarafından kullanıldığını belirtir. Abdullah Demir, *Mâtürîdî Kelam Ekolünde Mukallidî İmanı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), UÜSBE, Bursa 2006, 2, 8.

³⁵ Lök, “Haneîliğin İtikadî Boyutu”, 272, 273.

Zeydî olanlar da vardır. Yani fıkhıta Hanefî fakat itikatta ya Mutezilî ya Mürciîler ya da Zeydî olanlar vardır.³⁶ Leknevî'ye göre hem itikatta hem de fûrû' fıkhıta Ebû Hanîfe'ye tabi olanlar aynı zamanda Ehl-i Sünnet'tendir. Fakat her Ehl-i Sünnet mensubu, Hanefî değildir. Çünkü Ehl-i Sünnet'ten olup da Malikiler, Şâfiîler ve diğer mezhep mensupları gibi Hanefî olmayanlar vardır. Ayrıca bir kimse Hanefî olabilir fakat "*Mürçiî Hanefîler*" ve "*Mutezilî Hanefîler*" gibi Ehl-i Sünnet'ten olmayabilir. Sadece fıkıh alanında Ebû Hanîfe'ye tabi olan "*yarı Hanefîler*", örneğin "*Mürçiî Hanefîler*" ve "*Mutezilî Hanefîler*" gibi olanlar Ehl-i Sünnet'ten değildir.³⁷ Leknevî, aslında kaynaklarda nakledilenleri bir araya toplayarak bir çıkarımda bulunmuştur. Onun bu açıklamalarına göre Hanefîlik, içerisinde alt kimlikleri barındıran bir üst kimliktir.³⁸

Günümüz araştırmacılarından Demir, Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış olan Hanefî âlimlerini, kelâm ilmine mesafeli duran "*fakih Hanefîler*" ile kelâm ilmiyle ilgilenen "*mütekellim Hanefîler*" şeklinde ikiye ayırmıştır. Demir'e göre Buhara'da yaşayan fakih Hanefîler, imanın mahlûk olmadığını, sıfatların tevil edilmemesi gerektiğini, peygamberin daveti olmaksızın sadece akli kullanarak Allah'a inanma sorumluluğunun başlamayacağını ve Ebû Hanîfe'nin ömrünün sonuna doğru kelâm ilmiyle meşgul olmayı bıraktığını savunmuşlardır. Kelâm ilmine mesafeli duran fakih Hanefîler, kelâmî konularda konuşmayı mekruh kabul etmişlerdir. Kelâm ilmini teşvik etmedikleri gibi akaidle ilgili bir eser de yazmamışlardır. Buna mukabil mütekellim Hanefîler ise Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmini ve metodunu değil, yetkin olmayanların kelâmî konularda tartışmalarını hoş karşılamadığını savunmuşlardır. Mütekellim Hanefîler, bu anlayışlarını Mâtürîdî'ye nisbet etmişlerdir. Buhara imamları olan fakih Hanefîler, akla sadece nakle dayalı bir yorumlama yetkisi tanırken; mütekellim Hanefîler ise bilgiye ulaşmada akla bağımsız bir rol tanımışlardır. Örneğin Mâtürîdî'ye göre peygamberler gönderilmemiş olsaydı bile insanların aklederek Allah'ı tanımaları gerekirdi.³⁹

³⁶ Leknevî, Muhammed Abdulhay, *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'til*, thk.: Ebû Gudde, Mektebetü İbn Teymiyye, Halep (h.) 1383, 178, 179; Yiğit, 23.

³⁷ Leknevî, *er-Ref'*, 180, 181.

³⁸ Yiğit, 24.

³⁹ Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefîler Örneği", Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, Kastamonu 2017, I, 645, 649, 650, 652-656.

Ebû Hanîfe ve ashabının en çok ilişkilendirildiği mezhep ise Mürcie olmuştur. Bu, bazen Ehl-i Rey ile Mürcie ilişkisi olarak dile getirilmiştir. İlk döneme ait eserlerde Ebû Hanîfe'nin ashabı için “*Ashâbu'r-Rey*” ismi kullanıldığı görülür.⁴⁰ Fıkıh anlayışı bakımından bölgesel bir ayırım yapanlar, Hicaz/Medine ve Irak/Kûfe ekolü olarak iki kısma ayırırlar.⁴¹ Bunu göz önünde bulunduran bazı müellifler, Ebû Hanîfe'yi “*Îmâmu Ashâbi'r-Rey*”, “*Ehl-i Irak'ın fakihî*”, “*Kûfe ehliendendi*”⁴² vb. ifadelerle tanıtmışlardır. Ebû Hanîfe ve ashabı yani Irak/Kûfe ekolünden olan âlimlerin “*raê*”, “*erâ*” ve “*eraeyte*” (senin görüşün nedir?) gibi ifadelerini sıkça kullanmaları nedeniyle muhalifleri tarafından onlara “*Ehlü'r-Rey*”, “*Ehlü'l-Kûfe*” denilmiştir. Bunun yanı sıra “*Ârâiyyûn*”, “*Eraeytiyyûn*”, “*Ashabu Eraeyte*” gibi isimler de verilmiştir.⁴³ Bu isimler daha çok olumsuz anlamda kullanılmıştır.⁴⁴ “*Eraiyyûn*” ya da “*Ashâb-ı Eraeyte*” şeklinde adlandırılmalarının nedeni, bu kişilerin kişisel görüşlerine ve aklî bir takım istidlâllere çokça başvurmalarıdır.⁴⁵ Aynı şekilde Ehl-i Rey tabiri, Ehl-i Hadis tarafından Ebû Hanîfe ve ashabına karşı husumet duydukları için verilmiştir. Bunun nedeni onların herhangi bir hükmü, hadise göre değil de reylerine göre vermeleridir.⁴⁶ Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey tabirleri, birbirlerinin karşıtı olarak kullanılmıştır.⁴⁷ Fahrettin er-Râzi'ye göre Ashâbü'l-Hadis, Şâfiî ve ashabına verilen bir isimdir ve halk genelde böyle bilir. Halkın nazarında Ebû Hanîfe ve ashabı ise Ashâbu'r-Rey olarak bilinir.⁴⁸ Hadis âlimleri rey ekolüne karşı olumsuz tutumlarına Ebû Hanîfe, Şeybânî ve Ebû

⁴⁰ İbn Ebî'l-Avvâm, Ebû'l-Kâsım, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkıbuh*, thk.: Lütfurrahmân el-Behrâicî, el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, Mekke 2010, 211, 302.

⁴¹ İbn Ebî'l-Avvâm, 309; İbn Abdilber, *el-İntika fî Fedâilü'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*, thk.: Ebû Ğudde, Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep 1997, 204; Şehristânî, 243-246; Çev., 185, 186; Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, Rağbet Yay., İstanbul 2018, 100.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târihu Medîneti's-Selâm*, thk.: Beşşar Avvâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, XV, 445.

⁴³ Aydın Taş, *Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin Hukuk Anlayışı-Usul Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), EÜSBE, Kayseri 2003, 169.

⁴⁴ Bu isimler olumsuz anlamda rivayetlere “*eraeyte*” ifadesinden sakının”, “*eraeyte sebebiyle helak oldular*”, “*‘eraeyte’ diyenlerle aynı mecliste oturmayın*”, “*Allah, eraeyteye lanet etsin*”, “*eğer bu eraeyte diyenler peygamber döneminde yaşasalardı, Kur’ân ‘yeselüneke’ diye inerti*” gibi ifadelerle aktarılmıştır. Bkz.: İbn Abdilber, *Câmi'u Beyânî'l-İlm ve Fadlihî*, thk.: Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbni'l-Cevzi, Kâhire, 1076, 1077, Çev.: M. Varhan, A. Yücel, *Câmiu Beyânî'l-İlmî ve Fadlihî*, Karınca-Polen Yay., İstanbul 2015, 435.

⁴⁵ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı –İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*, Emin Yay., Bursa 2007, 124.

⁴⁶ Buharî, Alâuddîn Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Asrâr an Usûli Fehri'l-İslâm el-Pezdevî*, Dâru'l-Küttübi'l-Arabî, Beyrut t.y. I, 16.

⁴⁷ İbn Ebî'l-Avvâm, 284, 347, 370; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 557, 579.

⁴⁸ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yay., Ankara 2012, 42.

Yûsuf'u da eklemiş, onları hadis konusunda zayıf kabul edip haklarında ağır ifadeler kullanmışlardır. Hatta onları düşman gibi görmüşlerdir.⁴⁹ İbn Abdilber'e göre Ehl-i Hadis'in, güzel amelleri ve taatları imandan saymadıklarından dolayı Ehl-i Rey'i sürekli ta'n etmeleri dillerinden düşmeyen bir durum haline gelmiştir.⁵⁰ Ebû Hanîfe'nin ashâbı ise Ehl-i Rey tabirini kabul etmişlerdir fakat ircâ görüşünü benimseyenler de dâhil olmak üzere bir mezhep olarak Mürcie tabirini benimsememişlerdir.

Ebû Hanîfe ve ashâbı, nassın bulunmadığı konularda kıyas yaparak ve reyleriyle içtihad ederek fetva verenler olarak tanınmışlardır.⁵¹ Şâfiî de Ebû Hanîfe ve taraftarlarını akıl yürütmede rey ve kıyası çok kullandıkları için Ehlü'l-Kıyas olarak isimlendirmiştir.⁵² Ehl-i Hadis/Ashâb-ı Hadis ve Ehl-i Rey/Ashâb-ı Rey, daha geniş manada fukahâ ve muhaddisûn olarak da isimlendirilmiştir. Faha sonraki dönemlerde âlimlerin nasslar karşısındaki tavırlarını belirlemede bu iki yaklaşım esas alınmaya başlanmıştır.⁵³

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey tanımlamaları, ilk üç asırda ulemanın nassları anlamada takip ettikleri usullere göre yapılan tasnifin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Fakat Ehl-i Rey, reyi kullanma ölçüsüne göre kendi içerisinde iki farklı yaklaşım sergilemiştir. Birincisi; itikadî ve amelî konularda sadece rey kullanan ve hadisin delil olma değerini reddeden bir yaklaşım sergileyen bazı Mutezilîlerdir. Bunlara “salt reyciler” denilebilir. İkincisi ise; reyi kullanmayı ve hadislerin delil olmalarını reddetmeyen fakat hadis rivayetinden daha çok onlar üzerinde tefakkuh ederek hüküm istinbatıyla meşgul olan fakihlerdir. Bunlar başta İbrahim en-Nehaî ve Hammad b. Ebû Süleyman olmak üzere, Ebû Hanîfe ve ashâbı olan “*Ehl-i Rey Fukahası*”dır.⁵⁴

Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis tabirleri, özellikle Mihne olaylarının başlamasıyla birlikte sıklıkla kullanılmaya başlamıştır. Koçinkağ'ın tespitine göre Hanefîler hakkında Ehl-i Rey kavramını kullanan ilk kişi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dır (ö. 224/838).⁵⁵

⁴⁹ Gürler, 125.

⁵⁰ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 184.

⁵¹ İbn Abdilber, *Câmi*, 858; Çev., 308.

⁵² Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yay., İstanbul 1999, 159.

⁵³ Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybanî*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 1999, 71.

⁵⁴ Özşenel, *Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis*, 99, 100.

⁵⁵ Ashâbu'r-Rey tabirinin geçtiği yerler: (قال الكوفيون من أصحاب الرأي) 201; (أهل العراق) 226, 321; (أهل الرأي من الكوفيين) 362; (أصحاب الرأي كلهم) 354, 316, 286, 263, 234, (أهل العراق من أصحاب الرأي) 342;

Koçinkağ'a göre h. II. asırda telif edilen *el-Ümm*, *Muvatta*, *el-Asl*, *el-Hücce* ve *el-Harâc* gibi kaynaklarda bu anlamda yer verilmezken Mihne döneminde yaşamış olan Ebû Ubeyd'in bu ifadeye çokça yer vermiş olması, Ehl-i Rey kavramının Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik hangi dönemde kullanılmaya başlanıldığına dair bir ipucudur.⁵⁶ İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadîs hakkında isim listesine yer veren ilk kişi olarak kabul edilir. Onun dönemine kadar böyle kapsamlı bir ayırım yapılmamıştır. Başlangıçta olumsuz bir anlamda kullanılmazken, h. III. asırda Mihne olayıyla birlikte rey ve Ehl-i Rey kavramı olumsuz anlamda kullanılmaya başlamış ve bu tarihten itibaren Kûfeli fakihler, Ehl-i Rey olarak anılmışlardır.⁵⁷ Hanbelî âlimlerden Süleyman b. Abdilkavî et-Tûfî (ö. 716/1316)'nin "*Ashâbu'r-Rey, halku'l-Kur'ân meselesindeki Mihne'den sonra raviler tarafından Iraklılara, yani Ebû Hanîfe ve Kûfeli âlimlere verilmiş bir isimdir.*"⁵⁸ ifadesi, bir tanımlama olduğu kadar Ehl-i Rey'in itikadî bir boyutunun olduğunu gösterir.⁵⁹ Fakat Ehl-i Rey tabiri, halku'l-Kur'ân tartışmaları ve Mihne sürecinin bir sonucu olarak belirginleşmiş olsa da, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey tartışması fukaha arasında değil, daha çok hadisçiler ile fakihler arasında olmuştur. Bu mücadele, h. II. asrın sonlarından itibaren yaklaşık üç asır boyunca devam etmiştir.⁶⁰

Pezdevî, Ehl-i Rey olarak tanınan Ebû Hanîfe'nin ashabının, hem hadisle hem de fıkıh manasında reyle amel ettiklerinden dolayı, aslında "*Ashabü'l-Hadis ve'l-Meânî*" (hadis ve mânâ ehli) olarak isimlendirilmeye daha layık olduklarını belirtir.⁶¹ Pezdevî'ye benzer yaklaşımı Serahsî de benimsemiştir.⁶²

Ehl-i Hadis tarafından Ebû Hanîfe'ye ve onun ashabına yönelik "*Ehl-i Mesâil*" ve "*el-Hedâhid*" isimlerinin de verildiği nakledilir. İbn Abdilber, ilk dönemlerde âlimlerin yeni meseleler hakkında genellikle konuşmadıklarını fakat daha sonraları bu durumun

الرأى، كوفيون من أهل الرأى، 245; أهل الرأى 250, 282, 289, 357. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *et-Tahûr*, thk.: Meşhûr Hasan Mahmûd, Mektebetü's-Sahâbe, Cidde 1994.

⁵⁶ Koçinkağ, "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı", *ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, (10), 59.

⁵⁷ Koçinkağ, Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı", 53-59, 63.

⁵⁸ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanîfe İmam Ebû Yûsuf İmam Muhammed*, thk.: Zâhid el-Kevserî, Trc.: İsmail Karagözoğlu, Kayıhan Yay., İstanbul 2015, 84; Gürler, 99.

⁵⁹ Gürler, 116.

⁶⁰ Ünal, 53.

⁶¹ Pezdevî, Ebû'l-Usr Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Usulü'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Mir Muhammed Kütüphanesi Yay., t.y, 4, 5.

⁶² Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûlü'l-Serahsî*, thk, Ebulvefa el-Efgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 113.

değiştirdiğini, çeşitli meseleler hakkında görüşler beyan edildiğini, yeni konuların araştırıldığını ve çokça fetva veren insanların ortaya çıktığından bahsetmiştir. Bu özellikleri taşıyanları ise “*Ehl-i Mesâil*” olarak tanımlamıştır. Daha sonra Ehl-i Rey’i, Ehl-i Mesâil’in içerisine dâhil etmiştir.⁶³ Vekî (ö.306/918) ve İbn Abdilber, “*Ehl-i Mesâil*”⁶⁴ olarak tanınanlara “*el-Hedâhid*” (الهداهد)⁶⁵ isminin verildiğini ve bu şekilde isimlendiren ilk kişinin İbn Şübrüme (ö.144/761) olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁶ “*el-Hedâhid*” ismi, muhtemelen, çok konuşan anlamında kullanılmıştır. “*el-Hedâhid*”, günümüzde yapılan bazı çalışmalarda, Ehl-i Rey için kullanılan bir isim olduğu belirtilmiştir.⁶⁷ Fakat bu kelime, sonraki dönemlerde kullanılmış olabilir. Çünkü Ehl-i Mesâil, daha çok mahkemelerde bazı görevlilere verilen bir ünvandır.⁶⁸

Ehl-i Hadis tarafından Ehl-i Rey için kullanıldığı belirtilen diğer bir isim de “*ed-Dâü'l-Udâl*” (الداء العضال) tabiridir. Bu, İmam Malik (ö.179/795)’in Ebû Hanîfe ve ashabına nispet ettiği iddia edilen bir tabirdir. *ed-Dâü'l-Udâl*,⁶⁹ dinde helak olanlar ve İslâm’da bidat çıkaranlar anlamında kullanılmıştır. *Muvatta*’da geçen bir rivayette, İmam Malik, *ed-Dâü'l-Udâl*’in dinde helak olma anlamına geldiğini belirterek bunun Ebû Hanîfe ve ashabı olduğunu söylediği yer almıştır. Çünkü ona göre Ebû Hanîfe, ircâ ve reyle sünnetleri reddetme yönünden insanları sapıklığa sevk etmiştir.⁷⁰ İmam Malik’in bu sözü, hastalıkların insanları helak ettiği gibi Ebû Hanîfe ve ashabının da dini helak ettikleri anlamındadır.⁷¹ Fakat *Muvatta*’yı şerh eden el-Bâcî (ö. 474/1081), İmam Malik’e nispet edilen bu rivayetin doğru olmadığını belirtir. Ona göre Malik, Ehl-i Rey’den hiç kimse aleyhinde konuşmamış aksine nakil cihetinden Ashabü’l-Hadis’ten

⁶³ İbn Abdilber, *Câmi*’, 1050-1118.

⁶⁴ Mahkemelerde şahitlik yapanları araştırmakla görevli ve halkın arasında dolaşarak şahitler hakkında bilgi toplayan kişilere Ehl-i Mesâil denir.

⁶⁵ Hedâhid (الهداهد), bir kuş türünün adı olan “hüdhüd” kelimesinin çoğuludur. Bkz.: Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2005, VIII, 108; Çev.: Heyet, Ed.: Y. Şevkî Yavuz, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, X, 433.

⁶⁶ İbn Abdilber, *Câmi*’, 1078; Çev., 435, 436; Vekî, Muhammed b. Halef, *Ahbâru’l-Kudât*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrût, t.y. 559.

⁶⁷ Kebîsî, Ömer Şakir Abdullah, “el-Fıkhu’t-Takdîrî ve ‘Alâkatuhu bi’n-Nevâzil”, *Mecelletü’l-‘Ulumi’l-İslâmiyye Irak Üniversitesi İslami İlimler Fakülte Dergisi*, (9), Irak 1015, 254.

⁶⁸ İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, thk.: A. M. Ömer, Mektebetü’l-Hânicî, Kâhire 2001, VIII, 470; Çev.: M. Kazım Yılmaz, Ed.: Adnan Demircan, *Kitâbü’t-Tabakâtü’l-Kebîr Tabakât*, Siyer Yay., İstanbul 2014; VIII, 470; İbn Abdilber, *Câmi*’, 1079; Çev., 435, 436.

⁶⁹ Doktorların tedavisinde aciz kaldıkları bir hastalıktır. Daha sonraları bu tabir, çözümü mümkün olmayan işler hakkında kullanılmıştır. Bkz.: Bâcî, Ebû’l-Velîd Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta-İmam Malik*, thk.: Muhammed Abdulkadir, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1999, IX, 462.

⁷⁰ Bâcî, IX, 463; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 551; Ünal, 274.

⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 551, 552; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 288.

birçok kimsenin aleyhinde konuşmuştur. Ayrıca İmam Malik, Ebû Hanîfe'den hadis almış ve Şeybânî de İmam Malik'ten *Muvatta'*yı rivayet etmiştir. Bu nedenle İmam Malik'in onlar hakkında kötü bir şey söylemesi söz konusu olamaz.⁷²

I. METOD VE KAYNAKLAR

A. Metod

Mezhep, insanların dinden anladıkları fikir ve birikimleri olmakla birlikte, yaşanılan siyasi zamanı, var olduğu coğrafyayı, kimlik oluşumuna etki eden kültürü, gelenek ve görenekleri, bireysel farklılıkları ve sosyo-ekonomik özellikleri barındıran bir yapıdır. Bu özellikler, fikirsel bakımdan mezheplerin ana rengini oluşturur. Fakat mezhep, sadece tek bir renkten oluşmaz; ara renklere de sahiptir. Hatta aynı dönem içerisinde, yayıldığı birden çok bölgede farklı ara renklere sahip olabilir veya renk tonları değişebilir. Merkez ağırlığında değişiklikler görülebilir. Bu nedenle mezhepler, belli bir gruptan oluşan topluluğun dile getirdiği “*tek bir ses*”ten ibaret değildir. Bununla birlikte mezheplerin ön plana çıkan bir ana görüşü vardır. Fakat bu ana görüş, her zaman mezhebin bütün müntesiplerince kabul edilmiş bir düşünce olmayabilir. Her bir mezhebin ana görüşü, onu diğerlerinden ayıran düşünce ve inanç zeminini oluşturur. Bu zemin, o mezhebe dair değerlendirmelerin ana noktasını belirler. Örneğin imamet meselesi Şîîlikle, iman konusu Mürcîlikle, hurûc ve büyük günah meselesi Haricîlikle, fiiller ve sıfatlar konusu Mutezile'yle ilişkilendirilmiştir. Bu durum, mezhepleri birbirinden tefrik etmeye imkân sağlamıştır. Fakat bu imkân, aynı zamanda bu konuların sadece bir mezhebe ait olduğu fikrini doğurmuştur.⁷³

Mezhepler zihnimizdeki kadar net ve berrak olmadıkları gibi kalın çizgilerle birbirlerinden ayrılmış da değildirler.⁷⁴ Birbirlerinden etkilenirler ve dinamik halde bulunurlar. Bu yönleriyle canlı organizmalara benzerler. Makdisî, bazı mezheplerin zaman içerisinde başka bir mezhebe; örneğin Küllabiyye'nin Eşariyye'ye, Karamita'nın Batniyye'ye, Kaderiyye'nin Mutezile'ye ve Zeydiyye'nin Şîa'ya dönüştüğünü

⁷² Bâcî, IX, 463; Ünal, 275.

⁷³ Kalaycı, “Mezhep Olgusu”, 219, 220.

⁷⁴ Mehmet Zeki İscan, *Selefilik: İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2009, 9.

belirtmiştir.⁷⁵ Ayrıca mezhepler, süreç bakımından sonlanmış değildir. Tarih sahnesinden silinmiş olanların bile fikirleri zaman zaman yeniden canlanarak, sürece dâhil olabilmektedirler.

Mezheplerin canlı birer yapı olmalarını sağlayan faktörlerden biri, müntesipleri olan şahıslardır. İlk dönemlerde mezhepler, bütüncül bir yapıdan daha ziyade genellikle fikir-şahıs ilişkisi düzeyinde oluşmaya başlamıştır. Bu nedenle İslam Mezhepleri Tarihi disiplini, mezhep araştırmalarında şahıslar ve görüşleri üzerinde derinleşmeyi esas alır.⁷⁶ Mezheplerin temeli, beşeri yorumlara dayanır. İnsanların anlayışları, temayülleri, arzu ve istekleri, kültürleri, örf ve adetleri birbirinden farklı olduğu için doğal olarak dinî, siyasi ve hukuki anlayışlarında farklılıklar olmuştur.⁷⁷ Mâtürîdî, yaratılmış varlıkların özelliklerini anlatırken “*Yaratılmış hiçbir varlık, zamanın hâkimiyetini ve mekânın kuşatmasını kendisinden uzaklaştıramaz.*”⁷⁸ demektedir. Bu açıdan bakıldığında tek bir şahsın görüşleri, o mezhebin kimliğini tanımlamada yeterli olmayabilir. Ayrıca mezhebin geneli için ifade edilen bir görüş, her bir şahsın kabul ettiği bir düşünce olmayabilir. Örneğin Hanefiliği anlamak için, genelleme yapmak yerine, daha çok şahıs ve şahısların görüşleri üzerinden hareket edilmelidir. Çünkü her bir âlim, ortaya çıkan fikirselle veya siyasal olaylar karşısında kendisini farklı bir alanda konumlandırabilir. Bu çalışmada da Hanefî mezhebinin önde gelen önemli isimleri tespit edilerek onların itikadî ve siyasi görüşleri üzerinde yoğunlaşılacaktır.

İslam Mezhepleri Tarihi disiplini, mezhepleri ele alıp görüşlerini aktarırken, onların fikirlerinin kültürel, dinî ve siyasi boyutlarını göz önünde bulundurur. Yani fikir-hadise irtibatı kurar.⁷⁹ Şehristânî, “*Her bir fırkanın daima kendine özgü düşünceleri, yazdıkları kitapları, kendilerine yardım eden yönetimler ve onları kontrolü altına alan güçler olmuştur.*”⁸⁰ demektedir. Yaşanılan dönem ve bölge, fikir ve zihniyetler topluluğu olan mezheplerin şekillenmesinde birer öncüdür. Fakat herhangi

⁷⁵ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 36,; Çev., 57.

⁷⁶ Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu” Mazlum Uyar, (Ed.) *İslam İlimlerinde Metodoloji/Usûl Problemi*, İSAV&Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 437; Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, Mazlum Uyar, (Ed.) *İslam İlimlerinde Metodoloji/Usûl Problemi*, İSAV&Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 467, 468.

⁷⁷ Taş, 154.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 126, Çev., 120.

⁷⁹ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Endülüs Yay., İstanbul 2017, 14, 15; Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 435.

⁸⁰ Şehristânî, 37; Çev., 55.

bir mezhebin zihniyet yapısını oluşturan ve içerisinde var olan tüm dinî-siyasi ve kültürel kimliğinin, o mezhebin müntesiplerden sadece bir şahısta var olduğunu söylemek mümkün değildir.

Mezhepler, sadece âlimler ya da siyasi kişilikler arasında vuku bulan bir olgu değil aynı zamanda toplumsal derinliği olan ve tepkisel bir tavır olması bakımından bir zihniyetin pratik hayata yansımalarıdır. Makdisî'nin kendi dönemiyle ilgili olarak “*Mekke’de mezhep kavgaları terziler ile kasaplar arasındadır, çünkü terziler Şii, kasaplar ise Sünnî’dir.*”⁸¹ diyerek bir tasvirde bulunması, Yemame’deki kasapların ve Bedevilerin camiye kendi aralarında ikiye bölerek gelenlere “*Ya bu taraftan ol, ya öbür taraftan, ya da çık git!*”⁸² demelerini nakletmesi, buna işaret edebilecek bir betimlemedir. Hanefîliğin teşekkülü de hayatiyetini sürdürdüğü Irak, Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinin siyasî, dinî ve sosyo-kültürel yaşam durumlarıyla doğrudan ilişkilidir. Bu çalışmada, zikredilen bölgelerde yaşamış olan mezhep âlimlerinin görüşleri ele alınmaktadır.

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmaları, belli bir süreç takibini esas alır. Kelam ilminden ayrıldığı yönlerinden biri de budur.⁸³ Mezhepler, hem itikadî hem de fikhî görüşleriyle belli bir tarihi bağlamın ürünüdür.⁸⁴ Ayrıca anlık olarak ortaya çıkmış olmayıp; belli bir tarihi sürecin oluşturduğu yapılardır. Bu nedenle mezhepler, devam eden birer süreçler olarak görülmelidir. Bu tarihi sürecin bitiminde ortaya çıkmış yapı artık bir mezhep hüviyeti kazanır. Mezheplerin oluşumunda üç aşamadan bahsedilebilir. Birincisi, karizmatik liderin yaşadığı ve patlama anı denilen bir olayın meydana gelmesiyle başlar. İkincisi, karizmatik liderin görüşlerini benimseyen bir topluluğun oluşması aşamasıdır. Daha sonra bu topluluğu bir arada tutan grup bağlılığı oluşur. Üçüncüsü de bu topluluğun mezhep içi ve mezhep dışı etkileşim sürecidir.⁸⁵ İlk dönem Mezhepler Tarihi kaynaklarında mezheplerin tanıtımı, genellikle, öncü isimler ve bunlara ait görüşler üzerinden yapılmıştır. Mezhebin daha sonraki süreçte kimler ve

⁸¹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 102; Çev., 112.

⁸² Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 102; Çev., 112, 113.

⁸³ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu,” 397; Büyükkara, “İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler”, 461, 462.

⁸⁴ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2013, 50.

⁸⁵ Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*, Ay Yay., Ankara 2019, 10; Kalaycı, “Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, Hayati Hökelekli, Vejdî Bilgin (Ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler)*, Bursa 2015, 227; Kalaycı, “Mezhep Olgusu”, 210.

hangi bölgelerde temsil edildiği, yayıldığı bölgelerin dinî, siyasî, sosyal ve kültürel yapılarıyla nasıl bir etkileşime girdiği hususları ihmal edilmiştir.⁸⁶ Mezhepleri, başından beri var olan yapılar olarak görmek bir yanılgıdır. Konuya böyle yaklaşmak henüz var olmayan bir şey hakkında konuşmak ve zihnimizde varmış gibi kabul etmek demektir.⁸⁷ Bu da okunan her metni ya da olayı yanlış anlamaya sebebiyet verebilir. Örneğin; Ebû Hanîfe döneminde, Kûfe’de es-Süddî’nin, cinlerin sözü olarak beyan edilen “*Farklı yollara ayrıldık.*”⁸⁸ ayetine dayanarak, “*Cinler Kaderiyye, Mürcie, Havâric, Râfiza, Şîa ve Sünnî diye fırkalara ayrılmışlardır.*”⁸⁹ dediği nakledilir. Oysaki mezhepler, tarihin herhangi bir noktasından başlayıp daha sonraki başka bir noktada biten, başlangıç ve bitiş noktaları arasındaki tarihi bir kesitten ibaret değillerdir. Aksine belli bir süreci gerektirirler ve süreklilik arz ederler.⁹⁰

Mezheplerle ilgili önemli bir husus da isimlendirme problemidir. İlk dönemlerde mezhep isimleri, o mezhebin bir veya birkaç görüşüne ya da önde gelen ilk şahsına yapılan nitelendirmeyi temsil eder. Fakat bu isim, sonraki dönemlerdeki müntesiplerini ve değişerek gelişen fikirleri temsil etmez. Buna rağmen günümüzde var olan her bir mezhep ismi, içerisinde yüzyıllarca devam etmiş farklı fikirleri ve önemli şahısları barındırdığı düşünülerek kullanılmaktadır. Örneğin; Hanefilik/Mâtürîdîlik ve Şâfiîlik/Eş’arîlik isimleri, sadece Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Şâfiî ve Eş’arî’nin kendilerini değil, günümüze kadar gelen müntesiplerini kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Oysaki mezhep isimleri, zikredilen herhangi bir mezhebin tarihi süreç içerisindeki düşünce serüvenini kapsamaz. Bununla birlikte mezhepler tanıtılırken, kendilerinin kullandığı veya şöhret bulup literatürde yer almış isimler kullanılmalıdır.⁹¹

Hanefî mezhebi, tarihi süreçte çok farklı isimlerle anılmıştır. Bunların en başında “*Ehl-i Rey*”, “*Ashâbu’r-Rey*”, “*Ashâbu’l-Kıyas*”, “*Ehl-i Irâk*”, “*Ehl-i Kûfe*” “*Kûfiyyûn*” ve “*Ashâbu Ebî Hanîfe*” gibi isimler gelir. Ebû Hanîfe ve ashabı, ilk dönemde daha çok reye başvuran yani görüş belirtenler şeklinde aklî düşünce

⁸⁶ Kalaycı, “Mezhep Olgusu”, 210, 211.

⁸⁷ Hanifi Şahin, *İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı*, Berikan Yay., Ankara 2015, 28.

⁸⁸ Cin: 72/11.

⁸⁹ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2006, XXI, 290.

⁹⁰ Gürler, 157.

⁹¹ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 397; Bükükkara, “İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, 450; Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, İFAV Yay., İstanbul 2016, 14; Kalaycı, “Mezhep Olgusu”, 224, 229.

tarafatları olarak nitelendirilmişlerdir. Buna karşılık olarak da “*Ehl-i Hadis*” tabiri ise daha çok eser/âsâr’ı esas alanlar; rivayet ve hadis taraftarları için kullanılmıştır. Ehl-i Rey’in akli düşüncüyü ön planda tutmasının boyutu ise tarihî süreçte mezhebin her bir önemli ismine göre farklılık arz etmiştir.

1. Kapsam

Mezhepleri anlamak ve farklılıklarını belirlemek için onların temel özelliklerinin tespit edilmesi gerekmektedir. İhtilaflara sebep olan ve daha sonra mezheplerin oluşmasına zemin hazırlayan belli başlı konular olmuştur. Bazı konular, Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis’in, akılcılar ile nakilcilerin ve Ebû Hanîfe’nin ashabı ile Şâfiî’nin ashabı arasındaki farklılıkları anlamada yardımcı olacaktır. Müslümanların kendi aralarında itikadî ve siyasi konulardaki ihtilafları, genellikle imamet ve usûlû’-d-dîn hususlarında olmuştur.⁹² İmamet başlığı altında ilk dört halife, imametın şartları, ulû’l-emre itaat ve el-emr bi’l-ma’rûf ve’n-nehy ani’l-münker gibi konular yer alır. Usûlû’-d-dîn başlığı altında ise başta iman, küfür ve sıfatlar gibi temel itikadi konular yer alır.⁹³

Mezheplerin zihniyet yapılarını ve birbirlerinden farklılıklarını ortaya koyan konulardan biri iman ve küfür meselesidir. Bununla ilgili olarak imanın tanımı, amellerin imana dâhil edilip edilmemesi ve büyük günah işleyenler hakkında verilecek olan hükmün ne olduğu gibi hususlar yer alır. İman konusu, Ebû Hanîfe döneminde temel tartışma konularının başında gelir. Bu konu etrafında yapılan tartışmalar, kimin mümin olduğu ve “İslâm Ümmeti”nin tanımı ve kapsamı etrafında şekillenmiştir. İmanı marifetullah olarak tanımlayarak amelleri imana dâhil etmemek, akli düşünce taraftarlarının genel bir özelliği olmuştur. Örneğin Cehm b. Safvân (ö. 128/745), imanı Allah’ı bilmek (marifet), küfrü ise Allah’ı bilmemek olarak tanımlamıştır. Amelleri iman tanımına dâhil etmemiştir. Ona göre iman bir bütündür ve tek bir yapıdan oluşur; tasdik, kavîl veya ameller şeklinde bölümlere ayrılmaz. İman ve küfür, organlarda değil sadece kalpte bulunur.⁹⁴ Benzer görüşleri, Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 108/726 veya

⁹² Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *et-Tabsîr fî Meâlimi’-d-Dîn*, thk.: Ali b. Abdülaziz b. Ali eş-Şiblî, Dâru’l-Âsime, Riyâd 1996, 154; Eş’ârî, I, 39; Çev., 27; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, 35-47; Çev., 15-22.

⁹³ Lök, “Hanevîliğin İtikadî Boyutu”, 276.

⁹⁴ Eş’ârî, I, 214, 215; Çev., 137; Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 221, 222.; Çev., 156, 157; Şehristânî, 97-99; Çev., 85, 86; Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü’l-Edille*, II, 405, 406; Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli’-d-Dîn*, thk.: Muhammed Abdurrahmân es-Sâğûl, Mektebetü’l-Ezheriyye, Kâhire 2006,

112/730),⁹⁵ Dırar b. Amr (ö. 200/815)⁹⁶ ve İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913-14) de benimsemiştir.⁹⁷

Mezheplerin zihniyet yapılarını ve birbirlerinden farklılıklarını ortaya koyan diğer bir konu ise sıfatlar meselesidir. Kur'ân ve hadislerde Allah'a nispet edilen sıfatları tevîl etmek ya da keyfiyeti hakkında bir görüş belirtmeden nasıl zikredilmişse aynen dile getirerek inanmak şeklinde temel iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Her iki yaklaşımın boyutu, şahıslara göre değişiklik göstermektedir. Fakat sıfatları tevîl edenler ve soyut bir Allah düşüncesine sahip olanlar genellikle aklî düşünce taraftarları olmuştur.

Mezheplerin zihniyet yapılarını ve birbirlerinden farklılıklarını ortaya koyan üçüncü konu ise el-emr bi'l-ma'rûf ve'nehy ani'l-münker meselesidir. el-Emr bi'l-ma'rûf ve'nehy ani'l-münker, başta Hâricîler olmak üzere tüm mezheplerin kabul ettiği bir ilkedir. Bu ilke, dini tebliğ etmek anlamındaki ahlakî boyutunun dışında, adaletsiz yönetime karşı isyan etme anlamında siyasi bir anlamda kullanılmıştır. Bu nedenle bazı makalât ve kelam kitapları, el-emr bi'l-ma'rûf ve'nehy ani'l-münker başlığı altında, imamet meselesini ele almışlardır.⁹⁸ Fakat bu ilkenin anlamı ve uygulanış yönüyle farklı anlayışlar ortaya konmuştur. Mesala Hâricîler, kendi mezheplerini diğer mezheplerden ayıran özelliğin bu ilke olduğunu ileri sürerler.⁹⁹

Yukarıda da belirtildiği gibi mezhepler, tarihin herhangi bir noktasında bitmeyen, aksine süreklilik arz eden yapılardır. Hanefilerle ilgili yapılan tasnifler, her ne kadar mezhep içinde yer alan farklı yapıların olduğunu anlamayı amaçlasa da, kendi içerisinde genellemeler barındırdığı için, bu çalışmada böyle bir tasnif esas alınmadı. Bunun yerine şahısların görüşlerini tarihsel sürece tabi tutmayı yeğledik. Çünkü şahıslar, hem kendi mezhebinin görüşünü benimseyerek hem de eleştirdikleri diğer mezheplerin karşısında durarak bir kimlik kazanırlar. Hanefilik, Ebû Hanîfe ile başlayan ve h. IV.

152; Çev.: Hülya Alper, *Tevhidin Esasları –Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd-*, İz Yay., İstanbul 2013, 148.

⁹⁵ Eş'ârî, I, 217; Çev., 140; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 214; Çev., 151.

⁹⁶ Dırar b. Amr, *Kitâbu't-Tahrîş İlk Dönem Siyasi ve İtikâdî İhtilaflarında Hadis Kullanımı*, thk.: Hüseyin Hansu, Çev.: Mehmet Keskin, Litera Yay., İstanbul 2014, 49-53; Eş'ârî, I, 339; Çev., 230; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 225; Çev., 158.

⁹⁷ Eş'ârî, I, 222, 223; Çev., 144.

⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Çev.: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013, II, 688, 699; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 431; Semerkandî, Ebû Seleme, 89; Beşâğarî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ, *Cümelün min Usûli'd-Dîn*, Thk.: İlham Kâsimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015, 185.

⁹⁹ Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk.: Seyyide İsmâil Kâşif, Umman 1980, II, 473.

asrın ortalarına kadar devam eden teşekkül süreci vardır. Bu çalışma, h. I. asrın sonlarından IV. asrın ortasına kadar uzanan zaman aralığını kapsamaktadır. Bu zaman aralığında yaşamış olan mezhebin önde gelen önemli isimlerinin tespiti, bunların iman, sıfatlar ve el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker konularındaki görüşleri başta olmak üzere itikadî ve siyasi görüşlerinin araştırılmasını kapsamaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe ve ashabının hadis ve sünnet konusundaki görüşleri çalışmaya dâhil edildi. Çünkü bu konu, Ehl-i Rey'in aklî düşünce yapısını anlamayı sağlayan en önemli hususlardan biridir.

B. Kaynaklar

1. Hanefî Mezhebine Ait Kaynaklar

Mezhepleri tanıma ve onların görüşlerini belirlemek için öncelikle kendi kaynaklarına başvurulmalıdır. İtikadî ve siyasi konularda Ebû Hanîfe'ye beş eser nispet edilmiştir. Bunlar: *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *Risâle ilâ Osman el-Bettî* ve *el-Vasiyye'dir*. Fakat bu eserler arasında bizzat Ebû Hanîfe'nin kaleminden çıkan sadece *Risâle ilâ Osman el-Bettî* adlı eserdir. Diğerleri ise Ebû Hanîfe'nin öğrencileri tarafından ondan gelen rivayetlere ve ders notlarına kendi görüşlerini ilave ederek imlâ metoduyla kaleme alınan eserlerdir.¹⁰⁰ Ebû Hanîfe'nin imlâ metoduyla kitap tedvin eden kırk talebesinin olduğu belirtilir.¹⁰¹ Ebû Hanîfe tarafından yazılan *Risâle ilâ Osman el-Bettî* adlı risale, Osman el-Bettî (ö. 143/760)'nin ircâ konusunda sorduğu sorulara verdiği cevaplardan oluşan bir mektuptur. Osman el-Bettî'nin ölüm tarihi göz önünde bulundurulursa Ebû Hanîfe bu mektubu 143/760 tarihinden önce yazmış olmalıdır. Bu eser, diğer eserlere nazaran Ebû Hanîfe'ye nispeti en sağlam olanıdır.¹⁰² Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini aktarmada güvenilirlik bakımından ikinci sırayı *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eser alır.¹⁰³ Bu eser, öğrenci ile hoca

¹⁰⁰ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2000, 8; Yiğit, 38, 75, 76, 91.

¹⁰¹ Ünal, 266; Bundan dolayı olmalı ki İbnü'n-Nedîm, ilimin karada-denizde, doğuda-batıda, uzakta-yakında Ebû Hanîfe'nin tedvinini sayesinde olduğunu belirtmiştir. İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, y.y., t.y. 256.

¹⁰² Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 8.

¹⁰³ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 9-12; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (Mütercimim Önsözü), Çev.: Mustafa Öz, *el-Âlim ve'l-Müteallim Kelami Tartışmalar*, Ankara Okulu, Ankara 2019, 11, 12; Yiğit, 88-91.

arasında soru-cevap diyaloglarından oluşur. Soruları soran öğrencinin, kim olduğuna dair tartışmalar olmakla beraber, Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkindî (ö. 208/823) olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁴ Bu metnin neredeyse tamamına yakını, Hâricîlerin iman ve küfür anlayışlarına karşı bir reddiye özelliğine sahiptir. Hatta adeta sırf bu konu için metinleştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarmada güvenilirlik bakımında üçüncü sırayı ise *el-Fıkhu'l-Ebsat* alır. Ebû Mutî el-Belhî tarafından metinleştirilerek rivayet edilmiştir. Fakat bu eser, başlangıçta *el-Fıkhu'l-Ekber* olarak bilinmiştir.¹⁰⁵ *el-Fıkhu'l-Ekber*, sıfatlar konusunda Kaderiyye'ye bir reddiye niteliğindedir. Hatta bu eser, bazı kaynaklarda *er-Red ale'l-Kaderiyye* olarak verilmiştir.¹⁰⁶ Ebû Hanîfe'nin tevhid ve iman konularında yapmış olduğu nasihatler ise *el-Vasiyye* olarak metinleştirilmiştir. Bütün dostlarına ve öğrencilerine hitaben yaptığı vasiyetleri içeren birden fazla risalesi bulunmaktadır.¹⁰⁷ Bu genel amaçlı vasiyetleri, muhtasar bir itikad kitabı gibidir. Ebû Hanîfe'nin *Vasiyet*'i dendiğinde kastedilen bu eserdir. Bu eserde iman-amel, istivâ, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, ef'âlu'l-ibâd, kabir hayatı, ruyetullah ve şefaâtın ispatı gibi konular ele alınmıştır.¹⁰⁸

Ebû Yûsuf'un itikadî ve siyasi düşünceleri, *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserine az da olsa yansımıştır. Aslında o, bu kitabı, Abbasî halifesi Hârûnürreşîd'in isteği üzerine beytûlmal, gelir ve vergi gibi iktisadî sistemini düzenlemeye alakalı yazmıştır.¹⁰⁹ Ebû Yûsuf'un bu kitapta ilk dönem halifeler, Hâricîler, iman ve küfür konularıyla ilgili yer verdiği bazı görüşleri, konumuz açısından kayda değer verilerdir. Ebû Yûsuf'un hadis ve sünnet konusundaki görüşleri, onun *er-Red alâ Siyeri'l-Evzaî* adlı eserinde yer alır.

¹⁰⁴ İbnü'n-Nedîm, 256.

¹⁰⁵ Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azamın Beş Eseri -el-Âlim ve'l-Müteallim - Fıkhu'l-Ekber - Fıkhu'l-Ebsât - Risaletü Ebî Hanîfe - el-Vasiyye*, Trc.: Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul 1992, 35; Kureşî, İbn Ebî'l-Vefâ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdükâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk.: Muhammed Abdullah, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, 460; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 12, 13.

¹⁰⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 387; Çev., 290; Bağdâdî, *Usulü'd-Dîn*, thk.: Ahmed Şemseddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, Çev.: Ö. Aydın, *Ehl-i Sünnet Akâidi -Kitâbu Usûli'd-Dîn-*, İşaret Yay., İstanbul 2016, 346; İbnü'n-Nedîm, 256; *el-Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ve günümüzdeki metin farklılıkları hususunda bkz.: Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 13-17; Yiğit, 76-84.

¹⁰⁷ Yiğit, 92; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 17, 18; Eyyup Akdağ, "Ebu Hanîfe'ye Nispet Edilen el-Vasiyye Adlı Eserin Kastamanu İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Nüshaların Değerlendirilmesi", Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, I, 111. *el-Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye nispeti ve muhtevasına yönelik eleştiriler hakkında bkz.: Hasan Fidan, *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesi*, MÜSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2018, 42 vd.

¹⁰⁸ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 86-91; Çev., 60-63.

¹⁰⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1979, 3; Çev.: Ali Özek, Hisar Yay., İstanbul 1973, 27; İbnü'n-Nedîm, 257.

O, bu eseri, Evzaî'nin Ebû Hanîfe'den nakledilen *Siyerü's-Sağır*'i eleştirmesi üzerine yazmıştır.¹¹⁰ Ebû Hanîfe ve Evzaî'nin görüşlerini nakleden Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ve değerlendirmelerini tercih ederek savunmuştur.¹¹¹ Ebû Yûsuf'un Evzaî'ye yazdığı reddiye ilave olarak onun hadis rivayetlerini derlediği *Kitâbü'l-Âsâr* adlı eserinin var olması, onun hadis konusunda oldukça mahir olduğunu gösterir.

Şeybânî'nin mezheplerle ilgili görüşlerinin tespitinde başvurduğumuz en önemli kaynak, *es-Siyeru'l-Kebir* adlı eseridir. Bu eser, günümüzde, uluslararası ilişkiler hukuku mahiyetindedir. Konumuz açısından önemi ise Hâricîlerle ilgili verilen hüküm veya görüşlerin hukuksallaştırılmış olmasıdır. Şeybânî, genel olarak Ehl-i Bağy'ın özelde de Hâricîlerin Müslüman olup olmadıkları, onlara karşı gösterilmesi gereken tutum, hangi durumlarda öldürülmeleri gerektiği, ele geçirdikleri bir belde zekât topladıklarında bunların durumu, Hâricîlerin Müslüman olmayanlara karşı yaptıkları eylemlerin sonucunda ortaya çıkan problemler ve çözüm yolları, onlardan öldürülenlerine nasıl muamele edilmesi gerektiği gibi oldukça detaylı bilgiler aktarmıştır. Aynı bilgiler, Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde de yer almıştır. Ayrıca *el-Mebsut*'un içerisinde, Şeybânî'nin *es-Siyeru'l-Kebir*'den daha önce yazdığı *es-Siyeru's-Sağır* adlı eseri de bulunmaktadır.¹¹² Şeybânî'nin hadis ve sünnet anlayışını belirlemede başvurduğumuz eseri ise hadis rivayetlerini derlediği *el-Hücce alâ Ehl-i'l-Medîne* adlı kitabıdır.¹¹³ Şeybânî, bu eserde, Medine ehli ile Ebû Hanîfe arasındaki hadis ve sünnet anlayışlarındaki ihtilaflara değinmiştir. Hadis konusunda Medine âlimlerine karşı eleştiriler yöneltmiştir. Bu nedenle bazı kaynaklar bu kitabın adını *er-Redd alâ Ehli'l-Medîne*,¹¹⁴ *el-Hücce fi'l-İhticâc alâ Ehli'l-Medîne*¹¹⁵ veya *el-İhticâc alâ Mâlik*¹¹⁶ olarak vermiştir. Şeybânî'nin *el-Câmiu's-Sağır* ve *el-Câmiu'l-Kebir* adlı eserleri de onun hadis konusunda yetkinliğini gösterir. *el-Câmiu-Sağır*'i, Ebû Yûsuf'un isteği üzerine, Ebû Hanîfe'den gelen rivayetleri derleyerek yazdığı ve bir dönem kadıların imtihan

¹¹⁰ Kevserî, Muhammed Zâhid, *Bülûğu'l-Emânî fî Sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır 1998, 64.

¹¹¹ Yiğit, 63.

¹¹² Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrût, t.y. X, 144; Çev.: Heyet, Ed. Mustafa Cevat Akşit, *Mebsût*, Gümüşev, İstanbul 2008, X, 265.

¹¹³ Yiğit, 63, 64.

¹¹⁴ İbnü'n-Nedîm, 258.

¹¹⁵ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, 68.

¹¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arab, Beyrut 1941, I, 15; Yiğit, 63.

edilmesinde kullanıldığı belirtilir.¹¹⁷ Fikhî konularla ilgili hadislerin yer aldığı *el-Câmiu'l-Kebir* ise mezhep içerisinde daha çok övgüye mazhar olmuştur.¹¹⁸

Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den sonraki mezhep içi âlimlerin birçok eseri olmasına rağmen günümüze kadar ulaşmamıştır. Irak bölgesinde mezhebin fıkıh alanında kullanılan hadislerin rivayet kaynağı olan, fıkıh meselelerini yazan ve mezhebin fıkıh alanındaki bilgi kaynağı olan Hasan b. Ziyâd (ö. 158/775)'ın herhangi bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Yine mezhebin fıkıh ve hadis usûlünü oluşturmada en etkili isimlerinden biri olan İsa b. Ebân'ın *Kitâbü'l-Hüceci's-Sağîr* ve *Kitâbu'l-Hüceci'l-Kebîr* adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır. Fakat onun bu eserleri, Cassâs (ö. 370/981)'ın *el-Fusûl fi'l-Usûli'l-Fıkh* adlı eserine kaynaklık etmiştir. Muhammed b. Şücâ İbnü's-Selcî'nin (ö. 266/880) *Kitâbü'l-Menâsik*, *Kitâbu Tashîhi'l-Âsâr*, *Kitâbü'n-Nevâdir*, *Kitâbü'l-Mudâribe*, *Kitâbü'r-Reddi alâ'l-Müşebbihe* adlı eserleri de günümüze ulaşmamıştır. İbnü's-Selcî'nin fikhî aktarımları, günümüze Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983)'nin *en-Nevâzil fi'l-fürû* ve *Uyûnü'l-Mesâil* ve Serahsî'nin *el-Mebsût'u* aracılığıyla nakledilmiştir. Yine fıkıh usûlü ve kelamî konularda eserleri olan Bişr b. Ğıyâs el-Merîsî (ö. 218/833)'nin *Kitâbü't-Tevhîd*, *Kitâbü'l-İrcâ*, *Kitâbü'r-Red alâ'l-Havâric*, *Kitâbü'l-İstitâa*, *er-Red ala'r-Râfizâ fi'l-İmâme*, *Kitâbü'l-Küfri'l-Müşebbihe*, *Kitâbü'l-Ma'rife*, *Kitâbü'l-Vaîd* ve *el-Hucec* adlı eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Makalât müelliflerini en az Cehm b. Safvân kadar meşgul eden Merîsî'nin görüşlerine, ancak ona reddiye mahiyetinde kaleme alınmış olan Kinânî (ö. 240/854)'nin *el-Hayde* ve Dârimî (ö. 280/894)'nin *er-Reddü'l-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî'l-'Anîd* adlı eserlerden elde edebiliyoruz. Mezhebin usulünün tamamlayıcıları arasında kabul edilen Ebû'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)'nin *el-Muhtasar* adlı eseri, oldukça önemlidir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den gelen fikhî birikimin bir özeti mahiyetinde olan bu eser, Kudurî'nin *Şerhu'l-Muhtasari'l-Kerhî* adlı eseriyle günümüze kadar gelmiştir. Bu eserde, Kerhî'nin görüşleri ile Kudurî'nin kendi açıklamaları birbirinden tefrik edilmeden verilmiştir. Nakledilen görüşlerin, mezhebin görüşleriyle uyumlu ve Kudurî'nin de kabul ettiği görüşler olduğu görülmektedir.

¹¹⁷ Yiğit, 57.

¹¹⁸ Zehebî, *Menâkıb*, 192.

Mâverâünnehir ve Horasan bölgesindeki ilk dönem mezhep âlimlerinin eserleri, Irak bölgesi âlimlerinin kaderini yaşamış ve günümüze kadar gelmemiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ilk defa bir araya toplayan, Horasan bölgesine taşıyan ve bunları yazmış olan Nuh b. Ebî Meryem (ö. 173/789)'in herhangi bir eserinin günümüze ulaşmamış olması büyük bir kayıptır. Diğer önemli bir isim, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Buhara'ya aktaran hatta Buhara'daki Hanefiliğin temsilcisi olarak tanınan Ebû Hafs el-Kebir (ö. 216/831)'dir. Katip Çelebi, Ebû Hafs el-Kebir'in *Fevâid*¹¹⁹ adlı eserinin olduğunu belirtmiştir. Ebû Hafs el-Kebir'in fetvaları *Mecmûu'n-Nevâzil ve'l-Havâdis ve'l-Vâkıât* adlı eserde toplanmıştır.¹²⁰ Ebû Hafs el-Kebir'in oğlu Ebû Abdullah es-Sağîr (ö.270/883)'in ise *el-Ehvâ ve'l-İhtilâf* veya *er-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'* adında bir eseri vardır. Günümüze kadar ulaşmayan bu eserin muhtevasıyla ilgili bilgileri, Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139) ve Kefevî (ö.990/1582)'nin yaptığı bazı alıntılardan elde edebiliyoruz. Yine Ebû Abdullah'a nispet edilen ve İmam Buharî'nin Kur'ân'la ilgili görüşlerine reddiye olarak yazdığı *er-Red ale'l-Lafziyye* ve *Kitâbü'l-İmân* adlı eserler günümüze kadar ulaşmamıştır. Fakat Ebû'l-Muîn en-Nesefî, onun bu eserinden bazı alıntılar yapmıştır.

Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinden Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930)'nin *Kitâbu'r-Red alâ ehli'l-Bida ve'l-Ehvâ* adlı eseri ise elimizde mevcuttur ve yararlandığımız eserlerin başında gelir. Makalat türü olan bu eserde, mezhepler yetmiş üç fırka hadisine göre tasnif edilerek altı ana mezhebe ayrılmış, her biri de on iki alt fırkaya ayrılarak yetmiş iki sayısına ulaşılmıştır. Kurtuluşa erecek olan “el-Cemâat” ilave edilerek yetmiş üç fırka tamamlanmıştır.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* ve *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserleri en çok yararlandığımız kaynaklardandır. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*'de sıfatlar konusunu ele almış ve genellikle de el-Kâbî'nin özelinde Mutezile'yi eleştirmiştir. Bu eserde yer alan eleştirilerinin birçoğu *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da mevcuttur. Hatta tefsirinde başta Mutezile olmak üzere mezheplere yönelik yaptığı eleştiriler, bir araya getirilecek olsa, bir makalât eserinin hacminden daha fazla olduğu görülecektir.

¹¹⁹ Kâtip Çelebi, II, 1294.

¹²⁰ Kâtip Çelebi, II, 1606; Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci -Buhara Örneği-*, Fecr Yay., Ankara 1998, 327, 328.

Ebû'l-Kâsım el-Hakim es-Semerkindî (ö. 342/953)'nin *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı beyanname, Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan inanç problemleri sonucu dönemin yöneticilerinin talebi üzerine Ebû Hanîfe'nin ashabının görüşleri esas alınarak yazılmıştır.¹²¹ Yine onun *Risale fî'l-İmân Cüzün mine'l-Amel em lâ Mürekkebün em lâ* adlı eseri, imanın tanımı ve kapsamı hakkında olup İmam Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşlerine karşılık yazılmış bir reddiye niteliğindedir. Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî'nin *Cümelü Usûli'd-Dîn* adlı eseri, yine Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin bir şerhi niteliğindedir. Ebû'l-Alâ' Sâid b. Muhammed b. Ahmed en-Nisâbü'rî (ö. 432/1041), *Kitâbü'l-İtikad* adlı eserinde itikadî konularda Ebû Hanîfe'den gelen görüşleri bir araya toplamıştır. O, eserin ilk bölümünde, Ebû Hanîfe'nin ashabının iman, iman-amel ilişkisi, büyük günah ve ircâ konularıyla ilgili görüşleri nakletmiştir. Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsiri de Ebû Hanîfe ve ashabının bazı itikadî görüşlerine yer veren önemli bir kaynaktır.

Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068), *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd* adlı eserinde, kelam konularını ele alırken Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Şeybânî, Şâfiî ve Eş'ârî gibi âlimlerin görüşleri üzerinden hareket etmiştir. Bu yönüyle çalışmamıza kaynaklık etme bakımından en orijinal eserlerden biridir. Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî (ö. 493/1100)'nin *Usûlü'd-Dîn* adlı eseri ise Ebû Hanîfe'yle başlayan ve Mâtürîdî'yle devam eden itikadî anlayışı bir arada toplayan ve Hanefî/Mâtürîdîliğin temel kaynakları arasına giren önemli eserlerden biridir. Pezdevî'den sonra Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin görüşlerini sistematik hale getirenlerin başında Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) gelir. Onun *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* adlı eseri, itikadî konularda Hanefî/Mâtürîdîliğin temel kaynaklarından biridir. Nesefî'nin *Tabsiratü'l-Edille*'nin özeti mahiyetindeki *Bahru'l-Kelâm* ve *Kitâbü't-Temhîd* de kelam konuları kısaca ele aldığı eserleridir. Mâverâünnehir ve Horasan bölgesi mezhep âlimlerinin itikadî görüşlerini aktaran Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139)'nin *Telhîsu'l-Edille liKavâidi't-Tevhîd* adlı eseri, kullandığımız diğer önemli bir eserdir.¹²² Saffâr, itikadî konularda savunduğu görüşleri daha çok Ebû Hanîfe'ye nispet etmiştir. Ayrıca bölgedeki Ebû Hanîfe'nin diğer ashabının görüşlerini aktararak onları savunmuştur.

¹²¹ Adem Arıkan, "Es-Sevâdü'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, Süleyman Gezer (Ed.), Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., Ankara/Türkistan 2019, 24.

¹²² Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz: Demir, *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), CÜSBE, Sivas 2014, 171-177.

Makdisî'nin (ö. 390/1000) *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* adlı eseri, Ebû Hanîfe ve ashabının yayıldığı bölgeler ve bu bölgelerdeki edindikleri konumları hakkında oldukça detaylı bilgilerin yer aldığı bir kaynaktır. Ebû Hanîfe'nin ashabının "*el-Hanefiyye*" olarak isimlendirildiği¹²³ ilk kaynaklardandır. Sıkı bir Ebû Hanîfe taraftarı olan Makdisî, kitabındaki mezheb tasnifini ve mezheplerin ihtilaf ettikleri konuları dörtlü sisteme göre şekillendirmiştir.¹²⁴

2. Tabâkat ve Menâkıb Kitapları

Kureşî (ö. 775/1373)'nin *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* adlı eseri, en kapsamlı ilk Hanefî tabakâtı olarak kabul edilir. Fakat Saymerî (ö. 436/1045)'nin ondan yaklaşık üç buçuk asır önce yazdığı *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih* adlı eseri, menâkıb olmasıyla birlikte, tabakat eseri özelliğine sahiptir. Her iki eserden önemli kişilerin tespiti ve biyografileriyle ilgili bilgiler hususunda yararlanıldı. Kureşî'yi ayrıcalıklı kılan hususlardan biri, Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında diğer mezheplerin görüşlerini benimseyenleri de belirtmiş olmasıdır. Örneğin, Ebû Hanîfe'nin ashabından yirmi ismin, ya Mutezilî olduğu ya da Mutezilî olmakla itham edildiklerine yer vermiştir. Bunların aralarında Bîşr b. Gıyas el-Merîsî,¹²⁵ İbnü's-Selcî gibi fakihler ile Bağdad kadılığı yapmış olan Mutezilî kelimcisi Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâbî (ö. 319/931) ve Eş'ârî (ö. 324/935-36) gibi önemli kelimciler yer almıştır.¹²⁶ Bu isimler, IV./X. asırdan VIII./XIV. asra kadar yaşamış olan fakihlerdir.¹²⁷ Kureşî, ilginç bir şekilde Eş'ârî'yi fıkıhta Hanefî, kelamda Mutezilî olarak tanıtmıştır.¹²⁸ Muhtemelen o, Mutezilîlerin fıkıhta Ebû Hanîfe'yi takip etmelerini esas alarak; Eş'ârî'nin Mutezile'den ayrılmış olsa da fıkıh alanında Ebû Hanîfe'yi takip etmekten vazgeçtiğine dair bir bilginin olmamasına dayanmıştır. Kefevî de benzer bir şekilde Eş'ârî'yi Hanefî fakihler arasında zikretmiştir.¹²⁹

¹²³ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 37; Çev., 55.

¹²⁴ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 41, 42; Çev., 64.

¹²⁵ Kureşî, 110.

¹²⁶ Kureşî, 70, 72, 105, 110, 130, 132, 178, 192, 205, 221, 230, 232, 302, 308, 336, 412, 427.

¹²⁷ George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, Çev.: Hasan Tuncay Bağoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2007, 369.

¹²⁸ Kureşî, 230, 447.

¹²⁹ Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, thk.: Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker, Güneş Öztürk, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 2017, II, 46.

Kefevî (ö. 990/1582)'nin *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*'ı ise diğer tabakâtlarda bulunmayan bilgilerin yer aldığı önemli bir kaynaktır. Yine Temimî (ö. 1010/1601)'nin *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* adlı eseri, mezhebin önemli tabakat kaynaklarından biridir. Leknevî (ö. 1304/1886)'nin *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* adlı eseri de yararlandığımız tabakat kaynaklarından biridir.

Tabakât eserleri kadar mezhep âlimlerinin hayat hikâyelerini anlatan menâkıb türü eserler de önemlidir. Fakat bu tür eserler, kişilerle ilgili olay ya da görüşleri genellikle bağlamından kopararak aktarmışlardır. Çoğu tabakât türü eserlerde de benzer bir durum söz konusudur. Hatta bazen bir konu hakkında nakledilenler, adeta anlaşılması zor rivayet yığınlarıdır. Özellikle menâkıb türü eserlerde doğruluğu tespit edilemeyen rivayetlerin yer aldığı, uydurma hadislerin nakledildiği, insanların gördükleri rüyaların mezheplerin lehine ya da aleyhine delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle tabakât ve menâkıb türü eserlerden bilgi elde etmek, tabiri caizse adeta hurdalıktan işe yarar bir malzeme bulmaya çalışmak gibidir. Ebû Hanîfe ve ashabı hakkında yazılmış olan bu tür eserler, genellikle mezhep savunuculuğunun olduğu dönemlerde yazılmıştır.

İbn Ebi'l-Avvâm (ö. 335/946)'ın *Fedâilü Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkıbuhu* kitabı, ilk menâkıb türü eserlerdendir. Irak, Mâverâünnehir ve Horasan bölgesindeki şehirlere göre âlimlerinin isim listesini vermesi ve bu âlimlerin bazı görüşlerini aktarması, menâkıb olmasının yanı sıra tabakat özelliğini de taşır. Ebû Muhammed el-Hârisî (ö. 340/951)'nin *Keşfü'l-Âsâri's-Şerîfe fî Menâkıbi'l-İmâmi Ebî Hanîfe* adlı kitabı, aynı dönemde yazılan menâkıb türü eserlerdendir. Bu eserde Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye yazdığı mektubun iki farklı rivayeti bulunmaktadır.¹³⁰ Mekkî (ö. 568/1172) ve Kerderî (ö. 827/1424)'nin aynı ismi taşıyan *Menâkıbu Ebî Hanîfe* adlı eserleri ve Zehebî (ö. 748/1348)'nin *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan* adlı eseri, meşhur menâkıblardandır. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Şâfiî âlimlerden olmasına rağmen, *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* adlı eserinde, Ebû Hanîfe ve ashabını öven bir menâkıb yazmış olmasını zikretmek gerekir. O, bu menâkıpta, Hatîb el-

¹³⁰ Ebû Muhammed el-Hârisî, Abdullah b. Muhammed b. Yakub b. el-Hâris b. Halîl es-Sebezmûnî, *Keşfü'l-Âsâri's-Şerîfe fî Menâkıbi'l-İmâmi Ebî Hanîfe*, Thk.: Latîfû'r-Rahmân el-Behrâicî el-Kâsimî, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 2020, I, 506-511; II, 58-63.

Bağdâdî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki naklettiği olumsuz rivayetlerine karşılık olarak Ebû Hanîfe'nin faziletini ortaya koymayı amaçladığını belirtmiştir.¹³¹

3. Genel Kaynaklar

Mezheplerin teşekkülü ve tarihi süreçleri, daha çok tarih ve makalât türü eserlere başvurmayı gerektirir. Ebû Hanîfe ve ashabının tarihi olay ve görüşlerle ilişkisine yer veren birçok tarih kaynağı bulunur. Mâverâünnehir bölgesi ve özellikle Buhârâ şehrinin dinî ve siyasi tarihini nakleden ilk eserlerden biri, Nerşahî (ö. 348/959)'nin *Târîhu Buhârâ* adlı eseridir. Nerşahî, bu eseri 332/943 tarihinde Samanîlerin hükümdarı I. Nuh b. Nasr'a sunmuştur.¹³² Daha çok Buhârâ'nın Sâmânîler dönemindeki tarihinin aktarıldığı bu eserde, Ebû Hanîfe'nin ashabından olan fakihlerle ilgili kısa bilgiler yer alır. Hatip el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu'l-Bağdât* adlı eserinde, Ebû Hanîfe hakkında söylenen oldukça sert eleştiriler ile övgü dolu rivayetleri bir bölümde toplamıştır. Önce Ebû Hanîfe hakkındaki övgü dolu rivayetleri daha sonra da onun hakkındaki olumsuz eleştirileri nakletmiştir. Olumsuz eleştirilerin aktarıldığı rivayetler, miktar olarak övgü dolu rivayetlerden daha fazladır. Ayrıca Ebû Hanîfe hakkında kötü söz söyleyenlerin rivayetlerini aktarırken, rivayeti aktaran kişileri övgüyle yâd etmesi dikkat çekicidir. Fakat birbirleriyle çelişkili bu rivayetler hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Bununla birlikte onun naklettiği rivayetleri okuyanlarda, Ebû Hanîfe hakkında olumsuz bir iz bırakmıştır.

Ebû Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Davud el-Vâiz Safiyyüddîn el-Belhî (ö. 610/1213), *Fedâil-i Belh* adlı eserinde, Belh şehrinde yaşamış olan meşhur yetmiş âlimi tanıtmıştır. Bunların arasında Ebû Hanîfe'nin ashabından olup da Belh şehrinde yaşamış olanlar hakkında kayda değer bazı bilgiler aktarmıştır.

İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) *el-İntikâ fî Fedâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ* adlı eseri, Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerini aktaran önemli bir kaynaktır. İbn Abdilber, *el-İntikâ'da* Ehl-i Hadis mensuplarının Ebû Hanîfe ve ashabına karşı adeta düşman gibi davranarak tenkid ettiklerini zikretmiş fakat bunlara genel olarak

¹³¹ İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkibi'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Dâru'l-Hüdâ ve'r-Reşâd, Dimeşk 2007, 51; Çev.: Manastırlı İsmail Hakkı, *Fıkhın Sultanı İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe*, Semerkand, İstanbul 2013, 75, 76.

¹³² Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni –Sâmâniler-*, Yeditepe Yay., İstanbul 2013, 534.

katılmamıştır. Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz rivayetleri nakletmekle birlikte daha çok onun methedildiği rivayetlere yer vermiştir. İbn Abdilber'e göre Ebû Hanîfe'nin güvenilir olduğunu belirtenlerin ve methedenlerin sayısı, onun aleyhinde konuşanlardan daha çoktur.¹³³ Zehebî'nin *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, *Târihu'l-İslâm* ve diğer eserleri, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1001) *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fî't-Târih* ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihaye* adlı eserleri en çok kullandığımız tarih kaynaklarıdır.

Kelam ve makalât kaynakları olarak Eş'ârî'nin *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak ve Usûlü'd-Dîn* ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserleri kullanıldı. Bu eserlerin müellifleri, Ebû Hanîfe ve ashabını her ne kadar Mürcie'ye dâhil etmiş olsalar da, Hâricîler ve Mutezile'ye karşı savundukları görülür.

4. Çağdaş Çalışmalar

Ebû Hanîfe ve ashabı hakkında günümüzde yapılan çalışmalara öncülük etmede Kevserî'nin (ö. 1952) önemi büyüktür. Hatîb el-Bağdâdî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz rivayetlerine karşı *et-Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ Sâkahû fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzib* adındaki reddiyesi, İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'nin sahih hadislerle muhalefet ettiğine dair iddiasına karşılık olarak yazdığı *en-Nüketü't-Tarîfe fî't-Tehaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, mezhebin öncülerinden Hasan b. Ziyâd ve İbnü's-Selcî'yi savunduğu *el-İmtâ' biSîreti'l-İmâmeyn Hasan b. Ziyâd ve Sâhibihî Muhammed b. Şücâ'*, Ebû Yûsuf'un biyografisinin ve Ebû Hanîfe'nin ona yaptığı vasiyetlerin yer aldığı *Hüsnü't-Tekâdî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî* ve eş-Şeybânî'nin biyografisini anlattığı *Bulûğu'l-Emânî fî Sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî* adlı eserleri bunların başında gelir.

Son yıllarda ülkemizde Hanefilik/Mâtürîdîlik üzerine çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Sönmez Kutlu'nun *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* adlı çalışması oldukça önemlidir. Bu çalışma, Ebû Hanîfe'nin iman ve ircâ görüşünün Mâverâünnehir ve Horasan bölgesine yayılışını konu edinmiştir. Ahmet Ak'ın *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* adlı çalışması, İmam Mâtürîdî ve sonrası dönemi

¹³³ İbn Abdilber, *Câmi*, II, 149, 150.

kapsayacak şekilde Mâtürîdîliğin teşekkülünü konu edinmiştir. Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkıh Alimleri* adlı eseri ise mezhep âlimlerinin isimlerinin kısa bilgilerinin yer aldığı tabakat türü özelliğine sahiptir. Murteza Bedir'in *Ebu Hanîfe Entelektüel Biyografi*'si de benzer bir çalışmadır. Ebû Hanîfe ve ashabıyla ilgili olarak hadis alanında yapılan çalışmalar daha çoktur. İsmail Hakkı Ünal'ın *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ataullah Şahyar'ın *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği*, Mehmet Özşenel'in *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği ve Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı* ve Metin Yiğit'in *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* en çok faydanılan kaynaklardandır. Cem Zorlu'nun *Âlim ve Muhalif İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin Siyasi Otorite Karşısındaki Tutumu* adlı eseri, Ebû Hanîfe'nin siyasi idareyle ilişkilerini ele alan önemli çalışmalardandır. Çalışmamızda günümüzde yapılmış olan tez, makale, ansiklopedi maddesi, sempozyum tebliğleri gibi yayınlardan yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEZHEBİN ÖNCÜ İSİMLERİ

1.1. EBÛ HANİFE (ö. 150/767)

1.1.1. Yaşadığı Dönem ve Siyasi İlişkileri

Ebû Hanîfe, Emevilerin son dönemine ve Abbasî yönetiminin kuruluş sürecine (h.100/718-132/750 arası) tanıklık etmiştir. Abbasilerin yönetimi elde etme sürecinde Kûfe ve Horasan merkezli siyaset uygulamalarından Ebû Hanîfe de etkilenmiştir.¹³⁴

Emevilerin son döneminde h. 127 yılında Dahhâk b. Kays'ın önderliğindeki Hâricîlerin ayaklanması bastırıldıktan sonra yapılacak olan sulh antlaşması hususunda İbn Hübeyre aracılığıyla İbn Şübrûme, İbn Ebî Leyla ve Ebû Hanîfe'nin görüşüne başvurulmuştur. Hâricîler, hem isyandan önce hem de isyan sırasında aldıkları can ve mallar için kendilerinin sorumlu tutulmamalarını ve bunun sulh antlaşmasına yazılmasını istemişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre Hâricîler, isyan öncesinde aldıkları can ve mallardan sorumludurlar; bu konuda onlarla sulh yapmak doğru değildir. Fakat Hâricîler, isyan sırasında aldıkları can ve mallardan sorumlu değildir. Sadece bu hususta sulh antlaşması yapılabilir. İbn Şübrûme, Ebû Hanîfe'nin bu görüşlerini beğenmiş ve sulh antlaşmasının bu şekilde yazılması emrini vermiştir.¹³⁵

Ebû Hanîfe, Emeviler döneminde yönetime karşı mesafeli durmuş ve kendisine teklif edilen resmi görevleri kabul etmemiştir.¹³⁶ Fakat kendisine hangi resmi görevin teklif edildiği tam olarak net değildir. Rivayetlerde Kûfe kadılığı, kısmi valilik yetkisi ve Beytü'l-Mal'dan sorumlu yetkili kişi olmak üzere üç farklı görev teklifinde bulunulduğu anlaşılmaktadır.¹³⁷ Kadılık görevi, Emevilerin son Irak valisi İbn Hübeyre

¹³⁴ Cem Zorlu, *Âlim ve Muhalif -İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Siyasi Otorite Karşısındaki Tutumu-*, İz Yay., İstanbul 2011, 62; Adem Tutar, "Ebu Hanife'nin Din-Siyaset İlişkisi Açısından Konumu", Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu – Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, II, 589.

¹³⁵ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 108, 109; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 308, 309; Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabiyye, Beyrut 1981, 102; Çev.: Muhammed b. Ömer Halebî, Mustafa S. Kaçalın, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkibeleri –Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe-* Misvak Neşriyat, İstanbul 2010, I, 183.

¹³⁶ Atalan, "Ebu Hanife ve Ali Oğulları", 164, 165.

¹³⁷ Zorlu, 150-154.

(ö. 133/750) tarafından verilmek istenmiş fakat Ebû Hanîfe: “*Benden mescidin kapılarını saymamı bile istese yine de saymam.*”¹³⁸ diyerek bu görevi kabul etmemiştir. Bir rivayete göre İbn Hübeyre, bu görevi kabul etmeyen Ebû Hanîfe’yi hapse attırması, kırbaçlatması hatta öldürmek istemiştir. Fakat daha sonra bundan vazgeçerek onu serbest bırakmıştır.¹³⁹

Kısmi yetkili valilik görevi ise yine İbn Hübeyre tarafından, Ebû Hanîfe’ye verilmek istenmiştir. Kabul etmediği takdirde dövülmekle tehdit edilmesine rağmen Ebû Hanîfe: “*Vasıt mescidinin kapılarını ya da sütunlarını saymayı bana teklif etse ona bunu da yapmam.*” diyerek kabul etmemiş ve yine hapse atılmıştır. İbn Ebî Leyla’nın bu görevi kerhen de olsa kabul etmesi için telkinde bulunmasına, İbn Hübeyre’nin ikna gayretlerine ve hapiste işkence görmesine rağmen Ebû Hanîfe bu görevi yine kabul etmemiştir. İbn Hübeyre, görevi kabul etmesi hususunda arkadaşlarıyla istişare etmesini isteyerek Ebû Hanîfe’yi serbest bırakmıştır. Ebû Hanîfe de bunu fırsat bilerek h.130 yılında Mekke’ye gidip yönetim Abbasilere geçinceye kadar orada kalmıştır.¹⁴⁰

Beytü’l-Mal’dan sorumlu olması da, yine İbn Hübeyre tarafından talep edilmiştir.¹⁴¹ Bu görevi kabul etmediği için Ebû Hanîfe’nin dayak yediği rivayetlerde yer almıştır.¹⁴² Özetle Ebû Hanîfe, Emeviler döneminde kendisine teklif edilen üç resmi görevi kabul etmemiştir.

Bazı kaynaklar Ebû Hanîfe’nin Mekke’de Mansûr’un iktidara gelişine kadar kaldığını aktarmaktadır. Mansûr h. 136 yılında iktidara geldiğine göre Ebû Hanîfe, Mekke’de, bu rivayetlere göre, yaklaşık altı yıl kalmıştır. Ancak Abbasilerin iktidara geldiği ilk günlerde Ebû’l-Abbâs’ın Kûfe’ye gelerek âlimlerle yaptığı toplantıda Ebû Hanîfe’nin bulunduğunu ifade eden rivayet vardır.¹⁴³

¹³⁸ İbn Ebî’l-Avvâm, 66; Zehebî, *Menâkıb*, 65; Kureşî, 611.

¹³⁹ İbn Ebî’l-Avvâm, 66, 67; Saymerî, 67, 68, 77, 78; Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 174, 366, II, 6, 113; Zehebî, *Menâkıb*, 65, 70; Kureşî, 610, 611; Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk.: Muhamed Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut 1992, I, 86; Trc.: Mehmet Keskin, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, İ’tisam Yay., Ankara 2018, I, 224; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 448-450; Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdulkâdir, *Tabakâtü’s-Seniyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, thk.: Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru’r-Rufâî’, Kahire 1980, I, 119-121.

¹⁴⁰ İbn Ebî’l-Avvâm, 286; Kureşî, 611; Zorlu, 151-153; Atalan, “Ebu Hanife ve Ali Oğulları”, 160.

¹⁴¹ Saymerî, 32, 33; Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 40; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 449, 480; İbn Hallikân, Ebû’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü’l-A’yân ve Embâü Ebnâi’z-Zamân*, thk.: İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1994, V, 412.

¹⁴² Saymerî, 32, 33; Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 182; İbn Hallikân, V, 412; Zorlu, 154.

¹⁴³ Saymerî, 28, 29; Zorlu, 156;

Ebû Hanîfe ile Abbasî yöneticileri arasındaki ilişkiler, Ebû Hanîfe'ye bazı fetvalar sormak, dinî ve siyasi bir meselede görüşünü sormak, hediyeler vermek ve bazı görevler teklif etmek gibi değişik şekillerde olmuştur.¹⁴⁴ Ebû Hanîfe'nin özellikle halife Mansûr tarafından gönderilen hediyeleri kabul etmemesi,¹⁴⁵ siyasi bir tavır olarak değerlendirilse de aslında onun âlim olma vasfıyla ilgilidir. Ebû Hanîfe, talebelerine kadılık yapacak seviyede olduklarını fakat mecbur olmadıkları sürece kadılık görevini kabul etmemelerini tavsiye etmiştir.¹⁴⁶ Makdisî, Ebû Hanîfe'yi eleştirenlere karşılık olarak, onun şeriatı sistematize ettiğini, şeriat konusunda taviz vermediğini, bu uğurda kırbaçlanarak hapis yatmayı tercih ettiğini ve bu konuda Ebû Hanîfe dışında böyle bir örnek kişinin bulunmadığını belirtmiştir.¹⁴⁷

Rivayetlerde genellikle Ebû Hanîfe ile Ebû Cafer el-Mansûr arasındaki ilişkilerin nakledildiği görülmektedir. Özellikle halife Mansûr ile olan ilişkileri, İbrahim isyanından muhtemelen 145/762'den sonradır.¹⁴⁸

Abbasilerin yönetimi ele aldıkları ilk günlerde Ebû'l-Abbas, âlimleri toplayarak bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmada yönetimin Hz. Peygamber'in ailesine ve akrabalarına geçtiğini özellikle belirtmiştir. Ebû Hanîfe, oradaki toplanan âlimlerin adına yaptığı konuşmada, yönetimin Hz. Peygamber'in akrabalarına geçmesinden dolayı Allah'a hamdettiğini, kendisinin de biat ettiğini ve kıyamete kadar verdiği ahdini tutacağını söylemiştir.¹⁴⁹ Bazı rivayetlerde bu diyalogun Ebû Hanîfe ile halife Ebû Cafer el-Mansûr arasında geçtiği nakledilmiştir.¹⁵⁰ Ebû Hanîfe her ne kadar Abbasî yönetimini meşru gördüğünü beyan etmiş olsa da “*kıyamete kadar*” ifadesinden, durumu kurtarmak için söylediğini ve halifenin huzurundan ayrılacağı zamanı kastettiğini belirtmiştir.¹⁵¹ Ebû Hanîfe, bu ifadeyi muhtemelen toplantıyı terk edinceye veya isyan

¹⁴⁴ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 526, 527; Zorlu, 271; Mehmet Nadir Özdemir, “Abbasi Halifesi Ebu Ca'fer el-Mansûr ve Ebu Hanîfe İlişkileri Bağlamında Ulema-Ümera İlişkilerine Bir Bakış”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu – Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, II, 432, 433.

¹⁴⁵ İbn Ebî'l-Avvâm, 122, 123; Saymerî, 69; Zehebî, *Menâkıb*, 110; İbn Hacer el-Heytemî, 137; Çev., 179.

¹⁴⁶ İbn Ebî'l-Avvâm, 72; Zehebî, *Menâkıb*, 71.

¹⁴⁷ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım*, 117; Çev., 129-131.

¹⁴⁸ Zorlu, 271. Hanefîlerin Ali evladı ve iktidarla ilişkileri bağlamında bir değerlendirme için bkz.: Ümit, “Zeydiler İle Hanefîler Arasındaki İlişkiler Üzerine”, 285, 286.

¹⁴⁹ Saymerî, 28, 29; Mekki, 128, 129; Çev., I, 214, 215.

¹⁵⁰ Zorlu, 272; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 307, 308.

¹⁵¹ Saymerî, 28, 29; Mekki, 128, 129; Çev., I, 215; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 307, 308; Zorlu, 175, 272.

başlayıncaya kadar anlamında kullanmıştır.¹⁵² Her iki rivayetin hem Ebû'l-Abbas hem de Ebû Cafer el-Mansûr'la aralarında geçen bir diyalog olarak verilmesi, rivayetin doğruluğu hususunda şüpheler uyandırmaktadır.¹⁵³ Bununla birlikte her iki rivayette, Ebû Hanîfe'nin aslında Abbasî yönetimini meşru görmediği vurgusu yapılmıştır. Ebû Hanîfe'nin, hilafetin Müminlerin icma ve meşveretine dayanması gerektiğini, oysaki üzerinde takva sahiplerinden iki kişinin bile birleşmedikleri halde Mansûr'un hilafet makamına geçtiğini bizzat halife Mansûr'un yüzüne karşı söylediği nakledilir.¹⁵⁴

Ebû Hanîfe ile halife Mansûr'un aralarındaki ilişkiler, bazen de olumlu bir şekilde ilerlemiştir. Ebû Hanîfe, Abbasî sarayında büyük bir nüfuza sahip olan ve haciplik görevine getirilen Ebû'l-Fazl er-Rebî' b. Yunus b. Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Ferve (ö. 169/785) ile aralarındaki gerginlikte halifenin huzurunda Ebû'l-Fazl'a verdiği cevaplarla halife Mansûr'un takdirini kazanmıştır.¹⁵⁵ Bazı rivayetlerde ise halife Mansûr'un, Ebû Hanîfe'nin ilmi birikimini takdirle karşıladığı ve ondan övgüyle bahsettiği aktarılır.¹⁵⁶ Ebû Hanîfe'nin insanların Mansûr'un hilafetini meşru görmeleri gerektiğini bizzat halife Mansûr'a söylediği ve Mansûr'un da bundan memnuniyet duyduğu nakledilmiştir.¹⁵⁷

Abbasiler döneminde yöneticiler, bazı önemli siyasi ve dinî olaylarda Ebû Hanîfe'nin görüşüne başvurmuştur. Ebû Hanîfe, Abbasiler döneminde h. 148 yılında Musul'un Bâfahhârî denilen bölgesinde Hassân b. Mücâlid b. Yahya b. Mâlik b. Ecda' el-Hemedanî önderliğinde ortaya çıkan Hâricîlerin isyanı olayıyla ilgili olarak Halife Mansûr ile görüşmüştür. Devânîkî, Musul halkı ile yapılan anlaşmanın bozulduğu için, ellerindeki rehineleri öldürmeleri konusunu Ebû Hanîfe'ye danışmıştır. Anlaşma gereği Musulluların öldürülmeleri gerekse de Ebû Hanîfe, Devânîkî'nin bunu yapma hakkının

¹⁵² Kerderî, Hafizüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kütübi'l-Garbî, Beyrut 1981, 214; Çev.: Muhammed b. Ömer Halebî, Mustafa S. Kaçalın, *İmâm-A'zam Ebû Hanîfe Menâkıbeleri-Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*-, Misvak Neşriyat, İstanbul 2010, I, 129; Zorlu, 175.

¹⁵³ Zorlu, 273.

¹⁵⁴ Saymerî, 68, 69; Zorlu, 273, 274; Atalan, "Ebu Hanife ve Ali Oğulları", 162.

¹⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 499; İbn Hacer el-Heytemî, 124; Çev., 163; İbn Hallikân, V, 411; Zehebî, *Menâkıb*, 122; Serahsî, *Mebûsât*, VIII, 144; Çev., VIII, 234; Temîmî, *Tabakât*, I, 128.

¹⁵⁶ İbn Ebî'l-Evvâm, 101; Saymerî, 68; Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 69; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 193; Temîmî, *Tabakat*, I, 92, 93.

¹⁵⁷ Serahsî, *Mebûsât*, VIII, 144; Çev., VIII, 234

olmadığını belirtmiştir. Devânîkî, önce bu görüşe sinirlense de, daha sonra Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili yaptığı açıklamaları çok beğenmiştir.¹⁵⁸

Ebû'l-Leys es-Semerkandî, yöneticilerle dostluk kurmanın sakıncalarını anlatırken, Ebû Cafer Devânîkî'nin Ebû Hanîfe'ye devlet işlerinde yardımcı olması teklifinde bulunduğunu belirtir. Bu rivayete göre Ebû Hanîfe kendisinin bu işte faydalı olmayacağını dile getirmiştir. Ebû Cafer Devânîkî'nin ısrarına karşı Ebû Hanîfe yine de bu görevi kabul etmemiştir.¹⁵⁹

Ebû Hanîfe'nin Abbasî yönetimiyle ilişkileri, bazen kırılma noktasına gelmiştir. Örneğin bazı rivayetlerde, Ebû Cafer el-Mansûr'a yakın olan Ebû Abbas et-Tûsî ve diğer bazı kişilerin Ebû Hanîfe'yi cezalandırmak veya öldürmek istedikleri, Ebû Hanîfe'nin ise keskin zekâsıyla yaptığı açıklamalar sonunda bu tür girişimlerden kurtulduğu nakledilmiştir.¹⁶⁰

Zorlu'ya göre Ebû Hanîfe'nin genelde Abbasî özelde de halife Mansûr ile aralarındaki gerginliğin en önemli nedeni, Mansûr'un hilafete gelme şekliyle alakalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre halife, vesayet yoluyla değil ancak Müslümanların şurâ ile üzerinde ittifak ettikleri kişi olmalıdır. Mansûr ise yönetime ümmetin icması ve istişaresiyle gelmediği için onun halifeliği de meşru değildir. Gerginliğin diğer bir nedeni, Ebû Hanîfe'nin İbn Ebi Leyla gibi resmi görevi olan kadıların verdikleri fetvalara muhalefet ederek eleştirmesi ve bazen de Mansûr'un uygulamalarını eleştirmesidir. Örneğin Ebû Hanîfe, İbn Ebi Leyla'nın verdiği bir fetvanın altı yönden yanlış olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹ Muhtemelen bu, resmi fetvalara karşı çıkmak olarak algılanmıştır. Ebû Hanîfe'nin İbrahim isyanına destek vermesi de ilişkilerin geri dönülmez bir şekilde kopmasına neden olmuştur.¹⁶²

Ebû Hanîfe'ye kadılık görevinin verilmek istenmesi, Abbasiler döneminde yeniden gündeme gelmiştir. Ebû Cafer el-Mansûr tarafından bu görev Ebû Hanîfe'ye

¹⁵⁸ Serahsî, *Mebûsât*, X, 129; Çev., X, 239, 240; Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, thk.: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, IV, 347, Trc.: İbrahim Sarıış, M. Sait Şimşek, *İslam Devletler Hukuku Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, Eğitaş Yay., Konya 2001, IV, 196, 167.

¹⁵⁹ Semerkandî, Ebû'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn ve Bostanü'l-Ârifîn*, Trc.: Abdülkadir Akçiçek, Bedir Yay., İstanbul 2013, 615.

¹⁶⁰ İbn Ebî'l-Avvâm, 70; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 500; Saymerî, 70,71; İbn Hacer el-Heytemî, 125; Çev., 164; İbn Hallikân, V, 412.

¹⁶¹ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 107; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 480.

¹⁶² Zorlu, 312-315.

verilmek istenmiştir. Fakat o, Emeviler döneminde olduğu gibi Abbasiler döneminde de bu görevi kabul etmemiştir. Ebû Hanîfe'nin bu görevi kabul etmemesi rivayetlerde net bir tavır sergileyerek kesinlikle kabul etmediği şeklinde aktarılmış; adeta siyasi çevrelerle herhangi bir ilişkisinin olmadığı vurgulanmak istenmiştir. Halife Mansûr, Kûfe kadısı İbn Ebi Leyla'nın h.148 yılında vefatı üzerine boşalan kadılık makamına, Süfyan, Misâr ve Şerik'den daha ziyade Ebû Hanîfe'yi getirmek istemiştir. Fakat Ebû Hanîfe, bu görevi kabul etmeyince kadılık makamına Şerik getirilmiştir.¹⁶³ Rivayetlerde halife Mansûr'un Ebû Hanîfe'yi kadılık görevine getireceğine dair yemin ettiği, bu durumun Ebû Hanîfe'ye aktarıldığında: “*Müminlerin emiri yemin keffaretini ödemeye benden daha kudretlidir.*”¹⁶⁴ diyerek kabul etmediği aktarılır. Bazı aktarımlarda halife Mansûr'un bizzat kendisinin, Ebû Hanîfe'ye kadılık görevi teklifinde bulunduğu nakledilir. Fakat Ebû Hanîfe'nin bu göreve layık olmadığını beyan ederek halifeyi ikna ettiği belirtilir.¹⁶⁵ Bazı rivayetlerde Ebû Hanîfe ile Mansûr'un karşılıklı yeminleşmeleri üzerine Mansûr'un yemininden kurtulmak için Ebû Hanîfe'yi Bağdat'ın inşasında görevlendirdiği bilgisine yer verilmiştir. Ebû Hanîfe bu görevi 149/766 yılında şehrin surları tamamlayıncaya kadar sürdürmüştür.¹⁶⁶ Başka bir rivayette ise halife Mansûr'un, Süfyan es-Sevrî'yi Basra', Şerik'i Kûfe ve Ebû Hanîfe'yi Bağdat'a kadı olarak atama kararnameini bizzat kendisinin verdiği nakledilmiştir. Şerik'in Kûfe kadılığını kabul ettiği, Süfyan es-Sevrî'nin Yemen'e kaçtığı, Ebû Hanîfe'nin ise kabul etmeyince yüz sopa vurularak hapsedildiği ve hapisteyken öldüğü nakledilmiştir.¹⁶⁷ Başka bir rivayette halife Mansûr'un Ebû Hanîfe'ye Kûfe kadılığı dışında Rusâfe şehrinin kadılığı görevini vermek istediği aktarılmıştır. Ebû Hanîfe bu görevi önce kabul etmemiş fakat Mansûr'un tehditleri sonucu kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu rivayete göre birkaç

¹⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 450, 451; Saymerî, 71, 72; İbn Hacer el-Heytemî, 111, 112; Çev., 146; Zorlu, 289, 290.

¹⁶⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 69; Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 187; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 450; Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, thk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982, VI, 401; *Menâkıb*, Çev., 67.

¹⁶⁵ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 168; Zehebî, *Siyer*, VI, 402; *Menâkıb*, Çev., 68; Temîmî, *Tabakât*, I, 121.

¹⁶⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-Rusûl ve'l-Müllük*, thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Meârif, Kâhire t.y., VII, 619; Bağdâdî, *Târîh*, XIII, 445; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 86; Çev., I, 224; Eğer bu rivayet doğru kabul edilirse Ebû Hanîfe, 148/765 yılında İbn Ebî Leyla'nın vefatından sonra kadılık teklifini reddetmesinin ardından yaklaşık olarak bir yıl Mansûr'un yeminini yerine getirmek için Bağdat'ın yapımında görev almıştır. Fakat bazı tarihçiler, Ebû Hanîfe'nin böyle bir görev alması ile hapiste ölmesi arasında bir tenakus olduğunu bu rivayetin esas alınması durumunda onun hapiste ölmüş olamayacağını dile getirmişlerdir. Bkz.: Zorlu, 291.

¹⁶⁷ Saymerî, 71; Zorlu, 292.

gün bu görevde kalan Ebû Hanîfe, hastalanarak vefat etmiştir.¹⁶⁸ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, Ebû Hanîfe'ye kadılık teklif edildiğini fakat onun bu görevi kabul etmediğini, bu yüzden hapsedildiğini ve dövüldüğünü, ölünceye kadar kadılık görevini kabul etmediğini belirtir.¹⁶⁹

Ebû Hanîfe'nin kadılık teklifini kabul etmediğinden dolayı hapsedildiği ve hapisteyken öldüğü nakledilmiş olmakla birlikte onun nerede öldüğü ihtilaflıdır. Hapisteyken kendisine verilmek istenen cezalara karşı teslimiyetçi ve verilecek cezaları peşinen kabul eden bir tavırla karşıladığı ve hapiste öldüğüne dair rivayetler ön plana çıkmakla beraber¹⁷⁰ zehirlenerek öldürüldüğünü belirten rivayetler de vardır.¹⁷¹ Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin cenazesinde izdiham olduğu, altı kere cenaze namazı kılındığı, halife Mansûr'un da cenazede bulunduğu, dua ettiği ve hayırla yâd ettiği rivayetlerde yer almıştır.¹⁷²

1.1.2. İman Anlayışı

Kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin tevhid ve sıfatlar konusunda ele aldığı *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinin Kaderiyye'ye bir reddiye olduğu belirtilmiş olmasına rağmen, onun Hâricîlere olan eleştirel tavrı üzerinde yeterince durulmamıştır. Oysaki soru ve cevaplardan oluşan *el-Alim ve'l-Müteallim* adlı metnin neredeyse tamamına yakını, Hâricîlerin iman anlayışına bir reddiye özelliği taşır. Hatta sırf bu konu için metinleştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe, başta büyük günahların kişiyi mümin olmaktan çıkaracağı şeklindeki Hâricîlerin anlayışına karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre imanın bulunduğu yer (müstekaru'l-imân), kalptir. Yani ameller değildir. Aynı şekilde kalb, küfrün de yeridir.

¹⁶⁸ Saymerî, 72; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 451, 452; İbn Hallikân, V, 407; Zehebî, *Menâkıb*, 69; Temîmî, *Tabakât*, I, 121.

¹⁶⁹ Semerkandî, Ebû'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn ve Bostanü'l-Ârifîn*, 785. Zorlu'ya göre tarihçiler, muhtemelen, Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'den sonra 194/810 yılında Rusafe kadılığına atanan Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammad ile Ebû Hanîfe'yi karıştırmışlardır. Ayrıca Rusafe şehri, Mansûr'un emri üzerine oğlu Mehdi için 151/769 yılında inşa edilmeye başlanmış ve mescidi de Mehdi tarafından 159/776 yılında inşa edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin 150/768 yılında vefat ettiğine göre Rusafe kadılığının kendisine teklif edilmesi tarih bakımından mümkün gözükmemektedir. Zorlu, 296.

¹⁷⁰ İbn Ebî'l-Avvâm, 66; Saymerî, 67, 71; Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 610; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 450; Zehebî, *Siyer*, VI, 402; *Menâkıb*, Çev., 67, 69; İbn Hallikân, V, 414; Kureşî, 611.

¹⁷¹ Temîmî, Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mihen*, thk.: Yahyâ Vehîb el-Cebbûrî, Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, Beyrût 2006, 220; Saymerî, 66, 93; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 450-452; Zehebî, *Siyer*, VI, 402; Kerderî, 299; Çev., II, 19, 20; İbn Hacer el-Heytemî, 151; Çev., 186; Ünal, 27.

¹⁷² Saymerî, 93; Kureşî, 610.

İnanç bakımından insanlar; mümin, kâfir ve münafık olmak üzere üç gruptur. Her üç grupta olanlar, amellerine göre değil kalplerindeki inanca göre isimlendirilirler.¹⁷³ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşe göre kalpteki inancın dil ile söylenmesi, bu dünyada kişiye, söz ve ikrarına göre davanılmasına sebep olması açısından önemlidir. Yani imanın dil ile ifade edilmesi, onun dünyevî bir şartıdır.¹⁷⁴

Ebû Hanîfe, büyük günah işleyenlere verilecek hükümde net bir tavır takınmıştır. Ona göre büyük günah işleyenler, mûmindirler ve günah işlemeleri nedeniyle bu vasıfları ortadan kalkmaz. Çünkü Kur'ân'da büyük günah işleyenlere mümin diye hitap edilmiştir. Ameller, imandan değildir; aksine imandan dolayı amel edilir.¹⁷⁵ Bu nedenle Ebû Hanîfe imanı: “*İman; tasdik, marifet, yakin, ikrar ve İslâm'dır.*” olarak tanımlamıştır.¹⁷⁶ Fakat ona göre bu kelimeler, birbirinden farklı olsa da, hepsi tek bir anlam olarak “*iman*” manasına gelir.¹⁷⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Hanîfe'nin imanın tasdikten ibaret olduğu görüşünü, Mâtürîdî, Eşarî ve mütekekkimlerden bir grubun benimsediğini belirtir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin tasdikten maksadının; Allah'a, kitaplara, meleklerle, peygamberlere, ahiret gününe inanmayı ve imanın tafsili gibi hususların hepsini kapsadığını belirtir.¹⁷⁸ Bir rivayete göre Ebû Hanîfe, “*İman kalple marifet, dille ikrar etmektir.*” demiştir.¹⁷⁹ Diğer bir rivayete göre Ebû Hanîfe, imanı şu şekilde tarif etmiştir: “*İman söz (kavl)dir; ameller de sorumlu olduğumuz şeylerdir. İnsanlar amellerle üstünlük kazanırlar. 'İman, sözdür' ifadesinden kastettiğim; dünya ahkâmı hususundadır. Allah gizli olan şeyleri ahirete bırakmıştır. Biz insanları ikrarlarından*

¹⁷³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 29; Çev., 22; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 89; Çev., 61.

¹⁷⁴ İbrahim Kaplan, “Ebû Hanîfe'nin İman-Amel İlişkisi Problemine Yaklaşımı ve Güncel Dinî-Toplumsal Sorunlarımızın Çözümüne Katkısı Açısından Tahlili”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, II, 627.

¹⁷⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 16, 17; Çev., 13; Ebû Muhammed el-Hârisî, I,

¹⁷⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 18; Çev., 13; Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise Ebû Hanîfe'nin sözlükte tasdik anlamına gelen imanın kalp ve dil ile tasdik; yani kalp ile tasdik ve dille ikrardan ibaret gördüğünü belirtir. Bu tanıma göre iman, Allah katından gönderilenler hususunda Hz. Peygamber'i tasdik etmek demektir. Bu tasdiki yerine getiren de Allah katında mûmindir. İkrar ise insanların bilmesi ve İslâm hükümlerinin uygulanabilmesi için gereklidir. Nesefî, ayrıca, Mâtürîdî'nin bu düşüncüyü Ebû Hanîfe ve onun ashabından naklettiğini ve bu görüşü kendisinin de benimsediğini belirtmiştir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 406; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm- Mâtürîdî Kelâmı-*, thk. ve Çev.: Yusuf Arıkaner, Endülüş Yay., İstanbul 2019, 108, 109; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd*, 146-148; Çev., 143-145.

¹⁷⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 18, 19; Çev., 14.

¹⁷⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 37, 38.

¹⁷⁹ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 383, II, 418.

ortaya çıkan şeyle onları mümin olarak isimlendiririz. Kalplerindeki olanı bilmediğimiz için, bundan dolayı onlara müminlerin ahkâmlarını uygularız.”¹⁸⁰

Ebû Hanîfe’ye göre büyük günah işleyenler, Hâricîlerin düşündükleri gibi mümin olmaktan çıkmazlar. Aksine onlar Ehl-i Kible kapsamındadırlar. İmanı, ancak şirk ortadan kaldırır.¹⁸¹ Şirkin dışındaki işlenen günahların hangisinin affedilip affedilmeyeceğinde ise bir kesinlik yoktur. Bir kısım günahlar affedilecektir. Fakat hangi günahların bu kapsam içerisine gireceği bilinen bir konu değildir. Kur’ân’da bir kısmının affedileceğinin belirtildiğini¹⁸² söyleyen Ebû Hanîfe, Allah’ın kimi affedeceğini ve kimi affetmeyeceğini bilmemekle birlikte, küçük günah işleyenlerin affedilmesini daha çok umduğunu belirtmiştir.¹⁸³

Ebû Hanîfe’ye göre aslında iman ile İslâm birdir; aynı anlama gelir.¹⁸⁴ Fakat İslâm diye sayılan ameller, imanın bizatihi kendisi değil; imanın birer göstergesidir. Bu nedenle ameller imana dâhil değildir. Ebû Hanîfe’nin iman-amel ayrımı yapmasının nedenlerinden biri, “*Cibrîl Hadisi*” olarak bilinen rivayetin farklı bir varyantını esas almasıdır. Kendisinin de ravisi olduğu bu farklı rivayette, “*İman nedir?*” sorusundan sonra “*İslâm nedir?*” sorusu yerine İslâm’ın öğretileri ya da belirtileri anlamındaki “*Şerâiu’l-İslâm nedir?*” sorusu yer almıştır. Rivayetin sonunda “*Cebrâil size dininizi öğretmeye geldi.*” yerine “*Cebrâil size dininizin esaslarını/öğretilerini öğretmeye geldi.*” (أَتَاكُمْ يَعْلَمُكُمْ دِينَكُمْ) ifadesi yer almaktadır.¹⁸⁵ Bu rivayete göre İslâm’dan kastedilen, imanın oluşumu değil; imandan sonra ortaya çıkan neticelerdir.

Ebû Hanîfe’nin büyük günah işlemenin küfrü gerektirmediğine ve iman-amel ayrımı yapmasına dair düşüncesini, diğer bir hadis rivayeti hakkında yaptığı yorumda görmek mümkündür. O, zina suçunun iman vasfını ortadan kaldıracağı anlamına gelen “*Mümin zina edince, başından gömleğin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır, sonra tövbe edince iman kendisine iade edilir.*” hadis rivayetinin, Kur’ân’a aykırı olduğunu belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamberin böyle bir söz söyleme ihtimali yoktur. Çünkü

¹⁸⁰ Nisâbü’rî, Ebû’l-Alâ Sâid b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâî, *Kitâbü’l-İtikâd*, thk.: Seyyid Bahçivan, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2005, 137, 138.

¹⁸¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, 34, 35; Çev., 26.

¹⁸² “*Eğer yasakladığımız büyük günahlardan kaçınırsanız sizin kusurlarınızı örteriz*” (Nisâ: 4/31).

¹⁸³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, 22, 23; Çev., 16, 17.

¹⁸⁴ Nisâbü’rî, 137.

¹⁸⁵ Ebû Hanîfe, *İmam Azam Ebu Hanife Müsnedi -Haskefi Rivayeti-*, Çev.: Ali Pekçan, Armağan Kitaplar, Konya 2012, 36; Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 195.

bu rivayet, Kur'ân'a muhaliftir. Allah Kur'ân'da, "*Zina eden kadın ve erkek*"¹⁸⁶ ayetinde zina edenlerden iman vasfını nefyetmemiştir. Aynı şekilde Allah, "*Sizden fuhşu irtikab edenlerin her ikisi de.*"¹⁸⁷ ayetinde "*sizden*" ifadesiyle Müslümanları kastetmiştir. Hz. Peygamberin Kur'ân'a aykırı bir söz sarf etmeyeceğine göre bu rivayette ravinin yaptığı bir hata söz konusudur.¹⁸⁸ Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı, Kur'ân'ın asıl alınması ve ona uymayan rivayetlerin terk edilmesi hususunda oldukça dikkat çekicidir.¹⁸⁹

Ebû Hanîfe'nin yukarıda zikredilen hadisle ilgili yaklaşımı, sadece Kur'ân'a aykırı olduğu için değil aynı zamanda diğer bazı hadislerle muhalif olmasından kaynaklanmış olabilir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin eserlerinde nakledilen ve Ebû Hanîfe'nin de bizzat ravisi olduğu bir hadis buna örnek gösterilebilir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, Ebû Derdâ'ya: "*Kim Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun elçisi olduğuma şehadet ederse cennet kendisine vacip olur.*" demiştir. Ebû Derdâ: "*Zina edip hırsızlık yapsa da mı?*" diye sorduğunda Hz. Peygamber yine ayı cümleyi tekrar etmiştir. Ebû Derdâ, aynı soruyu her sorduğunda Hz. Peygamber yine aynı cevabı vermiş ve sonunda "*Ebû Derdâ istemese de evet! Zina edip hırsızlık yapsa da.*"¹⁹⁰ demiştir.¹⁹¹

Kevserî, zina suçunu işlemenin iman vasfını ortadan kaldıracağına dair yukarıda zikredilen hadisin Haricîleri desteklemek için rivayet edildiğini ileri sürerek rivayetin kabul edilemeyeceğini belirtir.¹⁹² Yiğit ise bunlara ilave olarak üçüncü bir ihtimalden bahsetmiştir. Ona göre yukarıda zikredilen rivayette, ifadeler çok net bir şekilde yer almış, buna mukabil Ebû Hureyre rivayetinde yer alan "*mümin kişi mümin olarak zina*

¹⁸⁶ Nur: 24/2.

¹⁸⁷ Nisa: 4/15, 16.

¹⁸⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 31, 32; Çev., 24, 25; Pezdevî, "*Zina eden, mümin olduğu halde zina etmez*" hadisinin, nefsinin Allah'ın azabından emin kılarak zina etmez anlamında olduğunu belirtir. Ona göre bunun sebebi imanın lügatta tasdik anlamına gelmesidir. Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, 152; Çev., 216. Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise hadiste "*Zina eden mümin olarak zina etmez*" ifadesinin, o dönemin şartlarına göre söylendiğini, Hz. Peygamber döneminde zina vakalarının yok denecek kadar az olduğunu ve bu ifadeyi tehdit üslubuyla söylediğini belirtir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 120, 121.

¹⁸⁹ Osman Karadeniz, "Ebu Hanife'nin Akılcılığı (Din-Şeriat Bağlamında)", Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefilik-Mâturîdilik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, I, 533.

¹⁹⁰ Ebû Hanîfe, *Müsned*, 44; Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk.: Hâlid el-Avvâd, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 2008, I, 362; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk.: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1936, 197; Ebû Muhammed el-Hârîsî, II, 183.

¹⁹¹ Ebû Hanîfe'nin ravileri arasında yer aldığı buna benzer hadis rivayetleri için bkz.: Ebû Hanîfe, *Müsned*, 40-43; Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, I, 363-366.

¹⁹² Abdulvehab Öztürk, *İmam-ı A'zam Ebu Hanife ve Eserleri*, Şamil Yay., İstanbul 2004, 72.

etmez” ifadesi ise daha yumuşak ve mecaza müsait bir görünümündedir. Muhaddislerden bazılarının ilk hadisi senet açısından tenkit ettikleri göz önünde bulundurulursa, Ebû Hanîfe’nin konuyla ilgili eleştirisinin bütün hadisler hakkında değil sadece kesin ifadelerin yer aldığı birinci rivayette yönelik olduğu söylenebilir.¹⁹³

Ebû Hanîfe, iki kişinin birbirini tekfir ettiğinde içlerinden birinin muhakkak kâfir olduğunu belirten ve içki içenin kırk gün kırk gece namazının kabul olmayacağını belirten iki hadis rivayetini de kabul etmemiştir. O, namazın sevabının ayrı, içki içmenin günahının ayrı yazılacağını, bir günahın diğer bir ibadeti ortadan kaldırmayacağı görüşündedir. Ona göre sevap ve günahlar ayrı ayrı değerlendirilmeye tabi tutulurlar.¹⁹⁴ Bu nedenle Ebû Hanîfe, kendisini tekfir edenlerin veya zındıklıkla itham edenlerin kâfir olarak değil; yalancı olduklarını ve kâzib (yalancı) olarak isimlendirileceğini belirtmiştir.¹⁹⁵ Bu tartışma, anlaşıldığı kadarıyla bir hadis rivayetinden kaynaklanmıştır.¹⁹⁶ Ebû Hanîfe, muhtemelen, bu hadisi yukarıda belirttiğimiz ayete muhalif olduğu için kabul etmemiş ve ravilerin bir hatası olarak görmüştür. Ravileri arasında Ebû Hanîfe’nin de bulunduğu “*Kim halis bir şekilde kalpten ‘la ilahe illallah’ derse cennete girer.*” hadisi, Ebû Hanîfe’nin görüşünü olumlayan bir rivayettir.¹⁹⁷

Ebû Hanîfe, Hâricîlerin büyük günah işleyenlerin kâfir olduğu düşüncesine karşı çıkarken, kendi düşüncelerini belli başlı bazı ilkelere dayandırmıştır. Ona göre bir müminin büyük günahları işlemiş olması, tevhidi terk etmediği sürece, onun Allah düşmanı olduğu anlamına gelmez. Çünkü bir mümin, günah işlerken Allah’a düşmanlık duyarak ve azaba çekileceğini bilerek işlemez; aksine Allah’ı sevmeye devam eder.¹⁹⁸ Sahabelerin tavrı da büyük günah işleyenlerin tekfir edilmemeleri ve onların mümin olarak kabul edilmesi gerektiği şeklinde olmuştur.¹⁹⁹ Yine ona göre iman ile amel arasındaki fark; gece ile gündüz, karanlık ile ışık, gözleri gören ile görmeyen arasındaki

¹⁹³ Yiğit, 176.

¹⁹⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 33, 34; Çev., 25; İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik*, Kitap Yay., İstanbul 2015, 204.

¹⁹⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 35; Çev., 26, 27; ayrıca bkz.: İbn Ebî'l-Avvâm, 64; İbn Hacer el-Heytemî, 131; Çev., 174.

¹⁹⁶ “*Her kim kardeşine kâfir derse, (bu söz) muhakkak o ikisinden birine döner.*” *Sahih-i Buharî, Kitabu'l-Edeb*, IV, 110; Şeybânî, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik Rivâyetü Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, thk.: Abdulvehhâb Abdullatîf, Müessesetü'l-Ehrâm, Kahire 1994, 297.

¹⁹⁷ İbn Hacer el-Heytemî, 93.

¹⁹⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 25; Çev., 19.

¹⁹⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 52, 53; Çev., 42, 43.

fark gibidir. Allah, imanında noksanlık (taksîr) olanları kâfir olarak isimlendirmiş fakat amellerinde noksanlık olanları ise günahkâr olarak isimlendirmiştir. Böyle kişileri kâfir saymamıştır. Çünkü imandan çıkmak, ancak imana girmeyi sağlayan Allah'ı tasdik ve ikrarı terk etmekle olur. Bunlardan herhangi birini terk eden kâfir olur.²⁰⁰

Ebû Hanîfe'ye göre müminlerin cennetlik, kâfir ve müşriklerin ise cehennemlik olması asıldır.²⁰¹ Bununla birlikte Müminler hakkında cennetlik ya da cehennemliktir denmez; onlar hakkında tevakkuf edilir. Cehennemlik olmalarından korkulur. Cennetlik olmaları ümit edilir.²⁰² Ebû Hanîfe, Müminlerin cennetlik ya da cehennemlik olduklarına şهادet etmediğini, cennetlik olduklarını umduğunu; cehennemlik olmalarını istemediğini belirtir.²⁰³ Ebû Hanîfe'ye göre cennet, Allah'ın va'diyle elde edilir. İman, cenneti hak etmenin bir illeti değildir. Pezdevî'ye göre bu görüş, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın kabul ettiği bir görüştür.²⁰⁴

Ebû Hanîfe, Hâricîlerin büyük günah konusundaki yaklaşımları sonucu Hz. Osman ve Hz. Ali'yi tekfir etmelerine karşı çıkmıştır. Hâricîler, Hz. Osman'ın on iki yıllık hilafet döneminin ikinci altı yıllık dönemini, Hz. Ali'nin ise Tahkim olayından sonraki dönemini meşru kabul etmemiştir.²⁰⁵ Ebû Hanîfe, bu anlayışa karşılık olarak hilafet sıralamasını tarihi seyrine göre kabul edip meşru görmüştür. Ona göre ilk dört halife sıralaması, ayrıca efdâliyet sıralamasıdır.²⁰⁶ İlk dört halife, her mümin ve müttaki tarafından sevilmiştir. Onlara buğz edenler, ancak münafık ve kötü kimselerdir.²⁰⁷ Bu nedenle Ebû Hanîfe Kûfe'de Hz. Osman hakkındaki olumsuz tepkilere karşı çıkmıştır. Hatta Ebû Hanîfe'nin Hz. Osman hakkındaki “*Allah rahmet etsin*” ifadesi bile Kûfe'ye gelen Said b. Ebî Arûbe tarafından hayretle karşılanmıştır.²⁰⁸ Ebû Hanîfe, “*Eğer Sıffin olayında hazır bulunsaydık Muaviye'nin karşısında Hz. Ali'nin yanında yer alırdık.*” dediğini ve bu nedenle Şamlıların kendisini sevmediğini belirtmiştir. Hatta Ehl-i Beyt'i

²⁰⁰ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 484.

²⁰¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 39.

²⁰² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 31; Çev., 24. 31; krş. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 175; Çev., 252, 253.

²⁰³ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 319, 320.

²⁰⁴ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 204, 205; Çev., 295-297.

²⁰⁵ Adem Lök, “İlk Dönem Haricî Kaynaklarına Göre Hz. Osman”, *Anemon*, 2 (1), Muş 2014, 140.

²⁰⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 75; Çev., 57; *el-Vasiyye*, 89; Çev., 61.

²⁰⁷ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 89; Çev., 61.

²⁰⁸ Saymerî, 82; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 398, 399.

sevdiği ve Hz. Ali'nin halifeliğini meşru gördüğünden dolayı, Ehl-i Hadis tarafından kendisine bir muhabbet duyulduğunu belirtmiştir.²⁰⁹

Ebû Hanîfe'ye göre Hâricîlerin tahkim olayından dolayı Hz. Ali'yi tekfir etmeleri yanlış olduğu gibi, bu tavırlarından dolayı Hâricîlerin de tekfir edilmeleri veya cehennemlik olduklarının düşünülmesi yanlıştır. Çünkü her iki taraf için geçerli olan şey, amellerinin imanlarını ortadan kaldırmayacağı gerçeğidir.²¹⁰ Bazı tarih ve makâlât kaynaklarında, Hâricîlerden bir grubun Ebû Hanîfe'nin yanına gelerek onu tekfir ettikleri, buna mukabil Ebû Hanîfe'nin onları ikna ederek ellerinden kurtulduğu nakledilir. Bu tür rivayetlerde Ebû Hanîfe, Hâricîlerin kendisine yönelik tekfir ithamlarını düzeltme yoluna gitmiş fakat onları tekfir etmemiştir.²¹¹

Bu rivayetlerden en dikkat çekici olanı, Emevî halifesi Mervan b. Muhammed döneminde, Hâricîlerin Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî liderliğinde 127/744 yılında Kûfe'yi istila ettikleri sırada Ebû Hanîfe'yle olan karşılaşmalarıdır.²¹² Ebû Hanîfe, Kûfeli erkekleri dinlerinden döndükleri bahanesiyle öldürülmeleri emrini veren Dahhâk'ı bu işten vaz geçirmiştir.²¹³ Bazı rivayetlerde ise “İman sözdür” dediği için Ebû Hanîfe'yi öldürmek istemişler, iman-küfür meseleleri hakkında tartışmışlar ve ondan tevbe etmesini istemişlerdir. Ebû Hanîfe, her seferinde Dahhâk ve arkadaşlarını ikna etmeyi başarmıştır.²¹⁴ Ayrıca Dahhâk, Ebû Hanîfe ile hakem olayını tartışmak istemiştir. Ebû Hanîfe, münazara sırasında ortaya çıkacak olan ihtilafı çözmek için iki kişinin belirlenmesi istemiş, Dahhâk da kabul etmiştir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, tahkimi

²⁰⁹ Nisâbü'rî, 191; Mekkî, 259; Çev., I, 306.

²¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 125; Çev., X, 232.

²¹¹ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 479, 480, II, 16-18; Bu rivayetlerden birinde, Ebû Hanîfe ve arkadaşları Kûfe mescidinde otururlarken, Hâricîler gelerek “siz kimsiniz” diye sormuşlardır. Ebû Hanîfe de “Eğer Müşriklerden biri eman dilerse, ona eman ver. Taki, Allah'ın kelamını dinlesin. Sonra onu güvenlik içerisinde olacağı yere kadar gönder. Çünkü bunlar gerçekten de bilgisiz bir kavimdirler” (Tevbe: 9/6) ayetini okuyarak “Biz, Allah'tan eman dileyenlerdeniz (müstecrûndaniz)” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Hâricîler: “Onları bırakın, güvenli bir yere ulaştırın ve onlara Kur'ân okuyun” demişlerdir. İbn Ebî'l-Evvâm, 94; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 500, 501; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 310, 311; Râğîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şu'arâ ve'l-Büleğâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y., II, 193, 194; Zorlu, 162, 163. Fakat Ebû Hanîfe ile Hâricîler arasında geçtiği belirtilen bu rivayet rivayet, bazı kaynaklarda Vasil b. Ata ile Hâricîler arasında geçen bir olay olarak anlatılmaktadır. Bkz.: İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire 1996, I, 196; Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk.: Fuâd Seyyid, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1986, 235.

²¹² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk.: Servet Ukkâşe, Dâru'l-Maârif, y.y., t.y., 369, 412; İbn Hacer el-Heytemî, 128; Çev., 170.

²¹³ İbn Hacer el-Heytemî, 128; Çev., 170, 171.

²¹⁴ İbn Hacer el-Heytemî, 128; Çev., 171; Zorlu, 163.

kabul ettiği için Hz. Ali ve diğer Müslümanları tekfir eden Dahhâk'ın kendisinin de hakem tayin edilmesini caiz gördüğünü belirtmiştir.²¹⁵ Bu şekilde Ebû Hanîfe, yine Hâricîlerin elinden kurtulmuştur.

1.1.2.1. Ebû Hanîfe'nin İrcâ Anlayışı ve Mürciîlik

Ebû Hanîfe'nin ircâ ile ilgili görüşleri, Osman el-Bettî'ye yazdığı mektupta yer almaktadır. Burada dikkat çeken husus, Ebû Hanîfe'nin İslâm'ın ilk günlerinden itibaren kendi döneminde kadar olan zaman aralığını değerlendirmeye tabi tutması ve hangi tarafta yer alınması gerektiğini belirlemeye çalışmasıdır. Ona göre Hz. Peygamber'in İslâm'a yani tevhide davet çağrısını kabul edenler mümin, kabul etmeyip reddedenler ise kâfir olmuşlardır.²¹⁶ Henüz farzların emredilmediği başlangıçtaki bu durumda, daveti kabul edenlerin hepsi mümin olarak kabul edilmiş ve onlara mümin ismi verilmiştir. Yapılması emredilen farzlar ve yasaklanan haramlar ise daha sonra ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe, Kur'ân'da iman edenlere henüz amel işlemeyen önce mümin isminin verildiğini özellikle belirtmiştir.²¹⁷ Ona göre ameli olmayan tasdiki kaybetmiş olmaz; amel işlemeyen de tasdik mevcut olur. İmandan çıkmış olanlar, ancak tasdikten vaz geçip önceki şirk haline geri dönenlerdir.²¹⁸ İnsanlar, tasdik bakımından mümin, kâfir ve münafık olmak üzere üç halde bulunurlar.²¹⁹ Allah, insanları kalplerindeki şeyden dolayı, mümin ya da kâfir olarak isimlendirir. Biz ise insanları, dillerinden dökülen tasdik ve tekzib, giydikleri kıyafet ve yaptıkları ibadetlerine bakarak mümin ya da kâfir olarak isimlendiririz.²²⁰

Ebû Hanîfe'ye göre İslâm'ı kabul edip mümin olarak isimlendirilenlerin, tasdik bakımından aralarında bir fark yoktur. Meleklerin, peygamberlerin ve müminlerin inandıkları din aynıdır; bu da İslâm dinidir. Yani tasdik bakımından aynı

²¹⁵ İbn Hacer el-Heytemî, 120; Çev., 157; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 307.

²¹⁶ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 80; Çev., 66.

²¹⁷ “İman edip, salih ameller işleyenler.” (Bakara: 2/25, 82, 277); “Kim Allah'a iman eder ve salih amel işlerse...” (Teğâbün: 64/ 7; Talak: 65/11).

²¹⁸ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 81; Çev., 66; Sarıkaya, Ebû Hanîfe'nin iman tanımının, siyasi bir tutum olduğunu belirtir. Ona göre Ebû Hanîfe, mensubu olduğu mevâlî topluma yapılan zulümlere karşılık olarak, iman tanımıyla eşitlik prensibini vurgulamış; bütün Müslümanların iman bakımından eşit olduğunu savunmuştur. Saffet Sarıkaya, “Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşlerinin Siyasi Arka Planı ve Onun Siyasi Tavrına Yansımaları”, Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Haz.), *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam -Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı-*, Eskişehir 2015, 570.

²¹⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 18; Çev., 13, 14.

²²⁰ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 29; Çev., 22, 23.

konumdadırlar. Fakat iman bakımından eşitlik olmakla birlikte sevap bakımından peygamberler insanlardan daha üstündür. Çünkü peygamberler, nübüvvet ve risalet yönüyle üstün yaratılmışlardır. Bu nedenle insanlar, amel bakımından birbirlerinden farklılaşırlar. Bu da amel ile tasdik farklı bir durum olduğunu gösterir.²²¹

Ebû Hanîfe'ye göre sahabe tarafından Hz. Ali ve Hz. Ömer'e yönelik kullanılan “Müminlerin Emiri” ifadesi, “bütün farizalarda itaatkâr olanların emiri” anlamında kullanılmamıştır.²²² Aksine bu ifadedeki “müminler” ismi, günahkâr olsun veya olmasın tasdik bakımından tüm inananları kapsayan bir anlamda kullanılmıştır. Hz. Ali de hakem olayında anlaşma metnine, hem kendi taraftarlarını hem de kendisiyle savaşan Muaviye ve taraftarları olan Şam ehlini “Müminler” ve “Müslümanlar” olarak isimlendirmiştir.²²³ Cemel ve Sıffin savaşlarında birbirleriyle savaşan Müslümanlar, doğru olanı yapmamış olsalar da, iman ve tasdik bakımından hepsi hidayete ermiş kişilerdir. Savaş sonrası bu tasdiklerinden geri dönmediklerinden dolayı, imanlarında herhangi bir değişikliğin olduğu söylenemez.²²⁴

Ebû Hanîfe'ye göre birbirleriyle savaşan Müslümanların ahiretteki durumlarıyla ilgili herhangi bir hüküm vermek zordur. Çünkü başlangıçta hangi tarafın “bâği” (isyancı) olduğunu belirlemek mümkün gözükmemektedir. Ehl-i Kible arasında adam öldürmek ve Peygamberin ahabının kanını dökmek çok büyük bir günahdır. Fakat onların ahiretteki durumlarıyla ilgili hüküm bildiren bir nass olmadığı için, taraflardan her ikisinin isabetli ya da hatalı olduğunu veya taraflardan birinin hatalı diğerinin ise isabetli olduğunu söylemek, yeni bir bidat ortaya atmak olacaktır.²²⁵ Büyük günah meselesi zanni bir konudur. Bu nedenle tevakkuf edilerek Allah'a havale edilmelidir. İrcâ, günah işleyenlerin cennetlik veya cehennemlik olduklarını söylemeden, hükmü geciktirmektir. Bu durumda verilecek olan hüküm ve söylenecek söz, “en güzelini Allah

²²¹ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 81; Çev., 66; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 19-22, 40; Çev., 14-16, 30; Mekki, 77.

²²² Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 82; Çev., 67.

²²³ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 82; Çev., 67; Nisâbü'rî, 193, 194; Beyazîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâmi Ebî Hanîfe*, Çev.: İlyas Çelebi, MÜİFV Yay., İstanbul 2010, 138, 139.

²²⁴ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 82; Çev., 67.

²²⁵ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 82, 83; Çev., 67, 68.

bilir” demektir.²²⁶ Onların haklı ya da haksız olduklarını söylemek hatadır; “*Allah bilir*” demek ise daha doğrudur.²²⁷

Her iki grubun ahiretteki durumlarıyla ilgili husus, Osman el-Bettî tarafından sorulmuş, Ebû Hanîfe de şu şekilde cevap vermiştir: “*Ehl-i Kible, mümindir. Onları, herhangi bir farzı terk ettiklerinden dolayı imandan çıkmış saymam. İmanla birlikte bütün farizaları işlemiş bir kimse bize göre cennet ehlidir. İmanı ve ameli terk eden kimse ise kâfir ve cehennemdedir. İmanı bulunduğu halde, farizaların bazısını terk eden bir kimse günahkâr bir mümindir. Onun azap görmesi ya da affedilmesi Allah’ın dilemesi (meşietü) ile ilgili bir husustur.*”²²⁸ *Günahkâr bir mümine eğer Allah azap ederse günahından dolayı azap eder. Eğer günahını bağışlarsa affeder. Bu, Allah’ın dilemesine bağlıdır. Ben Hz. Peygamberin ashâbı arasında önceden geçen ihtilaflar için ‘Allah en iyisini bilir’ diyorum.*” Ebû Hanîfe, bu görüşün kendisine ait olmadığını; hakem olayında birbirleriyle savaşıp her iki grubu mümin olarak isimlendiren Hz. Ali ve diğer birçok sahabe’nin bu tavrı benimsediğini belirtmiştir.²²⁹ Ona göre Ömer b. Abdülaziz, hem bu yaklaşımı benimsemiş hem de bununla ilgili bir kitap yazdırmıştır. Ortaya çıkan bu yaklaşım, Müslümanlar tarafından kabul görmüştür.²³⁰

Ebû Hanîfe’nin sahabe ihtilaflarından sonra ortaya çıkan büyük günah meselesiyle ilgili bu tavrı ve görüşleri, onun Mürcie’ye nispet edilmesine sebep olmuştur. Bu durum, kendisine Basra’daki talebesi Osman el-Bettî tarafından sorulmuştur. Ebû Hanîfe ise bu ithamlarda bulunanların Ehl-i Bidat taraftarları olduklarını, hak ve doğruyu söyleyen kimseleri Mürciîlikle itham ettiklerini belirterek; hakkı söyleyenlerin bunda bir sorumluluğunun olmadığını dile getirmiştir. Ona göre Ehl-i Bidat tarafından Mürciîlikle itham edilen kişiler, aslında “*Ehl-i Adl* ve “*Ehl-i Sünnet*” kimselerdir ve Mürcie ismini onlara ancak düşman olan kimseler vermiştir. Ayrıca onların böyle bir ithamda bulunmaları, hakka bir noksanlık getirmez.²³¹

Ebû Hanîfe’ye göre büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumlarıyla ilgili benimsenmesi gereken bu tavır, başta Hz. Ali olmak üzere sahabelerin tavrıdır. Hatta

²²⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 30, 31; Çev., 23.

²²⁷ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 82, 83; Çev., 67, 68.

²²⁸ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 83; Çev., 67, 68.

²²⁹ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 83; Çev., 68.

²³⁰ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 83; Çev., 68; Beyazîzâde Ahmed Efendi, 139.

²³¹ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 84; Çev., 68.

bu, onların bir sünneti olmuştur.²³² Sahabenin bu sünnetini benimsemek, ircâ olarak anlaşılrsa da onun için bir sorun teşkil etmemektedir. Ayrıca o, ircâ fikrinin çok da kötü bir şey olmadığını düşünmektedir. Ona göre ircâ fikri, ilk olarak bize, bilmedikleri bir konuyu Allah’a havale eden Meleklerden gelmiştir.²³³

Ebû Hanîfe’ye göre ircâ, kaçınılmaz bir durumdur. Birbirleriyle savaşıyor iki gruptan hangisinin zalim veya mazlum olduğu tespit edilemez. Bu durumda günah işleyenlerin cennetlik veya cehennemlik olduklarını söylemeden, onlar hakkındaki hükmü geciktirmek de ircâ’dır.²³⁴ İrcâ, büyük günah sahiplerinin affedilmelerini ummaktır. Bu nedenle Ebû Hanîfe, Mürciîlikle itham edildiği hatırlatıldığında, “*Ben Allah’tan ümitli olan biriyim.*” şeklinde cevap vermiştir. Ona göre Allah, Kur’ân’da kulların ahiretteki durumlarını kendi emrine bıraktığını haber vermiştir.²³⁵ Eğer Allah, onlara azap ederse büyük günah sahiplerinin bunu hak etmelerinden dolayıdır. Eğer Allah, onları bağışlarsa bu da Allah’ın onlara bir lütfü, fazlı ve ihsanıdır. Bundan dolayı, her iki seçenek karşısında, Müslümanlardan ve Ehl-i Kible’den olup da günahkâr olanların bağışlanmalarını ircâ etmek, inkâr edilemez bir durumdur. Çünkü onların günahlarının çoğu, “*Başınıza ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınızın yüzündendir. Allah, yine de çoğunu affeder.*”²³⁶ ayetinde belirtildiği üzere af kapsamındadır.²³⁷

Ebû Hanîfe’ye göre kâtil ve zâni olan kişiler, eğer Allah’ı ve rasûlünü ikrar edip, Allah’tan gelen şeylere, yeniden dirilmeye ve gaybe inanıp tasdik ediyorlarsa bu durumda onların devamlı olarak azap göreceklərini söylemek caiz değildir. Allah’ın onlara hak ettikleri kadar azap etmesi de etmemesi de caizdir. Burada kesin olan durum, ebedi olarak cehennem azabında kalmayacaklarıdır.²³⁸

Ebû Hanîfe’ye yönelik Mürciîlik ithamı, öncelikle Hâricîler tarafından yapılmıştır. Ebû Hanîfe’nin, Hâricîlerin büyük günah işleyenleri tekfir etmeleri ve yönetime karşı hurûc etme anlayışlarına karşılık tam tersi bir yaklaşım sergilemesi, onun Mürciîlikle

²³² Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 84; Çev., 68.

²³³ Ebû Hanîfe bunu, Allah eşyayı “*Meleklerle gösterip ‘Eğer sözünüzde doğrusanız şunların isimlerini bana söyleyin’ dediğinde, (melekler) ‘seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur’ dediler*” (Bakara: 2/31, 32) mealindeki ayete dayandırmıştır. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, 30, 31; Çev., 23; Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 368.

²³⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, 30, 31; Çev., 23.

²³⁵ “*(Sefere katılmayanlardan) diğer bir kısmı da, Allah’ın emrine bırakılmışlardır (mürcevne). Bunlara ya azap eder ya da tevbelərini kabul eder.*” (Tevbe: 9/106).

²³⁶ Şûrâ: 42/30.

²³⁷ Nisâbü’rî, 180, 181.

²³⁸ Nisâbü’rî, 180, 181.

ilişkilendirilmesinin önünü açmıştır. Hâricîler ve Mutezililerin, iman ve büyük günah konusunda, kendileri gibi düşünmeyenleri Mürcîlikle itham ettikleri bilinen bir durumdur.²³⁹ Diğer bir nedeni, onun iman-amel ayrımı yapmış olmasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre Allah'a ve O'ndan gelen şeyleri kalbi ile tasdik edip diliyle ikrar eden her kişi mümindir ve mümin olarak isimlendirilir.²⁴⁰ Büyük günah işleyenler için farklı bir tanımlama yapılmaz. Hâricîlerin yaptığı gibi büyük günah sahipleri tekfir edilmezler. Bu nedenle Ebû Hanîfe, büyük günah işleyen Müslümanların arkasında namaz kılmayı kabul etmiştir. Yönetimdeki imama hurûc etmeyi ise kabul etmemiştir. Ona göre toplumlar, imama hurûc etmediklerinde felah bulurlar.²⁴¹

Ebû Hanîfe'ye göre iman; net ve kesin bir durumdur. Kendisine “*Allah indinde de mümin misin?*” şeklindeki sorulara, herhangi bir istisna yapmadan, “*Dünyada da Allah indinde de ben müminim.*”²⁴² cevabını vermiştir. Ebû Hanîfe'nin imanda istisna yapan bir kişinin arkasında namaz kılmayı da uygun görmediği nakledilmiştir.²⁴³ Ona göre imanda şüpheye yer olmadığından dolayı, herkesin kesin bir ifadeyle “*gerçekten müminim*” demesi gerekir.²⁴⁴ Fakat mümin sadece Allah'ı bilene (marifet) denmez; ancak Allah'ı bildiği ve lisanıyla ikrar ettiği zaman mümin olunur.²⁴⁵ Yani tasdik ve ikrar birlikte bulunmalıdır. Ebû Hanîfe'nin imandaki kesinlik düşüncesi, Mutezile'nin büyük günah işleyenlere yönelik üçüncü bir konum belirlemelerini ortadan kaldırır.

Ebû Hanîfe'ye göre ister büyük günah işlemiş olsun ister işlememiş olsun tasdik bakımından bütün inananlar eşittir. Örneğin Hz. Ebû Bekir ve Cebraîl ile diğer insanların imanı birdir.²⁴⁶ Bundan dolayı Ebû Hanîfe'ye “*Ey Mürcî!*”, “*Reisü'l-Mürchie*” ve “*İrcâ'nın Dâisi*” gibi nitelendirmeler yapılmıştır.²⁴⁷ İrcâ düşüncesinin diğer

²³⁹ Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmil*, 155.

²⁴⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 49, 47; Çev., 37; *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 18; Çev., 13, 14; Nisâbü'rî, 132-134.

²⁴¹ Nisâbü'rî, 196, 197.

²⁴² İbn Ebî'l-Avvâm, 132; Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 496, II, 145; Nisâbü'rî, 143.

²⁴³ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 567.

²⁴⁴ İbn Ebî'l-Evvâm, 111; Saymerî, 36; Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 158; Nisâbü'rî, 141, 142; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 477, 478.

²⁴⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 74, 75; Çev., 58; Nisâbü'rî, 135, 136.

²⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 509, 510.

²⁴⁷ İbn Ebî'l-Avvâm, 132; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 512; İbn Abdilber'e göre başka âlimlerin de ircâyı kabul etmelerine rağmen bunları nakletmeyerek sadece Ebû Hanîfe'yle ilgili olumsuz rivayetlerin nakledilmesinin nedeni, onların Ebû Hanîfe'ye olan hasetlerinden kaynaklanmıştır. İbn Abdilber, Ebû Hanîfe'den rivayet eden, onu sika kabul eden ve onu övenlerin, onun hakkında ileri geri konuşanlardan daha fazla olduğunu belirtir. Ona göre Ehl-i Hadis'ten bazılarının tenkid etmelerinin sebebi, Ebû

mezheplere sirayet ettiği düşüncesinde olan Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin: “'Benim imanım Cebrâil'in imanı gibidir' derim fakat 'Cebrail'in imanına denktir' diyemem.” dediğini nakletmiştir.²⁴⁸

Ebû Hanîfe'nin, imanı “kalp ile tasdik” şeklinde tarif etmesi ve onda eksilme ve artmanın olmayacağını söylemesi, onun tam bir Mürcî olduğunu söylemeye yeterli değildir. Çünkü amel konusunda günah işlemekten korkan bir kimse, onun terk edilebileceği hakkında fetva vermez.²⁴⁹

1.1.3. Akıl Düşünce Anlayışı

Ebû Hanîfe, bir yaratıcıya inanma hususunda akla önemli bir rol vermiştir. O: “Hiçkimse, hâlıkını tanıma konusunda bilgisizlik mazereti ileri süremez. Çünkü gökyüzünün, yeryüzünün, kendisinin ve rabbinin yarattığı diğer şeylerin yaratılışı gözler önündedir.”²⁵⁰ demiştir. Ona göre Allah, bir peygamber göndermese bile insanların akıllarıyla Allah'ı tanımaları gerekir. Fakat dinî uygulamaların (şerâi'ı) ve ibadetlerin neler olduğunu bilmeyen, kendisine tebliğ edilmeyen ya da Müslümanlardan herhangi bir kimseyle karşılaşmamış olan kişilerin bu farzları delilleriyle tanıma sorumluluğu yoktur.²⁵¹ Pezdevî'ye göre Mâtürîdî, Semerkand üleması ve bazı Iraklı âlimler, ilahi hitap gelmeden önce Allah'a iman ve şükür gerektiği düşüncesini benimsemiştir. Fakat Pezdevî, kendisinin tanıdığı Buhâralı âlimlerin ilahi hitap gelmeden önce akıl sahibi insana bir şey gerekmediği görüşünü benimsediklerini belirtir. Pezdevî'ye göre Ebû Hanîfe'nin “Âlemdeki varlık (hudûs) ayetlerini gören kimse için yaratıcıyı tanıma hususunda özür yoktur.” ifadeleri, imanın peygamber göndermeksizin vacip olduğunu gösterir. Eğer Ebû Hanîfe'nin görüşü bu ise takipçilerinin de ona bağlanması gerekir. Fakat Ebû Hanîfe bu ifadeleriyle peygamber geldikten sonraki durumu kastetmiş olabilir.²⁵² Ebû İshâk es-Saffâr ise Ebû Hanîfe'nin paygamber gönderilmese bile insanların akıllarıyla Allah'ı tanımaları gerekir şeklindeki anlayışını, başta Mâtürîdî olmak üzere, mütekaddimin ve müteahhirin imamların tamamının kabul ettiğini belirtir.

Hanîfe'nin rey ve kıyasa aşırı derecede başvurmuş olması ve ircâ görüşünü benimsemiş olmasındandır. İbn Abdilber, *Câmi'*, 1081, 1082, 1084; Çev., 437-439.

²⁴⁸ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 156; Çev., 219, 220. أقول إيماني كإيمان جبريل، ولا أقول إيماني مثل إيمان جبريل

²⁴⁹ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, T.D.V. Yay. Ankara 1989, 57.

²⁵⁰ Saffâr el-Buhârî, 193; Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, 214, Çev., 299.

²⁵¹ Saffâr el-Buhârî, 193.

²⁵² Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 207, 208, 217; Çev., 298-300, 304.

Mâtürîdî'ye göre şeriatı bilmek, ilahi hitapla (sem') yoluyla olur, dini bilme ise akıl yoluyla olur. Bundan dolayı Mâtürîdî, akıl sahibi bir çocuğun Allah'ı bilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu da Irak meşayihinin çoğunun görüşü olup; onlar akıl bâliğ olan herkesin üzerine kendi hâliklarını tanımalarının vacip olduğunu benimsemişlerdir.²⁵³

1.1.3.1. Kaderiyye/Mutezîle'ye Reddiyesi

Ebû Hanîfe, Allah'ı tanımada akli ön plana tutmakla birlikte, Allah'ın zatı ve sıfatları hususunda farklı bir anlayışı savunmuştur. Sıfatlar konusundaki yaklaşımı, onun aklî düşüncesinin boyutlarını yansıtır. O, Kaderiyye'yi genel olarak sıfatlar, irade ve iman konusunda eleştirmiştir. Aklî çıkarımlarda bulunarak sıfatları inkâr etme düşüncesini doğru bulmamıştır. *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserde, ilk olarak tevhidin tanımını yaptıktan sonra ikinci cümle olarak “*Allah, sayı olarak değil; şeriki olmaması bakımından tek (vahid)dir.*”²⁵⁴ ifadesi yer almaktadır. Bu cümle, sadece bir tanımlama değil; aynı zamanda Allah'ın sıfatları yoktur diyenlere karşı verilen bir cevap cümlesi konumundadır. Bu, “*Allah yarattıklarından hiçbirine benzemez. İsimleri, zati ve fiili sıfatlarıyla daima var olmuş ve var olacaktır.*”²⁵⁵ ifadesiyle vurgulanmıştır. Ebû Hanîfe, sıfatların varlığını peşinen kabul etmiş ve sıfatları kabul etmenin Allah'ı herhangi bir şeye benzetmek anlamında olmadığına inanmıştır. Ayrıca onun bu ifadeleri, hem tenzihte aşırıya kaçan Kaderiyye'ye hem de teşbihte aşırıya kaçanlara verilmiş bir cevap niteliğindedir. Ona göre Allah'ın sıfatları, mahlûk (yaratılmış) ya da muhdes (sonradan ortaya çıkan) değildir.²⁵⁶ Tenzihte ve teşbihte aşırıya kaçanlar, Allah'ı ve O'nun sıfatlarını hakkıyla tanıyamamışlardır. O, sıfatların var olduklarını kabul etmenin zorunluluğu ve bu sıfatların teşbih anlamına gelmeyeceğini, “Kaderiyye” ve “İ'tizâl” ehlinin görüşlerine karşı bir cevap olarak verdiğini özellikle belirtmiştir. Ona göre Kur'ân'da zikredilen el, yüz ve nefis gibi şeyler keyfiyetsiz sıfatlardır. Fakat “Allah'ın eli,” “Allah'ın nimeti” veya “Allah'ın kudreti” gibi ifadeler kullanılamaz. Eğer kullanılırsa Ehl-i Kaderiyye ve İ'tizal görüşü olan sıfatların olmadığı kabul edilmiş

²⁵³ Saffâr el-Buhârî, 193, 194.

²⁵⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70; Çev., 55.

²⁵⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70; Çev., 55.

²⁵⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70; Çev., 55.

olunur. Bununla birlikte ona göre sıfatların varlığı kesin olmakla birlikte, Allah'ın kader, kaza ve meşiet gibi sıfatlarının mahiyeti mutlak anlamda bilinemez.²⁵⁷

Ebû Hanîfe'nin, “*O gün yüzler rablerine bakacak.*”²⁵⁸ ayeti olmasına rağmen, cennette insanların Allah'a bakmayacağını ileri sürdüğü iddia edilmiştir. Fakat buna Ebû Hanîfe: “*Onların Allah'a bakışı, yaratılmış bir mahlûkun yine yaratılmış bir mahlûka bakışı gibi buna benzer bir şekilde olmayacak.*” diyerek cevap vermiştir.²⁵⁹ Bu, Ebû Hanîfe'nin sıfatları kabul ettiğini fakat bu sıfatların yaratılmışların sıfatlarına benzemediği anlayışını benimsediğini göstermektedir. Ayrıca onun bu yaklaşımı, ileride görüleceği üzere, Mâtürîdî'nin de sıfatlar konusundaki temel yaklaşımı olacaktır.

Ebû Hanîfe'ye göre Kaderiyye'nin irade hakkında ileri sürdüğü görüşler, Allah'ı olması gerektiği gibi nitelendirmemelerinden kaynaklanmıştır. İnsan, iman ve küfürden hâli (selim) olarak yaratıldıktan daha sonra Allah'ın emir ve nehiyelerine muhatap olmuştur.²⁶⁰ İnsanda bulunan istitâat, iki zıt duruma yani iman ve inkâr etmeye elverişlidir;²⁶¹ taaat kuvveti masiyet için, masiyet kuvveti de taat için geçerlidir.²⁶² Bununla birlikte insanların iman ya da küfrü tercih etmeleri, hem kendi iradelerinin ve hem de Allah'ın iradesinin bir sonucudur. Ebû Hanîfe'nin bu anlayışı, insan kendi fiilinin yaratıcısıdır fikrine karşı ileri sürdüğü bir görüştür. Ona göre ilahi hitaba muhatap olan insan, ya kendi fiili ve Allah'ın yardımı kesmesiyle (hızlân) kâfir olur ya da kendi fiili, tasdiki ve Allah'ın muvaffakiyet (tevfik) ve yardımıyla mümin olur.²⁶³ İnsan iradesi, Kaderiyye'nin insanın iradesini Allah'ın iradesinin dışında kabul etmesinin aksine, Allah'ın iradesinden tamamen bağımsız bir durum değildir. İman edenin imanı, kendi iradesi ve fiilinin yanında Allah'ın yardımıyla (tevfik) oluşur. İnkâr edenin küfrü de kendi iradesi ve fiilinin yanında Allah'ın onu yardımsız bırakmasıyla (hızlân) oluşur. Başlangıçtaki imandan ve küfürden selim olarak yaratılmış olmaya “fitrat” denilir. Yani Allah, insanları mümin ya da kâfir olarak yaratmamıştır.²⁶⁴ Ayrıca Allah, kullarını iman veya küfre zorlamamıştır. İman ve küfür kulların kendi fiilleridir.

²⁵⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 71, 72; Çev., 56.

²⁵⁸ Kıyâme: 75/22, 23.

²⁵⁹ Nisâbü'rî, 176.

²⁶⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72; Çev., 56.

²⁶¹ Saffâr el-Buhârî, 493; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 322; II, 116, 117; *et-Temhîd*, 91; Çev., 92.

²⁶² Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 115, 116; Çev., 166, 167.

²⁶³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72; Çev., 56.

²⁶⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72; Çev., 56.

Allah, küfre sapanı küfrü esnasında kâfir olarak bilir, o kimse daha sonra iman ederse imanı halinde mümin olarak bilir. Bu konuda Allah'ın ilmi ve sıfatı değişmez.²⁶⁵

Ebû Hanîfe, kaderden bağımsız mutlak bir irade anlayışını benimsememiştir. Ona göre insan, kendi fiillerinin kâsibi (yapanı) olduğu kadar bunlar Allah'ın yaratması, meşiet, ilmi, kaza ve kaderine bağlıdır. Taat olan amellerin tamamında Allah'ın emri, muhabbeti, rızası, ilmi, meşiet, kaza ve kaderi vardır. Ma'siyet olan ameller ise Allah'ın ilmi, kazası, takdiri, hıızlanı ve meşietıyla olmakla beraber bunlarda Allah'ın rızası, muhabbeti, tevfiği ve emri yoktur.²⁶⁶ Ebû Hanîfe'nin bu tür ayrımlar yapmasının nedeni, amelleri farzlar, fedâil ve günahlar olmak üzere üçe ayırmasından kaynaklanır.²⁶⁷

Ebû Hanîfe'nin irade konusunda Kaderiyye/Mutezile'den bazı isimlerle tartıştığı nakledilmiştir.²⁶⁸ Örneğin Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebû Hanîfe'ye efâlü'l-ibâd konusundaki görüşünü sormuştur. Ebû Hanîfe: *"Kullardan olan fiiller 'kesb', Allah'tan olanlar ise 'halk' (yaratma)dır."* şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Amr b. Ubeyd: *"Kul bir fiili yapmayınca Allah da onu yaratmaz mı?"* diye sormuştur. Ebû Hanîfe de: *"Bu, bu şekilde söylenmez; fakat 'Allah, kulun fiiliyle birlikte yaratır' denir; çünkü fiilin hâlık ve işlerin müdebbiridir."* şeklinde cevap vermiştir. Amr b. Ubeyd, bu açıklamaları yeterli bulmayınca Ebû Hanîfe bazı açıklamalarda bulunmuş ve meselenin zahir olduğunu belirtmiştir. Örneğin Kur'an'da ölüm, bir yönüyle Allah'a,²⁶⁹ bir yönüyle ölüm meleğine²⁷⁰ ve bir yönüyle de elçilere²⁷¹ nispet edilmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre buna benzer örnekler Kur'an'da çoktur. Kim bundan başka bir şey söylerse Allah'ın sözünü reddetmiş, Kur'an'a muhalefet etmiş ve makul olmayan bir şey söylemiş olur. Allah'tan başka hâlık ve ondan başka müdebbir yoktur. Kim amellerin

²⁶⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72, 73; Çev., 57.

²⁶⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73; Çev., 57; *el-Vasiyye*, 88; Çev., 61; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 52; Çev., 63.

²⁶⁷ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 78, 88; Çev., 60, 61; Onun bu görüşleri, muhtemelen, Hz. Ali'den gelmektedir. Bir rivayete göre Hz. Ali: *"Ameller üç kısımdır: Farzlar, fedâil ve günahlar. Farzlar, Allah'ın emri, rızası ve dileği iledir ve sonunda mükâfatını verecektir. Fedâiller, Allah'ın emri ile değildir. Fakat onun rızası, kazası, kaderi, dileği ve ilmiyledir. Sonunda mükâfatını verecektir. Günahlar ise ne Allah'ın emriyledir ne de rızasıyla. Fakat Allah'ın kaza, kader, dileği ve bilgisiyledir. Sonunda onun cezasını verecektir"* demiştir. Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl en-Neseî, *Kitâbü'r-Red alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*, thk.: Seyit Bahcivan, Hikmetevi Yay., Konya 2013, 191, 192; krş.: Ebû'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd*, 112; Çev., 111.

²⁶⁸ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 66, 144.

²⁶⁹ *"Allah, insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır."* (Zümer: 39/42).

²⁷⁰ *"De ki ölüm meleği sizin canınızı alacak."* (Secde: 32/11).

²⁷¹ *"Elçilerimiz onun canını alır."* (En'âm: 6/61).

yaratılmasını ve tedbirini kula verirse Allah’a ortak koşmuş ve yeryüzünde çokça ilah olduğunu ortaya atmış olur. Ebû Hanîfe’nin bu izahlarından sonra Amr b. Ubeyd sinirlenerek kalkıp gitmiştir.²⁷² Rivayeti nakleden Ebû İshâk es-Saffâr, Ebû Hanîfe’nin bu görüşlerinin Ehl-i Hak tarafından benimsendiğini belirtmiştir.²⁷³ Ebû Hanîfe’nin, insan iradesinin varlığını kabul etmede Kaderiyye ile aynı görüşte olduğu, fakat insanın tüm taat ve masiyetlerinin Allah tarafından yaratıldığı noktasında ise onlardan ayrıldığı söylenebilir.

Kaynaklarda aktarıldığına göre Kaderiyye’den kalabalık bir grup, Ebû Hanîfe’ye kader, kazâ, sıfatlar ve iman konusunda sorular yöneltmişlerdir. Kader konusunda sorulan bir soruya Ebû Hanîfe cevap olarak: “*Kadere bakan, güneş ışıklarına bakan gibidir; bakışı arttıkça hayreti de artar.*” demiştir. Ayrıca, Allah’ın mülkünde, mahlûklardan herhangi biri, Allah’ın kazası olmadan hareket edemeyeceğini belirtmiştir. İman konusunda “*sen mümin misin?*” diye sorduklarında Ebû Hanîfe “*evet*” cevabını vermiş, onlarda “*Allah katında da mümin misin?*” diye sorduklarında ise: “*Kendi ilmime göre ‘ben müminim’; fakat Allah’ın ilminde olan için karar veremem.*”²⁷⁴ şeklinde karşılık vermiştir. Ebû Hanîfe’ye göre kişi, ancak Kur’ân’ın bir harfini bile inkâr durumunda kâfir olur. Ayrıca o: “*Allah’ın ‘Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin’*²⁷⁵ ifadesinde onlara yönelik bir vaîd (tehdit) vardır.” demiştir. Yani ona göre hidayeti veren, dalâlete düşüren ve buna gücü yeten Allah’tır. Allah dilediğini dalâlete sokar dilediğini de hidayete erdirir.²⁷⁶ Kaderiyye’den bu grubun sorduğu sorulara bakıldığında sıfatlar, Allah’ın zatı, irade ve iman konularında münazara yapıldığı anlaşılmaktadır. Ebû’l-Muîn en-Nesefî de Ebû Hanîfe’nin Allah’ın ilmi ve âlim sıfatı hakkında Mutezile’ye reddiye niteliğinde beyanlarının olduğunu ve onların görüşlerini bozduğunu nakletmiştir.²⁷⁷ Ayrıca bazı kişilerin Şam’dan Kûfe’ye gelerek Ebû Hanîfe ile irade konusunda tartıştıkları rivayet edilmiştir.²⁷⁸

Ebû Hanîfe, irade ve kader konusunda şöyle demiştir: “*Ben, Ebû Cafer Muhammed b. Ali gibi şöyle derim: Cebir de tefviz (sorumsuzluk) da yoktur, kerih (zorlama) ve sulta*

²⁷² Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 592, 593; Saffâr el-Buhârî, 491.

²⁷³ Saffâr el-Buhârî, 491.

²⁷⁴ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 339-341, II, 144, 145; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 315, 316.

²⁷⁵ Kehf: 18/29.

²⁷⁶ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 315-317; Benzer bir rivayetin kısa bir varyantını daha önce Nisâbü’rî nakletmiştir. Bkz.: Nisâbü’rî, 163-165.

²⁷⁷ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 299-301.

²⁷⁸ Nisâbü’rî, 154, 155.

(baskı) da yoktur, Allah kulunu güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutmaz ve onların hakkında bilgisi olmadıkları; yani kaza ve kader konusunda derine dalmalarından razı olmaz.”²⁷⁹

Kaynaklarda Ebû Hanîfe’nin “Allah’ın, bir maiyeti vardır.” dediği nakledilmiştir.²⁸⁰ Fakat Ebû’l-Muîn en-Nesefî, böyle bir ifadenin Ebû Hanîfe’ye ait olduğuna dair bir bilgiyi âlimlerin ondan nakletmediğini belirterek bu rivayeti kabul etmemiştir.²⁸¹ Nesefî’nin naklettiğine göre kelim âlimleri, Ebû Hanîfe ve ashabının böyle bir görüşte olduğunu belirten bu rivayeti Gassan el-Kûfî’den aldıklarını belirtmişlerdir. Nesefî’ye göre Gassan’ın bu rivayeti, Ebû Hanîfe ve ashabının bilinen görüşlerine aykırı olduğu için kabul edilmemiştir. Eğer bu ifade, Ebû Hanîfe’ye ait olsa bile o, bunu farklı bir anlamda söylemiştir. Çünkü Kâ’bî, bu görüşü Ebû Hanîfe ve onun ashabının çoğundan hikâye ettikten sonra, “Bunların Allah’ın maiyetinin olduğundan maksatları; ‘Allah, kendi nefsinin delil ve haberle değil, müşahadeyle bilir. Biz ise Allah’ı ancak delil ve haberle biliriz’ demek istemişlerdir.”²⁸² demiştir. Nesefî’ye göre Ebû Hanîfe bu ifadeyle, Allah ancak kendisinin bilebileceği bir isminin olduğunu kastetmiş olabilir.²⁸³ Pezdevî ise Ebû Hanîfe’nin, “Allah, cisimdir diyen Allah’ı tanımıyor demektir. Bana göre bu, ‘O, cevherdir’ diyen gibidir. Ki bu kişi daha sonra bir ayva çıkararak ‘bu cisimdir’ derse, onun cevheri tanımadığı anlaşılır.” dediğini nakletmiştir.²⁸⁴ Yani bir kişinin Allah hakkında cisim veya cevher olduğunu söylemesi, onun Allah’ı tanımadığını gösterir.

Ebû Hanîfe’nin Allah’ın zatı ve sıfatları hususunda tam bir âsârcı tavır takındığına dair rivayetler de vardır. Ebû Yûsuf’un rivayetine göre Ebû Hanîfe: “Hiç kimsenin Allah’ın zatı hakkında herhangi bir şey söylemesi gerekmez. Aksine Allah kendisini nasıl vasfetmişse o şekilde vasfetmesi gerekir. Bu konuda kendi reyile herhangi bir şey söyleyemez.”²⁸⁵ demiştir.

²⁷⁹ Nisâbü’rî, 149, 150.

²⁸⁰ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I, 209.

²⁸¹ Ebû’l-Muîn en-Nesefî’ye göre bu rivayetin Ebû Hanîfe’ye nispet edilmesi doğru değildir. O, Mâtürîdî’nin de *Kitâbü’l-Tevhid* ve *Kitâbü’l-Makâlat* adlı eserlerinde böyle bir görüşü Ebû Hanîfe’ye nispet etmediğini belirtir. Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I, 210.

²⁸² Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I, 211.

²⁸³ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I, 213.

²⁸⁴ Ebû’l-Yûsuf el-Pezdevî, 242; Çev., 336.

²⁸⁵ Nisâbü’rî, 121, 122, 124.

Mâtürîdî'ye göre Ebû Hanîfe ile Kaderiyye'nin arasındaki ihtilaf, sıfatlar konusuyla ilgili iki meseleden kaynaklanmıştır. Birincisi, Ebû Hanîfe'ye göre eğer Kaderiyye *Allah'ın sonsuza kadar vuku bulacak şeyleri olacakları şekilde bilmiş midir?* sorusuna hayır cevabını verirlerse Allah'a bilgisizlik isnad ettiklerinden dolayı küfre düşerler. İkincisi ise eğer evet cevabını verirlerse bu durumda da onlara *"İlminin ezelde belirlendiği gibi gerçekleşmesini dilemiş midir? Yoksa dilememiş midir?"* sorusu sorulur. Eğer hayır cevabını verirlerse, Allah'ın kendisinin bilgisiz olmak istediğine hükmetmiş olurlar. Eğer evet derlerse Kaderiyye, Allah'ın her şeyin ezelde bildiği gibi gerçekleşmesini dilediğini benimsemiş olur.²⁸⁶ Ebû Hanîfe'ye göre Kaderiyye'nin Allah'ın âlim olması hususundaki görüşleri çelişkiler içermektedir. Çünkü Kaderiyye, Allah'ı olması gerektiği gibi nitelendirememiştir. Ebû Hanîfe'nin bu tutumunun, Hz. Ali'nin görüşüyle aynı olduğu görülmektedir. Allah'ın bir şeyi olmadan önce bilemeyeceğini ileri sürenlere karşı Hz. Ali'nin itiraz ederek cevap verdiği nakledilir.²⁸⁷

Ebû Hanîfe, iman konusunda Mutezile'nin öncü isimlerinden olan Vasıl b. Atâ'nın büyük günah işleyene kâfir ya da mümin isminin verilemeyeceği şeklindeki düşüncesine itiraz etmiştir. Ebû Hanîfe, büyük günah sahibinden mümin isminin kaldırılamayacağı ve kâfir de denilemeyeceği; aksine böyle bir kişinin mümin olduğunu açıkça belirtmiştir.²⁸⁸ Ayrıca Vasıl b. Atâ'nın büyük günah işleyenler tevbe etmedikleri takdirde kâfir olurlar düşüncesini reddetmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre kâfir olarak nitelendirmek yanlıştır. Bununla birlikte büyük günah işleyenlerin durumu, Allah'ın meşietine bağlıdır; dilerse azap eder, dilerse affeder.²⁸⁹ İnsanın tüm iyilikleri ve kötülükleri, Allah'ın meşiet ve iradesi dışında değerlendirilemez. Bunun Allah'tan başkasında olduğunu söyleyen Allah'ı inkâr etmiş ve tevhidi terk etmiş olur.²⁹⁰

Ebû Hanîfe'ye göre günahların mümine zarar vermeyeceği, günah işleyenlerin cehenneme girmeyeceği ve dünyadan mümin olarak ayrılan kimsenin fâsık da olsa cehennemde ebedi kalacağı düşüncesi de doğru değildir.²⁹¹ Bu da onu mutlak ircâ görüşünden ayıran bir husustur. Çünkü ona göre iyiliklerimiz kabul edilmiş ve

²⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 392, 393; Çev., 456; Beyazîzâde Ahmed Efendi, 116.

²⁸⁷ İbn Abdilber, *Câmi'*, 705; Çev., 148.

²⁸⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73, 74; Çev., 57.

²⁸⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 74,; Çev., 57.

²⁹⁰ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 87-89; Çev., 60, 61.

²⁹¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 74; Çev., 57.

kötülüklerimiz affedilmiştir şeklinde bir düşünce yanlıştır. Bunun yerine Allah'ın müminlerin amelini zayi etmeyeceğine ve sevap vereceğine inanılmalıdır.²⁹²

Bazı Mutezilî kaynaklara göre Ebû Hanîfe, Amr b. Ubeyd'e iman hakkındaki görüşünü sormuştur. Amr: *"İman, Allah'ın kullarına farz kıldıklarının tamamını yapmak, nehyettiklerinin tamamını da terk etmektir."* şeklinde cevap vermiştir. Buna mukabil Ebû Hanîfe: *"Ey Ebû Osman! Senin imanın yüzünde ve ellerindedir."* demiştir. Amr, daha sonra *"takva nedir?"* diye sormuş, Ebû Hanîfe de: *"Allah'ın nehyettiklerinin hepsinden sakınmaktır."* demiştir. Bunun üzerine Amr da: *"Takva, senin yüzünde ve ayaklarındadır."*²⁹³ demiştir. Bir rivayete göre Vâsıt'da halifenin huzurundaki bir tartışmada Amr b. Ubeyd, *"iman nedir?"* diye sorunca Ebû Hanîfe: *"Rasulullah'ın getirdiklerini ikrar etmektir."* şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Amr: *"Mücmelen mi yoksa müfesserden mi?"* diye sormuştur. Ebû Hanîfe: *"Mücmelen ikrar etmektir."* demiştir. Amr'ın *"Allah içkiyi haram kıldı şeklinde ikrarından sonra, içkiyi su olarak içen bir kişi mümin midir?"* sorusuna ise Ebû Hanîfe *"Evet, domuz etinin haram olduğunu ikrar edip de domuz etini koyun eti olarak (zannederek) yiyen kimse de mümindir."*²⁹⁴ demiştir.

Pezdevî, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *"Bir kimse Hz. Muhammed'in Arap mı Acem mi olduğunu düşünmeden iman ederse o kimse gerçek bir mümindir. Aynı şekilde domuzu tanımadığı halde domuz etinin haram olduğuna inanırsa o kişinin İslam'ı da tam olur."* ifadelerin aslında Ebû Hureyre'den rivayet edildiğini ve bu ifadeleri Ebû Hanîfe'ye Eş'arî'nin nispet ettiğini ileri sürmüştür. O, Eş'arî'nin, Ebû Hureyre'den gelen bu rivayetin Ebû Hanîfe tarafından söylenmiş gibi insanları aldattığını belirtmiştir.²⁹⁵ Bağdâdî ise kelime-i şehadeti getiren herkesin İslâm ümmetine dâhil olacağı anlayışını Ebû Hanîfe'nin benimsediğini, ayrıca Ebû Hanîfe'nin bir kişinin Kâbe'nin bulunduğu yer hususunda şüphe etse bile namaz için Kâbe'ye yönelmenin zorunlu olduğunu bilen kişinin imanının geçerli olduğunu kabul ettiğini belirtir.²⁹⁶

Ebû Hanîfe'nin Kaderiyye/Mutezile'ye itirazları olmasına rağmen, kendisi de reyî kullanması ve akli düşünceyi öncelemesi nedeniyle eleştirilmiştir. İbn Abdilber'e göre

²⁹² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 74; Çev., 57.

²⁹³ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlû'l-İ'tizâl*, 250.

²⁹⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlû'l-İ'tizâl*, 253.

²⁹⁵ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 152, 153; Çev., 218, 219.

²⁹⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 32; Çev., 13.

genel olarak zemmedilen rey (er-reyü'l-mezmûm) ya da bidat olan rey (er-reyü'l-mübteda), itikadî konularda sünnete muhalif olan bidatler olup kullanılması helal olmayan reydir. Bununla kıyas ve reyleriyle ruyetullah, kabir azabı, şefaât, havuz, mizân ve Allah'ın sıfatları ve bunlarla ilgili hadisleri inkâr eden Cehm b. Safvân ve diğer mezhep mensupları kastedilmiştir.²⁹⁷ er-Reyü'l-mezmûm ise dinin kanunlarının hükümleri (fî ahkâmî şerâî'd-dîn) hususunda istihsan ve zanla görüş belirtmektir.²⁹⁸ Ebû Hanîfe'nin birinci görüşü olan itikadî alanda rey kullandığını söylemek doğru olmayacaktır. O, Allah'ın sıfatlarının yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini söyleyerek teville başvurmuş olsa da, tenzilde var olan sıfatları inkâr etmemiştir. Bununla birlikte fıkıh alanında reyi kullanması da oldukça eleştirilmiştir. Hatta Ebû Hanîfe'nin farazî konuları insanlar arasında en iyi bilen, fakat gerçekleşmiş olayları ise en az bilen olarak tanımlanması bu türden bir eleştiridir.²⁹⁹ İbn Abdilber, Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanında reyi kullanmasından dolayı Ashâbu'l-Hadis tarafından eleştirilmesinde aşırıya kaçıldığını belirtir. Ona göre Ashâbu'l-Hadis'in Ebû Hanîfe'yi zemmetmelerinin nedeni, onun âsârı kabul etmekle birlikte, rey ve kıyası kullanarak bu ikisine itibar etmesidir.³⁰⁰

1.1.3.2. Cehm b. Safvân'a Eleştirileri

Ebû Hanîfe, sıfatlar konusunda Cehm b. Safvân'ın Allah'ı tenzih etmede ve Mukatil b. Süleyman'ı da Allah'a teşbihte bulunmada aşırılığa kaçtığını belirtmiştir. Hatta bir rivayete göre Cehmiyye ve Müşebbihe'nin Horasan bölgesinden gelen fâsık ve kâfir iki grup olduğunu belirtmiştir.³⁰¹ Kelam ilmiyle aşırı uğraşması nedeniyle Amr b. Ubeyd'i oldukça sert bir şekilde eleştirmiştir.³⁰² Yine Ebû Hanîfe, Cehm b. Safvân'ın *"Kur'ân mahlûktur"* dediğini duyduğunda *"Bu konuda ne kendilerinin, ne de atalarının hiçbir bilgisi yoktur. Ne büyük söz (bu), ağızlarından çıkan! Onlar ancak yalan söylüyorlar."*³⁰³ ayetini okumuştur.³⁰⁴ Ebû Hanîfe'ye nispletle böyle bir rivayet

²⁹⁷ İbn Abdilber, *Câmi*, 1052, 1053; Çev., 424, 425.

²⁹⁸ İbn Abdilber, *Câmi*, 1054; Çev., 426.

²⁹⁹ İbn Abdilber, *Câmi*, 1074; Çev., 433; Ebû Hanîfe'nin farazî konularla ilgili görüşleri hakkında bilgi için bkz.: Halil Kılıç, *İslam Hukuk Düşüncesinden Farazî Fıkıh*, Fecr Yay., Ankara 2021, 215-228.

³⁰⁰ İbn Abdilber, *Câmi*, 1080, 1081; Çev., 436, 437.

³⁰¹ İbn Ebî'l-Evvâm, 124; Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 116; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 515.

³⁰² Kureşî, 23.

³⁰³ Kehf: 18/5.

³⁰⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 517; Temîmî, *Tabakat*, I, 126, 127.

nakledilmiş olsa da bazı araştırmacılara göre halku'l-Kur'ân meselesi, Ebû Hanîfe döneminde ortaya çıkmış bir mesele değildir. Fakat bu meselenin ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) tarafından dile getirildiği kaynaklarda nakledilmiştir.³⁰⁵ Watt'a göre bu rivayetin Dârimî tarafından sonradan nakledilmiş olması ve Dârimî'nin Hanbelî oluşu nedeniyle Ca'd'a yapılan bu nispet, meseleyi kötü şöhrete sahip olan biriyle irtibatlandırarak Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna inananların itibarını düşürme gayretidir.³⁰⁶ Bununla birlikte Kur'ân mahlûk olduğunu ilk defa Ca'd b. Dirhem, daha sonra da Cehm b. Safvân tarafından dile getirildiğine dair kaynaklardaki rivayetleri esas alan bazı araştırmacılar, Ebû Hanîfe döneminde bu tartışmanın var olduğunu belirtmişlerdir.³⁰⁷

Benzer bir durum, kabir azabı meselesinde de görülmektedir. Ebû Mutî' el-Belhî'nin rivayetine göre Ebû Hanîfe: *"Kim kabir azabını bilmiyorum derse, o kişi helak olmuş Cehmiyye'nin taifesindendir. Allah: 'Onlara iki defa azap edeceğiz'*³⁰⁸ *buyurmaktadır. Başka bir ayette de: 'Şüphesiz zulmedenlere bundan başka bir azap daha var'*³⁰⁹ *buyurmuştur, yani kabir azabını kastetmiştir.*"³¹⁰ demiştir.

Nîsâbü'rî'nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe, Cehm b. Safvân'ın Allah'ı sıfatlardan nefyettiğini hatta tenzihte aşırıya kaçarak bu durumunun *"Allah 'şey' değildir"* demesine kadar vardığını belirtmiştir. Kendisinin konuyla ilgili görüşü sorulduğunda ise Ebû Hanîfe: *"Ben Allah'ın, tenzil ettiğinde ve rasulullahtan rivayet edilenlerde denildiği gibi diyorum."*³¹¹ şeklinde karşılık vermiştir. Ebû Hanîfe'ye göre Cemâat Ehli'nin özelliklerinden biri, Allah'ın sıfatları konusunda teşbihe götürecek akli çıkarımlarda bulunmamaktır.³¹²

³⁰⁵ Halku'l-Kur'ân meselesinin ne zaman tartışılmaya başlandığına dair geniş bilgi için bkz.: Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*, Ankara Okulu, Ankara 2020, 9-18.

³⁰⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev.: Ethem Ruhi Fırlı, Sarkaç Yay., Ankara 2010, 338.

³⁰⁷ Fatih Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, Kuramer Yay., İstanbul 2017, 120,145.

³⁰⁸ Tevbe: 9/101.

³⁰⁹ Tûr, 52/47

³¹⁰ Nîsâbü'rî, 179. Diğer bir rivayete göre ise oğlu Hammad, kabir azabını sorunca Ebû Hanîfe de *"kabir azabı hakır"* cevabını vermiştir. Hammad, *"Hangi delile dayanarak bunu söylüyorsun?"* deyince de Ebû Hanîfe: *"'Şüphesiz zulmedenlere bundan başka bir azap daha var' ayetinde yani cehennem azabından başka bir azap daha var anlamındadır. Allah bu ayette kabir azabını murat etmiştir."* demiştir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 45; Çev., 123; Ayrıca bkz. Tok, 138-140.

³¹¹ Nîsâbü'rî, 126, 127.

³¹² İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 314, 315; Saymerî, 132; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 516.; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, I, 11; Çev., I, 172; Nîsâbü'rî, 184, 186, 187.

Ebû Hanîfe, Allah’a iman etmede nefy ve teşbihte aşırıya kaçanları eleştirirken: *“Ben, iki görüş arasındaki bir görüşü söylüyorum; teşbih de ta’tîl de yoktur, cebir de tefvîz (sorumsuzluk) de yoktur,”* ya da *“kerih (zorlama) da teslât (baskı) da yoktur.”* demiştir.³¹³ Adeta iki görüş arasındaki üçüncü bir görüş olarak orta yolu benimsemiştir. Fakat onun bu tavrı, sıfatlar konusunda zahiri anlamlarını geri plana atma olarak algılanmış olmalı ki daha sonraki dönemlerde Ehl-i Hadis’e yakın isimler tarafından eleştirilmiştir. Allah’ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzetmeye karşı çıktığından dolayı Kaderîyye’ye mensup olduğu, Kur’ân’ın mahlûk olduğuna inandığı ve bundan dolayı tevbe etmesinin istendiği vb. rivayetler nakledilmiştir.³¹⁴

Ebû Hanîfe’nin itikadî konularda münazara yapmayı caiz görmediğine dair rivayetler ise genellikle Ebû Yûsufa dayanmaktadır. Ebû Yûsuf’un rivayetine göre Ebû Hanîfe, Kur’ân mahlûktur diyenin de mahlûk değildir diyenin de arkasında namaz kılmayın demiştir. İkisi için de aynı hükmü vermesinin sebebi sorulduğunda Ebû Hanîfe: *“O ikisi, dinde münâzaâ yaptılar, dinde münazaâ da bidattir.”*³¹⁵ demiştir. Ayrıca oğlu Hammad’a dinî konularda münakaşa yapanların insanlar tarafından zındık diye anıldıklarını ve İslâm’dan dışlandıklarını hatırlatarak bu alandan uzak durmasını ve fıkıh alanında ilim öğrenmesini tavsiye ettiği nakledilmiştir.³¹⁶

Nuh b. Ebî Meryem’in rivayetine göre Ebû Hanîfe: *“İmanın yaratılmış olduğunu benimseyen Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu benimsemiş olur. Oysa Kur’ân’ın yaratılmış olduğu görüşü, batıldır. Çünkü bu, Allah’ın kelamının yaratılmışlığı meselesidir. İmanın yaratılmışlığı meselesi de böyledir. Bunda, imanın yaratılmış olduğunu kabulün Allah’ın kelamının yaratılmışlığını kabul olduğuna işaret vardır. Bu, Allah’ın kelamının yaratılmışlığı hakkındaki görüşe delildir. Oysa Allah kelamıyla ezeli olup o hadis ve muhdes değildir.”* demiştir. Bu rivayeti nakleden Pezdevî, Ebû Hanîfe’nin konuyla ilgili görüşünün bu ifadeler olduğunu ve kendisinin de bunu benimsediğini belirtmiştir.³¹⁷

Yukarıda aktarılanlardan anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe’nin, Kur’ân’ın mahlûk olduğunu veya tam tersi olarak Ku’ân’ın mahlûk olmadığını benimsediği ileri

³¹³ Saffâr el-Buhârî, 204.

³¹⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 73; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 516, 517. Mutezilî kaynaklarda yer alan bir rivayete göre Ebû Kasım el-Belhî, Zufer b. Hüzeyl’in Ebû Hanîfe hakkında “Kaderî” dediğini nakletmiştir. Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 344.

³¹⁵ Saffâr el-Buhârî, 148.

³¹⁶ Nisâbü'rî, 208.

³¹⁷ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 155; Çev., 222.

sürülmüştür. Ayrıca onun başlangıçta Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini benimsediği fakat daha sonra bu fikrinden vazgeçtiği ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşünü benimsediği rivayet edilmiştir.³¹⁸ Fakat *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Vasiyye*'de yer alan ifadelerle göre Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını fakat Kur'ân'ın telaffuzu, yazılması ve okunması gibi fiillerin mahlûk olduğunu belirtmiştir.³¹⁹ O, Allah'ın kelimeleri ve kelimullah olan Kur'ân'ın mahlûk olmadığını; Kur'ânı teleffuz etmek, yazmak ve okumak gibi fiillerin ise mahlûk olduğunu benimsemiştir.³²⁰

Ebû Hanîfe, Cehm b. Safvân'ı iman konusunda da eleştirmiştir. Cehm'e göre iman, Allah'ı bilmek (marifet); küfür ise Allah'ı bilmemektir. Ayrıca iman ve küfür, uzuvlarda değil, sadece kalpte bulunur. İmanın lügat anlamıyla anlaşılması gerektiğini savunan Cehm, imanın bir bütün olduğunu; tasdik, kavl ve ameller şeklinde ayrımların yapılmasını da kabul etmemiştir.³²¹ Cehm'in tek unsurlu iman tanımına karşılık olarak Ebû Hanîfe ise imanı kalp ile tasdik ve dil ile ikrar şeklinde iki unsurlu bir tanım yapmıştır.³²² Rivayete göre Cehm, Ebû Hanîfe'ye Allah'ı kalbiyle bilip de sonra lisanıyla ikrar etmeyen bir kişinin mümin olup olmadığını sormuştur. Ebû Hanîfe de imanını dile getirinceye kadar mümin sayılamayacağını belirtmiştir.³²³ Fakat lisanla dile getirme şartı, imanın aslî bir unsuru olmayıp; kişiye hukuksal açıdan mümin muamelesi yapılması hususunda gerekli bir durumdur. Ebû Hanîfe, iman konusunda Cehm b. Safvân'la uzun münazarada bulunmuştur. Bu münazarada Cehm, imanı kalp ile bilmek (marifet) ya da tasdik olarak tanımlamıştır. Ebû Hanîfe ise imanın dil ile ikrar kalp ile tasdik olduğunu belirtmiş ve delil olarak da bazı ayetleri okumuştur.³²⁴

Cehm'e göre Allah, dilerse itaat edenleri de ebediyen cezalandırır. Dilerse asileri ve kâfirleri cennete koyar. Yani kulları hakkında hüküm O'na aittir.³²⁵ Ebû Hanîfe ile Cehm'in ayrıldıkları temel konulardan biri de budur. Daha önce belirtildiği üzere Ebû

³¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 516-128.

³¹⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70, 71; Çev., 55; *el-Vasiyye*, 88; Çev., 61.

³²⁰ Tok, 145, 149.

³²¹ Eş'arî, I, 214, 215; Çev., 137; Bağdâdî, *el-Fark*, 221, 222; Çev., 156, 157; Şehristânî, 97-99; Çev., 85, 86.

³²² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 74, 75; Çev., 58; *el-Vasiyye*, 87; Çev., 60.

³²³ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 558; Nisâbü'rî, 136; Mekkî, 124-126; Çev., I, 203-205; Kerderî, 201, Çev., I, 203.

³²⁴ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 557-559; Saffâr el-Buhârî, 146, 503.

³²⁵ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 132; Çev., 188.

Hanîfe'ye göre kâfirler cehennemliktir, müminler cennetliktir. Günahkâr müminler ise Allah'ın dilemesine kalmıştır.

Gaylan ed-Dımeşkî'nin, Allah'ın iradesi ve tenzih konusunda Ebû Hanîfe'ye itirazlarda bulunduğu rivayet edilir. Pezdevî'nin naklettiğine göre Gaylan ed-Dımeşkî, Ebû Hanîfe'yi Allah'a acziyetlik nispet etmekle itham etmiş ve birçok itirazlar sıralamıştır. Gaylan ed-Dımeşkî'nin aşırı tenzihçi yaklaşımlarına karşı Allah'a herhangi bir acziyet yüklenemeyeceğini belirten Pezdevî, konuyla ilgili Ebû Hanîfe'nin cevabını ise nakletmemiştir.³²⁶

1.1.3.3. Râfîzî - Şîa'ya Karşı Tepkisi

Ebû Hanîfe döneminde, Irak bölgesinde özellikle de Kûfe'de Hz. Ali taraftarları oldukça çoktur. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerde Şîa yerine genellikle "Râfîzî" ismi kullanılmaktadır ki muhtemelen bununla aşırı Şîi gruplar kastedilmiştir. Ebû Hanîfe'ye Kûfe'de bulunan bu grupların dinlerini bölerek fırkalara ayırdıkları hatırlatılmış ve kendisinin hangi taraftan olduğu sorulmuştur. Ebû Hanîfe ise kendisinin selefte sövmeyen, kadere inanan, günahından dolayı kimseyi tekfir etmeyenlerden olduğunu belirtmiştir.³²⁷ Ona göre Hz. Aişe, Hz. Hatice'den sonra kadınların en faziletlisi, müminlerin annesi ve Râfîzîlerin iddialarından beridir.³²⁸

Ebû Hanîfe, Râfîzîlerin sahabeye yönelik sert söylemlerini eleştirmiştir. Ona göre Müslümanlar, helal görmemeleri şartıyla, büyük günah işleseler bile tekfir edilmez, iman ismi onların üzerinden kalkmaz ve hakiki mümin olarak isimlendirilirler. Bir müslümanın "fâsık mümin" olması bile caizdir.³²⁹ Kaynaklarda kendisine nispet edilen rivayetlere göre Ebû Hanîfe, günahından dolayı kimseyi tekfir etmemeyi, sahabeye noksanlık atfetmemeyi ve dört halifeyi sevmeyi "Ehl-i Cemâat"nin birer özelliği olarak saymıştır. Dört halifenin efdâliyet sıralamasına uymakla birlikte, bazen de Hz. Peygamber'den sonra insanların en efdâlinin Ebû Bekir, Ömer, Ali ve Osman olduğunu belirterek Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan önce zikretmiştir.³³⁰ İsmi zikredilmeyen bir

³²⁶ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 48,49; Çev., 70, 71.

³²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 454.

³²⁸ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 90, 9; Çev., 62, 63.

³²⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73.

³³⁰ Saymerî, 132; Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 46; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 314, 315; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 516; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, I, 111; Çev., I, 172, 173; Nîsâbü'rî, 184, 186, 187.

Râfîzî'nin “*insanların en kuvvetlisi kimdir?*” sorusuna karşılık Ebû Hanîfe'nin: “*Bizim görüşümüze göre Ali'dir*” dediği nakledilmiştir.³³¹ Şeybânî'nin de: “*Benim mezhebim, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un mezhebidir; Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Ali, sonra Osman.*”³³² dediği rivayet edilmiştir. Serahsî'ye göre Ebû Hanîfe, Hz. Ali'nin adını Hz. Osman'dan önce zikretmekle Hz. Ali'nin daha efdal olduğunu kastetmemiştir. Onun asıl söylemek istediği, her ikisini de sevmenin Ehl-i Sünnet mezhebinin bir gereği olduğunu belirtmektir.³³³

Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan önce zikretmesinin sebebi, Kûfe ve çevresindeki Hâricîlerin Hz. Ali'yi tekfir etmelerine karşı bir tepki olabilir. Ebû Hanîfe, bu gruplara karşı Rasulullah'ın ashâbı hakkında ancak güzel şeyler söylemeyi öncelediğini, onlara noksanlık atfetmediğini, Cemâat'ten olup her iyi ve fâcirin arkasında namaz kılmayı kabul ettiğini, günahından dolayı Ehl-i Kible'yi tekfir etmediğini, bununla birlikte böyle kişilerin muhsinlerden olmasını umduğunu ve kötülerden olmasından korktuğunu ve onlar için Allah'a dua ettiğini belirtir.³³⁴

Bazı rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e yeteri kadar sevgi göstermediği izlenimi verilmiş olsa da onun Ehl-i Beyt'e olan sevgi ve hürmeti bilinen bir durumdur. Rivayete göre Ebû Hanîfe, İmamiyye'nin önde gelen isimlerinden biri olarak kabul edilen Muhammed el-Bakır (ö. 114/732-3) ile Medine'de karşılaştığında ona hürmet göstermiş, onun yanında Hz. Ali'yi yâd etmiş ve Hz. Ali'nin soyunun peygambere dayandığına dair ifadeler kullanarak Hz. Ali ve neslini övmüştür.³³⁵ Başka bir rivayette ise Ebû Hanîfe, Cafer es-Sadık (ö. 148/765) ile karşılaşmıştır. Fakat Muhammed el-Bakır gibi Cafer es-Sadık da Ebû Hanîfe'ye karşı mesafeli durarak imalı ifadelerle konuşmuştur. Bu rivayette Cafer es-Sadık'ın, Ebû Hanîfe'nin kıyası ve reyi fazla kullandığını belirterek onu uyardığı yer almıştır. Rivayetin sonunda ise Cafer es-Sadık, “*Sonra o gün, nimetlerden elbette sorguya çekileceksiniz.*”³³⁶ ayetindeki “naîm” kelimesine “yiyecek” anlamı veren Ebû Hanîfe'yi Ehl-i Beyt'ten sevgisini esirgemekle

³³¹ İbn Hacer el-Heytemî, 126; Çev., 165, 166.

³³² Saymerî, 132.

³³³ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, I, 111; Çev., I, 172, 173.

³³⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 314, 315; Saymerî, 132; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 516; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, I, 111; Çev., I, 172, 173; Nîsâbü'rî, 186.

³³⁵ Saymerî, 87, 88; Zorlu, 83.

³³⁶ Tekâsür: 102/8.

itham etmiştir.³³⁷ Bu konuşmadaki ayette geçen “naîm” kelimesinin Ehl-i Beyt sevgisi olarak yorumlanması, rivayetin Şii varyantlı olma ihtimalini akla getirmektedir.³³⁸

Bazı rivayetlerde Ebû Hanîfe, Ehl-i Beyt tarafından övgüye mazhar olmuştur. Cafer es-Sadık’ın yanında rey ve kıyas yapmakla itham edilen Ebû Hanîfe, ancak kitap, sünnet ve sahabenin icma ettiği şeyleri aldıktan sonra kıyası kullandığını belirtmiş ve orada bulunanlar tarafından beğenilerek kendisine “sen seyyidü’l-ülemasın” denilmiştir.³³⁹ Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe’nin Cafer es-Sâdık’ın ilim meclisine katıldığı ondan ilim öğrendiği, saygı duyduğu ve iltifatlarda bulunduğu rivayetler yer almıştır.³⁴⁰ Fakat Ebû Hanîfe ile Cafer es-Sâdık’ın diyalogları, hoca-talebe ilişkisinden ziyade aynı dönemde yaşamış olan iki âlimin yaptıkları ilmi münazaralara benzemektedir.³⁴¹ Bazı rivayetlerde Ebû Hanîfe’nin Cafer es-Sadık’ın bazı görüşlerine karşı çıktığı izlenimi verilmiştir.³⁴²

Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhu’l-Ekber*’de yer alan bazı ifadelerinin, sadece aşırı Râfîzîleri değil aynı zamanda genel olarak Şîa’yı da kapsadığı görülmektedir. Söz konusu eserde Ebû Hanîfe’nin “*Mestler üzerine mesh etmek ve ramazanda teravih namazı sünnettir.*” ifadeleri yer almıştır.³⁴³ Ayrıca iki ayağa giyilen mestler üzerine mesh edileceğine dair birçok hadis rivayetinin ravileri arasında bizzat Ebû Hanîfe’nin kendisi yer almaktadır.³⁴⁴ Hatta o, söz konusu hadislerin mütevatire yakın olduğunu kabul ettiği için “*Hadisi inkâr edenin küfründen korkulur.*”³⁴⁵ demiştir. Ona göre

³³⁷ Vekî’, 537, 538; İbn Hallikân, I, 471, 472; Zorlu, 145, 146; Ünal, 272.

³³⁸ Zorlu, 145, 146.

³³⁹ Şa’rânî, Abdulvehhâb, *Kitâbü’l-Mîzân*, thk.: Abdurrahmân Umeyre, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1989, I, 54; Ünal, 78; Atalan, “Ebu Hanife ve Ali Oğulları”, 166.

³⁴⁰ İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1988, III, 196,197; İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Minhâcû’s-Sünneti’n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi’s-Şiati’l-Kaderiyye*, thk: Muhammed Reşâd Sâlim, 1986, VII, 531, 532; VIII, 197; Zorlu, 142.

³⁴¹ Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005, 88; Atalan, “Ebu Hanife ve Ca’fer-i Sâdık”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, II, 131.

³⁴² İbn Hallikân, I, 328; Saymerî, 87; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 499.

³⁴³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 73.

³⁴⁴ Ebû Yûsuf, *Kitabü’l-Âsâr*, 14-17.

³⁴⁵ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 90; Çev., 62; Şeybânî, *Kitâbü’l-Hüccet alâ Ehli’l-Medîne*, thk.: Mehdi Hasan el-Kilânî el-Kâdirî, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1983, I, 23.

mestler üzerine mesh etmek, güneşin varlığının kesinliği gibi bir durumdur. Bu nedenle mestler üzerine meshetmeyi de “Ehl-i Cemâat”ın özellikleri arasına almıştır.³⁴⁶

Ebû Hanîfe’nin mestler konusundaki bu tavrı, Hâricîlere, Râfizîlere ve Şiâ’ya karşı bir reddiye niteliği taşımaktadır. Çünkü mestler konusu, mütevatir hadislerle gelmiş olmasına rağmen Hâricîler, Râfizîler ve Şiâ mestler üzerine mesh etmeyi kabul etmemiştir.³⁴⁷ Daha sonraki süreçte mestler üzerine mesh etmeyi reddetmek, Râfizîlerin mezhepsel bir özelliği olmuştur. Râfizîler, mest giymeden ayaklarını mesh etmeyi tercih etmişlerdir. Hatta onlardan mest giyenler bile abdest alırken, elini içine sokarak ayaklarını mesh edebilecek genişlikteki mestler giymişlerdir. Bundan dolayı h. IV. asırda geniş olan herhangi bir şey için “*Râfizînin mestinden daha geniş oldu.*” sözü darb-ı mesel olmuştur.³⁴⁸ Bu nedenle mestler konusu, sadece hadislerde zikredilen ve fikhî bir konu değil aynı zamanda mezhepsel farklılığın bir göstergesi olmuştur. Benzer bir şekilde fikhî konulardan biri olan mut’a nikâhı meselesi de Ebû Hanîfe’yi Şiî düşünce taraftarlarıyla ayıştırmıştır. Ebû Hanîfe, mut’a nikâhını kabul etmemiştir. Mut’a’nın son aşamada Hz. Peygamber tarafından neshedildiğini ifade eden hadislerin ravileri arasında Ebû Hanîfe de yer almıştır.³⁴⁹ Şeybanî, bu hadis rivayetlerini kabul ettiğini ve bunun aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin görüşü olduğunu özellikle belirtmiştir.³⁵⁰

Ebû Hanîfe’nin aşırı Şiî gruplara yönelik tepkisi, daha çok sıfatlar konusuyla alakalıdır. Kendi döneminde Kûfe’de faaliyetlerini sürdüren Ebû’l-Hattab el-Esedî (ö. 138/755 ya da 143/760) ve takipçilerine karşı takındığı tavır buna örnek olarak verilebilir. Makalât türü eserlerde Hattabiyye’nin lideri olarak tanıtılan Ebû’l-Hattab el-Esedî’ye göre imamlar önce peygamber, sonra ilahtırlar. Her dönemde biri konuşan (nâtık), diğeri de susan (sâkit) bir imamın bulunması gerekir. İmamlar gaybı bilirler. Peygamber döneminde Ali, susan (sâmit); Hz. Muhammed ise konuşan (nâtık) idi. Sonra Ali, konuşan (nâtık) olmuştur. Kendisinin de ilah olduğunu söyleyen Ebû’l-

³⁴⁶ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 314, 317; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 516; Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebir*, I, 111; Çev., I, 172, 173.

³⁴⁷ Eş’arî, II, 161; Çev., 337; Bağdadî, *Usûlu’d-Dîn*, 34; Çev., 46; Öztürk, 34.

³⁴⁸ Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed, *Simâru’l-Kulûb fi’l-Mudâf ve’l-Mensûb*, thk.: İbrâhim Sâlih, Dâru’l-Beşâir, Dimeşk 1994, I, 295.

³⁴⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Âsâr*, 152, 153; Şeybanî, *Kitâbü’l-Âsâr*, I, 404-407; Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 53, 226.

³⁵⁰ Şeybanî, *Kitâbü’l-Âsâr*, I, 408.

Hattab, halife Mansûr döneminde Kûfe’de ayaklanmış ve sonunda Kûfe valisi İsa b. Musa tarafından idam edilmiştir.³⁵¹

Serahsî’nin verdiği bilgiye göre Ebû Hanîfe ve ashabı, diğer fırka mensuplarını “Ehl-i Ehvâ” olarak isimlendirmiş ama şahitliklerini kabul etmiştir. Fakat Hattabiyye’nin şahitliklerini, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf kabul etmemiştir.³⁵² Serahsî’ye göre Ebû Hanîfe ve onun ilk dönem ashabından olanlar, ilhamla konuştuğunu iddia eden ve ilhamın bir hüccet olduğunu söyleyen kimselerin şهادetini kabul etmemişlerdir.³⁵³ Ebû Hanîfe benzer bir tavrı, hadis rivayet etme hususunda da göstermiş; adil olan her ehl-i ehvadan asâr alınabileceğini fakat Şiâ ve sultana boyun eğen âlimlerden alınamayacağını belirtmiştir. Çünkü Şiâ’nın asıl itikadı, Hz. Muhammed’in ashabını dalâletle suçlamaktır. Sultana itaat eden âlimler ise yalancı oldukları için değil halkı sultana boyun eğmeye teşvik ettikleri için kendilerinden asâr alınmaz. Bundan dolayı her iki grup da Müslümanların imamları olmaya layık değillerdir. Pezdevî ve Serahsî, hevâ ve bidat ehlinin dâiliğini yapanların kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek için hadis uydurdıkları ve bu yolla taraftar kazanmaya çalıştıkları nedeniyle onların rivayetlerine güvenilemeyeceğini ve dinî konularda delil olarak kabul edilemeyeceği görüşünün, Ebû Hanîfe’nin ashabının genel görüşü olduğunu belirtmişlerdir.³⁵⁴

Ebû Hanîfe’nin Râfizilerden kabul edilen ve Şia dışındakilerin “Şeytânü’t-Tâk”, Şiâ’nın ise “Müminü’t-Tâk” ya da “Şâhu’t-Tâk” olarak isimlendirdiği Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. en-Numan el-Kufi el-Ahvel (ö. 160/777) ile rec’at, mut’a, nebiz vb. konularda tartıştığı nakledilmiştir.³⁵⁵ Şeytânü’t-Tâk, sıfatlar konusunda aşırılığa kaçarak Allah’ın varlıkları ancak takdir ettiği zaman bilebileceği, takdir etmeden önce bunları bilemeyeceğini; aksi takdirde kulların sorumluluklarının olmayacağı inancındadır.³⁵⁶ Şeytanu’t-Tâk, Allah’ı bir cisim olarak kabul etmemekle birlikte rabbani bir insan suretinde bir nur olduğunu kabul etmiştir.³⁵⁷ Bu da Ebû Hanîfe’nin

³⁵¹ Eş’arî, I, 76; Çev., 41; Bağdâdî, *el-Fark*, 265, 266; Çev., 191; Şehristânî, 210, 211, Çev., 163.

³⁵² Serahsî, *Usûlü’l-Serahsî*, I, 373; İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, I, 62, 87. Serahsî’ye göre Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un böyle bir fetva vermelerinin sebebi, Hattabiyye’nin kendi fırkalarını doğrulamayı din haline getirmelerinden kaynaklanmıştır. Serahsî, *Usûlü’l-Serahsî*, I, 373.

³⁵³ Serahsî, *Usûlü’l-Serahsî*, I, 373, 374.

³⁵⁴ Serahsî, *Usûlü’l-Serahsî*, I, 374; Buharî, *Keşfü’l-Asrâr*, III, 26; Ünal, 222.

³⁵⁵ Eş’arî, I, 111; Çev., 65; Bağdâdî, *el-Fark*, 89; Çev., 52; İbnü’n-Nedîm, 224; İsferyânî, *et-Tabsîr*, 24.

³⁵⁶ Eş’arî, I, 111; Çev., 65; Bağdâdî, *el-Fark*, 43, 228; Çev., 20, 41, 52, 53, 161; Şehristânî, 218-220; Çev., 168, 169.

³⁵⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 228; Çev., 161; Şehristânî, 218-220; Çev., 168, 169.

kabul etmeyeceği bir görüştür. Bir rivayete göre Ebû Hanîfe, ayrıca Şeytânü't-Tâk'ı rec'a görüşünden dolayı eleştirmiş, o da Ebû Hanîfe'yi tenâsuha inanmakla itham etmiştir. Söz konusu bu rivayette Ebû Hanîfe, kötü bir kişilik olarak aktarılmıştır. Cafer b. Muhammed öldüğünde Ebû Hanîfe, Şeytânü't-Tâk'a “*Senin imamın öldü.*” demiştir. Buna mukabil Şeytânü't-Tâk da “*Senin imamın, malum olan vaktin gününe kadar bekleyenlerdendir.*”³⁵⁸ diyerek Ebû Hanîfe'nin imamının Şeytan olduğunu kasetmiştir.

1.1.3.4. Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadis

Ebû Hanîfe, fikhî konularda rey ve kıyası ön planda tutmuştur. Onun: “*Allah'ın kitabıyla amel ederim. Eğer onda bir hüküm bulamazsam Rasulullah'ın sünnetiyle amel ederim. Eğer orada da bir şey bulamazsam Rasulullah'ın ashabının fetvalarından birini tercih ederim. Ancak iş; İbrahim en-Nehai, Hasan (el-Basrî), Şabî ve Ata (b. Ebi Rabah)'a gelince, onlar nasıl içtihad ettilerse ben de içtihad ederim.*”³⁵⁹ ifadeleri, takipçileri tarafından onun en önemli özelliklerinden biri olarak görülmüştür.

Ebû Hanîfe, kendi görüşünün Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin görüşleriyle çeliştiği zaman kendi görüşünü terkedip onların görüşünü benimseyeceğini belirtmiş ve “*Ebû Hureyre, Enes b. Malik ve Semure b. Cündeb hariç diğer sahabenin görüşleri karşısında kendi görüşümü terk ederim.*”³⁶⁰ demiştir. Hatta dönemin halifesi Ebû Cafer el-Mansûr tarafından kıyası hadislere ve sahabenin sözlerine karşı öncelediği şeklindeki eleştiriler sorulduğunda, yukarıdaki ifadelere benzer şeyler söylemiştir.³⁶¹ Fakat Ebû Hanîfe, kendi benimsediği görüşlerin mutlak

³⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 565.

³⁵⁹ İbn Ebî'l-Evvâm, 98; Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 188, 189; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 504; Zehebî, *Menâkıb*, 80, 81. Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayette ise Ebû Hanîfe: “*Peygamberden sika olarak bir hadis geldiğinde biz onu alırlar. Peygamberin sahabesinden bir şey gelirse onların görüşlerinden çıkmayız. Tâbiînden bir şey geldiğinde de onlarla rekabet ederiz*” demiştir. Saymerî, 24. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin buna benzer çok sayıda sözleri nakledilmiştir. Bkz.: İbn Ebî'l-Avvâm, 214; Hüseyin b. Yahyâ ez-Zendevîstî, *Ravzatü'l-Ulemâ ve Nüzhetü'l-Füdalâ*, Thk.: Beşîr Bermân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2020, 561; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 266; Zehebî, *Menâkıb*, 80; Siyer, VI, 401; *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, thk.: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, IX, 307; Safedî, Salahüddîn Halil b. Aybek, *el-Vâfi, bi'l-Vefâyât*, thk.: Ahmed el-Arnaût, Beyrut 2000, XXVII, 90; Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsmâ, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, thk.: Halil Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 256; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 266, 267; *Câmi'*, 339, 908, 909; Çev., 338.

³⁶⁰ Şa'rânî, I, 225; Atallah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları -İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği*, Akdem Yay., İstanbul 2011, 190.

³⁶¹ Sürmârî, Ebû Ca'fer el-Belhî, *el-İbâne fî'r-Red alâ'l-Müşeniîn alâ Ebî Hanîfe*, thk.: Mehterhan Furkani, “*Tahkîku'l-İbâne fî'r-Red alâ'l-Müşeniîn alâ Ebî Hanîfe lilKâdî Ebî Ca'fer el-Belhî es-Sürmârî*,” *İslam Araştırmaları Dergisi*, (43), 2019, 98, 99; Temîmî, *Tabakât*, I, 143.

doğru olduğu ve herkesin kabul etmesi gerektiği kanaatinde değildir. Çünkü o, tercih ettiği görüşleri kabul etmek için kimseyi zorlamadığını ve kimde daha iyisi varsa onu kabul edeceğini belirtmiştir.³⁶²

Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı, Ehl-i Hadis tarafından eleştirilmiştir. İbn Abdilber'e göre Ehl-i Hadis'in çoğunun Ebû Hanîfe'yi ayıplamalarının iki sebebi vardır. Birincisi, Ebû Hanîfe bazı ravilerin ahad haberlerini, Kur'ân ve ümmetin icmasında bir delil bulamadığı zaman, fıkhıta kendisinin oluşturduğu külli esaslara arzemiş, buna muhalif olanları şâz rivayet türünden sayarak reddetmiştir.³⁶³ İkincisi ise taatleri ve iyi amelleri imandan saymamıştır. Bu iki sebepten dolayı Ehl-i Hadis tarafından ayıplanmıştır.³⁶⁴

Ebû Hanîfe, Ehl-i Hadis tarafından eleştirilmiş olsa da hadis bilme konusunda eksikliğin olmadığı aşikârdır. Hasan b. Ziyad (ö. 204/819)'a göre Ebû Hanîfe, yarısı hocası Hammad'dan, diğer yarısı da başka hocalardan olmak üzere dört bin hadis rivayet etmiş, öğrencileri ve diğer bazı muhaddisler onun hadislerini müsned halinde bir araya getirmişlerdir ki, bunların sayısı yirmiye aşmaktadır.³⁶⁵ Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Âsâr*'ı, Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Asl*, *Kitâbü'l-Âsâr*, *el-Câmiu's-Sağîr* ve *el-Câmiu'l-Kebîr* adlı eserleri bunların başında gelir.

Ehl-i Hadis taraftarları arasından Ebû Hanîfe'yi eleştirenlerin başında Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gelmektedir. Ebû Hanîfe'nin sahabeden sonraki tâbiîn nesli gibi kendisinin de içtihad edebileceği yaklaşımını Süfân es-Sevri kabul etmemiştir. Buna mukabil o, kendisinin “*işittiğimize teslim olduk*” anlayışını benimsemiştir.³⁶⁶ Kaynaklarda Süfyân es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'yi İslâm dışı gösterdiğine dair rivayet vardır. Ehl-i Hadis âlimlerinden birçok kişi: “*İsrâîloğulları'nın işi müstakimdi, taki esir çocuklarının arasında reyle görüş belirtenler çıkana kadar; helak oldular ve helak ettiler, dalâlete girdiler ve dalâlete sevkettiler.*” demişlerdir. Bunun üzerine Süfyân es-

³⁶² İbn Ebî'l-Evvâm, 101; Hatîb, el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 481; Zehebî, *Menâkıb*, 81; Safedî, XXVII, 89.

³⁶³ Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Otto Yay., Ankara 2015, 103; Ramazan Özmen, “İsâ b. Ebân'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, XII, 129.

³⁶⁴ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 184. Kevserî ise bu ithamları yapanların, haberleri kabul etme şartlarını bilmediklerini ve müçtehid imamların ilimlerini doğru anlamadıklarını belirtir. Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadisuhum*, thk. Abdulfettâh b. Muhammed Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Ezheriyye, 2002, Çev.: Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, *Hanefî Fıkhnın Esasları*, Yeni Pars Yay., Ankara 1982, 35.

³⁶⁵ Ahmet Yaman, “Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü -Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivayetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi-”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, Konya 2004, 4 (2), 23.

³⁶⁶ Saymerî, 24.

Sevrî: “İnsanların işi mutedildi, taki Kûfe’de Ebû Hanîfe Basra’da Osman el-Bettî, Medine’de de Rabî’ bu durumu değiştirdi. Biz onlara baktık ve onların esir milletlerin çocukları olduklarını gördük.”³⁶⁷ demiştir.

Nisâburî, Ebû Hanîfe’nin sahabeye karşı tutumuyla ilgili olarak özetleyici ifadeler aktarmıştır. Bu ifadelere göre Ebû Hanîfe, Ehl-i Kible’nin tamamını mümin olarak kabul etmiş; farzlardan herhangi birini yapmadıklarından dolayı onların imandan çıkmayacağını belirtmiş ve günahlardan dolayı da tekfir etmemiştir. Helal görmemek şartıyla büyük günah işleyen Müslümanların büyüklerinin arkasında namaz kılmayı kabul etmiştir. İmanda istisnayı kabul etmemiş; imanda artma ve eksilmenin olmayacağını benimsemiştir. Rasulullah’ın ashâbı hakkında edepli olmuş, onları ve Ehl-i Kible’yi iyilikle yâd etmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’i tafdil etmiştir.³⁶⁸

1.1.4. el-Emr bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehy ani’l-Münker

Ebû Hanîfe’nin yönetime karşı gösterdiği tavır ve tutumu, onun siyasi anlamdaki el-emr bi’l-ma’rûf ve’n-nehy ani’l-münker anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Onun, Hâricîlerin “hurûc” yani meşru görmedikleri yönetime karşı ayaklanmalarını eleştirdiği görülmektedir. *el-Fıkhü’l-Ebsat*’ta yer alan bilgiye göre, “Cemâat”e yani müslüman topluma karşı çıkan bu insanların yaptıklarının doğru olmadığını söyleyen Ebû Hanîfe, bununla birlikte el-emr bi’l-maruf ve’n-nehy ani’l-münker’in Allah’ın ve peygamberin bir emri olduğunu belirtmiştir. Fakat bu emrin uygulanmasında amacına yönelik hareket edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Ona göre, kan dökmek, haramları helal görmek ve malları yağmalamak gibi eylemlerle bulunanların ifsat ettikleri, ıslah ettiklerinden daha çok olur. Oysaki Allah, Hucurât suresinde birbirleriyle savaşan iki Müslüman grubu barıştırmayı ve sadece aşırıya kaçan tarafla savaşmayı emretmiştir.³⁶⁹

Ebû Hanîfe’ye göre burada esas prensip, adil olan zümre ile birlikte hareket etmektir. Çünkü Hz. Peygamber: “Size zalim olanın zulmü, adil olanın adaleti zarar vermez. Sizin ecriniz size, onun vebali ona aittir.” buyurmuştur.³⁷⁰ Yönetime karşı ayaklanmayı caiz görmeyen Ebû Hanîfe, tahkim olayından dolayı Hz. Ali’ye karşı

³⁶⁷ Hatîb, el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 543, 544; Ayrıca bkz.: İbn Abdilber, *Câmi*’, 1079; Çev., 436.

³⁶⁸ Nîsâbûrî, 142, 143, 190.

³⁶⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ebsat*, 49; Çev., 39.

³⁷⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ebsat*, 49, 50; Çev., 38.

hurûc eden “el-Havâricu’l-Muhakkime”nin, Hâricîlerin en kötöleri olduğunu fakat tekfir edilmemeleri gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte o: “Onlara karşı Hz. Ali ve Ömer b. Abdülaziz gibi hayırlı imamların yaptığı şekilde savaşıyoruz.”³⁷¹ demiştir. Ebû Hanîfe’ye göre Ehl-i Bağy yani Hâricîlerle savaşılmasının gerekliliğinin sebebi, onların küfre düşmelerinden dolayı değil, aksine onların haddi aşmalarından dolayıdır. Burada tercih edilmesi gereken şey adil zümre ve günahkâr sultanla (el-sultânü’l-câir) beraber olmaktır; Ehl-i Bağy’in yanında yer almamaktır. Fakat günahkâr imama bağlılık, mutlak anlamda bir itaat değildir. Çünkü imamın günahkâr olması, başında bulunduğu adil zümrenin yanında yer almayı değiştirmez. Önemli olan adil zümrenin yanında yer alıp Ehl-i Bağy grubunun yanında yer almamaktır.³⁷² Durumu düzeltme yönünde elden bir şey gelmiyorsa, isyan etmek yerine, hicret etmek de bir çare olup yapılması gerekenler içerisinde bir yoldur.³⁷³

Ebû Hanîfe, insanlara kılıçla hurûc ederek onlarla savaşan ve onlardan mal gasp edenlerin hepsinin cehennemlik olduğunu belirtmiştir. O, bu görüşünü “İsrailoğulları yetmiş iki fırkaya ayrıldı, benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacak. es-Sevâdû’l-A’zam (en büyük cemâat) dışındakiler ateştedir.” ve “Kim İslâm’da kötü bir şey ihdas ederse helak olur, bidat çıkaran sapıklığa düşer, sapıklığa düşen de cehennemdedir.” anlamındaki iki hadis rivayetine dayandırmıştır.³⁷⁴ Ebû Hanîfe, muhtemelen burada, dinin temel anlayışına muhalefet ederek din adına yeni düşünceler ortaya atanlardan bahsetmiş olmalıdır. Çünkü bu cümlelerin devamında, önceki din mensuplarının kendi dinlerinden nasıl ayrıldıklarından bahsetmektedir. Aksi düşünüldüğünde Ebû Hanîfe’nin büyük günah işleyenleri tekfir etmeyip onları mümin olarak isimlendirdiği görüşüyle çelişecektir. Onun bazı kişileri cehennemlik olarak nitelendirmesinin nedeni, Müslümanların aralarındaki siyasi veya dinî yorumlardan kaynaklanan savaşlar değil, İslâm toplumuna sırf müslüman olduklarından dolayı kılıç çekenlerdir.

³⁷¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, 50; Çev., 40.

³⁷² Örneğin Allah, “Allah’ın arzı geniş değil miydi? Hicret etseydiniz.” (Nisa: 4/97) buyurmuştur. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, 54; Çev., 43.

³⁷³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, 54, 55; Çev., 43, 44.

³⁷⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, 58; Çev., 45; Ebû Hanîfe’nin bizzat ravisi olduğu “Kim ümmetime kılıç çekerse, Cehennem’in yedi kapısı vardır; bu kapılardan bir kapı kılıç çeken içindir” manasındaki hadis rivayetinin de bu şekilde düşünmesine etki ettiği söylenebilir. Ebû Hanîfe, *Müsned*, 230; “Kim ümmetime kılıç çekerse, (o kişi) benim ümmetimden değildir” ve “Kim bize silahla saldırırsa, o kişi bizden değildir” şeklinde iki farklı rivayet için bkz: ed-Dârakutnî, Ebû’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-I’lel*, thk.: Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî, Dâru İbni’l-Cevzî, Riyâd (h.) 1427, XII, 303.

Ebû Hanîfe'ye göre isyan savaş boyutuna ulaştığı zaman, daha önce belirtildiği üzere, Hz. Ali ve Ömer b. Abdülaziz'in yaptığı gibi isyancılarla savaşılması gerekir. Fakat onun Hâricîlerin öldürülmelerine engel olduğuna dair rivayetler de vardır. Örneğin Halife Mansûr döneminde 148/765 yılında Hâricîler Hassan b. Mücâlid el-Hemadânî'nin önderliğinde Musul yakınlarındaki Bâfahharâ köyünde isyan etmişlerdir. Halife Mansûr, bölgede ortaya çıkan Haricî isyanlarını bastırmak için, Ebû Hanîfe, İbn Şübrûme ve İbn Ebî Leyla'yı³⁷⁵ Kûfe'den Bağdat'a getirterek bölgeye bir ordu gönderme hususunu danışmıştır. Mansûr, antlaşmayı ve biatlarını bozdukları için kanlarının ve mallarının helal olup olmadığını sorduğunda İbn Ebî Leyla ve İbn Şübrûme yetkinin halifenin kendisinde olduğunu hatırlatmakla yetinmişlerdir. Ebû Hanîfe ise bunu doğru bulmayarak, Hâricîlerin öldürülmesini kabul etmemiştir.³⁷⁶

Ebû Hanîfe, yönetime karşı hurûc etmeyi kabul etmemiştir. Ona göre esas olan, yönetimdeki adil imama itaat etmektir. Nisaburî'nin naklettiğine göre ne Ebû Hanîfe ne de onun ashabından biri, herhangi bir konuda sultana karşı hurûc etmeyi kabul etmemişlerdir.³⁷⁷ Nadr b. Muhammed, Ebû Hanîfe'yi sultana ya da Ehl-i Kible'ye kılıç çekmek gibi bir sıfatla nitelendirmekten Allah'a sığındığını belirtmiştir.³⁷⁸ Kudurî'nin Hasan b. Ziyad'a dayandırdığı bir rivayette, Ebû Hanîfe'ye göre Müslümanlar arasında fitne ortaya çıktığında; bir adamın fitneden uzak durması, evine gitmesi ve hurûc etmemesi gerekir. Eğer insanlar Müslümanlardan bir kişiyi imam olarak kabul edip yönetime karşı hurûc etmek için etrafında bir araya gelirlerse, bu durumda onlardan ayrılmak ve Ehl-i Cemâat'ın imamı etrafındaki İslâm'ı tercih etmek ve Ehl-i Cemâat'ın imamına yardım etmek gerekir. Eğer yardım edilemeyecekse evlerinden çıkmamaları, Hâricîler veya bunlar gibi olanlarla birlikte hurûc etmemeleri, hurûc edenlere yardım ve itaat etmemeleri gerekir. Bu görüşü, Ebû Yûsuf ve Züfer de benimsemiştir.³⁷⁹

³⁷⁵ Şükrü Özen, İbn Şübrûme'nin 144/761 veya 145/762 tarihinde vefat ettiği göz önünde bulundurduğunda onun söz konusu olay hakkında görüşünü almak için Bağdat'a çağırılması rivayetinin doğru olmadığı tespitini yapmıştır. Bkz.: Özen, "İbn Şübrûme" *DİA*, İstanbul 1999, XX, 380.

³⁷⁶ İbn Ebî'l-Avvâm, 114; Saymerî, 69, 70; İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk.: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, V, 185; Zorlu, 275-277.

³⁷⁷ Nisâbûrî, 195.

³⁷⁸ Nisâbûrî, 197.

³⁷⁹ Necmeddin Güney, *Kudurî'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" Adlı Eserinin "Siyer" Bölümünün Edisyon Kritiği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2006, 165, 166.

Ebû Hanîfe'nin günahkâr bir yöneticiye karşı nasıl bir tutum sergilediği ise kaynaklara farklı yansımıştır. O, eğer yönetimde bulunan imam idaresini yürüttüğü mallardan çalarsa onun imamlığının geçersiz olduğunu ve vereceği hükümleri geçerli saymayacağını, benzer bir şekilde rüşvet alan bir kadının da, yönetimdeki imam onu azletmese bile, kendileri açısından azledilmiş biri olduğunu belirtmiştir.³⁸⁰ Cessâs'a göre Ebû Hanîfe'nin İbrahim isyanına destek vermesi, onun fâsık bir kişinin imam ve halife olmasını caiz görmediğinden kaynaklanmıştır. Ayrıca el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker hakkında bu şekilde düşünen Ebû Hanîfe'nin fâsık olan birinin imam ve halife olmasını caiz gördüğü şeklindeki iddia da ona ait değildir. Ebû Hanîfe hakkında bu şekilde bir iddia ileri sürenler, aslında el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker'i terk eden Ashâbu'l-Hadis'tir. Bu kişiler, ya Ebû Hanîfe ve Irak ulemasının görüşlerini naklederken yalan söylemişler ya da nakilde hata etmişlerdir.³⁸¹

Ebû Hanîfe'nin, yönetimdeki imama belli tepkilerde bulunmuş olsa da, bu hususta kılıcı esas almadığı nakledilmiştir.³⁸² Fakat Bağdâdî, Ebû Hanîfe'nin imamlara karşı kılıçla hurûc etmeyi helal gördüğüne dair rivayetler nakletmiştir.³⁸³ Bu rivayetlerin birinde Süfyan es-Sevri ve Evzaî de Ebû Hanîfe'yi böyle tanımlamışlardır. Bağdâdî, Ebû Yûsuf'un da Ebû Hanîfe hakkında “*Kılıç görüşünü benimsiyordu.*” dediği bir rivayete yer vermiştir. Bu rivayete göre Horasan'da bazı insanlar, Ebû Yûsuf'a Ebû Hanîfe'nin Cehmî ve Mürcîî olduğunu söylemişlerdir. Ebû Yûsuf ise bunun tam tersi bir durumun söz konusu olduğunu belirtmek için Ebû Hanîfe'nin kılıç görüşünü benimsediğini söylemiştir.³⁸⁴ İbn Hazm (ö. 456/1064) ise İbrahim isyanını örnek vererek Ebû Hanîfe'yi başarılı olacak kadar güç olmadığı zaman bu görevin kılıçla değil “el” ile yapılacağı görüşünü benimseyenler arasında zikretmiştir.³⁸⁵

Kudurî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eserinde, konuyla ilgili naklettikleri oldukça dikkat çekicidir. Bu bilgilere göre yönetim tarafından Ehl-i Bağy'e karşı savaş başlatılmadan önce, isyancılar Müslümanlara karşı düşmanlıklarından ve tefrika çıkarma isteklerinden vazgeçirilmelidirler. Fakat bu durum, Ehl-i Bağy'in gücünün olmadığı bir durumda caizdir. Ehl-i Bağy'den de olsa gücü olmayan bir kişi, yönetime

³⁸⁰ İbn Ebî'l-Avvâm, 72; Zehebî, *Menâkıb*, 71.

³⁸¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 87; Çev., I, 225.

³⁸² İbn Ebî'l-Avvâm, 75.

³⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 528.

³⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 530.

³⁸⁵ İbn Hazm, III, 422, 423.

karşı isyana kalkışmamalıdır. Bunu Ebû Hanîfe de söylemiştir ki ona göre böyle bir kişinin, fitneden uzak durması ve evinden çıkmaması gerekir. Bununla kastettiği şey, yönetime karşı savaşa davet edecek bir imamın olmadığı bir durumdur. Eğer imam savaşa davet ederse, davet edilen kişi de zengin ve gücü varsa, o kişinin bu konuda geri durmaması gerekir. Kudûrî'nin naklettiklerinden iki husus çok daha dikkat çekicidir: Birincisi, “fitne zamanı” ifadesinden maksat, yönetime karşı hurûc etmeye güçleri yetmediği ve Müslümanların geneline göre azınlık bir grup olmaları durumundayken böyle bir eyleme kalkıştıkları zaman kastedilmiştir. Yani fitne zamanında oturulması (kaade) gerekir ifadesinin anlamı, başarma ihtimali çok düşük durumlar için söz konusudur. İkinci husus ise Müslümanların genelinin yönetime karşı bir eylemde bulunmak istediklerinde eğer başlarında bir imam ve başarmak için yeterli güce sahipseler, bu durum “fitne zamanı” olarak görülmez. Ebû Hanîfe'ye göre “güç yetirilebilme,” adil olmayan yönetime karşı hurûc etme şartıdır.³⁸⁶

Ebû Hanîfe'nin Hâricîlerin isyana başladıktan sonra yönetim tarafından öldürülmeleri gerektiğine dair görüşü, Hz. Ali'nin uygulamalarına dayanmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre Hâricîlerin cemâate karşı savaşmak için hurûc edecekleri haberi alındığında, yönetimdeki imamın onları bu işten vazgeçirmesi ya da tevbe ettikleri anlaşılıncaya kadar onları yakalayıp hapsedmesi gerekir. Onları hurûc etmekten vazgeçirmek, imamın yapması gereken zorunlu bir görevidir. İmam, onların tevbe etmelerini ister. Eğer tevbe ederlerse bu, diğer Müslümanlar için yeterli bir durumdur. Örneğin Hz. Ali, Haricîlerden birinin sözüne karşılık olarak, “*Batılın kastedildiği hak bir sözdür. Biz sizin Allah'ın mescitlerinde Allah'ı zikretmenizi yasaklamıyoruz, feylerden hakkınız olanı almanızı da men etmiyoruz.*” demiştir. Hurûc etmeleri bilinmeyeceği durumlarda onlar hapsedilmez, bundan dolayı da onlara taarruz edilmez. Bununla birlikte hurûc etmek için silahlandıklarını haber alan imam, eğer onların askeri bir şekilde bir araya gelip cemâate karşı savaşmak için hazırlandıklarını bilmese bile, onların üzerine savaşması için bir ordu göndermesi gerekir.³⁸⁷

Ebû Hanîfe'nin hurûc ve kuûd konusundaki yaklaşımı, toplumsal düzenin korunması ve kaosu önlemeye engel olmak şeklinde gelişmiştir. Hâricîlere yönelik tavrı da bunu göstermektedir. Örneğin ona göre Ehl-i Bağy yani Hâricîler, isyan

³⁸⁶ Güney, *Kudûrî'nin “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî” Adlı Eseri*, 166.

³⁸⁷ Güney, *Kudûrî'nin “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî” Adlı Eseri*, 167.

ettiklerinde diğer Müslümanların kanını ve mallarını kendilerine helal gördüklerinden dolayı, helal bir şeyi amaçlasalar bile bunu batıl bir yolla yaptıkları için onların verdikleri hükümlere uyulmaz. Fakat Ehl-i Bağy, Ehl-i Adl'den olan birini kadı olarak atarsa bunun verdiği hükümlere uyulur. Emeviler döneminde böyle durumlar olmuş ve selef de onların verdikleri hükümleri uygulamıştır. Daha sonra Ömer b. Abdulaziz ise buna karşı çıkmış ve Ehl-i Bağy'ın atamalarını kabul etmemiştir. Müslümanlar da bu şekilde devam etmiştir.³⁸⁸

Ebû Hanîfe'nin, muhtemelen, Müslümanların birliğinin bozulmamasını esas almasından dolayı, hilafetin Kureyş'e ait olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir. Bağdâdî, imametın Kureyş'e ait olduğunu benimseyenler arasında Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin de olduğunu belirtir. O, onların böyle düşünmelerinin nedenini ise imametın Kureyş'e bırakıldığına dair şerî hüküm bulunduğuna ve dinin, Kureyş'in imamete elverişli kimselerden hali olmadığına delalet ettiğine, bu yüzden onların dışında başkalarının imam olmasının caiz olmadığı şeklinde düşündüklerine bağlamıştır.³⁸⁹ Şîi kaynaklarda ise imametın sadece Kureyş kabilesine mahsus olduğu düşüncesi, Ebû Hanîfe ve diğer Mürciler'nin görüşü olarak verilmiştir. Bu görüşe göre kitap, sünnet ve adalete göre hareket etmeye davet eden her Kureyşliye imam olarak uymak gerekir. Bu da “*İmamlar Kureyş'tendir*” hadisine dayanır.³⁹⁰ Burada Ebû Hanîfe ve diğer Mürciiler ifadesiyle, muhtemelen, Ehl-i Sünnet kastedilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin siyasi yönetime karşı gösterdiği bu tavrı, kaynaklara onun bazı Şîi isyanlarına destek verdiği şeklinde yansımıştır. Emeviler döneminde meydana gelen en dikkat çekici olay halife Hişam b. Abdulmelik dönemindeki Zeyd b. Ali isyanıdır.³⁹¹ Bazı kaynaklar Ebû Hanîfe'nin bu isyana destek vermek için Zeyd'e maddi yardımda bulunduğunu ve insanları bu isyana teşvik eden fetvalar verdiğini belirtmiştir.³⁹² Cessâs, Ebû Hanîfe'nin Zeyd'e mal yardımı göndermesinin ve insanlara gizlice ona yardım

³⁸⁸ Güney, *Kudûrî'nin “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî” Adlı Eseri*, 173, 174.

³⁸⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 302-305; Çev., 312-314.

³⁹⁰ Kummî/Nevbahtî, *Şîi Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak Fıraku's-Şia*, Çev.: Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu, Ankara 2004, 72; Ma'mer b. Ebî Amr Râşid (ö. 153/770), “*İmamlar Kureştendir*” ifadesini, Hz. Ali'nin bir sözü olarak aktarmıştır. Ma'mer b. Ebî Amr Râşid, *Câmi'*, thk.: Habiburrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 2010, XI, 58.

³⁹¹ Eş'arî, I, 136, 137; Çev., 83; İbn Sa'd, VII, 319, 320; Çev., VII, 332.

³⁹² Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 170, 175, 185, 186, II, 527, 528; Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-Esrâf*, thk.: Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Zerkelî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, III, 435; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, İntişârâtü's-Şerîf er-Radî, Kum (h.) 1374, 141; Kureşî, 605.

etmenin gerekli olduğuna ve onunla birlikte savaşmaları gerektiğine dair fetva vermesinin meşhur bir olay olduğunu belirtmiştir.³⁹³

Zemahşerî (ö. 538/1143), fâsık bir kimsenin imametinin uygun olmayacağını ve böyle bir imama itaat edilmemesi gerektiğini belirtirken örnek olarak Ebû Hanîfe'nin böyle davrandığını söylemiştir. Zemahşerî, ayrıca Ebû Hanîfe'nin, Zeyd b. Ali'ye yardımcı olunması ve ona taraftar çıkılmasının vacip olduğunu, Beytül-Mal'ın ona aktarılması gerektiğini ve yönetimdeki imama karşı Zeyd'le birlikte hurûc edilmesi hususlarında gizlice fetva verdiğini belirtmiştir.³⁹⁴

Kureşî'nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali isyanına destek vermiş ve “*Onun çıkışını Rasulullahın Bedir'deki çıkışına*”³⁹⁵ benzetmiştir.³⁹⁶ Ebû Hanîfe, bazı insanların emanetlerinin kendisinde bulunması nedeniyle, bu isyana kendisinin katılmadığını belirtmiştir. Hatta on bin veya otuz bin dirhem miktarında para yardımında bulunmuştur.³⁹⁷

Şehristânî'nin Ebû Hanîfe'yi Zeydiyye'nin Bütriyye fırkasından olduğunu³⁹⁸ belirtmesinin nedeni, muhtemelen, Ebû Hanîfe'nin Zeyd isyanına maddi yardımda bulunmasından dolayıdır. Zeyd isyanına destek vermesi, bazı Şîî yazarlar tarafından Ebû Hanîfe'nin Şîî/Zeydî imamet düşüncesini benimsediği şeklinde yorumlanmıştır.³⁹⁹ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî'nin belirttiğine göre Muhammed b. Sadık (ö. 203/818): “*Allah Ebû Hanîfe'ye rahmet etsin. O, Zeyd b. Ali'ye yardım ederek bize olan sevgisini açıkça ortaya koymuştur.*”⁴⁰⁰ demiştir. Fakat Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e bir meylinin olduğu bilirse de Şîî fırkalardan herhangi birine katılmadığı ve onların her dediğini kabul etmediği⁴⁰¹ göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte onun, kendi dönemindeki

³⁹³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 87; Çev., 225.

³⁹⁴ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Çev.: Harun Ünal, Ekin Yay., İstanbul 2016, I, 349, 350.

³⁹⁵ Kerderî, II, 267; Kureşî, 605.

³⁹⁶ Ebû Hanîfe'nin Zeyd isyanı ile Bedir savaşını birbirine benzettiğine dair rivayet, günümüz bazı yazarlar tarafından oldukça abartılı bulunmuştur. Çünkü Bedir savaşı müşriklere karşı yapılan bir mücadeledir. Zeyd isyanı ise her iki tarafın da müslüman olduğu, dinî yorum ve siyasi gerekçelerle isyan eden Zeyd b. Ali ile bazı haksız uygulamaları olduğu ileri sürülen Hışam b. Abdülmelik arasında cereyan etmiştir. Zorlu, 138; Tutar, 589, 590.

³⁹⁷ Kureşî, 605; Zorlu, 136.

³⁹⁸ Şehristânî, 223; Çev., 171. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ümit, “Zeydiler İle Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine”, 283, 284.

³⁹⁹ Muhammed Rızâ el-Hakîmî, *Levle's-Senetân le-Helek'n-Nu'mân*, y.y. 1985, 347, 348, 384; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe” *DİA*, X, 141.

⁴⁰⁰ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 140.

⁴⁰¹ Şahin, 242.

Ehl-i Beyt'e mensup olanlarını, imamete mutlak hak sahibi değil, diğerlerine nazaran imamete daha layık gördüğü söylenebilir.⁴⁰² Ayrıca Ebû Hanîfe'nin Büttriyye'den olması veya imamet nazeriyesini kabul ettiğine dair ileri sürülen iddialar, geriye dönük yeniden anlamlandırma inşasıdır. Bu tür iddialar, Ebû Hanîfe'nin başkalarına karşı Hz. Ali ve neslinin yanında yer almış olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olabilir.

Ebû Hanîfe'nin, Abbasî halifelerinden Ebû Cafer el-Mansûr döneminde, Hz. Ali nesli isyanlarından biri olan İbrahim b. Abdillâh isyanına destek verdiğine dair bazı rivayetler yer almaktadır. Bu isyan aslında üç kardeşin farklı şehirlerdeki başlattıkları isyanlardır. H. 145 tarihinde İbrahim'in abisi Muhammed (en-Nefsü'z-Zekiyye) b. Abdillâh Medine'de ve Mekke'de, yaklaşık iki ay sonra İbrahim b. Abdillâh Basrâ'da⁴⁰³ ve üçüncü kardeşleri olan İdris b. Abdillâh de Mağrip bölgesinde isyan başlatmışlardır. Bu üç kardeşin babaları olan Abdullâh, Hz. Hasan'ın torundur. Babaları olan Abdullâh, halife Mansûr tarafından hapsedilince önce Muhammed daha sonra İbrahim, Mansûr'a karşı ayaklanma başlatmıştır. Mansûr, bu isyanlar üzerine ordu göndermiş ve ayaklanmayı bastırmıştır. Muhammed Medine'de, İbrahim Basra ya da Kûfe yakınlarında öldürülmüştür. Üçüncü kardeşleri İdris b. Abdillâh, çok daha sonra Mağrib'te öldürülmüştür. Babaları olan Abdullâh ise hapisteyken ölmüştür.⁴⁰⁴

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin bu üç ismin başlattığı isyanlardan İbrahim'e destek verdiği yer almıştır. Hatta her ne kadar onun Zeyd b. Ali'ye destek verdiği bilinse de, İbrahim isyanına verdiği destek kaynaklara daha çok ve açıkça yer almıştır. Fakat bu bilgilerdeki Ebû Hanîfe'nin bazı ifadeleri, Zeyd b. Ali isyanındaki sözleriyle karıştırılmıştır.

Ebû Hanîfe'nin takipçileri arasında konuyla ilgili görüş belirtenlerin başında Cessâs gelir. Cessâs, Ebû Hanîfe'nin Zed b. Ali isyanına destek vermesinin meşhur olay olması gibi aynı şekilde "*Abdullâh b. Hasan'ın oğulları olan Muhammed ve İbrahim'e karşı olumlu tavrı da bilinen bir meşhur durumdur.*"⁴⁰⁵ demiştir. Cessâs'ın naklettiğine göre İbrahim es-Sâîğ, Ebû Hanîfe'ye el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker yapmanın hükmünü sormuş, Ebû Hanîfe de farz olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'in

⁴⁰² Yavuz, 141, 142; Tok, 79.

⁴⁰³ Mustafa Öz, "İbrahim b. Abdillâh", *DİA*, 2000, XXI, 283.

⁴⁰⁴ Eş'arî, I, 154; Çev., 95, 96; Bağdâdî, *el-Fark*, 75; Çev., 43, 44; Şehristânî, 182, 183; Çev., 143.

⁴⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 87; Çev., 225.

şu hadisini rivayet etmiştir: “Şehitlerin en üstünü Abulmuttalib’in oğlu Hamza’dır. Bir de zalim devlet başkanının karşısına dikilip ona karşı el-emr bi’l-ma’rûf ve’n-nehy ani’l-münker’i yerine getiren ve bu sebeple de öldürülen kimsedir.” Aldığı bu cevap karşısında Merv şehrine dönen İbrahim es-Sâîğ, Ebû Müslim’e karşı el-emr bi’l-ma’rûf ve’n-nehy ani’l-münker yapmış; zulme ve haksız yere kan dökülmesine karşı çıkmıştır.⁴⁰⁶ Cessâs, Ebû Hanîfe’nin zalim ve günahkâr imamlara karşı savaşıma yolunu benimsediğinin herkesçe bilindiğini nakletmiştir. Ayrıca Cessâs, “Sözlü olarak el-emr bi’l-ma’rûf ve’n-nehy ani’l-münker yapmak farzdır. Eğer söyledikleriniz dinlenmezse, o zaman bu görev kılıçla yapılır.” sözünün Ebû Hanîfe’ye ait olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁷

Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe, Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775)'in bu işin sonunda ölüm olduğunu⁴⁰⁸ hatırlatmasına rağmen, isyanına açık bir şekilde destek vererek insanların İbrahim’le birlikte hurûc etmeleri için fetva vermiştir. Hatta Ebû Hanîfe ve Misar b. Kidâm, İbrahim’e mektup yazarak onu Kûfe’ye davet etmişler, yardım ederek destek vereceklerini ve Kûfelilerin onunla beraber hurûc edeceklerini belirtmişlerdir. Bundan dolayı Mürcie’den bazı kişiler, hem Ebû Hanîfe’yi hem de Misar b. Kidâm’ı ayıplamışlardır.⁴⁰⁹ Başka bir rivayete göre Ebû Hanîfe yazdığı mektupta, Kûfe’de bu konuda yardım edecek olanların olduğunu belirterek İbrahim’e “gizlice buraya gel. Senin taraftarların buradan Ebû Cafer el-Mansûr’a baskın düzenleyip onu ya öldürecekler ya da yakalayıp sana getirecekler.”⁴¹⁰ demiştir. Hatta Ebû Hanîfe’nin Mansûr’u öldürebileceğini söylediği rivayetlerde yer almıştır.⁴¹¹

Ebû Hanîfe’nin yazdığı mektupla ilgili farklı bilgiler vardır. Halife Mansûr, İbrahim isyanını bastırmak için İsa b. Musa komutasında bir ordu göndermiştir. Rivayete göre bu ordu hareket ettiğinde Ebû Hanîfe de İbrahim’e destek mahiyetinde bir mektup yazmıştır. Söz konusu bu mektubun daha sonra Mansûr’un eline geçtiği ve Ebû Hanîfe’yi Bağdat’a getirterek zehirletip öldürdüğü rivayetler arasında yer almıştır.⁴¹² Ebû Hanîfe isyana destek mesajlı mektuplar gönderdiğini duyan halife Mansûr’un, Ebû

⁴⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 87; Çev., I, 224, 225.

⁴⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 86, 87; Çev., I, 224.

⁴⁰⁸ Saymerî, 92; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 452.

⁴⁰⁹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, 310, 314; ayrıca bkz.: Saymerî, 92; Zehebî, *Menâkıb*, 91.

⁴¹⁰ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, 314.

⁴¹¹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, 314; Öz, “İbrahim b. Abdullah”, 284.

⁴¹² Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, 315, 325; İbn Ebî'l-Avvâm, 181, 182; Âmilî, Seyyid Musin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'â*, thk.: Hasan Emin, Daru't-Teârif, Beyrut 1983, II, 180; Zorlu, 266, 267.

Hanîfe'ye kızgınlık duyduğu ve ona eziyet ettiği nakledilmiştir.⁴¹³ Diğer bir rivayete göre halife Mansûr, Kûfe valisi İsa b. Musa'ya Ebû Hanîfe'yi Bağdat'a getirmesini emreden bir mektup göndermiştir. Bu mektup üzerine Züfer b. Hüzeyl, o günlerde Ebû Hanîfe'nin yanına gittiğini ve onun çok üzgün bir şekilde Bağdat'a doğru yola çıktığını söylemiştir.⁴¹⁴ Ebû Hanîfe'nin İbrahim isyanına maddi ya da manevi desteğinden dolayı halife Mansûr tarafından Bağdat'a getirildiği ve orada hapisteyken öldüğü⁴¹⁵ belirtilmiştir.

Bazı kaynaklar halife Mansûr döneminde Ebû Hanîfe'nin İbrahim'in kardeşi Muhammed (en-Nefsüzzekiyye) b. Abdullah'a biat ettiğine, onun taraftarı olduğuna ve Ehl-i Beyt sevgisine inandığına yer vermiştir. Hatta halife Mansûr bu durumu öğrenince Ebû Hanîfe'yi müebbet hapse mahkûm etmiş ve hapisteyken vefat etmiştir.⁴¹⁶ Ebû Hanîfe'nin h. 150 yılında vefat ettiği, isyanın ise h. 145 yılında olduğu bilinmektedir. Elimizdeki kaynaklar Mansûr'un isyan bittikten hemen sonra Ebû Hanîfe'yi cezalandırdığını bildirmemektedir. Bilakis kaynaklara göre halife, işler düzelinceye kadar ulemanın ve fukahânın sevgisini kazanmaya çalışmıştır. Ancak bu isyan, Mansûr ile Ebû Hanîfe arasındaki ilişkilerin kırılma noktasıdır. Ebû Hanîfe, İbrahim isyanına Zeyd'nin isyanından daha yüksek bir sesle destek vermiş ve olayların daha çok içine girmiştir. Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e olan sevgisi ve onların haksızlığa uğradığına dair düşüncesinin, isyanı bu kadar sahiplenmesine neden olduğu söylenebilir.⁴¹⁷

Ebû Hanîfe'nin isyan sırasında İbrahim'e maddi ya da manevi destekte bulunduğu ve insanları buna teşvik ederek ikna etmeye çalıştığına dair rivayetler oldukça detay bilgiler içermektedir. Ebû Hanîfe'nin, İbrahimle birlikte savaşa katılmanın elli kez nafile hac yapmaktan daha hayırlı olduğunu söylediği nakledilmiştir.⁴¹⁸ Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Fezârî'ye Ebû Hanîfe'nin: *"Kardeşinin adil olarak öldürülmesi, Bedir günü öldürülmesi gibidir. Kardeşinin İbrahim ile birlikte şehadeti yaşamasından daha hayırlıdır,"*⁴¹⁹ *"Senin kardeşinin şehid*

⁴¹³ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 324; Zorlu, 267, 268.

⁴¹⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 114, 115; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, 316; Saymerî, 92, 93; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 452; Zorlu, 266.

⁴¹⁵ Saymerî, 92, 93; Zehebî, *Menâkıb*, 93, 123.

⁴¹⁶ Şehristânî, 184; Çev., 144; Zorlu, 269.

⁴¹⁷ Zorlu, 269, 270.

⁴¹⁸ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, 324; Zorlu, 263.

⁴¹⁹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, 313.

olduğu yer, otuz gazveden daha efdaldır”⁴²⁰ ve “*Kardeşinin hurûc etmesi, senin tuttuğun yoldan daha çok hoşuma gidiyor.*” dediği nakledilir.⁴²¹ Ebû İshak el-Fezârî, “*Sen neden bu isyana katılmadın o halde*” sorusuna da Ebû Hanîfe: “*Eğer insanların emanetleri ve eşyaları olmasaydı bu isyandan geri kalmazdım.*” karşılığını vermiştir.⁴²² Ebû İshak el-Fezârî’nin, kardeşinin ölümüne neden olduğundan dolayı Ebû Hanîfe’yi asla sevmediğini söylediği⁴²³ de rivayetler arasında yer almıştır.⁴²⁴

Ebû Hanîfe’nin İbrahim isyanına destek vermesinin yanı sıra halife Mansûr’un ismini anarak onu sert bir şekilde eleştirdiği nakledilir. O, halife Mansûr’u haksızlık yapmak ve halkın mülkünü gasp etmekle suçlamıştır. Hatta bundan dolayı kendisinin zulmün olmadığı bir yere gömülmeyi vasiyet ettiği belirtilir.⁴²⁵ Ebû Hanîfe’nin isyan konusunda İbrahim’den yana olduğunu ve halife Mansûr’u sevmediğini belirttiği de rivayet edilmiştir.⁴²⁶ Ayrıca Ebû Hanîfe, halife Mansûr ve taraftarlarına olan tavrını, “*Eğer onlar mescid yapmayı isteseler ve benden de o inşaatın yapımında kullanılacak olan tuğlaları saymamı isteseler, kesinlikle bunu bile yapmazdım.*”⁴²⁷ sözleriyle dile getirmiştir.

Ebû Hanîfe’nin, İbrahim’in isyanını Bedir savaşına benzetmesi ve emanetlerden dolayı isyana katılmadığı gerekçesinin Zeyd b. Ali isyanıyla ilgili rivayetlere çok benzemesi, ifadelerin hangi olaylar hakkında ve kimler tarafından söylendiği hususunda şüpheler uyandırmaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin bu isyanlara destek verdiğine dair bilgiler çeşitli kaynaklarda yer almasına rağmen Ebû Yûsuf ve Şeybânî, kendi eserlerinde söz konusu isyanlara Ebû Hanîfe’nin destek verip vermediği hususuna değinmemişlerdir. Özellikle Ehl-i Bağy ile ilgili hususları derinlemesine ele alan Şeybânî ve sonraki dönem müelliflerinden Serahsî’nin bu konuda sessiz kalmış olmaları oldukça ilginçtir. Pezdevî, Ebû Hanîfe’nin yönetimdeki imam günah işlediği zaman onu

⁴²⁰ İbn Ebî’l-Avvâm, 180.

⁴²¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 87; Çev., I, 225.

⁴²² Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 529, 530; Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, 313; Zorlu, 264.

⁴²³ Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, 313, 314; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 281, 282; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 87; Çev., I, 225.

⁴²⁴ Ebû Hanîfe ile Ebû İshak el-Fezârî’nin arasında geçen rivayetler için bkz.: Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 22; Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, 313; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 529, 530; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 281, 282.

⁴²⁵ Zorlu, 270.

⁴²⁶ Bu rivayete göre bir kadın Ebû Hanîfe’ye: “*Sanki sen, bu fetvanla oğlumun ölene dek, Abdullah b. Hasan’ın iki oğlu olan Muhammed’in ve İbrahim’in yanında olmalarını işaret eder gibisin*” demiştir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe: “*Keşke ben de senin oğlun yerinde olabilseydim*” demiştir. Zamaşerî, I, 350.

⁴²⁷ Zamaşerî, I, 350.

tevbeye davet etmek gerektiğini ve ona karşı hurûc etmenin, fitneyi ve fesadı âleme yayma olduğundan dolayı caiz olmadığı görüşünü benimsediğini belirtmiştir.⁴²⁸ Fakat o da Ebû Hanîfe'nin Zeyd ve İbrahim isyanına herhangi bir desteğinin olup olmadığı hususuna değinmemiştir.

Ebû Hanîfe'nin isyanlara destek verdiğini net bir şekilde belirtenler ise Cessâs ve kısmen de Kureşî olmuştur. Cessâs, Ebû Hanîfe'nin yönetime karşı tavrı hakkında oldukça açık ifadeler kullanmıştır. O, bazı kimselerin Ebû Hanîfe'nin fâsık bir kişinin imam ve halife olmasını caiz gördüğünü ileri sürdüklerini belirtmiştir. Cessâs'a göre bu iddiayı ileri süren, Zürkân b. Geylân'dır. Zürkân ise rivayetleri kabul edilmeyen biridir ve bu konuda yalan ve asılsız bir şey söylemiştir. Oysaki Ebû Hanîfe'ye göre adil olma şartı hususunda, halife ile kâdî arasında bir fark yoktur; fâsık bir kimse, ne halife ne de hâkim olabilir. Ebû Hanîfe'nin İbrahim es-Sâîğ isyanına destek verdiğini belirten Cessâs, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker konusunda böyle bir tavrı alan Ebû Hanîfe'nin fâsık imamı yönetici olarak meşru görmesini imkân dâhilinde görmemiştir. Ona göre bunu iddia edenler, ya Ebû Hanîfe'nin ve onun gibi düşünen Irak ulemasının görüşlerini naklederken yalan söylemişlerdir ya da nakilde hata etmişlerdir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin görüşlerinde, fâsıkın imametine cevaz verdiğine dair bir delil yoktur.⁴²⁹

Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali, Muhammed ve İbrahim isyanlarına destek verdiğine dair rivayetleri esas alan günümüz araştırmacılarından Atalan, Ebû Hanîfe'nin el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker bağlamında zulme karşı direnişte bulunmak ve silahlı isyanlara yardım edilmesi hususunda fetvalar verdiğini belirtmiştir.⁴³⁰ Uyanık ise Ebû Hanîfe'nin yönetime karşı tutumunu, pasif muhalefet diğer bir ifadeyle sivil itaatsizlik olarak tanımlamıştır. Zeyd b. Ali, Muhammed ve İbrahim isyanlarına verdiği desteğini ise Ebû Hanîfe'nin aktif muhalefeti olarak değerlendirmiştir.⁴³¹ Sarıkaya da Ebû Hanîfe'nin siyasi tavrının, zalim yöneticiye karşı başarıya ulaşma ihtimali yüksek fiilî birer isyan olan Muhammed ve İbrahim ayaklanmalarını desteklemek şeklinde tezahür ettiğini belirtir.⁴³² Aslan'a göre Ebû Hanîfe'nin Emevî ve Abbasî dönemlerindeki bu isyanlara destek vermesi, onun hilafetin Kureyşliliği doktrininin tam

⁴²⁸ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 192; Çev., 275.

⁴²⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 86, 87; Çev., I, 223-225.

⁴³⁰ Atalan, "Ebu Hanife ve Ali Oğulları", 164.

⁴³¹ Mevlüt Uyanık, *Sivil İtaatsizlik Eylemleri ve Dinî Değerler*, Elis Yay., Ankara 2010, 126-139.

⁴³² Sarıkaya, 568.

karşısında yer aldığını göstermektedir.⁴³³ Doğan ise Ebû Hanîfe'nin mevâlî olduğunu belirterek onun Araplar tarafından ezilen mevâlînin haklarını savunma duygusuyla bu isyanlara destek verdiği dikkat çekmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin bu isyanlara yönelik savaşa ve silahlı mücadeleye fetva vermesi, adil, eşit ve özgür yaşama hakkını elde etme mücadelesidir.⁴³⁴ Ebû Hanîfe'nin belli dönemlerde siyasi muhalefette bulunduğu ve yukarıda bahsedilen isyanlara destek verdiği söylenebilir. Fakat onun bu isyanlara verdiği desteğin hangi boyutta olduğu hususu ise tam bir netlikte değildir.

1.2. EBÛ YÛSUF (ö. 182/798)

Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin yaşça en büyük ve en önemli talebelerinden biridir.⁴³⁵ Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas alarak ilk fıkıh usulü eseri yazan ve onun görüşlerini değişik bölgelere yayan biri olarak tanınır. Bazı meseleleri imlâ yoluyla yazan ve sürekli yazmakla meşgul olan Ebû Yûsuf, aynı zamanda İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerini neşreden ve yayan olarak kabul edilmektedir. Ammâr b. Ebî Mâlik: “*Eğer Ebû Yûsuf olmasaydı Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leyla'nın zikrettikleri bilinmezdi.*” demiştir.⁴³⁶ Ebû Yûsuf, ilim öğrenmek için küçük yaşta önce İbn Ebî Leyla'nın meclisine katılmış, fakat daha sonra Ebû Hanîfe'nin ilim halkasına dâhil olmuştur.⁴³⁷ Ebû Hanîfe'nin ilim halkasına yirmi yıla yakın bir süre devam etmiştir.⁴³⁸ Ayrıca Ebû Yûsuf, İbn İshak Kûfe'ye geldiğinde ondan meğazi okumuştur.⁴³⁹

Ebû Yûsuf'un ilme verdiği değer ve ilim elde etme gayreti rivayetlere yansımıştır.⁴⁴⁰ O, sadece Ebû Hanîfe taraftarlarının değil aynı zamanda kendi dönemine kadar tevarüs eden ilim geleneğinin bir temsilcisidir. O, “*Fıkhı Abdullah b. Mes'ud etti, Alkame suladı, İbrahim hasat etti, Hammad harmanladı, Ebû Hanîfe öğüttü, Ebû Yusûf*

⁴³³ İbrahim Aslan, “Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 2016, 27 (1), 83.

⁴³⁴ İsa Doğan, “Ebû Hanîfe'nin Dînî ve Siyâsî Duruşu”, *OMÜİF Dergisi*, Samsun 2006, (20), 40.

⁴³⁵ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, Cize 1998, XIII, 615.

⁴³⁶ İbn Hallikân, VI, 382, 383; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsü Terâcim*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut 2002, VIII, 193.

⁴³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII, 615, 616. Şirâzî, Ebû İshâk, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk.: İhsan Abbâs, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1981, 134.

⁴³⁸ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l- Mülûk ve'l- Ümem*, thk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, IX, 80; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII, 619; Salim Ögüt, “Ebû Yûsuf”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 261; Taş, 16.

⁴³⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, (Mütercimim Yazdığı Giriş), 12.

⁴⁴⁰ İbn Abdilber, *Câmi'*, 143, 411, 807, 808; Çev., 41, 124, 287.

hamur yaptı, Muhammed de ekmek haline getirdi. İşte insanlar onun ekmeğinden yiyorlar."⁴⁴¹ anlamındaki meşhur ifadede yerini almıştır.

1.2.1. Siyasi İlişkileri

Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanîfe'nin vefat ettiği 150/767 yılı ile kadılık görevine getirildiği 166/782 yılları arasındaki yaklaşık on beş yıllık bir süre aralığındaki hayatı hakkında kaynaklarda bilgilere rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe vefat ettikten sonra ders halkasının başına hoca olarak Züfer b. Hüzeyl'in geçtiği bilinmektedir. İmam Züfer'in vefat ettiği h.158 yılına kadar Ebû Yûsuf'un bu ders halkasında ders verme imkânı bulamadığı söylenebilir.⁴⁴² Bu dönemde Kûfe ya da başka bir yerde ders verdiğine ve geçimini nasıl sağladığına dair bir bilgi aktarılmamıştır. Yine de bu süre zarfında tam olarak gözden kaybolduğu söylenemez. Çünkü Ebû Yûsuf'un, Abbasî Halifesi Mehdî Billah (ö. 169/785) zamanında ailesiyle birlikte Bağdat'a yerleştiği, burada halifeyle tanıştığı ve 166/782 yılında kadılık görevine getirildiği bilinmektedir.⁴⁴³ Daha sonra Cürcan valiliğine atanan Musa el-Hâdî, beraberinde Ebû Yûsuf'u da götürmüş,⁴⁴⁴ kadılık görevine de Ebû Yûsuf'un oğlu Yûsuf getirilmiştir. Bu süre içerisinde oğluyla karşılıklı olarak hukuksal yazışmalar yapmıştır.⁴⁴⁵ Halife Mehdî Billâh vefat edince yerine halife olarak geçen Musa el-Hâdî'yle birlikte Ebû Yûsuf, Bağdat'a geri dönmüş ve kadılık görevine devam etmiştir.⁴⁴⁶ Hârûnürreşîd döneminde de kadılık görevine getirilen⁴⁴⁷ Ebû Yûsuf, daha sonra halife tarafından kâdilkudâtılık makamına getirilen ilk kişi olmuştur. Abbasî yönetimi altındaki bütün bölgelerdeki kadıları atama ve görevden alma yetkisine sahip olduğu için *kâdî kudâtî'd-dünyâ* (dünya kadılarının kadısı) şeklinde anılmıştır. Vefat edinceye kadar kadılık görevini yürütmüştür.⁴⁴⁸ Dolayısıyla Mehdî, Hâdî ve

⁴⁴¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavviz, Dâru Âlimi'l-Kütüb, Riyâd 2003, I, 141, 142; Yaman, 12; Taş, 179.

⁴⁴² Ögüt, "Ebû Yûsuf", 261.

⁴⁴³ İbn Hallikân, VI, 388, 399.

⁴⁴⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 308, 309.

⁴⁴⁵ İbn Ebî'l-Avvâm, 330; Ögüt, 261.

⁴⁴⁶ Vekî', 650, 651; Kureşî, 271; Ögüt, 261.

⁴⁴⁷ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 331; Şirâzî, 134; Kureşî, 431; İbnü'n-Nedîm, 256.

⁴⁴⁸ Vekî', 652; Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, XVI, 361; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 616; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 331; İbnü'n-Nedîm, 256; İbn Hallikân, VI, 379, 388; Kureşî, 271, 431; Ziriklî, VIII, 193; Yavuz Selim Göl, *Abbâsiler Döneminde Kâdî'l-Kudâtılık*, İlâhiyat Yay., Ankara 2020, 67, 161.

Hârûnürreşîd dönemlerinde kadılık yapmıştır.⁴⁴⁹ Kureşî, şark ve garp bölgelerindeki kadıları atama yetkisinin Ebû Yûsuf'a verildiğine dair bir rivayete yer vermiştir.⁴⁵⁰ Makrîzî (ö. 845/1442), Irak, Horasan, Şam ve Mısır bölgelerinde sadece Ebû Yûsuf'un işaret ettiği kişilerin kadılık makamına atandığını, bunun haricindekilerin ise kadılık tayinlerinin yapılmadığını belirtmiştir.⁴⁵¹

Ebû Yûsuf'un, Mehdî Billah ve Musa el-Hâdî dönemlerinde kadılık yapmasına rağmen, kaynaklarda daha çok Hârûnürreşîd ile olan ilişkisine değinilmiştir. Onun halife Hârûnürreşîd ile tanışması, Ebû Yûsuf'un Bağdat'da bazı komutanlara verdiği fetvaların beğenilmesi sonucu kendisine verilen paralarla halifenin evinin yakınlarında bir ev satın almasıyla başlamıştır. Ayrıca halifenin sorduğu sorulara verdiği fetvalarla beğeni kazanmış ve onun maddi yardımlarına mazhar olmuştur.⁴⁵² Bu şekilde halife Hârûnürreşîd, ona ayrı bir ilgi duymuş ve onu kadılık görevine getirmiştir.⁴⁵³ Muhtemelen onun geniş çevrelerce tanınması bu yolla olmuştur. Ebû Yûsuf'un bu dönemde hangi icraatları yaptığı ya da siyasi meselelerde nasıl bir tavır takındığına dair bilgiler yok denecek kadar azdır. Halife Hârûnürreşîd ile Ebû Yûsuf arasındaki aktarılan diyaloglar, günlük sohbet etme özelliğinden öteye geçmemektedir.⁴⁵⁴

Ebû Yûsuf, siyasi faaliyetlerde bulunmamıştır. Fakat onun Hârûnürreşîd'in nazarında önemli bir yere sahip olduğunu bilinmektedir. Bununla birlikte Ebu Yûsuf, kâdilkudât olarak anılan ilk kişidir.⁴⁵⁵ Daha sonra atanacak olan kâdilkudâtların belirlenmesinde etkili olmuştur. Bu etki, aynı mezhebe mensup isimlerin kâdilkudât olarak atanmalarını sağlamıştır.⁴⁵⁶ Onun bu etkisinin siyasete yön verecek bir boyutta olduğunu söylemek zordur. Van Ess, Ebû Yûsuf'un "*İmamlar, Kureyş'tendir.*" hadisini rivayet ettiğini ileri sürerek onun doğrudan siyasi ortama müdahil olduğunu iddia

⁴⁴⁹ Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, XVI, 361; Kureşî, 431.

⁴⁵⁰ Kureşî, 431.

⁴⁵¹ Makrîzî, Takıyuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr biZikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 1987, II, 333; Ögüt, 261.

⁴⁵² İbn Hallikân, VI, 381; Şeybânî, *el-Câmiü's-Sağır*, thk.: Muhammed Boynukalın, Ocak Yay., İstanbul 2009, 157; Taş, 142.

⁴⁵³ İbn Ebî'l-Avvâm, 327; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 331.

⁴⁵⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 47, 306-308, 314-316, 320-322, 325; Saymerî, 43; İbn Hallikân, VI, 381; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 616, 618, 619; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 76-78; Zehebî, *Menâkıb*, 43, 44.

⁴⁵⁵ Saymerî, 97; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XII, 501.

⁴⁵⁶ Göl, 135

etmiştir.⁴⁵⁷ Öte yandan Ebû Yûsuf'un halife Hârûnürreşîd'in isteği üzerine *Kitâbü'l-Harâc* adlı eseri yazmış olması, siyasi sayılmasa da idarî yapıya bir müdahale olarak anlaşılabilir. Fakat onun bu çalışması, tamamen siyasi bir eylemden daha ziyade hukuksal alana yaptığı bir katkı olarak değerlendirilebilir.⁴⁵⁸

1.2.2. İman Anlayışı

Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'den farklı olarak, imanın tanımında dille ikrar etmeye daha çok vurgu yapmıştır. Ona göre imanın oluşumunda kalple tasdik etmek kadar dille ikrar etmek de aynı sonuca götürür. Fakat imana muhatap olma hususunda Hicaz bölgesindeki Araplar ile diğer bölgelerdeki Arap olmayan topluluklar farklılık arz eder. Hicaz bölgesindeki müşrik Araplar ya müslüman olurlar ya da öldürülürler. Diğer milletlere mensuplar ya Müslüman olurlar ya da cizye verirler. Müşrik Arapların İslâm'ı kabul etmeleri ise iman ettiklerine dair dille ikrarlarıdır. Peygamberimiz “*Ben, insanlar ‘lâ ilahe illallâh’ deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum.*” buyurmuştur. Dolayısıyla bir kişinin hadiste belirtilen kelime-i tevhidi dille ikrar etmesi müslüman olması için yeterlidir.⁴⁵⁹

Ebû Yûsuf'a göre nasıl ki kalple tasdik ve dille ikrar etmek imanı meydana getiriyorsa, bunun tersi olarak kalb ve dille inkâr etmek de küfrü ortaya çıkarır. Bu nedenle o: “*Sarhoş olan bir kimse İslâm'dan dönse, onun bu davranışı dinden dönme sayılır. Çünkü böyle birinin karısını boşaması, diğer akitleri ve fesihleri geçerli olmaktadır. Dinden dönmesi de böyledir.*”⁴⁶⁰ demiştir. Onun bu anlayışı, Ebû Hanîfe'den ayrıldığı bir husustur. Ebû Hanîfe'ye göre iman ile küfür, her ne kadar dille ifade edilmesi halk arasında şart koşulmuş olsa da, kalben gerçekleşir. Akitlerin oluşması dille ifade etmeye bağlıken, iman ile küfür böyle değildir. Sarhoşluk kalbi hükümsüz bırakması nedeniyle, sarhoş olan o sözü kendisi söylememiş gibi olur.⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Joseph Van Ess, “Political Ideas in Early Islamic Religious Thought”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2001, 28 (2), 159.

⁴⁵⁸ Göl, 125.

⁴⁵⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 66-68, 179- 186; Çev., 117- 120, 277-285; ayrıca bkz.: Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., I, 293; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yay., İstanbul 2011, 140.

⁴⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 189; Çev., III, 215.

⁴⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 189, 190; Çev., III, 215, 216; Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimseyerek, sarhoşken küfrü gerektirecek bir söz söylemenin kişiyi küfre düşürmeyeceğini belirtmiştir. Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımının esas noktasını da şu şekilde izah etmiştir: “*İnsan din işlerinde, özellikle kalple*

Ebû Yûsuf, küfrün oluşmasında kalp ve dilin birlikteliğini esas alarak, dille ifadeyi küfrün oluşumuna yeterli saymıştır. Ona göre müslüman bir kimse, eğer Rasulullah'a söver, yalanlar, ayıplar veya kadrini düşürürse kâfir olur ve nikâhı düşer. Fakat böyle bir kişi tevbe ederse kurtulur, eğer küfründe ısrar ederse öldürülür.⁴⁶² Ebû Yûsuf, sarhoştan sadır olan küfür ifadelerini onun küfrüne yeterli görmüş olmakla birlikte, baskı altında kalıp da Allah'ı inkâr etmek, içki içmek ve domuz eti yemek zorunda kalan birine küfür nispet etmemiştir. Ona göre böyle bir durumda kalan bir kişi, bu sayılanları yaparsa mazur görülür. Şeybânî ise bu görüşe katılmamış ve ölüm korkusu sebebiyle yeme içmenin terkedilmesinin helal olmayacağını belirtmiştir.⁴⁶³

Ebû Yûsuf, İslâm'ı terk edip küfre geri dönenler hakkında ihtilaf olduğunu belirtmiştir. İslâm'a geri dönmeleri için tevbe etmeleri teklif edilir veya edilmez şeklinde temel iki yaklaşımın olduğunu belirten Ebû Yûsuf, kendisine göre en güzel görüşün, üç kere tevbe teklifinde bulunulması olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu, küfürde ısrara devam edenler hakkındadır. Ancak bunu kabul etmeyenler öldürülürler. Bunun kendilerine yettiği fakihlerin görüşü olduğunu vurgulayan Ebû Yûsuf, mürted olan kadınların ise öldürülmeyeceklerini ayrıca belirtmiştir.⁴⁶⁴

Ebû Yûsuf'un iman konusunda Ebû Hanîfe'den tamamen farklı düşündüğüne dair rivayetler ise oldukça fazladır. Kaynaklarda Ebû Yûsuf'un: *"İman söz ve ameldir; artar ve eksilir"*,⁴⁶⁵ *"Kim benim imanım Cebrâil'in imanı gibidir derse o bid'at ehliendendir,"*⁴⁶⁶ *"Ben hakiki müminim ve ben Allah katında müminim' derim, ama 'benim imanım, Cebrâil'in ve Mikâil'in imanı gibidir' diyemem,"*⁴⁶⁷ *"Kim 'yeminlerimiz Cebrâil'in yemini gibidir' derse o bid'at ehliendendir."*⁴⁶⁸ dediği nakledilir. Eğer bu rivayetler doğruysa, Ebû Yûsuf'un iman anlayışının Ebû Hanîfe'nin

oluşan inkâr konusundaki kesin inancını, dilini kullanmadan hissettirir. Aynı kişi bu alanda hata ederse bu, kalbin işi olmayıp dilin işidir. Zira dil, kalpte var olan düşünce inancını anlatır. Küfrü dili ile anlatan ve nitelediklerini sayan kişi, iç dünyasının bir yansıması olarak buna inandığını anlatmadıkça küfre girmez." Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 190; Çev., III, 216, 217.

⁴⁶² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 182; Çev., 281.

⁴⁶³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, IV, 195; Çev., IV, 19.

⁴⁶⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 179-181; Çev., 279-282; krş. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 274; Çev., V, 164, 165; Bu, aynı zamanda Ebû Hanîfe ve Şeybânî'nin de benimsediği bir görüştür. Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, Çev.: Ferhat Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara Okulu, Ankara 2009, 243.

⁴⁶⁵ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmânî, Haydarabad 1981, VII, 645.

⁴⁶⁶ Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 293, 294.

⁴⁶⁷ Semerkandî, Ebû'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilin ve Bostanü'l-Ârifin*, 951.

⁴⁶⁸ Zehebî, *Menâkıb*, 154.

iman anlayışından oldukça farklı olduğu ortaya çıkar. Çünkü bu rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin inanç bakımından eşitlik ve iman-amel ayrımı anlayışının tam tersi bir anlam söz konusudur. Bu tür rivayetler, genellikle Ebû Yûsuf'un Ehl-i Rey'den daha çok Ehl-i Hadis'e yakın olduğunu belirtmek için nakledilmiştir. Ebû Yûsuf, *"Benim imanım Cebrâil'in imanına denktir."* diyen bir kişiyi uyarmış ve böyle bir söz söylemekten de men etmiştir.⁴⁶⁹ Zehebî'ye göre Ebû Yûsuf'un: *"Kim benim imanım Cebrâil'in imanı gibidir derse o ehl-i bid'attendir."* şeklindeki sözü, onun kitap ve sünnete göre fetva verdiğine ve Ehl-i Hadis'e bağlı olduğuna dair bir delildir. Hatta Ebû Yûsuf, vefatına yakın bir zamanda kitaba, sünnete ve Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri hususlara uyan fetvaları hariç, diğerlerinin hepsinden geri döndüğünü belirtmiştir.⁴⁷⁰ Zehebî, ayrıca Ebû Yûsuf'un sünnete tavizsiz bağlılığı ve bidat ehline karşı aşırı tepkisine rağmen, bazı nakilcilerin onu Cehmilik ve ircâ ile itham ettiklerini belirtmiştir. Ebû Yûsuf'a, nisbet edilen ircâ'nın sünnetin ta kendisi olduğunu belirten Zehebî, Ebû Yûsuf'a bu ithamları yakıştıranların da akıl terazisini yitiren Ukaylî (ö. 322/934) gibi Ehl-i Hadis âlimleri olduğunu belirtir.⁴⁷¹ Ehl-i Hadis'ten İbn Hibban (ö. 354/965)'ın, Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den ayrılıp Cehmî olarak öldüğüne dair iki rivayete yer vermesi⁴⁷² de Zehebî'yi doğrular niteliktedir.

Ebû Yûsuf'un iman konusunda her ne kadar Ebû Hanîfe'den ayrılmış gibi gözükse de Ebû Hanîfe'nin iman anlayışından çok fazla uzaklaştığı söylenemez. Nisâbü'rî'nin naklettiği bir rivayete göre Ebû Yûsuf: *"Ehl-i Husûmet'le mücadele etmeyin, bu ümmetin göğsüne yerleşmiş olan dört hasleti kastediyorum (bunları) koruyun: Kadere; hayr ve şerrin O (Allah)'tan olduğuna iman edin, hiç kimseyi günahından dolayı tekfir etmeyin, imanlarınızdan şüphe etmeyin ve peygamberin ahabından hiç kimseyi kötülemeyin"*⁴⁷³ demiştir. Bu rivayete göre Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'nin görüşüne benzer bir şekilde imanı kalple tasdik dile ile ikrar etmek şeklinde anladığı, imanda şüpheyi kabul etmediği ve amelleri imana dâhil etmediği söylenebilir. Ayrıca daha önce zikredildiği üzere ravileri arasında Ebû Hanîfe'nin de olduğu meşhur

⁴⁶⁹ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 405.

⁴⁷⁰ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 293; Zehebî, *Siyer*, VIII, 537; Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, 27.

⁴⁷¹ Zehebî, *Menâkıb*, 164.

⁴⁷² İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, VII, 645, 646.

⁴⁷³ Nisâbü'rî, 157.

Ebû Derdâ hadisini, Ebû Yûsuf *Kitâbu'l-Âsâr* adlı eserinde nakletmiştir.⁴⁷⁴ Söz konusu hadiste büyük günah işlenmiş olsa bile kelime-i tevhide inanan bir kişinin Allah'ın affına mazhar olarak cennete gideceği belirtilmiştir.

Ebû Yûsuf'un iman anlayışını genel olarak Ebû Hanîfe'nin iman anlayışına benzeten bazı müellifler başta Ebû Hanîfe olmak üzere Ebû Yûsuf ve Şeybânî'yi de Mürcî' olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁷⁵ Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde iman tanımına amellerin dâhil edilmeye başlanması dikkate değer ayrı bir husustur. Örneğin Semerkandî, "*İman; dille ikrar, kalple tasdik ve erkânınca (şerâihi) amel etmektir*" şeklindeki tanımın, Ebû Hanîfe ve onun ashabının görüşü olduğunu belirtir.⁴⁷⁶

1.2.3. Kelam Anlayışı

Ebû Yûsuf'un iman konusundaki görüşlerinde belirsizlik olsa da diğer itikadî konulardaki yaklaşımı daha net bir şekilde aktarılmıştır. Ebû Yûsuf, itikad-fıkıh ayrımı yapmış ve itikadî konularda aklî düşüncenin kullanılmasına karşı çıkmıştır. Bu nedenle kelam ilminden uzak durulması gerektiğine dair birçok rivayet Ebû Yûsuf'a nispet edilmiştir.⁴⁷⁷ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin kelam ilmiyle uğraşmanın zındıklıkla sonuçlanacağını düşünerek bu ilimle uğraşmayı bırakıp fıkıh ilmine yöneldiğine dair rivayetler, yine Ebû Yûsuf'a dayandırılmıştır.⁴⁷⁸

Ebû Yûsuf, kelam ilmine dalmayı yasaklamış ve bunu da "*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruhun ne olduğunu ancak Rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir.*"⁴⁷⁹ ayetinin zahiri anlamına dayandırmıştır. Çünkü ona göre Hz. Peygamber, Mekkelilerin ahkâmla ilgili sordukları soruların hepsine cevap vermiş ve yeterli açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin "*Sana şarap ile kumardan sorarlar,*"⁴⁸⁰ "*Sana ganimetlerden sorarlar,*"⁴⁸¹ "*Sana yetimlerden sorarlar,*" "*Sana hayız halinden*

⁴⁷⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 197.

⁴⁷⁵ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 625.

⁴⁷⁶ Semerkandî, Ebû'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn ve Bostanü'l-Ârifîn*, 952.

⁴⁷⁷ Vekî', 653; İbn Ebî'l-Avvâm, 311, 312, 322, 323; Zehebi, *Siyer*, VIII, 537, 538; *Menâkıb*, 153-157; İbn Abdilber, *Câmi'*, 1033; Çev., 417; Kevserî, *Husnû't-Tekâdî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, thk.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru'l-Envâr, y.y. 1948, 36.

⁴⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 455, 456.

⁴⁷⁹ İsrâ: 17/85.

⁴⁸⁰ Bakara: 2/219.

⁴⁸¹ Enfâl: 8/1.

sorarlar”⁴⁸² ve “Kadınlar hakkında sana soru sorarlar.”⁴⁸³ gibi benzer beyanlarda Hz. Peygamber soruların hepsine cevap vermiştir. Fakat ruh hakkında soru sorulduğunda “De ki: Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir.”⁴⁸⁴ buyurulmuş, Hz. Peygamber de ruhun tarifini yapmamış ve herhangi bir tartışmaya girmemiştir. Ebû Yûsuf’a göre bu durum, kelim ilmine dalmanın mekruh olduğuna işaret eder.⁴⁸⁵

Mâtürîdî’ye göre Ebû Yûsuf, kelim ilmiyle ilgili olarak, sadece akılla idrak edilemeyen, şaşkınlık ve dalâletten başka bir şeyi artırmayan meselelere dalmayı yasaklamıştır. Ebû Yûsuf, bu görüşüne delil olarak da “Allah’ın yaratıkları hakkında düşünün, fakat yaratıcının (zâtı) hakkında düşünmeyin.” anlamındaki hadis rivayetini esas almıştır. Çünkü Allah’ın zâtı idrak edilemez. İdrak edilemeyen hakkında düşünmek, ancak körlük, şaşkınlık ve hayreti artırır. İdrak edilebilen ve akledilebilen bilgilere dalmak ise yasaklanmamıştır.⁴⁸⁶

İbn Ebi’l-Avvâm’ın naklettiğine göre itikadî konularda tartışmaya girilmemesi gerektiğine dair Ebû Yûsuf şunları söylemiştir: “Din hususunda tartışmayı, münakaşa etmeyi ve cedelleşmeyi terk edin. Muhakkak ki din, apaçıktır; Allah, farzlarını farz kılmış, sünnetini şeriat haline getirmiş, sınırlarını çizmiş, helallerini helal yapmış, haramlarını haram kılmıştır ve Kur’ân’da: ‘Bugün, dininizi kemale erdirdim, size olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim’⁴⁸⁷ buyurmuştur. Sizler de Kur’ân’ın helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kılın. Onun muhkem (ayetleriyle) amel edin, ondaki müteşâbih olan (ayetlere) de iman edin, ondaki örneklerden ibret alın. Eğer din hususunda tartışmak Allah indinde takva olsaydı, elbette bu hususta Rasulullah ve ondan sonra da onun ashabı en önde gelirlerdi. Onlar din hususunda hiç tartışmaya girip münakaşa ettiler mi? Onlar (sadece) fikhî konularda tartıştılar ve onunla ilgili kelim ettiler. Farzlar, namaz, hacc, talâk, helal ve haram konularında ihtilaf ettiler, (fakat) din hususunda tartışmaya girmediler ve onun hakkında münakaşa etmediler; Allah’a karşı takvayla ve O’na itaat etmekle yetindiler. Uygulana gelen sünnete devam ettiler ki bu husustaki birikim sizin için yeterlidir. Muhdesçilerin din hususunda ihdas ettikleri cedelleşmeyi ve münakaşayı terk edin. Muhakkak ki sünnet,

⁴⁸² Bakara: 2/220, 222.

⁴⁸³ Nisâ: 4/127.

⁴⁸⁴ İsrâ: 17/85.

⁴⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, 105, 106; Çev., VIII, 387.

⁴⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, 106; Çev., VIII, 387, 388.

⁴⁸⁷ Mâide: 5/3.

kendisine onu yol edinen için Allah'ın izniyle tam bir korunaktır. Sünneti ortaya koyan (peygamber), sünnete muhalif olan yanlış ve hatalar hususunda en bilgili kişiydi. Allah kitabında şu ayeti indirmiştir: 'Ayetlerimiz hakkında dedikoduya dalanları gördüğünde, onlardan yüz çevir, uzaklaş.'⁴⁸⁸ Şayet dileseydi, burada cidâl ve delil getirerek tartışma yapılmasını inzal ederdi. Fakat Allah bunu kabul etmemiş ve onları bundan nehy ederek: 'Başka bir söze geçmedikleri müddetçe, onlarla oturmayın, aksi halde siz de onlar gibi olursunuz'⁴⁸⁹ buyurmuştur. Ayrıca Allah: 'Seninle tartışmaya girerlerse, de ki: 'ben, bana uyanlarla birlikte kendimi Allah'a teslim ettim'⁴⁹⁰ buyurmuş, fakat 'onlarla tartış' dememiştir.'⁴⁹¹

Nisâbü'rî'nin Ebû Yûsuf'a ait olduğunu söylediği *en-Nehy ani'l-Husûmeti fî'd-Dîn* veya *Risâletün lehu fî'n-Nehyi ani'l-Husûmâtî fî'd-Dîn* adlı mektub da,⁴⁹² muhtemelen yukarıda tercümesi verilen İbn Ebi'l-Avvâm'ın naklettiği metin olmalıdır. Nisaburî, söz konusu bu mektupta Ebû Yûsuf'un şöyle dediğini nakleder: "Din konusunda tartışmak, bidattir. Ehl-i Ehvâ'nın birbirlerini nakzettiği şey de ihdas edilmiş bir bidattir. Eğer bu, bir fazilet olsaydı elbette ki Rasulullah'ın ashâbı ve onların oğulları bunu yapmada başta gelirlerdi. Çünkü onlar daha kuvvetli ve daha basiretlidirler. Dini ve sünneti ikame etmede daha hırslıdır. Eğer bunda fazilet söz konusu olsaydı onlar buna daha çok yakışırdı. Muhakkak ki bu konuda, onları aşan bir topluluk bidat işlemiş olur, onlardan yüz çeviren bir topluluk da dalâlete düşmüş olur. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat ise bu ikisi arasında tarik-i müstakîm üzere olandır."⁴⁹³ Nisaburî'nin naklettiği bu ifadeler, farklı olsa da anlam olarak örtüşmektedir.

Nisâbü'rî, bazen de bu mektuptan mana olarak aktarımlarda bulunmuştur. Nisâbü'rî'nin naklettiğine göre Ebû Yûsuf, *en-Nehy ani'l-Husûmeti fî'd-Din*

⁴⁸⁸ En'am: 6/68.

⁴⁸⁹ Nisâ: 4/140.

⁴⁹⁰ Âl-i İmrân: 3/120.

⁴⁹¹ İbn Ebi'l-Avvâm, 328, 329; Nisâbü'rî, 204; Kevserî, *Husnü't-Tekâdî*, 36, 37; Ebû Yûsuf'un bu ifadeleri, lafız ve mana bakımından, halife Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/770)'in kader hakkında soru soran bir kişiye cevap niteliğinde yazdığı mektubun içeriğine benzemektedir. Hatta bazı cümlelerin her iki metinde de yer aldığı görülmektedir. Ömer b. Abdulaziz'in mektubu için bkz.: Kurtubî, IX, 118, 119; İbn Vaddâh, Ebû Abdullah b. Vaddah el-Kurtubî, *el-Bida' ve'n-Nehyi anhâ*, Thk.: Muhammed Ahmed Dehmân, Dâru's-Safâ, Kahire 1990, 37, 38; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefekkih*, thk.: Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1996, I, 555, 556; Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk.: Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin, Mekke 1419, I, 169, 170; Nisâbü'rî, 204, 205; Ayrıca Ebû Yûsuf, özellikle Ömer b. Abdulaziz'e hayranlık duyduğundan dolayı, dinî konularda onun görüşlerini benimsemiş ve yazdıklarını tekrar etmiş olabilir.

⁴⁹² Nisâbü'rî, 204, 228.

⁴⁹³ Nisâbü'rî, 204-206.

konusundaki bu mektubunda Hz. Peygamberden bir rivayet nakletmiştir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, Allah'ın azâmeti hususunda tefekkür eden bazı sahabeleri uyarmış ve Allah'ın yarattığı şeyleri tefekkür etmelerini istemiştir.⁴⁹⁴ Nisâbûrî, muhtemelen yine aynı mektuptan, konuyla ilgili olarak Ebû Yûsuf'un şu sözünü nakletmiştir: *“Dinî konularda tartışmayı ve münakaşa etmeyi bırakın. Selef-i Sâlih'in kendi nefisleri için razı oldukları şeylere siz de kendi nefisleriniz için razı olun. Muhakkak ki onlar, işleri ortaya çıkarmada daha kuvvetliydim. Eğer bunda fazilet söz konusu olsaydı onlar buna daha çok yakışır; çünkü onlar önce gelenlerdir.”*⁴⁹⁵ Nisâbûrî, daha sonra esmâ ve sıfatlar konusunda konuşmayı bidat olarak kabul edenlerin arasında Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin isimlerinin zikredildiği bir rivayete yer vermiştir.⁴⁹⁶

Hem İbn Ebi'l-Avvâm'ın hem de Nisâbûrî'nin naklettiklerinden anlaşılacağı üzere Ebû Yûsuf, itikadî konularda aklî çıkarımlar yürüterek tartışmaya girmeyi veya sorgulama yapmayı doğru bulmamıştır. Ayrıca Nisâbûrî, usulu'd-din konusunda reyle görüş belirtmeye dalmayı terk edip, kitap, sünnet ve ümmetin doğru kabul ettiği haberlerle yetinmek gerektiğine dair yazdığı bölümde konuyla ilgili Ebû Yûsuf'un görüşlerini aktarmıştır. Burada aktarılan ilk rivayete göre Ebû Yûsuf: *“Eğer hakikat, Kur'an ve sünnetle bilinemezse tartışmayla elde edilmesi de mümkün değildir.”*⁴⁹⁷ demiştir. Ebû Yûsuf'a atfedilen bu ifade, *“Hak olan gerçeği, Kur'an ve sünnetle öğrenmeyen bir kişinin, onu reyyle tartışarak öğrenmesi de mümkün değildir.”*⁴⁹⁸ şeklinde de nakledilir. Ebû Yûsuf'un, hakikat olarak tanımladığı şeyin itikadî konular olduğu anlaşılmaktadır. Yoksa fikhî konularda tartışma ve münazara yapmayı bir fıkıhçı olarak yasaklaması düşünülemez.

Ebû Yûsuf, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunun tartışılmasını kabul etmemiştir. Bununla ilgili olarak onun: *“Kur'an, Allah'ın kelimidir. Kim 'nasıl ve niçin' derse o, münakaşa ve sorgulama başlatmış olur, bundan dolayı ona hapis ve şiddetli darp vacip olur.”*⁴⁹⁹ ve *“Kim 'Kur'an Allah kelimidir' cümlesine başka bir şey*

⁴⁹⁴ Nisâbûrî, 228; Benzer bir rivayet için bakınız: Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 106; Çev., VIII, 387, 388.

⁴⁹⁵ Nisâbûrî, 203, 204; ayrıca bkz.: Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 414.

⁴⁹⁶ Nisâbûrî, 206, 207.

⁴⁹⁷ Nisâbûrî, 203.

⁴⁹⁸ Lüheybî, Ahmed b. Avdullah b. Dâhil el-Harbî, *el-Mâtürîdiyye -Dirâseten ve Takvîmen-*, Dâru'l-Âsime, y.y. 1413, 63.

⁴⁹⁹ İbn Ebi'l-Avvâm, 311; Kevserî, *Husnû't-Tekâdî*, 35.

eklerse ona dayak cezasını uygun görürüz."⁵⁰⁰ dediği nakledilir. Ayrıca o, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen Bişr el-Merîsî'ye bu konuda tepkide bulunmuş ve onu kendisinden uzaklaştırmıştır.⁵⁰¹ Ebû Yûsuf'un, Bişr el-Merîsî'yi zemmettiği⁵⁰² onu fikirlerinden vazgeçirmeye çalıştığı ve hatta cezalandırmak istediği fakat Merîsî'nin kaçarak Basra'ya gittiği rivayet edilir.⁵⁰³ Bazı müellifler, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususunda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer'in herhangi bir görüş belirtmedikleri ve bu konuda tartışmaya girmedikleri, fakat onların ashabından olan Bişr el-Merîsî ve İbn Ebû Duâd'ın görüş belirttiklerini nakletmiştir.⁵⁰⁴

Yine Ebû Yûsuf'un Bişr el-Merîsî hakkında: *"Onun Kur'ân hakkında tekellüm ettiğine dair bana iki şahit getirin, onun sırtını ve karnını kırbaçla doldurayım."* dediği rivayetlerde yer alır.⁵⁰⁵ Ebû Yûsuf, Bişr el-Merîsî'yi ve onun görüşlerini benimseyenleri Cehmiyye olarak nitelemiştir. Hatta bazı kaynaklarda onlardan birine kırbaç cezası uygulattığına dair bir rivayet yer almıştır.⁵⁰⁶ Ebû Yûsuf'un Cehmiyye'ye ve onlardan saydığı Bişr el-Merîsî'ye olan bu tepkisi, Ehl-i Hadis taraftarlarınca ona karşı bir sempati doğurmuştur. Ebû Yûsuf, Ehl-i Hadis çevrelerinde Kur'ân'ın mahlûk olmadığını benimseyen bir fakih olarak tanınmıştır. Vekî', Ebû Yûsuf'un: *"'Kur'ân, mahlûk değildir' sözünü ilk defa söyleyen kişi Ebû Hanîfedir."*⁵⁰⁷ dediğini ve Bişr el-Merîsî'nin Cehmiyye'den olduğuna dair sözünü aktarmıştır. Bu rivayette Ebû Yûsuf: *"Horasan'da iki sınıf vardır ki yeryüzünde bunlardan daha şerlisi yoktur; Mukâtiliyye ve Cehmiyye."*⁵⁰⁸ dediği yer almıştır.

Ebû Yûsuf ve Bişr el-Merîsî, her ikisi de fıkıhta Ebû Hanîfe'nin ashabından olmalarına rağmen, kelamî konularda farklı tavır sergilemişlerdir. Merîsî, ruyetullah konusuyla alakalı *"Sizler rabbinizi, herhangi bir karışıklık olmadan, kadir gecesi kamerî gördüğünüz gibi göreceksiniz."* hadisini zikretmiştir. Ebû Yûsuf ise: *"Ben,*

⁵⁰⁰ İbn Ebî'l-Avvâm, 312, 327.

⁵⁰¹ İbn Ebî'l-Avvâm, 118, 313; Bağdâdî, *el-Fark*, 213, 214; Çev., 150.

⁵⁰² Dârimî, Osman b. Saîd, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî el-Anîd*, thk.: Muhammed Hâmid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., 145; Kureşî, 110.

⁵⁰³ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 110, 111, 145.

⁵⁰⁴ Nisâbûrî, 206, 207; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 518; Temîmî, *Tabakât*, I, 126, 127.

⁵⁰⁵ Vekî', 653.

⁵⁰⁶ İbn Ebî'l-Avvâm, 313.

⁵⁰⁷ Vekî', 653; Kureşî, 431, 432.

⁵⁰⁸ Vekî', 653.

Allah'a yemin olsun ki bu hadis (rivayetini)e iman ediyorum; fakat senin ashabin bunu inkâr ediyor."⁵⁰⁹ şeklinde tepkide bulunmuştur.

Ebû Yûsuf'un, Kur'an ve sıfatlarla ilgili görüşlerini Ebû Hanîfe'ye dayandırdığı nakledilir. Ebû Yûsuf, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususunda Ebû Hanîfe'yle uzun süre münazarada bulunduğunu ve sonunda Kur'an'ın Allah kelamı olduğu, mahlûk olmadığı; vahyinin ve tenzilin mahlûk olmadığı, "Kur'an mahlûktur" diyen bir kişinin de kâfir olacağı hususunda ittifak ettiklerini söylemiştir.⁵¹⁰ Benzer görüşleri Şeybânî de benimsemiştir.⁵¹¹ Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin bir adama Kur'an konusunda selefin takındığı tavrı benimsemesini, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında münakaşa etmemesini, Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu söylemesini ve buna başka ilave bir söz söylememesini tavsiye ettiğini rivayet etmiştir.⁵¹² Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususunda konuşulmasını ve soru sorulmasını istemediğini; sadece Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunun söylenmesi gerektiğini belirttiğini nakletmiştir.⁵¹³ Yine Ebû Yûsuf'un: "*Kur'an, Allah kelamıdır; Allah'ın vahyi ve tenzilidir. Ebû Hanîfe ve imamları bu görüş üzerinde buldum; onlara göre mahlûk ya da hâlık olması (görüşü) yoktur.*" dediği nakledilmiştir.⁵¹⁴ Ebû Yûsuf, hem kendisinin hem de Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemediğini ve Cehm b. Safvân'ın görüşlerini benimsemediğini belirtmiştir.⁵¹⁵

Ebû Hanîfe'nin "*Hem 'Kur'an mahlûktur' diyenlerin hem de 'Kur'an mahlûk değildir' diyenlerin arkasında namaz kılmayın.*" dediğini de Ebû Yûsuf rivayet etmiştir. O, bunun nedenini sorduğunda Ebû Hanîfe'nin: "*İkisi de din hakkında münakaşa ettiler ve dinde münakaşa ise bidat'tır.*"⁵¹⁶ şeklinde cevap verdiğini belirtmiştir. Kaynakların

⁵⁰⁹ Nisâbü'rî, 177, 178; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk.: Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbnî'l-Kayyım, Riyâd 1986, 170, 171; Temîmî, *Tabakât*, II, 236; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 543.

⁵¹⁰ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *es-Sevâdü'l-Azam*, 119; Nisâbü'rî, 173; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 517; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hasan, *el-Esmâ ve Sıfât*, thk.: Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Mektebetü's-Sevâdî, Kahire t.y., I, 611; Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, thk.: Ömür Türkmen, TDV Yay., Ankara 2017, 188.

⁵¹¹ Aliyyül Kârî, *İmam- Âzam Fıkhı Ekber Şerhî*, Trc.: Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yay., İstanbul 2014, 74.

⁵¹² Nisâbü'rî, 172, 173.

⁵¹³ İbn Ebî'l-Avvâm, 116, 117; Nisâbü'rî, 172; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 317, 318.

⁵¹⁴ Nisâbü'rî, 168.

⁵¹⁵ Nisâbü'rî, 168,169; Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberî, *Şerhu Usûlü İ'tikâdî Ehli's-Sünnet ve'l-Cemâat mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti ve İcmâi's-Sahâbeti ve't-Tâbiîne min Ba'dihim*, thk.: Ahmed b. Sa'd b. Hamdâm el-Ğâmîdî, Dâru Taybe, II, 269, 297, 470; Beyhakî, *el-Esmâ ve Sıfât*, I, 611;

⁵¹⁶ Nisâbü'rî, 166; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 517.

naklettiğine göre İmam Şâfi, Ebû Yûsuf ve Şeybânî, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanan ve ruyetullahı inkâr edenlerin arkasından namaz kılınmayacağını; kılınsa bile namazın yeniden iade edilmesi gerektiğine dair görüş belirtmişlerdir.⁵¹⁷ Hatta Ebû Yûsuf'un “‘Kur'ân mahlûktur’ ya da ‘Kur'ân mahlûk değildir’ diyenlerin arkasında namaz kılınmaz.” dediği de rivayet edilir.⁵¹⁸

Yine Ebû Yûsuf'un Mutezililer hakkında “Onlar zındıklardır” şeklindeki tepkisi de Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşüne karşı bir tavrıdır.⁵¹⁹ O, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerden uzak durulması gerektiğini, onlarla konuşmanın haram olduğunu,⁵²⁰ onlara selam vermenin caiz olmadığı⁵²¹ ve bu kişilerin bidatci birer sapık olduklarını⁵²² söylemiştir. Hatta kendisini Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmakla itham edenleri azarlamış ve bu iddiayı dile getirenlerin Ehl-i Bidat olduklarını belirtmiştir.⁵²³

Ebû Yûsuf'un genelde itikadî konularda özelde sıfatlar hususunda tevile başvurmadiğı, bunun yerine Kur'ân ve sünnette nasıl belirtilmişse o şekilde inanılması gerektiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Kendisine: “Ey Ebû Yûsuf! ‘Allah, bir şey oluncaya kadar o şey hakkında bilgi sahibi değildir’ diyenlerin şahitliğini kabul ediyormuşsun (doğru mu)?” diye soran bir kişiye: “Yazıklar olsun sana! Öyle diyen adamın tevbesi istenir. Eğer tevbe etmezse onu katlederim.”⁵²⁴ şeklinde cevap vermiştir. Bu nedenle Ebû Yûsuf'un tenzih ve teşbihte ifrata kaçanlara yönelik: “Horasan’da Cehmiyye ve Mukâtiliyye yeryüzünde ortaya çıkmış en şerli iki sınıftır.”⁵²⁵ dediği nakledilir. Fakat daha önce Ebû Hanîfe’ye nispet edilen bu ifadelerin, aynı şekilde Ebû Yûsuf’a da nispet edilmesi dikkat çekicidir. Ebû Hanîfe’ye nispet edilen aynı ifadeler, Ebû Yûsuf’un rivayetine dayandırılmıştır.⁵²⁶ Daha sonra bu ifade, genel bir kanaat olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

⁵¹⁷ İbn Ebî'l-Avvâm, 312; Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 110, 111; Bağdâdî, *el-Fark*, 380; Çev., 283; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 517; Zehebî, *Siyer*, VIII, 538; *Menâkıb*, 153, 154.

⁵¹⁸ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 110, 111.

⁵¹⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 380; Çev., 283; Bağdâdî, *Usûl'd-Dîn*, 363, 364; Çev., 381.

⁵²⁰ Lâlekâî, II, 298.

⁵²¹ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII, 617; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 75; Lâlekâî, II, 298.

⁵²² Nisâbü'rî, 175.

⁵²³ İbn Ebî'l-Avvâm, 312; Kevserî, *Husnü't-Tekâdî*, 36.

⁵²⁴ Zehebî, *Menâkıb*, 159; Kevserî, *Husnü't-Tekâdî*, 36.

⁵²⁵ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, 108; Kevserî, *Husnü't-Tekâdî*, 37, 38.

⁵²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 514.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, genel olarak Ehl-i Ehvâ'nın şahitliklerini kabul etmişlerdir.⁵²⁷ Fakat Ebû Yûsuf, Ehl-i Ehvâ fırkaları arasında Kaderiyye ile Râfizîlerden Hattabiyye'yi istisna etmiştir. Bunun nedeni, bu iki fırkanın, “*Allah bir şey vücuda gelmeden o şey hakkında bilgi sahibi olamayacağı*” görüşünde olmalarıdır.⁵²⁸ Ebû Yûsuf, hevâ ve bid'at sahibi bir kişinin namaz imamlığı yapmasını mekruh görmüştür.⁵²⁹

Ebû Yûsuf'un itikadî meselelerde tevil, münazara ve münakaşa edilmemesi gerektiğine dair tavrı, Ehl-i Hadis tarafından beğenilmiş, Cehmî görüşlere karşı bir tavır olarak algılanmış ve bu nedenle de onun hadis rivayetlerine itibar edilmiştir. Ebû Yûsuf'un Cehmîlik'ten uzak olduğuna delil olarak da onun: “*Malı, kimya ilmi vasıtasıyla elde etmek isteyen kimse iflas eder. Hadislerin gariplerini araştıran kimse yalan söyler. İlmi, kelim (ilmiyle) elde etmek isteyen kimse zındık olur.*”⁵³⁰ anlamındaki sözleri delil olarak nakledilmiştir. İbn Kesîr, bu sözün altın suyuyla yazılması gereken bir söz olduğunu belirtmiştir.⁵³¹

Ebû Yûsuf, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğu ve dilsel olarak da Allah'a ait olduğu kanaatindedir. Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça kıraate cevaz vermesine⁵³² karşılık hem Ebû Yûsuf hem de Şeybânî bunu kabul etmemiştir. Her ikisi de ibadetlerde Arapça dil şartını koşmuşlardır. Namaza başlama tekbirini ve namaz kıraatini, Farsça olarak okumayı caiz görmemişlerdir.⁵³³ Serahsî, onların böyle düşüncelerinin nedenini: “*İslâm, dinsel metnin hem lafzına hem manasına bağlı kalmayı gerektirir. Bunu gözetmek gerektiğinden*” dolayı olduğunu belirtir.⁵³⁴

Ebû Yûsuf'un kelimullah konusundaki bu görüş ve düşüncelerinin Kaderiyye ve Mutezile'ye bir tepki olarak algılanması, Mutezilî kaynaklara da yansımıştır. Örneğin o, kurbanını imam bayram namazını kıldırmadan önce kesen Dırar b. Amr'ı uyarmıştır. Dırar ise yönetimdeki imamı meşru görmediğini belirterek Ebû Yûsuf'a tepkide

⁵²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Haydarabâd 1357, 125.

⁵²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 125, 126; Serahsî, *el-Mebsût*, XX, 79, 80; Çev., XX, 118.

⁵²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 40, 41; Çev., I, 78.

⁵³⁰ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 408; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 617; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 293.

⁵³¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 617.

⁵³² Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 67; Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl (Mebsût)*, nşr.: Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1990, I, 39, 236; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 39; Çev., I, 106; Kefevî, I, 99. Tok, 152, 153.

⁵³³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, I, 199, 200; Çev., I, 279.

⁵³⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, I, 199, 200; Çev., I, 279.

bulunmuştur.⁵³⁵ Ebû Yûsuf, halife Hârûnürreşîd'in yanında Mutezilî isimlerden İbrahim b. Ebî Yahya el-Medînî (ö. 184/800) ile bazı konularda tartışmıştır. O, yüz mesele hakkında soru sormuş Medînî de soruların hepsini cevaplamıştır. Medînî'nin üstünlüğünün anlatıldığı bu rivayetin sonunda, Ebû Yûsuf'un özür dilediği ve Medînî'nin sorularına ise cevap vermekten kaçındığı nakledilmiştir.⁵³⁶

Özetle Ebû Yûsuf, fıkıh-itikad ayrımı yaparak kelimâ konularda konuşmayı, tartışmayı ve münakaşa etmeyi hoş görmemiştir. Ayrıca Kur'ân mahlûktur görüşünü benimseyenlere karşı tepki göstermiş; “*Kur'ân mahlûktur*” veya “*Kur'ân mahlûk değildir*” ifadelerini kabul etmemiş, bunların yerine sadece “*Kur'ân, kelimullahıdır*” ifadesinin kullanılması gerektiğini benimsemiştir. Bu da onun, sıfatlar konusunda, tevakkuf görüşüne yakın bir tutum sergilediğini gösterir.

1.2.4. Sünnet-Hadis Anlayışı

Ebû Yûsuf, hadis ilminin oluşmaya başladığı bir dönemde yaşamıştır. O, Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilenleri, “hadis”, “sünnet”, “âsâr” ve “rivayet” olarak isimlendirmiştir. Bazen Hz. Peygamber'den gelen bir rivayeti “âsâr”,⁵³⁷ bazen sahabeye ait bir sözü “hadis”,⁵³⁸ bazen de Sünnet ifadesi yerine “âsâr” ya da “hadis” ifadelerini⁵³⁹ kullanmıştır. Bu ifadeler eş anlamlıdır. Onun sünnet ifadesinden kastettiği, öncelikle Hz. Peygamber'in sünnetidir.⁵⁴⁰ Ona göre sahabe ve ilk halifelerin uygulamaları sünnet kapsamındadır.⁵⁴¹ Bu tür sünnetler de bağlayıcıdır. Halifeler, daha önce var olan sünneti uygulamışlardır.⁵⁴² Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Ömer b. Abdulaziz'in uygulamaları, “uygulanagelen birer sünnet”tir ve bunların esas alınması gerekir.⁵⁴³ Tabiundan olanların kavilleri de sünnet kapsamındadır. Bununla birlikte

⁵³⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l- İtızal*, 245.

⁵³⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l- İtızal*, 253.

⁵³⁷ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, tşk.: Ebû'l-Fefâ el-Efğânî, nşr.: Rıdvân Muhammed Rıdvân, Lecnetü İhyâi'l-Maârifeti'n-Nu'maniyye, Haydarabad t.y., 22, 23, 97; Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 37.

⁵³⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 11, 14-16, 30.

⁵³⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 38-40, 49, 131; Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, tşk.: Ebû'l-Vefâ el-Afğânî, Matbâtü'l-Vefâ, y.y., 1357, 130; *Kitâbu'l-Harâc*, 70; Çev., 123; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 21-24.

⁵⁴⁰ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 25.

⁵⁴¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 58; Çev., 104.

⁵⁴² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 58; Çev., 104.

⁵⁴³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 3-17; Çev., 27-47; *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 57; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 44.

Ebû Hanîfe gibi Ebû Yûsuf, tabiun kavlini bağlayıcı görmemiş fakat hüküm verirken bu tür rivayetlere müracaat etmiştir.⁵⁴⁴

Ebû Yûsuf'un kendi dönemine kadar nakledilenlerin tamamını, “âsâr”, “hadis” veya “sünnet” olarak isimlendirmesi, onun nakle dayalı yani âsârcı bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Ona göre sünnet, var olan uygulamalarla değil ancak rivayet yoluyla gelen hadislerle tespit edilmelidir.⁵⁴⁵ Hadis konusunda Ebû Yûsuf'un en çok dikkat çeken yaklaşımı da budur. O, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi* adlı eserinde, Evzâi'nin hadis anlayışı ile Hicaz âlimlerinin “amel-i ehl-i Medine” anlayışı arasında benzerlik kurmuş ve her iki yaklaşımı eleştirmiştir. Bu şekilde Hicaz ehlinin amel anlayışına karşı reddiye yazanların ilklerinden olmuştur. Ayrıca Ebû Yûsuf'un İmam Malik'e *er-Reddu alâ Mâlik b. Enes* adlı bir reddiye eserinin olduğu kaydedilir.⁵⁴⁶ Şeybânî de *el-Hüccce alâ Ehli'l-Medine* adlı eserinde Medine ameline yönelik eleştirilerde bulunmuştur.

Ebû Yûsuf, Hicaz ehlinin herhangi bir konuda verdikleri hükmü, “uygulanagelen sünnet bu şekildedir” ifadesine dayandırmalarını doğru bulmamıştır. Ona göre uygulanageldiği söylenen sünnetin, hüküm olarak kim tarafından ortaya konduğu belirsizdir. Bu nedenle hadis rivayetine dayanmayan bir uygulama, kabul edilmez.⁵⁴⁷ Sünnet-i maziyye ya da uygulanagelen amel anlayışını kabul etmeyen Ebû Yûsuf, rivayet edilen hadisleri esas almayarak uygun olmayan hükümler veren Evzâi'yi bu konuda eleştirmiştir. Örneğin “*Bu konuda gelen hadis çoktur, sünnet merfudur.*”⁵⁴⁸ diyerek hadis rivayetlerini aktarmış ve Evzâi'nin bu hadis rivayetlerine muhalefet ettiğini belirtmiştir.⁵⁴⁹ Ayrıca ona göre Evzâi'nin “*İlim ehli bu görüş üzeredir, imamlar/yöneticiler de bununla amel etmişlerdir.*” ifadeleri, Hicaz ehlinin “*Sünnet böyle gelmiştir.*” sözleri gibi belirsizlik içerdiğinden dolayı kabul edilemez. Çünkü bu tür bilgiler, meçhul kişilerden alınmaz.⁵⁵⁰ Ebû Yûsuf'a göre sünnet, ehil olanların

⁵⁴⁴ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 31.

⁵⁴⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 38; Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 21- 24, 26.

⁵⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, 257.

⁵⁴⁷ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 11; Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 36.

⁵⁴⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 36-38, 55.

⁵⁴⁹ Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 38.

⁵⁵⁰ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 41, 42; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 38, 39; Ebû Yûsuf'un amel ve sünnet-i maziye konusunda eleştirdiği en meşhur örneklerden biri de savaşa katılan süvari ve atının ganimetten alacağı payın taksimi hususudur. Bu konu, daha sonra Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den ve onun fıkhi geleneğinden ayrıldığını iddia edenlerin ileri sürdükleri bir delil olmuştur. Evzâi'ye göre iki atı için de ayrı ayrı pay alır, ikiden fazla atı olan ise bundan başka paya alamaz. Ebû Yûsuf ise Hz. Peygamber'den ve ashabından iki ata pay verileceğine dair sadece bir hadis rivayet edildiğini ve bunun da şâz olduğundan dolayı söz konusu rivayeti delil olarak kabul etmediğini

naklettikleri rivayetlere dayanmalıdır.⁵⁵¹ Medine âlimlerinin ve Evzâî'nin “*sünnet böyle gelmiştir*” diyerek verdikleri hüküm ve ameller, ancak Hz. Peygamberden aktarılan hadis rivayetlerinde yer aldığı zaman geçerlidir.⁵⁵² Helal ve harama dair konularda hüküm verirken “*insanlar bu şekilde yapmaktadır*” gibi bir ifade, delil olarak alınamaz. Bu konularda ancak Rasulullah'tan, onun ashabının selefinden ve bir fukaha topluluğundan gelen sünnet delil olarak alınır.⁵⁵³ Her ne kadar ravinin fakih olması gerektiğine dair bir şart koymasa da ona göre ravinin fakih olması, rivayetin güvenilirliğini ve kabul edilmesini güçlendirir.⁵⁵⁴

Ebû Yûsuf'a göre eser; Hz. Peygamber'den ve sahabeden rivayet edilendir. Bunlardan sonrakiler eser değildir. Sonrakilerin ortaya koyduğu sünnetler ise peygamber sünnetinin devamı olmalıdır. Sünnete uygun olmaları durumunda ancak değer taşırlar. Fakat Ebû Yûsuf, Hicaz ehlinin amel anlayışını eleştirmiş olsa da kendi eserlerinde Hz. Peygamber'in dışında en çok ilk dört halife ve Emevî halifelerinden Muaviye ve Ömer b. Abdulaziz'in uygulamalarını nakletmiştir. Ayrıca fetvalarında etbâüttâbiünden olanların ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini de delil olarak kullanmıştır.⁵⁵⁵

Ebû Yûsuf'a göre sünnetten kastedilen, silsile yoluyla nakledilen meşhur ve yaygın bir rivayete dayanan maruf sünnettir.⁵⁵⁶ Bu konudaki yaklaşımını şu ifadeleriyle dile getirmiştir: “*Rivayetler gittikçe artıyor ve onlardan maruf olmayan, fıkıh ehlinin tanımadığı, kitaba ve sünnete muvafık olmayanlar çıkıyor. O halde şâz hadisten sakının. Sana gereken, cemâatin uygulamaya devam ettiği, fukahanın bilip tanıdığı, kitap ve sünnete muvafık olan hadistir. Herşeyi bununla kıyas et. Kur'ân'a aykırı olan şey, rivayet yoluyla gelse bile, Rasulullah'tan değildir. Peygamberimiz: 'Ben ancak Kur'ân'ın haram ettiğini haram kılarım, Allah'a yemin olsun ki bunun üzerine herhangi*

belirtmiştir. O, Ebû Hanîfe'nin de iki atı olan süvarinin ganimetten sadece bir pay alabilir dediğini aktarmıştır. Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 40-42; Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 38, 39. Ebû Yûsuf'un aktardığı bu bilgilerden, onun Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Fakat Mâtürîdî'nin naklettiğine göre ise Ebû Hanîfe, süvariye iki pay verilmesi görüşünü benimsemiştir. Ayrıca Mâtürîdî, Ebû Yûsuf'un at için iki pay ve sahibi için bir pay verilmesi görüşünde olduğunu belirtir. Yine o, “*Allah'ın onlardan alıp resûlüne fey olarak verdikleri için siz at veya deve koşturmuş değilsiniz*” (Haşr 59/6) ayetinin Ebû Yûsuf'un görüşünü nakzettiğini belirtir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 220; Çev., VI, 247. Dolayısıyla Ebû Yûsuf ve Mâtürîdî'nin naklettikleri bilgilerde bir farklılık söz konusudur.

⁵⁵¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 57; Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 44.

⁵⁵² Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 35.

⁵⁵³ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 76; Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 40; Hasan, *İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, 136.

⁵⁵⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 30, 31; Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 62, 63, 75, 76.

⁵⁵⁵ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 125-128; Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 30.

⁵⁵⁶ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 38, 40, 49; Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 45.

bir şey de ilave etmem' buyurmuştur."⁵⁵⁷ Ebû Yûsuf, Hz. Ömer'in Karaza b. Ka'b (ö. 50/670)'ı Kûfe'ye gönderirken, Kûfelilerin arı vızıltısı gibi Kur'ân okuduklarını, bu nedenle Hz. Peygamber'den rivayet etmeyi azaltmaları gerektiğine dair uyardığını, bunun üzerine Karaza'nın da artık hadis nakletmeyeceğini söylediğini hatırlatmıştır.⁵⁵⁸

Ebû Yûsuf, sadece hadislerin sahih olarak nakledilmesi değil, ayrıca hadislerin bağlamına göre doğru anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Kendi ifadesiyle: *"Rasulullah'tan gelen hadisin bir takım mana ve vecihleri vardır ki, onu ancak Allah'ın kendilerine yardım ettiği kişiler görüp anlayabilirler."*⁵⁵⁹ Onun hadis rivayetlerini belirlemedeki bu hassasiyeti, yaşadığı dönem ve bölgenin bir gereğidir.⁵⁶⁰

Bazı kaynaklar Ebû Yûsuf'u "sâhibu'l-hadîs," "sâhibu's-sünnet" ve "hadis hafızı"⁵⁶¹ olarak tanıtmışlardır. Çünkü Ebû Yûsuf, Evzâî'yi eleştirdiği *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî* adlı eserde adeta bir hadis âlimi kimliğine bürünmüş⁵⁶² ve çok sayıda hadis nakletmiştir. Aynı şekilde *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserinde, çok sayıda hadis rivayet etmiştir.⁵⁶³ Onun sünnetin sübutu hususunda hadis rivayetlerinin esas alınması gerektiğine dair yaklaşımı, daha sonraki süreçte Ehl-i Hadis ve Şâfiî geleneğinin önemli temsilcileri tarafından olumlu karşılanmıştır. Şâfiî'nin Ebû Yûsuf ile görüştüğüne dair rivayetler olsa da bunun yanlış olduğunu belirten İbn Kesîr, Şâfiî'nin Ebû Yûsuf ile değil Şeybânî ile görüştüğünü belirtmiştir.⁵⁶⁴

İbn Medînî (ö. 234/848-49) ve Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) gibi önemli hadis âlimleri, Ebû Yûsuf'un Ehl-i Rey içerisinde hadis rivayetleri açısından diğerlerine nazaran daha sikâ ve hadis hafızı olduğunu söylemişlerdir.⁵⁶⁵ Ayrıca Yahyâ b. Maîn: *"Ebû Yûsuf, ehl-i kizb'den değildi. Fakat ben onun hadislerini geçerli kabul etmiyorum"*⁵⁶⁶ ve *"Ben Ebû Yûsuf'tan el-Câmiu's-Sağîr'i dinleyip aldım."* demiştir.⁵⁶⁷

⁵⁵⁷ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 24, 25, 31, 32; İbn Abdilber, *Câmi'*, 1191; Çev., 501; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 45, 68-70.

⁵⁵⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 29, 30; Ünal, 97.

⁵⁵⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 14, 63.

⁵⁶⁰ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 81.

⁵⁶¹ İbn Ebî'l-Avvâm, 302; İbnü'n-Nedîm, 256; Hasan, 114.

⁵⁶² Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 12.

⁵⁶³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 6-17; Çev., 32-38.

⁵⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 620.

⁵⁶⁵ İbn Ebî'l-Avvâm, 302; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 617; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, Zehebî, *Menâkıb*, 62, 63.

⁵⁶⁶ İbn Abdilber, Yahya b. Maîn'in Şâfiî ve Ebû Yûsuf hakkındaki olumsuz sözlerine hiç kimsenin katılmadığını belirtir. İbn Abdilber, *Câmi'*, 1083; Çev., 438, 439.

⁵⁶⁷ İbn Abdilber, *Câmi'*, 1083, 1084, Çev., 438, 439.

Her ikisine göre Ebû Yûsuf, hadis konusunda muteberdir. Hatta Yahyâ b. Maîn'e göre Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'ye göre daha sikadır ve hadis konusunda yalancılıkla itham edilmemelidir.⁵⁶⁸ Bazı rivayetlerde ise Yahyâ b. Maîn, Şeybânî'yi kizb ve Cehmî olmakla suçlamış, Ebû Hanîfe'nin ise sadece Cehmî olduğunu fakat hadisler konusunda kezzâb (çok yalancı) olmadığını söylemiştir.⁵⁶⁹ Ahmed b. Hanbel de: “*Ebû Hanîfe ve Şeybânî'ye nispetle, O (Ebû Yûsuf) biz (Ehl-i Hadis)'e daha meyillidir.*”⁵⁷⁰ demiştir. Müzenî (ö. 264/878), Ebû Hanîfe'nin ashâbı içerisinde hadis ilmiyle en çok meşgul olanın Ebû Yûsuf olduğunu belirtmiştir.⁵⁷¹ Yine önemli bir hadis âlimi olan Ebû Zûr'a er-Râzî (ö. 264/878), Şeybânî'nin Cehmî olduğunu⁵⁷² söylerken Ebû Yûsuf'un ise Cehmîleşmekten uzak kaldığını belirtmiştir.⁵⁷³ Benzer bir şekilde İbn Hibbân, Ebû Yûsuf'un sadece furu' konularında Ebû Hanîfe'nin yolundan gittiğini, iman ve Kur'ân meselesinde ise ondan ayrıldığını belirtmiştir.⁵⁷⁴ Vekî' ise Ebû Hanîfe'nin Cehmî görüşleri benimsediğini fakat Ebû Yûsuf'un buna katılmadığını ve Ebû Hanîfe'den sadece fıkıh öğrendiğini belirten bir rivayete yer vermiştir.⁵⁷⁵

İbn Ebî'l-Avvâm, Ebû Yûsuf'un hadis konusunda Ashâbu'r-Rey'in en iyilerinden biri olarak tanıtıldığına, Ebû Hanîfe'nin hadis konusunda bazı hatalar yaptığına fakat Ebû Yûsuf'un bu konuda daha iyi olduğuna dair rivayetlere yer vermiştir. Ayrıca Ebû Yûsuf'un, hadisleri fıkıh-hadis ilişkisi açısından yorumlama ve tevil etmede oldukça mahir olduğunu ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerine aykırı olabilecek hiçbir görüş belirtmediğini nakletmiştir.⁵⁷⁶ Ebû Yûsuf'un hadis rivayetlerinin içeriğine yönelik anlama çabası, muhtevaya uygun hükümler vermesi ve hadislerin tevilinde isabetli olması vb. nedenlerden dolayı, Ameş tarafından “*Sizler doktorsunuz, biz ise eczacıyız.*” ifadeleriyle dile getirilmiştir.⁵⁷⁷

⁵⁶⁸ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 411; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 580.

⁵⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 580, 581.

⁵⁷⁰ İbn Ebî'l-Avvâm, 302; Zehebî, *Menâkıb*, 62.

⁵⁷¹ Zehebî, *Menâkıb*, 64.

⁵⁷² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 75.

⁵⁷³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 617; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 75; Zehebî, *Menâkıb*, 65; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 115.

⁵⁷⁴ İbn Hibbân, *Meşâhîru Ülemâi'l-Emsâr*, talik.: Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şiverî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, 202.

⁵⁷⁵ Vekî', 653.

⁵⁷⁶ İbn Ebî'l-Avvâm, 302, 303, 305.

⁵⁷⁷ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 99; İbn Abdilber, *Câmi'*, 1029; Çev., 415.

Ebû Yûsuf'un bazı hadis âlimlerince hoş karşılanmadığı da görülür. Kaynaklarda onun başlangıçta hadis ve rivayetlerle meşgul olduğu fakat daha sonraları Ebû Hanîfe'ye katıldığı bundan dolayı onda reyin galip geldiği ifade edilmiştir.⁵⁷⁸ Şâfiî mezhebinin önemli isimlerinden Şîrâzî (ö. 476/1083), Ebû Yûsuf'un başlangıçta Ehl-i Hadis'ten olduğu fakat daha sonra Ehl-i Rey'e katıldığı bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin ashâbı içerisinde kıyası en iyi kullanan olduğuna dair bir rivayete yer vermiştir.⁵⁷⁹ İbn Abdilber'e göre Ehl-i Hadis'in çoğu, Ebû Hanîfe ve ashâbını düşman gibi görmüşlerdir. Ehl-i Hadis'ten bir grup, reyî aşırı derecede fazla kullanması, sultana arkadaşlık etmesi ve kadılık görevini üstlenmesi nedeniyle Ebû Yûsuf'un rivayet ettiği hadislerden içtinap etmişlerdir.⁵⁸⁰

Bazı rivayetlerde, bu durumun tam tersi olarak; Ebû Yûsuf'un başlangıçta Ehl-i Rey'den olduğuna fakat daha sonraları Ehl-i Hadis'e meylettiğine yer verilmiştir. İbn Ebî'l-Avvâm'ın naklettiğine göre Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'ye hiç muhalefet etmediğini fakat daha sonra hadis ilmine meylettiğini belirtmiştir. Ayrıca sahih hadisler konusunda kendisinden ziyade Ebû Hanîfe'nin daha basiretli olduğunu ve hadisleri yorumlamada ondan daha âlim birini görmediğini özellikle vurgulamıştır.⁵⁸¹

Serahsî, sünnet konusunda Ebû Yûsuf ile Şâfiî arasında temel bir farklılığın olduğuna değinmiştir. Ona göre Şâfiî, kitabın sünnetle, sünnetin de kitapla neshedilmesini kabul etmemiştir. Fakat Ebû Yûsuf'a göre, mestler üzerine meshetme haberinde olduğu gibi, kitabın sünnetle nesh edilmesi caizdir. Aynı şekilde sünnetin de kitapla neshedilmesi caizdir.⁵⁸²

Günümüz bazı araştırmacıları, Ebû Yûsuf'un hem Ehl-i Rey hem de Ehl-i Hadis düşüncesini şahsında bir araya getirdiğini belirtmişlerdir. Özşenel'e göre Ebû Yûsuf'un sünnetin belirlenmesinde hadis rivayetlerini esas alması, hem Evzâî'yi ve Hicaz ehlini eleştirdiği *er-Reddû alâ Siyeri'l-Evzâî*'de hem de *Kitâbü'l-Âsâr*'da bir hadis âlimi gibi davranması, hadis ıstılah ve kavramlarını kullanması, bu kavramların geliştirilmesine katkıda bulunması gibi özellikler onun hadisci bir söyleme sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte tespit edilen hadis rivayetlerinin muhtevasını Kur'an'a

⁵⁷⁸ İbnü'n-Nedîm, 256; Ziriklî, VIII, 193.

⁵⁷⁹ Şîrâzî, 134, 135.

⁵⁸⁰ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 331; benzer rivayet için bkz.: İbn Hallikân, VI, 379.

⁵⁸¹ İbn Ebî'l-Avvâm, 87; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 466; Kureşî, 431; Temîmî, *Tabakât*, I, 99.

⁵⁸² Serahsî, *Usûlü'l-Serahsî*, II, 67.

ve sünnete arz etme yöntemini benimsemesi, sünnetin tespitinde muhteva tenkidine önem vermesi, ravilerin ulemâ ve fukahâdan olma şartını getirmesi ve hüküm verirken Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanında ortaya koyduğu esasları takip etmesi nedeniyle de reyci bir söyleme sahip olduğunu gösterir.⁵⁸³ Ebû Yûsuf'un: “*Ben hem Ehl-i Rey'den hem de Ehl-i Hadis'tenim. Bir fırkayı diğerine karşı öncelemiyorum.*” dediği nakledilir.⁵⁸⁴

1.2.5. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker

Ebû Yûsuf, Hârûnürreşîd'in isteği üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserin girişinde halifeye yaptığı nasihatlerinin son kısmını el-emr bi'l-ma'ûf ve'n-nehy ani'l-münker ve imamet meselesine ayırmıştır. el-Emr bi'l-ma'ûf ve'n-nehy ani'l-münker'in siyasi yönüyle ilgili üç temel hususa dikkat çektiği görülmektedir. Birincisi, yönetimde bulunan imamın adil olması gerekir. İkincisi, yönetimde bulunan imama itaat edilmesi ve ona karşı ayaklanarak isyan edilmemesi gerekir. Üçüncüsü ise yönetimdeki imamın yanlış yaptığı düşünüldüğünde nasıl bir tavır geliştirilmelidir? Her üç hususta sadece rivayetler aktarmakla yetinen Ebû Yûsuf, en fazla rivayeti üçüncü hususa ayırmıştır. Bununla ilgili olarak sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Ömer b. Abdülaziz'in sözlerinin yer aldığı rivayetleri sıralamıştır. Ebû Yûsuf, halife Hârûnürreşîd'e bazı tavsiyelerde bulunurken, yöneticilerin adil olmasının ve yönetimde bulunan imama da itaat etmenin gerekliliğini belirten rivayetlere yer vermiştir.⁵⁸⁵

Ebû Yûsuf, ilk dört halifeye ilave olarak Ömer b. Abdulaziz'in hilafetini ve uygulamalarını da esas almış ve bu halifelere itiraz edenlere karşı bir duruş sergilemiştir. Örneğin Râfizîlerden bir kişi, Ebû Yûsuf'a gelerek “ashâbu'l-kisâ” yani Hz. Peygamber'in abasının altına alarak dua ettiği Hz. Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin hakkında soru sormuştur. Ebû Yûsuf bu kişinin Hz. Ebû Bekir hakkında kötü söz söyleyeceğini anlamış, buna mukabil ona Hz. Ebû Bekir'in hicret sırasında mağarada Hz. Peygamber ile birlikte olduğunu beyan eden ayeti hatırlatmış ve Hz. Ebû Bekir'in

⁵⁸³ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 89, 114, 115, 133, 134.

⁵⁸⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 304, 305; Zehebî, *Siyer*, VIII, 538; *Târihü'l-İslâm*, XII, 501; *Menâkıb*, 152; Saymerî, 103; Kevserî, *Husnû't-Tekâdî*, 49.

⁵⁸⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 6-17; Çev., 32-38.

Rasulullah'ın arkadaşı olmadığını söyleyen bir kişinin küfre gireceğini belirtmiştir. Bu görüşü Şâfiî ve Şeybânî de benimsemiştir.⁵⁸⁶

Ebû Yûsuf'un yöneticilerin adil olması gerektiğine dair naklettiği hadis rivayetinde Rasulullah şöyle buyurmuştur: *“Bana, kıyamet gününde, insanların en sevimlisi ve meclisime en yakın olanı âdil olan bir imamdır. Kıyamet gününde insanlardan bana en sevimsiz olanı ve en çok azap göreceği olanı da adaletsiz imamdır.”*⁵⁸⁷ Buna bezer naklettiği diğer bir hadis rivayetinin bir kısmı da şu şekildedir: *“Ey insanlar! Her kim ümmetimin idaresini eline alır da ihtiyaçlarında onlara rıfk ile muamele ederse Allah onun ihtiyaçlarını rıfk ile giderir. Her kim onların ihtiyaçlarına set çekerse Allah da onun ihtiyaçlarına set çeker.”*⁵⁸⁸ Üçüncü olarak naklettiği hadis rivayetine göre Hz. Peygamber: *“Şüphesiz imam, peşinde harp edilen ve kendisiyle korunulan bir kalkandır. Eğer Allah korkusuyla emredip adaletle hükmederse onun için pek büyük ecirler vardır. Eğer bunu bırakıp da bunun tam tersini yaparsa bundan dolayı da kendisine günahı yüklenir.”* diyerek imamın sorumluluk bilincinde olması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁸⁹

Ebû Yûsuf, imamette aranan adil olma şartı, yöneticilik görevinin zorluğu ve bu görevde bulunanlara uyarıların yapıldığı hadis rivayetlerinin peşine de yöneticilere itaat etmenin gerekliliğini ifade eden hadis rivayetlerine yer vermiştir. Bu hususta zikrettiği ilk hadiste Hz. Peygamber: *“Ey insanlar! Allah'tan korkunuz, O'nu dinleyin ve itaat edin. Sizin üzerinize siyah Habeşli bir köle tayin edilmiş olsa bile onu dinleyiniz ve itaat ediniz.”* buyurmuştur. Naklettiği diğer bir hadiste ise Rasulullah: *“Kim bana itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur. Kim imama itaat ederse bana itaat etmiş olur. Bana isyan eden Allah'a isyan etmiş; imama isyan eden de bana isyan etmiş olur.”* demiştir. Ebû Yûsuf, *“Hocalarımızdan bazısı anlattı”* diyerek Huzeyfe'nin: *“İmamına karşı silah doğrultman sünnet değildir.”*⁵⁹⁰ dediğini nakletmiştir.

Ebû Yûsuf, yönetimde bulunan imama isyan edildiğinde, isyancıların yanında değil; Müslümanların çoğunluğu olan “Cemâat”ın yanında yer alınması gerektiğine dair hadis rivayetlerine yer vermiştir. Naklettiği rivayetlerden birinde Rasulullah: *“Her kim*

⁵⁸⁶ Sâlimî, 324.

⁵⁸⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 8; Çev., 35.

⁵⁸⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 8, 9; Çev., 35.

⁵⁸⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 9; Çev., 36.

⁵⁹⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 9; Çev., 36.

cemâatten ve İslâm'dan bir karış uzaklaşırsa boynundaki İslâm bağıni koparmıştır."⁵⁹¹ demiştir. Ebû Yûsuf, hemen akabinde buna dikkat çekmiş ve Müslümanların genelini oluşturan "Cemâat"ten ayrılmamak gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁹²

Ebû Yûsuf, yöneticilere karşı olması gereken tutumla ilgili olarak *"Yöneticilerinize (vülât) sövmeyiniz. Eğer onlar iyi muamele ederlerse onlara sevap, size de şükür gerekir. Eğer onlar kötülük ederlerse onlara günah, size de sabır gerekir..."*⁵⁹³ anlamında bir hadis rivayetine yer vermiştir. Yöneticilere karşı isyan edenlere karşı Hz. Peygamber'in: *"Bir imama biat edip de elinin kuvvetini, kalbinin semeresini veren kimse gücü yettiği nisbette ona itaat etsin. Eğer bir başkası gelir de ona karşı muarazada bulunursa o kimsenin boynunu vurunuz."*⁵⁹⁴ dediğini nakletmiştir. Ebû Yûsuf, *"Hocalarımızdan bazısının anlattığına göre"* diyerek işittiği bir hadis rivayetinde Hz. Peygamber'in, Muâz b. Cebel'e: *"Ey Muâz! Her emire itaat et. Her imamin arkasında namaz kıl. Ashabımdan hiç kimseye sövme."*⁵⁹⁵ dediğini aktarmıştır.

Ebû Yûsuf'un yönetimdeki imama karşı gösterilmesi gereken tutumla ilgili naklettiği rivayetlere bakıldığında, yönetimdeki imama isyan etmemenin vurgulandığını fakat bunun mutlak anlamda bir itaat olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in meşhur olan şu sözlerine yer vermesi buna bir örnektir: *"Ey insanlar! Siz Allah'ın 'Ey iman edenler! Kendi nefislerinize bakınız. Siz doğru yolda olduğunuz takdirde sapıtanlar size zarar veremezler.'*⁵⁹⁶ *ayetini okuyorsunuz. (Oysaki) biz Rasulullah'ın: 'insanlar bir kötülüğü görürler de onu düzeltmezlerse, Allah'ın onlara umumi bir azap göndermesi pek yakındır' dediğini işittik.*"⁵⁹⁷ Ebû Yûsuf, ayrıca, Ömer b. Abdülaziz'in: *"Şüphesiz Allah, belli bir zümrenin yaptıklarından dolayı toplumun tamamını sorumlu tutmaz. Fakat kötülükler aleni olarak işlendiği vakit mani olmazlarsa hep birden azaba müstehak olurlar."*⁵⁹⁸ dediğini aktarmıştır.

Ebû Yûsuf, yönetimde bulunan bir imam yanlış yaptığında onun bu yanlışını düzeltme sorumluluğunun Müslümanların tümüne ait olduğu şeklinde bir yaklaşımı

⁵⁹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 9; Çev., 36.

⁵⁹² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 9, 10; Çev., 36, 37.

⁵⁹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 10; Çev., 37.

⁵⁹⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 10; Çev., 37.

⁵⁹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 10; Çev., 38.

⁵⁹⁶ Maide: 5/105.

⁵⁹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 10; Çev., 38; ayrıca bkz.: Semerkandî, *Tenbîhü'l-Gâfilîn ve Bostanü'l-Ârifîn*, 102.

⁵⁹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 10; Çev., 38.

benimsemiştir. Bu bağlamda sahabenin yöneticilere karşı bazı uyarılarının olduğuna dair rivayetlere yer vermiştir. Fakat bu uyarılar isyan derecesinde değildir. Ebû Yûsuf, sahabenin Hz. Ömer ve Ebû Bekir'e yönelttiği eleştirileri ve onların da verdikleri cevapları nakletmiştir. Burada Ebû Yûsuf, isyan etmek ile yanlışlıkları düzeltmek için yöneticiye itirazda bulunmanın farklı şeyler olduğunu belirtmeye çalışmıştır.⁵⁹⁹

Ebû Yûsuf, hem yönetimdeki imamın hem de yönetilen Müslümanların görev ve sorumluluklarını Hz. Ömer'in hutbelerini naklederek belirtmeye çalışmıştır. Onun Hz. Ömer'in sözlerinden aktardıkları, diğer halifelerin sözlerinden aktardıklarından daha çoktur. Hz. Ömer, irad ettiği bu hutbelerde, yöneticilerin insanlara iman konusunda nasihatte bulunmalarını ve onları iyilik ve afiyette tutmalarını, dinin gerekliliklerini insanlara ifâ etmelerini istemiştir. Ayrıca kendisinden sonra gelecek olan halifeye, Allah ve Rasûlünün ahdini yerine getirmesini tavsiye etmiştir. Şehir yöneticilerini (ümerâü'l-emsâr) de insanlara dinlerini ve nebinin sünnetini öğretmeleri ve insanlara adaletle hükmetmeleri için atadığını belirtmiştir.⁶⁰⁰ Hz. Ömer, ayrıca hutbelerinde insanların da yönetime karşı görevlerini hatırlatmıştır. Hz. Ömer, insanlara Allah'a karşı dinî sorumluluklarını yerine getirmeleri gerektiğine dair örnekler vererek tavsiyelerde bulunmuştur.⁶⁰¹ Emiru'l-müminin tarafından atanan bir kişinin kınanmaktan korkmayarak görev yapması gerektiğini, görevlendirilmemiş insanların ise kendi işlerine bakmalarını, kendilerini ilgilendirmeyen işlere karışmamalarını ve atanmış kişiye nasihat etmelerini istemiştir.⁶⁰²

Ebû Yûsuf, Hz. Ömer'in oldukça uzun sözlerinden sonra Hz. Osman'ın sözlerinden sadece bir rivayete yer vermiştir. Bu rivayete göre Hz. Osman, dünyaya itibar etmeyen ve daha çok ahireti önemseyen bir halifedir.⁶⁰³

Ebû Yûsuf, emirlere itaat etme hususunda Hz. Ali'den de rivayetlerde bulunmuştur. Bu rivayetlere göre Hz. Ali, Hz. Ömer halife seçildiğinde ona Hz. Ebû Bekir gibi alçak gönüllü olmasını tavsiye etmiştir. Hz. Ali, herhangi bir yere seriyye gönderdiğinde, başına bir emir tayin etmiş ve ona Allah'tan korkmasını, Allah'ı ve ahireti düşünerek görevini iyi bir şekilde yapmasını telkin etmiştir. Atadığı valilere ise

⁵⁹⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 11-13; Çev., 38-40.

⁶⁰⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 13-15; Çev., 40-43.

⁶⁰¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 13, 14; Çev., 41, 42.

⁶⁰² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 14; Çev., 43.

⁶⁰³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 15; Çev., 43, 44.

emirlerine uymalarını, eğer muhalefet ederlerse görevlerinden azledeceği uyarısında bulunmuştur.⁶⁰⁴

Ebû Yûsuf, büyük bir hayranlık duyduğu Ömer b. Abdülaziz'in de sözlerinin ve uygulamalarının yer aldığı rivayetleri zikretmiştir. Bu rivayetleri yine bazı hocalarından işittiğini belirtmiştir. Bu rivayetlerde Ömer b. Abdülaziz, hilafet görevini bedenen zayıf düşecek kadar titizlik göstererek yapmış; bütün gayretini haksızlıklara karşı gelmeye ve insanlara haklarını vermeye harcamıştır. Ebû Yûsuf, Ömer b. Abdülaziz'in ahlakî üstünlüğünün yanı sıra halifelik görevini hakkıyla yaptığını vurgulamıştır.⁶⁰⁵

Yukarıdaki aktarımlardan anlaşıldığı kadarıyla Ebû Yûsuf, yönetimdeki bir imamın adil olması gerektiği, Müslümanların da bu adil imama itaat etmelerinin şart olduğu ve isyana yeltenmemeleri gerektiği görüşündedir. Ona göre “*Allah’a, Rasulüne ve ulü’l-emre itaat edin.*”⁶⁰⁶ ayetindeki “ulü’l-emr” ifadesinin kapsamına hem halifeler hem de ordu komutanları (ümerâ) girer. Her ikisine de itaat etmek gerekir.⁶⁰⁷ Bununla birlikte âdil olmakta yetersiz olduğu düşünülen imamın yanlışlıklarını düzeltmek, tüm Müslümanların sorumluluğudur. Fakat bunu yaparken nasihat ve uyarı telkininden öteye geçerek isyan boyutuna ulaşmamaları gerekmektedir. Ona göre bu yaklaşım, adeta halifelerin ve Müslümanların ortak bir sünneti olmuştur. Sonuç olarak Ebû Yûsuf’un el-emr bi’l-ma’rûf ve’n-nehî ani’l-münker’in ahlakî boyutuna değindiğini, bu görevin “dil”le yapılmasını benimsediğini söylemek mümkündür. Bunu da zaten *Kitâbü’l-Harâc*’ın girişinde halifeye yazılı olarak yapmıştır.

1.2.5.1. Hâricîlerin Hukuksal Durumlarının Belirlenmesi

Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc* adlı eserinde, halife Hârûnürreşîd’in Ehl-i Bağy’e uygulanacak olan hükümlerle ilgili sorularını aktarmış ve bu sorulara cevaplar vermiştir. Burada yönetime ve Müslümanların geneline karşı isyan edip savaş açanlar Ehl-i Bağy olarak adlandırılırken, yönetimde bulunanlar ve Müslümanların geneli ise Ehl-i Adl olarak adlandırılmıştır. Ebû Yûsuf, Ehl-i Bağy ifadesini kullandığı yerlerde Hâricîleri kastetmiştir. Hâricîler hakkında naklettikleri, itikadî konulara yönelik olmayıp, onlarla

⁶⁰⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 15,16; Çev., 44, 45.

⁶⁰⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 16, 17; Çev., 45-47.

⁶⁰⁶ Nisâ: 4/59.

⁶⁰⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 199; Çev., 300.

savaşıldığı takdirde nasıl bir hukuk uygulanacağı hakkındadır. Ebû Yûsuf, naklettiği görüşlerin Hz. Ali'nin uygulamaları olduğunu özellikle belirtmiştir. Muhtemelen bu bilgilerin büyük çoğunluğunu Ebû Hanîfe'den almıştır. Çünkü Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali'nin uygulamalarını bildiğine dair rivayeti nakledenlerden biri de Ebû Yûsuf'tur. Onun bu tür bilgileri Halife Hârûnürreşîd'e aktarması, Hâricîlerle ilgili fetvaların resmiyet kazanması anlamına gelir.

Ebû Yûsuf, yönetime karşı isyan etmiş olsalar da Ehl-i Bağy'i, Ehl-i Kible'ye yani Müslümanlara dâhil etmiştir.⁶⁰⁸ Bu hususta genellikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarmıştır. Ona göre Ehl-i Bağy'e uygulanan hükümler ile Allah ve rasûlüne karşı savaşanlara uygulanacak olan hükümler farklıdır. Ehl-i Bağy yönetime karşı savaşırken, diğerleri Allah ve rasulüne karşı savaşmaktadırlar.⁶⁰⁹ İsyân etmiş olsalar da Müslüman olarak kabul ettiği Hâricîlerin, Hicaz bölgesindeki Araplardan cizye ve harac vergisi almalarını sadece içtihat hatası olarak kabul etmiştir. Ebû Yûsuf'a göre Hicaz bölgesindeki Araplar, Peygamberden gelen “*İnsanlar lâ ilâhe illallah deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum.*”⁶¹⁰ hadisinin gereği olarak ya Müslüman olurlar ya da öldürülürler. Sahabe, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin üzerinde ittifak ettikleri uygulama, bu şekilde olmuştur. Onların bu uygulamaları, te'vîl, yorum ve doğru karar verme bakımından Hâricîlerin verdikleri hükümlerden daha güzeldir.⁶¹¹

Hârûnürreşîd: “*Ehl-i Kible'den isyan edenlerle nasıl savaşmak gerekir? Hücum etmeden önce onlar, İslâm'a ve itaate çağırılırlar mı? Yoksa davet edilmeksizin savaşılır mı? Mağlup olan asilerin malları ve zürriyetleri hakkında hüküm nedir?*”⁶¹² vb. sorular yöneltmiştir. Ebû Yûsuf: “*Bu konuda bize gelen haberlerin en doğrusu Hz. Ali'den rivayet edilendir: Hz. Ali, Ehl-i Kible'den kendisine muhalefet edenlerden hiçbirine karşı, itaate davet etmeden harp açmadı. Savaşıp da galip geldikten sonra mallarına, kadınlarına, çocuklarına dokunmadı, esirlerini ve yaralılarını öldürmedi. Kaçanların peşini takip etmedi.*”⁶¹³ şeklinde cevap vermiştir. Bununla birlikte Ebû Yûsuf, “*ashâbımızdan bazısına göre*” diyerek Hz. Ali'nin uygulamalarına ters bir görüş nakletmiştir. Bu görüşe göre Ehl-i Bağy, eğer belirli bir yerde oturuyorlar ise esirleri

⁶⁰⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 214; Çev., 319.

⁶⁰⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 215; Çev., 321, 322.

⁶¹⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 179, 180; Çev., 277, 278.

⁶¹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 59; Çev., 105.

⁶¹² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 191, 214; ; Çev., 291, 319.

⁶¹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 214; Çev., 319.

öldürülür kaçanlar takip edilir yaralıları öldürülür. Eğer kaçıp iltica edecek kavimleri yok ise esirleri öldürülmez, kaçanlar takip edilmez ve yaralıları öldürülmez. Ancak esirler serbest bırakıldıkları vakit eğer bir cemiyet veya teşkilatları olup da onlara katılma ihtimali var ise tövbe edinceye kadar haps olunur.⁶¹⁴

Ebû Yûsuf'a göre Ehl-i Bağy'den olup da savaş sırasında öldürülen bir kimse yıkanmaz ve cenaze namazı da kılınmaz. Aynı görüşü Şeybânî de benimsemiştir.⁶¹⁵ Bu fetva, Hz. Ali'nin uygulamasına dayanmaktadır.⁶¹⁶ Ehl-i Adl'den öldürülenlerin, Ehl-i Bağy'den öldürülenlerin aksine, cenaze namazları kılınır. Onlar, hem cenaze namazları hem de defin işlemleri açısından şehitler derecesindedirler. Şehitler gibi gasl edilmeden elbiseleriyle defnedilirler. Bir şehit nasıl defnedilirse onlar o şekilde defnedilir. Yine bu fetva da Hz. Ali'nin uygulamasına dayanmaktadır.⁶¹⁷

Ebû Yûsuf'a göre Ehl-i Bağy'den bir kişi Ehl-i Adl'den mirasçısı olan bir kişiyi öldürürse öldürdüğü kişinin malından miras alamaz.⁶¹⁸ Ebû Yûsuf, böyle kişileri mirastan yoksun bırakarak onları cezalandırmayı amaçlamıştır. Ebû Hanîfe ve Şeybânî ise tam tersi görüştedir.⁶¹⁹ Ebû Hanîfe ve Şeybânî'ye göre iki grup arasındaki savaş, dinin yorumuna dayanır. Bu nedenle, her ne kadar günahlar konusunda farklılık gösterebilirler de, dünyaya yönelik hükümlerde eşittirler.⁶²⁰

Ebû Yûsuf'a göre Ehl-i Bağy'den biri, eğer tövbe edip halifeye tabi olup itaat ederse harp esnasında öldürme, yaralama ve gasp ettiklerinden dolayı ondan herhangi bir şey talep edilmez. Fakat Ehl-i Adl'den olan birinin elinde Ehl-i Bağy'den olan birine

⁶¹⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 214; Çev., 320.

⁶¹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 214; Çev., 320; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 53; Çev., 86.

⁶¹⁶ Serahsî'ye göre bu fetvanın nedeni, Hz. Ali'nin Nehrevan'da ölen Hâricîleri yıkatmamış ve namazlarını da kıldırmamış olmasıdır. Fakat onun bu uygulaması, Hâricîleri tekfir etmesinin bir sonucu değildir. Aksine Nehrevan'da ölen Hâricîler hakkında Hz. Ali: “Onlar kâfir değillerdir, ancak bize isyan etmiş kardeşlerimizdir” demiştir. Hz. Ali'nin bu uygulaması, başkalarını isyan etmekten caydırmayı amaçlayan bir cezadır. Şeybânî, *Kitabu'l-Âsâr*, II, 274; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 53; X, 128; Çev., II, 86; X, 238.

⁶¹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 214; Çev., 320. Serahsî'ye göre de Hâricîler tarafından öldürülen yani Ehl-i Adl'den olanlar ise şehit hükmündedir. Onların da cenazeleri yıkanmaz. Ehl-i Bağy'den ölenlerin yıkanmamasının nedeni, onlara verilen bir ceza olmasıdır. Ehl-i Adl'den ölenin yıkanmaması ise şehit sayılmalarından dolayıdır. Zira Hz. Ali, Nehrevan'da kendi arkadaşlarından ölenleri yıkatmamıştır. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 53; Çev., II, 86.

⁶¹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 214; Çev., 320; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 132; Çev. X, 244; Buhârî, *Alâuddîn, Keşfu'l-Esrâr*, IV, 340.

⁶¹⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, V, 147, 148; Çev., V, 29, 30; *el-Mebsût*, X, 132; Çev., X, 244.

⁶²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 131, 132; Çev., X, 244; Buhârî, *Alâuddîn, Keşfu'l-Esrâr*, IV, 340.

ait olan silah ve hayvanlar bulunursa bunlar ganimet olarak kabul edilir.⁶²¹ Bu görüş, Ebû Hanîfe'nin Musul'da isyan eden Hâricîler için verdiği fetvayla aynıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus savaş esnasında bunun yapılmasıdır. Yoksa genel anlamda Ehl-i Bağy'in malları ganimet olarak kabul edilmez. Ebû Yûsuf, bu görüşü, Hz. Ali'nin Sıffin savaşında Ehl-i Bağy'den olan bir esirin Hz. Ali'nin yanına getirildiğinde, silahı ve hayvanı elinden alındıktan sonra bir daha isyan etmemek şartıyla serbest bırakmasına dayandırmıştır. Ayrıca Basra'da Cemel savaşı sırasında Hz. Ali: *"Kaçanın peşinden gidilmez, yaralılar ve esirler öldürülmez, kendi (evinin) kapısını kapatan kişi emniyettedir, silahını bırakan kişi de emniyettedir."* demiş ve onların mallarından bir şey almamıştır.⁶²²

1.3. MUHAMMED B. HASAN EŞ-ŞEYBÂNÎ (ö. 189/805)

1.3.1. Siyasi İlişkiler

Şeybânî, Abbasilerin ilk halifelerinden Ebû'l-Abbâs es-Seffah (ö.136/754), Ebû Cafer el-Mansûr (158/775), Mehdi (158-169/775-785), Mûsâ el-Hadi (ö. 169-170/785-786) ve Hârûnürreşîd (ö. 170-193/786-808) dönemlerinde yaşamıştır. Fakat kaynaklar, onun sadece Hârûnürreşîd ile olan münasebetine yer vermiştir.⁶²³ Şeybânî'nin halifeyle olan ilişkisi, hocası olan Ebû Yûsuf'un onu Hârûnürreşîd ile tanıştırmaya dayanır. Hârûnürreşîd, Ebû Yûsuf'un tavsiyesiyle Şeybânî'yi Rakka'nın kadılığına atamış ve Şeybânî bir süre orada ikamet etmiştir.⁶²⁴ Bazı araştırmacılar, Şeybânî'nin bu göreve getirildiği tarihin 180/769 olduğunu belirtmişlerdir.⁶²⁵

Şeybânî'nin, Rakka kadılığından Deylem'de h. 176 yılında Yahya b. Abdullah önderliğindeki Zeydî isyanı sonrasında gelişen bazı olaylar sonrasında azledildiği nakledilir. Halife Hârûnürreşîd, Fadl b. Yahya b. Halid'i görevlendirerek Zeydî isyanını bastırmıştır. Devam eden süreçte Yahya b. Abdullah halifeden emân istemiş, Hârûnürreşîd de onu serbest bırakmıştır. Bazı kaynaklarda hapse attığı ve orada

⁶²¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 215; Çev., 320, 321.

⁶²² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 215; Çev., 321.

⁶²³ Taş, 21.

⁶²⁴ Saymerî, 125; İbnü'n-Nedîm, 257; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, tlk.: Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988, III, 483.

⁶²⁵ Taş, 22.

öldüğü ya da öldürüldüğü belirtilmiştir.⁶²⁶ Hârûnürreşîd, Yahya b. Abdullah'a emân verildiğinde bunun geçerli olup olmadığını aralarında Şeybânî ve Ebû'l-Bahterî'nin de bulunduğu âlim ve kadılara danışmıştır. Şeybânî, halife tarafından verilen can ve mal güvencesinin geçerli olduğunu belirtmiştir. Halife bu fetvadan hoşlanmasa da Şeybânî, Yahya b. Abdullah'ın kanının haram olduğuna dair emânı bizzat halifenin yazdığını belirterek emânın geçerli olduğunu ısrarla dile getirmiş ve bu emanın bozulmayacağını ayrıca belirtmiştir. Ebû'l-Bahterî ise verilen emânın geçersiz olduğunu belirtmiş, bunun üzerine Hârûnürreşîd emânı yırtıp atmıştır.⁶²⁷ Bu olaydan sonra Hârûnürreşîd, Ali oğulları taraftarı olduğu şüphesiyle Şeybânî'yi Rakka kadılığından azletmiş ve fetva vermesini yasaklamıştır. Şeybânî de Bağdat'a geri dönmüş ve 189/805 yılına kadar orada kalmıştır.⁶²⁸ Şeybânî'nin Rakka'ya kadı olarak atandığı 180/769 tarihinin verilmesi ile Yahya b. Abdullah isyanının başladığı 176/792 tarihi birbiriyle uyuşmamaktadır. Bu tarihlere göre Şeybânî isyan sırasında henüz kâdî değildir. Bu olaydan sonra Şeybânî'nin görevden azledildiği bilgisi, onun kadılıktan değil muhtemelen fetva vermekten men edildiğini gösterir.

Şeybânî daha sonra halife Hârûnürreşîd'den tekrar fetva ve tedris faaliyetine devam edebilmek için izin almıştır. Bu izni Hârûnürreşîd'in eşi Zübeyde hanımın sağladığı rivayet edilir.⁶²⁹ Bu şekilde Şeybânî'nin halifeyle olan yakınlaşması yeniden başlamıştır. Halife tarafından affedilen Şeybânî, 189/805 yılında Hârûnürreşîd ile birlikte Horasan bölgesinde bulunan Rey şehrine giderken aynı yıl orada elli yedi veya elli sekiz yaşında vefat etmiştir.⁶³⁰ Şeybânî vefat ettiğinde halife Hârûnürreşîd'in üzüldüğü ve onu hayırla yâd ettiği rivayet edilir.⁶³¹

Şeybânî, özellikle fıkıh alanında önemli isimlerin bulunduğu bir dönemde yaşamıştır. Medine'de imam Malik'ten üç yıl boyunca hadis dinlemiş, *Muvatta'sını*

⁶²⁶ Eş'arî, I, 154, 155; Çev., 96, 97; Saymerî, 127, 131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 291; Mehmet Azimli, *Hiz. Ali Nesli İsyanları -X. Yüzyıla Kadar Şii Karakterli Hareketler-*, Çizgi Yay., 2013 Konya, 57-59.

⁶²⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 247; Saymerî, 126-131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 291; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 581.

⁶²⁸ Saymerî, 126, 127; İbnü'n-Nedîm, 257; Taş, 23, 24.

⁶²⁹ Saymerî, 131, Desûkî, Muhammed, *el-İmâmu Muhammed b. Hasan Şeybânî ve Eseruhu fi'l-Fıkhu'l-İslamiyye*, Daru's-Sekafiyye, Katar 1987, 88; Taş, 24.

⁶³⁰ Saymerî, 125, 131; Kureşî, 275; Sem'anî, III, 483; Kefevî, I, 404; Taş, 25; Göl, 167.

⁶³¹ İbn Ebî'l-Avvâm, 368; Saymerî, 131; Kureşî, 323; Kefevî, I, 404; Zehebî, *Menâkıb*, 210.

kendisinden dinlemiş ve rivayet etmiştir.⁶³² İmam Şâfiî'nin kısmen hocası olmuş, Malikî fıkının tedvininde önemli bir yeri olduğu belirtilen Esed b. Furât (ö. 213/828)'a hocalık yapmıştır. Kendi eserleri de düşünüldüğünde Şeybânî'nin mezhep imamlarının görüşlerini sonraki nesillere aktarmada büyük katkıları olmuştur.⁶³³ Şeybânî, yazdığı kitaplardaki görüşlerin Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve diğer sahabelerin görüşleri olduğunu, bu görüşlerin aynı zamanda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve onlardan sonraki fakihlerin mezhebi olduğunu, bütün bu görüşleri kendisinin kabul ettiğini belirtmiştir.⁶³⁴ Bu yönüyle Şeybânî, kendi dönemine kadar tevarüs etmiş olan ilmi birikimi bir araya toplamıştır.⁶³⁵ Ebû Yûsuf gibi o da fıkıh ilminin teşekkülünü anlatan “*Fıkıhı Abdullah b. Mes'ud ekti, Alkame suladı, İbrahim hasat etti, Hammad harmanladı, Ebû Hanîfe öğüttü, Ebû Yûsuf hamur yaptı, Muhammed de ekmek haline getirdi. İşte insanlar onun ekmeğinden yiyorlar.*”⁶³⁶ ifadesinde yerini alacak konumdadır.

Ebû Hanîfe'den tevarüs eden ilmi birikimin metinleştirme süreci, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'yle başlamıştır. Bu konuda Şeybânî'nin katkısı daha fazla olmuştur. Fıkıh görüşlerin konularına göre belli bir sistem dâhilinde eserlere dönüştürme işini genelde Şeybânî yapmıştır. O, Ebû Hanîfe ve Irak ekolünün görüşlerini sonraki nesillere aktarmada büyük rol almıştır.⁶³⁷ İbn Abdilber, Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan fıkıh öğrendiğini ve ikisinin mezhebini ikâme ettiğini ve bu doğrultuda eserler yazdığını belirtmiştir.⁶³⁸

Ebû Yûsuf'un daha çok resmi kadılık görevinde bulunmuş olmasına dikkat çeken araştırmacılar, Irak Hanevî ekolünün teşekkül sürecinde ondan daha ziyade Şeybânî'nin etkili olduğunu belirtirler.⁶³⁹ Ebû Yûsuf “*Hanevî ekolünün pratisyeni,*” Şeybânî ise “*Hanevî ekolünün teorisyonu*” ya da “*nakilcisi*” olarak kabul edilir.⁶⁴⁰

⁶³² İbn Ebî'l-Avvâm, 364; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 56; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, thk.: Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Beyrût 2002, V, 61; Kureşî, 275, 323; Zehebî, *Menâkıb*, 117; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, 10.

⁶³³ Taş, 185.

⁶³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 287; Çev., XXX, 384.

⁶³⁵ Taş, 16.

⁶³⁶ İbn Âbidîn, I, 141, 142; Yaman, 12; Taş, 179.

⁶³⁷ Taş, 172, 173.

⁶³⁸ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 337.

⁶³⁹ Kefevî, I, 399; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Haneviyye et-Ta'likâtü's-Seniyye alâ'l-Fevâidi'l-Behiyye*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1998, 269; Taş, 20.

⁶⁴⁰ Taş, 178.

Serahsî, mezhep içerisinde Ebû Yûsuf'tan daha ziyade Şeybânî'nin konumuna dikkat çekmiştir. O, Ebû Yûsuf'un hadis ilminin en önde geleni olduğunu belirtirken, Şeybânî'yi i'rap, nahiv ve hesap ilminde önde gelen olarak tanıtmıştır.⁶⁴¹ Şeybânî'nin *Siyeru'l-Kebîr* adlı eserindeki *Emân* babının çok ince ve latif bir konu olduğunu ve bu başlık altında nahiv ve fıkıh usulü ilminin inceliklerini topladığını belirtmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin ashâbı arasında Şeybânî'nin konumuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: *"Ashabımız arasında rivayet hafızlarını imtihan etmek isteyen, bunu Kitâbü's-Salât'taki ezan konusundan yapması gerekir. Fıkıhta derinleşmiş kimseleri imtihan etmek isteyen, bunu Câmi'deki eymân konusundan, nahiv ve fıkıhta derinleşmiş olanları imtihan etmek isteyen de bunu es-Siyer'deki emân konusundan imtihan etmesi gerekir."*⁶⁴²

Serahsî, Ebû Yûsuf'a karşı Şeybânî'yi öncelemiş ve bu meseleyi daha ileri bir boyuta taşımıştır. O, Şeybânî'nin en son eseri olan *Siyeru'l-Kebîr*'i yazarken, Ebû Yûsuf'la aralarının bozuk olduğunu, bundan dolayı onun adını hiç zikretmediğini ve ondan bir hadis rivayet etmek istediğinde adını anmadan *"güvenilir bir kişi bana haber verdi"* ifadesini kullandığını ileri sürmüştür. Serahsî, bu dargınlığın nedeninin Ebû Yûsuf tarafından Şeybânî'nin ilmi seviyesine yönelik duyduğu aşırı kıskançlık olduğunu ileri sürmüş ve bununla ilgili dört farklı rivayet aktarmıştır. İlk üç rivayet, Ebû Yûsuf'un Şeybânî'nin sahip olduğu ilmi birikimi kıskanmasıyla alakalıdır. Oldukça uzun olan son rivayete göre ise Ebû Yûsuf, halife Hârûnürreşîd ile Şeybânî'nin aralarındaki yakınlaşmayı kıskanmıştır. Serahsî'ye göre Ebû Yûsuf, her ne kadar Şeybânî'ye *"İlmimiz Irak'ta yayıldı, Mısır'da da yayılmasını isterim."* diyerek Mısır kadılığını teklif etmiş olsa da, bununla onu halifenin kapısından uzaklaştırmayı amaçlamıştır. Ebû Yûsuf, halifeye Şeybânî'nin hasta olduğunu söyleyerek, Şeybânî'ye de halife hakkında yanlış bilgiler vererek her ikisini kandırmıştır. Serahsî, aralarındaki bu husumetten dolayı Şeybânî'nin Ebû Yûsuf'un cenazesine gitmediğini nakletmiştir.⁶⁴³

Zehebî'ye göre Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin arasındaki söz konusu dargınlık, Mısır kadılığı için değil Rakka kadılığına kimin getirileceğiyle ilgili tartışmadan kaynaklanmıştır. Ebû Yûsuf, Rakka kadılığı için yapılan istişarede Şeybânî'yi önermiş ve bu önerisi kabul edilmiştir. Şeybânî'nin Rakka kadılığını yönetim işlerine dâhil olma

⁶⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 3; Çev., I, 3.

⁶⁴² Serahsî, *Şerhu's-Siyer*, I, 175; Çev., I, 255.

⁶⁴³ Serahsî, *Şerhu's-Siyer*, I, 3, 4; Çev., I, 29, 30.

sebebi olarak gördüğünden dolayı istemeyerek atandığını belirten Zehebî, Ebû Yûsuf'la olan dargınlıklarının sebebinin bu konuda olduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁴

Son dönem âlimlerinden Kevserî, Serahsî'nin senetsiz olarak aktardığı bu rivayetlerin hurafeden ibaret olduğunu ve Ebû Yûsuf gibi bir âlimin Şeybânî'ye karşı bu denli husumet duymasının mümkün olmayacağını belirterek Serahsî'yi eleştirmiştir. Kevserî'ye göre her ikisini de kötülecek bir durum söz konusu değildir.⁶⁴⁵

1.3.2. İman Anlayışı

Şeybânî, herhangi bir kişinin İslâm'a girdiğini nasıl anlarız sorusuna cevap verirken, genellikle meseleyi hukuk açısından ele almıştır. Fakat bu, aynı zamanda onun iman konusundaki görüşlerini de ortaya koymaktadır. Ona göre bir kişinin İslâm'a girmesinin şartı tasdik ve ikrardır. Yani İslâm'ı kabul edip bunu ifade etmesi yeterlidir. Hatta tasdik ve ikrar zorla yaptırılmış olsa bile geçerlidir. Mesela Hıristiyan bir kimse Müslüman olmaya zorlansa ve Müslüman olduğunu açıklasa, zorla kabul etmiş bile olsa, İslâm hak din olduğundan dolayı bu kişi İslâm'a girmiş sayılır.⁶⁴⁶ Yine bir Müslüman, İslâm'ı kabul etmesi şartıyla müşrik bir kişiye para verse ve o da bunun karşılığında İslâm'ı kabul etse, o kişi Müslüman olur. Çünkü İslâm'ın gerçekleşmesi için gerekli olan tasdik ve ikrar yerine getirilmiş olur.⁶⁴⁷ Serahsî'ye göre Şeybânî'nin bu şekilde düşünmesinin nedeni, Müslüman olmanın şartının kalple tasdik ve dille ikrar etmek olmasıdır. Zorla da olsa o kişiden diliyle ikrarda bulunduğu duyulunca, bu ikrarın kalbin tasdikini ifade ettiği düşünülür.⁶⁴⁸ Şeybânî, benzer bir şekilde “*ben Müslümanım*” diyerek emân isteyen bir kişinin, beyanı esas alınarak, Müslümanlığını kabul etmiştir.⁶⁴⁹

Şeybânî'ye göre öncelikle “*lâ ilâhe illallah*” diyen herkes Müslümandır. Çünkü Hz. Peygamber: “*İnsanlar, 'lâ ilâhe illallah' deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Bu sözü söyledikleri zaman hak ettikleri dışında can ve mallarını benden*

⁶⁴⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 356, 357, 363; Zehebî, *Menâkıb*, 87, 88, 198, 199.

⁶⁴⁵ Zehebî, *Menâkıb*, 199; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, 38, 39.

⁶⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 84; Çev., XXIV, 119.

⁶⁴⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 100; Çev., I, 157.

⁶⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 84; Çev., XXIV, 119.

⁶⁴⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 70; Çev., II, 50, 51.

korumuş olurlar. Hesaplarını da Allah'a vereceklerdir."⁶⁵⁰ buyurmuştur. Hadisteki "*insanlar*" ifadesinden kastedilen "*müşrikler*"dir. Çünkü Rasulullah, müşriklerle savaştığında onlardan kim "*lâ ilâhe illallah*" dediyse, bu sözlerini İslâm'ı kabul ettiklerine delil saymıştır.⁶⁵¹ Fakat bu hadisin kapsamına Yahudi ve Hristiyanlar yani Ehl-i Kitap girmez.⁶⁵² Yahudi ve Hristiyan olanların sadece "*lâ ilâhe illallah*" sözünü söylemeleri, Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmadıklarından dolayı, onların İslâm'a girmiş olduklarına bir delil olamaz. Buna ilave olarak "*Muhammedü'r-Rasulullah*" demeleri de gerekir.⁶⁵³ Şeybanî, buna delil olarak bir Yahudi'nin "*lâ ilâhe illallah*" sözüne "*Muhammedü'r-Rasulullah*" ifadesini de ekleyerek söylemesi sonucu Hz. Peygamber'in onu Müslüman olarak kabul ettiğini belirten bir rivayete yer vermiştir.⁶⁵⁴ Şeybânî'nin bu görüşü, Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre de Yahudi ve Hristiyanlar, "*Kendi dinimden ilişimi kestim ve ben İslâm'a girdim.*" demedikçe, sadece kelime-i şهادet getirmekle Müslüman olamazlar.⁶⁵⁵

Şeybânî, bunlara ilave olarak, "*lâ ilâhe illallah*" sözüne "*Muhammedü'r-Rasulullah*" ifadesini ekleyerek söyleseler bile Irak bölgesindeki bazı Yahudi ve Hristiyanların İslâm'a girdiklerinin tam olarak bilinemeyeceğinden bahsetmiştir. Çünkü söz konusu kişiler, hem Allah'tan başka ilah olmadığına hem de Muhammed'in Allah'ın rasülü olduğuna şهادet etmişler; fakat Hz. Muhammed'in sadece Arapların peygamberi olduğunu, İsrailoğullarının peygamberi olmadığını ileri sürmüşlerdir. Şeybânî'ye göre bu düşüncede olanlar, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etseler bile İslâm'ı kabul etmiş sayılmazlar. İslâm'a girmeleri için kendi dinlerinden tamamen ayrılmalrı gerekir. Bu nedenle onların sadece kelime-i şهادet getirmeleri Müslüman oldukları anlamına gelmez. Mutlaka tabi oldukları kendi dinlerini terk ettiklerini ve İslâm'a girdiklerini belirtmeleri gerekmektedir. Ancak bu durumda Müslüman olduklarına hükmedilir.⁶⁵⁶ Yine Şeybanî'ye göre genel olarak bir kişi

⁶⁵⁰ Hadis hakkında geniş bilgi için bkz.: Hüseyin Akgün, "'Umirtu en Ukâtile'n-Nâse' Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (2), 2014, 49.

⁶⁵¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 106; Çev., I, 165.

⁶⁵² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 225, 226; Çev., V, 42, 43.

⁶⁵³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 106, 107; Çev., I, 166; krş.: Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 225; Çev., V, 42, 43.

⁶⁵⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 106, 107; Çev., I, 166.

⁶⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 225, 226; Çev., V, 43.

⁶⁵⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 107, 108; V, 367; Çev., I, 166, 167; V, 345-349.

küfürden teberri etmeden “*lâ ilâhe illallah*” derse o kişi münafık olur. Çünkü küfürden teberri etmek imanın sıhhatinin bir şartıdır.⁶⁵⁷

İnsanların İslâm’ı kabul etmelerine vesile olan hususlardan biri de cihattır. Şeybânî’ye göre cihad, insanları ortadan kaldırmak için değil; İslâm’ın yayılmasına engel teşkil eden ya da doğrudan İslâm’a karşı savaş ilan edenlere karşı yapılır. Yani insanların küfründen dolayı onlarla savaşılmaz. Bu nedenle İslâm’a karşı tehdit oluşturmayan yaşlılar, kadınlar, deliler ve çocuklar öldürülmezler. Küfür, en büyük cinayet olsa da sonuçta kişi ile rabbi arasındaki bir durumdur. Böyle bir suçun cezası ahirete bırakılır. Bu dünyada verilen ceza ise kulların birbirini öldürmelerini önlemek maksadıyla meşru olmuştur.⁶⁵⁸

Şeybânî, Arap müşriklerinin ya Müslüman olmaları gerektiği ya da kabul etmedikleri takdirde öldürülmeleri gerektiğine dair genel tutumu benimsemiştir. Ona göre müşrik olan Araplar ya İslâm’ı kabul ederler ya da eğer etmezlerse öldürülürler.⁶⁵⁹ Fakat Şeybânî’ye göre savaş sırasında Müslümanlardan biri, müşriklerden birini öldürmek için saldırdığında eğer müşrik kişi “*lâ ilâhe illallah*” derse, onu öldürmekten vazgeçmesi gerekir. O kişiyi alıp yönetimdeki imamın yanına getirir ve o müşrik kişi kelime-i tevhidi getirirse o kişi Müslümandır ve hürdür. Fakat o kişi, İslâm’a girmek için bu sözü söylemediğini; Yahudiliğe girmek ya da canını kurtarmak için bu sözü söylediğini belirtecek olursa onun sözüne iltifat edilmez.⁶⁶⁰

Şeybânî’ye göre nikâh konusunda da İslâm’ın zahiri üzere hüküm bina edilmelidir. Nikâhı kısıllacak olanda aranan şart onun İslâm olmasıdır. Bu şart, manalarını bilmesee bile dilsel olarak Allah’ın isimlerini ve sıfatlarını bilmesidir. Fakat Hz. Muhammed’in risaletine iman edip de daha sonra o Muhammed’in hangi Muhammed olduğunu bilmezse, ona iman etmiş olmaz ve onun ümmetinden de değildir.⁶⁶¹

Şeybânî, *Kitâbü’l-Âsâr* adlı eserinin iman başlığı altında, iman-amel ayrımıyla ilgili olarak Ebû Hanîfe’den altı rivayet aktarmıştır. Bunlardan üçü hadis, diğer üçü sahabe ve âlimlerin sözlerinin yer aldığı rivayetlerdir. Birinci rivayette Ebû Hanîfe’nin

⁶⁵⁷ Sâlimî, 212.

⁶⁵⁸ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, IV, 186; Çev., IV, 7.

⁶⁵⁹ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, III, 128; Çev., III, 79, 80.

⁶⁶⁰ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, V, 367vd.; Çev., V, 345-349.

⁶⁶¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 188, 189.

rivayeti olan Ebû Derdâ hadisine yer vermiştir. Daha önce belirtildiği üzere bu rivayette Hz. Peygamber, eğer bir kişi Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun rasülü olduğuna şahadet ederse, zina ve hırsızlık yapmış olsa bile, kendisine cennetin vacip olacağını belirtmiştir. İkinci Rivayette İbn Ömer'e hırsızlık yapanların ve Kur'ân'ı te'vil edip insanları tekfir ederek kanlarını helal sayanların kâfir olup olmadıkları sorulmuştur. İbn Ömer, Allah'a şirk koşmadıkça kâfir olmayacaklarını söylemiştir. Üçüncü rivayette, Hz. Peygamberin hasta olan bir Yahudi'yi ziyaret ettiği ve ona *"Allah'tan başka ilah olmadığına, benim de Allah'ın rasülü olduğuma şahadet getir."* şeklinde telkinde bulunduğu, Yahudi'nin de bunu kabul ettiği yer almıştır. Yahudi'nin bu tasdiki Hz. Peygamber tarafından kabul edilmiştir.⁶⁶² Dördüncü rivayette Hz. Ömer, bir Yahudi'ye cennet hakkında bilgiler vermiş, buna mukabil Yahudi de bu bilgilerin Tevrat'taki bilgilerle aynı olduğunu belirterek ikna olmuş ve inanmıştır. Beşinci Rivayette Alkame b. Mersed el-Hadramî, Atâ b. Ebî Rebah'a *"Beldemizde salihlerden bir topluluk 'biz kesinlikle mümin olduğumuza şahitlik edersek cennet ehlinden olduğumuza da şahitlik etmiş oluruz.'" dediklerini sormuş. O da: "Onlara 'siz müminsiniz' deyin, fakat 'biz ehl-i cennetteniz' dememelerini söyleyin."* demiştir. Altıncı rivayette ise Allah'ın semâda olduğunu ve Hz. Muhammed'in de Allah'ın rasülü olduğunu söyleyen bir kadın hakkında Hz. Peygamber'in: *"O, mümindir."* dediği yer almıştır.⁶⁶³

Şeybânî'ye göre *"lâ ilâhe illallah"* diyen bir kimse, henüz amelleri olmasa bile, İslâm'a girmiştir; Müslüman kabul edilir ve artık İslâm hukukuna tabidir. O, bunu desteklemek için İbrahim en-Nehâî'den bir rivayet nakletmiştir. İbrahim en-Nehâî, İslâm'ı kabul ettiğini belirtip de henüz hiç namaz kılmamış olan bir esirin cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı sorulunca, kılınacağını söylemiştir. Şeybânî, kendisinin de aynen bu kanaati taşıdığını belirtmiştir. Çünkü ona göre, böyle bir kişinin İslâm'a girmesi, namaz kılmadan önce tamamlanmıştır. Namaz sadece İslâm'ın şerâi'indendir; İslâm'ın bizzat kendisi değildir (لأن الصلاة من شرائع الإسلام لا من نفس الإسلام).⁶⁶⁴ Ayrıca Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*'da meşhur Cibrîl hadisi'ni *"İslâm nedir?"* sorusu yerine *"Şerâiu'l-İslâm nedir?"* sorusunun yer aldığı rivayetle aktarmıştır. Rivayetin sonunda

⁶⁶² Bu rivayet için ayrıca bkz.: Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 266.

⁶⁶³ Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, I, 362-366.

⁶⁶⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 109; Çev., I, 168.

“Cebraîl, size dininizi öğretmeye geldi.” ifadesi yerine “Size dininizin öğretilerini öğretmeye geldi.” (أَتَاكُمْ يَعْلَمُكُمْ دِينَكُمْ) ifadesi yer almıştır.⁶⁶⁵

Serahsî, iman-amel ilişkisi hususunda Şâfiî ile Ebû Hanîfe ve ashabının temel farklılıklarının olduğuna dair şu ifadeleri kullanmıştır: “Biz (Hanefîler)e göre fık, bir kimsenin imanına noksanlık getirmez. Çünkü iman, artmaz ve eksilmez. Ameller de imanın şerâi’ındendir; imanın aslından değildir. Şâfiî’ye göre ise şerâi’, imanın bizzat kendisindendir; taatlerle iman artar ve masiyetlerle de noksanlaşır.”⁶⁶⁶ Serahsî, ayrıca “Kim bir kötülük görürse onu eliyle değiştirsin. Eğer buna gücü yetmezse diliyle değiştirsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Bu da imanın en zayıf olanıdır.” hadisinde yer alan “imanın en zayıf olanıdır” ifadesinin “imanın fiillerinin en zayıf olanıdır” anlamına geldiğini belirtir.⁶⁶⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî de Ebû Hanîfe ve onun ashabının imanda artma ve azalmanın olmadığı görüşünde olduklarını belirtir. Şâfiî’nin ise imanı; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve dinin rükünlerini yerine getirmek şeklinde tanımladığını, ayrıca erkânına göre amellerin imandan olduğunu, iman artar ve azalır dediğini belirtir. Mâtürîdî ve onun takipçilerinin de imanın tasdikten ibaret olduğunu; imanın artma ve eksilmeyi kabul etmediği görüşünü benimsediklerini aktarır.⁶⁶⁸

Bu genel yaklaşımı Şeybânî de benimsemiştir. Ona göre ameller, İslâm’ın kendisi değildir; fakat kişinin İslâm’a girdiğinin bir göstergesidir. Mesela bir kişinin, daha önce “Ben İslâm’a girdim” dediğini duymamış olsak da eğer onu namaz kılarken görürsek, bu onun İslâm’a girdiğinin bir delilidir; o kişinin Müslüman olduğuna hükmedilir.⁶⁶⁹ Fakat burada esas olan şey, kişinin ameli değil; o amelin yapılmasını sağlayan tasdik ve ikrardır. Bir kişide iman karinesi varsa o kişi Müslüman kabul edilir. Eğer Müslüman olduğuna dair bir emare yoksa Müslümanlığı kabul edilmez.⁶⁷⁰

Şeybânî’ye göre büyük günah işlemek kişiyi mümin olmaktan çıkarmaz. Çünkü Allah, Kur’ân’da kendisinin hoşnut olmadığı işleri yapan Müslümanlara bile “Ey iman edenler!” diye hitap ederek onları mümin olarak isimlendirmiştir.⁶⁷¹ Şeybânî’ye göre

⁶⁶⁵ Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, I, 373, 374.

⁶⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 31, 32; Çev., V, 49.

⁶⁶⁷ أضعف أفعال الإيمان, Serahsî, *el-Mebsût*, II, 37; Çev., II, 58.

⁶⁶⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 28-30, 108-113.

⁶⁶⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'l-Kebîr*, I, 106, 110; Çev., I, 165-169.

⁶⁷⁰ Sâlimî, 202.

⁶⁷¹ Örneğin Hâtip b. Ebî Belte’a, Mekkelilere: “Muhammed üzerinize yürüyor, tedbirinizi alın” diye mektup yazmıştır. Allah da: “Ey iman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost

adam öldürme, yol kesme, hırsızlık etme ve zina işleme gibi suçları işleyenler, imandan çıkmazlar.⁶⁷² Bu nedenle büyük günah işleyenler, imandan çıkmadıkları gibi tekfir de edilmezler. Fakat bir kişi İslâm'ın emir ve yasaklarından birini inkâr ederse ancak o zaman “*lâ ilâhe illallah*”ı iptal etmiş olur.⁶⁷³

Şeybânî, “*Her kim kardeşine kâfir derse, (bu söz) muhakkak o ikisinden birine döner.*” hadisiyle ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin görüşüne benzer bir yaklaşım sergilemiştir. O, bu hadisle ilgili olarak: “*Ehl-i İslâm'dan hiçbir kimse, Ehl-i İslâm'dan olan bir kimsenin, işlediği suçlar ne kadar büyük olursa olsun, günahından dolayı küfrüne şahitlik etmemelidir. Bu görüş, Ebû Hanîfe ve fukâhamızın genelinin görüşüdür.*”⁶⁷⁴ yorumunu yapmıştır. Nisâbü'rî'nin naklettiğine göre Şeybânî, günah işleyenleri tekfir etme görüşünde olmadığını, ayrıca onların nifâka da girmediklerini, *lâ ilâhe illallah* diyen bir kimsenin günahından dolayı tekfir edilmesini kabul etmediğini, amellerinden dolayı insanların İslâm'dan çıkarılamayacaklarını ve bütün bunların Ebû Hanîfe'nin görüşleri olduğunu belirtmiştir.⁶⁷⁵ Şeybânî, büyük günah işleyenlerin tekfir edilemeyeceğine dair Mekhûl b. Ebî Müslim (ö. 112/730)'in bir rivayetini aktarmıştır. Bu rivayete göre Mekhûl, ölmek üzereyken: “*Sizden gizlediğim bir hadis vardır. Allah'ın emri (ölüm) gelmeseydi size yine söylemeyecektim*” demiş ve bir hadis nakletmiştir. Bu hadis rivayetindeki cümlelerden biri şöyledir: “*Büyük günah işleseler bile sizin dininizden olanları tekfir etmeyiniz, her imamın arkasında namaz kılınız, her ölünün cenaze namazını kılınız ve her emir (komutan) ile cihad ediniz.*”⁶⁷⁶ Şeybânî, Ehl-i Kible'den olan kişilerin cenaze namazlarını kılmayı terk etmeyeceğini ve bunun da Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu belirtmiştir.⁶⁷⁷

Bazı fakihler, bidat işlemeyi küfür, mübtediyi de kâfir saymışlardır. Bazı fakihler ise bidatin küfür olmadığını, mübtedinin de kâfir olmadığını belirtmişlerdir. İkinci görüşü benimseyenler, Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Ehvâ'nın şahitliği makbuldür şeklindeki

edinmeyin” (Mümtehine: 60/1) ayetini onun hakkında indirmiştir. Allah, yaptıklarına rağmen yine de Hâtip b. Ebî Belte'yı mümin olarak isimlendirmiştir. Bununla birlikte ayetin sonunda “*Sizden bunu kim yaparsa, mutlaka doğru yoldan sapmıştır*” ifadesi yer almasına rağmen Şeybânî ve Serahsî, bunları yapanları ayetin başındaki “*Ey iman edenler!*” ifadesine dâhil etmişlerdir. Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 215; Çev., I, 297.

⁶⁷² Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 214; Çev., I, 296.

⁶⁷³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, V, 367vd.; Çev., V, 345-349.

⁶⁷⁴ Şeybânî, *Muvatta*, 297.

⁶⁷⁵ Nisâbü'rî, 156.

⁶⁷⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 110; Çev., I, 171.

⁶⁷⁷ Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, II, 156; *Kitâbü'l-Âsâr*, II, 156.

görüşünü delil olarak almışlardır. Ebû Hanîfe'nin bu fetvası, mübtedinin Müslüman olduğuna bir delildir. Şeybânî'ye göre mübtedinin arkasında namaz kılınması caiz olmakla birlikte kerih görülür. Çünkü bir mübtedi, inandığı bidatin hak olduğunu düşünür. Ayrıca mübtedi, inandığı bidati tevil ederek kendisine helal görmektedir. Fakat bundan dolayı küfre girmez.⁶⁷⁸

Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Ebû Hanîfe ve onun ashabının *"İman; kalple tasdik, dille ikrar ve şerâî'yle amel etmektir."* şeklinde tarif ettiklerini nakletmiştir. Ayrıca kendisinin de bu görüşü kabul ettiğini dile getirmiştir.⁶⁷⁹ Semerkandî'nin naklettiği bu rivayet, Şeybânî'nin iman konusunda yukarıda zikredilen görüşleriyle çelişmektedir. Her ne kadar Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin sıfatlar konusunda Ebû Hanîfe'den ayrıldıkları mümkün gözükse de iman konusunda ondan ayrıldıkları pek de söylenemez. Çünkü Şeybânî, kendi eserlerinde amellerin imana etki etmeyeceğini, büyük günah işlemenin kişiyi imandan çıkarmayacağını bizzat belirtmiş ve bazı fikhî konuları ele alırken bu esas göz önünde bulundurmuştur.

Şeybânî'nin iman konusunda Ebû Hanîfe'den ayrıldığı husus, imanda eşitlik meselesi olabilir. Şeybânî'ye göre bir kişi *"Benim imanım Cebrâil'in imanı gibidir."* veya *"Benim imanım Ebû Bekir'in imanı gibidir."* şeklinde bir söz söyleyemez. Bunun yerine ancak *"Ebû Bekir'in iman ettiğine ben de iman ettim,"* ve *"Cebrâil'in iman ettiğine, ben de iman ettim."* diyebilir. Hatta Şeybânî'nin: *"Eğer iş bana kalsa, hırsızların yerine 'imanım Cebrâil'in imanı gibidir' diyenleri zindana atarım"* dediği nakledilmiştir.⁶⁸⁰ Sâlimî de Ebû Hanîfe ve ashabının *"İman; artmaz ve eksilemez."* dediğini belirterek⁶⁸¹ Şeybânî'nin şu ifadelerini aktarmıştır: *"Bir insanın 'benim imanım Cibrîl'in imanı gibidir' ya da 'benim imanım nebiler ve meleklerin imanı gibidir' demesini kerih görürüm, çünkü bizim için gaybi olan şeyleri onlar bizzat görmüşlerdir. Bu, aynı şekilde sahabe için de böyle olmuştur. Bu nedenle yakîn ve sebat hususunda farklılıklar vardır. İkrar ve tasdik hususunda ise bir farklılık yoktur. Bunun delili ise Hz.*

⁶⁷⁸ Sâlimî, 341, 341.

⁶⁷⁹ Semerkandî, *Tenbîhü'l-Gâfilin ve Bostanü'l-Ârifin*, 952; Semerkandî'nin bu ifadelerini esas alan günümüz araştırmacılarından Kutlu, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin fikhî konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsediklerini fakat itikadî konularda ondan ayrıldıklarını ileri sürmüştür. Kutlu'ya göre Semerkandî'nin naklettiği ifadelerde yer aldığı üzere her ikisinin de iman tanımına amelleri eklemeleri ve Ebû Yûsuf'un *"Ben hem Ehl-i Rey hem de Ehl-i Hadis'tenim"* demesi onların itikadî konularda Ebû Hanîfe'den ayrıldığını gösterir. Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 224.

⁶⁸⁰ Semerkandî, *Tenbîhü'l-Gâfilin ve Bostanü'l-Ârifin*, 951.

⁶⁸¹ Sâlimî, 212.

Peygamber'den rivayet edilen şu hadistir: 'Ebû Bekir'in size olan üstünlüğü çok oruç tutup namaz kılmasından değil, ancak onun kalbinde duran bir şeyledir.'"⁶⁸² Şeybânî'ye göre tasdik ve ikrar bakımından herkesin imanı aynıdır. Fakat yakîn ve sebat bakımından melekler, peygamberler ve sahabelerin imanları bizden daha üstündür. Şeybânî, iman konusunda "*ben inşallah müminim*" ifadesini kabul etmeyip "*ben müminim*" şeklinde kesin bir ifade kullanılmasını istemiştir.⁶⁸³ Fakat aynı imana sahip olanların yakîn ve sebat bakımından bir üstünlüklerinin olduğunu benimsemiştir. Sâlimî'nin naklettiğine göre Şeybânî, akıl sahiplerinin tafdili hususunda, insanlardan iman edenlerin avamının meleklerin avamından daha efdal olduğunu benimsemiştir.⁶⁸⁴

Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin iman anlayışlarında; kelime-i şehadet getiren herkes dinen de hukuken de Müslümandır. İman ve İslâm aynı şeylerdir. İslâm'ı kabul edene Müslüman, iman etmiş olana da mümin denir. Her mümin Müslümandır; her Müslüman da mümindir. Tasdik ve ikrarı olan bir kişi, Müslüman ve mümindir. Günahkâr müminler, kâfir değildir; mümin ve Müslümandırlar. Herkesin günahı kadar ceza görmesi, temel bir prensiptir. Fakat Allah dilerse onları affeder; dilerse günahları miktarınca cezalandırır ki bu da Allah'ın adaleti gereğidir. Günahı miktarınca cezasını çeken müminler daha sonra cennete girerler.

1.3.3. Sıfatların Te'vili Meselesi

Ebû Şekûr es-Sâlimî, akıl yoluyla bir Sâni'nin; yani yaratıcının olduğunu bulma sorumluluğuyla ilgili bazı bilgiler aktarmıştır. O, kendisine davet ulaşmayan tek başına yaşayan bir kişinin iman etmesinin gerekli olmadığı ve aklın üzerine böyle bir zorunluluğun olmadığı görüşünü "ulemâünâ" dediği Hanefî/Mâtürîdîlerin bir görüşü olarak aktarmıştır. Bu görüşe göre dâru'l-İslâm sınırları içerisinde bulunanın, bulunduğu yerin konumundan dolayı İslâm olduğuna hükmedilir. Dâru'l-Küfr'ün sınırları içerisinde bulunanın da bulunduğu yerin konumundan dolayı kâfir olduğuna hükmedilir. Eğer bu iki durumun dışındaysa, inkâr ya da şirk alameti bulunmazsa, delilsiz olarak onun küfrüne hükmedilmez; bu konuda tevakkuf edilir. Şeybânî: "*Allah, hiç kimseye kendi günahından başka azap etmez.*" demiştir. Tevhid ve ikrar olmadığı durumda ise

⁶⁸² Sâlimî, 216.

⁶⁸³ Semerkandî, *Tenbîhü'l-Gâfilîn ve Bostanü'l-Ârifîn*, 951.

⁶⁸⁴ Sâlimî, 67. Ayrıca bkz.: Hüseyin b. Yahyâ ez-Zendevîstî, 568, 569.

delilsiz olarak onun İslâm olduğuna hükmedilmez.⁶⁸⁵ Fakat Sâlimî, kendisine tebliğ ulaşmayan bir kişinin aklını kullanarak Allah'a iman etme sorumluluğu olup olmadığı hususunda Şeybânî'nin net bir görüşünü aktarmamıştır. Aksine kendisini de dâhil ettiği mezhebin görüşüne göre aklın böyle bir zorunluluğunun olmadığını belirtmiştir. Fakat bazı kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin *"Eğer Allah insanlara peygamber göndermeseydi, insanların O'nu akıllarıyla bilmeleri vacip olur, peygamber gelinceye kadar emir ve yasaklardan sorumlu olmazlardı. Hiç kimse yaratıcısını bilmemekte mazur değildir. Çünkü herkes gökleri ve yeri, kendisini ve başkalarını kimin yarattığını sezmektedir."* şeklindeki sözlerini Şeybânî'nin rivayet ettiğini nakletmiştir.⁶⁸⁶

Kâfir ve müşriklerin buluş çağına girmeyen çocuklarının dünya ve ahiretteki durumlarının nasıl olacağı hususunda, Ebû Hanîfe *"bilmiyorum"* diyerek tevakkuf etmiştir.⁶⁸⁷ Şeybânî ise: *"Ben, Allah'ın hiç kimseye kendi günahının dışında azap etmeyeceğini biliyorum."* demiştir.⁶⁸⁸ Bununla birlikte her ikisine göre buluş çağına giren çocukların küfürleri, İslâm olmaları kabul edildiği gibi, geçerlidir.⁶⁸⁹

Bağdâdî'nin naklettiğine göre Mutezîle ve Berahime, vacibi ve yasağı bilmenin yolunun akıl olduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer âlimler ise helal ya da haram olduğu belirtilmeyen hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Şeybânî'ye göre Kur'ân ve sünnette helal ya da haram olduğu belirtilmeyen şeyler mübah kapsamındadır. Bu tür fiilleri yapanlar günahkâr olmaz; terkedenler de imandan çıkmazlar. Bu görüşü, Ehl-i Rey'in çoğunluğu, Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf benimsemiştir. Fakat İsa b. Ebân ve İbn Ebî Hüreyre, bunları da yasak kısmına dâhil etmişlerdir.⁶⁹⁰

Şeybânî, bazı kelimî konularda Ebû Hanîfe'ye muvafık görüşleri benimsemiş, bazı hususlarda ise ondan farklı düşünmüştür. Örneğin Ebû Hanîfe, mümin olan cinlere necat olduğunu, fakat onlar için sevap olmadığını söylemiştir. Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Şâfî'ye göre ise onlara ceza gibi sevap da vardır.⁶⁹¹ Bununla birlikte Şeybânî, Ebû

⁶⁸⁵ Sâlimî, 58.

⁶⁸⁶ Beyazîzâde Ahmed Efendi, 89, 90.

⁶⁸⁷ Pezdevî, Müslüman ve müşrik çocuklar konusunda Ebû Hanîfe'nin başlangıçta çekimser kaldığını, fakat bu çekimserliğin konuyla ilgili kendisine bilgi mahiyetindeki haberlerin gelmediği gençlik yıllarında olduğunu, daha sonra bu haberler kendisine ulaşınca çekimserliğini bıraktığını belirtir. Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, 239; Çev., 332, 333.

⁶⁸⁸ Sâlimî, 64.

⁶⁸⁹ Sâlimî, 66.

⁶⁹⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 42, 43; Çev., 52.

⁶⁹¹ Sâlimî, 262.

Hanîfe gibi tek bir istitâatin iki zıt şeye geçerli olduğu görüşündedir. O, “*Kendisiyle iman edilen istitâat, kendisiyle küfre girilen istitâattır.*” demiştir.⁶⁹² Ayrıca, mutlak irade sahibinin Allah olduğunu düşünmektedir. Onun naklettiği bir rivayete göre Hz. Ömer: “*Allah dilediğini dalâlete sevkeder, dilediğini de hidayete erdirir.*” demiştir. Bunu duyan bir keşiş ise: “*Hayır, Allah bir kimseyi dalâlete düşürmeyecek kadar adildir.*” diye itiraz etmiştir. Buna mukabil Hz. Ömer: “*Sen yalan söylüyorsun. Seni Allah dalâlete sevketti. Allah’a yemin olsun ki eğer senin anlaşman olmasaydı boynunu vururdum.*” demiştir.⁶⁹³ Şeybânî, Ebû Hanîfe aracılığıyla Abdullah b. Mesud’un rivayet ettiği şu hadisi nakletmiştir: Hz. Peygamber: “*Nutfe, (anne) rahminde kırk günde oluşur. Sonra kırk günde ‘alaka’, sonra kırk günde ‘mudğa’ oluşur. Daha sonra da yaratılışı oluşur. Bunun üzerine Melekler ‘Rabbim! Erkek mi dişi mi? Şakî mi saîd mi? Rızkı ne kadardır?’ derler.*” Şeybânî bu rivayetle ilgili olarak: “*Biz de bu görüşü kabul ediyoruz; şakî, annesinin karnında şakî olandır. Saîd de saîd olandır.*” demiştir.⁶⁹⁴

Şeybânî’nin itikada dair konulardaki görüşleri az da olsa kaynaklara yansımıştır. O, bir âlim olarak yaşadığı dönemde tartışılan konular hakkında kendi görüşlerini belirtmiş; halku’l-Kur’ân, sıfatlar, tecsim, teşbih, tenzih ve dört halife hakkındaki görüşlerini açıklamıştır.⁶⁹⁵ Ayrıca O, Ebû Hanîfe’den aldığı büyük günah işleyenlerin mümin olduğu,⁶⁹⁶ kaderin varlığı,⁶⁹⁷ cehenneme giren bazı müminlerin Hz. Peygamberin şefaatiyle kurtulacağı,⁶⁹⁸ kabir azabının olduğu ve kabirleri ziyaret etmede bir sakınca olmadığına dair hadis rivayetlerini nakletmiştir.⁶⁹⁹ Bazen de bunların Ebû Hanîfe’nin görüşü olduğunu ve kendisinin de bunları benimsediğini belirtmiştir.⁷⁰⁰

Şeybânî, sıfatlar konusunda daha çok âsârcı bir tutum benimsemiştir. O: “*Meşrik’ten Mağribe kadar bütün fakihler, Rabb’in sıfatları konusunda Kur’ân’da ve Rasûlullah’tan sika olarak gelen hadislerde belirtilenlere tefsirsiz, vasfetmeden ve teşbihsiz olarak iman etme hususunda ittifak etmişlerdir. Bu nedenle bugün bunlardan herhangi birini tefsir eden bir kişi, peygamberden olan şeylerden çıkan ve cemâatten*

⁶⁹² Sâlimî, 285.

⁶⁹³ Şeybânî, *Kitâbü’l-Âsâr*, I, 375.

⁶⁹⁴ Şeybânî, *Kitâbü’l-Âsâr*, I, 371, 372.

⁶⁹⁵ İbn Ebî’l-Avvâm, 137.

⁶⁹⁶ Şeybânî, *Kitâbü’l-Âsâr*, I, 362, 363.

⁶⁹⁷ Şeybânî, *Kitâbü’l-Âsâr*, I, 371- 376.

⁶⁹⁸ Şeybânî, *Kitâbü’l-Âsâr*, I, 367-371.

⁶⁹⁹ Şeybânî, *Kitâbü’l-Âsâr*, I, 275, 276; Yiğit, 121.

⁷⁰⁰ Şeybânî, *Kitâbü’l-Âsâr*, I, 275, 276.

ayrılan kişi olur. Muhakkak ki onlar (öncekiler) vasfetmediler, tefsir etmediler; fakat kitap ve sünnette olan şeyle fetva verdiler, sonra da sustular. Bundan dolayı kim Cehm (b. Safvân)'ın görüşüyle görüş söylerse muhakkak ki 'Cemâat'ten ayrılmış olur. Çünkü o (Cehm), 'şey olmayan' bir nitelendirmeye Allah'ı sıfatlandırdı."⁷⁰¹ demiştir.

Şeybânî, Allah'ın vech (yüzü), yed (eli) ve istivâ gibi sıfatlarının zikredildiği müteşabih ayetler ve haberler hakkında soru sorulduğunda: "Allah'ın murad ettiği şey nasıl gelmişse, o şekilde kabul edip geçin."⁷⁰² demiştir. Aynı şekilde "Allah, dünya semâsına indi" şeklinde gelen hadis rivayetlerinin sikâ olarak rivayet edildiğini, bu nedenle kendisinin de bunları rivayet ederek tasdik ettiğini ve bu tür ifadelerle inandığını fakat tefsir edip yorumlamadığını belirtmiştir.⁷⁰³ Zahiren teşbih olduğu görülen sıfatlarından bahseden ayet ve haberler hakkında Şeybânî: "Bize geldiği şekliyle kabul ederiz, onların hepsine inanırız ve keyfiyeti ile ilgili olarak herhangi bir görüş belirtmeyiz."⁷⁰⁴ demiştir. Onun bu yaklaşımını aktaran müellifler, bunun Malik b. Enes, Abdulllah b. Mubarek, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Ebû Dâvud gibi Ehl-i Hadis âlimlerinin genelini benimsediği bir görüş olduğunu belirtirler.⁷⁰⁵

Şeybânî'nin sıfatlar konusundaki bu yaklaşımı, Allah'a tecsim ve teşbih nitelemesinde bulunanlara karşı tepkisinin bir sonucudur. Sâlimî'nin naklettiğine göre bazı bidatçiler, Allah'ı bilmenin (marifet) ancak kalpte bir sûret tasavvur edilerek; bu surete kulluk edilmesiyle olacağını söylemişlerdir. Şeybânî'ye göre ise zahiri olarak kalbin dışında somut bir suret tasavvur ederek o surete kulluk etmek ile batında yani kalpte bir suret tasavvur ederek ona iman etmek arasında bir fark yoktur. Yani dış dünyada yapılan tasavvur ile kalpte yapılan tasavvurun hiçbir farkı yoktur. Çünkü Allah, bizim ilmimizde ma'lumdur, fakat akıllarımızda ma'kul değildir. Allah, akledilebilecek bir varlık değildir. Çünkü akıl, ancak vehmedebildiği, hayal edebildiği

⁷⁰¹ Lâlekâî, III, 480; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Abulaziz b. Abdullah b. Bâz, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y., XIII, 407; Desûkî, 137; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, 55; Zehebî'nin naklettiği rivayette ise Cehm b. Safvân'ın adı zikredilmemiştir. Zehebî, *el-Ulûv li'l-Âliyyi'l-Ğaffâr fî İzâhi Sahîhi'l-Ahbâr ve Sekîmihâ*, thk.: Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd, Mektebetü Edvâi's-Selef, Riyâd 1995, 153.

⁷⁰² Sâlimî, 141. *أَمْرُهَا كَمَا جَاءَتْ عَلَى مَا أَرَادَ اللَّهُ*.

⁷⁰³ Lâlekâî, III, 480; Nîsâbûrî, 201; Zehebî, *el-Ulûv*, 152, 153.

⁷⁰⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, 172; *Bahru'l-Kelâm*, 78, 79.

⁷⁰⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, 172, 173; Semerkandî, Alâaddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl (Muhtasar)*, thk.: Muhammed Zeki Abdilber, İdâretü'n-Neşr 1984, 362.

ve suret olarak tasavvur edebildiği şeylere vâkıf olabilir. Oysaki Allah, aklın vehmettiği ve tasavvur ettiği suretlerin hâlıkıdır.⁷⁰⁶

Şeybânî'ye göre Allah'ın sıfatları kadim ve ezelidir.⁷⁰⁷ Bundan dolayı o, Allah'ın ilim sıfatı kastedilerek ilim üzerine yapılan yemini geçerli saymıştır.⁷⁰⁸

1.3.3.1. Cehmiyye ve Kaderiyye'ye Tepkisi

Şeybânî'nin itikada dair görüşlerini aktaran kaynaklar, onun daha çok Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen Cehmiyye ve Kaderiyye/Mutezile'ye karşı oldukça sert tepkide bulunduğu ittifak etmişlerdir. Kur'ân mahlûk mudur, yoksa değil midir? şeklindeki sorulara, *“Kur'ân, Allah kelamıdır. Allah'tan olan bir şey mahlûk değildir. Kim 'Kur'ân mahlûktur' derse onun arkasında namaz kılmayın”,*⁷⁰⁹ *“Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyen kimsenin arkasında namaz kılan namazını iade etsin,”*⁷¹⁰ *“Allah'a yemin olsun ki 'Kur'ân mahlûktur' diyen bir kişinin arkasında namaz kılmam, ancak iade etmesi emri fetvasını veririm”*⁷¹¹ ve *“Cehmî, Kaderî ve Râfîzî'nin arkasında namaz kılınmaz. Ebû Hanîfe de bidatçinin arkasında namaz kılınmasını benimsemezdi.”*⁷¹² şeklinde cevaplar verdiği nakledilir. Daha önce belirtildiği üzere benzer ifadeler Ebû Yûsuf'a da nispet edilmiştir.

Abdulkâhir el-Bağdâdî, Mutezile ve Hâricîlere olan tepkisini ortaya koyarken Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin Ehl-i Sünnet olduğunu ısrarla vurgulamıştır. O, Şeybânî'nin Mutezilî isimlerden Muhammed b. Abdillâh el-İşkâfî (ö. 240/854)'yi yürürken gördüğünde saygı göstermek için atından indiğine dair rivayetin yalan olduğunu belirtmiştir. Çünkü el-İşkâfî, Şeybânî'nin yaşadığı döneme yetişememiştir. Hatta Bağdadî'ye göre Şeybânî, aynı dönemde yaşamış oldukları düşünülse bile, tekfir ettiği biri için saygı duymak amacıyla atından inmezdi.⁷¹³ Bağdadî, Şeybânî'nin *“Mutezile'ye mensup olan birinin arkasında namaz kılan bir kimsenin namazını yenilemesi gerekir,”* Ebû Yûsuf'un, Mutezililer hakkında *“Onlar zındıktırlar.”*

⁷⁰⁶ Sâlimî, 197.

⁷⁰⁷ Buhârî, Alâuddîn, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 11.

⁷⁰⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, 421.

⁷⁰⁹ Lâlekâî, II, 298, 299; Nisâbü'rî, 175; Bağdâdî, *Usûl'd-Dîn*, 363, 364; Çev., 381; Beyhakî, *el-Esmâ ve Sıfât*, I, 610.

⁷¹⁰ Bağdâdî, *Usûl'd-Dîn*, 363, 364; Çev., 381.

⁷¹¹ Zehebî, *el-Ulûv*, 152.

⁷¹² Nisâbü'rî, 198.

⁷¹³ Bağdâdî, *el-Fark*, 183, 283, 284; Çev., 124, 125.

dediğini, Şâfiî'nin Mutezile ve Ehl-i Ehvâ'nın şahitliklerinin kabul edileceği görüşünden vazgeçtiğini, İmam Malik ve Medine fakihlerinin bu görüşe katıldıklarını hatırlatır. Ona göre İslâm imamlarının Kaderiyye'yi tekfir etmelerine rağmen, Şeybânî'nin İskâfî'yi görünce atından inerek onu yüceltmesi söz konusu olamaz.⁷¹⁴ Bağdâdî, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ve ruyetullahın vuku bulmayacağını söyleyen birinin arkasında kılınan namazın kabul olmayacağı görüşünü Şâfiî'nin de benimsediğini hatırlatır. Fakat Şeybânî'nin sadece Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyenin arkasında namaz kılan bir kişinin namazını yeniden kılması gerektiğini söylediğini nakleder.⁷¹⁵

Şeybânî'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlere karşı tepkide bulunduğu dair rivayetlerin çok olmasına rağmen Ehl-i Hadis kaynaklarında bu durumun tam tersi bir izlenim verilir. Örneğin imam Buhârî, *Halku Efâli'l-İbâd* adlı eserinde, Yezid b. Harun tarafından Şeybânî'nin Cehmî olduğunu söylediğine dair bir rivayete yer vermiştir.⁷¹⁶ Halife Me'mûn'un Mihne uygulamalarını başlatmasıyla ilgili gönderdiği dördüncü mektupta, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlere karşı hem Şeybânî'nin hem de Ebû Yûsuf'un oğlu olan Yûsuf referans olarak gösterilmiş ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu benimseyenlerin arasında isimleri zikredilmiştir.⁷¹⁷ Ahmed b. Hanbel ise Cehm b. Safvân'ın Kur'ân hakkındaki görüşlerini Ebû Hanîfe'nin ashabından bazılarının benimsediğini üstü kapalı bir şekilde belirtirmiştir.⁷¹⁸ Ahmed b. Hanbel'in kasdettiği kişiler arasında Şeybânî'nin olabileceği ihtimali⁷¹⁹ olsa da onun sıfatlar ve itikada dair görüşleri göz önünde bulundurulduğunda Cehm'in görüşlerini benimsediği söylenemez. Şeybânî'nin sıfatlar konusunda tevîl ve tefsire başvurmaması, Kur'ân ve rivayetlerde nasıl gelmişse o şekilde inanılması ve ifade edilmesi gerektiğini belirtmesi, onun bu konuda tevakkuf ettiğini gösterir. Ehl-i Hadis taraftarlarının “*Kur'ân mahlûk değildir*” ifadesini kullanmayanları Cehmilikle itham etmelerinden Şeybânî'nin de nasibini aldığını söylemek daha doğru olacaktır.

⁷¹⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 183, 283, 284, 380; Çev., 124, 125; *Usûl'd-Dîn*, 334, 336; Çev., 350.

⁷¹⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 380; Çev., 283; *Usûl'd-Dîn*, 336.; Çev., 350.

⁷¹⁶ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Halku Efâli'l-İbâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1990, 15.

⁷¹⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 643.

⁷¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd alâ'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk.: Sabri b. Selâme, Dâru Subât, Riyad 2003, 97.

⁷¹⁹ Bayram Çınar, *Din Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AYBÜSBE, Ankara 2019, 179.

Sâlimî'nin naklettiğine göre Şeybânî ve Şâfiî, Kur'ân'ın i'câzının nazım ve lafızla sınırlı olduğunu belirtmiş, bundan dolayı her ikisi de namazda Farsça veya nazil olduğu dilden başka bir dille Kur'ân kıraatine cevaz vermemişlerdir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise Kur'ân'ın i'câzı, Arapça, Farsça ya da bunlar dışındaki her dilde ve lafızlarda bulunur. Çünkü i'câzının sıfatları, diğer dillerde de bulunabilir. Bundan dolayı her ikisi de namazda diğer dillerle Kur'ân kıraatine cevaz vermişlerdir.⁷²⁰

Sâlimî'nin verdiği bu bilgilere rağmen, Serahsî'ye göre Ebû Hanîfe, namaza başlangıç tekbirinin Farsça veya başka dilde söylenmesine cevaz vermiştir. Çünkü tekbirden maksat zikirdir. Ebû Yûsuf ve Şeybanî'ye göre ise ancak Arapça'yı güzel söyleyemiyorsa bu caiz olur. Ayrıca Şeybânî *"Arapça'nın diğer dillerde olmayan bir üstünlüğü vardır. Arapça bir lafzı, Arapça başka bir lafızla ifade ederse caiz olur, Farsça ifade ederse caiz olmaz."* demiştir. Serahsî'ye göre bu meseledeki asıl prensip şudur: *"Namazda Farsça kıraat, Ebû Hanîfe'ye göre mekruh olmakla birlikte caizdir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre kişi Arapça'yı telaffuz edebiliyorsa caiz olmaz, telaffuz edemiyorsa caiz olur. Şâfiî'ye göre ise hiçbir şekilde Farsça kıraat caiz değildir. Eğer Arapça'yı telaffuz edemiyor ve okuma-yazma bilmiyorsa namazı kıraatsiz olarak kılar."*⁷²¹ Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre Kur'ân, mu'cizdir; onun i'câz'ı da hem nazım (lafız) hem de manasında bulunur. Bir kişi hem nazmını hem de manasını bir arada yapabiliyorsa, her ikisiyle birlikte yapması gerekir. Eğer Kur'ân'ın lafzını telaffuz edemiyorsa, rükû ve secde yapmaktan aciz olanın imâ yoluyla namaz kılmasında olduğu gibi, o da güç yetirebildiği kadarını yapar.⁷²²

Ebû Hanîfe, namazda Farsça kıraatin caiz olduğu görüşüne delil olarak, Farslıların isteği üzerine Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656)'nin Farsça olarak Fatıha süresini yazmasını ve Farslıların Arapça telaffuza güçleri yetene kadar namazda bu tercüme okumalarını göstermiştir. Ebû Hanîfe'ye göre vacip olan, mu'ciz olanı okumaktır. Kur'ân'ın i'câzı ise onun manasındadır. Çünkü Kur'ân, bütün insanlar için bir hüccettir. Fakat namazda Farsça kıraat yapan bir kişi, okuduğunun Arapça lafzın anlamı olduğuna kani olmalıdır. Aksi takdirde namazı caiz olmaz. Çünkü Kur'ân'ın tefsiriyle namaz kılınmaz.⁷²³

⁷²⁰ Sâlimî, 168, 169.

⁷²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 36, 37; Çev., I, 72.

⁷²² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 37; Çev., I, 72.

⁷²³ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 37; Çev., I, 72, 73; Tok, 156.

Cassâs'a göre ise Allah, Kur'ân'ı başka bir dilde de gönderebilirdi. Fakat Arapça olarak indirdiği için Kur'ân da Arapça olmuştur. Bu da Kur'ân'ın Arapça dışında başka bir dile nakledilmesi durumunda tercümesinin Kur'ân olmaktan çıkmayacağına bir delildir.⁷²⁴ Cassâs'ın bu ifadeleri, Ebû Hanîfe'nin Farsça kıraate cevaz vermesine bir destek mahiyetindedir.⁷²⁵

1.3.4. Rey, Hadis ve Sünnet Anlayışı

Şeybânî, hadislerin yazılarak kayıt altına alınmaya başlandığı bir dönemde yaşamıştır. Şeybânî'nin naklettiği bir rivayete göre Ebû Hanîfe, İbrâhim en-Nehâî'nin önceleri hadis yazımını hoş görmediğini fakat daha sonları yazmaya başladığını belirtmiştir. Şeybânî, kendisinin de bunu kabul ettiğini ve bunun da Ebû Hanîfe'nin bir görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁷²⁶ Bu düşüncüyü benimseyen Ebû Yûsuf ve Şeybânî, hadisleri yazmış ve kitaplaştırmışlardır.⁷²⁷

Şeybânî, *el-Âsâr* adlı eserini Ebû Hanîfe'den, *Muvatta*'yı da İmam Malik'ten rivayet ederek metinleştirmiştir. Bu nedenle *el-Âsâr* adlı eseri, hadislerin tedvin döneminden günümüze ulaşan en eski eserlerinden biri olma özelliğini taşır. Fakat *el-Âsâr* ve *el-Hücce alâ Ehli'l-Medine* gibi eserleri, sadece fikhî konularla ilgili hadisleri ihtiva ettiği için doğrudan bir hadis kitabı olarak görülmemiştir. Bununla birlikte ihtiva ettikleri hadislerin oldukça fazla olması, birçok hadisin senedli olarak verilmesi ve *Kütüb-i Sitte* öncesi dönemden günümüze ulaşan yazılı metinler olmaları bakımından h. II. asırdaki hadis literatürünün birer belgesi olarak kabul edilebilir.⁷²⁸ Bazı müellifler, onun *el-Âsâr*'ını İmam Malik'in *Muvatta* adlı eseriyle eş değerde tutmuş⁷²⁹ hatta *Kütüb-i Sitte*'den daha aşağı olmadığını söylemişlerdir.⁷³⁰ Ayrıca Ehl-i Âsâr olarak kabul edilen Medine ehline karşı, *el-Hücce alâ Ehli'l-Medine* adlı eseri yazması, h. II. asırdaki rey-eser tartışmasının yansımaları gösteren önemli bir metin niteliğindedir.⁷³¹

⁷²⁴ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V, 262; Çev., VIII, 287.

⁷²⁵ Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*, Elif Matbaası, Ankara 1989, 158.

⁷²⁶ Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, I, 778, 779; Yiğit, 122.

⁷²⁷ Yiğit, 123.

⁷²⁸ Özşenel, *Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, 153.

⁷²⁹ Desûkî, 276, 286.

⁷³⁰ Özşenel, *Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, 153.

⁷³¹ Mehmet Emin Özaşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI, 266.

Şeybânî, her iki eserinde de sünnet, hadis, âsâr, rivayet ve sahabe kavli gibi ifadeleri birbirlerinin yerine kullanmış ve genelde hepsini birden “âsâr” olarak adlandırmıştır. Buna ilave olark âsârı ve diğerlerini de içine alan daha üst bir kavram olarak “nass” tabirini kullanmıştır. Nass ise genel anlamda Kur’ân ve Sünnet’in karşılığıdır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un eserlerinde rastlanılmayan “nass” tabirini, Şeybânî son telif ettiği *es-Siyeru’l-Kebir* adlı eserinde kullanmıştır.⁷³²

Şeybânî, “rey” kelimesini hem içtihat sonucu varılan kişisel görüş hem zannı galip anlamında kullanmıştır.⁷³³ Fakat o, *el-Hücce*’de genellikle reyi ikinci plana atmış ve âsârı öncelemiştir. Hatta rey kullanımını olumlu anlamda ele alırken bazen Medine ehlini rey kullandıklarından dolayı eleştirmiştir. Bu gibi yerlerde eseri öncelediği, reyi ise ikinci plana attığı görülür.⁷³⁴ Reyı esas almadığını, aksine âsârı esas aldığını Ebû Hanîfe’ye dayanarak ifade etmiştir.⁷³⁵ Ayrıca âsâra muhalif davranan Medine ehlini eleştirmiştir. Âsâr geldiğinde reyle hükmederek âsârın terk edilemeyeceğini Ehl-i Medine’nin bildiği bir husus olduğunu özellikle belirtmiştir.⁷³⁶

Şeybânî, *el-Hücce* adlı eserinde Ehl-i Medine’nin fikhî konularda reyle hüküm vermelerini değil; âsâr varken sadece reyle hüküm vermelerini eleştirmiştir. İbnü’n-Nedîm tarafından Şeybânî’nin eserleri içerisinde zikredilen *Kitâbu İctihadi’r-Rey* adlı eseri günümüze ulaşmadığı için reyin hangi alanlarda kullanıp kullanmadığına dair detaylı bilgi elde etme imkânı yoktur. Günümüzde bazı yazarlar tarafından Şeybânî’nin bu eseri, sadece reyin kullanımı değil aynı zamanda rey kullanımına muhalif duranların görüşlerini teorik olarak çürütme girişimi olarak görülmüştür.⁷³⁷

Şeybânî, Medine ehlini reyi kullandıkları için eleştirmesine rağmen kendisinin fikhî konularda reyi kullandığı bilinmektedir. Şeybânî’nin itirazı, reyin kullanımına değil, âsârı terk edip tek başına reyin kullanımına yöneliktir. Ona göre âsârın olmadığı meselelerde reyle görüş belirtmede bir sakınca yoktur.⁷³⁸ Fıkıh ilminin hem hadislerle hem de reyle oluştuğuna değinen Serahsî, Şeybânî’nin *Edebü’l-Kâdî* adlı eserinde buna

⁷³² Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-Kebîr*, I, 120, 216; IV, 259, 271, 272; Çev., I, 185, 298; IV, 95, 108.

⁷³³ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 175, 194, 392, II, 236; Taş, 167.

⁷³⁴ Şeybânî, *el-Hücce*, II, 513, 514.

⁷³⁵ Örneğin unutarak yiyip içen bir kişinin orucunu kaza edip etmemesi hakkında Ebû Hanîfe’nin: “Eğer bu konuda âsâr gelmemiş olsaydı kaza edilmesini emrederdim” dediğini belirtir. Şeybânî, *el-Hücce*, I, 392.

⁷³⁶ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 392.

⁷³⁷ Özağşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması”, 266.

⁷³⁸ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 222.

işaret ettiğini belirtir.⁷³⁹ Şeybânî, bu eserinde, “*Rey olmadan hadisle, hadis olmadan da reyle amel etmek istikamet bulmaz.*”⁷⁴⁰ demiştir. Şeybânî’nin bu yaklaşımı daha önce İbrahim en-Nehaî tarafından “*Rey ancak rivayetle istikamet bulur, rivayet de ancak reyle istikamet bulur.*”⁷⁴¹ şeklinde dile getirilmiştir. Serahsî’ye göre hadis ile reyin birlikte kullanılması görüşü, Ebû Hanîfe ve ashabının bir özelliğidir.⁷⁴²

Şeybânî’ye göre ilim; Kur’ân’da, Rasulullah’ın me’sûr (eserleşmiş) sünnetinde, sahabenin üzerinde icma ettiklerinde ve fukahânın ittifakla güzel gördüklerinde bulunanlar ile bunlardakine benzeyenler olmak üzere dört kısımdır. Sahabenin ihtilaf ettikleri hususlarda onların görüşlerinin dışına tamamen çıkmamak gerekir. İlim, bu dördünden dışarıya çıkmaz. “*Buna benzer şeyler*” ifadesinden maksat, Kur’ân ve sünnete kıyas yapmaktır.⁷⁴³ Bu dört ilmi bilen bir kişi, karşılaştığı yeni bir meselede kendi reyiyle içtihat edebilir ve bu içtihadına göre hüküm verebilir. Bu kimse içtihad edip, iyice araştırarak benzerlerine kıyas yaptığı zaman, ulaşması gereken doğru görüşe isabet etmese bile ilim olarak bu ulaştığına dayanması caizdir.⁷⁴⁴ Her âlim kendi reyiyle yaptığı içtihatla doğruya da ulaşabilir yanlış da. İsabet eden de hata eden de sevap alır. Fakat Allah katında doğru bir tanedir. Her ikisine de sevap verilmesi, Allah katında doğrunun birden fazla olduğunu göstermez.⁷⁴⁵

Şeybânî’ye göre sünnet, sikâ ravilerin rivayet ettikleri hadislerle tespit edilebilir. Hükümler de tespit edilen bu hadisler üzerine bina edilmelidir. Medine âlimlerinin yaptığı gibi uygulanan amellere göre hareket edilmez. Bu hususta Şeybânî, Ebû Yûsuf’un bir takipçisidir. O, Medine ehlini kendilerinin rivayet ettikleri hadislere muhalefet etmekle suçlamıştır. Fıkhî konularda çok sayıda hadis rivayeti nakleden Şeybânî: “*Bu hadisler, Ehl-i Medine’nin delil getirdikleri hadislerdir. Fakat onlar bu*

⁷³⁹ Serahsî, *Usûlü’l-Serahsî*, II, 133.

⁷⁴⁰ لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأى، ولا يستقيم العمل بالرأى إلا بالحديث، Serahsî, *Usûlü’l-Serahsî*, II, 113.

⁷⁴¹ لا يستقيم رأى إلا برواية، ولا رواية إلا برأى، Ebû Nu’aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *el-Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1988, IV, 225; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, thk.: Mahmûd Fâhûrî, Muhammed Ravvâs Kalancî, Dâru’l-Ma’rife, Halep 1981, III, 88; Buhârî, Alâuddîn, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 17; Kevserî, *Fıkhü Ehl-i Irâk*, 48.

⁷⁴² Serahsî, *Usûlü’l-Serahsî*, II, 113.

⁷⁴³ İbn Abdilber, *Câmi*, 760; Çev., 264, 265.

⁷⁴⁴ İbn Abdilber, *Câmi*, 857; Çev., 307.

⁷⁴⁵ İbn Ebî’l-Avvâm, 358, 359; İbn Abdilber, içtihad eden müçtehidin içtihadında isabet ettiğinde iki sevap hata ettiğinde ise bir sevap alacağına dair görüşü, Ebû Hanîfe ve onun ashabından İsa b. Ebân, İbnü’s-Selcî ve benzerlerinin kabul ettiklerini, daha sonra Ebû Said el-Berdâî, Yahya b. Said el-Cürcân, Ebû’l-Hasan el-Kerhî, Ebû Bekir el-Buhârî ve başka pek çok kişinin bu görüşte olduklarını belirtir. İbn Abdilber, *Câmi*, 886; Çev., 323, 324.

rivayetlerin ve bu hadisleri rivayet eden Malik b Enes'in hilafına davrandılar. Bu böyle olduğu halde nasıl oluyor da onlar "Ashâbu'l-Âsâr" oluyorlar." diyerek tepkide bulunmuştur.⁷⁴⁶ Yine bir meselede Medine ehlinin rivayet ettiği bir hadis olmasına rağmen, buna aykırı bir hüküm vermeleri nedeniyle onları eleştiren Şeybânî: *"Rivayet edip sonra da bunları açıkça terk ederek eserden başkasına yönedikleri halde Ehl-i Medine'nin âsârla görüş belirttiğini iddia eden kişiye şaşarım."*⁷⁴⁷ demiştir. O, kendi dönemindeki Medine ehlinin hadislerle amel etmeyi önemsedikleri şeklindeki düşünceyi kabul etmemiştir. Ona göre çoğu meselede tam tersi bir durum söz konusudur.⁷⁴⁸ O, kendilerinin fakih ve hocaları olmasına rağmen Mâlik b. Enes'in rivayet ettiği birçok hadise aykırı hükümler verdiklerini sık sık belirtir.⁷⁴⁹

Şeybânî, bilinenin aksine Medine ehlinin âsârla hüküm vermediklerini, rivayet edilen hadislere uymadıklarını, buna mukabil reyleriyle hüküm verdiklerini belirterek birçok yerde onları eleştirir.⁷⁵⁰ Hatta bazen Ehl-i Medine'yi âsârla değil reyle hüküm vermekle itham eder.⁷⁵¹ Oysaki ona göre hükümler, reye göre değil reddedilemeyen hadis rivayetlerine dayandırılmalıdır.⁷⁵² O, Ehl-i Medine'nin rivayet ettikleri âsârı, kendi reyleriyle nakzettiklerini özellikle belirtir.⁷⁵³ Ayrıca onların âsârdan habersiz olma mazeretlerini kabul etmez.⁷⁵⁴ Şeybânî, kendilerinin rivayet ettikleri hadisleri yine kendilerinin terk etmelerini hayretle karşılar.⁷⁵⁵

Ebû Yûsuf, sünneti belirleme hususunda hadis rivayetlerinin esas alınması gerektiğini belirtirken, sünneti uygulanagelen amelle belirleme anlayışında olan Evzâî'yi eleştirmiştir. Şeybânî ise genelleme yaparak doğrudan Ehl-i Medine'yi hedef almıştır. Ebû Yûsuf gibi Şeybânî de *el-Hücce* 'de adeta bir hadis âlimi tavrını sergilemiş ve hadis savunucuları olarak bilinen Ehl-i Medine'yi eleştirmiştir. Hatta onun fikhî konularda bile reyin kullanımını ikinci plana attığını söylemek mümkündür. Ebû

⁷⁴⁶ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 222.

⁷⁴⁷ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 68.

⁷⁴⁸ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 67, 68.

⁷⁴⁹ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 23, 37, 39, 67, 95, 98, 106, 116, 123, 158, 212; II, 147, 192, 258, 263, 648, III, 126, 224.

⁷⁵⁰ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 95, 96, 218-222; II, 56, 192, 193, 260, 261, 649; III, 126-136; IV, 231-133.

⁷⁵¹ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 194; II, 227-231, 236.

⁷⁵² Şeybânî, *el-Hücce*, I, 392; Hasan, 161.

⁷⁵³ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 34.

⁷⁵⁴ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 37-39.

⁷⁵⁵ Şeybânî, *el-Hücce*, IV, 231, 232. Örneğin Şeybânî: *"Biz onların arasından ferâiz konusunu en iyi bilen Abdürrahmân b. Ebî'z-Zinâd'a sorduğumuzda, 'bu hadisi biz rivayet ettik ve öğrettik, fakat onunla amel etmedik' diye cevap verdiğini"* nakleder. Şeybânî, *el-Hücce*, IV, 232, 233.

Hanîfe'nin görüşlerinin büyük çoğunluğuna muhalefet ettiğine⁷⁵⁶ dair ileri sürülen iddiaların sebebi bu olmalıdır. Şeybânî'ye göre ilk nesil daha fakihdir; ilim ve fıkıh onlardan alınır. Çünkü öncekiler, Rasulullah'a daha yakın bir tarihte yaşadıklarından dolayı onu bizden daha iyi biliyorlardı.⁷⁵⁷ Bu nedenle olmalı ki Şeybânî'nin, sahabe sonrasındaki tâbiîn döneminde yaşamış olan âlimlerin görüşleri hakkındaki yaklaşımı, Ebû Hanîfe'den biraz farklıdır. Ebû Hanîfe: “*Şabi, Nehai ve benzerlerine gelince, onlar gibi ben de içtihad ederim.*” diyerek içtihad edeceğini belirtirken, Şeybânî hem kendisinden önceki tâbiîn âlimlerinin hem de fukahânın ittifak ettiği hususların bir kaynak olduğunu kabul etmiştir.⁷⁵⁸

Şeybânî, başta İmam Malik olmak üzere hadis âlimleriyle yakın ilişkileri olmuştur. İmam Malik'le görüşmüş ve onun hadisleri derlediği *Muvatta* adlı eserini metinleştirerek rivayet etmiştir. Fakat kaynaklar Şeybânî'nin İmam Malik'ten çok İmam Şâfiî'yle olan ilişkilerine yer vermiştir. Şâfiî, 184/800 yılında yönetime isyan eden Hz. Ali taraftarlarına destek olma ithamıyla tutuklanarak Hârûnürreşîd'in huzuruna getirilmiş ve o sırada Rakka kadılığı görevini sürdüren Şeybânî'nin bulunduğu bir ortamda yargılanmıştır. Şeybânî'nin aracılık yapması sonucu halife tarafından Şâfiî serbest bırakılmıştır.⁷⁵⁹ Şâfiî bu olaydan sonra yaklaşık iki yıla yakın Şeybânî'nin meclisindeki derslere katılmış, ondan fıkıh öğrenmiş, hatta ona karşı özel bir ilgi duymuş, onu övmüş ve görüşlerini yazarak kayıt altına almıştır.⁷⁶⁰

Bazı kaynaklar, Şeybânî ile Şâfiî arasındaki diyaloglara yer vermiştir. Fakat bu diyaloglar, genellikle ya menakıb türü eserlerde ya da tarih kaynaklarının menakıp bölümlerinde yer almış ve karşılıklı konuşmalar oldukça detaylı cümlelerle aktarılmıştır. Bunlardan en meşhur olanı, Ehl-i Hadis'in Ehl-i Rey'den daha üstün olduğu mesajının verildiği Şâfiî ile Şeybânî arasında geçen bir münazaradır. İbn Ebû Hatim (ö. 327/938) ve Şâfiî âlimlerinden Şirazî (ö. 476/1083)'nin naklettiği rivayette, Şâfiî'ye hitaben Şeybânî: “*Kur'an'ı, sünneti ve ilk sahabelerin sözlerini en iyi bilen sizin ashabınız (İmam Malik) mıdır, yoksa bizim ashabımız (Ebû Hanîfe) mıdır?*” diye

⁷⁵⁶ Taş, 173.

⁷⁵⁷ Şeybânî, *el-Hüccce*, I, 290, 291, Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, 141.

⁷⁵⁸ Özşenel, *Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, 141; Taş, 186.

⁷⁵⁹ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 444; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 155; Desûkî, 121; Beyhâkî, *Menâkıb*, I, 112, 113; Taş, 23.

⁷⁶⁰ İbn Ebî'l-Avvâm, 350; Saymerî, 127-129; İbn Abdilber, *Câmi'*, 414; Çev., 125; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 61; Kureşî, 275; Kefevî, I, 399; Leknevî, *el-Fevâid*, 269; Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, 123; Taş, 23.

sormuştur. Şâfiî bu sorulara hep İmam Malik'in en iyi bildiği şeklinde cevap vermiştir. Şâfiî, kıyasın ise yukarıda zikredilen Kur'an, sünnet ve sahabelerin sözleri üzerine yapılabileceğini belirtmiştir. Ona göre kıyası ancak Kur'an'ı, sünneti ve sahabe kavlini en iyi bilen yapabilir. Bunları bilmeyen kıyas yapamaz. Söz konusu bu rivayete göre Şâfiî'nin bu izahatları karşısında Şeybânî susup kalmış ve cevap verememiştir.⁷⁶¹

Hatîb el-Bağdâdî'nin aktardığı rivayette ise Şâfiî'ye hitaben Şeybânî: *“Senin ashabın (İmam Malik) konuşmayan biridir. Benim ashabım Ebû Hanîfe de susmayan biridir”* demiştir. Buna mukabil Şâfiî: *“Benim ashabım (İmam Malik) Allah'ın kitabı, Rasulullah'ın hadisleri konusunda âlim ve akıllı biri olduğunu biliyor musun?”* diye sormuş, Şeybânî de *“Evet âlim ve akıllıydı.”* cevabını vermiştir. Fakat Şâfiî'nin *“Senin ashabın (Ebû Hanîfe) Allah'ın kitabı ve Rasulullah'tan gelenler konusunda cahil miydi?”* sorusuna da Şeybânî *“Evet.”* demiştir. Bunun üzerine Şâfiî: *“Benim ashabım (İmam Malik'te) üç tane haslet vardır ki, bir kimsenin dosdoğru bir kâdî olması için ancak bunlar lazımdır.”* demiştir.⁷⁶²

Malikî âlimlerinden İbn Abdilber, söz konusu diyalogla ilgili iki farklı rivayete yer vermiştir. Birinci rivayette Şeybânî, Kur'an ve sahabenin ihtilafları konusunda hem İmam Malik'in hem de Ebû Hanîfe'nin âlim olduğunu Şâfiî'ye söylemiştir.⁷⁶³ İkinci rivayette ise Şeybânî: *“Bizim ashabımız (Ebû Hanîfe), sizin ashabınızdan (İmam Malik'ten) daha âlimdi. Sizin ashabınız konuşmazdı, bizim ashabımız da susmazdı.”* demiştir. Bunun üzerine Şâfiî sinirlenerek *“Allah için şahit ol, Rasulullah'ın sünnetini Malik mi daha çok bilirdi? Ebû Hanîfe mi?”* diye sormuştur. Şeybânî de: *“Malik daha çok bilirdi. Ancak sahibimiz çok daha iyi kıyas yapardı.”* demiştir. Şâfiî de: *“Evet, Malik Allah'ın kitabını; nasihini, mensuhunu ve Rasulullah'ın sünnetini Ebû Hanîfe'den*

⁷⁶¹ İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî, *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkıbuhu*, thk.: Abdulğani Abdulhâlik, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., 119, 120, 154, 155; Şîrâzî, 68; Ünal, bu rivayetle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmıştır: *“Adeta mahallle çocuklarının, babalarının marifetleri konusunda yaptıkları ağız kavgası tarzında düzenlenen bu rivayet, bu imamların birbirleriyle olan gerçek tutumlarını yansıtmaktan uzaktır. Zira imamlar, yerine göre, birbirleriyle talebe-hoca münasebetinden başka, olgun bir âlim hüviyetiyle âlim alışverişi ve ciddi münazaralarda bulunmuşlardır. İmam Muhammed, İmam Malik'in Muvatta'sını rivayet etmiş, İmam Şâfiî de İmam Muhammed'in kitaplarından istifade etmiştir. Yine İmam Muhammed, Medine ehline bir nevi reddiye şeklindeki kaleme aldığı el-Hücce'de İmam Malik'e karşı; İmam Şâfiî de Kitâbü'l-Ümm'de İmam Muhammed'e karşı hep ilmi ve müdellel itirazlar yöneltmişler, yukarda zikredilen türden amiyane ağız kavgalarına girişmemişlerdir.”* Ünal, 278.

⁷⁶² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, II, 568; ayrıca bkz: İbn Ebû Hâtîm, *Âdâbu's-Şâfiî*, 154, 155; Zehebî, *Menâkıb*, 183, 184; Ünal, 277.

⁷⁶³ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 56.

daha iyi bilirdi. Kim ki Allah'ın kitabını ve Rasulullah'ın sünnetini daha iyi bilirse, o söz söylemeye daha layıktı." demiştir.⁷⁶⁴

Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe ve Malik kadılık görevi yapmadıkları için Bağdâdî'nin naklettiği rivayette kadılıkla ilgili geçen ifade doğru değildir. Çünkü diğer rivayetlerin hiçbirinde kadılıkla ilgili bir ibare geçmemiştir. Bağdâdî'nin "veya bu manalara gelen kelam söylemiştir." notunu ilave etmesi de bunu gösterir. Bağdâdî'nin rivayeti tahrif ettiğini belirten Kevserî, Şeybânî'nin Ebû Hanîfe hakkında Kur'ân ve sünnet konusunda cahil olduğunu söylemesinin imkânsız olduğu görüşündedir. Ayrıca bunu, Bağdâdî'nin bir yalanı ve uyanıklığı olarak değerlendirerek bu rivayetin batıl olduğunu belirtir.⁷⁶⁵

Ehl-i Hadis müellifleri, Şâfiî'yi genelde kendilerinden kabul etmiş ve Ehl-i Rey'e karşı Ehl-i Hadis'in bir müdafaacısı olarak görmüşlerdir. Örneğin el-Humeydî (ö. 219/834): "Biz Ashâbu'r-Rey'e reddiye yapmak istiyorduk, fakat bunu nasıl yapacağımızı bilmiyorduk; tâki Şâfiî geldi de bunun önünü bize açtı."⁷⁶⁶ demiştir. Ahmed b. Hanbel de: "Eğer Şâfiî olmasaydı, biz rey ekolünün elinde oynadıkları bir oyuncak gibi olurduk."⁷⁶⁷ demiştir. Hatta bu tür ifadeler Şeybânî'nin ağızından bile dile getirilmiştir. Bu rivayetlerden birinde Şeybânî: "Eğer Ashâbu'l-Hadis bir gün konuşacaksa bu, Şâfiî'nin diliyle olacaktır."⁷⁶⁸ dediği nakledilir. Fakat bu tür ifadeler, mezhepsel farklılaşmaların netleştiği sonraki bir dönemde dile getirilmiş gibi durmaktadır. Çünkü Ehl-i Hadis'in Ehl-i Rey'e giderek üstün gelmeye başladığı

⁷⁶⁴ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 56, 57; Benzer rivayet için bkz.: Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Menâkıbü'l-İmâmî'sh-Şâfiî*, thk.: Ahmed Hicâzî Ahmed Ali es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1986, 275; Kevserî, nakledilen bu rivayetleri değerlendirerek en doğru rivayeti belirlemeye çalışmıştır. Ona göre en doğru olan rivayette Şâfiî, Allah'ın kitabı konusunda Ebû Hanîfe'nin mi yoksa Malik'in mi daha âlim olduğunu sormuştur. Şeybânî de: "Ebû Hanîfe daha iyi bilirdi" demiştir. Şâfiî'nin: "Sünneti hangisi daha iyi bilirdi" diye sorusuna da Şeybânî: "Ebû Hanîfe manalarını daha iyi bilir, Malik ise lafızlarına daha iyi vakıftır" demiştir. Kevserî, Şeybânî'nin dilinden doğru olarak gelen rivayetin bu olduğunu belirtir. Ona göre Şeybânî'nin fıkıh öğrendiği ve kendisinden tahripte bulunduğu Ebû Hanîfe'yi küçümsemesi ve kendisinden hadis aldığı Malik'i de önemsememesi söz konusu olamaz. Zehabî, *Menâkıb*, 190, 191; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, 35.

⁷⁶⁵ Zehabî, *Menâkıb*, 183-186; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, 12, 27, 35.

⁷⁶⁶ Beyhakî, *Menâkıb*, II, 154, 268; İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah, *Târihu Medinetü'd-Dimeşk*, thk.: Muhibbüddîn Ebi Saîd Ömer b. Garâme, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, LI, 344.

⁷⁶⁷ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 129; Râzî, 389.

⁷⁶⁸ Râzî, 59; Hâtib el-Bağdâdî, *Meseletü'l-İhticâc bi'sh-Şâfiî*, thk.: Halil İbrâhîm Molla Hâtır, Riâsetü'l-Âmme li'dâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da've ve'l-İrşâd, Riyâd 1980, 40; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, IX, 91; İbn Asâkîr, LI, 328.

rivayetlere yansımıştır. Ehl-i Hadis'in uykuda olduğu fakat Şâfiî'nin onları Ehl-i Rey'e karşı uyandırdığı rivayetlerde yer almıştır.⁷⁶⁹

Taraflar arasındaki tartışmalar, sonraki dönemlerde Şâfiî ile Hanefî ya da Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis tartışması olarak ele alınmış ve rivayetler üzerinden karşılıklı münakaşalar sürdürülmüştür. Şeybânî'nin *el-Hücce* 'de Medine ehline yaptığı itirazları, Ehl-i Hadis tarafından abartılarak adeta Hz. Peygamber'e ve sahabenin tamamına itiraz olarak görülmeye başlanmıştır. Bunun karşısında Şeybânî'nin takipçileri bunun böyle olmadığını savunmuşlardır.⁷⁷⁰ Örneğin Serahsî'ye göre Ebû Hanîfe ve onun takipçileri, hem sünnete hem de reye sarılmışlardır. Ehl-i Hadis'in iddiasının aksine sünneti tazim etmenin dışında başka bir şey yapmamışlardır.⁷⁷¹ Serahsî, Şâfiî'nin mezhebinden olanların, Ebû Hanîfe'nin ashâbından ilk dönem büyüklerinden bazıları ayıpladıklarını belirtir. Ona göre bu, onların taassup ve düşmanlıklarından kaynaklanmıştır.⁷⁷² İbnü'l-İmâd (ö.1089/1678), Şeybânî'nin Şâfiî'yi halife Hârûnürreşîd'in elinden kurtardığından dolayı, Şâfiî mezhebinden olanların tamamının kıyamete kadar Şeybânî'ye minnet duymaları ve mağfireti için ona dua etmeleri gerektiğini belirtir.⁷⁷³

Ehl-i Hadis'in Ehl-i Rey'i kınadığına dair rivayetlerin İmam Malik'in ağzından dile getirildiği görülür. İbn Abdilber'in naklettiğine göre İmam Malik: *"İrak ehline, Ehl-i Kitab'a yaptığımız muamelenin aynısını yapın; ne tasdik edin ne de tekzip edin. Onlara 'bize indirilene de, size indirilmiş olana da iman ettik. Bizim de sizin de ilahımız tek bir ilahdır"*⁷⁷⁴ *deyin."* diye uyarmıştır. Buna mukabil Şeybânî, İmam Malik'e Irak ehli hakkındaki bu sözünü hatırlatmış, İmam Malik de mahcup bir şekilde: *"Bunun gıybet olmasından çekiniyor ve bunu kerih görüyorum. Fakat hocalarımıza yetiştirdiğimizde, onlar böyle diyorlardı."* demiştir.⁷⁷⁵ Fakat Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis'in birbirine olan haksız ithamlarını ve birbirine zıt rivayetleri nakleden İbn Abdilber, bu tür ifadeler itibar edilmemesi gerektiğini belirtir.⁷⁷⁶

⁷⁶⁹ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 225.

⁷⁷⁰ Şeybânî ile Şâfiî arasındaki diyaloglar hakkında ayrıca bkz.: Râzî, *Menâkıb*, 275-290.

⁷⁷¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 113.

⁷⁷² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 10, 11.

⁷⁷³ İbnü'l-İmâd, Şehâbeddîn Ebû'l-Felâh Abdilhay b. Ahmed b. Muahammed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk.: Abdulkâdir el-Arnâvût, Mahmûd el-Arnâvût, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 1988, II, 421.

⁷⁷⁴ Ankebut: 29/46.

⁷⁷⁵ İbn Abdilber, *Câmi*, 1108; Çev., 451, 452.

⁷⁷⁶ İbn Abdilber, *Câmi*, 1108, 1109; Çev., 452.

Bütün bu tartışmalara rağmen Şeybânî, Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis'i birbirlerine yaklaştıran bir konumda olmuştur. Hatta aynı dönemde Şâfiî'nin de bu konumda olduğu belirtilir.⁷⁷⁷ Fakat Şeybânî'nin reysiz hadislerle, hadissiz de reyle amel etmenin doğruya ulaştıramayacağını dile getirmiş olması, rey-hadis birlikteliğini Şâfiî'den daha önce net bir şekilde yaptığını gösterir. Fakat aralarında hoca-talebe ilişkisi olsa da rey-hadis kullanımlarında farklılıklar söz konusudur. Özşenel'e göre her ikisi de kendi tarafının telakkilerini esas alarak karşı tarafın temel yaklaşımlarını kendi usullerine katmışlardır. Şeybânî, Ehl-i Hadis'in yaklaşımlarını Ehl-i Rey'in görüşlerine katmıştır. Şâfiî ise önce Ehl-i Rey'in görüşlerini Ehl-i Hadis'in görüşlerine katmıştır.⁷⁷⁸

1.3.5. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker

Şeybânî, Müslümanlardan yönetime isyan eden Ehl-i Bağy ile diğer Müslüman topluluk olan Ehl-i Adl'in arasındaki savaşı, "fitne" olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte o, her iki grubu da Müslüman olarak kabul etmiştir. Ona göre böyle bir durumun oluşmaması için gayret sarf edilmeli, eğer ortaya çıkarsa da kötü sonuçlara sebep olacak olan durumlardan sakınılmalıdır. Müslümanların öncelikle yapması gereken şey, böyle bir fitneden uzak durmak ve kendi evinde oturmaktır.⁷⁷⁹ Şeybânî, Rasulullah'ın: *"Fitne uykudadır, onu uyandırana Allah lanet etsin!"* hadisini hatırlatarak, fitneleri söndürmekle emr olunduğumuzu özellikle belirtmiştir.⁷⁸⁰

Şeybânî, *Marika Hadisi*'ni naklederek bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu hadiste Hz. Peygamber: *"Aranızdan öyle bir kavim ortaya çıkacaktır ki, kendi namazlarınızı ve amellerinizi onların namazlarından ve amellerinden az göreceksiniz. Onlar Kur'ân okurlar, fakat okudukları boğazlarından aşağı inmez. Onlar okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar. Bununla birlikte okun ucundaki demirine bakarsın, onda hiçbir şey göremezsin, okun orta kısmına bakarsın, onda da hiçbir şey göremezsin, okun yelesine bakarsın orada da bir şey göremezsin. (Buralarda bir şey bulamayınca) taki okun arka ucunda bir şey var mı diye şüphe duyarsın."* buyurmuştur.⁷⁸¹ Bu hadis ile ilgili olarak Şeybânî: *"Bunu biz de aldık. Hurûc konusunda bir hayır yoktur. Ancak*

⁷⁷⁷ Gürler, 151, 152.

⁷⁷⁸ Özşenel, *Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, 123.

⁷⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 124; Çev., X, 230.

⁷⁸⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyer-i'l-Kebîr*, IV, 183; Çev., IV, 2.

⁷⁸¹ Şeybânî, *Muvatta*, 282; Yani, onlar dinden çıkarlar ama buna delil olarak bakıp da bir şey bulamazsın; taki okun arka kısmında bir delil var mı diye şüphe duyarak oraya bakarsın.

Cemâat'a devam etmek gerekir.” diyerek kanaatini belirtmiştir. Bunun hemen devamında Hz. Peygamber’in: *“Kim bize silahla saldırırsa, bizden değildir.”* hadisini nakletmiştir. Bu hadisle ilgili açıklamasında Şeybânî: *Kim Müslümanlara silahla saldırırsa onları öldürmek için karşı çıkılır. Onlardan birini öldüren bir kişiye herhangi bir şey gerekmez. Çünkü o (öldürülen), insanlara kılıçla saldırdığı için kanı helal olmuştur.*”⁷⁸² demiştir. Şeybânî’nin bu değerlendirmelerinden, onun yönetimdeki imama karşı isyan etmeyi kabul etmediği ve müslüman toplumun yanında yer alınması gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte Şeybânî, yönetimdeki imama mutlak bir itaat sergilemez. Onun Rakka kadılığını kabul etmediği, daha sonra vezir Yahya b. Halid b. Bermek’in (ö. 189/805) tehdit etmesine rağmen yine de kabul etmediği, hatta elli günden fazla hapsedildiği fakat en sonunda başına kötü bir şeyin gelmesi korkusuyla kabul etmek zorunda kaldığı rivayet edilir.⁷⁸³ Şeybânî’nin kadılık görevini ilmi faaliyetlerden uzak kalma endişesiyle reddettiği söylenebilir. Ayrıca onun yönetime karşı mesafeli durduğuna dair rivayet vardır.⁷⁸⁴ Örneğin Hârûnürreşîd içeri girdiği bir sırada Şeybânî’nin, âlimlerin halifelerden daha üstün olduğunu ve halifelerin ise ancak hizmetçiler sınıfından olduğunu belirterek ayağı kalkmadığı rivayet edilir.⁷⁸⁵

Şeybânî, bu tavrını sergilediği ortamda, halifeyi bir konuda uyarmıştır. Hârûnürreşîd: *“Hz. Ömer, çocuklarını Hristiyan etmemeleri hususunda Beni Tağlib ile sulh anlaşması yapmıştı. Fakat onlar oğullarını Hristiyan yaptılar. Bundan dolayı onların kanları helal oldu.”* diyerek Şeybânî’den görüşünü sormuştur. Şeybânî, antlaşmanın doğru olduğunu, fakat Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde de çocuklarını Hristiyan yapmaya devam ettiklerini; uygulamanın böyle geldiğini, bu uygulamanın da Hz. Ömer’den sonraki halifelerin ikinci bir sulhu olduğunu söyleyerek onların kanlarının akıtılmasına itiraz etmiştir. Şeybânî’nin iknası sonucu Hârûnürreşîd, bunu yapmaktan vazgeçmiş ve Şeybânî’yi ödüllendirmiştir.⁷⁸⁶

⁷⁸² Şeybânî, *Muvatta*, 282.

⁷⁸³ Desûkî, 86; Kevserî, *Bülûğu’l-Emânî*, 37.

⁷⁸⁴ Taş, 22.

⁷⁸⁵ Ebû Dâvud, *Sünen*; Edeb, ta’lik.: Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Mektebetü’l-Meârif*, Riyâd 1424, 945; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, IV, 288, 299; Çev., VI, 515, 516.

⁷⁸⁶ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 459; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, IV, 288, 299; İbn Ebî’l-Avvâm, 354-356.

1.3.5.1. Ülü'l-Emre İtaat

Şeybânî, ülü'l-emre itaat konusunu genellikle savaş hukuku içerisinde ele almıştır. Fakat ordu ya da seriyye komutanlarına itaat edilmesi gerekliliğini, yönetimdeki imama itaat etmenin gerekliliği üzerine inşa etmiştir. Ona göre ister dâru'l-harp'te olsun ister dâru'l-İslâm'da olsun, Müslümanları başıboş ve yöneticisiz bırakmak caiz değildir.⁷⁸⁷

Şeybânî'ye göre ordu komutanına itaat etmek, yönetimdeki imamı temsil etmesinden dolayı, şarttır. İtaat etmek bakımından her ikisi de eşittir. Fakat bu itaat, ancak meşru konularda olmalıdır. Çünkü Allah: *“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre de (itaat edin).”*⁷⁸⁸ buyurmuştur.⁷⁸⁹ Eğer verilen emir meşru değilse itaat edilmez. Çünkü peygamber efendimiz: *“Hâlûka isyan hususunda mahlûka itaat yoktur.”* buyurmuştur. Ancak, yine de komutanlarına karşı hurûc (isyan) etmemeleri ve sabretmeleri gerekir.⁷⁹⁰ Şeybânî'nin bu yaklaşımı, Ebû Yûsuf'un görüşüyle örtüşür.

Şeybânî, komutanların emrine uyma ve gerekli yerlerde de uymama gibi durumlar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur.⁷⁹¹ Fakat bu detaylı bilgiler, genellikle savaş sırasındaki emir-komuta hususunda olup, çoğunlukla yönetimdeki imama itaatle alakalı değildir. Bununla birlikte yukarıda verilen bazı bilgiler, Şeybânî'nin yöneticilere itaatin sınırlarını vermesi açısından önemlidir. Şeybânî, savaş sırasında komutanlara itaat etmenin gerekliliği üzerinde dururken, Uhud savaşında yerlerinden ayrılan okçuların emre uymamaları gibi olumsuz durumları örnek göstermiştir. Fakat Serahsî, bunu geniş anlamda ele alarak yöneticilere itaat etmenin gerekli olduğundan bahsetmiş ve bunun farz olduğunu belirtmiştir.⁷⁹²

Şeybânî, Hz. Ömer'in Mekkelileri ve Hz. Osman'ın da Medinelileri cihada teşvik ettiğine dair sözlerini aktarmıştır.⁷⁹³ Daha sonra, şu hadis rivayetini nakletmiştir: *“Allah kıyametin kopmasına yakın bir zamanda beni kılıçla gönderdi. Rızkımı da mızrağımın*

⁷⁸⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, II, 258; Çev., II, 283.

⁷⁸⁸ Nisâ: 4/59.

⁷⁸⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 116; Çev., I, 181.

⁷⁹⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 116-118; Çev., I, 181-183.

⁷⁹¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 116-128; Çev., I, 181-195.

⁷⁹² Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 121; Çev., I, 186.

⁷⁹³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 10-12; Çev., I, 38-41.

altında (yahut mızrağının gölgesinde) kıldı. Bana muhalefet edenlere zillet ve küçüklük verdi. Her kim kendisini bir kavme benzetirse o da onlardan olur."⁷⁹⁴

Şeybânî'ye göre yönetici ya da komutanın zulmeden biri olması, dinî emirlerin terkedilmesine meşruluk sağlamaz. Bununla ilgili olarak ilginç bir rivayet aktarmıştır. Bu rivayette Mücahid, Emevileri kastederek, İbn Ömer'e: "*Cihat hakkında ne dersin? Emirlerin ne yaptıklarını görüyor musun*"? diye sormuştur. İbn Ömer de: "*Bana göre, onlarla gazaya katılmalısın. Çünkü onların yaptıklarından sen sorumlu değilsin.*" şeklinde cevap vermiştir.⁷⁹⁵ Serahsî'ye göre Şeybânî'nin naklettiği bu rivayet, Emevilerin yönetimiyle ilgilidir. Yezid b. Muaviye yönetime geçtiğinde İbn Ömer: "*Şayet iyi olursa, şükrederiz. Ama bir bela olursa, sabrederiz.*" demiştir.⁷⁹⁶ Serahsî, ayrıca bu konuda sahabeden bir grubun: "*Sultan adil davrandığı zaman halka düşen şükretmektir. Sultan da ecrini alır. Ama zulmederse, halkın yapacağı şey, sabretmektir. Ancak sultana yaptığıının karşılığında günah yazılır.*" dediğini hatırlatır.⁷⁹⁷

Şeybânî'ye göre yöneticiler zalim olsalar da Müslümanlar cihat etmeyi terk etmemelidirler. O, buna delil olarak Süleyman b. Kays'ın, Cabir'e: "*Başımda zalim bir devlet başkanı bulunduğu zaman sapıklık ve şirk ehliyle savaşıyım mı, ne dersiniz?*" diye sorduğunu, Cabir'in de "evet" diyerek "*Ona yüklenen sorumluluk ancak ona ait; size yüklenen sorumluluk görevi de size aittir. Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz.*"⁷⁹⁸ ayetini okuduğunu nakletmiştir. Şeybânî, konuyla ilgili olarak Enes b. Malik'ten rivayet edilen şu hadisi nakleder: "*İslâm'ın temeli üçtür: Lâ ilâhe illallah, diyen kimseyi herhangi bir günahından dolayı tekfir etmekten sakınmak ve 'şu kötü amelinden dolayı İslâm'dan çıktı' dememek. Allah beni peygamber olarak gönderdiği*

⁷⁹⁴ Serahsî, "*Beni kılıçla gönderdi*" ifadesinin yer aldığı hadis rivayetine ilave olarak başka bir hadis rivayetine yer verir. Süfyan b. Ubeyne'nin naklettiği hadiste, Rasulullah dört kılıçla gönderildiğini söylemiştir: Birinci kılıç, müşriklerle savaşmak içindir. Rasulullah bizzat kendisi bu kılıçla savaşmıştır. İkinci kılıç, mürtetlerle savaşmak içindir. Hz. Ebû Bekir, Rasulullah'ın vefatından sonra, zekât vermeyen Ehl-i Ridde'ye karşı bu kılıçla savaşmıştır. Üçüncü kılıç, Ehl-i Kitap ve Mecusilerle savaşmak içindir. Hz. Ömer bu kılıçla savaşmıştır. Dördüncü kılıç ise Mârikûn (Hâriciler) içindir. Bu kılıçla da Hz. Ali savaşmıştır. Ayrıca Hz. Ali'nin "*Dinden çıkanlar (Mârikîn), biati bozanlar (Nâkisîn) ve zulmü adet haline getirmiş olanlarla (Kâsitîn) savaşmakla emr olundum*" dediği rivayet edilir. Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 12, 13; Çev., I, 42 43; Serahsî'nin bu dört kılıç tabirinin benzeri, çok daha önce yaşamış olan Ebû Seleme es-Semerkandî'nin *Cümelü Usûli'd-Dîn* adlı eserinde yer almıştır. Ebû Seleme, Mürtedlere karşı savaşan Hz. Ebû Bekir için "*Ridde'nin kılıcı*", fetihler yapmasından dolayı Hz. Ömer için "*Cizyenin kılıcı*" ve Hâricilere karşı savaşan Hz. Ali için de "*Fitnenin kılıcı*" tabirlerini kullanmıştır. Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, 35; Çev., 90; ayrıca bkz: Beşâğarî, 33.

⁷⁹⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 111, 112; Çev., I, 173.

⁷⁹⁶ Nur: 24/54.

⁷⁹⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 111, 112; Çev., I, 173,

⁷⁹⁸ Nur: 24/54.

günden ümmetimden son bir cemâat Deccal'le savaşına kadar cihadın sürekli olduğuna inanmak. Kadere inanmak."⁷⁹⁹

Şeybânî, emirlerle (ümerâ) birlikte cihad etme konusunda, Mekhûl'un rivayetine yer vermiştir. Mekhûl, Rasulullah'ın şöyle dediğini belirtmiştir: *"Büyük günah işleseler bile sizin dininizden olanları tekfir etmeyiniz, her imamla birlikte namaz kılınır, her ölünün (cenaze) namazı kılınır, her emirle birlikte de cihat yapılır."*⁸⁰⁰ Sözlerine devam eden Mekhûl, ayrıca Rasulullah'tan duymadığı fakat kendi reyile Hz. Ali ve Hz. Osman'ı hayırla anmalarını tavsiye etmiştir. Çünkü Allah, *"Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız da sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu değilsiniz."*⁸⁰¹ buyurmuştur.⁸⁰²

Şeybânî'nin bu rivayeti nakletmesi, siyasi alandaki büyük günah meselesinde tekfir anlayışında olmadığını, sahabenin kendi aralarında yaptıkları savaşlardaki sorumlulukların kendilerine ait olduğunu, Müslümanların ise ancak onları hayırla yâd etmeleri gerektiği anlayışında olduğunu gösterir. Pezdevî'ye göre el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-neyh ani'l-münker konusunda, Ebû Hanîfe'nin ashabının tamamı, imam günah işlerse ya da fiska düşerse azledilmeyeceğini benimsemiştir. Bu, kabul edilen bir görüştür.⁸⁰³ Fakat Pezdevî, konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe ve Şeybânî'nin kişisel görüşlerini aktarmamıştır.

1.3.5.2. Hâricîlerin Hukuksal Durumlarının Belirlenmesinde Şeybânî'nin Rolü

Kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin *"Eğer Hz. Ali'nin Ehl-i Kible hususunda yaptıkları olmasaydı, onlara nasıl davranılacağını kimse bilemezdi."*⁸⁰⁴ dediğini nakletmiştir. Bazı kaynaklarda ise *"Şayet Hz. Ali olmasaydı Hâricîler konusunda sîretin ne olduğunu bilemezdik."*⁸⁰⁵ *"Hz. Ali, kıyamet gününde bizim hüccetimizdir. Şayet Ali olmasaydı, Ehl-i Bağy ile nasıl savaşılacağını bilemezdik, ya da Ehl-i Kible ile nasıl*

⁷⁹⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 113, 114; Çev., I, 174, 175.

⁸⁰⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 110; Çev., I, 171.

⁸⁰¹ Bakara: 2/134.

⁸⁰² Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 111; Çev., I, 172.

⁸⁰³ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 196, 197; Çev., 273, 274.

⁸⁰⁴ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 147; İbn Ebî'l-Avvâm, 178.

⁸⁰⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 506; Aliyyü'l-Kârî, 185.

savaşacağımızı bilemezdik."⁸⁰⁶ ve "Eğer Ali olmasaydı, Ehl-i Kible hakkında sîretin ne olduğunu bilemezdim."⁸⁰⁷ şeklinde farklı varyantlarla nakledilmiştir.⁸⁰⁸

Bu rivayetlerdeki "Hz. Ali olmasaydı bilemezdik" ifadesinden anlaşılabacağı üzere Ebû Hanîfe, Ehl-i Bağy hakkındaki Hz. Ali'nin uygulamalarını bilmektedir. Bu bilgiler, kısmen Ebû Yûsuf'un eserlerinde yer almışsa da daha çok Şeybânî'nin eserlerinde aktarılmıştır. Bu bilgiler, Ehl-i Sünnet'in Hâricîler hakkındaki tutum ve davranışlarının temelini oluşturur. Ayrıca Ebû Hanîfe ve ashabının büyük günah meselesinde gösterdikleri tavrın, Hz. Ali'nin uygulamalarına dayandığını gösterir. Şeybânî'nin eserlerinde aktarılan bilgiler, oldukça detaylıdır. Bu bilgiler, hukuk içerikli olmakla birlikte, Şeybânî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerini yansıtmaları açısından önemlidir. Yine bu bilgilerde, Şeybânî'nin bazı itikadî konulardaki görüşleri yer almıştır. Şeybânî, Ehl-i Bağy ile Ehl-i Adl arasında meydana gelebilecek olan savaşın öncesinde, savaş sırasında ve savaştan sonra ortaya çıkabilecek olan dinî, hukukî ve siyasi konulara yer vermiştir. Bu hususları genellikle Hâricîler üzerinden

⁸⁰⁶ Nisâbüri, 192.

⁸⁰⁷ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 169.

⁸⁰⁸ Bazı kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin bu ifadeleri, Cemel ve Sıffin savaşında Hz. Ali'nin Ehl-i Bağy'e yönelik uygulamalarıyla ilgili söylediği aktarılır. Ebû Hanîfe'nin: "Ali o konuda adaletle hareket etti. O, Ehl-i Bağy'le savaşma konusundaki uygulamasıyla (bu husustaki) sünneti Müslümanlara öğreten kişidir" (Mekkî, *Menâkıb*, 344) ya da "Hz. Ali bu konuda adaletli oldu. O, Ehl-i Bağy'le savaşı Müslümanlara öğreten kişidir" (Kerderî, *Menâkıb*, 345) dediği nakledilir. Diğer bir rivayetine göre ise Ebû Hanîfe: "Ali'nin emiri'l-müminin olduğuna şüphe yoktur. Talha ve Zübeyir'le ancak ikisi ona (Ali'ye) biat ettikten ve onu halife seçtikten sonra savaştı. (Onlarla) Ali'den başka kimse savaşmadı. Ali o meselede haklı olmada daha evladır. Şayet Ali'nin uygulaması olmasaydı, Müslümanlar konusunda sîretin nasıl olacağını kimse bilemezdi" demiştir. (Nisâbüri, 191,192; Mekkî, *Menâkıb*, 342; Kevserî, *el-İmtâ' bi Sîreti'l-İmâmeyn el-Hasan b. Ziyâd ve Sâhibihi Muhammed b. Şücâ'*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003, 17). Yine Ebû Hanîfe'nin: "Hz. Ali, Kur'an ve sünnetin tevili hususunda savaştı. Eğer Hz. Ali, Şam ehli ve Haricilerle savaşmamış olsaydı Ehl-i Kible konusunda sîretin ne olduğunu bilemezdim." dediği nakledilmiştir. (Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 554). Mutezili Kâdî Abdulcebbâr ise, Cemel ya da Sıffin savaşı ayrımı yapmadan, Ebû Hanîfe'nin: "Şayet müminlerin emiri Hz. Ali'nin Ehl-i Bağy hakkındaki tutumu olmasaydı doğrusu biz onlar hakkında nasıl davranacağımızı bilemezdik" dediğini nakletmiştir. (Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 228, 229). İbn Ebî'l-Hadîd ise "Eğer Hz. Ali olmasaydı, Ehl-i Bağy'in hükümleri hakkında bir şey bilinmezdi" şeklindeki rivayeti Şâfiî'nin sözü olarak aktarmıştır. (İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâğâ*, thk: Muhammed İbrahim, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Bağdat 2007, V. 212). Şâfiî'ye nispet edilen bir diğer rivayette: "Bügât ve onların savaşlarıyla ilgili ahkâmı, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki savaştan aldım" dediği nakledilir. (İbn Hacer el-Heytemî, 142). Bazı kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin: "Eğer Ali'nin kendisine muhalif olanlara karşı yaptığı savaş olmasaydı, Ehl-i Kible'nin savaşı konusunda uygulama bilinemezdi" dediğini genel olarak nakletmiştir. Bu söz, bazen de Şâfiî'nin bir sözü olarak nakledilmiştir. (Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *Temhîdû'l-Evâil ve Telhîsu'l-Delâil*, thk.: İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut 1407/1987, 547; Ali Muhammed Sallâbî, *el-Havâric, Neşetühüm, Akâidühüm ve Efkaruhum*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2017, 49; Yahyâ b. Ebî el-Hayr el-İmrânî, *el-İntisâr fî'r-Reddi alâ'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, thk: Suûd b. Abdulaziz el-Halef, Edvâû's-Selef, Medine 1419/1999, III, 899).

örneklendirmiştir. Şeybânî, bu konunun metinleştirilmesinde, hukuksallaştırılmasında ve günümüze kadar aktarılmasında en büyük paya sahiptir.

Şeybânî, Hâricîleri Ehl-i Bağy, diğer müslümanları ve temsilcileri olan yöneticileri ise Ehl-i Adl olarak tanımlamıştır. O, meseleleri kendisini dâhil ettiği Ehl-i Adl tarafından ele almıştır. Şeybânî için Ehl-i Bağy, genellikle Hâricîlerdir ve adeta “öteki” konumundadırlar. Hâricîlerle ilgili aktardığı bazı rivayetlerde bu durum rahatlıkla görülmektedir.⁸⁰⁹ Şeybânî, Ehl-i Bağy’e karşı ortaya çıkan yeni hukuksal durumları ele alırken referans olarak Hz. Ali’nin uygulamalarını esas almıştır. Şeybânî, eğer Ehl-i Bağy yönetime karşı savaş başlatırsa, imamette bulunan kişinin onlara karşı savaş açıp öldürmesi gerektiği fikrindedir. Bunu Hucurât suresinin dokuzuncu ayetine dayandırmıştır. Fakat Ehl-i Bağy’e karşı yapılan savaş, İslâm düşmanlarına karşı yapılan savaş gibi değildir. Her şeyden önce Ehl-i Bağy’le yapılan savaş, bir savunma savaşıdır.⁸¹⁰ Şeybânî’ye göre Ehl-i Bağy’e karşı savaşılmasındaki hedeflenen amaç, onları Müslüman yapmak için değil; inandıkları dinin gereğini yapmalarını sağlamak içindir.⁸¹¹ Onlara karşı savaşılmasına dair emir, onların Müslüman oldukları gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bundan dolayı Şeybânî, ehl-i harp için Hâricîlerin verdikleri emânın (can ve mal dokunulmazlığı) tıpkı Ehl-i Adl’dan olan Müslümanların verdikleri emân gibi geçerli olduğunu belirtmiştir. Çünkü onlar, itaat etmeyen bir grup da olsa Müslümandırlar. Onların Müslüman oldukları ise “*Müslümanlardan iki zümre savaşılırsa...*”⁸¹² ayetinde ve Hz. Ali’nin: “*Onlar bize isyan eden kardeşlerimizdir.*” sözünde açıkça belirtilmiştir.⁸¹³ Yine Şeybânî’ye göre Hâricîler’in verdikleri emân, Ehl-i Adl’in verdiği emân gibidir. Çünkü Hariciler de Müslümandırlar.⁸¹⁴

Şeybânî, Ehl-i Bağy’le yapılacak olan savaşta nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiğini, yine Hz. Ali’den aktarmıştır. Rivayete göre Cemel savaşında Hz. Ali: “*Kaçanları takip etmeyin. Esir olanları ve yaralıları öldürmeyin. Gizli şeyleri açığa çıkarmayın. Hiçbir malı almayın.*” demiştir. Şeybânî, Hz. Ali’nin bu söylediklerini

⁸⁰⁹ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, I, 154; Çev., I, 228.

⁸¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 130; Çev., X, 241.

⁸¹¹ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, IV, 251, 252; Çev., IV, 85.

⁸¹² Hucurât: 49/9.

⁸¹³ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, II, 217, 218; Çev., II, 231; *el-Mebsût*, X, 128; Çev., X, 238; Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü’l-Edille*, II, 504, 512.

⁸¹⁴ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, II, 218, 221, 223; Çev., II, 231, 235, 237.

aynen kabul ettiğini belirtmiştir.⁸¹⁵ Şeybânî'ye göre savaş sırasında Ehl-i Adl'den bir kimse Ehl-i Bağy'den bir kimseye baskın gelse, o kişi de tevbe ettim diyerek silahını atsa, bu kişi öldürülmemelidir.⁸¹⁶ Şeybânî'nin bu görüşüne açıklama getiren Serahsî, Ehl-i Bağy'e karşı savaşılmasındaki amacın onların saldırılarını önlemek ve tevbe etmelerini sağlamak olduğunu belirtir. Ona göre sözü edilen bu kişiler, sonuçta Müslümandır.⁸¹⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise Hâricîlerin Hz. Ali'ye olan ihtilaflarının dinî olmadığını aksine içtihat hatasından kaynaklandığını belirtmiştir. Buna delil olarak Hz. Ali'ye hitaben Hz. Peygamber'in: *"Biz tenzîl için savaşıyoruz, sen ise te'vîl için savaşacaksın."* dediğini nakletmiştir.⁸¹⁸

Şeybânî'ye göre Hâricîler, isyan etseler de, Müslümandırlar ve onların malları dâru'l-İslâm'da dokunulmazdır. Bu nedenle savaştan sonra, onların malları ganimet olarak alınmaz.⁸¹⁹ Şeybânî'nin bu ifadelerine açıklamada bulunan Serahsî, Hâricîlerin mallarının hiçbir surette Ehl-i Adl'den olan Müslümanlar için ganimet olamayacağını vurgulamıştır. Ona göre Ehl-i Adl ile Ehl-i Bağy, birlikte düşmana karşı savaşsalar, ele geçirilen ganimetler ortaklaşa paylaşılır. Çünkü Ehl-i Bağy de Müslümandır ve onlar da dini yüceltmek için düşmanla savaşmışlardır.⁸²⁰

Şeybânî'ye göre Hâricîler, bir araya gelip tehdit oluşturacak kadar güçlenmeden önce işledikleri suçlardan dolayı cezalandırılırlar. Yani isyandan önceki suçları, diğer Müslümanların hukuksal işlemlerine tabidir. Fakat savaş sırasında işledikleri içki içme gibi suçlardan dolayı, eğer savaştan sonra tevbe ederlerse, onların üzerlerinden bu cezalar düşer. Ancak haksız yere aldıkları mallardan ellerinde bulunan bir şey varsa, onu geri vermeleri kendilerinden istenir. Yani sadece Allah'a ait olan hadlerden dolayı onlar cezalandırılmaz.⁸²¹

⁸¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 126; Çev., X, 234; Cessâs, Ehl-i Büğat dağılıp artık bir toplulukları kalmadığında onların yaralılarının ve esirlerinin öldürülmeyeceği, kaçanların kovalanmayacağı, eğer geride hala bir topluluk kalırsa o zaman da yönetimdeki imam gerek görürse esirlerin ve yaralıların öldürülebileceği, kaçanların da kovalanabileceğini mezhebin genel görüşü olarak aktarmıştır. Cessâs'a göre Hz. Ali'nin bu sözleri, onların geride bir topluluklarının kalmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Hz. Ali, bu sözleri, Cemel savaşına katılan muhalifleri hakkında söylemiştir. Çünkü onlar yenilgiye uğradıklarında geride bir toplulukları kalmamıştı. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V, 284; Çev., VIII, 351.

⁸¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 133; Çev., X, 246.

⁸¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 133; Çev., X, 246.

⁸¹⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 498, 507.

⁸¹⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, II, 220; Çev., II, 234; krş.: Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V, 282; Çev., VIII, 348.

⁸²⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, V, 216; Çev., V, 130; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 135; Çev., X, 250.

⁸²¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, V, 216, 217; Çev., V, 131; Serahsî, *Mebsût*, X, 131; Çev., X, 242.

Şeybânî, Ehl-i Bağy'den olan biri, Ehl-i Adl tarafında yer alan mirasçısı olduğu birini öldürse mirastan mahrum kalmayacağı görüşündedir. O, bu konuda Ebû Yûsuf'un değil Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemiştir. Ebû Yûsuf ise Ehl-i Bağy'den olan birinin, öldürdüğü kişinin mirasçısı olamayacağı görüşündedir. Ebû Hanîfe ve Şeybânî'ye göre, iki grup arasındaki savaş, kişisel yoruma değil, dinin yorumuna dayanır. Bu nedenle her ne kadar günahlar konusunda farklılıkları olsa da dünyaya yönelik hükümlerde eşittirler.⁸²² Şeybânî'ye göre eğer Hâricîler kendi durumlarını gözden geçirmek için mühlet isterlerse, Ehl-i Adl'in bu mühleti vermesinde bir sakınca yoktur. Çünkü Ehl-i Bağy veya bunlar gibi olan Hâricîler, Müslümandırlar.⁸²³

Şeybânî, sadece Ehl-i Adl'den olanların değil, aynı zamanda Hâricîlerin de dinî ve hukukî yönden hak ve sorumluluklarını belirlemiştir. Örneğin ona göre Hâricîler, İslâm dışı düşman bir gruba karşı Ehl-i Adl'den olan Müslümanların hukukunu korumaları gerekir; bunun tersi bir tutum sergilemeleri caiz değildir. Yine Şeybânî'ye göre eğer Hâricîler, İslâm dışı düşmanlarla savaşırılsa Ehl-i Adl'den olan diğer Müslümanlar da Hâricîlerin yanında yer almalıdırlar.⁸²⁴ Ehl-i Adl'den olan Müslümanlar ile Hâricîler ittifak kurarak, müşrik olan bir düşmana karşı birlikte savaşmasında bir sakınca yoktur. Çünkü Hâricîler Müslümandırlar. Hâricîlerle ittifak kurarak Müslüman olmayan bir düşmanla savaşmanın amacı, küfrü ortadan kaldırmak ve İslâm'ı üstün kılmaktır.⁸²⁵

Şeybânî, Ehl-i Bağy ile Ehl-i Adl arasında yapılan savaşta Ehl-i Adl'den öldürülenlerin şehit sayılacaklarını ve gasledilmeden defnedileceklerini belirtmiştir.⁸²⁶ Serahsî'ye göre bunun nedeni, Hucurât suresindeki böyle bir kişinin Ehl-i Bağy ile savaşmakla emr olunmasından kaynaklanır. Böyle bir savaşta öldürülen, Allah'ın rızasını kazanmak için canını feda etmiştir. Hz. Ali de Hâricîlerle Nehrevan'da savaştığında, arkadaşlarından şehit edilenleri yıkatmamıştır.⁸²⁷ Fakat Ehl-i Bağy'den öldürülenler hakkında ise Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf gibi Şeybânî de gasledilmeyeceği ve cenaze namazlarının kılınmayacağı görüşündedir.⁸²⁸ Serahsî'ye göre bu görüş, yine Hz. Ali'nin Nehrevan savaşında öldürülen Hâricîleri gasletmemesine ve cenaze

⁸²² Serahsî, *el-Mebsût*, X, 132; Çev., X, 244; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, II, 505.

⁸²³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, V, 324, 325; Çev., V, 283, 284.

⁸²⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, II, 219, 220, 226, 227; Çev., II, 233, 234, 241.

⁸²⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, IV, 251, 252; Çev., IV, 85.

⁸²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 53; Çev., II, 85, 86; Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, II, 274.

⁸²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 53; Çev., II, 86. Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, II, 274.

⁸²⁸ Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, II, 274; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 53, X, 131; Çev., II, 86; X, 243.

namazlarını kıldırmamasına dayanmaktadır. Fakat bu durum, onların Müslüman olmadıklarını göstermez. Nehrevan'da öldürülen Hâricîlerin kâfir olup olmadığı sorulduğunda Hz. Ali: *“Hayır, onlar kâfir değillerdir; fakat bize isyan etmiş kardeşlerimizdir.”* demiştir. Hz. Ali'nin Hâricîlerden öldürülenlerin gasl edilmeden ve namazları kılınmadan defnedilmelerinin nedeni, isyan etmelerinden dolayı kendilerine verilen bir ceza ve insanları isyana kalkışmaktan caydırmak için bir uyarıdır.⁸²⁹

Şeybânî, Hâricîlerle ilgili hukuksal durumları belirlerken, dinî durum ile hukuksal durumu birbirinden ayırmıştır. Örneğin Şeybânî'ye göre Hâricîler bir bölgede yaşayan Müslümanlara karşı üstün gelse ve zekâtlarını toplasa, daha sonra Ehl-i Adl ve imam/yönetici Hâricîlere galip gelse, o bölgedeki insanların verdikleri zekât geçerlidir. Tekrar zekât vermeleri gerekmez. Çünkü imam ve Ehl-i Adl'den olanlar, zekâtlarını veren bu Müslümanları Hâricîlere karşı koruyamamışlardır. Fakat Hâricîlerin onlardan topladıkları zekât, Allah ile kendi aralarında yeterli olmaz. Allah indinde zekât sorumluluğundan kurtulmuş olmazlar.⁸³⁰ Ehl-i Bağy'ın savaş sırasında işlediği suçlarla ilgili olarak Şeybânî'nin: *“Tevbe ettikleri zaman, onlara telef ettikleri can ve malları ödemeleri gerektiği yönünde fetva veririz. Ama hukukî açıdan bu onlar için gerekli değildir.”*⁸³¹ dediği aktarılmıştır. Onun bu ayrımı, sonraları oluşan *“kazâen”* ve *“diyâneten”*; salt hukukî ile salt dinî olanı birbirinden ayırdığını göstermektedir.⁸³²

Şeybânî, sadece Ehl-i Adl'in değil aynı zamanda Hâricîlerin de dinî ve hukukî sorumluluklarının olduğunu hatırlatmıştır. Örneğin Müslüman olmayan bir düşman, Ehl-i Adl veya Hâricîlerden birine emân verse, bu kişi düşman saflarına geçtiği zaman onların mallarına zarar vermemelidir.⁸³³ Ehl-i Adl'den olanların emân verdikleri düşman bir gruba, eğer Hâricîler saldırıp onları esir ederseler, bu esirler serbest bırakılırlar. Ehl-i Adl'in yöneticisi olan imam, imkân bulduğu zaman Hâricîlerin onlara verdiği zulmü ortadan kaldırır. Çünkü Hâricîler de Müslümandırlar. Hâricîlerin verdikleri emân, Ehl-i Adl'i bağlar; Ehl-i Adl'in verdiği emân da Hâricîleri bağlar.⁸³⁴

⁸²⁹ Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, II, 274; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 53; Çev., II, 86.

⁸³⁰ Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, II, 32, 33; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 180; Çev., II, 267.

⁸³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 128; Çev., X, 237.

⁸³² Taş, 124.

⁸³³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, II, 224; Çev., II, 239.

⁸³⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, V, 137; Çev., V, 13, 14.

Şeybânî'nin aktarımlarında özetle şunlar söylenebilir: Hâricîler hukuk karşısında diğer Müslümanlar gibidir ve aynı selahiyete sahiptirler. Hâricîlerle savaşılmasında gözetilen amaç, onları bu işlerinden caydırmaktır. Hâricîler yönetime isyan ederlerse savaş esnasında öldürülmelidirler. Savaş sonrası ise Hâricîlerin malları ve canları koruma altındadır. İslam dışı grupların, Hâricîleri esir etmelerine veya onların mallarını almalarına müsaade edilmez. Aynı şekilde İslam dışı gruplar Ehl-i Adl'den olan insanlara bunları yapmak istediklerinde Hâricîler de buna engel olmalıdırlar. Çünkü Hâricîler Ehl-i Bağy de olsa Ehl-i Adl gibi Müslümandırlar. İslam dışı unsurlara karşı, hem Hâricîlerin hem de diğer Müslümanların hukuku korunmalıdır. Hz. Ali, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin savaş sırasında Hâricîlerin öldürülmesine yönelik görüşleri, şeriaten değil siyaseten bir fetvadır. İsyan sırasında Hâricîlerin öldürülmeleri, dinî amellerinin değil; siyasi amellerinin bir karşılı olarak düşünülmüştür.

1.3.5.3. Râfizîler'e Tepkisi

Aşırı Şîî taraftarlarının Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri Şeybânî döneminde devam etmiştir. Şeybânî bazı insanların Ebû Hanîfe hakkında olay çıkarmalarının sebebinin Ebû Hanîfe'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i tafdil etmesinden kaynaklandığını belirtmiştir.⁸³⁵ Şeytanu't-Tâk'ın oğlu olan el-Hâris b. Muhammed, Şeybânî'ye Ebû Hanîfe'nin kader konusundaki görüşünün ne olduğunu sormuştur. Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin iman edecek olanlara Allah'ın yardım ettiğine, inkâr edecek olanları yardımsız (hızlân) bıraktığına, insanların iradelerinin cebir altında olmadığına ve yaptıklarından sorumlu tutulacaklarına inandığını belirterek hocasını savunmuştur.⁸³⁶

Şeybânî, daha önce belirtildiği üzere, içinde bulunduğu ilmi geleneğin, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'den tevarüs ettiğini ve kendisinin de bunların görüşlerini benimsediğini belirtmiştir. Şeybânî'nin genel olarak Şîî düşünceyle farklılığını ortaya koyan temel konu ise mut'a nikâhıdır. Ona göre mut'a nikâhı, mekruhtur ve bu terkedilmelidir,⁸³⁷ hukuken geçerli bir nikâh değildir.⁸³⁸ Çünkü Hz. Peygamber, mut'ayı yasaklamıştır. Hz. Ömer'in muta' hakkında: “*Şayet daha önce ona yetişseydim, onu recmederdim.*” sözü, tehdit anlamındadır. Şeybânî, bunun Ebû

⁸³⁵ Nisâbü'rî, 193.

⁸³⁶ Nisâbü'rî, 149.

⁸³⁷ Şeybânî, *Muvatta*, 186, 184; Yiğit, 208.

⁸³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 153; Çev., V, 240.

Hanîfe'nin ve fakihlerimizin görüşü olduğunu belirtmiştir.⁸³⁹ Aynı şekilde mestler üzerine mesh etmeyi kabul etmiş ve bunu hadis rivayetlerine dayandırmıştır. Yine bu görüşün Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu ve ondan aldığını belirtmiştir.⁸⁴⁰

Şeybânî, bazı fetvalarında Râfîzîlerin durumlarını dikkate almıştır. Örneğin o, Hz. Ömer'in Şam valisine yazdığı bir mektupta Şam halkının acemlerin ahlakından sakınmasını, onların içki içme ve domuz eti yeme gibi fiilleri açıkça işlemelerinden sakındırılması gerektiğini belirttiğini hatırlatmış, fakat bu gibi fiilleri işlemek istedikleri zaman şehirlerden uzak olan köylerde yapabileceklerini belirtmiştir. Serahsî'ye göre Şeybânî'nin sözünü ettiği köyler, Kûfe köyleridir. Çünkü bu köylerde oturanlar ya zimmî ya da Râfîzîdirlir.⁸⁴¹ Şeybânî, herhangi bir İslâm beldesinde bulunan eski kiliselerin içerisinde çan çalınmasında bir sakınca görmezken, bu kiliselerin dışında çan çalmalarına ise Müslümanların ezanıyla rekabet ve muhalefet etmeleri anlamına geleceği nedeniyle müsaade edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Serahsî, Şeybânî'nin köyler hakkındaki bu görüşünü, yine Kûfe'nin durumuna bakarak verdiğini ve Kûfe köylerinin halkının ya zimmî ya da Râfîzîlerden oluştuğunu dile getirmiştir. Ayrıca Serahsî, Belh imamlarının çoğunun böyle düşündüğünü belirtmiştir.⁸⁴²

⁸³⁹ Şeybânî, *Muvatta*, 186,184; Yiğit, 208.

⁸⁴⁰ Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, I, 14-17.

⁸⁴¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 43, 44; Çev., I, 75-77.

⁸⁴² Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, IV, 263; Çev., IV, 98, 99.

İKİNCİ BÖLÜM

MEZHEBİN TEŞEKKÜL SÜRECİ: IRAK BÖLGESİ

2.1. ADLANDIRMA

Mezheplerin teşekkülü, başlangıçta hoca-talebe ilişkileriyle başlayan ve ilk halkanın oluşmasıyla devam eden bir süreçtir. Bu halka içerisine dâhil olanların birbirlerinden farklılıkları olabildiği gibi, mezhebin öncü ismine olan bağlılıkları farklı olabilir. İlk halkanın mezhebin öncü isminin görüşlerini kitlelere ulaştırmasıyla mezhebe aidiyetler artmaya başlar. İlk halkaya ve mezhebe dâhil olanlara verilen isim, o mezhebin teşekkül zamanını belirlememize yardımcı olur. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “*Hanefîlik*” mezhebinin ne zaman teşekkül ettiği ve bu adlandırmanın hangi tarihten itibaren kullanılmaya başlandığı önemli bir husustur. Ebû Hanîfe'nin Kûfe merkezli ilim faaliyetleri, Ebû Yûsuf ve Şeybânî döneminde Irak, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine yayılmaya başlamıştır. Her iki bölgedeki faaliyetler, “*Ashâbû Ebî Hanîfe*” olarak adlandırılan mezhepsel bir yapının oluşmaya başladığını göstermektedir.

Ebû Yûsuf, takip ettiği kendi ekolünün görüşlerini zikrederken “*Ebû Hanîfe ve ekseru Fukahâinâ*” (Ebû Hanîfe ve fakihlerimizin çoğu)⁸⁴³ ve “*ba'du eşyâhinâ*” (hocalarımızdan bazıları)⁸⁴⁴ gibi ifadeler kullanmıştır. Benzer bir şekilde Şeybânî, “*Ebû Hanîfe ve cemîu ashabinâ*” (Ebû Hanîfe ve ashabımızın hepsi),⁸⁴⁵ “*ashâbuna*” (arkadaşlarımız)⁸⁴⁶ “*meşâyihunâ*” (hocalarımız),⁸⁴⁷ “*Ebû Hanîfe ve'l-âmmetü min fukahâinâ*” (Ebû Hanîfe ve fakihlerimizin çoğunluğu)⁸⁴⁸ vb. ifadeler kullanmıştır.⁸⁴⁹ Şeybânî, İmam Mâlik'ten rivayet ettiği *Muvatta* adlı eserde konu bölümlerini “*Bu, Ebû Hanîfe'nin ve bizim fakihlerimizin çoğunluğunun görüşüdür.*” (وهو قول أبي حنيفة والعمامة من فقهاءنا) ifadesini kullanarak sonlandırmıştır.⁸⁵⁰ Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin bu ifadeleri, mezhepleşme nüveleri olarak kabul edilebilir. Bu tanımlamalar farklı çevrelerce de kullanılmıştır. Örneğin Şâfiî (ö. 204/820), Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyenler

⁸⁴³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 21; Çev., 52.

⁸⁴⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 6, 7; Çev., 41.

⁸⁴⁵ Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, I, 457.

⁸⁴⁶ Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, V, 303; *el-Hücce*, I, 201, 232, 346, 460; II, 690; III, 404, 421, 502.

⁸⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 177, 189, 194; II, 8, 23, 41, 60, 96; Çev., I, 318, 337, 346; II, 11, 34, 65, 98, 152.

⁸⁴⁸ Şeybânî, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik*, 45, 49, 52, 53, 90 ve çeşitli yerlerde.

⁸⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 213, 215; II, 5, 28, 38, 42, 67; Çev., I, 213, 381, 382; II, 6, 43, 59, 66, 110.

⁸⁵⁰ Şeybânî, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik*, 45, 49, 52, 53, 90, 113, 167 ve çeşitli yerler.

hakkında, “*Ebû Hanîfe ve onun ashâbının görüşü*” (قول أبي حنيفة وأصحابه)⁸⁵¹, “*Ebû Hanîfe’nin ashâbından bazıları*” (بعض اصحاب أبي حنيفة)⁸⁵² ve “*Ebû Hanîfe’nin ashâbından bize muhalif olanlar*” (وعلى من يخالفنا من أصحاب أبي حنيفة)⁸⁵³ gibi ifadeler kullanmıştır. Şâfiî, Kûfe’de bir grubun Ebû Yûsuf’un, diğerlerinin de İbn Ebî Leylâ’nın görüşlerini benimsediklerini belirtmiştir.⁸⁵⁴ İbnü’n-Nedîm (ö. 385/995), fikhî mezhep müntesiplerini tanıtırken Ebû Hanîfe ve takipçilerini “*Ebû Hanîfe ve Onun Iraklı Ashâbı*” (ابو حنيفة واصحابه العراقيين) başlığı altında zikretmiştir.⁸⁵⁵

Ebû Hanîfe’nin görüşlerini benimseyenlere hitaben kullanılan “*Ashâbu Ebî Hanîfe*” adlandırmasının, IV./X. yüzyılın başlarında devam ettiği görülmektedir. Örneğin Taberî (ö. 310/923), *İhtilâfü’l-Fukahâ* adlı eserinde, İmam Mâlik, Şâfiî ve bazı fakihlerin sadece adlarını zikrederek onların görüşlerini aktarmış buna mukabil Ebû Hanîfe ve ona tabi olanları “*Ebû Hanîfe ve onun ashâbının görüşü*” ifadesini kullanarak nakletmiştir.⁸⁵⁶ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), müntesibi olduğu Ebû Hanîfe’nin ilmi geleneğine olan bağlılığını “*ashâbunâ*” (arkadaşlarımız),⁸⁵⁷ “*meşâyihunâ*” (hocalarımız)⁸⁵⁸ veya “*Ebû Hanîfe ve onun ashâbı*” (ابو حنيفة واصحابه)⁸⁵⁹ ifadelerini kullanarak aktarmıştır. Mâtürîdî’nin “*Ashabımız ihtilaf etmiştir.*” ifadesinin altında Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin görüşlerini aktarması,⁸⁶⁰ içerisinde bulunduğu ilmi geleneği tanımlar niteliktedir.

Kaynaklarda, el-Hâkim eş-Şehîd, (ö. 334/945), yaşadığı dönemde Merv’in âlimi ve “*Ebû Hanîfe’nin ashâbının imamı*” (إمام لأصحاب أبي حنيفة في عصره) olarak tanıtılmıştır.⁸⁶¹ Yine teşekkül döneminde mezhep görüşlerini temel prensiplere dönüştüren ve Bağdat’ta mezhebin temsilcisi kabul edilen Kerhî (ö. 340/952)’nin mezhep aidiyeti dile getirilirken, “*Ebû Hanîfe’nin ashâbının önderliği ona geçti*” (واليه

⁸⁵¹ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, thk.: Rıfat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru’l-Vefâ, Riyâd 1422/2001, VII, 251.

⁸⁵² Şâfiî, VIII, 613.

⁸⁵³ Şâfiî, IX, 122.

⁸⁵⁴ Şâfiî, IX, 27.

⁸⁵⁵ İbnü’n-Nedîm, 255

⁸⁵⁶ Taberî, *İhtilâfü’l-Fukahâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 24, 25, 27, 32, 39, 44, 52, 56. 81, 82, 83, 84, 85, 87,

⁸⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 70, 77- 89, 123, 134, 152, 179-182, 195, 226; III, 195, 223, 304, 440, 505, 356, 643; IV, 483; V, 43, 210, 277, 344, 362, 447; VI, 208, 211, 394; VI, 363; VII, 410, 415, 419, 509; VIII, 80.

⁸⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV, 138; VII, 592.

⁸⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VI, 526.

⁸⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, 592; Çev., X, 228.

⁸⁶¹ Sem’ânî, *el-Ensâb*, III, 477; Leknevî, *el-Fevâid*, 305.

انتھت رئاسة اصحاب ابي حنيفة) şeklinde kullanılan ifadede aynı tanımlama yer almıştır.⁸⁶² Hatta Kerhî vefat ettiğinde, cenaze namazını Ebû Abdullah ed-Dâî kıldırarak istemiş fakat Kerhî'nin ashabı; “Bu şeyh (Kerhî), Ebû Hanîfe'nin ashabından (اصحاب ابي حنيفة) bir imam ve önde gelenlerinden biridir.” diyerek onun mezhebine uygun olarak kıldırmasını aksi takdirde müsaade etmeyeceklerini belirtmişlerdir.⁸⁶³ Benzer tanımlama, Mısır'da Tahâvî (ö.321/933) için de kullanılmıştır.⁸⁶⁴

Kerhî'den sonra Bağdat'ta mezhebin temsilciliğinin Cessâs'a geçtiğini belirtmek amacıyla, Cessâs'a ilişkin “*Îmâmu Ashâbi Ebî Hanîfe fî asrihi*” (Kendi döneminde Ebû Hanîfe'nin ashâbının imamıydı)⁸⁶⁵, “*Kendi Döneminde (Ebû Hanîfe'nin) ashâbının riyâseti ona geçti.*” (والیه ریاسة الأصحاب في وقته)⁸⁶⁶ ve “*Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin ashâbının ilim önderliği ona geçti.*” (والیه انتھت ریاسة العلم لأصحاب أبي حنيفة ببغداد)⁸⁶⁷ gibi ifadeler kullanılmıştır. Bağdâdî, Cessâs'ı “*Kendi zamanında Ashâbu'r-Rey'in imamı*” (امام اصحاب الرأى في وقته) olarak tanıtmış ve mezhebin temsilciliğinin “*Riâset ona geçti.*” (انتھت الیه الرئاسة)⁸⁶⁸ ifadeleriyle aktarmıştır.

Mezhebin teşekkül sonrası dönemde “*Hanefîlik*” adı bilinmesine rağmen Serahsî, “*Ashâbu Ebî Hanîfe*”⁸⁶⁹ ve “*ashâbunâ*”⁸⁷⁰ adlandırmasını kullanmaya devam etmiştir. Kaynaklarda, “*Mezhebü Ebî Hanîfe*” ifadesi ise genellikle Ebû Hanîfe'nin görüşü anlamında kullanılmıştır.⁸⁷¹

Mezhebin önemli isimlerinden bazıları, hoca-talebe ilişkisi bağlamında, ilim öğrendikleri imamlarına nispet edilmiştir. Saymerî, mezhep müntesiplerini hocalarına nispet ederek, “*Ebû Hanîfe'nin ashâbından olanlar*”, “*Ebû Yûsuf'un ashâbından olanlar*” vb. tasniflerle tanıtmıştır.⁸⁷² Kaynaklarda İsâ b. Ebân (ö. 221/836),

⁸⁶² Saymerî, 166; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 76; Şîrâzî, 141; Kureşî, 219; Kefevî, II, 26; Kutluboğa, Ebû Fedâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî, *Tâcü't-Terâcim*, thk.: Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1992, II, 200.

⁸⁶³ Saymerî, 167, 168.

⁸⁶⁴ Saymerî, 168.

⁸⁶⁵ Kureşî, 59; Kefevî, II, 94; Leknevî, *el-Fevâid*, 53.

⁸⁶⁶ Kureşî, 59; Leknevî, *el-Fevâid*, 53.

⁸⁶⁷ Şîrâzî, 144.

⁸⁶⁸ Bağdâdî, *Târîh*, V, 513, 514; ayrıca bkz. Temimî, *Tabakât*, I, 478; Kutluboğa (ö. 879/1474), bu ifadeyi “*Hanefîliğin önderliği ona geçti*” (والیه انتھت ریاسة الحنفیة) şekline dönüştürmüştür. Kutluboğa, 66.

⁸⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 96; XXIII, 183; XXX, 131;

⁸⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 146, 159, 163, 207, 236, 247; II, 5, 28, 9, 14, 56, 92.

⁸⁷¹ Saymerî, 132; Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 287.

⁸⁷² Saymerî, 155-174.

Şeybânî'nin ashabından,⁸⁷³ Bişr b. Ğıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) de Ebû Yûsuf'un ashabından biri olarak tanıtılmıştır.⁸⁷⁴ İbnü's-Selcî (ö. 266/880)'nin, “*Hasan b. Ziyâd'ın ashabından*” olduğu belirtilmiştir.⁸⁷⁵ Benzer bir şekilde Buhâra'da Hafs el-Kebîr ve onun oğlu olan Hafs el-Sağîr, Şeybânî'nin ashâbı olarak tanıtılmıştır.⁸⁷⁶ Hoca-talebe ilişkisine dayanan bu adlandırmalar, daha sonraki tarihi süreçte genelleme yapılarak Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir. Örneğin Abdulkâhir el-Bağdâdî, daha çok Ebû Yûsuf'un ashabından olan Merîsî'yi “*Ebû Hanîfe'nin ashâbından*” (المريسي من اصحاب ابي حنيفة) biri olarak tanıtmıştır.⁸⁷⁷

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen ilk dönem önemli isimler hakkında kullanılan diğer bir adlandırma da “*Ehl-i Rey*” ya da “*Ashâbu'r-Rey*”dir. Rey ve Ehl-i Rey kavramı, ilk dönemlerde bidat ehline yönelik olmakla birlikte genellikle fikhî konularda reye başvuranlar için kullanılmıştır.⁸⁷⁸ Fakat tarihi süreçte Ehl-i Rey kavramıyla Ebû Hanîfe'nin ashâbı kastedilmeye başlanmıştır. Örneğin İbnü'n-Nedîm⁸⁷⁹ ve İbn Abdilber (ö. 463/1071), Ehl-i Rey kavramını Ebû Hanîfe'nin ashâbı için kullanmıştır.⁸⁸⁰ Şehristânî de Ehl-i Rey'in, Ebû Hanîfe'nin mensupları olan Iraklılar olduğunu belirtmiştir. Bunların arasından Şeybânî, Ebû Yûsuf, Züfer, Hasan b. Ziyad, İbn Semâa, Afiye el-Kâdî, Ebû Mutî' el-Belhî ve Bişr el-Merîsî'nin isimlerini zikretmiştir. Ona göre bunların “*Ashâbu'r-Rey*” olarak isimlendirilmelerinin nedeni; gayretlerinin çoğunu kıyas çeşitlerini öğrenmeye sarfetmeleri, bunları ahkâmıdan çıkarılan manalara yöneltmeleri ve hadisleri bunlar üzerine bina etmeleri, bazen de

⁸⁷³ İbn Ebî'l-Avvâm, 372; Saymerî, 147; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVI, 311, 312; Siyer, X, 440; *Mîzânü'l-İtidâl*, III, 310; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 27; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 479; Sem'ânî, IV, 431; Kureşî, 259; Leknevî, *el-Fevâid*, 151; Kefevî, I, 505, 506.

⁸⁷⁴ Saymerî, 162, 163; Şîrâzî, 138; Kureşî, 110, 111; Kefevî, I, 467; Temîmî, *Tabakat*, II, 230; Leknevî, *el-Fevâid*, 93, 94; İbn Hallikân, I, 277; Zehebî, *Siyer*, X, 199, 200; *Mîzân*, I, 322; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 61; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 234; Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkut b. Abdullah, *Mu'cemü'l-Büldân*, Daru's-Sadr, Beyrut 1977, V, 118.

⁸⁷⁵ Saymerî, 164; Sem'ânî, I, 512; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fi Te'zîbi'l-Ensâb*, thk.: Kasım Muhammed er-Receb, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat t.y., I, 241; Safedî, III, 123; Zehebî, *Siyer*, XII, 379; Kureşî, 334; Kefevî, I, 518.

⁸⁷⁶ Neşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer, *Târîhu Buhârâ*, thk.: Emîn Abdulmecid Bedevî, Nasrullah Mübeşşir et-Tirâzî, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1965, 86, 87; Çev.: Erkan Göksu, *Târîh-i Buhârâ*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013, 83, 84; Kureşî, 47; Temîmî, *Tabakât*, I, 395; Leknevî, *el-Fevâid*, 39; Kefevî, I, 460, 551.

⁸⁷⁷ Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, 334.

⁸⁷⁸ Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, 79.

⁸⁷⁹ İbnü'n-Nedîm, 255

⁸⁸⁰ İbn Abdilber, *Câmi'*, 1080, 1081; Çev., 436, 437.

kıyası ahad haberlere tercih etmeleri olduğunu belirtmiştir.⁸⁸¹ Diğer kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin ashabından olanların birçoğu, Ehl-i Rey olarak tanıtılmıştır. Örneğin Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerini Basra'ya götüren ve burada Ebû Hanîfe'ye karşı olumsuz algıyı ortadan kaldıran Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775)'in “*Ehl-i Rey*”den olduğu belirtilmiştir.⁸⁸² Yine mezhebin teşekkülünde önemli bir yeri olan Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819), genellikle, “*Ehl-i Rey*”den biri olarak tanıtılmıştır.⁸⁸³

Bütün bu ifadeler, Ebû Hanîfe'nin görüşleri etrafında mezhepsel bir yapının teşekkül ettiğini göstermektedir. Fakat bu yapı, başlangıçta “*Ashâbu Ebî Hanîfe*” olarak adlandırılmıştır. Bu durum, IV/X. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Bir mezhep olarak “*Hanefîlik*” ya da mezhebe aidiyeti ifade eden “*Hanefî*” adlandırmasının, IV/X. yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Örneğin Makdisî (ö. 390/1000), fikhî mezhepleri tasnif ederken bunlardan birinin “*Hanefîlik*” (الحنفية) olduğunu belirtmiştir.⁸⁸⁴ Mutezilî Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025), fikhî bir meselede iki kişinin aralarındaki görüş farklılıklarından bahsederken mezhep aidiyetlerini belirtmek maksadıyla, birini “*Hanefî*” (حنفي/حنفية) diğerini “*Şâfiî mezhebinden biri*” (واحد من الشافعية) olarak tanıtmıştır.⁸⁸⁵ Yine İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebû Hanîfe'nin mezhebine aidiyeti olanları “*Hanefîler*” (الحنيفيون) olarak adlandırmıştır.⁸⁸⁶ Pezdevî (ö. 493/1099), bu adlandırmayı Kaderiyye ve Mutezîlilerin Buhârâ'dan kovulduktan sonra geriye sadece “*Hanefî*” olanların (الحنفية) kaldığını belirtirken kullanmıştır.⁸⁸⁷ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “*el-İmâmü'l-Azam*” ünvanı ise Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)'nin *Bahru'l-Kelâm*⁸⁸⁸ ve Kureşî (ö. 775/1373)'nin *el-Cevâhir*⁸⁸⁹ gibi sonraki dönem eserlerinde kullanılmıştır.

Ebû Hanîfe'nin ashabından eser telif etmiş olan ilk dönem müellifler, kendi mezhep aidiyetlerini, genellikle, “*Ashâbunâ*” veya “*Ashâbu Ebî Hanîfe*” olarak

⁸⁸¹ Şehristânî, 245, 246; Çev., 186.

⁸⁸² İbn Ebî'l-Avvâm, 290-300; Saymerî, 109, 112, 113; Kerderî, 460, Çev., II, 201; Kureşî, 281; Temîmî, *Tabakât*, III, 256; Leknevî, *el-Fevâid*, 76; Kefevî, I, 408; Kevserî, *Lemhâtü'n-Nazar fî Sîtetî'l-İmâm Züfer*, Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y., 6; Muhsin Koçak, “Züfer b. el-Hüzeyl Hayatı ve Eserleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, Samsun 1991, 126.

⁸⁸³ İbn Ebî'l-Avvâm, 177; Sem'ânî, V, 145, 146; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VIII, 276; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, III, 136; Kureşî, 128; Leknevî, *el-Fevâid*, 60, 61; Temîmî, *Tabakât*, III, 56- 61.

⁸⁸⁴ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 37.

⁸⁸⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 240, 241.

⁸⁸⁶ İbn Hazm, III, 796, 797.

⁸⁸⁷ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 197.

⁸⁸⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 114, 115.

⁸⁸⁹ Kureşî, 40.

adlandırmışlardır. Bu nedenle “*Hanefîlik*” adlandırmasının, Ebû Hanîfe dönemi ile IV/X. yüzyılın ortalarına kadar geçen zaman aralığında, tanımlanmış bir karşılığının olmadığını söylemek mümkündür. Söz konusu bu dönemde “*Ashâbu Ebî Hanîfe*” ifadesi, mezhebin geneline verilen bir isim olmuştur. “*Ashâbu Ebî Hanîfe*” ve “*Hanefîlik*” adlandırması, mezhebin hem fikhî hem de itikadî boyutunu kapsayan bir isimdir. Tarihi süreçte mezhebin fikhî ve itikadî boyutu birbirinden ayrılmış ve itikadî boyutu, daha önce belirtildiği üzere, VIII/XIV. yüzyılda “*Mâtürîdîlik*” olarak adlandırılmaya başlanmıştır. “*Hanefîlik*” adı ise mezhebin sadece fikhî boyutu için kullanılan bir isim olmuştur.

Ebû Hanîfe’nin önde gelen talebelerinin şehir ya da bölgelerdeki varlıklarını ve etkinliklerinin tespiti, mezhebin teşekkül sürecinin takibine katkı sağlaması bakımından önemlidir.

2.2. IRAK BÖLGESİ

2.2.1. Kûfe

Irak bölgesi şehirlerinden olan Kûfe, Ebû Hanîfe’nin yaşadığı, ilmi faaliyetlerini sürdürdüğü ve tarihi süreç içerisinde oluşan mezhebin temellerinin atıldığı ana merkezdir. Ebû Hanîfe’nin yaşadığı dönemde, Kûfe’de en önemli ders halkalarından birinin başında onun hocası olan Hammad b. Ebî Süleyman bulunmaktaydı. Hammad b. Ebî Süleyman’dan sonra bu ders halkasının başına Ebû Hanîfe geçmiştir.⁸⁹⁰ Kûfe’de Ebû Hanîfe’nin başında bulunduğu ilim meclisi, Irak bölgesindeki en önemli merkezlerden biridir. Bu ilim halkasına katılanların sayısı arttıkça burada üretilen ilim, çevre şehir ve bölgelere yayılmaya başlamıştır.⁸⁹¹ Ebû Hanîfe’nin ilim halkasında bulunanların bir kısmı Kûfe’de kalmaya devam etmiş, bir kısmı da buradan ayrılmıştır.⁸⁹² Ebû Hanîfe’den sonra Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin devam ettirdiği ilmi faaliyetlere, en çok Irak, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinden katılım olmuştur.⁸⁹³ Ebû Hanîfe’nin görüşleri, onun ders halkasına katılan ve daha sonra memleketlerine geri

⁸⁹⁰ Saymerî, 21-23; Kerderî, 135; Çev., I, 129.

⁸⁹¹ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, Çev.: Sıbğatullah Kaya, Çelik Yay., İstanbul t.y., 373-378.

⁸⁹² Muhammed Ebu Zehra, 379.

⁸⁹³ Adnan Hoyladı, Soner Duman, “Ebû Hanîfe’nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefî Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları”, *Bilimname*, XLI, (1), 2020, 1064.

dönen talebeleri aracılığıyla geniş kitlelere yayılmaya başlamıştır. Konuyla ilgili olarak İbn Ebî'l-Avvâm, sadece Kûfe'de Ebû Hanîfe'den fıkıh ve hadis dersi alanlardan Züfer, Ebû Yûsuf, Şeybânî, Hammad b. Ebî Hanîfe ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü' gibi önemli isimlerin yer aldığı yetmiş kişi zikretmiş⁸⁹⁴ ve tanıtıcı kısa bilgiler vermiştir.⁸⁹⁵ Buna ilave olarak o, Ebû Hanîfe'den fıkıh ve ilim alıp da diğer şehirlerde yaşayanların isimlerini zikrederek haklarında bilgiler vermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kûfe'de yetmiş ve diğer şehirlerde yaşayanlar seksen dört olmak üzere toplam yüz elli dört isim zikretmiştir.⁸⁹⁶ Kerderî, Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunan yakın talebelerinin haricinde başka bölgelerden gelip de Ebû Hanîfe'den fıkıh ve hadis ilmi alanların yer aldığı listede, Kûfe'de bulunanların üç yüz elli iki, diğer şehirlerdekiyle birlikte toplam yedi yüz otuz isim zikretmiştir. Bu isimlerden bazıları hakkında kısa bilgiler aktarmıştır.⁸⁹⁷ Kureşî ise Kûfe'de bulunanlardan on yedi isim zikretmiştir.⁸⁹⁸

Kerderî'nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe, talebelerinden otuz tanesine itimat ettiğini; bunlardan on tanesinin fakih olduğunu, on tanesinin fetva verebilecek, on tanesinin de kadılık yapabilecek kadar yetkin olduklarını belirtmiştir. Diğer bir rivayete göre bunların en iyilerinin Ebû Yûsuf ve Züfer b. Hüzeyl olduklarını ifade etmiştir. Bu iki isim hariç diğerleri Ebû Hanîfe hayattayken vefat etmişlerdir.⁸⁹⁹ Kureşî ise kadılık yapabilecek seviyede olduklarını belirttiği Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden on iki kişinin ismini zikretmiştir.⁹⁰⁰

Kûfe'deki ilim meclisine katılan önemli isimlerden biri Ebû Yûsuf'tur. O, Ebû Hanîfe'nin ilim halkasına yirmi yıla yakın bir süre devam etmiştir.⁹⁰¹ Ebû Hanîfe'nin diğer bir talebesi olan Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin son yıllarına yetişmiş ve onun ders halkasına dört yıl boyunca devam etmiştir.⁹⁰² Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra,

⁸⁹⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 143, 144.

⁸⁹⁵ İbn Ebî'l-Avvâm, 144-184.

⁸⁹⁶ İbn Ebî'l-Avvâm'ın verdiği listedeki Kûfe dışındaki isimlerin şehirlere göre sayısal dağılımı şu şekildedir: Mekke'de yedi, Medine'de beş, Yemen'de yedi, Basra'da on sekiz, Yemâme'de iki, Vâst'ta altı, Cezire'de dokuz, Şam ve Mısır'da yedi, Rey ve Horasan'da yirmi üç kişi. İbn Ebî'l-Avvâm, 183-212.

⁸⁹⁷ Kerderî, 491-503; Çev., II, 245-271; Ebû Hanîfe ve onun meclisinden ilim tahsil edenler hakkında geniş bilgi için bkz. Hoyladı-Duman, "Ebû Hanîfe'nin Ders Halkası", 1060 vd.

⁸⁹⁸ Kureşî, 288, 289.

⁸⁹⁹ Kerderî, II, 57, 58;

⁹⁰⁰ Kureşî, 147.

⁹⁰¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 80; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII, 619; Ögüt, 261; Taş, 16.

⁹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, II, 96; Çev., II, 152; Zehebî, *Menâkıb*, 176; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, 6.

belli bir süre Ebû Yûsuf'un ders halkasına katılmıştır.⁹⁰³ Fakat Ebû Hanîfe vefat ettikten sonra, Kûfe'de bulunan ilim meclisinin başına Züfer b. Hüzeyl geçmiştir.⁹⁰⁴

Kûfe'de bulunan bu meclis, hem Irak hem de Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinden ilim almak maksadıyla gelenlerin bulunduğu bir merkez konumuna gelmiştir. Ebû Hanîfe'nin ve onun talebelerinin görüşleri, diğer bölgelere buradan yayılmaya başlamıştır. Örneğin Nuh b. Ebî Meryem, Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrenmiş ve Merv şehrine giderek orada “*Meclisü'l-Kavli Ebî Hanîfe*” (Ebû Hanîfe'nin görüşleri) adında bir ilim meclisi kurmuştur.⁹⁰⁵

Ebû Yûsuf'un kâdî olarak atanması, Kûfe merkezli eğitim faaliyetlerinin etkin gücünü giderek artırmıştır. Ebû Yûsuf'un ilk olarak Abbasî halifesi Mehdî Billah (ö. 169/785) zamanında, 166/782 yılında Bağdat'ta kadılık görevine getirildiği bilinmektedir.⁹⁰⁶ Daha sonra Musa el-Hâdî ve Hârûnürreşîd dönemlerinde yine Bağdat kadılığı görevini sürdürmüştür.⁹⁰⁷ Ebû Yûsuf, Cürcan'da bulunduğu sırada oğlu olan Yûsuf da Bağdat'ın doğu yakasında babasının vekili konumunda kadılık yapmıştır. Ebû Yûsuf, toplamda on altı yıl kadılık görevinde bulunmuştur. O vefat ettikten sonra onun oğlu Yûsuf Bağdat kadılığına halife Hârûnürreşîd tarafından atanmış⁹⁰⁸ ve on dört yıl bu görevde kalmıştır. Böylece baba ve oğlunun toplam kadılık süreleri, otuz yıl sürmüştür.⁹⁰⁹ Ebû Yûsuf'un oğlu olan Yûsuf vefat ettiğinde onun yerine, 182/798 yılında Hârûnürreşîd tarafından, Ebû Hanîfe'nin ashabından Ebû'l-Bahterî Vehb b. Vehb el-Kureşî kâdilkudât olarak atanmıştır.⁹¹⁰ Ebû'l-Bahterî, 184/800 yılına kadar, yaklaşık iki yıl bu görevi sürdürmüştür.⁹¹¹

⁹⁰³ Zehebî, *Menâkıb*, 175; Kefevî, I, 399.

⁹⁰⁴ Kerderî, II, 201.

⁹⁰⁵ Kerderî, 363, 364, 512; Çev., II, 81, 262; Kureşî, 117, 454; Sem'ânî, II, 12; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk.: Ali Muahmmmed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, t.y., IV, 279, 280; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XI, 386; Leknevî, *el-Fevâid*, 221, 222; İbn Adîy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adîy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muarraz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, VIII, 292; Kefevî, I, 430.

⁹⁰⁶ İbn Hallikân, VI, 388, 399.

⁹⁰⁷ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 331; Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, XVI, 361; Şirâzî, 134; Kureşî, 431; İbnü'n-Nedîm, 256.

⁹⁰⁸ Vekî', 652; Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, XVI, 361; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 619; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 80.

⁹⁰⁹ İbn Ebî'l-Avvâm, 330; Kureşî, 438; Zehebî, *Menâkıb*, 162; İbnü'n-Nedîm, 256.

⁹¹⁰ Saymerî, 97; Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, XVI, 361; İbn Hallikân, VI, 388, 389.

⁹¹¹ Göl, 164.

Yahyâ b. Zekerıyyâ (ö. 183/799), Kûfe’de Ebû Hanîfe’nin önde gelen talebelerinden biridir. Halife Hârûnürreşîd tarafından Medine’ye kadı olarak atanmıştır. Kadılık görevini sürdürdüğü dönemde altmış üç yaşında vefat etmiştir.⁹¹² Hârûnürreşîd, Veki’ b. Cerrah (ö. 197/812)’a da kadılık görevi vermek istemiştir. Fakat Veki’ bu görevi kabul etmemiştir.⁹¹³

Kûfe’de kadılık yapanlardan biri de Hafs b. Ğıyâs (ö. 194/810)’dır. Hafs b. Ğıyâs, fıkıh ilmini Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’tan almıştır. O, Ebû Yûsuf hayattayken halife Hârûnürreşîd tarafından, Bağdat’ın doğu yakasına kadı olarak atanmıştır. Daha sonra Kûfe kadılığına atanmıştır. Onun ilk olarak kadılığa Ebû Yûsuf’la istişare edilmeden atandığı nakledilmiştir. Bağdat’ta iki yıl, Kûfe’de on üç yıl kadılık yapmıştır. Kadılığı borçları ve geçim sıkıntısından dolayı kabul ettiği rivayet edilen Hafs b. Ğıyâs’ın, verdiği hükümlerde son derece adil olduğu belirtilir. Hatta vefat ettiğinde “*Kadılık onunla bitti*” denmiştir.⁹¹⁴ Onun bu görevlerde bulunmuş olmasının, ilmî ve siyasi çevrelerde söz sahibi olmayı elinde tutmasına ve mezhebin teşekkül zemininin güçlü kalmasına katkı sağladığı söylenebilir. Vefatından sonra kadılık görevini Hasan b. Ziyad el-Lü’lûî (ö. 204/819) almıştır.⁹¹⁵

Hadis ilmi açısından muteber sayılan ve hadis hafızı olduğu söylenen Hafs b. Ğıyâs’ın üç bin ya da dört bin hadis bildiği ve yazdığı nakledilmiştir.⁹¹⁶ Çok sayıda hadisin ravileri arasında yer alan Hafs’ın kelimî konulardaki görüşlerine kaynaklar yer vermemiştir. Tabakat kitaplarında Ebû Hanîfe’nin ashabı arasında zikredilen Hafs b. Ğıyâs’ın, hadis ilmine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. İbn Abdilber’in naklettiğine göre Hafs b. Ğıyâs: “*Ben, Ebû Hanîfe’nin meclisine giderken, bazen bir günde, tek bir*

⁹¹² Saymerî, 156; Kureşî, 285.

⁹¹³ Kureşî, 284.

⁹¹⁴ Vekî’, 30, 48, 606- 608, 699; Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut t.y., II, 370; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1952, III, 185, 186; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, IX, 68-84; Zehebî, *Siyer*, IX, 27-34; *Mîzânü’l-İ’tidâl*, II, 567, 568, III, 614; Kerderî, 481-483; Çev., II, 223-225; Kureşî, 145, 146, 285; Temîmî, *Tabakât*, III, 173-177; İbn Hallikân, II, 198; Safedî, XII, 62; Leknevî, *el-Fevâid*, 68; Kefevî, I, 423, 424.

⁹¹⁵ Kureşî, 285; Kefevî, I, 424.

⁹¹⁶ Vekî’, 30, 48, 606- 608, 699; Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 370; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, III, 185, 186; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, IX, 68-84; Zehebî, *Siyer*, IX, 27-34; *Mîzânü’l-İ’tidâl*, II, 567, 568, III, 614; Kerderî, 481-483; Çev., II, 223-225; Kureşî, 145, 146, 285; Temîmî, *Tabakât*, III, 173-177; İbn Hallikân, II, 198; Safedî, XII, 62; Leknevî, *el-Fevâid*, 68; Kefevî, I, 423, 424.

meselede beş görüş aktardığını, bir görüşten diğer bir görüşe geçtiğini işittim. Bundan dolayı da kalkıp onun meclisini terk ettim ve hadis talep etmeye başladım.” demiştir.⁹¹⁷

Hasan b. Ziyad, halife Hârûnürreşîd döneminde, Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında en önde elen isimlerinden biridir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den sonra mezhebin teşekkülüne katkı sağlayanların başında gelir. Hasan b. Ziyad, Bir süre Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunmuş ve ondan ders almıştır. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yûsuf, Davut et-Tâi ve Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammad'dan fıkıh öğrenmiştir. O, Hafs b. Ğıyâs'ın vefatından sonra 194/810 yılında kısa bir süre Kûfe kadılığı yapmıştır. Bazı hassasiyetlerinden dolayı kadılık görevinden istifa etmek istediği nakledilmiştir.⁹¹⁸ Hasan b. Ziyad'ın ders ve sohbetlerine halife Hârûnürreşîd ve Me'mûn da katılmıştır. Hârûnürreşîd, oğlu Me'mûn'un eğitim alması, fıkıh konusunda müzakere etmek, hadisler ve insanların ihtilaf ettikleri konular hakkında soru sormak maksadıyla Hasan b. Ziyâd'ın haftada bir gün Rakka'da olmasını emretmiştir. Rakka'daki bu derslerin bazılarında halife Hârûnürreşîd bulunmuştur.⁹¹⁹ Kaynaklar, mezhebin teşekkülüne katkısı bağlamında Hasan b. Ziyâd'ı “*Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve rivayetlerinin hafızı ve âlimi,*”⁹²⁰ “*Ehl-i Rey fikhının hâfızı,*” “*ashabının görüşlerinin hâfızı,*”⁹²¹ “*Ashâbü'r-Reyin görüşlerinin hâfızı,*”⁹²² “*rey kullanımında yetenekli, zeki, âlim ve fâdil*”⁹²³ olarak tanıtmışlardır. Hatta mezhebin görüşlerini ezberlemesinin, zihnini çok meşgul ettiğinden dolayı bunun, kadılık görevinden ayrılmasına neden olduğu belirtilmiştir.⁹²⁴ Onun, fakihlerin ihtiyaç duyduğu on iki bin hadisi bir araya topladığı rivayet edilmiştir. Daha sonra bu hadisleri, Muhammed b. Semâa, Ebû Yûsuf ve İbnü's-Selcî rivayet etmiştir.⁹²⁵ Ebû Hanîfe tarafından zekâca beğenilen Hasan b. Ziyâd'ın, Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencilerinde olmayan bir hesap bilgisine sahip olduğu belirtilmiştir.⁹²⁶ Ayrıca Hasan b. Ziyâd, fikhî konularda soru sorma ve meselelerin

⁹¹⁷ İbn Abdilber, *Câmi'*, 1086; Çev., 440.

⁹¹⁸ Veki', 555, 609; Kerderî, 487; Çev., II, 231; Kureşî, 127, 128; Kefevî, I, 415; Kevserî, *el-İmtâ'*, 6, 24, 79; Temîmî, *Tabakât*, III, 56; Şirâzî, 132, 136.

⁹¹⁹ Saymerî, 137; Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1998, II, 330; Kevserî, *el-İmtâ'*, 26, 27.

⁹²⁰ İbn Ebî'l-Avvâm, 177; Sem'ânî, V, 145, 146; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, III, 136; Kureşî, 128; Leknevî, *el-Fevâid*, 60, 61; Temîmî, *Tabakât*, III, 56- 61.

⁹²¹ Temîmî, *Tabakât*, III, 56- 61; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VIII, 276.

⁹²² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VIII, 276.

⁹²³ İbnü'n-Nedîm, 258; Zehebî, *Siyer*, IX, 543, 544.

⁹²⁴ Serahsî, *Mebsût*, VI, 109, 110; XXVIII, 111; Çev., VI, 170; XXVIII, 163.

⁹²⁵ Kefevî, I, 415.

⁹²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 109, 110; XXVIII, 111; Çev., VI, 170; XXVIII, 163.

inceliklerini ortaya koyma hususlarında Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında önde gelenlerden biri olmuştur.⁹²⁷ Hasan b. Ziyâd, bazı fikhî meseleleri yazarak metinleştirmiştir. Şeybânî de onun yazdıklarını not etmiş ve daha sonra bunlardan bazılarını *el-Câmi* adlı eserinde nakletmiştir.⁹²⁸ Fıkıh kaynakları, Ebû Hanîfe ve ashabının ortaya koydukları fıkıh birikiminin nakledilmesinde kaynak olarak Hasan b. Ziyâd'ı göstermiş ve ondan alıntılar yapmışlardır. Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin büyük bir kısmının Hasan b. Ziyâd'ın rivayetleri olarak aktarıldığı görülür. Hatta Serahsî, kitabın bazı bölümlerinin onun verdiği hükümlerden oluştuğunu belirtmiştir.⁹²⁹ Örneğin Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça kıraat ve ezanın Farsça okunmasıyla ilgili görüşlerinin bir kısmını⁹³⁰ ve fitne döneminde fitneden uzak durulması gerektiği görüşlerini nakletmiştir.⁹³¹ Yine o, Hz. Ali'nin Ehl-i Bağy ve Hâricîlere yönelik savaş öncesi ve sonrası yaptığı uygulamalarını, Ebû Hanîfe'nin bu konularla ilgili görüşlerini nakledenlerdendir.⁹³² Ayrıca o, nakletmekle kalmamış bazen de farklı görüş belirterek katkıda bulunmuştur.⁹³³

Muhammed b. Semâa (ö. 233/848), fıkıh öğrendiği hocaları olan Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Hasan b. Ziyâd'dan sonra gelen önemli bir fakihidir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin ashabından olduğu belirtilen Muhammed b. Semâa, 192/808 yılında Bağdat'a kadı olarak atanmıştır. Sağlık sorunları nedeniyle 208/823 yılında görevden ayrılmak zorunda kalmıştır. O, rey konusunda oldukça hünerli olmuştur. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin bazı eserlerini rivayet etmiştir. Bununla ilgili olarak *Nevâdiru'l-Mesâil an Muhamed b. el-Hasan* ve *Usûlü'l-Fıkıh* adlı eserler yazdığı belirtilmiştir.⁹³⁴

2.2.2. Bağdat

Abbassiler döneminde Hârûnürreşîd tarafından atanan kadılar, genellikle fakihler arasından seçilmiştir. Hârûnürreşîd'in Ebû Hanîfe'nin ashabı arasından atadığı kadıların en önemlilerinden biri, Ebû Yûsuf'tur. Ebû Yûsuf'un kâdılkudât olarak görev yapmış

⁹²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 3; Çev., I, 3.

⁹²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVIII, 111; Çev., XXVIII, 163.

⁹²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVIII, 111; Çev., XXVIII, 163.

⁹³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 37; Çev., I, 72, 73.

⁹³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 124; Çev., X, 231.

⁹³² Serahsî, *el-Mebsût*, X, 125, 131; Çev., X, 232, 243; Nîsâbü'rî, 191, 192; Kevserî, *el-İmtâ'*, 17; Mekki, 342.

⁹³³ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 131; Çev., X, 243.

⁹³⁴ Saymerî, 161, 162; Kureşî, 332, 333; Leknevî, *el-Fevâid*, 280.

olması ve Abbâsî yönetimi altındaki bütün bölgelerdeki kadıları atama ve azletme yetkisini elinde bulundurması, Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin ashabının etkinliğini artmıştır. Halife Hârûnürreşîd'in Şeybânî'yi Rakka şehrine kadı olarak ataması ve daha sonra beraberinde Rey şehrine götürmesi, bu etkinin tezahürlerinden biridir. Kûfe merkezli ilim faaliyetleri, giderek Abbasiler döneminin başkenti olan Bağdat'a kaymaya başlamıştır. Şeybânî'nin Bağdat'a yerleşmesinden sonra oranın halkı ilim tahsilinde Ebû Yûsuf'tan daha ziyade Şeybânî'yi tercih etmeye başlamıştır. Nitekim o, Ebû Yûsuf'tan sonra rey ehlinin temsilcisi konumuna gelmiştir.⁹³⁵ Bu nedenle olmalı ki Zehebî, Şeybânî'nin adını zikrederken ona kâdilkudât sıfatını eklemiştir.⁹³⁶ Şeybânî'nin kendisinden başka ashabının ileri gelenlerinden Hamid Ebû'l-Abbâs ve Bişr el-Velid'in Bağdat'ta ilim halkalarının olduğu belirtilir.⁹³⁷ Bununla birlikte bazen bu ilim halkalarının etkinliğinin azaldığı görülür. Örneğin Şâfiî, Bağdat'a geldiğinde bir mescitte Ehl-i Rey'e ait yirmi ilim halkası olduğunu fakat daha sonra geldiğinde bunların üç ya da dört tanesinin kaldığını söylemiştir.⁹³⁸

Bağdat âlimlerinden Bişr el-Merîsî, Ebû Yûsuf'un ashabından bir fakihdir. Bişr el-Merîsî, Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmıştır. Fakat daha çok Ebû Yûsuf'tan fıkıh öğrenmiş, ondan oldukça fazla rivayetlerde bulunarak eserler yazmış ve onun ashabı içerisinde en önde gelenlerden biri olmuştur. Halku'l-Kur'ân meselesinden dolayı Ebû Yûsuf ile tartışmış ve ondan ayrılmıştır.⁹³⁹ Fakat Leknevî ve Kefevî'nin başlangıçta “*Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulundu ve ondan biraz ilim aldı.*”⁹⁴⁰ ifadeleri, muhtemelen onun fıkıh alanında Ebû Hanîfe'nin geleneğine bağlılığını gösterir. Merîsî, fikhî konulardan daha ziyade itikadî görüşleriyle tanınmıştır. Hârûnürreşîd döneminde Ebû Yûsuf, onu Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrinden vazgeçirmeye çalışmıştır.⁹⁴¹ Bununla ilgili olarak Ebû Yûsuf'un daha sonradan Merîsî'yi zemmettiği, ondan uzaklaştığı⁹⁴² ve onun hakkında: “*Kur'ân hakkında kelam ettiğine dair şahitlik yapacak*

⁹³⁵ Sem'ânî, III, 483; Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 175; Çev., I, 255; Taş, 20.

⁹³⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XII, 39.

⁹³⁷ İbn Ebî'l-Avvâm, 357.

⁹³⁸ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 225.

⁹³⁹ Saymerî, 162, 163; Kureşî, 110, 111; Kefevî, I, 467; Temîmî, *Tabakat*, II, 230; Leknevî, *el-Fevâid*, 93, 94; İbn Hallikân, I, 277; Zehebî, *Siyer*, X, 199, 200; *Mîzân*, I, 322; İsfarayînî, *et-Tabsîr fî'd-Dîn*, 61; Şîrâzî, 138; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 234; Hamevî, V, 118.

⁹⁴⁰ Leknevî, *el-Fevâid*, 93, 94; Kefevî, I, 467.

⁹⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 538; Temîmî, *Tabakât*, II, 234, 235.

⁹⁴² İbn Ebî'l-Avvâm, 119, 313; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 540; Zehebî, *Siyer*, X, 201; *Mîzân*, I, 323; Kefevî, I, 467; Leknevî, *el-Fevâid*, 93, 94.

olan iki şahit bana getirin, muhakkak ki Merîsî'nin sırtını ve karnını kırbaçla doldururum.⁹⁴³ O, benim indimde ucu ince, giriş yeri dar ve kırılması çabuk olan yamacı iğnesi gibidir.”⁹⁴⁴ dediği belirtilir. Benzer bir şekilde Ebû Hanîfe'nin takipçilerinden İbnü's-Selcî'nin de Merîsî'yle tartıştığı ve daha sonra ondan ayrıldığı belirtilir.⁹⁴⁵ Watt'a göre bu, İbnü's-Selcî'nin halku'l-Kur'ân meselesinde tevakkuf görüşünü benimsemesinden kaynaklanmıştır.⁹⁴⁶ Yine halife Hârûnürreşîd döneminde, Merîsî'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü gündeme getirdiği ve bundan dolayı tekfir edildiği hatta bizzat Hârûnürreşîd tarafından ölümle tehdit edildiği nakledilmiştir.⁹⁴⁷ Dârimî, dönemin hadis âlimlerinden Yezîd b. Hârûn'un (ö. 206/821) Merîsî'yi öldürmeleri için Bağdâtlıları çok kere teşvik ettiğini belirtmiştir.⁹⁴⁸ Fakat Dârimî'nin bu bilgiyi “*Bana Yezîd b. Hârûn anlattı*” ifadesiyle direkt olarak Yezîd b. Hârûn'a dayandırması,⁹⁴⁹ bu rivayetin isnadını zayıf kılmaktadır. Zira Yezîd b. Hârûn, h. 206 tarihinde ölmüş, Dârimî ise 200 yılında doğmuştur. Bu nedenle Dârimî'nin bunu doğrudan Yezîd'den almış olması mümkün gözükmemektedir. Merîsî'nin Kur'ân hakkındaki görüşleri ve kendisine yönelik tepkiler, halife Emin (ö. 198/813) döneminde devam etmiştir.⁹⁵⁰ Vekî'nin aktardığına göre halife İbrâhîm b. el-Mehdî (ö. 224/839), kadılık görevinde bulunan Kuteybe b. Ziyad el-Horâsânî aracılığıyla, Rusâfe'de bulunan Cuma mescidinde, Merîsî'den Kur'ân ve diğer birçok konudaki görüşlerinden dolayı tevbe etmesini istemiştir. Fakat Merîsî kabul etmemiştir. Orada bulunan insanlar öldürmek isteyince de Merîsî oradan kaçmıştır.⁹⁵¹ Halife Me'mûn dönemine gelindiğinde, bu durum tam tersine dönmeye başlamıştır. Merîsî, hem halifenin danışmanı hem de ilim meclisinin başında bulunan önemli bir konuma gelmiştir. Taberî (ö. 310/923), h. 205 yılı olayları içerisinde, halife Me'mûn'un meclisindeki Tahir b. Hüseyin (ö. 207/822)'in Horasan'a vali olarak atanması kararının verildiği münazarada

⁹⁴³ Vekî', 653.

⁹⁴⁴ Kureşî, 110; Temîmî, *Tabakât*, II, 230, 231.

⁹⁴⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 283, 284.

⁹⁴⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 284.

⁹⁴⁷ Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Târihu'l-Hülefâ*, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2013, 457; Koçyiğit, 193.

⁹⁴⁸ Dârimî, *er-Reddû alâ'l-Cehmiyye*, thk.: Bedr el-Bedr, Dâru's-Selefiyye, Kuveyt 1985, 178; bazı kaynaklar ise bu rivayeti farklı senedlerle nakletmişlerdir, bkz.: Buhârî, *Halku Efâli'l-İbâd*, 12; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, VII, 539, 540; Zehebî, *Siyer*, X, 201; *Mizânü'l-İ'tidal*, I, 323; Temîmî, *Tabakât*, II, 235.

⁹⁴⁹ Dârimî, *er-Reddû alâ'l-Cehmiyye*, 178.

⁹⁵⁰ Ahmet Saim Kılavuz, “Bısr b. Gıyâs”, *DİA*, VI, İstanbul 1992, 220; Kılavuz, “Bısr el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 1987, 103.

⁹⁵¹ Vekî', 660.

Merîsî'nin hazır bulunduğu ve buradaki diyalogları anlatan kişilerden olduğuna yer vermiştir.⁹⁵² Merîsî, halife Me'mûn'un ilim meclisinde, Abdulaziz b. Yahya el-Kinanî (ö. 235/849) ve Muhammed b. Mukatil er-Razi (ö. 240/856) ile halku'l-Kur'ân meselesi hakkında tartışmıştır.⁹⁵³ Ayrıca Mutezilî Sümame b. Eşres (ö. 213/828) ile birlikte, halife Me'mûn huzurunda İmamiyye'den Muhammed b. Ebi'l-Abbas (ö. III./IX. yüzyıl) ve Zeydiyye'den Ali b. Ebi Heysem (ö. III./IX. yüzyıl)'in aralarındaki teşeyyu' (Şiilik) konularındaki yapılan tartışmada hazır bulunmuştur.⁹⁵⁴

Merîsî'nin elde ettiği bu konum, kendi görüşlerini açıktan söylemeyi ve halifeye kabul ettirmeyi sağlamıştır. Halife Me'mûn da 212/827 yılında Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inandığını resmen ilan etmiş ve 218/833'te de Mihne dönemini başlatmıştır.⁹⁵⁵ Bu nedenle Kur'ân'ın mahlûk olduğunu daha açıktan izhar etmeye başlayan, insanları buna davet eden, bunu yönetime benimseten ve resmi bir ideoloji haline getiren ilk kişinin Merîsî olduğu ileri sürülmüştür.⁹⁵⁶ Ayrıca Merîsî, Mihne'nin arka plandaki teorisyeni ve fikrî lideri olarak görülmüştür.⁹⁵⁷ Kaynaklarda onun Mihne uygulamalarına doğrudan dâhil olduğuna dair sadece bir rivayet yer almıştır. Bu rivayete göre Merîsî, Bağdat'ta Ebû Müşir'e yapılan sorguda hazır bulunmuştur.⁹⁵⁸

Merîsî, Hanefî tabakât kitaplarında Ebû Yûsuf'un ashabından olarak tanıtılmıştır. Dârimî de Merîsî'yi Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un ashabından saymıştır. Dârimî ayrıca

⁹⁵² Taberî, *Târihu't-Taberî*, VIII, 577.

⁹⁵³ Pezdevî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî ile Bîşr el-Merîsî arasındaki tartışmadan sonra Me'mûn'un Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünden rücu ettiğine dair bir rivayetin olduğunu belirtir. Hatta Bîşr el-Merîsî, mağlup olduğundan dolayı Me'mûn'un emriyle idam edilmiştir. Pezdevî buna delil olarak da *"bu hadise, Me'mûn'un Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünden döndüğüne delildir; zira münazara ikisi arasında Allah kelâmının mahlûk olup olmaması hususunda cerayan etmiştir."* diyenlerin olduğunu ileri sürer. Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, 63; Çev., 79. Fakat bu rivayet, Merîsî ile Mihne'yi başlatacak olan Me'mûn'un arasındaki dostluğa uymaması ve diğer kaynaklarda da bunu doğrulayacak bir bilgi yer almadığından dolayı kabul görmemiştir.

⁹⁵⁴ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VIII, 577; Kılavuz, "Bîşr el-Merîsî", 103; Muammer Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yay., Ankara 2005, 40.

⁹⁵⁵ Muharrem Akoğlu, "el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *Bilimname*, 8 (2), 2005, 30; Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2001, III (IX), 59.

⁹⁵⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 147, 148.; Zehebî, *Mizân*, I, 322; Siyer, X, 199, 200; Kılavuz, "Bîşr el-Merîsî", 101, 102.

⁹⁵⁷ Öge, 11, 16; Akoğlu, "Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", 17-19; Kılavuz, "Bîşr b. Gıyâs", 220; Kılavuz, "Bîşr el-Merîsî", 102; Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi", 55; Halku'l-Kur'ân meselesi ve Mihne uygulamalarında Hanefilerle ilgili olarak bkz. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, IX/17 (2010/1), 101-130.

⁹⁵⁸ Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *Kitâbü'l-Mihan*, thk.: Yahya Vehîb el-Cebbûrî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2006; 350; Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2012, 83.

bunlara Hasan b. Ziyâd ve İbnü's-Selcî'yi dâhil etmiştir. Dârimî'nin zikrettiği bu isimler, fıkıh alanında Irak bölgesinde Ebû Hanîfe'nin ashabının önde gelen isimleri olup; daha sonra teşekkül edecek olan Hanefiliğin temsilcileridir. Merîsî'nin iman, sıfatların tevili ve halku'l-Kur'ân konularındaki görüşleri, onu diğerlerinden ayıran en önemli özelliği olmuştur. İtikadî konularla ilgili görüşleri, kendisine bir mezhep nispet edilecek boyuta ulaşmıştır.

Bağdat'ta mezhebin teşekkül döneminde yaşamış olan en önemli fakihlerden biri, İsâ b. Ebân (ö. 221/836)' dır. Şeybânî'nin ashabından olan İsâ b. Ebân, “*el-İmâmü'l-Kebîr*” lakabıyla tanınmıştır.⁹⁵⁹ O, Şeybânî ile arkadaşlık yapmış ve ondan fıkıh öğrenmiştir. İsâ b. Ebân'ın Ebû Yûsuf ile hiç görüşmediği belirtilmiştir.⁹⁶⁰ İsâ b. Ebân, halife Mehdî zamanında h. 210 yılında Yahya b. Eksem tarafından Bağdat'da kazaskerlik (Kadâü'l-Askerî'l-Mehdî) görevine getirilmiştir. Bir süre sonra h. 211 yılında Ebû Hanîfe'nin torunu olan İsmâil b. Hammâd'ın yerine Basra'ya kadı olarak tayin edilmiştir. O, ölünceye kadar, yaklaşık on yıl Basra kadılığı görevini sürdürmüştür.⁹⁶¹ Kadılık konusunda oldukça hünerli olmuş ve yürüttüğü davaları çok hızlı bir şekilde sonuçlandırmakla şöhret bulmuştur.⁹⁶² Hilal b. Yahya: “*İslâm'da, kendi zamanında Basra'da ondan daha iyi fakih olan bir kadı olmamıştır.*” ve Bekkar b. Kuteybe de: “*Bizim için benzeri olmayan iki tane kadı vardır; bunlar İsmâil b. Hammad ve İsâ b. Ebân'dır.*”⁹⁶³ demiştir.

İsâ b. Ebân, hadisler konusunda *el-Hucecü's-Sağîr* adlı eserini yazarak halife Me'mûn'a sunmuştur. Yazdığı bu eser, Me'mûn tarafından beğenilmiştir. O günden

⁹⁵⁹ İbn Ebî'l-Avvâm, 372; Saymerî, 147; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XVI, 311, 312; Siyer, X, 440; *Mizânü'l-İ'tidâl*, III, 310; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 27; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XII, 479; Sem'ânî, IV, 431; Kureşî, 259; Leknevî, *el-Fevâid*, 246, 247; Kefevî, I, 505, 506.

⁹⁶⁰ İbn Ebî'l-Avvâm, 370; İbnü'n-Nedîm, 258; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XII, 479.

⁹⁶¹ Vaki', 662; İbnü'n-Nedîm, 258; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XII, 479, 481; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 27; Sem'ânî, IV, 431; Zehebî, *Siyer*, X, 440; *Mizânü'l-İ'tidâl*, III, 310; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 67; Leknevî, *el-Fevâid*, 247; Zirikli, V, 100; Özen, “İsâ b. Ebân”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 480; Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, TDV Yay., Ankara 2013, 30, 31; Recep Tuzcu, *Hanefi Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, İFAV Yay., İstanbul 2014, 30; Özmen, 139; Mehmet Sadık Gündüz, *İsâ b. Ebân'ın Sünnet Anlayışı*, FÜSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2015, 5.

⁹⁶² İbn Ebî'l-Avvâm, 370; İbnü'n-Nedîm, 258; Zirikli, V, 100.

⁹⁶³ İbn Ebî'l-Avvâm, 372; Saymerî, 149, 150; Kureşî, 259; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XVI, 311,312; Leknevî, *el-Fevâid*, 246; Kefevî, I, 505.

sonra Hârûnürreşîd'in oluşturduğu ve Me'mun döneminde devam eden ilim meclisine İsâ b. Ebân da kabul edilmiştir.⁹⁶⁴

İsâ b. Ebân, Şeybânî'nin öğrencileri arasında usûl ve fîrû' konularında görüşleri en çok zikredilen, ayrıca usûl kaynaklarında sünnet, hadis ve haberler konusunda; umûm-husûs ilişkisi bahislerinde görüşleri en çok esas alınanlardan biridir. Bu yönüyle o, usûlî'l-fîkh alanına katkıları olmakla ön plana çıkmıştır. Mezhebin fîkh usulünü oluşturmada büyük katkıları olmuş ve ortaya koyduğu bazı kaideler sonraki dönemde mezhebin usul kaideleri olarak kabul edilmeye başlanmıştır.⁹⁶⁵ Örneğin, günümüz araştırmacılarından Yiğit'in tespitine göre, umûmü'l-belvâ⁹⁶⁶ prensibinden ilk defa bahseden ve bunu formülleştirerek uygulayan ilk kişi, İsâ b. Ebân'dır. Daha sonraları bu, Cessâs ve Debûsî'nin katkılarıyla mezhebin prensiplerinden biri haline gelmiştir. İsâ b. Ebân'ın umûmü'l-belvâ görüşünden Mutezilî Kâbî'nin etkilendiği ve bu kaideye benzer ifadeler kullandığı belirtilmiştir.⁹⁶⁷ Yine İsâ b. Ebân, kıyasa aykırı olan bir hadisin kabul edilebilmesi hususunda, ravisinin fakih olması gerektiğine dair görüşü, daha sonraları mezhep içerisindeki birçok âlim tarafından kabul edilmiştir.⁹⁶⁸

İsâ b. Ebân'dan sonra III./IX. yüzyılda, Irak bölgesinde Ebû Hanîfe'nin ashabının fîkh geleneğini geliştiren ve savunan en önemli temsilcilerinden biri Muhammed b. Şücâ İbnü's-Selcî (ö. 266/880) olmuştur. İbnü's-Selcî, Bağdat fakihlerinden olup Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'nin ashabındandır.⁹⁶⁹ İbnü's-Selcî, Mihne sürecinin en yoğun yaşandığı şehirlerin başında gelen Bağdat'da yaşamıştır. İbnü's-Selcî, Mihne döneminde Halife Mutevekkil-Alallah (ö. 247/861) tarafından Bağdat kadılığına tayin edilmek istenmiştir. Fakat bir rivayete göre Merîsî'nin fikirlerini desteklediği yönündeki ihbar üzerine halifenin vazgeçtiği,⁹⁷⁰ diğer bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel'in onda yöneticilik vasfı görmediğini ifade ederek olumsuz bir kanaat belirtmesinden dolayı

⁹⁶⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 370, 371; Saymerî, 147-149; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVI, 312; Özmen, 143-145; Yunus Yazıcı, "el-Huccetu's-Sağîra Adlı Yazma Nüshaların İsâ b. Ebân'a Aidiyetleri Üzerine Bir İnceleme", *Turkish Academic Review*, 3 (1), 2018, 90.

⁹⁶⁵ Tuzcu, 30, 31; Özel, 33.

⁹⁶⁶ Umûmü'l-Belvâ: Kaçınılması büyük güçlüğü yol açan veya yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylar anlamında kullanılan fîkhî bir tabirdir. Geniş bilgi için bkz.: Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 155.

⁹⁶⁷ Yiğit, 298, 336.

⁹⁶⁸ Buhârî, Alâuddîn, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 558, 568; Tuzcu, 31.

⁹⁶⁹ Sem'ânî, I, 512; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, I, 241; Safedî, III, 123; Zehebî, *Siyer*, XII, 379; Kureşî, 334; Kefevî, I, 518.

⁹⁷⁰ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl* III, 577-579; *Târîhu'l-İslâm*, XX, 167; Cengiz Kallek, "İbnü's-Selcî", *DİA*, XXI, İstanbul 2000, 203-204.

bundan vazgeçildiği nakledilmiştir.⁹⁷¹ Diğer bir rivayete göre İbnü's-Selcî, kadılık teklifini bazı kişisel tercihlerinden dolayı bizzat kendisi kabul etmemiştir.⁹⁷²

İbnü's-Selcî, fıkıh ilmini Hasan b. Ziyâd, el-Hasan b. Ebi Malik ve başkalarından öğrenmiştir. Fıkıh, hadis ve Kur'ân kıraatı ilimlerinde önde gelenlerden biri olmuştur.⁹⁷³ Takip ettiği ilmi geleneğe bağlı kalarak, fıkıh alanında Şeybânî'nin özellikle *el-Câmiü'l-Kebîr*'inin değerinde başka bir kitabın ortaya konulamadığını belirtmiştir.⁹⁷⁴ O, yaşadığı dönemde, kendi düşünce tarzıyla temayüz etmiş, Ebû Hanîfe'nin fıkıhını üretmiş, delillerini ve illetlerini orta çıkararak hadislerle kuvvetlendirmiştir.⁹⁷⁵ Bu alanda *Kitâbü'l-Menâsik*,⁹⁷⁶ *Kitâbu Tashîhi'l-Âsâr*, *Kitâbü'n-Nevâdir*, *Kitâbü'l-Mudâribe*, *Kitâbü'r-Reddi alâ'l-Müşebbihe*⁹⁷⁷ adında eserler yazmıştır. İbnü's-Selcî, İsâ b. Ebân ile birlikte Irak bölgesinde III./IX. yüzyılda mezhebin fikhî görüşlerini geliştirmiş ve yeni meseleler karşısında savunmuştur. Bu nedenle Kureşî, İbnü's-Selcî'yi "*Irak'ta Hanefî (الحنفية) bir şeyh (hoca)*"⁹⁷⁸ olarak tanıtmıştır. İbnü's-Selcî, Mihne döneminden sonra itikadî ve fikhî konularda Ehl-i Hadis'in görüşlerine karşı çıkmıştır.⁹⁷⁹ Bununla ilgili olarak İbnü's-Selcî, ileride görüleceği üzere, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyenleri eleştirmiş ve bu görüşü benimseyenleri bir tasnife tabi tutmuştur.⁹⁸⁰ İbnü's-Selcî'nin fıkıh alanındaki birikimini ve yazdıklarını, Horasan bölgesi âlimlerinden Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ebî Zeyd en-Nîsâburî (ö. h. 292) rivayet etmiştir.⁹⁸¹ İbnü's-Selcî'nin görüşleri, bu sayede Horasan bölgesine aktarılmıştır. Onun fıkıhla ilgili görüş ve rivayetleri, Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin *en-Nevâzil fî'l-fürû ve Uyûnü'l-Mesâil*'inde ve Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda günümüze kadar gelmiştir.⁹⁸²

⁹⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 317; Sem'ânî, I, 512; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, I, 241; Safedî, III, 123; Leknevî, *el-Fevâid*, 171, 172; Kallek, 203-204.

⁹⁷² İbnü'n-Nedîm, 260; Kureşî, 334; Kefevî, I, 518; Kevserî, *el-İmtâ'*, 86, 87.

⁹⁷³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 315, 318; Leknevî, *el-Fevâid*, 281, 282; Sem'ânî, I, 512; Kureşî, 334; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 165; *Mizân*, III, 577-579; Kefevî, I, 518.

⁹⁷⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 362.

⁹⁷⁵ İbnü'n-Nedîm, 259, 260.

⁹⁷⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 166; *Siyer*, XII, 380; Kefevî, I, 518.

⁹⁷⁷ Kureşî, 334; Leknevî, *el-Fevâid*, 281; Kefevî, I, 518.

⁹⁷⁸ Kureşî, 181.

⁹⁷⁹ Kallek, 203.

⁹⁸⁰ Eş'arî, II, 256, 259; Çev., 399, 401.

⁹⁸¹ Kureşî, 334.

⁹⁸² Kefevî, I, 518-520; Kallek, 203, 204.

Bağdat'ta Ebû Yûsuf ile başlayan ve görev yapan kadılarla güçlenen mezhepsel yapı, III/IX. yüzyılın ortalarından sonra zayıflamaya başlamıştır. İmam Malik'in en önemli müntesiplerinden olan Kâdî İsmail'in 246/860 yılında Bağdat'a kadı olarak atanması, Ebû Hanîfe'nin ashabından olan kadıların hâkimiyetini büyük ölçüde azaltmıştır.⁹⁸³ Kâdî İsmail, kendisinin yaptığı atamalarla, Malikî kadıların sayılarını artırmıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe ve onun ashabını tenkit eden *er-Reddu alâ Ebî Hanîfe*, *er-Reddu alâ Muhammed b. Hasan*, *er-Reddu alâ Ş-Şâfiî fî Meseleti'l-Humus* ve *Ğayrihi*⁹⁸⁴ gibi eserler yazarak Bağdat'ta etkili olmuştur.⁹⁸⁵ Bu etkiyi, Kerhî'nin hocası olan Kâdî Ebû Hâzim (ö. 292/904), “*Kâdî İsmâil, kırk yıl boyunca Irak'ta Ebû Hanîfe'nin izini silmeye çalıştı.*”⁹⁸⁶ diyerek dile getirmiştir. Kâdî İsmail'in bu etkisi, Basra ve Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin ashabının etkisinin azalmasına hatta Mâverâünnehir bölgesine kaymasına neden olmuştur.⁹⁸⁷ Kâdî İsmail'in Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik yazdığı reddiyeler, daha sonraki Iraklı Malikîler tarafından sürdürülmüştür. Kâdî İsmail'in kâtipliğini yaptığı bilinen ve Şâfiî mezhebinden olan İbn Süreyc'in (ö. 306/918) *et-Tevassut beyne Muhammed b. Hasan ve İsmail el-Kâdî* adlı eseri, Irak'ta Ebû Hanîfe ile Malik'in ashabı arasındaki ilmi çatışmanın bir ifadesi olarak kabul edilebilir.⁹⁸⁸

Ebû Hanîfe'nin ashabının Irak bölgesindeki etkinliği, IV./X yüzyıldan itibaren giderek azalmış; Mâverâünnehir bölgesine doğru kaymaya devam etmiştir. Hanefiliğin Irak bölgesinden Mâverâünnehir bölgesine kaymasına neden olarak birçok farklı etken sayılabilir. Bunlardan Malikîliğin Hanefiliğin üzerindeki etkisi, Irak'ta Hanefî kadılarının sayısının giderek azalması, buna mukabil diğer mezhep mensuplarından olan kadıların artması, Hassaf dışında Irak'taki faaliyetleriyle şöhret bulan bir Hanefî fakihinin bulunmaması ve Ehl-i Hadis'in bölgedeki baskınlığı gibi etkenler sayılabilir.⁹⁸⁹

⁹⁸³ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI.yy.)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2004, 184, 195, 196.

⁹⁸⁴ İbnü'n-Nedîm, 252.

⁹⁸⁵ Çavuşoğlu, 191, 195, 200; Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 7.

⁹⁸⁶ Çavuşoğlu, 200; Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 7.

⁹⁸⁷ Çavuşoğlu, 182, 188, 190, 198.

⁹⁸⁸ Çavuşoğlu, 200.

⁹⁸⁹ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlâl*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2001, 155-157; Tuncay Başoğlu, “Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2, 2003, 274; Çavuşoğlu, 201.

IV./X. yüzyılda başta Bağdat olmak üzere Irak bölgesinde ciddi bir ilmi hareketlilik yaşanmıştır. Önceki mezhep imamlarının görüşleri incelenerek sistematik hale getirilmeye başlanmıştır. Özellikle Irak'taki Ebû Hanîfe'nin ashabından olan fakihler, mezhep imamından ve öğrencilerinden gelen farklı rivayetleri tahriç etmiş, hükümlerin illetlerini belirlemiş ve rivayet gelmeyen konularda içtihatla bulunmuşlardır. Bundan dolayı ilmi çevrelerde onların mezhebin tamamlayıcıları anlamında “*Mükemmler*” olarak kabul edildikleri söylenebilir.⁹⁹⁰ Bu dönemde, mezhepleri karşılaştırmalı olarak inceleyen “*Hilâfiyât*” türü eserler de Irak ve Şam'da yazılmaya başlanmıştır.⁹⁹¹ Kerhî, Irak bölgesinde Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında bu tür çalışmaları yapanların başında zikredilebilir.

IV./X. yüzyılın başlarına gelindiğinde Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin ashabından en önemli fakih olarak Kerhî (ö. 340/952) bulunmaktaydı. Bağdat'ta, Ebû Hanîfe'nin ashabının önderliğine, Ebû Hazm ve Ebû Said el-Berdâi (ö. 317/930)'den sonra, Kerhî ulaşmıştır.⁹⁹² Kerhî, özellikle kadılık görevini reddetmesiyle ve bu görevi kabul eden arkadaşlarına oldukça sert bir tepkide bulunmasıyla tanınmıştır. Örneğin Kerhî, sırf kadılık görevi üstlendiğinden dolayı kendi ashabından olan Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 342/953)'den ayrılmış ve mektuplaşmayı kesmiş hatta yüz yüze görüşmeyi bile kabul etmemiştir. Tenûhî, Bağdat'a geldiğinde Kerhî'nin yanına girememiştir.⁹⁹³

Kerhî'nin kadılık görevini reddetmesinin siyasi bir tepkiden dolayı olup olmadığı hakkında kaynaklar herhangi bir bilgi aktarmamıştır. Günümüz araştırmacılarından Apaydın, Kerhî'nin kadılık görevini kabul edenlere gösterdiği tepkisinin siyasi olmaktan daha çok ahlakî olduğunu belirtirken,⁹⁹⁴ Güney ise, Apaydın'ın görüşlerine

⁹⁹⁰ Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 8.

⁹⁹¹ Kaynakların belirttiğine göre münazara konusunda ilk eser, Bağdad'da ikamet etmiş olan Ebû Ali et-Taberî olarak tanınan Şâfiî fakih el-Hüseyn/Hasan b. Kâsım et-Taberî'nin (ö. 350/961) “*el-Muharrer fi'n-Nazar*” adlı eseridir. Bkz.: Zehebî, *Siyer*, XVI, 62, 63; Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 6.

⁹⁹² Kureşî, 219; Kefevî, II, 26; Kutluboğa, II, 200

⁹⁹³ Saymerî, 167; Kureşî, 245; Kutluboğa, II, 200, 201. Kaynaklarda daha sonra Tenûhî'nin en son Bağdâd'a gelişinde Kerhî'nin Tenûhî'ye olan kızgınlığının azaldığı ve kalbinde bir yumuşama olduğu ve Tenûhî'nin meclise girmesine ses çıkarmadığı fakat yine de bir tek kelime konuşmadan ayrıldıkları bilgisi de yer alır. Saymerî, 167; Kureşî, 245.

⁹⁹⁴ Yunus Apaydın, “Kerhî”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 285.

katılmakla beraber, Kerhî'nin kadılık görevine olan bu tepkisinin, yönetimde Şîî Büveyhilerin etkin olmasından kaynaklanan siyasi bir tepki olduğunu belirtmiştir.⁹⁹⁵

Kerhî'nin yaşadığı dönemde Bağdat'ta, Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışının öğretildiği ilim halkasının başında Kâdî Ebû Hâzim (ö. 292/905) ve Ebû Saîd Ahmed b. el-Hüseyn el-Berdaî (ö. 317/930) bulunmuştur. Kerhî'nin Bağdat'ta Ebû Hanîfe fikhını öğrendiği⁹⁹⁶ ve devraldığı ilmi ortam, daha çok Dımaşk, Kûfe ve Kerh kadılığı yapmış olan Ebû Hâzim'den gelmiştir. Bu önemli iki fakihden sonra Bağdat'ta düzenli dersler yapılan ilim meclisinin başına hoca olarak Kerhî geçmiştir. Bu ilmi faaliyetler, Kerhî'yi Irak bölgesinde Bağdat'da Ebû Hanîfe'nin ashabına bağlı fakihlerin temsilcisi konumuna getirmiştir.⁹⁹⁷ Kerhî'nin söz konusu ilim halkasının başına geçtiği tarih, muhtemelen, Berdaî'nin hacc esnasında Karmatîler saldırısında öldürüldüğü⁹⁹⁸ 317/929-30 yılıdır.⁹⁹⁹ Fakat vefat tarihleri göz önünde bulundurulduğunda Kerhî, daha çok Berdaî'yle birlikte olmuştur. Dolayısıyla Kerhî'nin, fıkıh ilmini Ebû Said el-Berdaî kanalıyla geriye doğru İsmail b. Hammad, Hammad b. Ebî Hanîfe ve Ebû Hanîfe'ye ulaşır.¹⁰⁰⁰ Kerhî'nin tedris faaliyeti görevini, Ebû Hâzim'den sonra Berdaî'den aldığı anlaşılmaktadır.

Aynı dönemde, Bağdat'ta Kerhî'den başka Ebû Hanîfe'nin fıkıh geleneği üzerine ders verenlerden biri de Ahmed b. Muhammed Ebû Amr et-Taberî (ö. 340/951)'dir.¹⁰⁰¹ Kerhî'nin diğer bir önemli arkadaşı da Ebû Tâhir ed-Debbâs (ö. IV. yüzyıl)'dır. İkisi de Kerhî ile birlikte Berdaî'den ders almıştır. Debbâs ayrıca Kerhî'nin hocası olan Ebû Hâzim'den ders almıştır. Debbâs'ın Irak'ta, Ehl-i Rey'in imamı, aynı zamanda iyi bir hadisçi, sağlam itikada sahip ve '*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*'ten olduğu özellikle belirtilmiştir.¹⁰⁰²

⁹⁹⁵ Güney, "*Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*", 24, 25.

⁹⁹⁶ Saymerî, 166, Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 76; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XV, 209, 210; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 85.

⁹⁹⁷ Saymerî, 166; İbnü'n-Nedîm, 261; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 76; Şîrâzî, 141; Kureşî, 47, 219, 220; Kutluboğa, II, 200; Kefevî, II, 26; Apaydın, "*Kerhî*", 285.

⁹⁹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I, 436; Temimî, *Tabakât*, I, 395; İbnü'n-Nedîm, 261.

⁹⁹⁹ Apaydın, "*Kerhî*", XXV, 285; Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 16.

¹⁰⁰⁰ Leknevî, *el-Fevâid*, 108,109; Kerhî, Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyn, *er-Risâle fi'l-Usûl*, (*Ebû Zeyd ed-Debûsî Te'sîsü'n-Nazar Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellenirilmesi* adlı eserin içerisinde), Trc.: Ferhat Koca, Ankara Okulu, Ankara 2009, 255; Kefevî, II, 26.

¹⁰⁰¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 198; Kureşî, 367; Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 26.

¹⁰⁰² Kureşî, 367; Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 26.

Kerhî'nin yaşadığı IV/X. yüzyıl, fıkıh ekollerinin birbirlerinden ayrıştığı ve karşılıklı tartışmaların yoğunlaştığı bir dönemdir. Bağdat'ta Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Malik'in görüşlerini benimseyenler oldukça etkilidir.¹⁰⁰³ Ayrıca Dâvud ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) görüşlerini benimseyenler vardır. Hatta Kerhî'nin hocası olan Ebû Saîd Berdai'nin, bir hac yolculuğu sırasında uğradığı Bağdat'ta Dâvud ez-Zâhirî'nin görüşlerinin etkinliğini görmesi üzerine, orada kalmaya karar verdiği nakledilmiştir.¹⁰⁰⁴ Bu dönemde emir ve halifeler, daha çok belli bir ekole bağlı kişileri kadı olarak atama eğiliminde olmuşlardır. Fakat bu durum mutlaklık arz etmemiştir. Kerhî'nin döneminde Şâfiî bir fakih olan Ebû Saîd el-İstahrî (ö. 328/940), halife Muktedir tarafından Sicistan'a kadı olarak atanmıştır. Ebû Hanîfe'nin ashabından İbn Ebî Musa olarak bilinen Muhammed b. İsâ (ö. 330/942), Bağdat'a kadı olarak görevlendirilmiştir. Kerhî'nin öğrencilerinden Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî (ö. 342/953), hocası Kerhî'nin muhalefetine rağmen, Ahvâz kadılığını üstlenmiştir.¹⁰⁰⁵

Kaynaklarda, Kerhî'nin, hocalığını yaptığı tedris faaliyetleri sonucunda Irak bölgesinde Ebû Hanîfe'nin ashabının liderliği (والیه انتهت رئاسة اصحاب أبي حنيفة) konumuna yükseldiği, dönemin meşhur fakihlerinin kendisinden ders aldığı, birçok talebe yetiştirdiği, hatta talebelerinin sayısının yüzlerce olduğu, bu talebelerinin mezhep fikhını uzak bölgelere yaydıkları ve birçoğunun gittikleri yerlerde fıkıh öğretmenin yanı sıra, Kerhî'nin hoş karşılamadığı bilinmesine rağmen, kadılık görevini üstendikleri belirtilmiştir. Ayrıca bu ilmi faaliyetlerin, Kerhî'den sonra onun yetiştirdiği talebeleri tarafından sürdürüldüğüne değinilmiştir. Kerhî'nin yetiştirdiği ve hocalığını yaptığı talebelerinden en meşhurları: Ebû Abdullah ed-Dâmeğânî, Ebû Ali eş-Şâşi, Ebû'l-Kâsım Ali b. Muahmmmed et-Tenûhî, Ebû Abdullah el-Cürcânî, Ebû Zekerriyya ed-Darîr el-Basrî, Ebû Hâmid Ahmed et-Taberî ve Cessâs olarak tanınan Ebû Bekir er-Râzî'dir. Kerhî, Bağdat'ta, Ebû Hâzım ve Berdai'den sonra öğretim görevini ölümüne yakın bir zamana kadar sürdürmüştür. Kerhî, ölümüne yakın felç olunca tedris faaliyetlerini Ebû Ali Ahmed b. Muhammed eş-Şâşi'ye, fetva verme sorumluluğunu Ebû Bekir ed-

¹⁰⁰³ Güney, *Kudûrî'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" Adlı Eseri*, 6, 7; Güney, "Ebu'l-Huseyn El-Kudûrî'nin Unutulan Bir Eseri: Şerhu Muhtasari'l-Kerhî," *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, Sami Erdem (Ed.), MÜİFV Yay., İstanbul 2009, 203.

¹⁰⁰⁴ Temîmî, *Tabakât*, I, 394; Şirâzî, 141; Güney, *Kudûrî'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" Adlı Eseri*, 6, 7; Güney, "Ebu'l-Huseyn El-Kudûrî'nin Unutulan Bir Eseri", 203.

¹⁰⁰⁵ Güney, *Kudûrî'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" Adlı Eseri*, 7, 8.

Dâmegânî'ye bırakmıştır.¹⁰⁰⁶ Kerhî'nin Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin ashabının ilim liderliğine ulaştığını belirten eş-Şirâzî, Kerhî'den fıkıh alan yukarıdaki isimlere Mutezilî Ebû Abdullah el-Basrî'yi de eklemiştir.¹⁰⁰⁷ Kerhî'den sonra Bağdat'ta, daha önce belirtildiği üzere, Ebû Hanîfe'nin ashabının temsilciliği Cessâs'a geçmiştir.

Kerhî, Ebû Hanîfe'den itibaren devam eden fikhî birikimin olgunlaştığı ve mezhebin teşekkülünün tamamlandığı bir dönemde yaşamıştır. Fıkıhın bütün konularını özet şekilde ele alan bazı muhtasar metinler, bu dönemde yazılmaya başlamıştır. Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muhtasar*'ı, kadılık ve vezirlik görevlerinde bulunmuş olan el-Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfî* ve *el-Müntekâ* adlı eserleri, Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı bunların ilk örnekleridir.¹⁰⁰⁸ Bu üç eser, Hanefî mezhebinin yayıldığı üç farklı coğrafyada telif edilen ilk muhtasarlarda yer alır.¹⁰⁰⁹ Kerhî'nin öğrencisi olan ve Bağdat'ta Hanefîlerin şeyhi olarak kabul edilen Ebû Ali eş-Şâşi (ö. 344/955), hocasının *el-Muhtasar*'ı hakkında “*Bu kitabı ezberleyen, ashâbımızın en çok ezbere sahip şahsı olur. Yine bu kitabı kavrayan, ashâbımızdan konuları en iyi kavrayan kişi olur.*”¹⁰¹⁰ demiştir. Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı, daha sonraki süreçte hem Kerhî'nin hem de diğer Hanefî âlimlerinin görüşlerinin kaynağı olarak kullanılmıştır.¹⁰¹¹ Onun bu eserine, Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/976-80), Cessâs, Kudûrî (ö. 428/1037) ve Rükneddin el-Kirmânî (ö. 543/1149) tarafından şerhler yazılmıştır.¹⁰¹²

Kerhî, kendisinden önceki mezhep imamlarının görüşlerini külli kaideler şekline dönüştürerek usul alanında ve mezhebin teşekkülüne öncülük etmiştir. Kerhî'nin bu

¹⁰⁰⁶ Saymerî, 166, 169; İbnü'n-Nedîm, 261; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 60, 275; XII, 76; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV, 209, 210; Kureşî, 68, 220, Leknevî, *el-Fevâid*, 41, 108; Kutluboğa, II, 200, 201; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 48, 197, 292; XXVI, 225; Ziriklî, IV, 193; Kerhî, *er-Risâle fi'l-Usûl*, 255.

¹⁰⁰⁷ Şirâzî, 142; Kefevî, II, 26.

¹⁰⁰⁸ Kefevî, II, 28; Güney, “el-Kudûrî'nin Unutulan Bir Eseri”, 201; Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 35, 69.

¹⁰⁰⁹ Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 69; Ençakar, “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü'l-Kerhî”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37, 2017, (7-32) 7, 8.

¹⁰¹⁰ Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, İstanbul Millet Kütüphanesi, 34Fe804, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, Eski Kayıt No: 804, Yeni Kayıt No: 002204, 7a; ayrıca bkz.: Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 71; Güney, “el-Kudûrî'nin Unutulan Bir Eseri”, 212.

¹⁰¹¹ Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 70

¹⁰¹² İbnü'n-Nedîm, 261; Kureşî, 64; Temîmî, *Tabakât*, I, 480; Leknevî, *el-Fevâid*, 54; Kutluboğa, I, 98; Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 72.

gayreti, aynı zamanda genel olarak sistematik fıkıh anlayışına önemli bir katkı olmuştur.¹⁰¹³

2.2.3. Basra

Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin önemli merkezlerinden biri de Basra olmuştur. Nîsâbü'rî'nin naklettiğine göre Abdulmelik b. Ebî's-Şevârib, Basra'da bulunan eski bir kasrı ya da evi işaret ederek *"Bu kasırdan, Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzerine yetmiş kadı çıktı."* demiştir. Ayrıca onların hepsinin kaderin var olduğunu; hayr ve şerri Allah'ın yarattığını benimsediklerini belirtmiştir. Yine onların bu görüşlerinin, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl, Şeybânî ve bunların ashabından rivayet ettiklerini ilave etmiştir.¹⁰¹⁴ Bu kadıların hepsinin, fıkıh ilmini Ebû Hanîfe ve isimleri zikredilenlerden aldıklarını belirtmiştir.¹⁰¹⁵ Kerderî, Basra'da Ebû Hanîfe'nin ashabından altmış iki isim zikretmiştir. Bu isimler arasında Mekke'de Ebû Hanîfe ile münazarada bulunmuş olan Mutezilî Amr b. Ubeyd de yer almıştır.¹⁰¹⁶ Kureşî, beş isim zikretmiş ve Abdulmelik b. Ebî's-Şevârib'in Basra'daki eski kasırdan yetmiş kadının çıktığına dair rivayeti nakletmiştir.¹⁰¹⁷

Basralıların fakihi olarak tanınan Osman el-Bettî, Ebû Hanîfe'nin ircâ görüşü hakkında soru sormuş, Ebû Hanîfe de mektup yazarak açıklamalarda bulunmuştu. Bu mektup aracılığıyla Ebû Hanîfe'nin özellikle itikadî görüşlerin Basra'da tanınmaya başladığı söylenebilir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Basra'ya ilk defa götürenin, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî (ö. 185/805) olduğu kabul edilir.¹⁰¹⁸ Kaynaklarda Yûsuf b. Hâlid'in Ebû Hanîfe ile sohbetinin çok olduğu ve sıklıkla görüştüğü nakledilmiştir.¹⁰¹⁹ Yûsuf b. Hâlid, Basra'da Mutezilî isimlerin görüşlerini benimsemiş olan Osman el-Bettî'nin ders halkasında bulunmuştur. Yûsuf b. Hâlid, buradakilerden izin alarak, Kûfe'ye gidip Ebû Hanîfe'den fıkıh ilmini tamamlamış ve Basra'ya geri dönmüştür. Ebû Hanîfe, ona Basra'ya gittiğinde öğrendikleri bilgileri kendisinden

¹⁰¹³ Orhan Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi -Kudûrî'nin Muhtasar'ının "İcâre" Bölümü Çerçevesinde-*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2013, 69.

¹⁰¹⁴ Nîsâbü'rî, 159-161; ayrıca bkz.: Kureşî, 5, 171, 172, 290; İbn Kutluboğa, 172.

¹⁰¹⁵ Nîsâbü'rî, 159-161.

¹⁰¹⁶ Kerderî, 505; Çev, II, 255, 256.

¹⁰¹⁷ Kureşî, 289, 290.

¹⁰¹⁸ İbn Ebî'l-Avvâm, 79, 80; Kureşî, 435; Leknevî, *el-Fevâid*, 376; Hoyladı-Duman, 1071.

¹⁰¹⁹ Saymerî, 157; Kerderî, 366, 356-363, 492; Çev., I, 290; II, 73-79, 238.; Kureşî, 435.

aldığını söylememesi gerektiğini aksi takdirde ders halkasından kovulabileceği uyarısında bulunmuştur. Yûsuf b. Hâlid, Ebû Hanîfe'nin uyarılarını dikkate almayınca kendi kurduğu ders halkasından kovulmuştur.¹⁰²⁰ Bu durum, kâdîlkudâtlık görevinde olan Ebû Yûsuf ile dönemin halifesi Hârûnürreşîd'in Basra'ya gelişine kadar devam etmiştir. Ebû Yûsuf, insanların içinde Yûsuf b. Hâlid'e saygı gösterince insanların Yûsuf b. Hâlid'e olan tepkileri sona ermiştir.¹⁰²¹

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Basra'da benimsenmesine katkısı olan diğer bir önemli isim Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775)dir. Kaynaklarda, Züfer'in Basra'da Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yaymada çok başarılı olduğu belirtilmiştir. Ebû Hanîfe, Yûsuf b. Hâlid'e yaptığı uyarıları Züfer b. Hüzeyl'e de yapmıştır. Züfer b. Hüzeyl, Ebû Hanîfe'nin tavsiyesi doğrultusunda önce Osman el-Bettî'nin başında bulunduğu ders halkasına katılmıştır. Daha sonra kendi anlattıklarının Ebû Hanîfe'nin görüşleri olduğunu söyleyerek beğenilerini kazanmıştır. Bu şekilde etrafında ders halkası oluşmaya başlamış ve Basra'da Ebû Hanîfe'ye karşı olan olumsuz tavrı ortadan kaldırmış; Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Basra'ya yayılmasını sağlamıştır.¹⁰²² Züfer b. Hüzeyl'in Basra kadılığı yaptığı bazı kaynaklarda belirtilmiş¹⁰²³ olsa da, kendisi 158/775 yılında vefatına kadar Basra'da kadılık yapanlar arasında bulunmadığından dolayı, bu bilginin tarihî gerçeklerle uyuşmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰²⁴ Ayrıca onun kadılık görevini kerih gördüğüne dair¹⁰²⁵ rivayetin olması bunu destekler niteliktedir.

Ebû Hanîfe'nin öncülüğünde oluşan ilmi gelenek, Basra'ya kadı olarak atanan önemli fakihler aracılığıyla devam etmiştir. İsbâ b. Ebân'ın kadı olarak atanmasını sağlayan Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857), yirmi yaşında Basra kadısı olmuştur. O, Şeybânî'den hadis okumuştur. Bazı kaynaklar onu Şâfiî'nin ashabından olduğunu belirtmiştir.¹⁰²⁶ Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammad (ö. 212/827), Basra'da kadılık yapan önemli bir fakihtir. Onun *er-Red alâ'l-Kaderiyye* ve *Kitâbu'l-İrcâ* adında eserler

¹⁰²⁰ İbn Ebî'l-Avvâm, 79; Saymerî, 157; Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 540-543; Kerderî, 279, 356, 462; Çev., I, 309, 310; II, 73, 203.

¹⁰²¹ Saymerî, 157; Kerderî, 462, 492; Çev., II, 203; 238

¹⁰²² İbn Ebî'l-Avvâm, 79, 80, 297; Saymerî, 110; Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 421; Temîmî, *Tabakât*, III, 255; Kerderî, 462; Çev., II, 203; Leknevî, *el-Fevâid*, 75; Abdulkadir Şener, "İmam Zufer b. el-Huzeyl" *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, (2), Ankara 1975, 93.

¹⁰²³ Kureşî, 159; Temîmî, *Tabakât*, III, 255; Kefevî, I, 408.

¹⁰²⁴ Kevserî, *Leme'hâtü'n-Nazar*, 26; Şener, 93; Koçak, 129, 130.

¹⁰²⁵ Leknevî, *el-Fevâid*, 76.

¹⁰²⁶ Vekî, 337; Kureşî, 425; Leknevî, *el-Fevâid*, 369, 370; Özel, 32.

yazdığı nakledilmiştir. O, babası Hammad, Hasan b. Ziyâd ve Ebû Yûsuf'tan ilim almış ve kendi zamanının önde gelen fakihlerinden olmuştur. Basra, Bağdat'ın doğu yakasında, Kufe, Vâsıt ve Rakka'da kadılık yapmıştır. Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerini bir araya getirerek kitaplar telif etmiştir. İsmâil b. Hammâd, fıkhıta Hanefî fakat itikadî konularda Mütezîli olduğu bilinen Ebû Said el-Berdâi'ye de hocalık yapmıştır. Ebû Said el-Berdâi, Kerhî'nin hocalarından biridir.¹⁰²⁷

Basra'da daha çok İsmâil b. Hammad ile ismi birlikte zikredilen İsa b. Ebân (ö. 221/836), 211/826 yılında İsmâil b. Hammâd'ın yerine Basra'ya kadı olarak tayin edilmiş ve ölünceye kadar, yaklaşık on yıl Basra kadılığı görevini sürdürmüştür.¹⁰²⁸ Her ikisi de Basra'da Ebû Hanîfe'nin ashabının önde gelenleri olarak kadılık görevinde hünerleriyle meşhur olmuşlardır.¹⁰²⁹

Basra'da Ebû Yûsuf'un ashabından Hilâl b. Yahyâ (ö. 245/860), kıyas ve reyî çok kullanmasıyla tanınmıştır. Bu nedenle kendisine Hilâl er-Rey denmiştir.¹⁰³⁰ Hilâl b. Yahyâ, mezhebin en iyi fıkıh bileni olarak tanınan Bekkâr b. Kuteybe'nin hocasıdır. Basra fakihlerinden olan Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884), halife Mütevekkil Allellah döneminde Mısır'a kadı olarak atanmış ve vefat edene kadar bu vazifeyi sürdürmüştür. Bekkâr b. Kuteybe'nin, Ebû Hanîfe'ye eleştirilerde bulunan Şâfiî'ye yönelik bir reddiye yazdığı nakledilmiştir.¹⁰³¹

2.3. IRAK BÖLGESİ ÖNEMLİ İSİMLER VE GÖRÜŞLERİ

2.3.1. Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775)

Züfer b. Hüzeyl, başlangıçta Ashabu'l-Hadis'tendir. Ebû Hanîfe ile aralarındaki bir konuyla ilgili münazaralarından sonra Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldığı

¹⁰²⁷ Saymerî, 143-145; Kureşî, 100; Leknevî, *el-Fevâid*, 81; Temîmî, *Tabakât*, II, 186.

¹⁰²⁸ Vaki', 662; İbnü'n-Nedîm, 258; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 479, 481; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, VI, 27; Sem'ânî, IV, 431; Zehebî, *Siyer*, X, 440; *Mizânü'l-İ'tidâl*, III, 310; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 67; Leknevî, *el-Fevâid*, 246, 247; *Ziriklî*, V, 100; Özen, "İsa b. Ebân", 480; Özel, 30, 31; Tuzcu, 30; Özmen, 139; Gündüz, 5.

¹⁰²⁹ İbn Ebî'l-Avvâm, 372; Saymerî, 149, 150; Kureşî, 259; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVI, 311,312; Leknevî, *el-Fevâid*, 246, 247; Kefevî, I, 505.

¹⁰³⁰ Saymerî, 103, 163; Kureşî, 423; Leknevî, *el-Fevâid*, 368.

¹⁰³¹ Leknevî, *el-Fevâid*, 95, 96;

rivayet edilir. Sonraki kaynaklar da onu Ehl-i Rey olarak tanıtmıştır.¹⁰³² Ebû Hanîfe, Züfer'i üstün tutmuş ve onun "*Ashabımın içerisinde kıyası en iyi kullanan biri*"¹⁰³³ olduğunu söylemiştir. Züfer, daha önce belirtildiği üzere, Basra'da bulunmuş ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini orada yaymıştır. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra, yerine Züfer geçmiş ve ilim meclisinin başında ders vermeye başlamıştır.¹⁰³⁴

Ebû Hanîfe'nin ashabından olanlar, genellikle sonraki hadis âlimleri tarafından hadis konusunda eleştirilirken Züfer'in bunların dışında tutulduğu görülmektedir. Onun sünnete tabi olduğu ve hadis konusunda sika olduğu belirtilmiştir.¹⁰³⁵ Hatta "*Eser olmadığında (bile) reye başvurmazdık; eser geldiğinde de reyi terk ederdik.*" dediği rivayet edilir.¹⁰³⁶ Buna rağmen az da olsa hadis rivayeti açısından onu eleştirenler olmuştur. Muhtemelen bu eleştiriler, onun Ehl-i Hadîs'ten ayrılarak rey taraftarı olmasından kaynaklanmıştır.¹⁰³⁷

Züfer b. Hüzeyl, Kur'ân konusunda tartışmalara girmemiştir. Hasan b. Ziyâd'ın naklettiğine göre bir adam, Züfer b. Hüzeyl'e bu konuda soru sormuş, Züfer de "*Kur'ân, Allah'ın kelimidir.*" demiştir. Bunun üzerine adam, "*Kur'ân mahlûk mudur?*" diye sormuştur. Züfer, adamın meşgul olup düşündüğü meseleden daha ziyade Allah'n ilminde daha faydalı olanı tercih edeceğini söylemiştir. Ayrıca soru soran adama, bu tür meşguliyette bulunmasının Allah indindeki masumluğuna zarar vereceği ve nefsinin mükellef olmadığı bir şeyle mükellef kılmaması gerektiği uyarısında bulunmuştur.¹⁰³⁸ Nîsâburî'nin naklettiğine göre Hasan b. Ziyâd: "*Kûfe'deki hocalarımızdan idrak ettiğimiz Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yûsuf ve diğer hocalarımızın hepsi 'Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu' söylemişlerdir. Ayrıca 'mahlûktur' ya da 'mahlûk değildir' şeklinde bir söz söylemeyi caiz görmüyorlardı.*" demiştir.¹⁰³⁹ Bağdadî'nin naklettiği rivayette de Ebû Süleyman el-Cüzcânî ve Muallâ b. Mansûr er-Râzî: "*Ne Ebû Hanîfe, ne Ebû Yûsuf, ne Züfer, ne Şeybânî ve ne de onların ashabından*

¹⁰³² İbn Ebî'l-Avvâm, 290-300; Saymerî, 109, 112, 113; Kerderî, 460, Çev., II, 201; Kureşî, 281; Temîmî, *Tabakât*, III, 256; Leknevî, *el-Fevâid*, 76; Kefevî, I, 408; Kevserî, *Lemhâtü'n-Nazar*, 6; Koçak, 126.

¹⁰³³ Kureşî, 159; Kerderî, 458; Çev., II, 199; Temîmî, *Tabakât*, III, 254; Leknevî, *el-Fevâid*, 75; Kefevî, I, 407.

¹⁰³⁴ Kerderî, 460; Çev., II, 201.

¹⁰³⁵ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, II, 71; Kerderî, 457-462; Çev., II, 197-204; Kureşî, 159; Leknevî, *el-Fevâid*, 75, 76.

¹⁰³⁶ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 420; Kureşî, 280; Temîmî, *Tabakât*, III, 256; Leknevî, *el-Fevâid*, 76.

¹⁰³⁷ Mürteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV (44), 527; Koçak, 133-138.

¹⁰³⁸ İbn Ebî'l-Avvâm, 296.

¹⁰³⁹ Nîsâburî, 169-171.

hiçbiri Kur'ân hakkında tekellüm etmediler. Kur'ân hakkında ancak Bişr el-Merîsî ve İbn Ebi Duâd tekellüm etti.”¹⁰⁴⁰ demiştir.

Kevserî de Züfer b. Hüzeyl'in, “Kur'ân, Allah kelimidir.” dediğini ve bu cümleye başka bir şey ilave etmediğini belirtmiştir.¹⁰⁴¹

İbnü's-Selcî'nin rivayet ettiğine göre Bağdat ehlinde bir adam Hasan b. Ziyâd'a “Züfer kıyas yapıyor muydu?” diye sormuştur. Hasan b. Ziyâd da ona “Senin kıyas hakkındaki görüşün nedir? Bu, cahillerin kelimidir. (O), âlimdi.” demiştir. Bunun üzerine adam: “Züfer, kelim hususunda nazar etti mi?” (kelam ilmiyle ilgilendi mi) diye sorunca Hasan b. Ziyâd: “SübhaneAllah! Ne kadar da ahmaksın; Bizim ashabımız için diyorsun ki onlar kelim'a nazar ettiler. Onlar ilmin ve fıkıhın kapısıdır. Ancak şöyle denilebilir; kelim hususunda nazar etmek, akli olmayanların işidir. Oysaki onlar Allah'ın hududlarını ve Allah'ı, senin kastettiğin kelim hususunda kelim edenlerden daha çok âlimdirlere. Onlar fıkıh ilmi ve öncekilerden onlara gelen şeylerle yetinmekten başka bir şeye önem vermediler.”¹⁰⁴² demiştir. İbn Abdilber, Hasan b. Ziyâd'ın cevabını: “Subhanallah! Ne kadarda ahmaksın. Şeyhlerimizden Züfer, Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe ve meclisine oturup ders aldıklarımızdan hiçbir kimse, fıkha ve kendilerinden öncekilere tabi olmanın dışında başka bir şeyle ilgilenmemişlerdir.”¹⁰⁴³ şeklinde nakletmiştir. Züfer b. Hüzeyl'in kelim ilminin inceliklerine vakıf olmayanların kelim ilmine dalmalarını hoş görmediği anlaşılmaktadır.¹⁰⁴⁴

Sâlimî, Cad b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın kaderi inkâr etmeleri karşısında Züfer'in kaderin varlığını kabul ettiğine yer vermiştir. Sâlimî, Mutezililerin “Allah'tan başka hiçbir güç ve kuvvet yoktur.” (lâ havle velâ kuvvete illâ billâh) ifadesini insanların ağızına şeytanın koyduğunu söylediklerini ileri sürmüştür. Sâlimî'nin naklettiğine göre bazıları Ebû Hanîfe'ye Züfer b. Hüzeyl'in kadere meylettiğini; Kaderiyye gibi kaderi nefyettiğini söylemişlerdir. Fakat Züfer, mescide girdiğinde “lâ havle velâ kuvvete illâ billâh.” deyince Ebû Hanîfe de “Allahu ekber! Kaderi (nefyetmek)ten beri oldu.” demiştir.¹⁰⁴⁵ Sâlimî, es-Sevâdü'l-A'zam ehlinde olanların

¹⁰⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 518; Temîmî, *Tabakât*, 126, 127.

¹⁰⁴¹ Kevserî, *el-İmtâ'*, 57, 58.

¹⁰⁴² İbn Ebî'l-Avvâm, 296; Ebû Muhammed el-Hârîsî, I, 422; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIV, 99; Temîmî, *Tabakât*, III, 61; Kevserî, *el-İmtâ'*, 78.

¹⁰⁴³ İbn Abdilber, *Câmi'*, I, 942; Çev., 359.

¹⁰⁴⁴ Koçak, 126.

¹⁰⁴⁵ Sâlimî, 298, 299.

isimlerini zikrederken başta Ebû Hanîfe olmak üzere, onun talebelerinden Ebû Yûsuf, Şeybânî, Züfer b. Hüzel, Hasan b. Ziyâd ve Davûd et-Tâi'yi bu listeye dâhil etmiştir.¹⁰⁴⁶

2.3.2. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûi (ö. 204/819)

Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'nin Kûfe'deki ashabı arasında bulunanların önde gelenleri arasında yer almıştır. O, daha sonra Bağdat'a yerleşmiştir. Fıkıh alanında ilmiyle ön plana çıkmış olan Hasan b. Ziyâd, genel anlamda Ebû Hanîfe savunucusudur. O, *"Ebû Hanîfe'yi Kûfe'de reddedenler ancak teşeyyu ehline veya hevâ'ya meyilli olanlardır."*¹⁰⁴⁷ demiştir. Hasan b. Ziyâd, 204/819 yılında vefat etmiştir.¹⁰⁴⁸

Hasan b. Ziyâd, fakihlerin ihtiyaç duyduğu on iki bin hadis yazmasına rağmen, hadis âlimleri onun Ehl-i Rey'den olduğunu, hadisler konusunda sika olmadığını; kezzâb yani hadis uydurduğunu, metruk, hadiste zayıf olduğunu ve hadislerinin yazılmaması gerektiğini aktarmışlardır.¹⁰⁴⁹ Fakat hadis âlimlerinin bu türden rivayetleri, mezhep taassubu olarak görülmüş ve ilmi bir yaklaşım olarak kabul edilmemiştir.¹⁰⁵⁰ Muhtemelen bu tür rivayetler, onun fıkıh alanında reyî kullanmasından kaynaklanmıştır. Örneğin Kûfe'de Şâfiî ve arkadaşları ile Hasan b. Ziyâd arasında fikhî bir konuda münazara olmuş ve Hasan b. Ziyâd hakkında Şâfiî: *"Bu konular onun haddi değildir."* demiştir. Şâfiî'nin üstünlüğünü göstermek için aktarılan bu rivayette, münazaranın sonunda Hasan b. Ziyâd'ın ayakkabılarını alıp çıktığı ve Şâfiî'nin de: *"Ben demedim mi onun haddi değildir."* dediği nakledilmiştir.¹⁰⁵¹

Hasan b. Ziyâd, iman konusunda Şeybânî'nin yaklaşımına benzer bir tutum sergilemiştir. Serahsî'nin verdiği bilgilere göre o, baskıyla dinini terk etmek zorunda kalan bir kimsenin eşiyle olan evliliğinin sona erdiği görüşündedir. Çünkü bir kimsenin

¹⁰⁴⁶ Sâlimî, 335, 336.

¹⁰⁴⁷ Nisâbü'rî, 193.

¹⁰⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V, 453; Kefevî, I, 416.

¹⁰⁴⁹ Vekî', 609; Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *ed-Duafâü'l-Kebîr*, thk.: Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâîl es-Selefi, Dâru's-Samîi, Riyâd 2000, I, 246, 247; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 15; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Mecdiddîn Ebû Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Esîr, *Câmiu'l-Usûl fi Ahâdisi'r-Rusûl*, thk.: Beşîr Muhammed Uyûn, Dâru'l-Fikr, 2008, XII, 309; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VIII, 276-280; Sem'ânî, V, 145, 146; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 491; Siyer, IX, 543, 544; Kureşî, 286; Leknevî, *el-Fevâid*, 60, 61; Temîmî, *Tabakât*, III, 56-61.

¹⁰⁵⁰ Beşîr Gözübenli, "Hasan b. Ziyâd", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, 361, 362.

¹⁰⁵¹ Subkî, Tâceddin Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdulkâfi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk.: Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1918, II, 80; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, III, 48, 49; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 491; İbn Asâkir, LI, 379, 380.

dışa vurduğu şeyleri içinde tuttuklarından ayırt edecek bilgiye sahip olunamaz. Hüküm de ancak görünüşe ve işitilene göre verilir. Bu nedenle Müslüman olmaya zorlanan kişi, Müslüman olduğunu söylediğinde, onun Müslüman olduğuna hükmedilir.¹⁰⁵² Dolayısıyla Hasan b. Ziyâd, Şeybânî gibi, zorla da olsa zahiri olarak ikrarda bulunan kişinin Müslümanlığını kabul etmiştir.

Hasan b. Ziyâd, sıfatlar ve halku'l-Kur'ân konularında, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin yaklaşımını benimsemiştir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre Allah'ın "vech" sıfatını zikrederek "*Allah'ın vech'ine yemin ederim ki!*" diyen bir kişinin yemini geçerlidir. Çünkü vech, zat anlamında kullanılır. Hasan b. Ziyâd da bunların aynı anlamda olduklarını söylemiştir.¹⁰⁵³ O, Allah'ın yeryüzüne indiğine dair hadis rivayetlerinde yer alan ifadelerin; Allah'ın hiçbir şeye uzak olmadığı, herşeye yakın olduğu ve O'nun rahmetinin indiği anlamlarına geldiğini belirtmiştir.¹⁰⁵⁴ O, sıfatlar konusunda Cehmiyye ve Müşebbihe'nin görüşünü benimsemediğini; bunun yerine "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*"¹⁰⁵⁵ ayetinde yer alan ifadeyi kullandığını belirtmiştir.¹⁰⁵⁶

Hasan b. Ziyâd: "*Kûfe'deki hocalarımızdan idrak ettiğimiz Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yûsuf ve diğer hocalarımızın hepsi 'Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu' söylemişlerdir. Ayrıca 'mahlûktur' ya da 'mahlûk değildir' şeklinde bir söz söylemeyi de caiz görmüyorlardı.*" demiştir.¹⁰⁵⁷ Ehl-i Hadis'ten Dârimî, Hasan b. Ziyâd'ın Kur'ân'ın sadece Allah kelamı olduğunu söyleyip "*mahlûk değildir*" ilavesini eklemeyenlerden olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵⁸

Kevserî, Dârimî'yi, Kur'ân konusunda Hasan b. Ziyâd'ı Bişr el-Merîsî ve İbnü's-Selcî'yle aynı safta görmesinden dolayı eleştirmiştir. Ona göre onun bu tavrı, Haşeviyye'nin zannının bir sonucudur.¹⁰⁵⁹ Oysaki Ebû Yûsuf, Züfer ve Hasan b. Ziyâd, "*Kur'ân, Allah'ın kelamıdır.*" demişler ve bu cümleye başka bir şey ilave etmemişlerdir.¹⁰⁶⁰ Kevserî, ayrıca Ukaylî (ö. 322/933), İbn Adî (ö. 365/976) ve Hatib el-

¹⁰⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, X, 123; Çev., X, 229, 230.

¹⁰⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 133; Çev., VIII, 218.

¹⁰⁵⁴ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 495.

¹⁰⁵⁵ Şûrâ: 42/11.

¹⁰⁵⁶ Ebû Muhammed el-Hârisî, I, 496.

¹⁰⁵⁷ Nisâbü'rî, 169-171.

¹⁰⁵⁸ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 117-125, 129.

¹⁰⁵⁹ Kevserî, *el-İmtâ'*, 62, 68; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı –Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu-*, Ankara Okulu, Ankara 1999, 121.

¹⁰⁶⁰ Kevserî, *el-İmtâ'*, 57, 58.

Bağdâdî (ö. 463/1071)'nin, İbnü's-Selcî'ye yönelik hadis konusunda muteber olmadığını belirten rivayetleri nakletmelerini eleştirmiştir. Ona göre bu tür rivayetler, halku'l-Kur'ân tartışmalarının ortaya çıkardığı fitnenin bir yansımasıdır.¹⁰⁶¹

Hasan b. Ziyâd'ın, Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammad ve Dâvud et-Tâî'yle birlikte kendi aralarında yaptığı bir sohbette de benzer bir yaklaşım sergilendiği görülür. Hasan b. Ziyâd'ın anlattığına göre sohbet sırasında Dâvud et-Tâî, Hammad'a: *“Ey Ebû İsmâil! Bu konuda konuşanlar ne konuşursa konuşsun, ancak Kur'ân konusunda Allah'ın söylediğinden başka bir şey söylemekten sakınsınlar. Senin baban Ebû Hanîfe'yi şöyle derken işittim; ‘En âlimimiz Allah'tır; yani onun kelamı olan Kur'ân'dır. Kim Allah'ın öğrettiğini alırsa sağlam bir ipe tutunmuş olur. Sağlam bir ipe tutunmayan için ancak helak yok mudur?’”* demiştir. Hammad da bu ifadeleri onaylamıştır.¹⁰⁶²

Günümüz bazı araştırmacılar, Me'mûn'un halku'l-Kur'ân anlayışını benimsemesinde, Mutezilî isimlerden başka, Rakka'da halife Me'mûn'a hadis okuyarak hocalık yapan Hasan b. Ziyâd'ın etkisinin de muhtemel olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁶³ Fakat daha önce belirtildiği üzere, Hasan b. Ziyâd'ın Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğu görüşünü benimsediğine dair bir rivayetin olduğunu göz ardı etmemek gerekir.¹⁰⁶⁴ Bununla birlikte Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususunda “tevakkuf” görüşünü benimsediği söylenebilir. Dârimî'nin *“Kur'ân mahlûk değildir”* ifadesini kullanmadığı için eleştirmesi¹⁰⁶⁵ bunu destekler mahiyettedir.

2.3.3. Ebû Abdîrrahmân Bîşr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merîsî (ö. 218/833)

Hanefî tabakat kitapları Merîsî hakkında; Ebû Yûsuf'un ashabından olduğu, ondan fıkıh öğrendiği ve bu alanda oldukça fazla eserler yazdığı hususlarında ittifak etmişlerdir. Bu durum, onun fıkıh alanında yetkin bir fakih olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Merîsî, Ebû Yûsuf'tan aldığı fikhî birikimi kendinden sonraki döneme aktarma konumunda olmuştur. Mâtürîdî de fıkıh alanında yetkin kabul etmiş olmalı ki Merîsî'nin görüşlerini nakletmiştir.¹⁰⁶⁶ Serahsî *el-Mebсут'ta*,¹⁰⁶⁷ Kâsânî (ö. 587/1191) de

¹⁰⁶¹ Kevserî, *el-İmtâ'*, 63-82; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 116-136.

¹⁰⁶² Nisâbü'rî, 167; Zehebî, *Menâkıb*, 103.

¹⁰⁶³ Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, 83.

¹⁰⁶⁴ Kevserî, *el-İmtâ'*, 57.

¹⁰⁶⁵ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 117-125, 129.

¹⁰⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 136; IX, 558, 619, 620; Çev., II, 62; XV, 34, 125.

Bedâiu's-Senâi' adlı eserinde Merîsî'nin fikhî görüşlerini aktarmışlardır.¹⁰⁶⁸ Kâsânî, Merîsî'nin adını ve görüşlerini, Ebû Yûsuf, Şeybânî, İbnü's-Selcî, Ebû Bekir Muhammed b. Fadl el-Buhârî ve Kerhî gibi Hanefî fakihleriyle birlikte zikretmiştir.¹⁰⁶⁹ Hatib el-Bağdâdî, onu fıkıh alanında Ebû Hanîfe'nin mezhebine dâhil ederken bazı itikadî konularda Cehmî ve Kaderî/Mutezilî görüşleri benimseyen bir Mürcîî olarak tanıtmıştır.¹⁰⁷⁰ Şehristânî, Ebû Hanîfe'nin çevresinde oluşan Irak bölgesi Ehl-i Rey âlimlerinden Şeybânî, Ebû Yûsuf, Züfer b. el-Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd, İbn Semâ'a ve Ebû Mutî' el-Belhî gibi isimlerle birlikte Merîsî'yi de zikretmiştir.¹⁰⁷¹

Çağdaş dönem ilim adamlarından Kamil Miras, Merîsî'nin zekât konusunda bir dönüşüm gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Merîsî'ye göre zekât konusunda, gümüşün nisap miktarında ve zekât oranlarında ağırlığa (vezin) değil; sayıya (adede) itibar edilmelidir. Merîsî, bir şehirde kullanılan gümüş dirhem'in ağırlığı, ayarı ve diğer özellikleri nasıl olursa olsun, iki yüz dirhemde beş adet zekât verilmesi gerektiği fetvasını vermiştir.¹⁰⁷² Zâhirî âlimlerinden Mağribî ve Endülüs Mâlikî âlimlerinden İbn Habîb (ö. 238/853), Merîsî'nin bu içtihadına benzer fetvalar vermişlerdir. Mâverâünnehir bölgesinde Buhara'da Hanefî fakih Ebû Bekir Muhammed b. Fadl el-Buhârî (ö. h. 381)¹⁰⁷³ de Merîsî'nin görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁷⁴ Kamil Miras'a göre Merîsî'nin bu içtihadı, bu konudaki kendi dönemine kadar var olan bir icmayı bozmak; fıkıh alanında icmanın örfe intikali anlamında çok önemli bir yeniliktir ve o bununla ilim dünyasını karıştırmıştır. Kaynaklarda Merîsî'nin itizal fikrini benimsediğinin ileri sürülmesi, mübtedi olduğunun söylenmesi, tekfir edilmesi ve Ebû Yûsuf'un ondan yüz çevirdiği vb. tüm bu iddiaların sebebi, aslında Merîsî'nin bu içtihadından kaynaklanmıştır. Bu iddiaların hiçbirisi doğru değildir. Merîsî'nin Ebû Hanîfe'nin ders halkasında bulunduğunu, Ebû Yûsuf'tan fıkıh öğrendiğini, zahid, müttaki ve âlim bir

¹⁰⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 154, 176, 186, 206; IV, 199; VII, 104, 149, 211; VIII, 132; XI, 232; XIX, 39; XXIV, 4; Çev., I, 277, 316, 332, 366; IV, 372; VII, 166, 228, 333; VIII, 216; XI, 379; XIX, 61; XXIV, 6.

¹⁰⁶⁸ Kâsânî, Alâaddîn Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed, *Bedâiu's-Senâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I, 75, 78, 116, 135, 162, 247, 287, II, 258; III, 5; IV, 3, 12, 69, 88, 129, 141, V, 37.

¹⁰⁶⁹ Kâsânî, I, 162; II, 258.

¹⁰⁷⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 334; Çev., 346.

¹⁰⁷¹ Şehristânî, 245; Çev., 186.

¹⁰⁷² Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr Şerhi Müntekâ'l-Ahbâr min Ehâdisi Seyyidi'l-Ahyâr*, yy., ty., IV, 155.

¹⁰⁷³ Kureşî, 361, 362; Leknevî, *el-Fevâid*, 303

¹⁰⁷⁴ Şevkânî, IV, 155; Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1982, V, 104.

kişi olduğunu belirten Kamil Miras, Merîsî'nin bu fetvayı hocası Ebû Yûsuf'un, nassın örfle tevîl olunacağı görüşünün üzerine bina ettiğini belirtmiştir.¹⁰⁷⁵

Kaynaklar, Merîsî'nin takva ve zühd ehlinde olduğunu belirtmelerine rağmen, onun kelimî ilmiyle aşırı derecede meşgul olmasından dolayı, daha sonraları insanların kendisinden yüz çevirdiğini özellikle belirtmişlerdir. Hatta Merîsî, fikhî konulardan daha çok kelimî konularla ilgili görüşleriyle tanınmıştır. Hammad b. Zeyd (ö. 179/795) tarafından tekfir edildiği¹⁰⁷⁶ göz önünde bulundurulursa onun erken yaşlarda kelimâ meşgul olmaya başladığı söylenebilir.¹⁰⁷⁷ Ebû Yûsuf, Merîsî'ye Kur'ân hakkında görüş belirterek kelimî ilmiyle meşguliyetin cahillik olduğu, bu işin sonunda zındıklıkla itham edilebileceği ve küfre düşebileceği uyarısında bulunmuştur.¹⁰⁷⁸ İman konusunda Mürcî'e'ye nispet edilen Merîsî, sıfatlar konusunda tevile başvurup akli düşünceyi esas aldığından dolayı Mutezile'ye nispet edilmiştir.¹⁰⁷⁹ Bazı kaynaklar ise Mutezile'ye nispet etmeden; sadece Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri sürdüğünü belirtirler.¹⁰⁸⁰

Merîsî, Hârûnürreşîd'in ilim meclisinde Şâfiî'ye Allah'ın birliğini ispat konusunda Kur'ân'dan, hadîsten ve icmâdan delillerinin neler olduğunu sormuştur. Şâfiî de cevaplandırmıştır.¹⁰⁸¹ Şâfiî'den övgüyle bahseden Merîsî, Şâfiî'nin görüşlerini rivayet edenlerden biri olmuştur.¹⁰⁸² Fakat daha sonra bazı konularda görüş ayrılıklarından dolayı Şâfiî'yle münazaralarda bulunmuştur.¹⁰⁸³ Merîsî'nin annesi, oğlunu fikirlerinden vazgeçirmesi için Şâfiî'den ricada bulunmuş, bunun üzerine Şâfiî, Merîsî'yi fikirlerinden vazgeçirmeye çalışsa da buna muvaffak olamamıştır.¹⁰⁸⁴

Me'mûn dönemine gelindiğinde, Merîsî halku'l-Kur'ân meselesini halifenin huzurunda tartışacak konuma ulaşmıştır. Merîsî'nin halife Me'mûn'un huzurunda yaptığı tartışmaların en meşhuru, halku'l-Kur'ân konusunda Abdulaziz b. Yahya el-Kinânî'yle yaptığı tartışma olmuştur. Bu tartışma, muhtemelen 208/824 yılında

¹⁰⁷⁵ Miras, V, 103, 104.

¹⁰⁷⁶ Dârimî, *er-Reddû alâ'l-Cehmiyye*, 177.

¹⁰⁷⁷ Kılavuz, "Bîşr b. Gıyâs", 220; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 273.

¹⁰⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 538; Temîmî, *Tabakât*, II, 234, 235.

¹⁰⁷⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 388; Çev., 290; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 334; Çev., 346; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 217, 234; İbn Hazm, II, 10, 11; Kureşî, 110; Kefevî, I, 467; Leknevî, *el-Fevâid*, 93.

¹⁰⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 532; İbn Abdilber, *Câmi'*, 860; Çev., 310; İbn Hallikân, I, 277; Temîmî, *Tabakât*, II, 230; İsferyânî, 61; Hamevî, V, 118; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VI, 14.

¹⁰⁸¹ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 229, 399-401; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 234.

¹⁰⁸² Beyhakî, *Menâkıb*, I, 199-206, 229, 399-401, 463, 464; II, 330; Kılavuz, "Bîşr el-Merîsî", 103.

¹⁰⁸³ Hallikân, *Menâkıb*, I, 277, 278; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 234.

¹⁰⁸⁴ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 204; Kureşî, 110, 111; Temîmî, *Tabakât*, II, 232; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 234; Kılavuz, "Bîşr el-Merîsî", 103; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 274.

gerçekleşmiştir.¹⁰⁸⁵ Kinânî, bu münazaranın bir kısmını *el-Hayde* adıyla metinleştirmiştir.¹⁰⁸⁶ Daha sonra bu metin, halk arasında yayılarak itibar görmüştür.¹⁰⁸⁷ Fakat Merîsî ile Kinânî arasındaki bu tartışma, Mihne sonrasında, uzun yıllar boyunca Kinânî'nin lehine etkisini sürdürmüştür. Kadir Billâh'ın (ö. 422/1031) Mihne'ye karşı bir bildirisi olarak bilinen *er-Risâletü'l-Kâdiriyye* adlı eserine konu olmuştur. Örneğin 420/1029 yılında halifenin sarayında bu kitap okunmuş, kitapta yer alan Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin fâsıklığı ve Merîsî ile Kinânî'nin arasında geçen tartışmanın içeriği anlatılmıştır.¹⁰⁸⁸

Merîsî, Kinânî ile yaptığı bu tartışmada, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunmasından dolayı sonraki kaynakların hemen hemen hepsi onun hakkında olumsuz rivayetlere yer vermişlerdir. Kinânî, bu tartışmayı metinleştirdiği *el-Hayde* adlı eserde, Merîsî'nin sadece Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğine yer vermiştir. Ehl-i Hadis âlimlerinden Dârimî ise *Reddu'l-Îmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî'l-Anîd* adıyla bilinen eserinde, buna ilave olarak Merîsî'nin Allah'ın sıfatlarını tevîl ederek inkâr ettiğine yer vermiştir. İmam Buhârî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunanları, Cehm b. Safvân'la irtibatlandırarak, Merîsî'nin de bu görüşü benimsediğini ve ilk dönem âlimleri tarafından zındıklıkla itham edildiğini nakletmiştir.¹⁰⁸⁹ Vekî' (ö. 306/918) de Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inandığından dolayı Merîsî'nin tevbe etmesinin istendiğine ve Ebû Yûsuf'un onu zemmettiğine dair iki rivayete yer vermiştir.¹⁰⁹⁰ Eş'ârî, Abdulkâhir el-Bağdâdî ve Şehristânî ise Merîsî ve takipçilerini Mürcîe'nin alt bir fırkası olarak tanıtarak; iman ve küfür konularındaki görüşlerini İbnü'r-Ravendî'nin görüşleriyle ilişkilendirmişlerdir.¹⁰⁹¹ Hatib el-Bağdâdî, Merîsî'nin Ashâbu'r-Rey'den olduğuna, fikhî Ebû Yûsuf'tan aldığı fakat daha sonra kelamla fazla meşgul olduğuna; Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyince de ilim ehlinin birçoğu tarafından tekfir edildiğine yer vermiştir. Ayrıca o, Merîsî hakkında

¹⁰⁸⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 388.

¹⁰⁸⁶ Sem'ânî, IV, 320; Zehebî, *Mizân*, II, 639.

¹⁰⁸⁷ Mehmet Erdoğan, "Kinânî, Abdulaziz b. Yahyâ," *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 32.

¹⁰⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV, 625, 626; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 197, 198.

¹⁰⁸⁹ Buhârî, *Halku Ef'ali'l-İbâd*, 9, 11.

¹⁰⁹⁰ Vekî', 653, 660.

¹⁰⁹¹ Eş'ârî, 222, 223; Çev., 143; Bağdâdî, *el-Fark*, 45, 213; Çev., 150, 151; Şehristânî, 167; Çev., 132.

oldukça sert içerikli olumsuz rivayetleri bir araya toplamıştır. Bu rivayetlerde, Merîsî'nin temel itikadî konuları inkâr ettiği yer almıştır.¹⁰⁹²

Hanefî fakihlerinden Saymerî, Ebû Yûsuf'un ashabından saydığı Merîsî'nin müttaki ve zahid olduğunu fakat kelimine fazla daldığı için kendi dönemindeki insanların ondan yüz çevirdiğini ve onun görüşlerini Hüseyin en-Neccâr (ö. 220/835-230/845 arası)'ın alıp sürdürdüğüne ilişkin kısaca bilgi vermekle yetinmiştir.¹⁰⁹³ Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği olumsuz rivayetlerini, sonraki dönem Hanefî tabakat yazarları da nakletmişlerdir. Kureşî ve Kefevî, Hatîb el-Bağdâdî'nin nakillerini esas alarak onu kısaca Mutezilî kelamcısı olarak tanıtmıştır.¹⁰⁹⁴ Kureşî, Ebû Yûsuf'un ashabından biri olarak tanıttığı Merîsî'nin sadece kelimle değil aynı zamanda felsefeyle de ilgilendiği, bu yüzden insanların ondan yüz çevirdiği ve el-Merîsîyye adında bir fırkanın ona nispet edildiği bilgilerine yer vermiştir. O, Merîsî'nin eşek etini yemeye cevaz vermesine ve umre cemî'nde tertibin zorunlu olduğunu söylediğine dair iki garip fetvasına yer vermesine rağmen,¹⁰⁹⁵ onun itikadî görüşlerine değinmemiştir. Fakat onun bazı kelimî görüşlerinin Hüseyin en-Neccâr tarafından benimsendiğini belirtmiştir.¹⁰⁹⁶

Zehebî de Merîsî'nin Cehmîyye'nin temsilcisi olduğu, iktidar indinde Cehmî olarak kabul edildiği, babasının Yahudi olduğu ve tekfir edildiği vb. rivayetleri aktarmıştır. Fakat o, Ahmed b. Hanbel'e "*sünnet Ahmed*", Ahmed b. Ebî Duâd'a "*bidat Ahmed*" dendiği gibi Bişr el-Hâfi için "*hayırlı Bişr*," Bişr el-Merîsî için "*şerli Bişr*" dendiğini belirtse de Merîsî gibilerin tekfir edilmelerinin farklı anlamlara geldiğine değinmiştir. Ona göre herhangi bir bidatle tekfir edilen bir kişi, asıl kâfir gibi değildir. Zehebî yine de Merîsî'nin bidatinden ve ona uyanlardan Allah'a sığınılması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁹⁷

Hanefî tabakat yazarlarından Temimî, Merîsî'den adeta utanç duyarak bahsetmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin rivayetlerine ilave olarak diğer kaynaklarda aktarılanları da bir araya getiren Temimî, aslında Merîsî hakkında bilgi vermemenin daha uygun olacağını belirtmiştir. Merîsî hakkındaki olumsuz rivayetleri aktarmasının

¹⁰⁹² Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, VII, 532-544.

¹⁰⁹³ Saymerî, 162, 163.

¹⁰⁹⁴ Kureşî, 110; Kefevî, I, 467.

¹⁰⁹⁵ Merîsî'nin eşek etinin yenmesine dair verdiği fetva hakkında geniş bilgi için bkz.: Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 232; Çev., XI, 379; Kâsânî, V, 37.

¹⁰⁹⁶ Kureşî, 110, 111.

¹⁰⁹⁷ Zehebî, *Siyer*, X, 199-202; Zehebî, *Mizân*, I, 322, 323.

sebebini, önceki âlimler naklettikleri için kendisinin de bunu yaptığını, bu gibi insanların bidatlerinden uzak durmak gerektiği, onun görüşleriyle amel edilmesin diye uyarıda bulunmak için ve Allah'ın bu gibi insanlara ölmeden önce hidayeti nasip etme ihtimalinden dolayı naklettiğini belirtmiştir. Merîsî'nin görüşlerini benimsemeyerek naklettiğini belirten Temimî, Merîsî'nin dininin ve mezhebinin olmadığını ileri sürmüştür.¹⁰⁹⁸ Hanefî tabakat yazarlarından Leknevî de kendisinden önceki kaynaklarda nakledilenlerin bir kısmını aktarmakla yetinmiştir. Ayrıca Merîsî'nin Ashâbu'r-Rey'den olduğuna dair bir rivayete yer vermiştir.¹⁰⁹⁹

Merîsî'nin itikada dair görüşlerini aktaran makalat ve tarih kaynaklarında, belirgin bir karışıklık vardır. Merîsî, bu tür eserlerde Cehmiyye, Mürcie, Mutezile, Cebriyye ve Kaderiyye gibi farklı mezheplere nispet edilmiştir. Ayrıca Merîsî'nin iman tanımı ve büyük günah işleyenlerin durumuyla ilgili görüşlerinden dolayı kendisine Mürcie'nin bir alt kolu olarak “*Merîsiyye*” adında müstakil bir fırka nispet edilmiştir.¹¹⁰⁰

Pezdevî, Merîsî'yi Cebriyye'ye nispet etmiştir. İstitaatin fiilden önce değil de fiille birlikte olduğu görüşünü savunanların arasında Merîsî'nin adını da zikretmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe, taat kuvveti masiyet için, masiyet kuvveti de taat için geçerli ve uygun olduğunu belirtmesine rağmen Merîsî, kuvvetin sadece bir fiil için geçerli olduğu görüşündedir.¹¹⁰¹ Pezdevî, Cebriyye'nin; Merîsiyye ve Cehmiyye'den oluştuğunu¹¹⁰² ve Cehm b. Safvân ve Merîsî'nin de Cebriyye'nin liderleri olduğunu belirtmiştir. Pezdevî, ayrıca Cehm'in Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü Merîsî'nin de benimsediğini aktarmıştır.¹¹⁰³

Merîsî'nin Mürciilikle ilişkilendirilmesinin bir nedeni de onun iman, küfür, ititâat, kaza-kader ve irade konularındaki görüşlerini Hüseyin b. Muhammed en-Naccar'ın benimsemiş olmasıdır.¹¹⁰⁴ Saymerî, Merîsî'nin kelamî görüşlerini Hüseyin b.

¹⁰⁹⁸ Temimî, *Tabakât*, II, 230, 231.

¹⁰⁹⁹ Leknevî, *el-Fevâid*, 93, 94.

¹¹⁰⁰ Eş'arî, I, 222; Çev., 143, 144; Bağdâdî, *el-Fark*, 211-216; Çev., 148-152; İsfârâyînî, 61; İbn Hallikân, I, 277, 278; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, XIV, 234; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 14; Hamevî, V, 118; Kureşî, 111; Leknevî, *el-Fevâid*, 93, 94; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 105, 126; Akoğlu, 18; Esen, 42.

¹¹⁰¹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 120, 127, 249; Çev., 166, 175, 348.

¹¹⁰² Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 249; Çev., 348.

¹¹⁰³ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 258; Çev., 361.

¹¹⁰⁴ Şehristânî, 100, 101; Çev., 87, 88; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 277, 278, 280; Kılavuz, “Bîşr el-Merisi” 105.

Muhammed en-Neccâr'ın benimseyip kabul ettiğini belirtir.¹¹⁰⁵ Sonraki kaynaklar da bu bilgiyi Saymerî'ye dayandırmıştır.¹¹⁰⁶ Merîsî'nin yanında ilim öğrenmeye başlayan¹¹⁰⁷ Hüseyin b. Muhammed en-Naccar'a, Mürcie'nin alt fırkası olan Neccariyye nispet edilmiştir.

Merîsî'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsemesi, Mutezilî olarak kabul edilmesine bir gerekçe olarak düşünülmüştür. Buna mukabil iman ve büyük günah meselesinde Mutezile'yle uyuşmadığı için Mürcie'ye nispet edilmiştir. Merîsiyye adında bir mezhebin Merîsî'ye nispet edilmiş olması, onun görüşlerinin bazı çevrelerce benimsendiğini gösterir. En azından Dârimî'nin reddiye yazdığı Muarız bunlardan biridir. Hanefî makalat eserleri ve Ehl-i Hadis âlimlerinin eserlerinde Merîsî'nin hem Mürciî hem de Mutezilî olarak tanıtılmasının nedeni, kanaatimizce onun iman ve sıfatlar konusundaki görüşlerinden kaynaklanmamıştır. Üstelik Merîsî'nin bu görüşleri, bazı Hanefî/Mâtürîdî âlimlerce benimsenmiştir. Hatta Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşü haricindeki diğer görüşleri, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bilmediği veya tamamen reddettiği görüşler değildir. Merîsî'ye aşırı tepki gösterilmesinin nedeni, Mihne dönemi sonrası Ehl-i Hadis ve Hanbelî çevrelerinin dolaylı ya da doğrudan Mihne'ye karışmış olanlarla hesaplaşma isteğinin bir sonucudur. Çünkü günümüz bazı araştırmacıları, Merîsî'yi Mihne'nin kurucu isimlerinden biri olarak kabul ederler.¹¹⁰⁸ Merîsî'nin halifenin huzurunda Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsemesi ve münazaralarda bulunması, onun daha sonraki Mihne olaylarına götüren ortamın hazırlayıcılarından biri olarak görülmesine neden olmuştur.¹¹⁰⁹ Zehebî'nin onun hakkındaki “*Yönetimde güç sahibi olan bir Cehmî'ydi.*” ifadeleri, bunu göstermektedir.¹¹¹⁰

Merîsî'nin birden çok mezhebe nispet edilmesi, onun zihniyet yapısını ve mezhepsel kimliğini belirlemede zorluklar ortaya çıkarmaktadır. Her ne kadar Mihne öncesi ve sonrası süreçte halku'l-Kur'ân tartışmalarıyla anılarak Mutezilî olduğu ileri sürülmüş olsa da onun herhangi bir mezhebin dar kalıplarına sığmayacak kadar geniş bir zihniyet dünyasının olduğu görülmektedir. Bu bağlamda onun iman, sıfatlar ve itikadî konularda nasıl bir yaklaşım sergilediği tespit edilmelidir.

¹¹⁰⁵ Saymerî, 163.

¹¹⁰⁶ Kureşî, 110; Temîmî, *Tabakât*, II, 230; Şîrâzî, 138; Kefevî, I, 467.

¹¹⁰⁷ Şîrâzî, 138; Öz, “Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr,” *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 481.

¹¹⁰⁸ Kılavuz, “Bîşr el-Merisi”, 100.

¹¹⁰⁹ Esen, 40.

¹¹¹⁰ Zehebî, *Siyer*, X, 201.

2.3.3.1. İman Görüşü

Merîsî, imanın lügattaki tasdik anlamını esas almıştır. Ona göre tasdik olmayan şey, iman değildir. Fakat bu tasdik; kalp ve dille birlikte olmalıdır. Kişi sadece tasdik etmekle iman etmiş sayılmaz, aynı zamanda dille ikrar etmesi gerekir.¹¹¹¹ Onun iman tanımında, dilin ikrarı (ikrarun bi'l-lisân) yerine dilin tasdiki (tasdikun bi'l-lisân) kavramının yer alması dikkat çekicidir.¹¹¹² Ona göre bir kişide iman ve marifet, ancak aklın kemale erdiği zaman oluşur.¹¹¹³

Eş'ârî, Abdulkâhîr el-Bağdâdî, Şehristânî, İsferyânî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi âlimler, Merîsî'nin iman tanımının İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913-14)'nin iman tanımıyla aynı olduğunu belirtmişlerdir. İbnü'r-Ravendî'ye göre küfür; inat ve ısrarla kabul etmemek, inkâr etmek, örtmek ve gizlemek demektir. İman da; kalp ve dille birlikte tasdiktir. Her iki kavrama, lügat anlamlarının dışında bir mana verilmesi caiz değildir. Benzer bir şekilde Merîsî de imanın topluca kalp ve lisanla tasdik olduğunu söylemiştir. İbnü'r-Ravendî'ye göre güneşe secde etmek küfür değildir; fakat Allah bize güneşe ancak kâfir olanın secde ettiğini açıkladığı için bu bir küfür alametidir.¹¹¹⁴ Bağdâdî, hem Merîsî'nin hem de İbnü'r-Ravendî'nin puta secde etmenin küfür olmadığını, fakat bu hareketin küfre delalet ettiğini iddia ettiklerini belirtir.¹¹¹⁵ Şehristânî ise her ikisinin de güneşe, aya veya bir puta tapmanın bizatihi küfür olmadığını fakat küfür alâmeti olduğunu ileri sürdüklerini belirtir.¹¹¹⁶ Bazı kaynaklarda, Merîsî'nin güneşe, aya ve puta secde etmenin küfür olmadığını fakat küfür alameti olduğunu söylediği nakledilmiştir.¹¹¹⁷ Ancak bu ifadelerin Merîsî'ye mi yoksa İbnü'r-Ravendî'ye mi ait olduğu net değildir. İmanın kalp ve dille birlikte tasdik olduğu görüşü, İbnü'r-Ravendî'den daha önce Merîsî ve Eş'ârî'nin görüşü olduğu kabul edilir.¹¹¹⁸ Bununla birlikte güneşe, aya ve puta secde etmenin küfür olmadığı fakat küfür alameti olduğu ifadelerinde, secde etme eyleminin bizatihi kendisi değil, bunu yapanın kalbindeki var

¹¹¹¹ Eş'ârî, I, 222; Çev., 143, 144; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, II, 405; İsferyânî, 61.

¹¹¹² Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 126.

¹¹¹³ Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 282; Çev., 293.

¹¹¹⁴ Eş'ârî, I, 222, 223; Çev., 143, 144; Bağdâdî, *el-Fark*, 213, 214; Çev., 150; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, II, 405; Şehristânî, 167; Çev., 132; İsferyânî, 61.

¹¹¹⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 213, 214; Çev., 150.

¹¹¹⁶ Şehristânî, 167; Çev., 132.

¹¹¹⁷ İbn Hallikân, I, 277, 278; Hamevî, V, 118; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 234.

¹¹¹⁸ Ebû Hafs, Ömer b. Alî b. Âdil ed-Dimeşkî el-Hanbelî, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk.: Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 284.

olan inkâr duygusunun küfür olduğu kastedilmiş olmalıdır. Bunlara secde etmek, kalpteki küfrün bir göstergesidir. Mümin için de amellerin bizzat kendisi iman değil; kalbindeki var olan tasdik duygusu imandır. Kalpteki imanın göstergesi ise yapılan amellerdir.¹¹¹⁹ Örneğin namaz kılmak, imanın bizatihi kendisi değil; ancak kalpteki imanın bir göstergesidir. Aynı şekilde küfrü gerektiren bir eylemin kendisi bizzat küfür değildir. Örneğin puta tapmak eylemi, bizzat kendisi küfür değil; ancak kalpteki var olan küfrün bir göstergesidir. Küfür; aslında kalpteki inkâr inancıdır.¹¹²⁰ Ayrıca Merîsî'nin imanı kalp ve dille tasdik etmek olarak tanımlayarak amelleri imana dâhil etmemesi, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına uygundur. Bununla birlikte Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Merîsî'nin iman tanımını, Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde farklı bir tanım olarak vermiştir. Ayrıca imanın diğer uzuvlar olmadan kalp ve lisanla olacağı görüşünü Ebû Hanîfe'nin ashabından çoğunun benimsediğini belirtmiştir.¹¹²¹ Bağdâdî de bu tür bir yaklaşım tarzını, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye nispet etmiştir.¹¹²²

Merîsî'nin iman tanımından anlaşılabacağı üzere, o amelleri imana dâhil etmemiştir. Hatta dil ile ikrar etmenin, bir çeşit tasdik olduğunu düşünmüştür. Ona göre ameller, imanın asli unsuru değildir. Merîsî, günahları kebire ve sağıre şeklinde ikiye ayırmamıştır. O, Allah'a karşı isyan içeren her şeyin büyük günah olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte o, dâru'l-iman olan bir memlekette yaşayanlara, imana aykırı bir durum söz konusu olmadıkça, iman hükmünün verileceği fikrini benimsemiştir.¹¹²³ Merîsî'ye göre büyük günah işleyenlerin durumlarıyla ilgili olarak “*Kim zerre miktar hayır yapmışsa onu görür, kim de zerre miktar şer işlemişse onu görür.*”¹¹²⁴ ayeti esas alınmalıdır. Ehl-i Kible'den olup da günahkâr olanlar, ebedi olarak cehennemde bırakılmaz, cehennemde cezalarını çektikten sonra cennete gönderilirler. Onların ebedi olarak cehennemde kalmaları Allah'ın adaletine aykırıdır.¹¹²⁵ Tasdik sahipleri, büyük günah işleseler bile, mümin sıfatına sahip olduklarından dolayı sonunda cennete girerler. Büyük günah meselesinde Merîsî'yi Mutezile'den ayıran husus da budur. Mutezile'nin aksine o, büyük günahlardan

¹¹¹⁹ Lök, “Hanefîliğin İtikâdi Boyutu”, 2019, 284.

¹¹²⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 211-216; Çev., 148-152.

¹¹²¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 404, 405.

¹¹²² Bağdâdî, *el-Fark*, 211-216; Çev., 148-152.

¹¹²³ Eş'arî, I, 222, 223; Çev., 145, 146.

¹¹²⁴ Zilzâl: 99/7, 8.

¹¹²⁵ Eş'arî, I, 225, 229, 230; Çev., 145, 149; Şehristânî, 166; Çev., 131, 132.

kaçınmakla küçük günahların bağışlanmayacağı; küçük günahların ancak güzel amellerle af olunacağı görüşündedir.¹¹²⁶

2.3.3.2. Merîsî'nin Tevhid ve Sıfat Anlayışı

Merîsî'ye göre somut bir Allah inancı doğru değildir. Allah için “şey” denilemez; Allah “şey” değildir.¹¹²⁷ Bu nedenle Ebû Hanîfe ve ashabının “*Allah'ın sadece kendisinin bilebileceği bir mahiyeti vardır.*” şeklindeki görüşlerini kabul etmemiştir. Hatta bu görüşü Ebû Hanîfe'ye nispet eden ve benimseyen Gassan ile münazara yapmıştır.¹¹²⁸ Bununla birlikte Merîsî, Allah'ın bir “*nefsi*” olduğunu kabul etmiştir. Fakat Allah'ın nefsi, ister Allah'tan başka ister bizzat Allah olduğu düşünölsün, diğer ölümlü nefislerle aynı değildir.¹¹²⁹ Allah semâda değil; yeryüzü de dâhil her yerdedir.¹¹³⁰ Bundan dolayı kaynaklar, Merîsî'nin ve ashabının görüşlerini, “*Onların kelimaları 'semâda bir şey yoktur' demelerine kadar ulaştı.*”¹¹³¹ şeklinde hayret ifadeleriyle nakletmişlerdir. Ayrıca Merîsî, “*Rabbin nerededir?*” sorusuna “*Benim rabbim nur içinde nurdur.*” şeklinde cevap vermiştir.¹¹³² Merîsî'ye göre Allah için bir sınır (hadd/حد), uç (ğâye/غاية) ve son (nihaye/نهاية) gibi fiziksel nitelendirmeler doğru değildir. Ehl-i Hadis'ten bazılarına göre Allah, mahiyetini kendisinden başkasının bilemeyeceği arşta yani bir mekânda bulunur ve bir sınırı vardır. Bunu kabul etmeyen Merîsî, Allah'ın sonsuz ve sınırsız bir varlık olduğunu dile getirmiştir.¹¹³³

¹¹²⁶ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 135; Çev., 187; Kılavuz, “Bişr b. Gıyâs,” 220; Kılavuz, “Bişr el-Merisi”, 106.

¹¹²⁷ Temîmî, *Tabakât*, II, 231.

¹¹²⁸ Neseî'î ise Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik bu iddianın doğru olmadığını özellikle belirtir. Neseî'î, ne nakil âlimlerinin ve ne de Ebû Hanîfe'nin ilmini ve mezhebinin hakikatlerini bilen hiç kimsenin ondan ve onun kitaplarından böyle bir rivayette bulunmadığını vurgular. Ayrıca o, Mâtürîdî'nin de böyle bir görüşü Ebû Hanîfe'ye nispet etmediğini hatırlatır. Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ b. Nevbatî ve Kâbî'nin makalâtlarında “*Onların (Ebû Hanîfe ve ashabı) Allah'ın mahiyetinin olduğundan maksatları; 'Allah, kendi nefsinin delil ve haberle değil, müşahadeyle bilir; biz ise Allah'ı ancak delil ve haberle biliriz' demek istemişlerdir.*” şeklindeki yorumlara yer veren Neseî'î, bununla Allah, ancak kendisinin bilebileceği bir isminin olduğunun kastedilmiş olmasının caiz ve muhtemel olduğunu belirtir. Ebû'l-Muîn en-Neseî'î, *Tabsîratü'l-Edille*, I, 209-213.

¹¹²⁹ Kinânî, Abdulaziz b. Yahya, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fî'r-Reddi alâ men Kâle bi-Halki'l-Kur'ân*, thk: Ali b. Muhammed b. Nâsır, Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikme, Medine 2002, 67; Çev.: Muammer Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yay., Ankara 2005, 79.

¹¹³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 534.

¹¹³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 534; Temîmî, *Tabakât*, II, 231.

¹¹³² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 535; Temîmî, *Tabakât*, II, 232.

¹¹³³ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 23; Esen, 41.

Merîsî, Allah'ın sıfatları konusunda reyle içtihad ederek tefsir ve teville başvurmuştur. Ona göre Allah'ın sıfatlarının hepsi, tek bir şey gibi Allah'tır.¹¹³⁴ Sıfatları tevil etmesinin nedeni, Allah'ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzetme (teşbih) endişesidir. Çünkü Allah, yaratılmışlara benzetilemez.¹¹³⁵ Merîsî, '*Sıfatlar, Allah'tır*' denilemeyeceği gibi '*sıfatlar Allah'tan başkadır*' da denilemez." görüşünü kabul etmemiştir. Merîsî'ye göre hiçbir şey yokken Allah vardı. Tüm şeyleri ilk olarak Allah yaratmıştır. Allah, bütün bu yarattığı ilk şeyleri kudretiyle yaratmıştır. Allah'ın kudreti ise ezelidir. Fakat Allah'ın fiillerinin ezeli olduğu gibi bir ifade kullanmaz. Ayrıca Allah, eşyayı "*kün*" (ol!) emri ve ifadesiyle yaratmamıştır. Allah'ın bu sözü, Allah'la birlikte değildir.¹¹³⁶ Allah, bir şeyi "*kün*" ifadesi olmaksızın dilediği şekilde yaratır. Yani Allah, o şeye "*kün*" diye bir söz söylemeksizin nasıl dilemişse onu o şekilde oldurur anlamındadır.¹¹³⁷ Merîsî, bu görüşüyle, eşyanın "*kün*" ifadesinden yaratılmadığını, aksine Allah'ın keyfiyetsiz olarak ve "*kün*" ifadesini kullanmadan kendi iradesiyle yarattığını kastetmiştir.¹¹³⁸

Merîsî'ye göre Allah'ın, zatî sıfat olan irade ve fiilî sıfat olan irade olmak üzere iki iradesi vardır. Allah'ın fiili sıfatı, O'ndan gayrıdır. Allah'ın bu iradesi, taatleri emretmesidir. Allah'ın zatî sıfatı olan irade ise Allah'ın ve yaratıkların fiili dışında her şey için geçerlidir.¹¹³⁹

Merîsî'ye göre Allah'ın sıfatları ve isimleri, muhdes, mahlûk ve müstear isimlerdir. Allah'ın zatından da gayrıdır.¹¹⁴⁰ İsim ile müsemma başka şeylerdir.¹¹⁴¹ Allah, ismi olmayan bir şahıs gibidir. Allah'ın isimlendirilmesi, şahsında bir ziyade ve noksanlık oluşturmaz. Yani Allah, meçhuldür; meçhul bir şahıs gibidir.¹¹⁴² Ona göre, Allah'ın işitip görmesi demek, bir şeyi bilmesi anlamına gelir. Bundan dolayı O'nun "*Semi*" ve "*Basar*" gibi sıfatları yoktur. Çünkü Allah'ın bizim bildiğimiz şekilde kulağı ve gözü yoktur.¹¹⁴³ Allah'ın ilminin olması, Allah'ın cahil olmadığı anlamına

¹¹³⁴ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 22, 23.

¹¹³⁵ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 21.

¹¹³⁶ Kinânî, 96, 97; Çev., 106, 107.

¹¹³⁷ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 146.

¹¹³⁸ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 147; ayrıca bkz.: Buhârî, *Halku'l-Efâli'l-İbâd*, 13.

¹¹³⁹ Eş'arî, II, 199; Çev., 361.

¹¹⁴⁰ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 75.

¹¹⁴¹ Zehebî, *Siyer*, X, 201.

¹¹⁴² Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 7.

¹¹⁴³ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 41-54; Esen, 41.

gelir.¹¹⁴⁴ Allah'ın bilmesi, Allah'tan ayrı bir ilim olduğu anlamına gelmediği gibi Allah'ın bir ilim sıfatının olduğu anlamına da gelmez. Çünkü o, “*hangi şey Allah'ın ilmidir?*”, “*Allah'ın ilminin anlamı nedir?*” vb. soruları, Allah'ın ilminin olduğunu iddia eden Kinânî'ye yöneltmiştir.¹¹⁴⁵ Fakat Kinânî'nin aktarımlarında, Merîsî'nin Allah için bir ilim kabul edip etmediği tam olarak net değildir.¹¹⁴⁶

Merîsî'ye göre Allah ile Hz. Musa arasındaki konuşma, insanların yaptığı gibi somut bir konuşma değildir. Fakat onun bu düşüncesi, “*Allah, Musa ile konuşmadı*” şeklinde algılanmıştır. Aslında bu görüşü, önce Ca'd b. Dirhem daha sonra da Cehm b. Safvân dile getirmiştir.¹¹⁴⁷ Cehm'e göre Allah, Hz. Musa ile ezeli bir kelamla değil; muhdes bir kelamla konuşmuştur.¹¹⁴⁸ Merîsî de bu konuda Ca'd b. Dirhem ve Cehm'in görüşlerini benimsemiştir.¹¹⁴⁹ Bundan dolayı olmalı ki Merîsî'nin adı zikredildiğinde Ahmed b. Hanbel'in: “*Kim ‘Allah Musa ile konuşmadı’ derse tevbe etmesi istenir, eğer tevbe ederse ne ala, etmezse boynu vurulur.*” dediği nakledilmiştir.¹¹⁵⁰

Merîsî'ye göre Allah, beş duyu organlarıyla idrak edilemez. Dolayısıyla Allah'ın somut bir şekilde dünyada da ahirette de görülmesi mümkün değildir.¹¹⁵¹ Allah'ın ahirette görülmesi, O'nun âyât ve ef'âlinin görülmesi anlamındadır. Çünkü Ebû Hanîfe: “*Cennet ehli, Allah kendisini nasıl göstermek istiyorsa rablerini o şekilde görecekler.*” demiştir.¹¹⁵² Ebû Yûsuf'un, ruyetullah konusunda, “*Sizler rabbinizi, herhangi bir karışıklık olmadan, kadir gecesi kamerî gördüğünüz gibi göreceksiniz.*” hadis rivayetini Merîsî'nin yüzüne karşı naklettiği ve uyarılarda bulunduğu kaydedilmiştir.¹¹⁵³

Merîsî'ye göre somut manada bir arş ve kürsüden bahsedilemez. Kur'ân'da geçen “*Allah'ın kürsüsü*”¹¹⁵⁴ ifadesi, Allah'ın ilmi anlamına gelir. Allah'ın arş üzerine istivâ etmesi düşünülemez. Çünkü bu, yaratılmışlara has bir özelliktir. Allah'ın semâda

¹¹⁴⁴ Kinânî, 57-59; Çev., 67-69.

¹¹⁴⁵ Kinânî, 60, 62; Çev., 71, 73.

¹¹⁴⁶ Kinânî, 64; Çev., 76.

¹¹⁴⁷ Dârimî, *er-Reddû alâ'l-Cehmiyye*, 17, 176, 182; Buhârî, *Halku Efâli'l-İbâd*, 7; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 147, 148.

¹¹⁴⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 221, 222; Çev., 156.

¹¹⁴⁹ Aydınlı, “Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi”, 54.

¹¹⁵⁰ Zehebi, *Mizân*, I, 322; Zehebi, *Siyer*, X, 201.

¹¹⁵¹ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 3-18, 56, 75; Hatîb, *el-Bağdâdî, Târih*, VII, 543, 545; Temîmî, *Tabakât*, II, 236, 237.

¹¹⁵² Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 15, 17.

¹¹⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, VII, 543; Temîmî, *Tabakât*, II, 236; Nisâbü'rî, 177, 178; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, 170, 171.

¹¹⁵⁴ Bakara: 2/255.

olmasının anlamı; göğü çekip çevirmesi, oradaki işleri sağlam bir şekilde düzenlemesi ve yapması demektir. Yani Allah'ın kendisi gökte değildir.¹¹⁵⁵ İbnü's-Selcî'nin, Allah'ın üzerinde olduğu arş konusunu Merîsî'ye sorduğu nakledilmiştir. Merîsî de: “Ben, ‘Allah bir mahlûkun diğer bir mahlûkun üzerinde olduğu gibi arşın üzerindedir’ demiyorum.” şeklinde cevap vermiştir. İbnü's-Selcî ve Merîsî'nin arş ve kürsü konusundaki bu görüşlerini, onların takipçisi olan Muarız da benimsemiş ve yazdığı kitapta bunları nakletmiştir.¹¹⁵⁶ Merîsî ve onun takipçisi olan Muarız'a göre hadis rivayetlerinde yer alan Allah'ın dünya semâsına inip kullarının dualarına ve isteklerine cevap verdiği dair ifadeler,¹¹⁵⁷ Allah'ın kendi nefsiyle indiği manasında değil; Allah'ın emir ve rahmetinin indiği anlamındadır.¹¹⁵⁸

Merîsî'ye göre Allah, gökte değildir; konumsuz bir konumda ve her yerdedir.¹¹⁵⁹ Bu görüşü İbnü's-Selcî de benimsemiştir.¹¹⁶⁰ Merîsî'ye göre “Allah nerededir?” sorusunu soranlar, eğer Allah'ın mekânsız bir mekâna ve yaratılmışların akledebileceği bir mekâna hulul ettiğini kastediyorlarsa Allah bundan daha yücedir. Çünkü Allah, arşın üzerinde ve her mekândadır; herhangi bir yerle vasıflandırılmaz (لا يوصف بأين). Yani Allah, yerde ve gökte olan her mekândadır.¹¹⁶¹ Merîsî, Allah'ın her yerde olduğuna dair bu görüşünü, İbn Ömer'in bir rivayetine dayandırmıştır. Bu rivayete göre İbn Ömer, bir adama “Allah'ın ne olduğu hakkında konuşma, O (Allah), her yerdedir.” demiştir.¹¹⁶² Merîsî ve Muarız'a göre aslında Allah için bir mekân ve konum belirlemek yanlıştır.¹¹⁶³

Merîsî'ye göre Allah'ın somut anlamda bir eli yoktur. “Ey iblis! Ellerimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu?”¹¹⁶⁴ ayetinde, Allah Adem'i bizzat kendisinin yarattığını belirtmiştir. Ayetteki “iki el” ifadesi, bu yaratmayı tekid etmek içindir; yoksa Adem'i eliyle yarattığı anlamında değildir.¹¹⁶⁵ Merîsî'ye göre ayetteki “yed” (el) ifadesi, Allah'ın kudreti ve nimeti anlamına gelir. Bu görüşü Muarız da kabul

¹¹⁵⁵ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 71, 77-90, 101; Esen, 42.

¹¹⁵⁶ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 76-78.

¹¹⁵⁷ Örneğin Hz. Peygamber: “Allah, gecenin üçte biri geçtiğinde dünya semâsına iner ve şöyle der: ‘Tevbe eden var mı? İstiğfar eden var mı? Dua eden var mı?’” buyurmuştur. Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 19, 20.

¹¹⁵⁸ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 20.

¹¹⁵⁹ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 95, 96.

¹¹⁶⁰ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 76-79, 81, 98, 101, 102.

¹¹⁶¹ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 102, 103.

¹¹⁶² Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 97.

¹¹⁶³ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 95.

¹¹⁶⁴ Sad: 38/75.

¹¹⁶⁵ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 25, 26.

etmiştir. İbnü's-Selcî de bu görüşü, Merîsî'den alıp benimsemiştir.¹¹⁶⁶ Merîsî'ye göre "O'nun iki eli açıktır."¹¹⁶⁷ ayetindeki "el" ifadesi, "rızık" anlamındadır.¹¹⁶⁸ Merîsî ve Muarız'a göre "Kalpler, Rahmân'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır, onları dilediği gibi döndürür." hadisinde yer alan "Allah'ın iki parmağı" ifadesi, "Allah'ın kudreti" anlamına gelir. Aynı şekilde "Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir."¹¹⁶⁹ ayetindeki "elindedir" ifadesi, "mülkündedir" anlamına gelir.¹¹⁷⁰ Merîsî "Allah'ın iki parmağı" ifadesine sadece "Allah'ın kudreti" anlamını verirken Muarız ise ikinci bir mana olarak "Allah'ın iki nimeti" anlamını vermiştir.¹¹⁷¹ Dolayısıyla Merîsî, İbnü's-Selcî ve Muarız, ayet ve hadislerdeki "Allah'ın eli" ifadesini tevil ederek nimet, kudret ve rızık anlamlarına geldiğini; somut anlamda yaratılmışların ellerinin kastedilmediği görüşünü benimsemişlerdir.

Merîsî, İbnü's-Selcî ve Muarız'a göre Kur'ân'daki "Allah'ın gelmesi"¹¹⁷² ayeti, "ityân" (gelmek) anlamında değildir. Ayetteki "Allah'ın gelmesi"nin anlamı, Allah'ın emrinin gelmesi anlamındadır; Allah'ın kendi nefsinin gelmesi anlamında değildir.¹¹⁷³ Merîsî'ye göre Allah'ın kendisinin kıyamet gününde semâya ineceğini kabul etmek, Allah'ın bulunduğu yerden kaybolup başka bir yere geçmesi anlamında olacaktır. Bu nedenle Merîsî, Allah'ın "ityân" yani gelmesini kabul etmemiştir. Ona göre bu ifade, Allah'ın emrinin kıyamet gününde yerine geleceği anlamındadır.¹¹⁷⁴ Merîsî ve İbnü's-Selcî'ye göre "Rabbin ve melekler saf saf geldiğinde."¹¹⁷⁵ ayetindeki "Rabbin geldi" ifadesi, "Allah'ın emri geldi" anlamındadır. Bu yoruma göre ayette gizli bir "emruhu" kelimesi vardır. Çünkü "mecî" (gelmek) ve bir mekândan başka bir mekâna intikal etmek, mahlûkların sıfatıdır. Aynı şekilde "Bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?"¹¹⁷⁶ ayetinde de, gizli bir "emruhu" zamiriyle, "Allah'ın emrinin gelmesi" anlamı vardır. Bulut, gölge ve oraya

¹¹⁶⁶ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 38, 156.

¹¹⁶⁷ Maide: 5/64.

¹¹⁶⁸ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 30.

¹¹⁶⁹ Zümer: 39/67.

¹¹⁷⁰ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 59-61.

¹¹⁷¹ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 63.

¹¹⁷² "Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini ya da rablerinin gelmesini veya rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini mi bekliyorlar?" (En'âm: 6/158) ve "Onlar, bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?" (Bakara: 2/210).

¹¹⁷³ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 50.

¹¹⁷⁴ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 55, 56.

¹¹⁷⁵ Fecr: 89/22.

¹¹⁷⁶ Bakara: 2/210.

gelmek eylemlerinin hepsi mahlûk olan şeylerdir. Ayette Allah'ın gelmesi değil; saf halinde duran meleklerin Allah'ın emriyle gelmesi kastedilmiştir. Bu nedenle Merîsî ve İbnü's-Selcî, ayetteki “*mecî*” kelimesini, “*meleklerin gelmesi olarak*” tefsir etmiştir.¹¹⁷⁷

Merîsî'ye göre ayet ve hadislerde yer alan Allah'ın yüzü ifadesinin anlamı; Allah'ın nimeti, ihsanı, kıblesi, ef'âli ve amellerden sevap ummak demektir. Çünkü Allah, vech (yüz) sıfatıyla vasıflandırılmaz.¹¹⁷⁸

Merîsî'nin halku'l-Kur'ân konusuna yaklaşımı, sıfatlar konusundaki görüşlerinin bir sonucudur. Tenzihçi ve soyut Allah inancına sahip olan Merîsî, diğer sıfatlarda olduğu gibi, kelimâ Allah'tan tenzih ederek, kelimâ sıfatının Allah'tan gayrı olduğunu düşünmüştür. Merîsî'ye göre Kur'ân yani kelimullah, diğer şeyler gibi bir “şey”dir. Kelimullah “şey” olduğuna göre diğer şeyler gibi “*Allah, her şeyin yaratıcısıdır.*”¹¹⁷⁹ ayetine dâhildir. Bu ayet, Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği ve zikretmediği her şeyi kapsar ve her şeyin yaratılmış olduğunu gösterir. Dolayısıyla tefsir ve tevil gerek olmadan tenzili nassla Kur'ân'ın mahlûk olduğu anlaşılır.¹¹⁸⁰ Allah'ın “*kün*” (ol!) emri de¹¹⁸¹ bir kelimâ olarak Allah'tan ayırdır ve yaratılmışlara dâhildir.¹¹⁸²

Merîsî'nin kelimulahlı Allah'tan ayrı olarak düşünmesi, onun bazı fetvalarına da yansımıştır. Ona göre “*er-Rahmân*” kelimesini kullanarak yemin eden bir kişi, eğer bununla Allah'ın adını kast etmişse bu kişinin yemini geçerlidir. Eğer Kur'ân'daki sure ismini kast etmişse geçerli değildir. Çünkü bu, Kur'ân'a yemin etmek gibidir.¹¹⁸³

Merîsî'nin kelimullah yani Kur'ân'ın Allah'tan gayrı¹¹⁸⁴ ve sonradan olduğuna dair asıl delili, “*Biz onu, düşünüp anlayasınız diye Arapça bir Kur'ân kıldık.*”¹¹⁸⁵ mealindeki ayettir. Ona göre ayetteki “*cealnâhu*” kelimesinin anlamı, “*onu biz yarattık*” anlamında olan “*halaknâhu*”dur. Bu, kimsenin reddemeyeceği Kur'ân nassıdır; tevil ve tefsir de değildir.¹¹⁸⁶ “*Ceale*” fiili ile “*halk*” fiili arasında, Arap ve

¹¹⁷⁷ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 149, 150.

¹¹⁷⁸ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 158-169.

¹¹⁷⁹ Ra'd: 13/16; Zümer: 39/62.

¹¹⁸⁰ Kinânî, 56; Çev., 65, 66.

¹¹⁸¹ Bakara: 2/117; Nahl: 16/40; Yâsîn: 36/82.

¹¹⁸² Kinânî, 49-56; Çev., 58-66.

¹¹⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 132; Çev., VIII, 216; Kâsânî, III, 5.

¹¹⁸⁴ Kinânî, 66, 67; Çev., 78, 79.

¹¹⁸⁵ Zuhurf: 43/3.

¹¹⁸⁶ Kinânî, 72, 73; Çev., 82, 83; Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 73.

acemlere göre hiçbir fark yoktur.¹¹⁸⁷ Merîsî, kelimullahın “*mec’ûl*” olduğunu ve her *mec’ûl* olanın da mahlûk olduğunu söylemiştir. Merîsî’nin takipçisi olan Muarız ise kelimullahın “*mef’ûl*” olduğunu ve her *mef’ûl*’ün de mahlûk olduğunu ileri sürmüştür.¹¹⁸⁸ Kinânî’nin “*Kelamulah mahlûk mudur?*” sorusuna, Merîsî: “*Kur’ân, mahlûktur.*” diye cevap vermiştir. Ayrıca “*Ben Kur’ân’ın mahlûk olduğunu ve Allah’ın onu diğer tüm şeyleri yarattığı gibi yarattığını söylüyorum.*” demiştir.¹¹⁸⁹ O, mutlak yaratıcının Allah olduğu düşüncesinden hareket ederek O’nun dışındaki tüm şeylerin mahlûk olduğunu dile getirmiş ve buna Kur’ân’ı da dâhil etmiştir.

Ebû’l-Leys es-Semerkandî, Merîsî’yi mushaflarda yazılı durumuyla Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyenlerin arasında zikretmiştir. Semerkandî’ye göre Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söyleyenler, “*Allah, herşeyi yaratandır,*”¹¹⁹⁰ “*Düşünüp anlayasınız diye Kur’ân’ı Arapça yaptık,*”¹¹⁹¹ ve “*Rablerinden onlara bir ihtar (zikr) gelince.*”¹¹⁹² ayetlerini delil olarak kullanmışlardır.¹¹⁹³

Özetle Merîsî ve onun ashâbı olan Muarız’a göre Allah, yaratılmışlar için kullanılan vasıflarla sıfatlandırılmaz. Kur’ân ve hadislerde Allah için kullanılan sıfatlar, keyfiyetsiz olarak inanılması teşbih olacağından dolayı, somut anlamda ele alınması doğru değildir. Allah’ın kelimâ; *mec’ûl*, *muhdes* ve *mahlûktur*.¹¹⁹⁴

Merîsî, Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşünden dolayı özellikle Ehl-i Hadis ve Hanbelî âlimlerince sert bir şekilde eleştirilerek, bidatçi, mülhid, Cehmî ve zındıklıkla suçlanmış hatta tekfir edilmiştir. Ahmed b. Hanbel’in onun arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını, Kuteybe b. Saîd’in onun kâfir olduğunu,¹¹⁹⁵ Ebû Züra’ er-Râzi’nin onun zındık olduğunu söylediği,¹¹⁹⁶ Süfyân b. Uyeyne’nin de onun öldürülmesini istediği ve hatta Merîsî’nin annesinin bile oğlunun zındık olduğunu söylediği nakledilmiştir.¹¹⁹⁷ Ayrıca Ehl-i Hadis âlimleri, onun dalâlete düşmüş bir bidatçi olduğunu söylemişler ve bu nedenle ondan hadis rivayet etme gereği

¹¹⁸⁷ Kinânî, 74; Çev., 84, 85.

¹¹⁸⁸ Dârimî, *Reddû’l-Îmâm ed-Dârimî*, 94.

¹¹⁸⁹ Kinânî, 95; Çev., 104.

¹¹⁹⁰ Zümer: 39/62.

¹¹⁹¹ Zuhuruf: 43/3.

¹¹⁹² Enbiyâ, 21/2.

¹¹⁹³ Semerkandî, *Tenbihü’l-Gâfilîn ve Bostanü’l-Ârifîn*, 954, 955.

¹¹⁹⁴ Dârimî, *Reddû’l-Îmâm ed-Dârimî*, 74,75.

¹¹⁹⁵ Zehebî, *Siyer*, X, 202; *Mizân*, I, 323.

¹¹⁹⁶ Leknevî, *el-Fevâid*, 93, 94; Temîmî, *Tabakât*, II, 234.

¹¹⁹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 535; Temîmî, *Tabakât*, II, 236; Kılavuz, “Bîşr el-Merisi”, 104.

duymamışlardır.¹¹⁹⁸ Buna sebep olarak da Merîsî'nin kabir azabı, münker ve nekir, mizan ve sırat köprüsünden bahseden hadisleri kabul etmediği ve söz konusu bu meselelere inanmadığı gösterilmiştir.¹¹⁹⁹

Bazı rivayetlerde ise Merîsî'nin karşısına İmam Şâfiî konumlandırılmış ve Merîsî'nin Şâfiî ile tartıştığı özellikle belirtilmiştir.¹²⁰⁰ Aralarındaki bir tartışmada geçen ifadeleri, Merîsî'nin cennet ve cehennemın yaratılmamış olduğuna inandığı şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁰¹ Başka bir rivayete göre Şâfiî, Merîsî'den ileri sürdüğü görüşlerinin nâtik kitap mı, yapılması gereken bir farz mı, ikame edilmiş bir sünnet mi ya da selefin bahsettiği bir gereklilik mi olup olmadığını sormuştur. Merîsî de bunlardan hiçbirinin olmadığını, ancak bunun tersine “yasaklanmayan şey” olduğunu belirtmiştir.¹²⁰² Diğer bir rivayete göre Şâfiî, Merîsî'nin bir meselede Ehl-i Sünnet'e, bir meselede de Kaderiyye'ye muvafık olduğunu öğrendiğinde, “*Senin yarın mümin, diğer yarın da kâfirdir.*” demiştir.¹²⁰³

2.3.3.3. Aklî Düşünce Anlayışı

Merîsî ile Kinânî arasındaki tartışma ve bu tartışmanın metni olan *el-Hayde*, Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasında yapılmış bir münazara niteliğine sahiptir. Bunu, tartışmanın hangi usul ve metotla yapılacağına dair konuşmalarında görmek mümkündür. Kinânî, halife Me'mûn'a fûrû' konularda önce Kur'ân'a, orada bulunmazsa sünnete, orada da bulunmazsa konuyu terk edeceklerini ve benimsemeyeceklerini belirtmiştir.¹²⁰⁴ Fakat metin içerisinde tek bir tane bile hadis rivayetinin yer almamış olması son derece dikkat çekicidir. Kinânî, Kur'ân ve sünnette cevabı bulunmayan bir konuda cevap vermenin doğru olmadığı görüşünü savunmuştur. Buna mukabil Merîsî ise Kur'ân ve sünnette cevabı olmasa da bu tür konularda sorulan sorulara cevap verilmesi gerektiğini

¹¹⁹⁸ Zehebî, *Mizân*, I, 322; Leknevî, *el-Fevâid*, 93, 94.

¹¹⁹⁹ Temîmî, *Tabakât*, II, 234; Esen, 42.

¹²⁰⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, VII, 536; İbn Asâkir, LI, 380, 381; Kureşî, 110, 111; Leknevî, *el-Fevâid*, 93, 94; Temîmî, *Tabakât*, II, 232, 233; İbn Hallikân, I, 277; İsferâyînî, 61; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 234; Zehebî, *Siyer*, X, 200; *Mizân*, I, 323;

¹²⁰¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, VII, 537; Temîmî, *Tabakât*, II, 233, 234.

¹²⁰² Kureşî, 110, 111; Başka bir rivayete göre ise farz, kitap, sünnet veya icmadan mı aldın diye sorulduğunda, Merîsî'nin de “hepsinden” şeklinde cevap verdiği nakledilir. Temîmî, *Tabakât*, II, 233; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, VII, 536.

¹²⁰³ İsferâyînî, 61.

¹²⁰⁴ Kinânî, 45; Çev., 53.

belirtmiştir.¹²⁰⁵ Onun bu görüşüne karşı çıkan Kinânî, bunu Allah'ın kitabından mı, peygamberin sünnetinden mi yoksa âlimlerin sözlerinden mi aldığını sormuştur. Merîsî de: *“Bu, aralarında ihtilaf olmayan halkın sözüdür.”*¹²⁰⁶ şeklinde cevap vermiştir. Merîsî'ye göre Kur'ân ve sünnette olmayan konularla ilgili sorulan sorulara da cevap vermek gerekir.¹²⁰⁷

Söz konusu bu tartışmada, Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis arasındaki münakaşa konularından biri olan Arap-mevâlî meselesi de gündeme gelmiştir. Kinânî'ye göre Kur'ân'ın Arapça olmasından kaynaklı bazı özellikleri vardır. Bu özellikleri de ancak Arap olanlar bilebilir, Merîsî gibi acemler ise bu özellikleri bilemezler.¹²⁰⁸ Buna mukabil Merîsî: *“Arapça'yı öğrenmek herkes için gerekli mi? Allah insanlardan bunu istemediği gibi bize böyle bir şeyi de emretmemiştir. Her insan, Allah'ın ona öğrettiği lisan ile konuşur. Allah'ın insanlara güçlerinin yetmeyeceği şeyi yüklemediği gibi acem olanlardan Arapça'yı bilmelerini de talep etmez.”*¹²⁰⁹ diyerek acem olma yakıştırmalarına itiraz etmiştir. Merîsî'ye göre Allah, insanlardan Kur'ân'ın dilsel yapılarını bilmelerini istememiştir.¹²¹⁰ Arap olmayan acemler de tevil yapabilirler ve her konuda Kur'ân'dan bir nass getirmek mümkün olmadığından dolayı tevil yapmak kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü insanların dini öğrenmek için ihtiyaç duydukları bilgilerin tamamı, Kur'ân'da bir nass olarak bulunmaz. Bunlar ancak Kur'ân'ı tevil ederek elde edilebilir. Her konuda, Kur'ân'dan bir nass getirilmesini isteyenlerin bu yaklaşımı doğru değildir.¹²¹¹ Fakat Kinânî, Merîsî'nin kalamullah konusundaki nazar ve kıyasa dayalı delil ve görüşlerini aktarmamıştır.

Dârimî'nin Merîsî ve Muarız'a yönelik yazdığı reddiye de Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasındaki münakaşa örneklerinden biridir. Dârimî'nin yazdıkları, aklî düşüncüyü benimseyen Merîsî'ye yönelik bir reddiye olarak kabul edilmiştir.¹²¹² Hatta söz konusu esere bakıldığında, sadece Merîsî ve onun ashabı değil aynı zamanda bunlara nazaran

¹²⁰⁵ Kinânî, 63, 64, 88; Çev., 74-76, 97,

¹²⁰⁶ Kinânî, 63; Çev., 75.

¹²⁰⁷ Kinânî, 63; Çev., 75, 79, 80.

¹²⁰⁸ Kinânî, 73, 82-86; Çev., 83, 91-95.

¹²⁰⁹ Kinânî, 87; Çev., 97; Merîsî'nin bu yaklaşımına rağmen, Serahsî, nikahla ilgili küfûv (denklik) konusunda, *“Arapları sevmek imandandır.”* anlamında bir hadis nakletmiştir. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 24; Çev., V, 37.

¹²¹⁰ Kinânî, 90, 91, 93; Çev., 99, 102.

¹²¹¹ Kinânî, 93, 103; Çev., 102; Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 95.

¹²¹² Zehebî, *Siyer*, X, 202.

daha itidalli olan Hasan b. Ziyâd ve İbnü's-Selcî gibi isimlerin eleştirildiği görülür. Dârimî'nin Merîsî'yi eleştirmesinin hatta tekfir etmesinin nedeni, Merîsî'nin aklî düşünceyi esas almasından kaynaklanır. Zira Muarız, “İlimde taklid etmek var mıdır?” diye sorduğunda Merîsî: “Âlimler için bu kesin olarak haramdır. Kitap, sünnet ve icmadan olanların asıllarına ve bilgisine sahip olduğunda, böyle bir âlim için haramdır. Taklid ise bütün bunları bilmeyen cahiller içindir.” diye cevap vermiştir.¹²¹³

Kinânî ve Dârimî'nin Merîsî'ye yönelttikleri eleştiriler, daha sonra diğer mezhep mensuplarınca sürdürülmüştür. Örneğin Malikî âlimlerinden İbn Abdilber, Merîsî'nin Ashâbu Ebî Hanîfe'den olduğunu belirtmekle birlikte onun kıyas ilmiyle oldukça fazla ilgilendiğini, bidatler işlediğini ve Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inandığını belirtmiştir.¹²¹⁴ İbn Teymiyye'ye göre Merîsî, itikadî konularda Cad b. dirhem ve Cehm b. Safvân'ın görüşlerini benimsediğinden dolayı Malik b. Enes, Ebû Yûsuf, Ahmed b. Hanbel, Süfyan b. Uyeyne, Fudayl b. İyâz ve Bîşr el-Hâfî gibi âlimlerce zemmedilmiş ve dalâletle suçlanmıştır. İbn Teymiyye, bununla birlikte, İbn Fûrek (ö.406/1015), Gazzalî (ö.505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi Ehl-i Sünnet âlimleri ile Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916) ve Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) gibi bazı Mutezilî âlimlerin Merîsî'nin görüşlerine kendi kitaplarında yer verdiklerini belirtir. Ona göre Merîsî'nin tevilleri ile bu âlimlerin eserlerinde yer alan görüşler birbirine benzemektedir.¹²¹⁵

Merîsî'ye nispet edilen *Kitâbü't-Tevhîd*, *Kitâbü'l-İrcâ*, *Kitâbü'r-Red alâ'l-Havâric*, *Kitâbü'l-İstitâa*, *er-Red alâ'r-Râfızâ fi'l-İmâme*, *Kitâbü'l-Küfri'l-Müşebbihe*,

¹²¹³ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 144, 146; Taraflar arasındaki zihniyet farklılığını ortaya koyan oldukça ilginç bir örnek de şudur: Muarız'a göre eğer Allah gökte olursa, dağın üzerindeki bir kişi dağın aşağı kısmında bulunana göre Allah'a daha yakın olması gerekirdi. Fakat Dârimî, bunun kötü bir kıyas olduğunu belirterek, şu ilginç açıklamayı yapmıştır: “Sana dağın baş kısmının aşağısından Allah'a daha yakın olmadığını kim söyledi ki! Çünkü Allah'ın semavât üzerinde arşta olduğuna inanan herkes yakinen bilir ki dağın üst kısmı, dağın alt kısmına göre Allah'a daha yakındır. Yedinci semâ, Allah'ın bulunduğu arşa altıncı semâdan daha yakındır. Altıncı semâ da beşinciden Allah'ın bulunduğu arşa daha yakındır. Sonra aynı şekilde yere doğru iner.” Yine Dârimî'ye göre minarenin baş kısmı, aşağı kısmından Allah'a daha yakındır. Çünkü gökte olan her şey, Allah'a diğerlerine göre en yakın olanlardır. Fakat Allah'ın bütün mahlûkata olan yakınlığı ise en uzak olan ile en yakın olanı Allah için birdir; yarattıklarından hiçbir şey ona uzak olmaz. Fakat mahlûkatın bir kısmı, diğer kısmına göre Allah'a daha yakındır. Dârimî'ye göre bu, arşta bir ilah olduğuna inanmayan kişi hariç, anlaşılır makul bir durumdur. Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 100, 101.

¹²¹⁴ İbn Abdilber, *Câmi'*, 860; Çev., 310.

¹²¹⁵ İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Hameviyyetü'l-Kübrâ*, (Mecm'uatü'r-Resâilî'l-Kübrâ içinde), Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut 1972, I, 436, 437; Kılavuz, “Bîşr b. Gıyâs” 104.

Kitâbü'l-Ma'rife, *Kitâbü'l-Va'id*¹²¹⁶ ve *el-Hucec*¹²¹⁷ adlı eserlerden eğer *Kitâbü'l-Küfri'l-Müşebbihe* ona aidiyeti doğruysa, onun Ehl-i Hadis tarafından neden eleştirildiğine dair bir fikir vermektedir.

Merîsî, her ne kadar hadisleri reddettiğinden dolayı eleştirildiği söylenmiş olsa da, aslında özellikle sıfatlar konusundaki hadisleri tevil etmesinden dolayı eleştirilmiştir. Onun garip görüşleri olarak nakledilen; eşek etini yemeye cevaz vermesi ve umre cemî'nde (fî cemî'l-umre) tertibin zorunlu olduğu gibi fetvaları, bu konularla ilgili farklı hadis rivayetlerini esas aldığını gösterir.¹²¹⁸

Kaynaklarda Merîsî'nin fıkıhta Hanefî mezhebinin bir fakihî olduğu ya da Ehl-i Rey'den olduğu hususunda bir belirsizlik yoktur. Fakat mezhepsel kimliğini belirlemede bazı belirsizlikler bulunmakla birlikte itikadî konularda daha çok Cehmiyye ve Mürcie mezhebine nispet edilmiştir. Ayrıca Merîsî'nin hangi görüşü hangi mezhebin görüşüyle uyuyorsa o mezhebe nispet edilmiştir. Örneğin iman ve büyük günah konularında Mürcie'ye, sıfatlar konusunda Cehmiyye'ye ve halku'l-Kur'ân konusunda ise Mutezile'ye nispet edilmiştir.¹²¹⁹ Fakat bazı konularda, benzer görüşler ileri sürmüş olsa da, onun Mutezile'nin beş esasını kabul eden tam bir Mutezilî olduğunu söylemek zordur. Onun Mutezilî Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848)'le bazı konularda tartışmış olması¹²²⁰ da bunu destekler niteliktedir.¹²²¹ Günümüzde ise Merîsî'nin tek bir mezhebe sıkı sıkıya bağlı bir kişi olmayıp, fıkıhta rey taraftarı bir Hanefî, itikatta bazen Sünnî bazen Cehmî ve Mutezilî bazen de Mürciî görüşlere sahip bir kalamcı olduğuna dair bazı değerlendirmeler yapılmıştır.¹²²²

2.3.4. İsâ b. Ebân (ö. 221/836)

Şeybânî'nin ashabından olan İsâ b. Ebân, Bağdat fakihlerindendir. Kaynakların naklettiğine göre Bağdat ehli arasında hadis konusunda İsâ b. Ebân ve Bişr b. Velid,

¹²¹⁶ Zehebî, *Siyer*, X, 201.

¹²¹⁷ Kâtib Çelebi, I, 632; Kılavuz, "Bişr el-Merisi", 106; Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", 221.

¹²¹⁸ Kureşî, 111; Temîmî, *Tabakât*, II, 238.

¹²¹⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 388; Çev., 290; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 334; Çev., 346; Esen, 42.

¹²²⁰ Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân, *el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendî'l-Mulhid*, nşr.: H. S. Nyberg, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1993, 89.

¹²²¹ Kılavuz, "Bişr el-Merisi", 104, 105.

¹²²² Kılavuz, "Bişr el-Merisi", 106.

kendi dönemlerinde en önde gelen isimlerdendirler.¹²²³ İsa b. Ebân'a nispet edilen *Kitâbü'l-Hüceci's-Sağîr* ve *Kitâbü'l-Hüceci'l-Kebîr*, günümüze kadar ulaşmasa da mezhebin hadis usulüne dair ilk eserleri olarak kabul görmüştür. Onun bu eserleri, Cessâs'ın *el-Fusûl fî'l-Usûli'l-Fıkh* adlı eserine kaynaklık etmiştir. Hatta Cessâs'ın eserinin neredeyse dörtte birini oluşturan *Haberler Bölümü*, İsa b. Ebân'ın görüşlerinin bir şerhi niteliğindedir.¹²²⁴ Serahsî de İsa b. Ebân'ın görüşlerini naklederek; onun bazı fikhî konularda Ebû Hanîfe'ye ait görüşleri yanlış bulduğuna ve kabul etmediğine dair örnekler vermiştir.¹²²⁵ Serahsî ayrıca İsa b. Ebân'ın Şeybânî'ye ait bazı görüşleri terk ettiği durumlara örnek vermiştir. Serahsî, bunlardan Şeybânî'nin görüşünün daha doğru olduğunu belirtmiştir.¹²²⁶ Bununla birlikte Serahsî bazı konularda İsa b. Ebân'ın görüşünü daha isabetli bulmuştur.¹²²⁷ Kaynaklar İsa b. Ebân'ın haberler konusunda Mütevatir, meşhur ve ahad haber şeklinde üçlü tasnifine yer vermiştir.¹²²⁸ Bu bilgileri dikkate alan günümüz araştırmacıları, onun müstakil hareket eden bir fakih ve usûlcü olduğunu¹²²⁹ ve mezhebin hukuk metodolijisinin oluşmasında önemli bir rolünün olduğunu vurgulamışlardır.¹²³⁰

İsa b. Ebân, önceleri hadis taraftarı iken daha sonra Şeybânî'nin meclisine katılarak rey tarafına geçmiştir.¹²³¹ İsa b. Ebân'ın sonradan Şeybânî'nin meclisine katılması, tarihi süreç içerisinde Ehl-i Rey - Ehl-i Hadis ayrışması olarak algılanmıştır. Bu yaklaşımı benimseyenler, İsa b. Ebân'ın önceleri Ashâbu'l-Hadis'ten olduğunu fakat daha sonra reye yönelip Şeybânî'den fıkıh öğrenerek Ehl-i Rey'e katıldığını belirtmişlerdir.¹²³² Serahsî, İsa b. Ebân'ın talak konusunda Şâfiî'yle tartıştığını ve verdiği cevaplarla Şâfiî'yi susturduğunu nakletmiştir.¹²³³ Cessâs da İsa b. Ebân'ın haberler konusunda Bişr el-Merîsî ve Şâfiî'yi eleştirdiğini¹²³⁴ ve hadisler konusunda

¹²²³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 481; Şîrâzî, 137; Sem'ânî, IV, 431.

¹²²⁴ Yiğit, 18, 19; Özel, 31.

¹²²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 14, 112, 148; XXVIII, 15; Çev., VII, 20, 176, 227; XVIII, 17.

¹²²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 203; Çev., XI, 328.

¹²²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 121; Çev., XII, 222.

¹²²⁸ Geniş bilgi için bkz.: Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 328, 361; Buhârî, Alâuddîn, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 429, 430, 449, 450; II, 534-537; III, 4, 8, 11; Kefevî, I, 507, 508; Yazıcı, 81-98.

¹²²⁹ Yiğit, 20.

¹²³⁰ Özmen, 134.

¹²³¹ Sem'ânî, IV, 431; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 480, 481; Kerderî, 430, 431; Çev., II, 165; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 237; Çev., I, 418; Kureşî, 259; Leknevî, *el-Fevâid*, 151; Kefevî, I, 506; Özen, "İsa b. Ebân", 480; Özmen, 133, 134; 6, 7.

¹²³² Şîrâzî, 137.

¹²³³ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 40; Çev., VI, 62.

¹²³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk.: Acil Câsim en-Neşmî, 1994, I, 103.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini savunduğunu belirtmiştir.¹²³⁵ Dolayısıyla bu yaklaşımı benimseyenler, İsa b. Ebân'ı Ehl-i Rey'in temsilcisi ve Ehl-i Hadis'i eleştiren biri olarak görmüşlerdir. Onun eleştirdiği Şâfiî'nin de Ehl-i Hadis'in bir temsilci olduğunu ifade etmişlerdir.¹²³⁶

İsa b. Ebân'ın Ehl-i Hadis'i eleştirdiğine dair düşünce, onun *el-Hucecû's-Sağîr* adlı eserini yazma nedeninin anlatıldığı bir rivayete dayanır. Daha önce belirtildiği üzere halife Hârûnürreşîd, Me'mûn'un eğitimi için bazı hocaları bir araya getirmiş ve geceleri hadis okutmuştur. Halife Me'mûn döneminde Me'mûn'un hocası olan İsa b. Hârûn, hocalardan dinlediği hadisleri bir kitap haline getirmiş ve Me'mûn'a gelerek İsmail b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 212/827), Bişr b. el-Velîd (ö. 218/833), Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833), Muhammed b. Semâa (ö. 232/847), Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857) ve bunlar gibi bazı kişilerin bu hadislere muhalefet ettiklerini bildirmiştir. Bunun üzerine halife Me'mûn, İsa b. Hârûn'un yazdığı kitabı isimleri zikredilen bu kişilere vererek bu iddiya cevap vermelerini istemiştir. İsmail b. Hammad, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ve Yahya b. Eksem'in bu kitapla ilgili olarak yazdıklarını halife Me'mûn beğenmemiş ve kabul etmemiştir. Orada bulunmayan İsa b. Ebân durumu öğrenince *el-Hucecû's-Sağîr*'i yazmış ve halifeye sunmuştur. İsa b. Ebân'ın yazdığı bu eser halife Me'mûn tarafından beğenilmiştir.¹²³⁷

Cessâs'ın İsa b. Ebân'ın eserlerinden bahsederken *er-Redd alâ Bişr el-Merîsî ve 'ş-Şâfiî fî'l-Ahbâr*¹²³⁸ ve *er-Redd alâ Bişr el-Merîsî fî'l-Ahbâr*¹²³⁹ kullandığı ibarelerini zikretmesini göz önünde bulunduranlar, bu eserlerin hadis usulü hususunda

¹²³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102, 103; Saymerî, 148.

¹²³⁶ Özen, "İsa b. Ebân", 480; Özmen, 134.

¹²³⁷ İbn Ebî'l-Avvâm, 370, 371; Saymerî, 147-149; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVI, 312; Özmen, 143-145; Yazıcı, 90. İsmi zikredilenlerden İsmail b. Hammad'ın h. 212 yılında vefat ettiği (Kureşî, 100; Temîmî, *Tabakât*, II, 186; Leknevî, *Fevâid*, 46) ve Me'mûn'un hilafete h. 198 yılında geçtiği göz önünde bulundurulduğunda, Me'mûn'un huzurundaki bu meşhur tartışma, h. 198 ile h. 212 yılları arasında vuku bulmuş olmalıdır. İsa b. Ebân'ın *el-Hucecû's-Sağîr* adlı eserinin yazılma nedeni olarak Saymerî tarafından aktarılan bu meşhur rivayet, daha önce İbn Ebî'l-Avvâm tarafından özet olarak nakledilmiştir. Fakat aralarında çok önemli farklıklar vardır. İbn Ebî'l-Avvâm'ın naklettiği rivayette, Ebû Hanîfe'nin ashabından olduğu bilinen isimler arasında Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ve Bişr b. Velîd'in isimleri açıkça geçmemekte sadece "Bişr" şeklinde tek bir isim yer almaktadır. (İbn Ebî'l-Avvâm, 370, 371). İbn Ebî'l-Avvâm'ın daha önce yaşamış olması göz önünde bulundurulduğunda rivayette değişiklikler olduğu anlaşılmaktadır. Zehebî de İbn Ebî'l-Avvâm'ın aktarımını esas alarak sadece "Bişr" isminin zikredildiği rivayeti nakletmiştir. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVI, 312.

¹²³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.

¹²³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 35.

Bişr el-Merîsî ve Şâfiî'ye karşı yazılmış birer reddiye olarak algılamışlardır.¹²⁴⁰ Böyle bir kitabının olduğu düşüncesi, Cessâs'ın kullandığı bir ifadeden kaynaklanmış olabilir.¹²⁴¹ Fakat Cessâs'ın bu eserlerden yaptığı alıntılara bakıldığında bunların müstakil birer eser olmadığı, hadis usulü konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini savunması ve buna mukabil Şâfiî ve Ehl-i Hadis'in anlayışlarına karşı eleştiri içermesinden dolayı, daha sonraki dönemlerde birer reddiye niteliği kazandığı söylenebilir. Ayrıca Cessâs, İsâ b. Ebân'a *Kitâbü'l-Huceci's-Sağîr* ve *Kitâbü'l-Huceci'l-Kebîr*¹²⁴² adlı iki farklı eser nispet etmekle birlikte, Şâfiî'nin adının yer almadığı *er-Redd 'alâ Bişr el-Merîsî fî'l-Ahbâr*¹²⁴³ ifadesini de kullandığı görülür. Onun bu ifadeleri birden çok eser olarak kabul edilse bile bu eserleri İsâ b. Ebân'a sadece Cessâs nispet etmiş olacaktır. Zira kaynaklar *el-Hucecû's-Sağîr*'i İsâ b. Ebân'a nispet etmiş fakat diğerlerinin varlığından bahsetmemişir. Kureşî, İsâ b. Ebân'ın "*Kitâbü'l-Hucec*" adlı eserinin birinci cildini gördüğünü ve bu eserin yazılma sebebinin meşhur bir rivayete dayandığını belirtmiştir.¹²⁴⁴ Leknevî ve Kefevî ise ona sadece *Kitâbü'l-Hacc* (كتاب الحج) isimli bir eser nispet etmişlerdir.¹²⁴⁵

İsâ b. Ebân'ın *el-Hucecû's-Sağîr*'i, Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis arasındaki hadis usûlüne dair görüş farklılıklarını ortaya koyan; İsâ b. Ebân tarafından Ehl-i Hadis'e ve Şâfiî'ye yönelik birer eleştiri olarak değerlendirilmiştir. İsâ b. Ebân'ın hadis usulüne dair görüş ve eleştirilerine karşılık olarak gerek mezhep içerisinden gerekse Şâfiî ve Şîî âlimler tarafından reddiyeler yazılmıştır.¹²⁴⁶

İsâ b. Ebân'ın *el-Hucecû's-Sağîr* adlı eseri, Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde hadis usulü alanında yazılmış ilk eser olması bakımından önemlidir. Ayrıca Ehl-i Hadis

¹²⁴⁰ Özen, "İsâ b. Ebân", 480, 481; Yazıcı, 87.

¹²⁴¹ Cessâs'ın kullandığı الأخبار في الشافعي والمريسي والرد على بشر المريسي وكتاب في الرد على بشر المريسي في كتابه في الرد على بشر المريسي وكتاب في الرد على بشر المريسي bu ifade, bir kitap ismi olarak algılanmıştır. Oysaki bu ifadenin tercümesi, "*İsâ b. Ebân, bu manayı Bişr el-Merîsî ve Şâfiî'ye haberler konusunda eleştirdiği kitabında zikretmiştir*" şeklinde olmalıdır. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.

¹²⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 156, 158.

¹²⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 35.

¹²⁴⁴ Kureşî, 259.

¹²⁴⁵ Leknevî, *el-Fevâid*, 151; Kefevî, I, 505.

¹²⁴⁶ Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933)'nin *Kitâbü'r-Redd alâ İsâ b. Ebân*, Şâfiî âlim Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc (ö. 306/918)'in *er-Redd alâ İsâ b. Ebân*, Şîî âlimlerden Sehl b. Hârûn (ö. 215/830)'un *Kitâb ilâ İsâ b. Ebân fî'l-Kadâ* ve İsmâil b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/924)'nin *Kitâbü'r-Redd alâ İsâ b. Ebân fî'l-Libâs/İçtiḥâd* adlı eserler bunlardandır. Kureşî, 72; Leknevî, *el-Fevâid*, 32; Safedî, XVI, 14; Kutluboğa, I, 101; Özen, "İbn Süreyc", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 366; Özen, "İsâ b. Ebân", 481; Öz, "Nevbahtî İsmâil b. Ali", *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, 37; Azimli, "Sehl b. Hârûn", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 320; Tuzcu, 31.

tarafından hadislerle muhalefet etmekle itham edilen Ehl-i Rey'in erken dönemde böyle bir eser ortaya koyması oldukça önemlidir. Saymerî'nin naklettiğine göre İsâ b. Ebân, bu kitabın başında haberlerin çeşitleri, nasıl nakledildikleri, kabul edilmesi veya reddedilmesi gerekenlerin neler olduğu, birbirleriyle çelişkili hadisler hakkında ne yapılması gerektiği gibi konuları ele almıştır. Kitabın ikinci bölümünde, hadisleri konularına göre tasnif etmiş ve her bir bölümde Ebû Hanîfe ve onun mezhebinin görüşünün delillerini, onun görüşünü destekleyen haberleri ve yaptığı kıyası ortaya koymuştur. Bu meseleleri genişçe ele almıştır.¹²⁴⁷ İsâ b. Ebân, haberler konusunda usûl ortaya koymuş ve belli sınıflandırmalar yapmıştır.¹²⁴⁸

Saymerî'nin *el-Hucecü's-Sağır*'in mühtevası hakkında naklettikleri ile Cessâs'ın yaptığı alıntılar birbirlerine uymaktadır. Bununla birlikte kaynaklar, İsâ b. Ebân'ın Şâfiî'ye reddiye olarak bir araya getirdiği hadis kitabını Süfyan b. Sehtân (Sehbân)'dan¹²⁴⁹ veya onun kitabından aldığını nakletmişlerdir.¹²⁵⁰ Fakat bu eserin *el-Hucecü's-Sağır* olup olmadığına değinmemişlerdir. İbn Ebî'l-Avvâm, İsâ b. Ebân'ın halifeye sunduğu kitabın *el-Hucecü's-Sağır* olduğunu belirten meşhur rivayetin sonunda, Şuayb b. Eyyûb tarafından “*Bu kitabı yazarken herhangi bir kimse sana yardım etti mi?*” diye sorulduğunu ve İsâ b. Ebân'ın da “*Hayır, bununla birlikte ben bir mesele ortaya koydum ve (orada) o meseleyle ilgili Süfyan b. Sehtân'la münazara ettim.*” şeklinde cevap verdiğini nakletmiştir.¹²⁵¹ Süfyan b. Sehtân'ın, Ebû Hanîfe'nin ashabından ve Ehl-i Rey'den fakih ve mütekellim olduğu, ayrıca Dırar b. Amr ve Hafs el-Ferd'in itikadî görüşlerini naklederek yaydığı nakledilmiştir.¹²⁵²

¹²⁴⁷ Saymerî, 148; Brockelmann ve Fuat Sezgin, bu kitabın Bankipur Hudabâş Kütüphanesinde hayıtlı 168 varaklık bir nüshasının bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat eseri yerinde görüp inceleyen Atik Ahmet el-Bestevî, bunun Şeybânî'nin *el-Hucece* adlı eserine ait bir nüsha olduğunu belirlemiştir. Özen, “İsâ b. Ebân”, 481; Geniş bilgi için bkz.: Yazıcı, 81-98.

¹²⁴⁸ Ona göre haberler, üç kısımdır: 1. Recm haberi gibi inkâr edenin dalâlete düşeceği haberler. 2. Mestlere meshetmek gibi inkâr edenin günaha sokan fakat dalâlete düşürmeyen haberler. 3. Ulemanın ihtilaf ettiği haberler gibi inkâr edenin günaha girmeyeceği haberler. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 212; Tuzcu, 75.

¹²⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, 258.

¹²⁵⁰ Veki', 344.

¹²⁵¹ İbn Ebî'l-Avvâm, 371.

¹²⁵² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 209, 210; Eş'arî, II, 32; Çev., 264; Bağdâdî, *el-Fark*, 224; Çev., 158; Şehristânî, 102, 103; Çev., 88; Hayyât, 133, 134; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 283.

Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda İsa b. Ebân'ın, Şâfiî'yi eleştirmek için yazdığı kitabı Süfyân b. Sehtân'dan aldığı belirtilmiştir.¹²⁵³ Her ikisi arasındaki ilişkiyi ve Cessâs'ın İsa b. Ebân'ın eserlerinden yaptığı alıntıları göz önünde bulunduran Özen, Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde mezhebin hadis usulüne dair ilk ilmi temellendirmeyi Süfyân b. Sehtân'ın ve daha sonra da İsa b. Ebân'ın yaptığına dikkat çekmiştir.¹²⁵⁴

İsa b. Ebân ile Şâfiî'nin tartıştığı hususu da ihtilaflıdır. Daha önce Serahsî'nin ikisi arasında bir münazaranın olduğunu ve İsa b. Ebân'ın Şâfiî'yi susturduğunu ileri sürdüğünü belirtmiştik. İbnü'l-Mürtezâ (ö. 840/1437) ise Şâfiî'nin İsa b. Ebân ile münazaralar yaptığını hatta öğrencilerine onunla münazara yapmalarını emrettiğini belirtmiştir.¹²⁵⁵ İbnü'l-Mürtezâ, bu rivayetinde İsa b. Ebân'ın Ehl-i Hadis ile mücadele eden bir Ehl-i Rey taraftarı olduğu izlenimi verse de bazı Şâfiî âlimler İsa b. Ebân'ın Şâfiî ile karşılaşmadığını ileri sürmüşlerdir.¹²⁵⁶

İsa b. Ebân'ın Ehl-i Hadis'i eleştiren bir kişilik olarak sunulmasının asıl nedeni, onun Ebû Hureyre'ye ve onun bazı rivayetlerine karşı çıktığına dair iddia olmalıdır. Bu iddiayı Cessâs dile getirmiş ve yine kendisi cevaplandırarak söz konusu iddianın doğru olmadığını belirtmiştir.¹²⁵⁷ İsa b. Ebân'a göre Ebû Hureyre, hadis konusunda âdil biridir. Bundan dolayı kendisinin de şüphe duymadığı hadisler ondan kabul edilir. Ayrıca Ebû Hureyre'nin hadisleri, kıyas reddetmedikçe ve maruf sünnetten onların benzerlerine muhalif olmadıkça kabul edilir. Ancak bu hadisler, sahabe ve tabiîn tarafından kabul edilip, reddedilmemiş olmalıdır. Bununla birlikte o, Ebû Hureyre'nin hadislerinin, hadis nakilcileri ve hafızlarından tanınmışların hadisleri seviyesinde olmadığını belirtmiştir. Bunun nedeni ise insanların Ebû Hureyre'nin hadislerinden kabul etmediklerinin çok olması ve onun rivayetlerindeki birçok şeyde şüphe duymalarıdır. Örneğin Hz. Aişe, Ebû Hureyre'nin bu kadar çok hadis rivayetine şaşırdığını dile getirerek “*Rasulullah öyle konuşuyordu ki, saymak isteyen onun sözlerini sayabilirdi.*” demiştir.¹²⁵⁸ İbrahim en-Nehâî, “*Ebû Hureyre'nin hadislerini*

¹²⁵³ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 283; Özen, “İsa b. Ebân”, 481; Yazıcı, 87.

¹²⁵⁴ Özen, “İsa b. Ebân”, 481.

¹²⁵⁵ İbnü'l-Mürtezâ, Ahmet b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mutezile*, thk.: Suzanna Diwald Wilzer, Beyrut 1987, 129.

¹²⁵⁶ Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, thk.: Muhammed Necîb el-Mutî'î, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, I, 203; Özen, “İsa b. Ebân”, 481; Tuzcu, 31.

¹²⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 130.

¹²⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 128; Özmen, 149; Tuzcu, 148; Hz. Aişe'nin Ebû Hureyre hakkındaki sözü için ayrıca bkz.: Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 341.

alıyorlardı, (bazılarını da) terk ediyorlardı” ve “Ebû Hureyre’nin hadislerinden sadece cennet ve cehennem bahsedildiği hadisleri alıyorlardı.” demiştir.¹²⁵⁹ Aynı şekilde İbn Ömer ve sahabeden bir cemâat, Ebû Hureyre’nin çok rivayet etmesini hoş karşılamamışlar ve başkasına sorana kadar onun hadislerinin çoğunu almamışlardır. Eğer sordukları kişi de aynı hadisi haber vermişse, o hadisle amel etmişlerdir.¹²⁶⁰

Cessâs’ın naklettiği yukarıdaki alıntılara bakıldığında, İsa b. Ebân’ın Ebû Hureyre’nin şahsından daha ziyade onun rivayetlerini hadis usulü açısından bir değerlendirmeye tabi tuttuğu anlaşılmaktadır. Fakat İsa b. Ebân’ın Ebû Hureyre ve onun rivayetleriyle ilgili bu değerlendirmeleri, daha sonraki dönemde Ebû Hureyre’yi dolayısıyla sahabeden birini ta’n ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu duruma tepkide bulunan Cessâs, dini benimsememiş bazı kişilerin iftira ve yalanlarıyla İsa b. Ebân’ın Ebû Hureyre’yi ta’n ettiğini ileri sürdüklerini belirtmiştir. Hatta bu kişiler, güya İsa b. Ebân’ın Hz. Ali’den “*Rasulullah’ın şöyle dediğini duydum: ‘Ümmetinden otuz deccal çıkacak. Ebû Hureyre’nin de o deccalllerden biri olduğuna şehâdet ederim.’*” şeklinde bir hadis rivayet ettiğini iddia etmişlerdir. Bu duruma oldukça sert tepkide bulunan Cessâs, bu ifadelerin uydurulmuş bir yalan olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Cessâs, İsa b. Ebân’ın Ebû Hureyre’yi adil, görüş ve rivayetleri makbul, Rasulullah’a karşı söylediklerinde töhmet altında olmayan biri olarak tanıttığını hatırlatmıştır.¹²⁶¹ Cessâs’a göre İsa b. Ebân, sahabenin kabul edip ve amel ettikleri bir hadis olursa buna itiraz etmemiştir. Ebû Hureyre’nin hadislerini selefin ortaya koyduğu asıllara arzetmiş; bu asıllara uyanları kabul etmiş, uymayanlarıyla amel etmemiştir.¹²⁶²

Tarihi süreçte İsa b. Ebân’ın hadisler konusunda eleştirilmesi ve bu konuda kendisine reddiyeler yazılmış olmasıyla sınırlı kalmamıştır. İbnü’l-Mürtazâ (ö. 840/1437), Ebû Hanîfe’nin ashabından olan fakihlerin Mutezile’nin adalet prensibine inandıklarını iddia ettiği bir isim listesine yer vermiştir. Bu listede Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Sellam b. Muti Ebû Muti’ el-Hakem b. Abdullah er-Rakkâşî, İsa b. Ebân, Muhammed b. Semâa, Ali b. Musa el-Kummî, Ebû’l-Hasan el-Kerhî, Ebû Bekir er-Razi

¹²⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 127; ayrıca bkz.: Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 181; Özmen, 149.

¹²⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 129; Özmen, 150; krş., Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 340, 341.

¹²⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 130; Özmen, 150, 151; Yiğit, 344; Tuzcu, 30, 31; Gündüz, 72-74.

¹²⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 129; Özmen, 150; Serahsî de Ebû Hureyre’nin ravi olarak adaleti, hıfzı, zaptı ve peygamberle uzun sohbeti gibi inkâr edilemeyecek vasıflara sahip olmakla birlikte, sahabenin ileri gelenlerinden bazılarının onun bazı rivayetlerine kıyasla karşı çıktıklarını belirtir. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 340; Ünal, 183.

Ahmed b. Ali Cessâs ve Ebû Sehl Muhammed b. Abdullah ez-Zeccâcî en-Nîsâbü'rî'nin adlarını zikretmiştir.¹²⁶³ İsa b. Ebân'ın yer aldığı listedekilerin Mutezile'nin adalet prensibine inandıkları şeklindeki bu bilgiye, şüpheyile yaklaşılmış olmalı ki, diğer kaynaklar pek dikkate almamışlardır.

Kaynaklarda İsa b. Ebân'ın, Mutezile'nin adalet prensibinden daha ziyade, Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığı üzerinde durulmuştur. Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığı bilgisi, onun Basra kadılığı sırasında, biri Müslüman diğeri de Yahudi olan iki kişinin aralarındaki bir dava duruşmasındaki Yahudi'nin ifadelerine dayandırılmıştır. Rivayete göre davayı yürüten kâdî İsa b. Ebân, Müslüman olan adamdan *"Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim."* şeklinde yemin etmesini istemiştir. Fakat Yahudî: *"Hâlık (yaratıcıya)'ya yemin ettir, Mahlûk (yaratılan)'a değil. Çünkü 'kendisinden başka ilah olamayan Allah' (lafzı), Kur'an'da geçmektedir. Siz ise Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia ediyorsunuz."* diyerek itiraz etmiştir. Yahudî'nin bu sözü üzerine çok şaşırان ve ne söyleyeceğini bilemeyen İsa b. Ebân: *"Kalkıp gidin, ben sizin durumunuza bir bakayım"* demiştir.¹²⁶⁴ Buhârî ve Beyhakî ise bu rivayeti benzer şekilde aktarmış fakat davayı yürüten kadının kim olduğuna dair herhangi bir isim zikretmemişlerdir.¹²⁶⁵

İsa b. Ebân'ın Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığına dair aktarılan bu rivayet, *"Şâfiî dedi ki: 'bazı arkadaşlarımızın dediğine göre',"*¹²⁶⁶ *"hikâye edildiğine göre,"*¹²⁶⁷ *"Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünde olduğu hikâye edilmiştir."*¹²⁶⁸ vb. kesin olmayan ifadelerle nakledildiğinden dolayı bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılmıştır.¹²⁶⁹ Bu iddia, muhtemelen, yaşadığı tarihsel dönemle alakalı bir çıkarımdır. 218/833 yılında başlayan Mihne olayları sırasında, İsa b. Ebân'ın vefatı olan 221/836¹²⁷⁰ yılına kadar Basra kadılığına devam etmesi ve başkadıyla olan yakınlığı göz önünde bulundurularak onun Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığı düşünülmüştür.¹²⁷¹ Ayrıca hem İsa b. Ebân'ın hem

¹²⁶³ İbnü'l-Mürtazâ, 128-131.

¹²⁶⁴ Lâlekâî, I, 193; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 482; Sem'ânî, IV, 432; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 67, 68.

¹²⁶⁵ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, I, 623; Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Halku Efâli'l-İbâd*, 21.

¹²⁶⁶ Lâlekâî, I, 193.

¹²⁶⁷ Sem'ânî, IV, 432; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 482.

¹²⁶⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVI, 311, 312.

¹²⁶⁹ Özmen, "139.

¹²⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, VI, 27; Leknevî, *el-Fevâid*, 151.

¹²⁷¹ Özen, "İsa b. Ebân", 480; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul 2001, 178, 179; Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", 85.

de bazı Mutezililerin icmânın kitap ve sünneti neshetmesinin caiz olduğunu benimsemeleri, ortak bir düşünce olarak algılanarak İsâ b. Ebân'ın genel olarak Mütezili düşünceyi benimsediği şeklinde anlaşılmış olabilir.¹²⁷²

İsâ b. Ebân'ın Mutezile'nin adalet prensibine ve Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inandığı şeklindeki iddialardan daha önemli olan husus, onun ircâ fikrini benimsemesidir. O, Ebû Hanîfe'nin ircâ görüşünü benimsemiş ve büyük günah işleyenlerin hakkındaki verilecek olan hükümde herhangi bir yargıda bulunmadan Allah'a ircâ ederek tavakkuf etmiştir.

Cessâs, konuyla ilgili olarak, hem kendisinin hem de İsâ b. Ebân'ın görüşlerini şu şekilde aktarmıştır: *“İnsanlardan bazıları zannettiler ki Ebû Hanîfe umum haberler konusunda tavakkuf etmiş, umum ve hususun ancak delil ile kesinlik kazanacağını; çünkü onun meşhur görüşüne göre Ehl-i Salat'tan büyük günah sahiplerinin vaîdi konusunda bir kesinlik olmadığını ve Allah'ın ahirette onları affetmesinin caiz olduğunu zannettiler. Ebû Hanîfe, vaîd konusunda bu görüşte olsa bile bu umum haberler konusunda tavakkuf etmesi cihetinden değildir. Böyle düşünmesinin sebebi, ona göre cehenneme girmede vaîdi gerekli kılan ayetlerdeki delil, ancak kâfirlerin kastedildiği anlamına gelir; kâfirler için hususluk ifade eder. Örneğin: ‘Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalanları ise dilediği kimse için bağışlar’¹²⁷³, ‘Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar’¹²⁷⁴, ‘Allah bütün günahları affeder’,¹²⁷⁵ ‘Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların amellerini asla boşa çıkarmayacaktır’,¹²⁷⁶ ‘Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmezler’¹²⁷⁷ ve ‘O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer’¹²⁷⁸ gibi buna benzer ayetlerde cehenneme girmeyi kâfirlere tahsis etmiştir. İsâ b. Ebân da bu manayı kitabında haberler konusunda Bişr el-Merîsî ve Şâfi’ye yönelik eleştirilerinde¹²⁷⁹ zikrederek şöyle demiştir: ‘Ehl-i milletin fâsıklarının vaîdi konusunda tavakkufumuz takip eden vaîdle ilgili ayetlerden dolayıdır. Okuduğun bu ayetlerin*

¹²⁷² Buhârî, Alâuddîn, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 262.

¹²⁷³ Nisâ: 4/48.

¹²⁷⁴ Nisâ: 4/116.

¹²⁷⁵ Zümer: 39/53.

¹²⁷⁶ Muhammed: 47/4.

¹²⁷⁷ Yûsuf: 12/87.

¹²⁷⁸ Leyl: 92/15, 16.

¹²⁷⁹ وقد ذكر عيسى بن أبان هذا المعنى في كتابه في الرد على بشر المريس والشافعي في الأخبار, Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.

zahirine göre ehl-i milletin de vaide girdiğinden dolayı, onların affedilmesi de ve diğer ayetlere göre de azap dilmesi mümkün olmaktadır. Bundan dolayı biz onların durumlarını Allah'a ircâ ederiz. Her ikisi hakkında kesinlik belirtmeyiz."¹²⁸⁰

Günümüz araştırmacılarından Özen, Cessâs'ın yaptığı bu aktarıma dayanarak İsâ b. Ebân'ın Mutezilî olmaktan daha ziyade "*Fukahâ Mürciliği*" denilen bir anlayış içerisinde olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁸¹ Daha sonra yapılan bazı çalışmalarda da bu görüş benimsenmiştir.¹²⁸²

2.3.5. Muhammed b. Şücâ İbnü's-Selcî (ö. 266/880)

Irak bölgesi fakihlerinden olan İbnü's-Selcî, Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin en önemli temsilcilerinden biri olmuştur. İbnü's-Selcî, yaşadığı dönemin kelam problemlerinden iman ve sıfatlar konularıyla da meşgul olmuştur. İbn Ebî'l-Avvâm, iman-küfür ilişkisine dair konularla ilgili olarak İbnü's-Selcî'nin bazı rivayetlerine yer vermiştir. İbnü's-Selcî bu rivayetleri, "*ashabımız*" olarak tanımladığı el-Hasan b. Ebi Mâlik, Ebû Ali er-Râzî ve Ebû Yûsuf'un ashabından bazılarını dayandırmıştır. Bu rivayetlerden birine göre kim bir adama küfre girmeyi emrediyorsa veya azmettiriyorsa, bu emrinden veya azmettirmesinden dolayı kâfir olur. Çünkü küfür emri de küfre azmettirmek de küfürdür. İbnü's-Selcî'ye göre bu görüş, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür ve bunda ihtilaf eden de yoktur.¹²⁸³ Diğer bir rivayete göre ise Ebû Hanîfe, eğer namaz kılmak isteyen bir adam namazını Kâbe'nin dışında başka bir yöne doğru

¹²⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102, 103.

¹²⁸¹ Özen, "İsâ b. Ebân", 480; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 179.

¹²⁸² Özmen, 139; Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", 85; Gündüz, 11; İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Mürcie'yi, "*Mürcietü'l-Fukahâ*" ve "*Mürcietü'l-Ğulât*" olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Ona göre *Mürcietü'l-Ğulât* olanlar, "*Mütekellimûn ve Cehmiyye Mürciliği*"dir. İbn Teymiyye, usûlü'd-dîn konusunda Kûfeli fakihlerin ircâ fikrini benimsediklerini belirtmekle birlikte Ehl-i Rey'den olan fakihleri, *Ğulâtü'l-Mürcie*'nin dışında tutmuştur. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetevâ*, Cem' ve Tertîb: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medine 2004, VII, 297, 354, 387, 393, 394, 507; XII, 471; XVI, 242, 243; XX, 86; İbn Teymiyye, *el-İmânü'l-Evsat*, thk.: Ebû Yahyâ Mahmûd, Dâru'l-Tayyibe, Riyâd (h.)1422, 51, 55; Çev.: Salih Uçan, *İman Üzerine*, Pınar Yay., İstanbul 2017, 57, 63; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, V, 286. İbn Teymiyye'ye göre Fukahâ Mürciiliği; imanda üstünlüğü, amellerin imana dâhil olmasını ve imanda istisnânın olduğunu inkâr eden Hammad b. Ebi Süleyman ve ona tabi olanlardır. Hammad'ın hocası İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ise imanda istisnayı kabul ettiği için Fukahâ Mürciliğine dâhil değildir. Dolayısıyla Hammad ve onun takipçileri "*Mürcietü'l-Fukahâ*" (Fukahâ Mürciisi)dir. İbn Teymiyye, *el-İmânü'l-Evsat*, 55, 56; Çev., 63, 64; *Mecmûu Fetevâ*, VII, 506, 507. İbn Teymiyye'ye göre Mürciî fakihler (Fukahâü'l-Mürcie), imanı "*iman; kalbin tasdikiyle birlikte dil (lisan)la söz (kavl)dir.*" şeklinde tarif etmişlerdir. Tasdik ve söz şeklindeki ikili unsurdan oluşan bu tanımlamaya göre kalbî ameller de bedensel olarak yapılan ameller gibi imandan değildir. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, V, 288; *Mecmûu Fetevâ*, XIII, 50.

¹²⁸³ İbn Ebî'l-Avvâm, 369.

kılmak isterse ve yanlışlıkla da olsa Kâbe'ye doğru yönelmiş olsa, yine de o kişi bundan dolayı kâfir olur görüşündedir. Ebû Yûsuf'a göre ise kâfir olmaz; eğer kibleye yönelmede isabet etmişse namazı caizdir. İbnü's-Selcî'ye göre ise Ebû Hanîfe'nin görüşü daha doğrudur. Ona göre bir kişi dinî bir gereklilik olarak Kâbe'nin dışında başka bir yöne doğru yönelmeye ve yine dinî gereklilik olarak içki içmeye azmederse veya suyu içki konumunda görerek su içmeyi terk ederse o kişi küfre girer. Bununla ilgili olarak İbnü's-Selcî: “Eğer bir adam ‘içki içmek helaldir ya da ölü eti, kan ve domuz eti helaldir’ derse kâfir olur. Çünkü böyle bir kişi, Allah’ın verdiği hükümü tekzip eden ve kitabını da inkâr eden biridir.” demiştir.¹²⁸⁴

İbnü's-Selcî'nin, iman konusundan daha çok sıfatlar meselesiyle ilgilendiği görülür. Allah'ı tenzih etmeyi ön planda tutan İbnü's-Selcî, *Kitâbü'r-Reddi alâ'l-Müşebbihe*¹²⁸⁵ adında bir eser yazmıştır. Fakat bu eser günümüze ulaşmadığından dolayı, görüşlerine birinci el kaynaktan ulaşma imkânı bulunmamaktadır. Onun görüşleri, ancak Mihne olayları sonrası Ehl-i Hadis âlimlerinin ona yönelttiği eleştiriler üzerinden tespit edilebilmektedir. Bunların başında Dârimî'nin *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bîşr el-Merîsî'l-Anîd* olarak bilinen eseri gelir. Bu eser, Merîsî'ye olduğu kadar aynı zamanda içerik bakımından İbnü's-Selcî'ye karşı yazılmış bir reddiye niteliğini taşır.¹²⁸⁶ Zira Dârimî, eleştirilerini yöneltirken “Muarız ve onun imamı İbnü's-Selcî'ye bu konuda şöyle cevap verilir.”¹²⁸⁷ gibi ifadeler kullanmıştır.

İbnü's-Selcî'nin Mihne sürecinde nasıl bir tutum sergilediği ve Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığıyla ilgili yaklaşım biçimi, kaynaklara yansımıştır. İbnü'n-Nedîm, onun “Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd” yani Mutezilî görüşü benimsediğini belirtirken¹²⁸⁸ bazı kaynaklar ise “Mutezile'ye meyli vardı.”¹²⁸⁹ şeklinde kesin olmayan bir ifade kullanmışlardır. Tarih ve makalat türü eserler ise onun “Kur'an mahlûktur.” veya “mahlûk değildir.” gibi herhangi bir görüş belirtmekten kaçınarak tevakkuf ettiğini belirtmişlerdir.¹²⁹⁰

¹²⁸⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, 370.

¹²⁸⁵ Kureşî, 334; Kefevî, I, 518; Leknevî, *el-Fevâid*, 281, 282; Kevserî, *el-İmtâ'*, 88.

¹²⁸⁶ Kallek, 203-204.

¹²⁸⁷ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 153.

¹²⁸⁸ İbnü'n-Nedîm, 259, 260.

¹²⁸⁹ Kureşî, 334; Leknevî, *el-Fevâid*, 281; Kefevî, I, 518; Kevserî, *el-İmtâ'*, 2003, 89, 91.

¹²⁹⁰ Eş'arî, II, 256; Çev., 399; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 317; Zehebî, *Siyer*, XII, 380; *Târîhu'l-İslâm*, XX, 166; Sem'ânî, I, 512.

İbnü's-Selcî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyenleri eleştirmiş ve bu görüşü benimseyenleri bir tasnife tabi tutmuştur. Ona göre Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyenler, dört ayrı gruptan oluşur: Bunlardan birincisi, Kur'ân'ın hâlık olduğunu ileri sürmüşlerdir. İkinci grup, Kur'ân'ın bir kısmının hâlık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Üçüncü grup, Allah'ın, Kur'ân'ın bir kısmı olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre Allah'ın ismi Kur'ân'da yer almıştır; isim ile müsemma aynı şey olduğundan dolayı Allah da Kur'ân'da bulunmuş olmaktadır. Son olarak dördüncü grup ise Kur'ân'ın ezeli ve Allah ile kaim olduğunu; Allah'tan önce Kur'ân'ın olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹²⁹¹ İbnü's-Selcî'nin bu tasnifi, Ehl-i Hadis taraftarlarına ait görüşler olmalıdır. Çünkü Kâdî Abdulcebbar, Kur'ân'ın tamamının ya da bir kısmının hâlık olduğu düşüncesini Haşeviyye olarak isimlendirdiği Ehl-i Hadis'e ait bir görüş olarak aktarmıştır.¹²⁹²

İbnü's-Selcî'ye göre nasıl ki “Allah'ın semâsı” veya “Allah'ın arzı” deniliyorsa, Kur'ân hakkında da aynı şekilde “Allah'ın kelamı” denilmelidir.¹²⁹³ Eş'ârî'nin verdiği bilgiye göre İbnü's-Selcî ve onun gibi düşünenler, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğunu, bununla birlikte muhdes olduğunu; önceden mevcut değilken sonradan Allah sebebiyle var olduğunu, Allah'ın onu ihdas ettiğini belirtmişler: “Kur'ân mahlûktur” veya “mahlûk değildir” gibi ifadeler kullanmaktan kaçınmışlardır.¹²⁹⁴ Muhtemelen İbnü's-Selcî'nin Kur'ân hakkındaki “muhdes” ifadesi, daha sonraları Mutezile'ye meyilli biri olarak görülmesine neden olmuştur. Onun, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyenleri tasnife tabi tutması ve konuyla ilgili olarak yukarıda zikredilen görüşlerine bakılacak olursa, Kur'ân'ın mahlûk ve hâlık olduğu ya da Kur'ân'ın Allah olduğu gibi görüşlere karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

İbnü's-Selcî'nin Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyenlere yönelttiği eleştirileri, Ehl-i Hadis taraftarları üzerlerine almıştır. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel'in: “O, heva sahibi bir bidatçidir.”¹²⁹⁵ dediği ve hatta küfürle itham ettiğine¹²⁹⁶ dair ifadelerin, İbnü's-Selcî'nin Mihne sürecindeki tutumu ile “Kur'ân kelamullahıdır” ve bununla birlikte “muhdestir” şeklindeki yaklaşımına bir tepki olduğu söylenebilir. Bu nedenle

¹²⁹¹ Eş'ârî, II, 256, 259; Çev., 399, 401.

¹²⁹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî, fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk.: Hıdır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, VII/1, 29, 30.

¹²⁹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 167.

¹²⁹⁴ Eş'ârî, II, 256; Çev., 399.

¹²⁹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 317; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 166; Sem'ânî, I, 512.

¹²⁹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 316, 317.

olmalı ki Zehebî, Ahmed b. Hanbel'in bu tepkisine ve İbnü's-Selcî'nin konuyla ilgili tevakkuf etmesine bir şerh düşerek İbnü's-Selcî'nin çokça Kur'ân okuyan ve ibadet eden biri olduğunu belirtmiştir.¹²⁹⁷

İbnü's-Selcî hakkında kaynaklarda yer alan “*Mutezile'ye meyli vardı*” ya da Mutezile'den olduğuna dair rivayetler, onun temel itikadî konularda Mutezile mezhebinden olduğuna yeterli bir kanıt değildir. Nisâbü'rî'nin aktardığı iki rivayete bakılacak olursa, onun iman ve kader konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsediği görülür. Birinci rivayete göre kader konusunda İbnü's-Selcî şunları söylemiştir: “*Ben ittiba (متبع) edim; bidatçı (مبتدع) değilim. Taklitçiyim (مقتدى); mübtedi (مبتدى /ilk yapan) değilim. Allah'ın Kur'ân'da dediği ve Rasûlüllah'tan gelen doğru haberlerde söylendiği gibi söylerim. İhtilaf edenlerin ihtilaf ettikleri şeylerden dolayı bazısının bazısını tekfir ettiği konulara girmeyerek uzak dururum. Bununla birlikte ihtilaf edenlerin ihtilaf ettikleri fakat birbirlerini tekfir etmedikleri konulara ise sahabe ve tabiunun girdiği gibi ben de girerim.*”¹²⁹⁸ İkinci rivayette ise İbnü's-Selcî'ye kader hakkında soru sorulmuş o da: “*Kader; hayr ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmaktır.*” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine: “*Sen ihtilaf edenlerin ihtilaf ettikleri ve bu yüzden birbirlerini tekfir ettikleri konulara girmeyip uzak durduğunu iddia ettin. Fakat bu meselede bazısının bazısını tekfir ettiği ve aralarında ihtilaf ettiği konulardan biridir.*” denilmiştir. İbnü's-Selcî de kıyamet gününde Allah'ın bunu sorduğu zaman Hz. Peygamber ve Cebrâil'i referans göstereceğini belirterek, Cibril hadisinde yer alan iman sorusuna Hz. Peygamberin verdiği şu cevabı aktarmıştır: “*İman; Allah'a, O'nun Meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ölümden sonra dirilmeye, cennet ve cehenneme, kadere; hayr ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmaktır.*”¹²⁹⁹ İbnü's-Selcî'nin aktardığı bu rivayette, bir kişinin Hz. Peygambere gelerek iman hakkında soru sorduğu, Hz. Peygamberin de yukarıda zikredildiği şekilde cevap verdikten sonra o kişinin oradan ayrıldığı ve Hz. Peygamber'in de “*Cebrâil size dininizin işlerini öğretmeye geldi.*”¹³⁰⁰ dediği yer almıştır. Fakat diğer varyantlarında olduğu şekliyle “*İslâm nedir?*” sorusu ve cevabı yer almamıştır.

¹²⁹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 166.

¹²⁹⁸ Nisâbü'rî, 157, 158.

¹²⁹⁹ Nisâbü'rî, 158, 159.

¹³⁰⁰ Nisâbü'rî, 159.

İbnü's-Selcî'nin Ehl-i Hadis âlimlerine karşı mesafeli durduğu nakledilmiştir. İbn Adî'nin naklettiğine göre Şâfiî hakkında soru sorulduğunda İbnü's-Selcî: “*Şâfiî de kim (oluyor)?*” demiştir. Fakat Şâfiî'nin vefatından sonra “*Allah rahmet eylesin.*” dediği ve onun ilmini zikrederek “*(Şâfiî hakkındaki) daha önceki görüşlerimden döndüm.*”¹³⁰¹ dediği nakledilir. Benzer bir yaklaşımı, Ahmed b. Hanbel'e de göstermiştir. Rivayete göre Ahmed b. Hanbel ve onun ashabından gelen bilgiler için “*Bunlardan hangisini Ahmed b. Hanbel yapmıştır.*” diyerek küçümsemiştir.¹³⁰²

İbnü's-Selcî'nin bu tavrına karşılık olarak Ehl-i Hadis de onu eleştirmekten geri durmamıştır. Ahmed b. Hanbel, onun hevâ sahibi bir bidatçi olduğunu söylemiştir.¹³⁰³ Bağdâdî, İbnü's-Selcî'nin fıkıh ilmini bilen ve insanlara Kur'ân okuyan biri olduğuna dair rivayetlere yer vermekle birlikte¹³⁰⁴ onun hadisler konusunda yalancı olduğuna, Hz. Peygamber'in hadisini iptal etmek için hile yaptığına, bununla da Ebû Hanîfe ve onun görüşlerine yardım etmeyi amaçladığına dair ifadelerin yer aldığı birçok rivayet zikretmiştir. Bağdâdî, İbnü's-Selcî'nin hadis konusunda zayıf olduğunu belirtmek için de bir örnek zikretmiştir.¹³⁰⁵ Bu rivayetler diğer bazı kaynaklarda da yer almıştır.¹³⁰⁶

İbnü's-Selcî'ye yönelik en sert eleştiriler, Ehl-i Hadis'in sıkı taraftarlarından Dârimî ve İbn Adî tarafından yapılmıştır. Dârimî, İbnü's-Selcî'nin “*Allah, akan bir sudandır. Arz ve semâdan değildir. (Allah) atlar yarattı ve onları koşturunca terlediler. Bu terden de (Allah) kendi nefsinin yarattı.*” anlamında bir hadis uydurduğunu ve bunu da Ehl-i Hadis'e nispet ettiğini belirtmiştir.¹³⁰⁷ İbn Adî de İbnü's-Selcî'nin teşbih içeren hadisler uydurarak onları Ashabü'l-Hadis'e nisbet ettiğini ve bunlarla onlara iftirada bulunduğunu belirtmiştir.¹³⁰⁸ İbn Adî'ye göre İbnü's-Selcî, rivayet ehline olan

¹³⁰¹ İbn Adî, VII, 550; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 166; Kevserî, *el-İmtâ'*, 94; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, 137.

¹³⁰² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 166; Kevserî, *el-İmtâ'*, 107; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, 149.

¹³⁰³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 165; Kevserî, *el-İmtâ'*, 99; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, 143.

¹³⁰⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 318.

¹³⁰⁵ Hatîb el-Bağdâdî, “*Şâki, annesinin karnında şâki olan kişidir.*” anlamındaki bir hadisi İbnü's-Selcî'nin de rivayet ettiğini nakletmiştir. Fakat Hatîb el-Bağdâdî, bu hadisin ravilerinden biri olan Yahya b. Adem'in “*Hadis olarak böyle bir rivayeti senden (İbnü's-Selcî) başka kimse nakletmedi*” dediğini belirtmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 315-318. Çağdaş âlimlerden Kevserî, Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği bu rivayetlerin uydurma olduğunu belirtmiştir. Kevserî'nin verdiği cevaplar için bkz.: *el-İmtâ'*, 104-110; ayrıca bkz.: Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, 146-154.

¹³⁰⁶ Sem'ânî, I, 512; Leknevî, *el-Fevâid*, 282.

¹³⁰⁷ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 143.

¹³⁰⁸ İbn Adî, VII, 550, 551; Leknevî, *el-Fevâid*, 282; Kevserî, *el-İmtâ'*, 93.

taassubundan dolayı bu tür hadisler uydurarak bunlarla Ehl-i Eser'i karalamayı amaçlamıştır.¹³⁰⁹ Dârimî, bu hadis rivayetini İbnü's-Selcî'nin yaydığını, hatta doğru kabul ettiğini ve ayrıca tevil ettiğini belirtmiştir. Dârimî'ye göre Merîsî, İbnü's-Selcî ve bunların takipçisi olan Muarız, Ehl-i Hadis adına hadis uyduran ya da sahih hadisleri yanlış tevil eden kişilerdir.¹³¹⁰

Zehebî, aslı olmayan bu rivayetin bir yalandan ibaret olduğunu belirtmiştir.¹³¹¹ Son dönem âlimlerinden Kevserî ise "*Feres Hadisi*" olarak bilinen yukarıdaki rivayetin İbnü's-Selcî tarafından uydurulmasının mümkün olmadığına değinmiştir. İbnü's-Selcî'nin kendi döneminde dinî bakımdan âbid, salih ve Ehl-i Rey'in fakihlerinden olduğunu; Kur'ân ve hadis konularında âlim biri olduğunu, ayrıca Müşebbihe'ye reddiye yazan birinin teşbih anlamına gelebilecek hadis uydurmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Kevserî, ayrıca bu rivayeti İbnü's-Selcî'nin naklettiğini belirten İbn Adî'yi eleştirmiştir. Ona göre İbn Adî, Ebû Hanîfe'den ve onun ashabından acayip bir şekilde rahatsız olan biridir. Hatta Kevserî, onun bu konuyu naklettiği *el-Kâmil* adlı eserinde, Ebû Hanîfe ve onun ashabından hiçbiri hakkında övgü anlamında tek bir kelimenin bile bulunmadığını belirtmiştir.¹³¹²

Dârimî'ye göre İbnü's-Selcî, Zenadîka tarafından uydurulmuş bazı rivayetlerin Ehl-i Hadis tarafından birer hadis olarak kabul edildiğini iddia etmiştir. Bundan dolayı İbnü's-Selcî, Ehl-i Hadis taraftarlarını Müşebbihe olarak isimlendirmiştir.¹³¹³ İbnü's-Selcî, Müşebbihe'nin Allah'ı bir iç kısım (cevf) ile vasıflandırdıklarını ileri sürmüştür. Buna mukabil Dârimî'nin "*aleyhimize söylediğin bu iddia*"¹³¹⁴ ifadesinden, İbnü's-Selcî'nin "*Müşebbihe*" olarak adlandırdığı grubun Ehl-i Hadis olduğu anlaşılmaktadır. İbnü's-Selcî'ye göre Müşebbihe, "*Siz Allah'a, ancak O'ndan çıkan en faziletli bir şeyle yakın olabilirsiniz.*" hadisindeki "*O'ndan çıkan en faziletli bir şey*" ifadesinden, Allah'ın bir iç kısmının (cevf) olduğunu düşünmüştür. Bu durum, Müşebbihe'nin bir tenakuzudur. Çünkü onlar Allah'ın samed olduğunu açıklamışlardır. Oysaki samed, cevf (iç kısmı) olmayandır. Yani Allah'ın indinden gelen şey, Allah'tan çıkan şey değildir. İbnü's-Selcî, kelimullahın Allah'tan çıkmasını, bir insanın bir maldan vermesi

¹³⁰⁹ İbn Adîy, VII, 550, 551; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 155, 166.

¹³¹⁰ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 143, 144.

¹³¹¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 166.

¹³¹² Kevserî, *el-İmtâ'*, 93-110; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 136-151.

¹³¹³ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 150-153.

¹³¹⁴ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, 153.

ve o malın o kişiden çıkmasına benzeterek Allah'ın bir iç kısmının (cevf) olmadığını belirtmiştir. Ona göre Allah hakkında “iç kısım” ifadesi, çirkin bir nitelendirmedir.¹³¹⁵

2.3.5.1. Sıfatların Te'vili

İbnü's-Selcî'ye göre Kur'ân, kelimullahıdır ve muhdestir. Yani Kur'ân, sonradan var olmuştur. Kur'ân'ın varlığı, kendi zatından değil aksine Allah sebebiyledir. Allah onu ihdas etmiştir. “Kur'ân, mahlûktur” veya “mahlûk değildir” gibi ifadeler doğru değildir.¹³¹⁶ “Allah'ın kelâmı” ifadesi, hakikat manasında değildir. Bu ifade, insanların kullandığı dile uygunluk açısından kullanılmıştır. Bu durum, söyleyenden ayrı olduğu düşünülmeden “bu, falanın sözüdür” ve “falanın kelâmıdır” denmesi gibidir.¹³¹⁷

İbnü's-Selcî'ye göre kelimullah konusunda aslında tevakkuf edilmeli; konuyla ilgili sessiz kalınmalı ve herhangi bir görüş belirtilmemelidir.¹³¹⁸ O, tevakkuf görüşünü, Ebû Yûsuf'un “‘Kur'ân mahlûktur’ ya da ‘mahlûk değildir’ şeklinde görüş belirtenlerin arkasında namaz kılınmaz.” fetvasına dayandırmıştır.¹³¹⁹ Ona göre “Kur'ân mahlûktur” ya da “mahlûk değildir” gibi sözler birer bidattir. O, bunu da selefin Kur'ân konusunda tartışmayı kerih görmelerine dayandırmıştır.¹³²⁰ İbnü's-Selcî, Kur'ân'ın “mec'ûl” olduğu görüşünü benimseyen Bîşr el-Merîsî ile tartışmış ve ondan ayrılmıştır.¹³²¹

İbnü's-Selcî, Allah'ın sıfatlarına mekânsal veya fiziksel bir nitelendirme yapılmasını uygun görmemiştir. Bunun yerine sıfatları tevil etmeyi önclemiştir. Daha önce belirtildiği üzere O, Allah'ın üzerinde olduğu arş konusunu Merîsî'ye sormuştur. Merîsî de: “Bir mahlûkun başka bir mahlûkun üzerinde olması gibi Allah arşın üzerindedir demiyorum.” diye cevap vermiştir.¹³²² İbnü's-Selcî, arşa istivâ etme hususunda, İbn Abbas'ın görüşünü benimsemiştir. İbnü's-Selcî'nin es-Süddî'den naklettiğine göre, “Rahman arşa istivâ etti.”¹³²³ ayeti ile ilgili olarak İbn Abbas: “Allah'ın zikri ve övgüsü yarattıklarının üzerine yükseldi anlamına gelir. İstivâ'dan maksat, Allah'ın emri ve kudreti yarattıklarının üzerindedir.” demiştir. Yine İbn Abbas:

¹³¹⁵ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 153, 154.

¹³¹⁶ Eş'arî, II, 256; Çev., 399.

¹³¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 303; Çev., VI, 319.

¹³¹⁸ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 115; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 283, 284.

¹³¹⁹ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 111.

¹³²⁰ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 106, 107; İbn Ebî'l-Avvâm, 332- 341; Kureşî, 181.

¹³²¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 283, 284.

¹³²² Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 77.

¹³²³ Tâ-Hâ: 20/5.

“*er-Rahmanu ala’l-arş ifadesinden sonra ayetin bittiğini ve istivâ kelimesinin sonraki ayetin ilk kelimesi olduğunu,*” belirtmiştir. Ayetin, “*Gökteki ve yerdeki herşey istivâ etti.*” olarak devam ettiğini söylemiştir. Allah’ın istivâ etmesini nefyetmiş ve istivâyı gökteki ve yerdeki olanlara hasretmiştir.¹³²⁴

Merîsî gibi İbnü’s-Selcî de, Allah’ın arşın üzerinde olduğunu ifade eden hadisleri tevil etmiştir.¹³²⁵ Merîsî ve İbnü’s-Selcî’ye göre Allah hakkında, mekânların içerisine hulul ettiği şeklinde bir vasıflandırma yapılamaz. Allah’ın arşın üzerinde olması, O’nun bir mekânın içerisine hulul etmesi anlamına gelir. Oysaki Allah hakkında mekânların içerisine hulul ettiği şeklinde bir vasıflandırılma yapılamaz.¹³²⁶ Her ikisi de bu görüşleriyle, Allah’ı tenzih etmeyi amaçlamışlardır.¹³²⁷

İbnü’s-Selcî, “*yedullah*” (Allah’ın eli) ifadesini tevil ederek Allah’ın nimeti ve bereketi anlamına geldiğini belirtmiştir. Ona göre “*Allah, ‘Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu?’*”¹³²⁸ ayetinde belirtilen Allah’ın Adem’i eliyle yaratması, Adem’e nimetler vermesi anlamına gelir. Allah, Adem’e hususi nimetler vererek onu özel kılmıştır. Yine ona göre İbn Abbas’ın “*Rukun (Haceru’l-Esved), Allah’ın yeryüzündeki elidir (yeminullah), onunla insanlarla müsafaha eder.*” sözündeki “*yeminullah*” ifadesinin anlamı, Allah’ın nimeti, bereketi ve ikramları anlamındadır. Somut olan eldeki sağ eli değildir.¹³²⁹

İbnü’s-Selcî, Ehl-i Sünnet’in aşırılarının (بالغوليين أهل السنة), “*Adaletli olanlar, kıyamet gününde, Rahman’ın sağ yanında nurdan minberler üzerinde olacaktır. O (Rahman)’ın iki eli de sağ(da)dır.*” hadis rivayetine dayanarak Allah’ın iki elinin olduğuna ve bunların da Allah’ın sağ tarafında yer aldığına inandıklarını ileri sürmüştür. İbnü’s-Selcî’ye göre burada Allah’ın iki eli olduğu söylenmemiş, aksine nimet anlamında kullanılmıştır. Allah’ın iki elinin sağda olmasının başka bir anlamı olmalıdır. Bu da nimet anlamındadır. Sonuç itibarıyla aslında Ehl-i Sünnet’in aşırılarına göre de

¹³²⁴ Dârimî, *Reddü’l-İmâm ed-Dârimî*, 83.

¹³²⁵ Dârimî, *Reddü’l-İmâm ed-Dârimî*, 86-88.

¹³²⁶ Dârimî, *Reddü’l-İmâm ed-Dârimî*, 96.

¹³²⁷ Dârimî, *Reddü’l-İmâm ed-Dârimî*, 79-81, 92, 93, 96.

¹³²⁸ Sâd: 38/75.

¹³²⁹ Dârimî, *Reddü’l-İmâm ed-Dârimî*, 154, 155.

iki el ifadesinin anlamı nimet olmuştur.¹³³⁰ Merîsî ve İbnü's-Selcî, “Allah'ın iki eli” ifadesine, nimet anlamına ilave olarak, ayrıca kudret anlamını vermişlerdir.¹³³¹

2.3.6. Ebû'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (ö. 340/952)

Kerhî, Abbasî yönetiminde bulunan Irak bölgesindeki başkent Bağdat âlimlerindendir. Onun yaşadığı dönemde, Abbasilerin merkezi otoriteleri zayıflamış, İslâm coğrafyasında birçok bağımsız yönetimler ve yöneticiler ortaya çıkmıştır.¹³³² Kerhî, IV./X. yüzyılın başlarında Bağdat'ta en meşhur fakihlerden biridir. Bağdat'ta düzenli derslerin yapıldığı ilim meclisinin başında hoca olarak bulunmuş ve kendinden sonraki bu tür faaliyetlerin gelişmesine katkı sağlamıştır. Kerhî'den sonra takipçilerinden Cessâs, Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî (ö. 398/1008), Kudûrî (ö.428/1037), Hüseyin b. Ali es- Saymerî (ö. 436/1045) ve Ebû Abdullah (ö. 478/1085) gibi fakihler, bu eğitimi geliştirerek Hanefî fıkıh öğretimini düzenli şekilde yapmaya devam etmişlerdir.¹³³³

Kaynaklar Kerhî'nin yüksek ahlak sahibi bir kişiliğe sahip olduğu hususunda ittifak halindedirler. Ayrıca geniş rey sahibi, ilmi ve hadis rivayeti çok olan, meşhur ve itibarlı biri olduğunu özellikle vurgulamışlardır.¹³³⁴ Kerhî, içinde bulunduğu tedris halkasında sadece fıkıh değil aynı zamanda hocası Berdaî başta olmak üzere, İsmail b. İshâk el-Kâdî, Ahmed Yahya el-Hulvânî/el-Halûlî, Muhammed b. Abdullah b. Süleyman el-Hadramî'den hadis ilmini öğrenmiştir.¹³³⁵ Kerhî'den de birçok âlim hadis almıştır.¹³³⁶ Saymerî, Bağdat'ta Hanefî geleneği üzerine ilmi faaliyetlerde bulunmuş olan Kâdî Ebû Hâzim ve Kerhî hakkında “*Kerhî ve Ebû Hâzim hakkında bildiklerimi zikredecek olsaydım ikisi hakkında müstakil bir kitap yazmam gerekirdi.*”¹³³⁷ ifadelerini kullanmıştır.

¹³³⁰ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 155.

¹³³¹ Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, 156.

¹³³² Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 3, 4.

¹³³³ Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 5.

¹³³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XII, 76; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV, 209, 210; Saymerî, 166; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXV, 197, 198; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 85; Kureşî, 220; Şirâzî, 142; Leknevî, *el-Fevâid*, 108, 109; Temîmî, *Tabakât*, IV, 420, 421; Kefevî, II, 26; İbnü'l-Mürtaza, 130; Kutluboğa, II, 200, 201; Kerhî, *er-Risâle fi'l-Usûl*, 255.

¹³³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XII, 74; Hamevî, IV, 449; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV, 209, 210; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXV, 197, 198; Saymerî, 166; Leknevî, *el-Fevâid*, 108,109; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 85; Ali Pekcan, “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel Kurallarına Dair İlk Risâle (Kerhi'nin "el-Usûl" Adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2003, 16 (2), 298.

¹³³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XII, 74; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXV, 197, 198; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV, 209, 210; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 85.

¹³³⁷ Saymerî, 167.

Kerhî'nin döneminde, Haremeyn ve Nîsâbur kadılığı yapmış olan Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî (ö. 351) gibi önemli isimler vardır. Fıkıh ilmini Kerhî ve Ebu Tâhir b. el-Debbâs'tan alan Ebû'l-Hüseyin, mezhebin önde gelenlerinden biri olmuştur. Nîsâbur'daki fakihler, Ebû'l-Hüseyin ve Ebû Sehl ez-Zeccâcî'den fıkıh öğrenmişlerdir.¹³³⁸ Zehebî, Ebû'l-Hüseyin'i "*kendi döneminde Hanefî mezhebinin şeyhi*" (شيخ الحنفية في زمانه) olarak tanıtmıştır.¹³³⁹ Kerhî ve talebeleri, Mâverâünnehir bölgesine mezhebin görüşlerini yaymada etkili olmuştur. İbnü't-Taberî olarak tanınan Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Ebû Hâmid el-Merûzî/Mervezî (ö. h. 377), Bağdat'ta Kerhî'nin ve Belh'de de Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'ın geleneği üzerine fıkıh öğrenmiş ve önde gelen fakihlerden biri olmuştur. Horasan'da kâdîlkudât olarak görev yapan ve burada kitaplar yazan İbnü't-Taberî, daha sonra Bağdat'a geri dönmüştür.¹³⁴⁰

Kerhî, ömrünün son zamanlarını felçli olarak geçirmiş ve 340/952 yılında seksen yaşındayken Bağdat'da vefat etmiştir.¹³⁴¹ Kerhî felçli olduğu dönemde, yanında bulunan Ebû Bekir ed-Dâmeğânî, Ebû Ali eş-Şâşî (ö. 344/955) ve Ebû Abdullah el-Basrî, Kerhî'nin tedavisi ve ihtiyaçlarını gidermek için dönemin Suriye Emîri Seyfüddevle Abdullah b. Hamdân'a (ö. 356/967) mektup yazarak yardım talebinde bulunmuşlardır. Daha sonra bu durumu öğrenen Kerhî ise ağlayarak "*Allah'ım! Rızkımı beni alıştırdığın şeklin dışında verme.*" diye dua etmiştir. Daha sonra Seyfüddevle'nin on bin dirhemlik yardımı ve bu yardımların devam edeceğini belirttiği mektup geldiğinde Kerhî ölmüştür. Gelen yardım ise Kerhî'nin arkadaşları tarafından tasadduk edilmiştir. Bu olay, müelliflerin oldukça dikkatini çekmiş olmalı ki, Kerhî'den bahseden hemen hemen her kaynakta yer almıştır.¹³⁴²

Saymerî tarafından aktarılan, sonraki kaynakların tekrar ettiği anlaşılan bu olayın, daha çok Kerhî'nin ahlaki özelliklerine vurgu izlenimi taşısa da, günümüz bazı araştırmacıları tarafından siyasi bir anlamının olduğu belirtilmiştir. Ençakar'a göre bu olay, hem Kerhî'nin hem de kendisinden sonraki Hanefîlerin siyasi otoriteye karşı tavrını ortaya koyması bakımından dikkate alınmalıdır. Kerhî'nin emirden yardım

¹³³⁸ Şirâzî, 144; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI, 50; Zehebî, *Siyer*, XVI, 25.

¹³³⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI, 50.

¹³⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, V, 172; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI, 534.

¹³⁴¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, V, 32; Kureşî, 220; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 197, 198; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 85; Kefevî, II, 27; Kutluboğa, II, 200; Ziriklî, IV, 193.

¹³⁴² Saymerî, 166, 167; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 76; Kureşî, 219, 220; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 197, 198; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV, 209, 210; Temîmî, *Tabakât*, IV, 420, 421; Leknevî, *el-Fevâid*, 108, 109; Kutluboğa, II, 200, 201; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 85; Kefevî, II, 27.

talebine gösterdiği tepkiyi siyasi bir tavır olarak değerlendiren Enkaçar, Kerhî'nin kadılık görevini özellikle kabul etmemesini ve kadılık görevini kabul eden tüm öğrencileriyle ilişkilerini kesmesini ise onun üstün ahlakî bir tavrı olarak değerlendirmiştir.¹³⁴³

2.3.6.1. Kerhî'nin İtikadî Görüşleri

Bazı müellifler, Kerhî'yi Mutezilî olmakla itham etmişlerdir. Bu itham, ilk olarak, Hatip el-Bağdâdî'nin *Tarihu'l-Bağdat* adlı eserinde yer almıştır. Bağdâdî, Kerhî'nin Mutezilî olduğunu, rivayet açısından güvenilir olduklarını belirttiği hocası el-Ezherî (ö. 435/1043) kanalıyla Ebû'l-Hasan Muhammed b. el-Abbâs b. el-Fürât'ın (ö. 384/994) söylediğini belirtmiştir. İbnü'l-Fürât, Irak fakihlerinden biri olarak kabul ettiği Kerhî'nin aynı zamanda “*i'tizal (hususunda) bir reis*”, “*bidatçı ve eskiden beri terkedilen*” biri olduğunu söylemiştir.¹³⁴⁴ Bağdâdî'nin bu rivayetini İbnü'l-Cevzî,¹³⁴⁵ İbnü'l-Esîr,¹³⁴⁶ Zehebî¹³⁴⁷ ve İbn Kesîr¹³⁴⁸ gibi bazı yazarlar hemen hemen aynı ifadelerle tekrar etmişlerdir. İbnü'l-Mürtazâ da, Kerhî'yi Mutezile'nin adalet prensibini benimseyenler arasında zikretmiştir.¹³⁴⁹ İbnü'l-Mürtazâ, Kerhî'nin kelim ilmini Mutezilî isimlerden Ebû Abdullah el-Basrî'den aldığını, Ebû Abdullah el-Basrî'nin de fıkıh ilmini Kerhî'den aldığını belirtmiştir.¹³⁵⁰ Hatta bazı kaynaklarda Kerhî'nin “*Mutezilî bir fakih*” olarak tanıtıldığı görülmektedir.¹³⁵¹

Kerhî'nin Mutezilî olduğunu ileri süren kaynaklar, bu iddiayı doğrulayabilecek ona ait herhangi bir görüş aktarmamışlardır. Bundan dolayı olmalı ki İbn Hacer el-Askalânî ve Sem'ânî, bu iddianın İbnü'l-Fürât'ın bir suçlamasından ibaret olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁵² Hanefî tabakat yazarlarından Kureşî, Kerhî'nin Mutezilî olup olmadığına dair herhangi bir bilgi aktarmamıştır.¹³⁵³ Temimî ise Hatîb el-Bağdâdî'nin

¹³⁴³ Enkaçar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 35.

¹³⁴⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 76.

¹³⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mütazam*, XIV, 85.

¹³⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, VII, 240.

¹³⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, XV, 427.

¹³⁴⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV, 209.

¹³⁴⁹ İbnü'l-Mürtazâ, 128-130.

¹³⁵⁰ İbnü'l-Mürtazâ, 130; Ayrıca bkz. Ümit, “Zeydiler ile Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine”, 289.

¹³⁵¹ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîr*, thk.: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, VIII, 254.

¹³⁵² İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 321; Sem'ânî, II, 250.

¹³⁵³ Kureşî, 219, 220.

ithamına karşılık “*Hatîb el-Bağdâdî, Kerhî’yi Mutezile’nin lideri olmakla suçlamıştır. Kerhî’nin durumunun hakikatini Allah daha iyi bilir. Hatîb’in kendisine gelince, onun taassupçu olduğu malumdur. Allah onu affetsin.*”¹³⁵⁴ diyerek tepkide bulunmuştur.¹³⁵⁵

Kerhî’nin Mutezilî olduğuna dair aktarılan rivayetler, bazı şüpheler barındırmaktadır. Örneğin Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübela* adlı eserinde: “*Mu’tezile’nin lideri idi, Allah onu bağışlasın!*” demesine rağmen diğer eserlerinde böyle bir ifadeye yer vermemiştir. Aksine Kerhî’nin Irak’ta Hanefî mezhebinin şeyhi olduğunu (شيخ الحنفية بالعراق) belirtmiştir.¹³⁵⁶ Benzer bir durum İbnü’l-Esîr için de söz konusudur. *el-Kâmil fi’t-Târîh* adlı eserinde Kerhî’nin hakkında “*Mu’tezilî’ydi.*” demesine rağmen *el-Lübâb fi Tehzîbi’l-Ensâb* adlı eserinde ise daha yumuşak bir üslupla “*itizalle suçlandı ve insanlar onu terk ettiler.*”¹³⁵⁷ ifadesini kullanmıştır. Aynı şekilde İbn Kesîr de Kerhî ve talebesi olan Cessâs hakkında “*İkisi de ashabu Ebû Hanîfe’nin en büyüklerindendir.*” ifadelerini kullanmıştır.¹³⁵⁸

Kerhî’nin hocalarından, arkadaşlarından ve talebelerinden bazılarının Mutezilî olmaları, Kerhî’nin de Mutezilî olduğu fikrini doğurmuştur.¹³⁵⁹ Örneğin Kerhî’nin hocası olan Ebû Saîd el-Berdaî, Bağdat’taki Ehl-i Rey fakihlerinden biri olmakla birlikte, Mutezilî kelamcılardan biridir.¹³⁶⁰ Kâdî Abdulcebbâr, Berdaî’yi Mutezilî isimler arasında zikrederek, Kerhî’nin ondan kelimî yönden istifade ettiğine ve birlikte kelim kitapları okuduklarına yer vermiştir.¹³⁶¹ Ayrıca Kerhî’nin, bazı fikhî meselelerde müzakerede bulunduğu Mutezilî Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)’ye büyük bir saygı duyduğu belirtilmiştir.¹³⁶² Kâdî Abdulcebbâr’ın naklettiği bir rivayette, Kerhî’nin meclisindeki talebelerinin önemli bir kısmının Mutezile’nin o dönemdeki önemli

¹³⁵⁴ Temîmî, *Tabakât*, IV, 422.

¹³⁵⁵ Günümüz araştırmacılarından Pekcan, Kerhî’nin Mutezilî olduğu ithamını, sadece Bağdâdî’nin naklettiği bir rivayete dayanması ve Bağdâdî’nin bazı raviler hakkında sübjektif tavrının olduğunun bilinmesi gibi nedenlerden dolayı, soyut bir iddiadan ibaret saymıştır. Ali Pekcan, “İslam Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhî’nin "el-Usûl" Adlı Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2003, 297.

¹³⁵⁶ Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffâz*, III, 855; ayrıca bkz.: Pekcan, 297; Güney, *Kudûrî’nin Şerhu Muhtasari’l-Kerhî Adlı Eseri*, 20.

¹³⁵⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Lübâb*, I, 521.

¹³⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, thk.: Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr., Mektebetü Evlâdî’s-Şeyh li’t-Türâs, I, 179.

¹³⁵⁹ Apaydın, “Kerhî”, 285, 286; Ençakar, *Kerhî’nin Muhtasar’ı*, 37.

¹³⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, V, 160; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XXIII, 528; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, I, 436; İbnü’l-Îmâd, IV, 81, 82.

¹³⁶¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu’l-Îtizal*, 319; İbnü’l-Murtazâ, 101.

¹³⁶² Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu’l-Îtizal*, 307; İbnü’l-Murtazâ, 94, 130; Güney, *Kudûrî’nin Şerhu Muhtasari’l-Kerhî Adlı Eseri*, 21.

isimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin talebeleri olduğu görülür.¹³⁶³ Mutezilî Ebû'l-Hüseyn el-Bâsrî (ö. 436/1044), Kerhî'den ve talebesi Ebû Abdullah el-Basrî'den “*şeyhunâ*” ya da “*şeyh Ebû'l-Hasan*” diye bahsetmiş¹³⁶⁴ ve Kerhî'nin görüşlerine oldukça sık başvurmuştur.¹³⁶⁵ Talebelerinden bazılarının Mutezilî olmasının ve bunların kelamla meşgul olmalarının, Kerhî'nin de Mutezilî olduğu düşüncesini doğurduğu söylenebilir.¹³⁶⁶ Hanefî tabakât müelliflerinden bazılarının Ebû Tâhir ed-Debbâs hakkında “*Irak Ehl-i Rey imamlarından ve Ehl-i Sünnet'ten sahih itikadlı biriydi.*” değerlendirmesinde bulunurken¹³⁶⁷ Kerhî hakkında bu konuda suskun kalmaları¹³⁶⁸ da Kerhî'nin Mutezilî olduğu kanaatini doğurmuştur.¹³⁶⁹

Kerhî vefat ettiğinde onun cenaze namazında Ebû'l-Hasan el-Ezrak, Ebû Bekir el-Buhârî ve Ebû Abdullah ed-Dâî gibi bazı Mutezilî isimlerin yer almış olması da onun Mutezilî olduğu iddiasına bir delil olarak gösterilmiştir. Saymerî'nin aktardığına göre Kerhî'nin cenaze namazını Ebû Abdullah ed-Dâî kıldırmak istemiştir. Fakat Kerhî'nin ashabı araya girerek onun Ebû Hanîfe'nin ashabından bir imam ve önde gelenlerinden biri olduğunu hatırlatarak onun mezhebine uygun olarak kıldırmasını aksi takdirde müsaade etmeyeceklerini belirtmişlerdir. Dâî ise “*Ben atalarımın mezhebine muhalif olamam.*” diyerek kabul etmemiştir. Saymerî, gasl ve namaz işlerini Kerhî'nin diğer talebesi olan kâdî Ebû Temmâm el-Hasan b. Muhammed el-Hâşimî ez-Zeynebî'nin kıldırdığını özellikle belirtmiştir.¹³⁷⁰ İbnü'l-Murtazâ, Kerhî'den fıkıh öğrenen Dâî'nin daha önce Zeydiyye fıkını öğrendiğini belirtmiştir.¹³⁷¹ Ayrıca Ebû Abdullah ed-Dâî, dönemin önde gelen Zeydîlerinden biridir.¹³⁷² Bu da cenaze namazını Dâî'nin kıldırmasına müsaade edilmemesinin sebebi olabilir.

¹³⁶³ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizal*, 332.

¹³⁶⁴ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk.: Muhammed Hamidullah, Dımeşk 1964, I, 437, 438, 447.

¹³⁶⁵ Örnekler için bkz: Ebû'l-Hüseyn, I, 125, 135, 142, 171, 264, 265, II, 32, 38, 137, 163, 173.

¹³⁶⁶ Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ı*, 44, 45; Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 167-170.

¹³⁶⁷ Kureşî, 367; Leknevî, *el-Fevâid*, 308; Kefevî, II, 35; Kutluboğa, 336.

¹³⁶⁸ Apaydın, “Kerhî”, 285, 286; Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 21.

¹³⁶⁹ Günümüz bazı müellifleri Kâdu'l-Haremeyn Ebû'l-Hüseyn (ö. 351/962)'in başlangıçta Kerhî'nin öğrencisiyken, ondan ayrılarak Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın yanına gitmesini (Şirâzî, 144), Kerhî'deki muhtemel Mutezilî eğilime bağlamışlardır. Apaydın, “Kerhî”, 285; Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eseri*, 21.

¹³⁷⁰ Saymerî, 167, 168; ayrıca bkz.: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 76; Kureşî, 134; Temîmî, *Tabakât*, IV, 421; Apaydın, “Kerhî”, 285, 286; Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ı*, 46.

¹³⁷¹ İbnü'l-Mürtazâ, 121.

¹³⁷² Ümit, “Zeydiler ile Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine”, 288.

Kerhî'nin kelim ilmiyle ilgilendiğine dair bilgi, yukarıda belirtildiği üzere, Mutezilî Kâdî Abdulcebbâr'nın rivayetine dayanmaktadır. Bu rivayete göre Kerhî, kelim ilmiyle teberrüken ilgilenmiş, kelim ilminin kendisine fıkıh alanında yardımcı olduğunu söylemiş, itizal görüşünü benimsemiş ve insanları bu görüşe davet etmiştir.¹³⁷³

Kerhî'nin bazı konularda kendisine has görüşlerinin, Mutezililikle itham edilmesine sebep olduğu söylelebilir. Bunların başında, onun sadece kıyas yapılarak hüküm verilemeyen durumlarda sahabeyi taklit etmenin caiz olduğu, kıyas yapılabilecek olan durumlarda ise sahabe sözünün terk edilebileceği görüşü gelir.¹³⁷⁴ Kerhî, Şeybânî'nin de bu görüşü kabul ettiğini belirtmiştir.¹³⁷⁵ Kerhî'ye göre eğer sahabe sözleri mutlak hüccet olsaydı, sahabeler insanları Hz. Peygamber'in sözlerine ve ümmetin icmâ ettiği konulara çağırdıkları gibi kendi sözlerini delil almaya çağırırlardı. Oysaki bunu yapmamışlardır. Örneğin Hz. Ömer, Kâdî Şureyh'e gönderdiği talimatnamede: “Allah'ın kitabı ile hüküm ver. Sonra Rasulünün sünnetiyle, sonra da kendi reyinle hüküm ver.” demiştir. Fakat “Benim reyime göre hüküm ver.” gibi bir şey söylememiştir.¹³⁷⁶

Kerhî, sahabe kavlinin kıyasa takdim edilmesinin, Ebû Yûsuf'dan gelen bir görüş olduğunu belirtmiş fakat buna katılmamıştır.¹³⁷⁷ Aynı şekilde Kerhî, kendi hocası olan Ebû Said el-Berdaî'nin sahabeyi taklit etmenin vacip olduğu, sahabe sözü varsa kıyas üzerine takdim edilerek kıyasın terk edilmesi gerektiği ve sahabe sözünün bir hüccet olduğu görüşüne de katılmamıştır.¹³⁷⁸ Serahsî'ye göre Kerhî, bu konuda kıyasın sahabeden bir ya da iki kişinin üzerine takdim edilebileceğini söyleyen Şâfiî'nin kavli-i cedid görüşünü benimsemiştir.¹³⁷⁹ Kıyas varken sahabe kavlini dikkate almayan Kerhî,

¹³⁷³ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizal*, 319; Bu rivayeti göz önünde bulunduran günümüz bazı yazarlar, Kerhî'nin Mutezilî olduğunu ileri sürmüştür. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 166, 167; Ençakar'a göre, Tahavî ve Hâkim eş-Şahîd'in muhtasarlari günümüze kadar ulaşmasına rağmen, onlarla aynı dönemde yaşamış olan Kerhî'nin muhtasarının müstakil olarak ve diğer eserlerinin günümüze kadar ulaşmamış olmasının bir nedeni, Kerhî'nin Mutezilî olmasıdır. Fakat bazı yazarlara göre bu iddialar doğru kabul edilse bile, Kerhî'nin tam anlamıyla bir kelamcı olduğu iddiası ve “Mutezile'nin reisidi” gibi ifadeler abartılı bir söylemdir. Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ı*, 46, 53.

¹³⁷⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 256; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 322, 323; Tuzcu, 95, 96.

¹³⁷⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 256; Tuzcu, 95, 96.

¹³⁷⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 257.

¹³⁷⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 105; Ünal, 186.

¹³⁷⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 256; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 105; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 322, 323; Tuzcu, *Haneî Usûlünde Hadis*, 94.

¹³⁷⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 106.

bu görüşünü, “İbret alın ey akıl sahipleri!”¹³⁸⁰ ayetine dayandırmıştır. Ona göre ayetteki “ibret alın!” ifadesi, nass olmayan yerde kıyas ve reyle amel etmek demektir. Aynı şekilde “Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve peygambere götürün.”¹³⁸¹ ayetinde kitap ve sünnete başvurulması emredilmiş, meşhur Muaz hadisinde ise kitap ve sünnetin dışında ancak reyle amel edilebileceği belirtilmiştir.¹³⁸²

Kerhî, haber-i vahid konusunda, Ebû Yûsuf’un görüşüne muhalefet ederek “haber-i vahid içerisinde bir hüccet yoktur.”¹³⁸³ demiştir. Ebû Yûsuf’a göre ahad haberlerle ukubat (cezaların) tespiti caizdir. Fakat Kerhî bu görüşü kabul etmemiştir. Hanefîlerin çoğunluğu ahad haberleri ilim olarak faydalı görmelerine ve bu haberlerde yer alan hadlerin uygulanmasının caiz olduğu anlayışını benimsemelerine rağmen, Kerhî bunun caiz olmadığı görüşündedir.¹³⁸⁴ Kerhî, haberler konusunda Şâfiî ve hadis âlimlerinin çoğunun kabul ettiği, âdil ve zâbit olması şartıyla, ravinin fakih olması şartını aramamıştır. İsâ b. Ebân’a göre ise eğer ravi adil, zâbit ve âlim olursa onun haberi kıyasın üzerine takdim edilir.¹³⁸⁵

Kerhî, fikhî konularda külli kaideler oluşturmuş olmasıyla tanınmıştır. Bu yönüyle o, Hanefî geleneğinin bir temsilcisi konumunda olmuştur. Kerhî’nin *Muhtasar*’ına Kudûrî’nin yazdığı *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî* adlı eserine bakıldığında Kerhî’nin Hanefî geleneğinden olduğu açıkça görülmektedir. Kudûrî, Kerhî’nin yazdıkları ile kendi şerhlerini tam olarak birbirinden ayırmadığından dolayı Kerhî’nin itikadî ve fikhî görüşlerini tam olarak belirlemek mümkün değildir. Yine de her ikisinin benzer görüşleri benimsediği söylenebilir. Kudûrî’nin siyer bölümünde ele aldığı cihad,¹³⁸⁶ ülü’l-emre itaat,¹³⁸⁷ Ehl-i Bağy’ın durumu; onlardan ölenlerin cenaze ve defin işleri, özellikle Hâricîlere karşı yapılması gerekenler,¹³⁸⁸ yeni Müslüman olmuş milletlerin veya savaş sırasında Müslüman olduğunu söyleyenlerin hangi durumlarda imanlarının geçerli olduğu,¹³⁸⁹ mürtedin durumu¹³⁹⁰ vb. konularda zikrettikleri bilgiler, Ebû Hanîfe,

¹³⁸⁰ Haşr: 59/2.

¹³⁸¹ Nisâ: 4/59.

¹³⁸² Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 106, 107; Ünal, 187.

¹³⁸³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 333, 334.

¹³⁸⁴ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 42.

¹³⁸⁵ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 551.

¹³⁸⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhi*, 5, 6, 11.

¹³⁸⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhi*, 14.

¹³⁸⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhi*, 165-177.

¹³⁸⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhi*, 16-19, 61, 140, 195, 210-214.

¹³⁹⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhi*, 138-141.

Ebû Yûsuf ve özellikle Şeybânî'nin eserlerinde yer alan bilgilerle hemen hemen aynıdır. Bu nedenle hem Kerhî'nin hem de Kudurî'nin, Ebû Hanîfe'den tevarüs eden ilmi geleneğin takipçileri olduğunu, mezhebin genel görüşlerini benimsediklerini ve sonraki dönemlere aktardıklarını söylemek mümkündür.

Kerhî, büyük günah konusunda, Ebû Hanîfe'nin ashabından bazı fakihlerinin kabul ettiği tevakkuf görüşünü benimsemiştir. Kerhî, Müslümanların ahiretteki vaîdi konusunda: *“Ben umum haberler konusunda vakfederim ve emir ve nehiy konusunda umum görüşünü benimserim.”* demiştir. Cessâs'a göre Kerhî'nin bu ifadeleri, onun görüşünün ehl-i milletin vaîdi hususunda olduğuna delalet eder.¹³⁹¹

Cessâs'ın aktardığına göre Kerhî, *“Ey iman edenler! Sizden kim dinden dönerse Allah onların yerine kendilerini sevdiği ve onların da Allah'ı sevdiği bir kavim getirir.”*¹³⁹² ayetinin Hz. Ebû Bekir ve onunla savaşılan Ehl-i Ridde hakkında nazil olduğunu söylemiştir.¹³⁹³ Kerhî'nin mestler üzerine mesh etmeyi kabul etmeyenler hakkında söylediği *“İki mest üzerine mesh etme görüşünde olmayan için küfrün olacağından korkarım.”*¹³⁹⁴ ifadeleri de ona has görüşlerden biri olarak kaynaklarda yer almıştır. Çünkü ona göre bu konuyla ilgili gelen âsâr, tevatür yoluyla gelmiştir.¹³⁹⁵ Kerhî'nin bu tavrının, Hâricîler ve Râfîzîlere yönelik olduğu söylenebilir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin mestler üzerine mesh etmeyi, Ehl-i Sünnet olmanın şartlarından biri olarak gördüğü kabul edilir. Bu nedenle olmalı ki Kerhî, peygamberin mesh ettiği hususunda ümmetin ihtilaf etmediği gerekçesine dayanarak bunu kabul etmeyenler için küfür olmasından korktuğunu belirtmiştir.¹³⁹⁶

Kerhî'ye göre diğer mezhep mensupları, her ne kadar içerisinde bulundukları mezheplerin fasit görüşlerine uymaları nedeniyle başkaları tarafından tekfir edilmiş olsalar da, İslâm'ı reddetmediklerinden dolayı İslâm hukukuna tabidirler; kestikleri yenir ve kadınlarıyla evlenilir. Çünkü böyle kişiler Kur'ân'ın ahkâmına bağlı olup İslâm milletiyle dostluklarını devam ettirmektedirler.¹³⁹⁷

¹³⁹¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 384.

¹³⁹² Maide: 5/54.

¹³⁹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 101; Çev., VI, 43.

¹³⁹⁴ Kâsânî, I, 7.

¹³⁹⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 67.

¹³⁹⁶ Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, t.y., III, 97.

¹³⁹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 100, 101; Çev., VI, 42.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEZHEBİN TEŞEKKÜL SÜRECİ: HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ

3.1. HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ

Makdisî, Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinde âlimlerin çok olduğunu, buranın ilmin beşiği, İslâm'ın sarsılmaz direği ve en büyük kalesi olduğunu belirtmiştir. Bölgede dinin bozulmadığını, yönetimde adaletin hâkim olduğunu, yöneticilerin dine yardım ettiklerini ve fakihlerin hükümdarlar mertebesinde olduğunu belirtmiştir.¹³⁹⁸ Ayrıca Sâ mânî hükümdarlarının fakihlere saygı duyduklarını, huzura çıkarken yer öpmelerine izin vermediklerini, hükümdarların fakihlerle birlikte ilmi tartışmalar yaptıklarını, Buhârâ'daki fakihlerin en iyisini başkâdî olarak atadıklarını ve Ebû Hanîfe'nin mezhebinden olan fakihlere öncelik verdiklerini nakletmiştir.¹³⁹⁹

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinin başta Merv ve Belh olmak üzere diğer şehirlerindeki Ebû Hanîfe'nin ashabının tamamının, itizâlî fikirleri benimseyenler hariç, ilk dönemden beri furu' ve usûl konularında Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimsediklerini belirtir. Ayrıca Semerkand âlimlerinin furu ve usulü birleştirdiklerini, hurafelerden arındırdıklarını ve dini müdafaa ettiklerini, kelam meselelerine el atarak dinin esasını ortaya koyduklarını ve bu şekilde bölgedeki bidat ve dalâlet ehlinin kötülüklerine engel olduklarını ekler. Bunu yapanların da Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin arkadaşı olan Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cüzcânî'den beri Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsediklerini belirtir.¹⁴⁰⁰ Nesefî'nin ifadelerinden az da olsa Mutezilî varlığından bahsetmek mümkündür. Fakat bunların furu konularda Ebû Hanîfe'ye tabi olan Mutezililer olduğu anlaşılmaktadır. Ebû'l-Yusr el-Pezdevî'nin naklettiğine göre Sâ mânîler döneminin son zamanlarında, Kaderiyye ve Mutezile, Buhara'yı hâkimiyetleri altına almıştır. Hatta vezirlerden biri onlara meyletmiştir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat de onların karşısında mağlup olmuştur. Fakat bu emir, daha sonra Sünnî bir hocasıyla yaptığı münazara sonrasında Kaderiyye

¹³⁹⁸ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 209; Çev., 265.

¹³⁹⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 259, 260; Çev., 349.

¹⁴⁰⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 468, 469.

ve Mutezile mensuplarının yakalanmasını ve cezalandırmasını emretmiştir. Bu şekilde Buhara’da sadece Hanefiler kalmıştır.¹⁴⁰¹ Makdisî ise Mâverâünnehir bölgesindeki halkın mezhebinin müstakîm olduğunu, sadece Sicistan ve Herat’ın bazı bölgelerinden Hâricîlerin, Nîsâbur’da da hâkimiyet kuramayacak kadar Mutezile’nin var olduğunu belirtir.¹⁴⁰² Fakat Mâverâünnehir ve özellikle Semerkand bölgesinde Mutezile’nin varlığından bahsetmez. Hatta halkın, Hanefî ve Ehl-i Sünnet’ten olduklarını belirtir.¹⁴⁰³ Ebû’l-Hasan er-Rüstüfeğnî, Mâtürîdî’nin derslerine devam ederken, yolda karşılaştığı Mutezili âlim Ebû Ahmed el-Hak ile Allah’ın günah fiillerini irade edip yaratmasıyla ilgili tartıştığına dair rivayet, Mutezile’nin sınırlı da olsa bir varlığını gösterir.¹⁴⁰⁴ Abdulkâhir el-Bağdâdî, Mâverâünnehir bölgesindeki insanların ya Şafî mezhebinden ya da Ebû Hanîfe’nin ashabından olduklarını ve hepsinin Kaderiyye ve Ehl-i Hevâ’ya lanet ettiklerini belirtir.¹⁴⁰⁵

Pezdevî, Mâverâünnehir ve Horasan bölgesindeki âlimlerin, usûlû’ d-din ilminden yüz çevirdiklerini, kelam ilmiyle uğraşmayı ve bu ilme dalanları reddettiklerini, alaya aldıklarını ve hafif gördüklerini belirtmiştir. Ona göre bu sebeplerden dolayı kelam ilmi, bu bölgede gelişmemiş; bunun aksine bölgede daha çok fıkıh ilmi gelişmiştir.¹⁴⁰⁶

Makdisî, bölgedeki Nisabur, Herat, Merv, Şaş ve Serahs gibi önemli şehirlerde yaşayanların ağırlıklı olarak Ebû Hanîfe’nin mezhebine tabi olduklarını belirtmiştir.¹⁴⁰⁷ Bu, aynı zamanda bölgenin İslâmlaşma sürecine katkı sağlamıştır. Bundan dolayı olmalı ki Ebû’l-Muîn en-Nesefî, ilk dönemlerden beri Merv, Belh ve Horasan’daki diğer şehirler ile Mâverâünnehir bölgesinin tamamının hatta sınır boylarındaki Türk şehirlerinde yaşayanların, usûl ve fûru’ konularında Ebû Hanîfe’nin mezhebinden olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁰⁸

Ebû Hanîfe’nin iman-amel ayrımı yaparak imanda eşitliği savunması, yeni Müslüman olan Horasan ve Mâverâünnehir halkı arasında kabul görmüştür. Bu

¹⁴⁰¹ Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, 191, 192; Çev., 274.

¹⁴⁰² Makdisî, *Ahsenü ’t-Tekâsîm*, 248; Çev., 333.

¹⁴⁰³ Makdisî, *Ahsenü ’t-Tekâsîm*, 220; Çev., 283.

¹⁴⁰⁴ Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mu’tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, (18), 2003, 52.

¹⁴⁰⁵ Bağdâdî, *Usûlû’ d-Dîn*, 340; Çev., 354, 355.

¹⁴⁰⁶ Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, 263, 264; Çev., 370, 371.

¹⁴⁰⁷ Makdisî, *Ahsenü ’t-Tekâsîm*, 223; Çev., 333.

¹⁴⁰⁸ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü ’l-Edille*, II, 468.

bölgelerden gelen pek çok öğrenci, Ebû Hanîfe veya onun öğrencilerinden ilim öğrenerek yaşadıkları bölgelere dönüp Ebû Hanîfe'nin fikhî ve itikadî görüşlerini yaymaya başlamışlardır.¹⁴⁰⁹ Ayrıca bölgeye atanan kadılar, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bu bölgeye yayılmasına aracılık etmişlerdir. Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Horasan ve Mâveraunnehir bölgesine yayılması, Irak bölgesiyle eş zamanlı olarak gerçekleştiği söylenebilir. Mâverâunnehir ve Horasan bölgesinden ilim için gelenlerle ilgili olarak, genellikle hoca-talebe silsilesiyle geriye doğru Şeybânî'ye ondan da Ebû Hanîfe'ye dayanan mezhepsel bir bağ kurulduğu görülür. Belh'den ilim için gelenlerin büyük bir çoğunluğu ya bizzat Ebû Hanîfe'den ya da onun öğrencilerinden ders almışlardır. Ebû Hanîfe'nin fikhî ve itikadî görüşlerine en büyük destek Belhli âlimlerden gelmiştir. Bunların arasında Ebû İshâk İbrâhim b. Süleymân b. Zeyyât (ö. h. II. asrın ikinci yarısı), Ebû Ömer b. Muhammed b. Meymûn b. Bahr b. Sa'd b. er-Remmah (ö. 171/787), Ebû Muhammed Selm b. Sâlim el-Belhî (ö. 174 veya 194/809), Ebû Mutî Hakem b. el-Abdillâh el-Belhî (ö. 199/814) ve Ebû Muaz Halid b. Süleymân el-Belhî (ö. 199/814) gibi önemli isimler vardır.¹⁴¹⁰ Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunmuş olan Mukâtîl b. Hayyân (ö. 150/767), Belh'te sevilen bir kişidir. Bir müddet Belh'te dinî ve idarî hükümleri dine göre uygulamıştır. Bölge halkı onun adaletini beğenmiştir.¹⁴¹¹ Ebû Hanîfe'nin başta Şeybânî olmak üzere Ebû Yûsuf ve Züfer gibi öğrencilerinden ders alan Belhli âlimlerden bazıları Ebû Saîd Halef b. Eyyub el-Amirî (ö. 205/820), Ebû Osmân Şeddâd b. Hakem el-Belhî (ö. 214/829), Ebû İshâk İbrâhim b. Yûsuf b. Meymun b. Kudâme el-Belhî el-Makiyânî (ö. 239/853), Muhammed b. Kâsım et-Tâyikânî (ö. III. asrın başları) ve Ebû Bekir Nusar b. Yahya el-Belhî (ö. 268/881)'dir.¹⁴¹²

Horasan bölgesinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yayıldığı Belh'ten sonra ikinci önemli şehir ise Rey'dir. İbn Ebî'l-Avvâm, Rey ve Horasan bölgesinden gelerek Ebû Hanîfe'nin fikhını öğrenen toplam yirmi üç isim zikretmiştir. Kerderî, Reyli on sekiz

¹⁴⁰⁹ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, 111, 112.

¹⁴¹⁰ İbn Davud el-Belhî el-Vaizî, *Fedâil-i Belh*, Çev.: Mehterhan Furkani, *Tarihte Hanefî Bir Şehir Belh (Fezâil-i Belh: Belh Şehri ve Âlimleri)*, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, İstanbul 2021, 54, 107, 128; Kureşî, 293; Kerderî, 515; Çev., II, 177 vd.; Ak, 113.

¹⁴¹¹ İbn Davud el-Belhî, 75.

¹⁴¹² İbn Davud el-Belhî, 167; Kureşî, 293; Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 212-224; Ak, 115; Mehterhan Furkani, "Hanefî Mezhebinin Önemli Bir Merkezi Olarak Belh Şehri", *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlim Yolculuğu*, Yakup Koçyiğit, Aitimamat Kariev (Ed.), Karabük Üniversitesi Yayınları, Karabük 2021, 614.

ismin Ebû Hanîfe'den ders aldığını¹⁴¹³ Kureşî ise sadece bunlardan İsa b. Mâhân er-Râzî'nin ismini zikretmiştir.¹⁴¹⁴ Abbasiler, bölgedeki Zeydî ve Şîîlerin gücünü kırmak için Ebû Yûsuf'un öğrencisi Mervli Fadl b. Ganim el-Huzaî (ö. 236/850)'yi daha sonra da Şeybânî'nin ve Ebû Mutî el-Belhî'nin öğrencisi olan Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862)'yi Rey şehrine kâdî olarak atamıştır.¹⁴¹⁵ Daha öncesinde Hârûnürreşîd, Taberistan'da faaliyet gösteren ve zaman zaman Rey şehrini ele geçirmeye çalışan Zeydî tehlikesine ve kadılık makamını elinde tutan Şîîlere karşı, bölgeye yaptığı bir seyahatta Şeybânî'yi yanında götürmüştü.¹⁴¹⁶ Fadl b. Ganim el-Huzaî, kısa süreli yaptığı Rey kadılığı görevindeyken, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü benimseyenlere karşı mücadele vermiştir. Bu kişileri halifeye şikâyet ederek onları ağır bir şekilde cezalandırmasını istemiştir. Ayrıca Fadl b. Ganim el-Huzaî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunması nedeniyle Me'mûn tarafından 218/833 yılında sorgulanmıştır.¹⁴¹⁷

Horasan bölgesinden Kûfe'ye gelerek Ebû Hanîfe ile görüşen ve ondan ders alanlardan biri, İbrahim b. Tahmân (ö. 163/779-80)'dır. Ebû Hanîfe'nin ashabından olan ve muhaddis, fakih, kelam âlimi olarak tanınan İbrahim b. Tahmân, Horasan/Herat bölgesi âlimlerindendir. Ömrünün sonuna doğru Mekke'ye gitmiş ve orada vefat etmiştir.¹⁴¹⁸ Ebû Hanîfe'den en çok rivayet edenlerin başında, tarihsel olarak Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den önce, İbrahim b. Tahmân gelir.¹⁴¹⁹ Daha önemlisi o, hadisleri elde etmede Ebû Hanîfe'nin rivayet kaynağıdır.¹⁴²⁰ Ebû Hanîfe, İmam Malik'in rivayet ettiği hadisleri İbrahim b. Tahmân'dan almıştır. İbrahim b. Tahmân, Medine'ye gittiği zaman Malik'ten çok sayıda hadis yazmış ve daha sonra Kûfe'ye dönerek Ebû Hanîfe'ye götürmüştür. İbrahim b. Tahmân ve Ebû Hanîfe, İmam Mâlik'ten gelen bu hadisleri kendileri için yazmışlardır.¹⁴²¹ İbrahim b. Tahmân, bazı hadisleri *Meşyeha* adlı eserde

¹⁴¹³ Kerderî, 510; Çev., II, 260, 261.

¹⁴¹⁴ Kureşî, 291.

¹⁴¹⁵ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 225; Ak, 115.

¹⁴¹⁶ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 225.

¹⁴¹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 348; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 225.

¹⁴¹⁸ İbn Ebî'l-Avvâm, 212; İbn Hibbân, *Kitabu's-Sikât*, VI, 27; Kureşî, 30; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz* I, 213; Yâkût el-Hamevî, Şehabüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Büldân*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1977, I, 322; Muhammed Ezber, *İbrahim b. Tahman ve Hadis İlmindeki Yeri*, İÜSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2015, 41.

¹⁴¹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 418.

¹⁴²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 13.

¹⁴²¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 3, 4.

bir araya toplamıştır. Bu eserdeki hadisler, Allah'ın sıfatları konusunda Cehm b. Safvan'ın görüşlerine reddiye niteliğine sahiptir.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Horasan bölgesinde tanınmasına aracılık edenlerden biri de Nuh b. Ebî Meryem (ö. 173/789)'dir. O, fıkıh Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leyla'dan, hadisi Haccac b. Ertat'tan, tefsiri Kelbi ve Mukatil b. Süleyman'dan, siyer ilmini ise İbn İshak'tan almıştır. Nuh b. Ebî Meryem, Ebû Hanîfe'nin hem fikhî hem de itikadî görüşlerini Merv'e nakleden ve geliştiren önemli bir isimdir. O, Merv'de “*Meclisü'l-Kavli Ebî Hanîfe*” (Ebû Hanîfe'nin görüşleri meclisi), “*Meclisü'l-Eser*”, “*Meclisü'n-Nahv*” ve “*Meclisü'ş-Şiir*” olmak üzere dört ilim grubu oluşturmuştur. Bu nedenle ona, bütün ilimleri kendisinde toplayan anlamında “*Câmi*” unvanı verilmiştir.¹⁴²² Bir başka görüşe göre, Ebû Hanîfe'nin reyini ve fikhını ilk defa bir araya topladığı için, böyle bir unvan almıştır.¹⁴²³

Nuh b. Ebî Meryem, Ebû Hanîfe hayattayken Merv'e kadı olarak atanmış ve ölümüne kadar bu göreve devam etmiştir.¹⁴²⁴ Kaynaklarda, onun Horasan'da kâdilkudât olduğunu ve Ebû Hanîfe'nin, onun için *Şurûtu'l-Kazâ*'yı yazdığını belirtilmiştir.¹⁴²⁵ Ebû Cafer el-Mansûr döneminde, Nuh b. Ebî Meryem'in Merv şehrinde kadılık görevine getirildiği ve Ebû Hanîfe'nin ona bir mektup yazarak bazı tavsiyelerde bulunduğu belirtilmiştir.¹⁴²⁶ Ebû Hanîfe'nin bu tavsiyeleri Merv ehli arasında yayılmıştır.¹⁴²⁷ Bu mektup, Ebû Hanîfe'nin fıkıh usulü ve edebü'l-kazâ (muhâkeme usulü) konularıyla ilgili görüşlerinin yer aldığı en eski metinlerden biri olarak kabul edilir. Bu mektupta Ebû Hanîfe, şer'î hükümlerin delillerini sıralamış, kıyastan kısaca bahsetmiş, muhâkeme usulünün temel ilkelerini ve kadıların bu konularda dikkat etmeleri gereken hususları belirtmiştir.¹⁴²⁸

¹⁴²² Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 208; Kerderî, 363, 364, 512; Çev., II, 81, 262; Kureşî, 117, 454; Sem'ânî, II, 12; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 279, 280; *Târîhu'l-İslâm*, XI, 386; Leknevî, *el-Fevâid*, 221, 222; İbn Adîy, VIII, 292; Kefevî, I, 430..

¹⁴²³ Kureşî, 454; Leknevî, *el-Fevâid*, 222; Kefevî, I, 430; Mezzî, Cemâleddin Ebû'l-Haccâc Yusuf, *Tezhîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk.: Bessar Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, XXX, 58.

¹⁴²⁴ Kerderî, 363; Çev., II, 80; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 387; *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 280; Kureşî, 454, 455; Leknevî, *el-Fevâid*, 221; Kefevî, I, 430; Mezzî, XXX, 57.

¹⁴²⁵ Kerderî, 512; Çev., II, 262; Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 202.

¹⁴²⁶ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 201; Kerderî, 363; Çev., II, 79; Kureşî, II, 263; Çev., 79, 80; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 280; *Târîhu'l-İslâm*, XI, 387; Kefevî, I, 430; Mezzî, XXX, 57.

¹⁴²⁷ Mezzî, XXX, 57.

¹⁴²⁸ Eyyüp Said Kaya, “Nûh b. Ebû Meryem”, *DİA*, XXXIII, 230.

Belh âlimlerinden Ebû Said Halef b. Eyyub el-Amirî (ö. 205/820), Şeybânî ve Züfer'in ashabı arasında en önemlilerinden biridir. Daha önce Ebû Yûsuf'tan fıkıh öğrenmiştir.¹⁴²⁹ İbn Ebi Leyla'yı idrak ettiği belirtilmiştir.¹⁴³⁰ Ebû Yûsuf'un o yokken ders yapmayacak kadar önem verdiği bir isim olmuştur. Şeybânî ile sabahlara kadar tartıştığı belirtilen Ebû Said, Belh'in önde gelen fakih, muhaddis, kâri ve müfessirlerinden biridir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin görüşlerini Horasan'da yayan kişi olarak kabul edilmiştir.¹⁴³¹ Ebû Yûsuf: “O, ilmimizi Horasan'da ihya eden bir zattır.” demiştir.¹⁴³² Kendi görüşlerinin yerine her zaman Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin görüşlerini savunmuş, hatta onları aşırı derecede savunmakla meşhur olmuştur.¹⁴³³ Bağdâdî, Ehl-i Rey'i aşırı derecede savunan Ebû Said'in: “İlim, Allah'tan peygamberimize, peygamberimizden sahabeye, sahabeden tâbiüne, tâbiünden Ebû Hanîfe'ye, Ebû Hanîfe'den de onun ashabına intikal etmiştir. Dileyen razı olsun dileyen de sinirlensin.”¹⁴³⁴ dediğine dair bir rivayet nakletmiştir.

Ebû Said, bölgedeki diğer birçok Ehl-i Rey âlimleri gibi Mürciîlikle itham edilmiştir. İbn Hıbban, Ebû Said'in Mürciîlikte aşırılığa kaçtığını, bu konuda taassub sahibi olduğunu ve sünnete tabi olanları eleştirdiğini belirterek rivayet ettiği hadislerden uzak durulması gerektiğini belirtir.¹⁴³⁵ Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin talebesi olması açısından Kûfeliler içinde Ehl-i Reyden olarak kabul edilen¹⁴³⁶ Ebû Said, Ehl-i Hadis tarafından, rivayetlerinin çok olmasına rağmen, hadis konusunda otorite olarak görülmemiş hatta eleştirilmiştir. Kırk iki bin hadis bildiği söylene de¹⁴³⁷ bu özelliği Ehl-i Rey'den olmasından dolayı pek dikkate alınmamıştır.¹⁴³⁸ Bununla birlikte Ahmed

¹⁴²⁹ İbn Dâvûd el-Belhî 144; Zehebî, *Siyer*, IX, 541; Kureşî, 152; Leknevî, *el-Fevâid*, 122; Temîmî, *Tabakât*, III, 209; Kefevî, I, 480.

¹⁴³⁰ Safedî, XIII, 221; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIV, 144, 145.

¹⁴³¹ İbn Dâvûd el-Belhî, 144; Mekkî, *Menâkıb*, 317; Çev., I, 117; Kureşî, 151, 152; Leknevî, *el-Fevâid*, 71; Safedî, XIII, 221; Temîmî, *Tabakât*, III, 209.

¹⁴³² İbn Dâvûd el-Belhî, 144.

¹⁴³³ Mekkî, 317, 318; Çev., I, 117.

¹⁴³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 460.

¹⁴³⁵ İbn Hıbbân, *Kitâbu's-Sikât*, VIII, 228, Ukaylî, II, 373; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 659; *Târihu'l-İslâm*, XIII, 170.

¹⁴³⁶ Kazvîni, Ebû Yalâ el-Halîl b. Abdullah b. Ahmed b. el-Halîl el-Halîlî, *Kitâbü'l-İrşâd fî Marifeti Ulemâi'l-Hadîs*, thk.: Muhammed Saîd b. Ömer, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989, III, 929.

¹⁴³⁷ İbn Dâvûd el-Belhî, 144; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 219, 220.

¹⁴³⁸ İbn Hıbbân, *Kitâbu's-Sikât*, VIII, 228; Ukeylî, II, 24; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*, thk.: Ebû'l-Fedâ', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I, 255; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 219, 220; Örneğin kaynaklarda “İki haslet münafıkta bir arada bulunmaz; uslub güzelliği ve dinde derinlik (fıkıh).” anlamındaki bir hadis rivayetini nakletmesine rağmen hadisçiler tarafından kabul edilmediği bilinen bir

b. Hanbel gibi önemli isimler ondan hadis rivayet etmiş,¹⁴³⁹ bazı hadis âlimleri de onu sika olarak görmüşlerdir.¹⁴⁴⁰ Hanefî tabakat yazarı Kureşî, Ebû Said'in hadis konusundaki durumuyla ilgili bazı kısa bilgiler vermiş fakat ircâ fikrini benimsediğine dair herhangi bir bilgi nakletmemiştir.¹⁴⁴¹ Ebû Said'e yöneltilen eleştiriler, onun Ebû Hanîfe'nin iman anlayışını benimsemesinden kaynaklanır. Ebû Said, Ebû Hanîfe'nin *"Buğât ve yol kesenler hariç her Müslümanın arkasında namaz kılınır."* anlamındaki ifadelerini Ebû Yûsuf'tan rivayet etmiştir.¹⁴⁴² Muhtemelen o, Ebû Hanîfe'nin buna benzer görüşlerini yaşadığı bölgeye aktarmıştır.

Halife Me'mûn, iyice yaşlanmış olan Belh kadısı Ebû Mutî'ye kendisinden sonra kadılık görevine birini tayin etmesini emretmiştir. Ebû Mutî' de kendi yerine Ebû Said'i tayin etmek istese de Ebû Said bunu kabul etmek istememiş ve Bağdat'a gitmiştir. Daha sonra bizzat halife Me'mûn, Ebû Said'i Belh kadılığına atamak istemiş fakat bu gerçekleşmemiştir. Hatta bu görevi kabul etmediğinden dolayı hapse atıldığı rivayet edilmiştir.¹⁴⁴³ Ebû Said'in oğlu Said ise babasının aksine görev almada sakınca görmemiş ve 213/828 yılında Buhara kadısı olmuştur.¹⁴⁴⁴ Ebû Said ise ilmi faaliyetlerine devam etmiştir. Daha sonra 203/818 yılında Nisâbur'a gittiğinde şehirdeki bazı hocalar ondan ders almışlardır.¹⁴⁴⁵ Abdullah b. Mübarek tarafından övgüyle bahsedilen Ebû Said, Belh'de abid ve zahid olarak tanınmıştır. Hatta insanlar arasında adeta efsanevi bir kişilik haline gelmiştir. Örneğin Ebû Said vefat ettiğinde, Belh emiri Nuh b. Esed (Samânîlerin dedesi) cenaze namazını kıldıktan sonra gökten *"Ey Nuh! Halef b. Eyyub'un namazını kılarak kurtuluşa erdin."* diye bir ses geldiğine dair bir rivayete yer verilmiştir.¹⁴⁴⁶ Halife Mutasım (ö. 227/842) döneminde, Sâmanoğulları emiri İsmail'in dedesi Esed b. Nuh, Belh valisi iken, Ebû Said'e hürmet göstermiş, halifeye Belh âlimleri arasında onun âlim ve zahitliğinden övgüyle bahsetmiştir. Hatta Esed b. Nuh'un Ebû Said'e olan bu saygısından dolayı, Allah'ın Samanoğullarına devlet

durum olarak aktarılır. Bkz.: Zehebî, *Mizânü'l-İtidal*, I, 659; Siyer, IX, 541, 542; *Târihu'l-İslâm*, XIV, 144, 145.

¹⁴³⁹ Safedî, XIII, 221; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIV, 144, 145; Temîmî, *Tabakât*, III, 210.

¹⁴⁴⁰ Temîmî, *Tabakât*, III, 210.

¹⁴⁴¹ Kureşî, 151, 152, 293.

¹⁴⁴² Semerkandî, Ebû'l-Leys, *Uyûnu'l-Mesâil fî Fûrû'i'l-Hanefiyye*, thk.: Seyyid Muhammed Mühennâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, 31.

¹⁴⁴³ İbn Dâvûd el-Belhî, 146.

¹⁴⁴⁴ İbn Dâvûd el-Belhî, 133, 134, 146; Nerşahî, 17; Çev., 6; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 220.

¹⁴⁴⁵ Temîmî, *Tabakât*, III, 210.

¹⁴⁴⁶ İbn Dâvûd el-Belhî, 144-146; Mekkî, 318; Çev., 117; Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 480.

kurmayı nasip ettiğine inanılmıştır. Rivayete göre Ebû Said pek yüz vermese de Esed b. Nuh, Ebû Said'e hürmet ve tevazu gösterdiğinden dolayı gece “*Bu tevazu ve iclalinden dolayı Samanî mülkün sabit oldu.*” diye bir ses işitmiştir.¹⁴⁴⁷ Fakat Zehebî, bu hikâyenin garip olduğunu ve tarihsel olaylara uymadığını belirtmiştir.¹⁴⁴⁸

Horasan bölgesi şehirlerinden Cürcân'da, Ebu Hanîfe'nin ashabından olanlar vardır. Kerderî, Cürcân'da Ebû Hanîfe'nin ashabından Abdulkerim b. Muhammed, Hâlid b. Sabîh, İmrân b. Abdullah, Ebû Tayyibe ve oğlu Ahmed, Anbese b. el-Ezher, Bükeyr b. Hafs, Sa'd b. Saîd, Osmân b. Süfyân ve Ebû'l-Hattâb gibi isimlerin olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁴⁹ Kureşî ise sadece Abdulkerim b. Muhammed'in adını zikretmiştir.¹⁴⁵⁰ Bu isimlerden Abdulkerim b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 170/786)'nin, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'la irtibatı olmuştur. Ebû Yûsuf, Horasan'da Abdulkerim b. Muhammed'den daha fakih birinin olmadığını söylemiştir.¹⁴⁵¹ Abdulkerim b. Muhammed, Cürcân'da kadılık yapmıştır.¹⁴⁵² Kureşî, onun Cürcân ehlinin imamı olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁵³ Belli bir süre sonra, kadılığı kerih gördüğünden dolayı, bu görevi bırakarak Mekke civarındaki bir yere kaçmıştır.¹⁴⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, onun Mürcîî olduğunu belirtirken bazı hadis âlimleri “*Mürcîîler içerisinde insanların en hayırlısıdır.*”¹⁴⁵⁵ demişlerdir. Ebû Yûsuf ve Şâfiî ondan rivayette bulunmasına rağmen, Mürcîîlik ithamından dolayı, hadisçiler tarafından onun rivayetlerine itibar edilmemiştir.¹⁴⁵⁶

Cürcân'da Ebû Yûsuf da kadılık görevinde bulunmuştur. Ebû Yûsuf'un 166/782 yılında Cürcân kadılığına atanması, muhtemelen, Abdulkerim b. Muhammed'in kadılık görevini bırakmasından sonradır.¹⁴⁵⁷ Ebû Yûsuf, Cürcân'da Avvâd b. Râşid'in yanında kalmıştır. Avvad, onun fıkıh derslerine katılmıştır.¹⁴⁵⁸ Muhtemelen Ebû Yûsuf, kadılık

¹⁴⁴⁷ Safedî, XIII, 221; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIV, 144,145; Siyer, IX, 542, 543; Temîmî, *Tabakât*, III, 210.

¹⁴⁴⁸ Zehebî, Siyer, IX, 543; *Târîhu'l-İslâm*, XIV, 144, 145.

¹⁴⁴⁹ Kerderî, 510, 511; Çev., II, 261.

¹⁴⁵⁰ Kureşî, 291.

¹⁴⁵¹ Kerderî, 510; Çev., II, 261; Kureşî, 291.

¹⁴⁵² İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk.: İbrahim ez-Zeybek, Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995, II, 603.

¹⁴⁵³ Kureşî, 291.

¹⁴⁵⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 603; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, II, 646; *Târîhu'l-İslâm*, XI, 249; XIII, 291; Sehmî, Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf b. İbrahim, *Târîhu Cürcân*, Haydarabad 1950, 196; İbn Hıbbân, *Kitâbü's-Sikât*, VIII, 423.

¹⁴⁵⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 603; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, II, 646.

¹⁴⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 604; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 249.

¹⁴⁵⁷ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 247.

¹⁴⁵⁸ Sehmî, 241; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 247.

yaptığı Cürcan'da, Ebû Hanîfe'nin fıkhnı ve itikadî görüşlerini öğretmiştir. Zira Ebû Yûsuf, zaman zaman Ebû Hanîfe'nin Cehmilikle itham edilmesiyle ilgili sorularla karşılaşmıştır.¹⁴⁵⁹ Ebû Yûsuf'tan ders alan ve burada Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yayanlardan biri de Rey ehlinin fakihlerinden Muhammed b. Halid el-Hanzelî er-Razi'dir. İstirabad'da bir cami mescidi inşa ederek Ebû Hanîfe'nin fıkhnı üzerine insanlara ders verenlerin ilklerinden olmuştur.¹⁴⁶⁰

Horasan bölgesi Herat şehrinde de Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyenler bulunmaktaydı. Kerderî, Herat şehrinde Ebû Hanîfe'nin ashabından Hayyâc b. Bistam, Kinâne b. Cabele, Ebû Recâ Abdullah b. Vâkîd, Ma'mer b. Hasan ve Mâlik b. Süleyman olmak üzere beş isim belirtmiştir.¹⁴⁶¹ Kureşî ise ilk üç ismi zikretmiştir.¹⁴⁶² Bu isimlerden Ebû Hanîfe ile Kûfe'de on iki yıl boyunca arkadaşlık yapmış olan Ebû Bistam Hayyâc b. Bistam b. el-Hayyâc b. İmran et-Temimî el-Hanzalî (ö. 177/793) Herat şehrinde etkili olmuştur. Herat şehrinin imamlarından olan Ebû Bistâm,¹⁴⁶³ Ebû Hanîfe'den daha fakih ve daha abid birini görmediğini belirtmiştir. Hatta Ebû Hanîfe'in üstünlüğüne işaret eden bir rüyasından bahsetmiştir.¹⁴⁶⁴ Nisâbur ve Bağdat'ta da bulunan Ebû Bistâm, Bağdat'ta büyük ilgi görmesi üzerine bir süre daha orada kalmıştır. İbn Hıbbân'ın verdiği bilgiye göre Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvud, ondan hadis almayı denemiştir. Süfyan es-Sevrî gibi bazı Iraklı hadis âlimleri ise ondan hadis almışlardır. Bununla birlikte İbn Hıbbân, onun ircâ fikrine davet eden bir Mürcî olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁶⁵

Belh şehrindeki âlimlere nazaran Herat bölgesindeki Ebû Hanîfe taraftarları hadis konusunda Ehl-i Hadis tarafından daha az tenkide uğramıştır. Günümüz araştırmacılarından Kutlu'ya göre bu durum, söz konusu coğrafyada her iki ekolü aşırılıklarının değil ılımlılarının temsil etmesinden kaynaklanmış olabilir. Kutlu, kaynaklardaki bilgilere dayanarak Herat bölgesindeki Ebû Hanîfe'nin ashabının Mürcî

¹⁴⁵⁹ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 247.

¹⁴⁶⁰ Kureşî, 329.

¹⁴⁶¹ Kerderî, 516; Çev., II, 267, 268.

¹⁴⁶² Kureşî, 293.

¹⁴⁶³ Kureşî, 293; Kerderî, 516; Çev., II, 267, 268.

¹⁴⁶⁴ Kerderî, 385; Çev., II, 104.

¹⁴⁶⁵ İbn Hıbbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 96; ayrıca bkz.: Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 318.

olduklarını belirtmiştir.¹⁴⁶⁶ Ona göre itikadî alanda Ebû Hanîfe'nin gerçek temsilcileri, özellikle Belh şehrindeki takipçileri olmuştur.¹⁴⁶⁷

3.1.1. Belh

Belh, Horasan bölgesinde Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerinin benimsendiği merkezi bir şehir olmuştur. Belh'teki kadılık görevine, daha çok Ehl-i Rey ve Ebû Hanîfe'nin ashabından olan fakihler atanmıştır.

Horasan bölgesindeki Belh şehri, fıkıh alanında meşhur olup, *Dâru'l-Fıkh*,¹⁴⁶⁸ *Dâru'l-Fukâha*¹⁴⁶⁹ ve *Hizânetü'l-Fıkh*¹⁴⁷⁰ gibi adlarla anılmıştır.¹⁴⁷¹ Camii ve medreselerin çok olması ve buralarda yapılan ilmi faaliyetlerden dolayı Belh'e *Kubbetü'l-İslâm* adı verilmiştir.¹⁴⁷² Horasan bölgesinden ilim almak maksadıyla Irak'a gidenler, farklı âlimlerden ilim öğrenmişlerdir. Fakat Belh'ten ilim tahsili için gidenler, sadece Ebû Hanîfe ve onun ashabına gitmişlerdir. Dolayısıyla Belh halkının tamamı Ebû Hanîfe'nin görüşlerine tabi olmuştur. Ayrıca Belhli âlimlerin Ebû Hanîfe'nin özellikle iman ve ırcâ görüşünü benimsemelerinden dolayı, Kûfeli bazı muhalifler tarafından Belh'e "*Mürciâbâd*" (Mürchie'nin kalesi) ve "*Dâru'l-fıkh*" (fıkıh yurdu) ismi verilmiştir.¹⁴⁷³ Belh şehrinde yürütülen fıkıh ilmi, oldukça gelişmiştir. Bu nedenle Belh şehrinin, Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında ayrı bir ekol olduğu bile söylenmiştir.¹⁴⁷⁴

Ebû Hanîfe'nin takipçilerinden Belh'te bulunan fakihler, hem ülü'l-emre itaati vurgulamışlar hem de haksızlığa ve zorbalığa karşı çıkmada son derece hassas davranmışlardır. Bir taraftan adil yöneticilerin idaresinde kadılık gibi önemli görevler üstlenmişler, diğer taraftan haksızlık yapan yöneticilere karşı uyarılarda bulunmaktan geri durmamışlardır. Hatta bu tutum, Belh fakihlerinin bir özelliği olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁷⁵ Örneğin Selm b. Sâlim (ö. 174 veya 194/790), zalim hükümdarları ve

¹⁴⁶⁶ Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 249-253.

¹⁴⁶⁷ Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 224.

¹⁴⁶⁸ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 501; İbn Davud el-Belhî, 48; Kerderî, 515; Çev., II, 267.

¹⁴⁶⁹ İbn Davud el-Belhî, 48.

¹⁴⁷⁰ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 34; Çev., 52.

¹⁴⁷¹ Furkani, "Belh Fukahasının Yöneticilere Karşı Duruşları: Fezâil-i Belh Bağlamında," *Bilimname*, XLI, (1), 2020, 1030, 1031.

¹⁴⁷² İbn Davud el-Belhî, 55, 235; Furkani, 1031.

¹⁴⁷³ İbn Davud el-Belhî, 48, 56; Kerderî, 515; Çev., II, 267; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 212; Ak, 113.

¹⁴⁷⁴ Furkani, 1031.

¹⁴⁷⁵ Geniş bilgi için bkz.: Furkani, 1032vd.

onlara destek olanları kast ederek “*Bunların yüzüne bakmanın haram olduğu konusunda hiç şüphem yok; ancak bunlarla konuşmanın helal olup olmadığını bilmiyorum.*” demiştir. Bundan dolayı on yıl hapsedildiği ve Hârûnürreşîd’in onu serbest bırakmak istediğini öğrenince bunun onun elinden olmaması için Allah’a dua ettiği nakledilmiştir.¹⁴⁷⁶

Ebû Mutî el-Belhî (ö. 197[199]/814), Belh’te el-emr bi’l-ma’rûf ve’n-nehy ani’l-münker’i yapanların önde gelenlerinden biri olmuştur.¹⁴⁷⁷ Fakat Ebû Mutî’nin tavrı, isyan etme boyutunda olmayıp yönetimdeki imamı sert bir dille uyarma şeklinde olmuştur. Örneğin halife Hârûnürreşîd’in, kendisinden sonra yerine geçecek olan kişinin belirlenmesi konusunda, Belh valisine yazdığı bir mektupta “*Biz, ona daha çocukken hikmet verdik*”¹⁴⁷⁸ anlamındaki Kur’ân ayetinin Yahya b. Halid el-Bermeki’ye veya halifenin oğlu Me’mûn’a işaret ettiği şeklinde ifadeler yer almıştır. Bunu duyan Ebû Mutî, valiye giderek: “*Dünya, bizi küfre düşürecek kadar tehlikeli bir boyuta ulaştı.*” demiştir. Daha sonra camide minbere çıkarak: “*Ey insanlar! Dünyanın tehlikesi bizi küfre çekecek boyuta ulaştı. Kim ‘Biz, ona daha çocukken hikmet verdik’ ayetinde bahsedilen Yahya’nın, peygamber olan Yahya b. Zekeriyya’dan başka biri olduğunu söylerse o kişi kâfirdir.*” demiştir. Camidekiler Ebû Mutî’nin dediklerini kabul edince mektubu getiren iki kişi şehri terk etmiştir.¹⁴⁷⁹ Başka bir rivayette ise halifenin yakınlarından biri hilafet makamından aldığı bir belgeyle Belh’de bulunan bir tarlanın kendisine verildiğini iddia etmiştir. Tarlayı sahibine geri veren Ebû Mutî, mahkeme kararının arkasına şunları yazmıştır. “*Ben senin görevlilerinden biriyim. Allah’ın kitabı ve rasûlünün sünnetine göre hükmettim. Eğer bu kararı kabul edersen beni makamımda bırak, beğenmezsen beni görevimden al.*” Bu ifadeleri okuyan halife, karardan memnun kalmıştır.¹⁴⁸⁰

Ebû Mutî el-Belhî, Ebû Hanîfe’nin öğrencisi olup, aynı zamanda ondan *el-Fıkhü’l-Ekber*’i rivayet eden ilk kişidir. On altı yıl Belh’de kadılık yapmış ve bu

¹⁴⁷⁶ İbn Davud el-Belhî, 129.

¹⁴⁷⁷ İbnü’l-İmâd, II, 471.

¹⁴⁷⁸ Meryem: 19/12.

¹⁴⁷⁹ İbn Dâvûd el-Belhî, 123; Kureşî, 460; Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, I, 574, 575; Kefevî, I, 432; Furkani, 1035, 1036.

¹⁴⁸⁰ İbn Dâvûd el-Belhî, 123, 124; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 218. Furkani, 1036.

bölgedeki insanların çoğuna fıkıh öğretmiştir.¹⁴⁸¹ Ebû Yûsuf: “*Dicle’nin ötesinde Ebû Mutî’den daha fakih olanı yoktur.*” demiştir. Yani Irak’ta, Horasan’da, Mâverâünnehir’de ve en uzak bölgelere kadar ondan daha âlim daha bilgisi yoktur demiştir.¹⁴⁸² Ebû Mutî’nin, farklı konularla ilgili dört bin meseleyi yazdığı ve bunları Ebû Hanîfe’ye sorduğu, Ebû Hanîfe’nin de bu meseleleri beğendiği ve bir araya getirerek yazmasını takdirle karşıladığı nakledilmiştir. Muhtemelen Ebû Mutî’nin *el-Fıkhu’l-Ekber*’i rivayet etmesi, bu gayretinin bir sonucudur. Isâm b. Yûsuf, Ebû Yûsuf’tan sonra Ebû Mutî’den daha fakih birini görmediğini söylemiş, İmam Malik de onun kadılık görevindeki başarısından övgüyle bahsetmiştir.¹⁴⁸³ İbn Dâvûd el-Belhî’nin naklettiğine göre Ebû Mutî’, Ebû Yûsuf’un yazdığı *Kitâbu’l-Kâdiyye* adlı kitabı kendisine ulaştığında eleştirmiş ve birçok âlimi bir araya toplayarak eleştirilerini onlara sunmuştur. Daha sonra kitaptaki hata ve yanlışlıkları bir mektupla Ebû Yûsuf’a bildirmiş, Ebû Yûsuf da hata olduğunu kabul etmiştir.¹⁴⁸⁴ Fakat Ebû Yûsuf’un bu isimde bir eserin olduğu bilinmemektedir. Ebû Mutî hakkında bilgilerin yer aldığı kaynaklarda, uzun süre kadılık yapmasına rağmen, kadılık ya da hukuk anlayışıyla ilgili bilgilere yer verilmemiştir.

Belh âlimlerinden Ebû Muaz Halid b. Süleyman el-Belhî (ö. 199/814), Ebû Hanîfe’nin fetva için yetki verdiği öğrencilerden biridir.¹⁴⁸⁵ Ebû Muaz, Ebû Hanîfe’nin derslerine Ebû Yûsuf ve Ebû Mutî’ ile birlikte katılmıştır.¹⁴⁸⁶ O, Belh âlimlerinin önde gelenlerinden ve insanların iftihar ettiği bir kişi olarak tanınmıştır. Ebû Mutî’, ondan övgüyle bahsetmiş, Şeddad b. Hakem de onun Ebû Mutî’den daha fakih olduğunu söylemiştir.¹⁴⁸⁷ Ebû Muaz, 84 yaşında vefat etmiştir.¹⁴⁸⁸ O, hadis âlimleri tarafından reyî kullanan biri olarak tanıtılmış¹⁴⁸⁹ ve iman konusunda Mürcî olduğu ileri sürülmüştür. Bundan dolayı hadis konusunda, İmam Malik kendisine itibar etmesine rağmen,¹⁴⁹⁰

¹⁴⁸¹ İbn Dâvûd el-Belhî, 124; İbn Sa’d, IX, 377; Çev., IX, 381; Kureşî, 460; Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, I, 574; Kefevî, I, 432.

¹⁴⁸² İbn Dâvûd el-Belhî, 45; Furkani, 1035.

¹⁴⁸³ İbn Dâvûd el-Belhî, 121, 122.

¹⁴⁸⁴ İbn Dâvûd el-Belhî, 142.

¹⁴⁸⁵ Kureşî, 150.

¹⁴⁸⁶ İbn Dâvûd el-Belhî 118; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 218.

¹⁴⁸⁷ İbn Dâvûd el-Belhî, 119; Kerderî, 515; Çev., II, 267; Kureşî, 293; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 218.

¹⁴⁸⁸ İbn Dâvûd el-Belhî, 118; Leknevî, *el-Fevâid*, 236; ayrıca bkz.: Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, XIII, 167.

¹⁴⁸⁹ İbn Hıbbân, *Kitâbu’s-Sikât*, VIII, 224.

¹⁴⁹⁰ İbn Dâvûd el-Belhî, 118.

diğer hadis kaynakları hadiste zayıf olduğunu belirterek onu eleştirmişlerdir.¹⁴⁹¹ İbn Sa'd ise Ebû Muaz hakkında “*Kendisinden hadis rivayet edilmiştir.*”¹⁴⁹² ifadesini kullanmakla yetinmiştir. Oysaki Ebû Muaz’ın, “*Süfyân es-Sevrî benden kırk hadis kadar yazdı.*” dediği nakledilmiştir.¹⁴⁹³ Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasındaki farklılaşmanın iyice belirmeye başladığı Belh şehrinde, Ehl-i Rey’in temsilcisi olarak Ebû Muaz ön plana çıkmıştır. Her iki grup arasında gerginlikler yaşanmaya başlamıştır. Hadis âlimleri, onun Hz. Peygamber’in namazda rükûya eğilip-kalkerken ve secdeye giderken tekbir sözleriyle birlikte ellerini kaldırdığını belirten hadisin uydurma olduğunu iddia etmesini eleştirmişlerdir. Ebû Muaz, bu rivayetin bir hata olduğunu söylemiştir. Fakat Horasan valisinin kadısı olan Muhammed el-A’miş ise rükû ve secdenin namazdan olmadığını ileri sürmüştür. Bu nedenle Ebû Muaz, buna inanan bir kişinin küfre düşeceğini belirterek Muhammed el-A’miş’i eleştirmiştir. Bunun üzerine Muhammed el-A’miş, Ebû Muaz’ı Horasan valisi Ali b. İsa b. Mahan’a şikayet etmiştir. Vali, 180/796 yılında Ebû Muaz’ın Belh’e girişini yasaklayarak Fergana’ya sürgün edilmesi emrini vermiştir. O sırada Tirmiz kadısı olan Abdulaziz, onu kendi şehrine davet etmiş ve törenle karşılamıştır. Fakat kadı Muhammed el-A’miş, valinin verdiği cezanın aynısının verilmesini ve şehre girişinin yasaklanmasını emretmiştir. Bunun üzerine Ebû Muaz ve Abdulaziz, Fergana’ya ve Şaş’a sürgün edilmiştir. Burada kaldıkları sırada yüzbinlerce kişinin müslüman olmasına vesile oldukları rivayet edilmiştir. Ebû Mutî’ el-Belhî kadı olduğunda, her ikisi de yurtlarına geri dönmüşlerdir.¹⁴⁹⁴

Ebû Muaz, sıfatlar konusunda Cehm b. Safvân’a tepkide bulunmuştur. Rivayete göre Cehm, Tirmize gittiğinde, Sümeniyye’den bir grup ona: “*Kulluğunu yaptığın rabbini bize vasfet*” demişlerdir. Bu soru karşısında cevap veremeyen Cehm, evine girmiş ve günlerce çıkmamıştır. Daha sonra çıkarak: “*Allah, her şeyle birlikte olan şu havadır. Her şeyin içindedir; fakat ona herhangi bir şey karışmaz.*” demiştir. Ebû Muaz ise bu cevabı beğenmeyip: “*Allah’ın düşmanları yalan söyledi. Muhakkak ki Allah,*

¹⁴⁹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, III, 322; Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, I, 631; Kazvînî, III, 930; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 218, 219.

¹⁴⁹² İbn Sa’d, IX, 378; Çev., IX, 382.

¹⁴⁹³ İbn Dâvûd el-Belhî, 119.

¹⁴⁹⁴ İbn Dâvûd el-Belhî, 119, 120; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 219.

kendisini vasfettiği gibi, semâ'da arşının üzerindedir.”¹⁴⁹⁵ şeklinde tepkide bulunmuştur. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Şeybânî gibi Ebû Muaz'ın teşbih ifade eden ayet ve hadisleri geldiği gibi kabul edip, keyfiyetiyle ilgili bir şey söylememek gerektiğine inananlardan olduğunu belirtir.¹⁴⁹⁶ Ayrıca Ebû Muaz'ın, Belh âlimleri arasında “*Kur'ân Allah'ın kelimasıdır. Mahlûk değildir. Kim Kur'ân mahlûktur derse o kâfir olur.*” şeklindeki görüşü benimseyenlerden olduğu belirtilmiştir.¹⁴⁹⁷ Bazı kaynaklarda Ebû Muaz'ın, Süfyan es-Sevri'nin ashabından olduğu, Allah'ın sıfatları konusunda teşbih ve tecsimi nefyederek, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî gibi Allah'ın sıfatlarını tevîl ettiği nakledilmiştir.¹⁴⁹⁸

Ebû Hanîfe'nin Belh bölgesindeki öğrencilerinden biri de Abdulaziz b. Halid et-Tirmizi (ö. II. Asrın Sonları)'dır. Ebû Muaz'la arkadaşlığı olan Abdulaziz b. Halid, Tirmiz ve Sağâniyân kadılığı yapmıştır.¹⁴⁹⁹ Ehl-i Rey'den olan babası, Haris b. Süreyc'e eman almak için Ebû Hanîfe'den mektup alarak halifeye götüren iki kişiden biridir. Abdulaziz babasından, Ebû Hanîfe ve diğer bazı kişilerden rivayette bulunmuştur.¹⁵⁰⁰ Ebû Hanîfe'nin fikhî ve itikadî görüşlerinin Ebû Muaz ve Abdulaziz tarafından bu bölgeye yayıldığı söylenebilir.¹⁵⁰¹ Bununla birlikte Abdulaziz de Mürcie'ye nispet edilmiştir. İbn Hıbban ve İbn Hacer, Muhammed b. Kasım et-Tayikânî tarafından uydurulan ve Mürcie'yi öven hadisin Abdulaziz b. Halid kanalıyla nakledildiği bir rivayete yer vermişlerdir.¹⁵⁰²

Belh'te önemli bir isim de Ömer b. Meymûn er-Remmâh (ö. 171/787)'dir. O, Ebû Hanîfe'nin ashabından olup Belh'de yirmi yıl kadılık yapmıştır. Hak yolundan

¹⁴⁹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Kayyim, *İctimâu'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, thk.: Beşîr Muhammed Uyûn, Mektebetü Dari'l-Beyân, Dimeşk 2000, 169.

¹⁴⁹⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 172, 173.

¹⁴⁹⁷ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 435; Lâlekâî, 339.

¹⁴⁹⁸ Âlûsî, Şehâbeddin es-Seyyid Mahmûd, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve Sebu'l-Mesânî*, Beyrut, XVI, 156.

¹⁴⁹⁹ Kerderî, 515; Çev., II, 266; Kureşî, 293.

¹⁵⁰⁰ Kerderî, 196; Çev., I, 199.

¹⁵⁰¹ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 254.

¹⁵⁰² Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 254; Söz konusu rivayet şu şekildedir: “İman artar ve eksilir, onun eksilmesinin nifâk, noksanlığının da küfür olduğunu iddia edenlerin tevbesi istenir. Tevbe ederlerse ne ala, etmezlerse kılıçla boyunlarını vurun. Onlar Rahman'ın düşmanlarıdır. Allah'ın dininden çıkarlar; küfre girerler ve Allah hakkında münakaşa ederler. Allah yeryüzünü onlardan temizler. Dikkat edin onların namazları, oruçları, zekâtları, haccları ve iyilikleri yoktur. Onlar Allah rasûlünden; Allah rasûlü de onlardan beridir.” İbn Hıbbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Düafâi ve'l-Metrûkîn*, thk.: Mahmûd İbrâhim Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992, II, 311. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, VII, 445.

ayrılmayan; insanların ve sultanın korkusundan çekinmeden görüşlerini açıkça dile getiren biri olup, Cehm b. Safvân ile ruyetullah konusunda tartıştığı rivayet edilmiştir. O, nasıl ki Allah müminlere cenneti va'd etmişse ruyetullahı da va'd etmiştir diyerek Cehm b. Safvân'ı susturmuştur. Ebû Hanîfe'nin övgüyle bahsettiği Ömer b. Meymûn er-Rammâh, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Belh'de yaymış olmalıdır.¹⁵⁰³ Aynı şekilde Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810)'nin de Belh'te Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yaydığı söylenebilir. Şakîk-ı Belhî, Ebû Hanîfe ile görüşmüş ve Ebû Yûsuf'tan ders almıştır. O, Ebû Yûsuf'un hem fakirlik döneminde hem de Bağdat kadılığı döneminde onunla arkadaşlık yapmıştır.¹⁵⁰⁴

Belhli fakihlerden Isâm b. Yusûf (ö. 215/830) ve kardeşi İbrahim b. Yusûf (ö. 239/853), her ikisi de kendi dönemlerinde Belh'in şeyhi olarak tanınmışlardır. Isâm b. Yusûf, Tahirilerin ikinci hükümdarı olan Tahir b. Tahir ordusuyla Belh'e girip insanların evlerini ellerinden aldığında, Tahir'e insanların evlerini geri vermeleri yönünde nasihatte bulunmuştur. Tahir insanların evlerini geri vereceğini söylese de sözünde durmamıştır. Buna mukabil Isâm'ın Allah'a dua ettiği, bunun üzerine Tahir'in de vefat ettiği anlatılır.¹⁵⁰⁵

Isâm b. Yusûf'un kardeşi Ebû İshak İbrahim b. Yûsuf (ö. 239/853), Belh âlimlerinden olup Ebû Hanîfe'nin ashabı içinde en yüksek konumda olanlardan biri kabul edilmiştir. Ebû Yûsuf ve Züfer'in öğrencisi olmuş hatta derslerine devam ettiği Ebû Yûsuf'u geçtiği belirtilmiştir.¹⁵⁰⁶ Fakat kendisi "*Ebû Yûsuf'tan daha fakih olanı görmedim.*" diyerek bağlılığını göstermiştir. Irak ve Horasan bölgesinde münazara yeteneğiyle ön plana çıkmış ve Horasan bölgesindeki âlimlerin lideri konumuna yükselmiştir.¹⁵⁰⁷ Hadis âlimleri onun, "*Ashâbu'r-Rey*"den olduğunu, Ebû Hanîfe'nin fikhını öğrendiğini daha sonra hadise yöneldiğini ve Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde en yüksek konuma sahip olanlardan biri olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵⁰⁸ Nesâî ve İbn Hıbban, hadis konusunda onun sika olduğunu söylemişlerdir.¹⁵⁰⁹ Fakat İbrahim b. Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin ashabından çoğu gibi ircâ fikrini benimsemekle itham edilmiştir.

¹⁵⁰³ İbn Davud el-Belhî, 107, 108.

¹⁵⁰⁴ İbn Davud el-Belhî, 111, 115.

¹⁵⁰⁵ İbn Davud el-Belhî, 156.

¹⁵⁰⁶ Kureşî, 38; Leknevî, *el-Fevâid*, 30; Temîmî, *Tabakât*, I, 292; Mezzî, II, 251; Kefevî, I, 501.

¹⁵⁰⁷ İbn Dâvûd el-Belhî, 167, 168.

¹⁵⁰⁸ Mezzî, II, 251, 254; Kureşî, 38.

¹⁵⁰⁹ Mezzî, II, 253; Kureşî, 38.

Rivayete göre Kûfe ve Basra'da ilim öğrenen İbrahim b. Yûsuf, daha sonra Medine'ye giderek Malik b. Enes'ten ders almak istemiştir. Fakat Kuteybe b. Said (ö. 240/854) tarafından İbrahim b. Yûsuf'un Iraklılar içerisinde ircâ görüşünü benimseyenlerden olduğu söylenince, İmam Malik onu meclisinden çıkarmıştır.¹⁵¹⁰ Bundan dolayı İbrahim b. Yûsuf, Malik'ten sadece bir hadis rivayet edebilmiştir.¹⁵¹¹ Bu olaydan dolayı Kuteybe ile aralarında bir düşmanlık oluşmuş, Kuteybe Belh'e döndüğünde onu şehirden kovdurmuştur. İbrahim b. Yûsuf da Belh'in köylerinden Bağlân'a yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.¹⁵¹² Ehl-i Hadis tarafından bazı konularda eleştirilmesinin nedenlerinden biri de onun yaşadığı bölgede Ehl-i Rey'in bir temsilcisi olmasından kaynaklanmıştır. Bununla ilgili olarak Kureşî'nin naklettiğine göre İbrahim b. Yûsuf, namazda rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılmasının gerekmediği görüşündedir.¹⁵¹³

Mihne döneminin etkileri Belh'e de yansımıştır. Leys b. Müsâvir (ö. 224/389), Belh kadılığı yaparken, hilafet makamından bundan sonra herkesin Kur'ân'ı mahlûk olarak görmesi gerektiğini emreden bir mektup geldiği nakledilir. Fakat Leys b. Müsâvir: *"Allahu ekber! Seksen sene sonra Müslümanların içinde küfür zahir oldu."* demiş ve halkın gözü önünde *"Kendimi kadılıktan azlettim. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenler kâfirdir."* diyerek tepkisini göstermiştir.¹⁵¹⁴

Ebû Osman Şeddad b. Hakîm el-Belhî, Züfer b. Hüzeyl'in talebesidir. Şeybânî'yle bazı fikhî konularda mektuplaşmıştır.¹⁵¹⁵ Ebû Yûsuf da ilmi konularda ona itibar etmiştir.¹⁵¹⁶ Ebû Osman, Belh âlimlerinin zahitlerindendir. Geceleri sürekli namaz kıldığı nakledilir.¹⁵¹⁷ Onun vefat tarihi ihtilafli olup; ölüm tarihi olarak h. 210,¹⁵¹⁸ 213,

¹⁵¹⁰ Kazvînî, 277; Zehebî, Siyer, XI, 20; Kefevî, I, 502.

¹⁵¹¹ İbrahim b. Yûsuf'un İmam Malik'ten rivayet ettiği, *"Her sarhoş edici şey içkidir. Her sarhoş edici şey de haramdır."* anlamındaki hadistir. Kureşî, 38; Mezzî, II, 254; Kefevî, I, 502.

¹⁵¹² Zehebî, Siyer, XI, 63; Kureşî, 38; Leknevî, el-Fevâid, 12; Kefevî, I, 502; Mezzî, II, 254; Kutlu, Mürcie ve Tesirleri, 222.

¹⁵¹³ Kureşî, 38.

¹⁵¹⁴ İbn Davud el-Belhî, 164.

¹⁵¹⁵ İbn Dâvûd el-Belhî, 150, 151; Kureşî, 167; Temîmî, Tabakât, IV, 67; Leknevî, el-Fevâid, 83; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mizân, IV, 237; Kefevî, I, 503; Kutluboga, I, 171.

¹⁵¹⁶ İbn Dâvûd el-Belhî, 147.

¹⁵¹⁷ Mekki, 318; Çev., 117.

¹⁵¹⁸ Kureşî, II, 248.

214¹⁵¹⁹ veya 220¹⁵²⁰ yılları nakledilmiştir. Ebû Hanîfe ve ashabıyla olan ilişkisinden dolayı Ehl-i Rey'den kabul edilir.¹⁵²¹

Ebû Mutî'den sonra kadılık teklifini kabul etmeyen Şeddâd, daha sonra valinin tehdidi üzerine Belh kadılık görevini üstlenmek zorunda kalmıştır. Fakat altı ay gibi kısa bir süre bu görevi sürdürdükten sonra Semerkand'a kaçmıştır.¹⁵²² Rivayete göre halktan bir adam kendisine zulmettiği gerekçesiyle valiyi Şeddâd'a şikâyet etmiştir. Adamın lehine karar veren Şeddâd, kararı uygulamayan valiyi hapisle tehdit etmiştir. Vali de onu hapisle tehdit edince Şeddâd, bu durumu halifeye bildireceğini ve ondan bir emir gelmediği sürece buradan çıkmayacağını belirtmiştir. Vali de Şeddâd'ın kararını uygulamak zorunda kalmıştır.¹⁵²³ Şeddâd'ın bu tavrından, onun yönetimin bazı adaletsiz tavırlarından rahatsızlık duyduğu söylenebilir.¹⁵²⁴ Diğer bir rivayete göre ise Belh valisi, Şeddâd'ın yanına girmek için izin istemiş, Şeddâd ise ona izin vermiş fakat emirin üzerinde oturması için valiye seccade verilmesine izin vermemiştir. Vali, onun yanından ayrıldıktan sonra “*Bu şeyh aramızda olduğu sürece din işleri disiplin içinde olur.*” diyerek Şeddâd'ın davranışını beğenmiştir.¹⁵²⁵ Fakih, kadı ve müfessir olarak tanınan Şeddâd'ın hadis konusunda muteber olduğu, kendisinden hadis rivayet edildiği,¹⁵²⁶ hatta ezbere bildiği hadislerin sayısının on bin olduğu¹⁵²⁷ ve bir süre bulunduğu Rey şehrinde kendisinden hadis rivayet edildiği belirtilir.¹⁵²⁸ Ahmed b. Hanbel ondan övgüyle bahsetmiştir.¹⁵²⁹ Fakat İbn Hıbbân, Şeddâd'ı Mürcî olarak tanıtmıştır. Ayrıca ircâ fikrindeki taassubu ve sünnete tabi olanları eleştirmesi gerekçesiyle Şeddâd'ın rivayetlerinden uzak durulması, ondan sadece güvenilir kimseler kanalıyla gelen rivayetlerin alınmasını önermiştir.¹⁵³⁰ İbn Hıbbân'ın bu tavrı, muhtemelen, Şeddâd'ın iman konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemiş olmasından kaynaklanır. Çünkü Şeddâd, bazı itikadî konularda Ebû Hanîfe ve Şeybânî'nin görüşlerini

¹⁵¹⁹ İbn Dâvûd el-Belhî, 147; Mekki, 318; Çev., 117; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XV, 186.

¹⁵²⁰ Leknevî, *el-Fevâid*, 83; Kefevî, I, 503.

¹⁵²¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 331.

¹⁵²² İbn Dâvûd el-Belhî, 147-151; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XV, 186.

¹⁵²³ İbn Dâvûd el-Belhî, 149, 221; Furkani, 1037.

¹⁵²⁴ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 221.

¹⁵²⁵ İbn Dâvûd el-Belhî, 150; Furkani, 1038.

¹⁵²⁶ İbn Sa'd, IX, 379; Çev., IX, 382.

¹⁵²⁷ İbn Dâvûd el-Belhî, 152; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 221.

¹⁵²⁸ Leknevî, *el-Fevâid*, 83; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 331, 332; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 221.

¹⁵²⁹ İbn Dâvûd el-Belhî, 151.

¹⁵³⁰ İbn Hıbbân, *Kitâbu's-Sikât*, VIII, 310; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 237.

nakledenlerdendir.¹⁵³¹ Ebû Muhammed el-Hârisî'nin naklettiğine göre Şeddâd, imanı söz (kavl) olarak tanımlayanlardan biridir.¹⁵³² Lâlekâî, Belh âlimlerinden “*Kur’ân Allah’ın kelimasıdır; mahlûk değildir. Kim ‘Kur’ân mahlûktur’ derse o kişi kâfirdir.*” görüşünü benimseyenler arasında Şeddâd b. Hakîm’in de olduğunu nakleder.¹⁵³³ Ali b. Sultân el-Kârî, (ö. 1400) Şeddâd b. Hakîm’e “*Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı.*” hadisi hakkında soru sorulduğunda, “*Buna iman ederiz, kıyas yapmayız.*” şeklinde cevap verdiğini¹⁵³⁴ kaynak göstermeden zikretmiştir. Şeddâd, Züfer b. Hüzeyl’in: “*Eser gelmediğinde biz reye başvururuz. Eser geldiğinde de reyi terk ederiz, eseri alırız.*”¹⁵³⁵ dediğini nakletmiştir.

Ebû Hanîfe’nin fikhî ve itikadî görüşleri Buhara ve Semerkand gibi önemli şehirlerin olduğu Mâverâünnehir bölgesinde, Horasan bölgesine nazaran, farklı bir şekilde anlaşılıp yorumlanmıştır. Onun görüşleri, Belh, Semerkand ve Rey şehirlerinde Ehl-i Rey olarak tanınırken Nisâbur’da Kerramilik olarak anlaşılmıştır. Belh’de Mutezîlî el-Kâbî’nin fıkıhta Ebû Hanîfe’nin anlayışına sahip olması da farklı bir görüntü ortaya çıkarmıştır.¹⁵³⁶

IV./X yüzyılın başına gelindiğinde Mâverâünnehir bölgesi Semerkand’da İmam Mâtürîdî, Nesef’te ise Ebû Mutî’ Mekhûl En-Nesefî (ö. 318/930) önde gelen isimlerdir. Ebû Mutî’ Mekhûl En-Nesefî, Ceyhun ile Semerkand arasındaki Nesef şehrinde yaşamış ve çok sayıda âlim yetiştirmiş bir aileye mensuptur.¹⁵³⁷ Kaynaklar onun fıkıh konusunda *Kitâbü’ş-Şuâ’*, zühd ve âdâpla ilgili de *el-Lü’lûyyât* adlı eserlerin sahibi¹⁵³⁸ olması şeklinde temel iki özelliğinden bahsetmişlerdir. *Kitabu’ş-Şuâ’*’yı, Ebû Hanîfe’nin rükuya varırken ve kalkarken elleri kaldırmanın, amel-i kesir olduğundan, namazı

¹⁵³¹ Örneğin Ebû Hanîfe’nin “*Rasulullah’ın ashabının en efdali Ebû Bekir ve Ömer’dir.*” sözünü Şeddâd da rivayet etmiştir. Ayrıca Şeybânî’den “*Allah, dünya semâsına iner.*” ifadelerinin yer aldığı hadisleri zikretmiş ve Şeybânî’nin “*Buna benzer hadislerin sika olarak rivayet edildiğini, biz de bu hadisleri rivayet eder ve inanırız fakat tefsir etmeyiz.*” dediğini de rivayet etmiştir. Nisâbü’rî, 187; Makdisî, Abdullah b. Ahmed b. Karâme, *İsbâtü Sıfeti’l-Uluvv*, thk.: Bedr b. Abdullah, 117; Lâlekâî, II, 433; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XXXI, 190.

¹⁵³² Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 488.

¹⁵³³ Lâlekâî, I, 340-342.

¹⁵³⁴ Ali b. Sultân el-Kârî, *Şemmu’l-Avârid fî Zemmi’r-Ravâfiz*, thk.: Mecîd Halef, Merkezü’l-Furkân, Kâhire 2004, 134.

¹⁵³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-Mütefakkîh*, I, 510.

¹⁵³⁶ Ak, 116.

¹⁵³⁷ İlyas Üzümlü, “Nesefî, Mekhûl b. Fazl,” *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 570.

¹⁵³⁸ Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, 249; 347; Kureşî, 405; Zehebî, *Siyer*, XV, 33; Leknevî, *el-Fevâid*, 355; Ziriklî, VII, 284; Carl Brockelmann, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî*, Dâru’l-Meârif, Kahire 1991, III, 261.

bozacağı görüşünü açıklamak için yazmıştır.¹⁵³⁹ Zehebî'ye göre Neseфі'nin Ebû Hanîfe'den aktardığı görüşleri derleyerek yazdığı bu kitabı, Şâfiî'ye karşı bir reddiye niteliğindedir.¹⁵⁴⁰ Leknevî'nin aktardığına göre bu mesele, Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinde mezhepsel bir tartışma konusu olmuş ve Takuyiddin es-Subkî gibi bazı Şâfiî âlimler buna karşı reddiyelerde bulunmuşlardır. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Hanefîlerin namazda rükuda ellerini kaldıran Şâfiî bir imamın arkasında namaz kılmalarının caiz olmadığını ileri sürmüştür. Bazı Hanefî âlimleri ise bunun caiz olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵⁴¹ Zehebî'nin fakih olarak kabul ettiği Mekhûl en-Neseфі hakkında “*Ashabu'r-Rey'in aşırılarından (Ğulâtu Ashâbi'r-Rey) biri olduğunu*”¹⁵⁴² belirtmesi de bu meseleden dolayı olmalıdır.

Mekhûl en-Neseфі, Ebû Hanîfe geleneğinin yoğun olduğu Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış, bölgenin ilmi geleneğinin içerisinde yetişmiş ve önde gelen âlimlerinden olmuştur.¹⁵⁴³ Ayrıca o, Ebû'l-Muîn en-Neseфі'nin dedelerinden biridir.¹⁵⁴⁴ Kureşî, Neseфі'yi Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde iki farklı isim olarak zikretmiştir.¹⁵⁴⁵ Leknevî de onun Ebû Hanîfe'yle olan bağı, “*fıkıh ilmini Şeybânî'nin arkadaşı olan Ebû Süleyman Musa el-Cüzcanî'den aldığını*”¹⁵⁴⁶ belirterek ortaya koymuştur. Kefevî ise ondan bahsetmemiştir. Son dönem bazı müellifler onu Hanefî fakihleri arasında saymış,¹⁵⁴⁷ bazıları ise Hanefî fakihleri içerisinde zikretmemiştir.¹⁵⁴⁸

Brockelmann, Mekhûl en-Neseфі'nin, Muhammed b. Kerram'ın talebesi Yahya b. Muaz (ö. 258/871)'in öğrencisi olduğunu belirtmiştir. Neseфі'yi Kerramîlikle ilişkilendirirken onun *el-Lü'lüyyât* isimli eserinden hareket etmiştir.¹⁵⁴⁹

¹⁵³⁹ Kureşî, 405; Leknevî, *el-Fevâid*, 355, 356.

¹⁵⁴⁰ Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, XXIII, 573.

¹⁵⁴¹ Leknevî, *el-Fevâid*, 256.

¹⁵⁴² Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, XXIII, 573; Zehebî, *Siyer*, XV, 33.

¹⁵⁴³ Üzümlü, “Neseфі, Mekhûl b. Fazl”, 570.

¹⁵⁴⁴ Leknevî, *el-Fevâid*, 355; Kefevî, II, 319; Zirikî, VII, 284.

¹⁵⁴⁵ Kureşî, 405.

¹⁵⁴⁶ Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, XXIII, 573; Leknevî, *el-Fevâid*, 355.

¹⁵⁴⁷ İbnü'l-Ğazzî, Muhammed b. Abdurrahmân, *Divânü'l-İslâm*, thk.: Seyyid Kesravî Hasan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV, 123; İsmâil Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannefin*, Müessesetü'l-Târihu'l-Arabî, İstanbul 1951, II, 470.

¹⁵⁴⁸ Örneğin Ahmet Özel, “*Hanefî Fıkıh Alimleri*” adlı eserinde, Mekhûl en-Neseфі'nin adına yer vermemiştir.

¹⁵⁴⁹ Brockelmann, IV, 75.

3.1.2. Semerkand

Semerkand, Mâverâünnehir bölgesinin ilim merkezlerinden bir şehirdir. Kerderî, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olup onun görüşlerini Semerkand'a yayanlardan toplam altı isme yer vermiştir. Bunlar: Ebû Mukâtil Hafs b. Selim, Nasr b. Ebî Abdilmelik el-Ateki, Şerik b. Ebî Mukâtil, Maruf b. Hassan, Yunus b. Subeyh (Sabîh) ve Semerkand'da kadılık yapmış olan İshâk b. İbrahim el-Hanzalî'dir.¹⁵⁵⁰ Daha önce Semerkand'da kadılık yapmış olan Mukatil b. Hayyan (ö. 150/767) da Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarından biridir. O, bir hadisin anlamını öğrenmek için Semerkand'dan çıkarak Buhara, Merv, Nisabûr, Rey, Cürcan ve Basra'ya kadar gitmiştir. Anlaşılması zor olan dinî meseleleri öğrenmek için Semerkand kadılığını bırakarak Irak ve Mâverâünnehir bölgesini dolaşmıştır.¹⁵⁵¹ Kureşî ise Semerkand'da Ebû Mukâtil Hafs b. Selim, Nasr b. Ebî Abdilmelik el-Ateki ve İshâk b. İbrahim el-Hanzalî'yi zikretmiştir. Ayrıca Semerkand'da Câkerdîz köyüne “*Tûrbetü'l-Muhammediyyîn*” denildiğini ve burada her biri de “*Muhammed b. Muhammed*” olarak isimlendirilmiş yaklaşık dört yüz Hanefî âliminin defnedilmiş olduğunu nakletmiştir.¹⁵⁵² Makdisî ise Semerkand'da cemâat ve sünnet ehlinin hâkim olduğunu; Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin ashabından olan âlimlerin yoğun ders yaptıkları medreselerinin bulunduğunu belirtmiştir.¹⁵⁵³

Ebû Hanîfe döneminde başlayan eğitim faaliyetleri ve onun ashabı tarafından üstlenilen kadılık görevleri, Semerkand'da uzun süre devam etmiştir. IV./X. yüzyılın başlarına kadar geçen süreçte Semerkand ekolü oluşmaya başlamıştır. Mukâtil b. Hayyân (ö. 150/767), Ebu Hanîfe'nin ashabı arasında, Semerkand'a atanan ilk kadıdır.¹⁵⁵⁴ O, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Semerkand'da yayılmasına çalışmış ve Haris b. Süreyç olayında önemli rol oynamıştır.¹⁵⁵⁵ Daha sonra Semerkand'da kadılık görevini İshâk b. İbrahim el-Hanzalî (ö. 203-209/818-824),¹⁵⁵⁶ Ebû Osmân Selim b. Ebî Mukâtil el-Fezârî es-Semerkandî (ö. 211/826),¹⁵⁵⁷ Ebû Hafs Ömer b. Ebî Mukâtil el-Fezârî es-

¹⁵⁵⁰ Kerderî, 514; Çev., II, 265, 266.

¹⁵⁵¹ İbn Dâvûd el-Belhî, 75-78; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 267.

¹⁵⁵² Kureşî, 293.

¹⁵⁵³ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 220; Çev., 283.

¹⁵⁵⁴ İbn Dâvûd el-Belhî, 76; Ak, 118, 119.

¹⁵⁵⁵ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 186-191, 213, 229; Ak, 118, 119.

¹⁵⁵⁶ Neseî, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, thk.: Yûsuf el-Hâdî, Tahran 1999, 504, 505.

¹⁵⁵⁷ Neseî, Necmeddîn, 468, 631.

Semerkindî (ö. 219/834),¹⁵⁵⁸ Ebû Hafs Ömer b. Yakup es-Sencedîzekî es-Semerkindî (ö. 240/854),¹⁵⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Eslem b. Abdillâh b. el-Muğîre (ö. 268/881)¹⁵⁶⁰ ve Ebû Nasr el-Iyâzî (ö. 279/892) yapmışlardır.¹⁵⁶¹

Ebû Mukâtil Hafs b. Selim es-Semerkindî (ö. 208/823), Semerkand'da Ebû Hanîfe'nin fikhî ve özellikle de itikadî görüşlerini iyi bilen ve bölgeye yayılmasında önemli rolü olan biridir. Ebû Mukâtil, Ebû Hanîfe'nin derslerine devam etmiş ve ondan pek çok rivayette bulunmuş hatta Ebû Hanîfe'nin hocalarından Eyyub es-Sehtiyânî ve Hişâm b. Hayyân'a yetişmiştir.¹⁵⁶² Ebû Mukâtil, halife Me'mûn dönemine kadar yaşamıştır. Me'mûn Horasan'da ortaya çıkan önemli bir meselenin çözümü için onu görevlendirmiş fakat görev kendisine ulaşmadan Ebû Mukâtil vefat etmiştir.¹⁵⁶³ Kaynaklarda bu sorunun ne olduğu zikredilmemiş olsa da bu olay, onun fıkıhta önemli bir otorite olduğunu ve fetvalar verdiğini gösterir.¹⁵⁶⁴ Ebû Mukatîl, Ebû Hanîfe'nin itikada dair görüşlerini rivayet edip yaşadığı Semerkand bölgesine taşımış ve tanınmasını sağlamıştır. Buna rağmen tabakat kaynakları onun hayatı hakkında detaylı bilgi vermemiştir. Bu durum, oldukça dikkat çekicidir. Fakat kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin iman konusundaki görüşlerinin onun tarafından nakledildiğine özellikle yer vermiştir. Ebû Hanîfe'nin “*İman; kalple tasdik ve dille ikrardır.*” şeklindeki tanımı ve inanç bakımından insanları mümin, münafık, kâfir olmak üzere üç kategoriye ayırdığına dair görüşünün, Ebû Mukâtil'in rivayeti olduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁵⁶⁵ Kaynaklarda dağınık halde bulunan bu rivayetler, *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı metinde daha detaylı bir şekilde yer almıştır. Ebû Mukâtil'i önemli kılan, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eseri metinleştirerek rivayet etmesidir. Bu eser, Ebû Hanîfe'nin ircâ konusundaki fikirlerinin hoca-talebe arasında geçen soru cevap şeklindeki diyaloglar bağlamında metinleşmiş halidir. Bu eseri ilk rivayet edenin Ebû Mukatîl olduğu¹⁵⁶⁶

¹⁵⁵⁸ Nesefî, Necmeddîn, 276, 468, 472.

¹⁵⁵⁹ Nesefî, Necmeddîn, 472.

¹⁵⁶⁰ Nesefî, Necmeddîn, 196, 294, 608.

¹⁵⁶¹ Ak, 119, 120; Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, İSAM Yay., İstanbul 2011, 441-466.

¹⁵⁶² Kureşî, 292; Kerderî, 514; Çev., II, 265; Temîmî, *Tabakât*, I, 176.

¹⁵⁶³ Mekki, 225.

¹⁵⁶⁴ Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 268.

¹⁵⁶⁵ Nîsâbü'rî, 133,134; İbn Abilber, *el-İntikâ*, 320, 321, Mekki, 76, 77; Çev., I, 155, 156; Temîmî, *Tabakât*, I, 172, 177.

¹⁵⁶⁶ İbnü'n-Nedîm, 256.

hatta eserin bizzat ona ait olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁶⁷ Bu eseri ondan alarak Belh'e götürenler ise Ebû Mutî' el-Belhî ve Isam b. Yûsuf (ö. 215/830)'tur. Her ikisi de Belhlidir. Isam b. Yûsuf da Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunmuş ve "*Ebû Hanîfe'nin meclisinden daha heybetli ve daha saygın bir meclis görmedim.*" demiştir.¹⁵⁶⁸ Ebû Mukâtil, kendisine iman ve büyük günah konusundaki yöneltilen sorulara¹⁵⁶⁹ karşı ilmi olarak nasıl cevaplar verilmesi gerektiğini öğrenmek maksadıyla meseleyi Ebû Hanîfe'ye iletmiştir. Ebû Mukâtil, Ebû Hanîfe'nin verdiği cevapları biraraya getirmiştir. *el-Alim ve'l-Müteallim* adlı eser, bu şekilde ortaya çıkmıştır.¹⁵⁷⁰

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Semerkand'da Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin benimsenmesini, Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. Sabîh (Subeyh) el-Cüzcânî ile başlatmıştır. Ebû Bekir el-Cüzcânî, Şeybânî'nin öğrencisi olan Ebû Süleymân el-Cüzcânî'nin arkadaşıdır. Onun kelam alanında *Kitâbü'l-Fark ve't-Temyîz*, *Kitâbü't-Tevbe* ve bu ikisinin dışında bazı eserlerinin olduğunu belirtir.¹⁵⁷¹ Ebû Bekir el-Cüzcânî'den sonra Ebû Nasr el-İyâzî Ahmed b. el-Abbâs b. el-Hüseyn (ö. III./IX. Yüzyılın sonları) gelir. Usûl ve furû ilminde imam kabul edilen ve Semerkand'da kadılık da yapmış olan Ebû Nasr el-İyâzî, Semerkand'da diğer mezhep mensuplarıyla tartışmalara girmiş ve *Kitâbü'l-Musannef fî Mes'ele'ti's-Sıfat* adında bir eser yazmıştır. Bu kitapta hak ehlinin görüşlerinin doğru olduğuna, buna mukabil Mutezile ve Neccariyye'nin görüşlerinin yanlış olduğuna dair deliller sunmuştur.¹⁵⁷² Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî, Ebû Nasr el-İyâzî'nin dinî konularda, Ehl-i Ehvâ ve'l-Bidat'la tartışma (cidâl) ve münakaşaya (mirâ) girdiğini ve bu tartışmalarda hasımları kendi görüşlerine delil olarak Kur'an'dan ayetler getirdiklerinde bu ayetleri onların görüşlerinin tam tersine gelecek şekilde yorumlayarak onları susturduğunu nakletmiştir.¹⁵⁷³

Ebû Nasr el-İyâzî'den sonra Semerkand'da Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin temsilciliği onun iki oğlu olan Ebû Ahmed Nasr b. Ahmed ve Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed'e geçmiştir. Fıkıh ilmini babalarından alan bu iki kardeşten özellikle Ebû Bekir,

¹⁵⁶⁷ Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 558; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, III, 225; Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, Çev.: Özcan Taşcı, Litera Yay., İstanbul 2016, 76, 381.

¹⁵⁶⁸ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 441; İbn Dâvûd el-Belhî, 154, 155; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 268.

¹⁵⁶⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 13; Çev., 9.

¹⁵⁷⁰ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 13; Çev., 10.

¹⁵⁷¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 468, 469.

¹⁵⁷² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 469.

¹⁵⁷³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 469; Sem'ânî, IV, 267; Üzümlü, "İyâzî, Ebû Nasr", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 99.

Mutezile'den uzak durulması ve Ehl-i Sünnet'e uyulması gerektiğine dair uyarılarda bulunan biridir.¹⁵⁷⁴

Semer kand'da Ebû Hanîfe'nin düşüncelerini benimseyenlerden biri de Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem (ö. 268/881)'dir. Neseî, onun, Nasr b. Ahmed el-Kebir'in emirliği zamanında Semer kand kadılığı yaptığını söylemiştir.¹⁵⁷⁵ Ancak Nasr b. Ahmed'in 301/914-331/943 yılları arasında emirlik yaptığı göz önünde bulundurulursa, muhtemelen o, Sâ mânîlerin ilk dönemlerinde bu görevi yapmıştır.¹⁵⁷⁶ Neseî, Semer kand'da Ebû Hanîfe'nin fikirlerini benimseyenler arasında Ebû Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semer kandî (ö. 268/881)'nin de olduğunu belirtmiştir. Ebû Bekir Muhammed'in *Kitâbü Meâlimü'd-Dîn*, *Kitâbü'l-Îtisâm* ve *Kitâbü'r-Red ale'l-Kerrâmiyye* adlı eserleri, onun fıkıhtan daha ziyade kelim ilmiyle uğraştığını göstermektedir. Ayrıca o, Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde, Muhammed b. Kerram ve taraftarlarına ilk reddiye yazan kişi olmuştur.¹⁵⁷⁷

Semer kand'da Ebû Hanîfe'nin hem fikhî hem de itikadî görüşlerini bilen ve bölgeye yayanlardan biri de Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs el-ÿyâzî (ö. III/IX Asrın Sonları)'dir. Daha yirmi yaşındayken kendisine, Sâ mânîler döneminde Semer kand ulemasının başkanlığı ve eğitim işleri görevi verilmiştir.¹⁵⁷⁸ Kendisinden sonra, yine Ebû Hanîfe'nin ashabından ve mezhebin sıkı savunucularından Ebû Bekir el-ÿyâzî ve Ebû Ahmed el-ÿyâzî adında iki oğlu gelir.¹⁵⁷⁹ Ebû Nasr el-ÿyâzî'nin, bölgenin İslâmlaşması amacıyla¹⁵⁸⁰ Sâ mânîlerin hükümdarı Nasr b. Ahmed b. İsmâil zamanında Türklerle yapılan savaşların birinde esir düştüğü ve şehit edildiği rivayet edilmiştir. Ayrıca Mâverâünnehir bölgesinde ilim, verâ', kitâbet, celâlet ve kahramanlıkta benzeri olmadığı ve geriye Mâtürîdî'yle akran olan kırktan fazla talebe bıraktığı nakledilmiştir.¹⁵⁸¹ Kefevî'nin naklettiği bir rivayete göre Ebû Nasr el-ÿyâzî, yanında oğluyla esir düştüğünde, bölgenin yöneticisine götürülmüştür. Ebû Nasr el-ÿyâzî, bir

¹⁵⁷⁴ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 469, 470.

¹⁵⁷⁵ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 470, 471; ayrıca bkz.: Neseî, Necmeddîn, 196, 294, 608.

¹⁵⁷⁶ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 270.

¹⁵⁷⁷ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 471.

¹⁵⁷⁸ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 469.

¹⁵⁷⁹ Kureşî, 50.

¹⁵⁸⁰ Üzümlü, "ÿyâzî, Ebû Nasr", 99.

¹⁵⁸¹ Kureşî, 5, 50; Kefevî, II, 39, 40; Aydın, *Semer kant Tarihi*, 459, 460; Ak, 128, 129; Özen, "Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", 65.

diyalog sırasında yöneticiyi okla öldürmüş, kendisi de orada hemen öldürülmüştür.¹⁵⁸² Mâtürîdî'nin de hocası olan Ebû Nasr el-İyâzî'nin, Mâtürîdî gelmeden derse başlamadığı nakledilir.¹⁵⁸³ İtikadî ve fikhî konularda Ebû Hanîfe'nin geleneğine bağlı olan Ebû Nasr el-İyâzî, hem nakli esas almış hem de akla büyük önem vermiştir. Başta Mutezile olmak üzere diğer fırkaları reddetmiştir¹⁵⁸⁴

Semerkind'da Ebû Hanîfe'nin fikhî ve itikadî görüşlerini benimseyen, nakleden ve geliştiren en önemli isim İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)'dir. Mâtürîdî'nin yetiştiği ve yaşadığı Semerkand ve Buharâ bölgesi, Sâmanîlerin (261-389/847-999) yönetimindeydi.¹⁵⁸⁵ Mâtürîdî, Semerkand'da yaşamıştır. Onun Semerkand dışına çıktığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Belh, Rey ve Nîsâbur gibi şehirlerin Semerkand'daki ilmi faaliyetlere etkisi ve Mâtürîdî'nin ders aldığı bazı hocaların bu şehirlerde ikamet ettiği düşünüldüğünde, bu şehirlere gitmemiş olsa bile, yakın ilişkiler içerisinde olduğu söylenebilir.¹⁵⁸⁶ Mâtürîdî, daha çok ilimle meşgul olmuş ve Ebû Hanîfe gibi resmi bir görev almamıştır. Hatta resmi görevle kâtiplik yapan Mutezilî Ebû'l-Kâsım el-Belhî'yi fıkıh niteliği taşıyan fiiller işlediği ve zalim yöneticilerle ilişki içinde olduğu nedeniyle eleştirmiştir.¹⁵⁸⁷

Mâtürîdî, Semerkand'da Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî görüşlerinin öğretildiği “*Dâru'l-Cüzcâniyye*”de ilim tahsil etmiştir. Hocası Ebû Nasr el-İyâzî'den sonra bu meclisin başına Mâtürîdî geçmiştir. Onun hocaları olan Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. Sâlim el-Cüzcânî (ö. III. asrın ortaları), Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö. 268-9/881) ve Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862) ve Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs b. Hüseyin el-İyâzî'nin (ö. IV. asrın başları) temsil ettiği ilmi gelenek, temelde Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır.¹⁵⁸⁸ Örneğin Mâtürîdî'nin hocası Ebû Bekir Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî, Şeybânî'den ilim tahsil etmiş olan Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin talebesidir.¹⁵⁸⁹ Dolayısıyla Mâtürîdî'nin elde ettiği ilmi birikim, hocaları vasıtasıyla Şeybânî'ye

¹⁵⁸² Kefevî, II, 40.

¹⁵⁸³ Melikşah Sezen, *Mâtürîdîyye –Teşekkül Dönemi-*, Kökler Yay., İstanbul 2018, 61.

¹⁵⁸⁴ Üzüm, “İyâzî, Ebû Nasr”, 99.

¹⁵⁸⁵ Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler İle Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay., İstanbul 2012, 37.

¹⁵⁸⁶ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, Sönmez Kutlu (Ed.), *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Otto Yay., Ankara 2011, 25.

¹⁵⁸⁷ Nihat Ergün, *İktisadi ve Siyasi Düşünce de Akıl (Hanefî-Maturidi Ekol Bağlamında)*, Otto Yay., Ankara 2017, 178. Kutlu, “İmam Mâtürîdî”, 37.

¹⁵⁸⁸ Kutlu, “İmam Mâtürîdî”, 25; Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler*, 35, 36.

¹⁵⁸⁹ Ramazan Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, Erdem Yay., İstanbul 2018, 16.

dayanmaktadır.¹⁵⁹⁰ Hatta Mâtürîdî'nin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilenlerden olduğu, eserlerini bu görüşleri ispatlamak ve delillendirmek için yazdığı ifade edilmiştir.¹⁵⁹¹ Mâtürîdî, yazdığı tefsirinde sadece Ebû Hanîfe'nin değil aynı zamanda Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin görüşlerine de yer vermiştir. Ebû Hanîfe'nin hem itikadî hem de fikhî görüşlerini aktarırken¹⁵⁹² Ebû Yûsuf¹⁵⁹³ ve Şeybânî'nin¹⁵⁹⁴ daha çok fikhî görüşlerini nakletmiştir. Birçok ayetin, Ebû Hanîfe'nin fikhî konulardaki fetvalarına birer delil olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹⁵ Ayrıca bazen, doğrudan alakası olmasa bile, bazı ayetlerin Ebû Hanîfe,¹⁵⁹⁶ Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin fikhî görüşlerinin bir dayanağı ve delili olduğunu belirterek verdikleri fetvaların doğruluğunu savunmuştur.¹⁵⁹⁷ Ebû Hanîfe'nin aksine bir görüş belirttiğinde bile onun görüşünün taraftarı olduğunu dile getirmekten geri durmamıştır.¹⁵⁹⁸

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'den gelen ilmi geleneğin salt bir taklitçisi değildir. O, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin görüşlerini zikrettiği bazı fikhî konularda bazen Ebû Hanîfe'nin görüşünün¹⁵⁹⁹ bazen de Ebû Yûsuf'un görüşünün daha doğru olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁰⁰ Bazen de her üçünün bazı görüşlerine katılmamıştır.¹⁶⁰¹

Mâtürîdî, birçok fikhî konuda Şâfiî ve onun taraftarlarına karşı Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerini savunmuştur.¹⁶⁰² Şâfiî ve ashabının verdikleri fetvaları

¹⁵⁹⁰ Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler*, 39.

¹⁵⁹¹ Kutlu, *Mürici ve Tesirleri*, 274.

¹⁵⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 55; II, 59, 81, 134, 143, 162, 181, 203, 259, 260, 270, 278, 325; III, 192, 194, 307; IV, 279, 288, 316, 341, 384; V, 335; VI, 480; VII, 29, 406; VIII, 357; IX, 247, 484, 526, 560; Çev., I, 58, 399, 422; II, 58, 68, 84, 106, 131, 213, 226, 237, 288; III, 218, 221, 346; V, 251, 277, 303, 338; VI, 351; VIII, 96, 283; IX, 474; XI, 347; XIII, 387; XIV, 312, 379, XV, 37, 41.

¹⁵⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 203, 259, 278, 325; IV, 281, 287, 342; IX, 310; IX, 561; Çev., I, 131; II, 213, 226, 237, 288; V, 252, 304; XIV, 54; XV, 38.

¹⁵⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 133, 259, 270, 278, 325; III, 307, 323; IV, 287; V, 467; VI, 80; VII, 406, 527; IX, 310, 550; Çev., II, 58, 213, 226, 237, 288; III, 346, 362; V, 252, 254; VI, 478; VII, 118; IX, 474; X, 137; XIV, 54; XV, 24.

¹⁵⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 29, 30, 41, 43, 127, 460, 521; VIII, 4; VIII, 156, 250, 251; Çev., VIII, 283, 284, 299, 301, 419; X, 30, 128, 246; XI, 32, 184, 185.

¹⁵⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 527; II, 108, 444; Çev., I, 220, 221; II, 21, 418.

¹⁵⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 467; VI, 80; Çev., VI, 478; VII, 118.

¹⁵⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 351; Çev., IV, 30.

¹⁵⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 623; Çev., XV, 130.

¹⁶⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 146; Çev., XVI, 31, 32.

¹⁶⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 279, 281, 287; Çev., V, 251, 252, 254.

¹⁶⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 74, 75; II, 59, 81, 160, 166, 170-182; V, 467; VII, 417, 524; IX, 619-621; X, 50, 51, 291, 292; Çev., I, 399, 415, 422; II, 79, 89, 98-106; VI, 478; IX, 488; X, 132; XV, 125-127, 218, 219; XVI, 231, 232.

eleştirmiştir.¹⁶⁰³ Örneğin ona göre Şâfiî'nin sünnetin kitapla nesh edilemeyeceği ve sünnetin ancak yine sünnetle nesh edilebileceği görüşü, oldukça çirkin bir görüş olup Kur'ân'ı dikkate almamak, onu terk etmek, sünnet karşısında ona herhangi bir tasarruf yapma yetkisi vermemek ve Allah'a bir şeyi dikte etmek anlamına gelir. Aslında Şâfiî, neshin ve konumunun mahiyetini bilememiştir.¹⁶⁰⁴ Zira Kur'ân sünneti nesh edebileceği gibi sünnet de Kur'ân'ı nesh edebilir.¹⁶⁰⁵ Mâtürîdî, velisi olmaksızın kadının evlenme akdi yapmasının batıl olduğu görüşünü eleştirirken görüş sahibi olarak bir yerde “*muhaliflerimiz*”¹⁶⁰⁶ bir yerde de “*âlimlerden biri*” ifadesini kullanmaktadır.¹⁶⁰⁷ Onun eleştirdiği kişinin Şâfiî olduğu açıktır. Zira başka bir yerde bu görüşü Şâfiî'ye nispet ederek eleştirmiştir.¹⁶⁰⁸ Ona göre Şâfiî'nin “*Kâfirin hac, namaz ve oruç ibadetlerini küfür halinde iken de yapması gerekir, Müslüman olduğunda da kâfir olduğu zamandakiler kendisinden düşer.*” düşüncesi, Allah'ın dinini oyun ve eğlenceye çevirmektir.¹⁶⁰⁹ O, bazı ayetlerin Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşüne bir reddiye teşkil ettiğini,¹⁶¹⁰ bazı görüşlerinin de sahabe ve selef âlimlerinin görüşlerine aykırı olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹¹ Bazen Şâfiî'nin görüşlerini nakletmiş fakat olumlu ya da olumsuz herhangi bir yargıda bulunmamıştır.¹⁶¹² Bazı konularda da Şâfiî'nin görüşlerine katıldığı anlaşılmaktadır.¹⁶¹³

Mâtürîdî'nin fikhî konulardaki yetkinliği, onun bir fakih olduğunu göstermektedir. Alâaddîn es-Semerkandî (ö. 539/114), usulü'l-fıkhın kelam ilminin bir alt dalı olduğunu belirterek; Mâtürîdî'nin usulü'l-fıkh alanında *Meâhizü's-Serâi'* ve *Kitâbü'l-Cedel* adlı

¹⁶⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 318; IX, 557, 559; X, 53; Çev., III, 358; XV, 33, 36; XV, 221; Mâtürîdî'nin Şâfiî'yi eleştirdiği konular hakkında geniş bilgi için bkz.: Ali Karataş, “İmâm Mâtürîdî'nin Tefsirinde İmâm Şâfiî Eleştirisi”, Hatice K. Arpağuş, Mehmet Ümit, Bilal Kır (Ed.), *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İFAV Yay., İstanbul 2019, 799-815.

¹⁶⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 18, 74; Çev., I, 363, 415.

¹⁶⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 64; Çev., XV, 237.

¹⁶⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 125, 174; Çev., II, 46, 98.

¹⁶⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 156, 157; Çev., III, 182.

¹⁶⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 159; Çev., III, 183.

¹⁶⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 436; III, 348; Çev., II, 408, IV, 27.

¹⁶¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 545; X, 55; Çev., I, 242, 243; XV, 224.

¹⁶¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 474; Çev., IV, 178.

¹⁶¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 170; III, 12, 13, 21; Çev., II, 98, III, 30, 31.

¹⁶¹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 520; Çev., X, 127.

eserler yazdığını dile getirmiştir.¹⁶¹⁴ Bu nedenle Mâtürîdî'nin mütekellim olması kadar fakih olduğu söylenebilir.¹⁶¹⁵

Mâtürîdî, fikhî konularda olduğu gibi itikada dair birçok konuda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarmış, bunlara katıldığını ve birçok ayetin onun görüşlerine birer delil olduğunu belirtmiştir. Örneğin Mâtürîdî, Mutezile'nin yaptığı tevile karşılık olarak, “*ashabımızın mütekellimlerinden bazıları*” ifadesini kullanarak mezhebin görüşünü aktarmış ve Mutezile'nin hata ettiğini belirtmiştir.¹⁶¹⁶ Ayrıca, İslâm coğrafyasının merkezine uzak yaşadığı bölgede ortaya çıkacak muhtemel sorunları ele almış ve “*ashâbunâ*” dediği Ebû Hanîfe'nin ilmi geleneğinin ortaya koyduğu çözüm önerilerini dile getirmiştir.¹⁶¹⁷ Bu yönüyle Mâtürîdî, hem itikadî hem de fikhî açıdan Ebû Hanîfe'nin takipçisi konumunda olmuştur.¹⁶¹⁸

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkand'ta Ebû Hanîfe'nin ashabından en önemli isimlerden biri de Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 342/954)'dir. Mâtürîdî ve Ebû Bekir el-Cüzcânî'den fıkıh ve kelam dersleri almış, Belh'in önde gelen hocalarından ilim öğrenmiş ve uzun süre Semerkand kadılığı yapmıştır. Kadılık görevindeki başarısı ve adaleti her tarafa yayılmıştır. Hikmetli sözleri, vaazları, hilm ve iyi ifadelerinden dolayı “*el-Hakîm*” lakabıyla anılmıştır. Zamanının önde gelen hocalarından olup tasavvufî yönü de olan bir âlimdir.¹⁶¹⁹ Kelâbâzî, onun adını muâmelat konusunda eser

¹⁶¹⁴ Semerkandî, Alâaddîn, *Mizânü'l-Usûl*, 1, 2.

¹⁶¹⁵ Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 30; İşcan, “İmam Matürîdî'ye göre Ebu Hanîfe”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, I, 272.; İsmail Bilgili, “Bir Hanefî Fakih Olarak İmam Matürîdî”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, I, 145, 147-149.

¹⁶¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 200; Çev., VII, 286.

¹⁶¹⁷ Mâtürîdî, ihtimal dâhilindeki şu soruyu yöneltir: “*Bir adam Kur'ân-ı Kerim'i okumasını öğrenip, sonra da Kur'ân'ı göstererek yaşadığı bölgedeki Kur'ân'dan haberi olmayan insanlara kendisinin bir peygamber olduğunu iddia etse nasıl bir durum ortaya çıkar? İnsanların bu iddia sahibini tasdik etmesi caiz midir?*” Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 226; Çev., II, 165.

¹⁶¹⁸ Kalaycı, “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı -Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme-”, Sıddık Korkmaz (Ed), *İmam Mâtürîdî'nin İzdişümü*, Fecr Yay., Ankara 2019, 298.

¹⁶¹⁹ Sem'ânî, II, 243; Kureşî, 94; Kefevî, II, 81; Temimî, *Tabakât*, II, 158.; Leknevî, *el-Fevâid*, 77, 78; Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 285; Aydın, *Semerkant Tarihi*, 464; Ak, 63; Can, Semerkandî'nin fıkıh ve kelam ilmimi Mâtürîdî'den aldığına dair rivayetlerin bir iddiadan ibaret olduğunu, iki âlimin görüşleri arasındaki paralellikten ortaya çıktığını ve ayrıca bunun bir yakıştırma ibaret olduğunu ileri sürenlerin de bulunduğunu belirtir. Ona göre ise hoca-talebe ilişkisinden daha ziyade aynı dönem ve çevrede yetişmiş olmanın sağladığı bir benzerlik ve yakınlıktan söz etmek daha doğrudur. Mustafa Can, “Hakîm es-Semerkandî,” *DİA*, İstanbul 1997, XV, 193.

yazan sufiler arasında zikretmiştir.¹⁶²⁰ Semerkand halkı tarafından çok saygı duyulan ve övülen, fıkıh, kelim ve Kur'ân tevilini çok iyi bilen bir âlimdir.¹⁶²¹

Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini prensipler halinde neşretmiştir. Katip Çelebi, *el-Akîde* adlı Farsça bir eseri Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'ye nispet etmiştir.¹⁶²² Fakat bu eser, Mâtürîdî akaidinin oluşum dönemi örneklerinden olup¹⁶²³ *es-Sevâdü'l-A'zam* olarak bilinen Arapça eserin Farsçası olabilir.¹⁶²⁴ Zira *es-Sevâdü'l-A'zam alâ Mezhebi İmâm el-A'zam Ebî Hanîfe* veya *Kitâbü'r-Red alâ Ashâbi'l-Hevâ* adıyla bilinen bu eser, Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'ye nispet edilmiştir.¹⁶²⁵ *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın yazılma sebebi hakkındaki bilgi, Farsça olarak yazılan metindeki bir rivayete dayanır: Emir İsmâil b. Ahmed (279-295/892-907), Semerkand, Buhara ve Mâverâünnehir bölgesinin diğer şehirlerindeki âlimleri bir araya toplamış ve onlardan sapıklığın yayılması tehlikesine karşı Sünnî inancı yorumlamalarını istemiştir. Bir araya gelen âlimler, Sünnî akaidin prensiplerinin tespit ve yorumu görevini, Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'ye vermişlerdir. Bu amaçla yazılan *es-Sevâdü'l-A'zam*, âlimler ve yöneticiler tarafından onaylanmış ve Sâmanîler döneminde resmi bir ilmihal olmuştur.¹⁶²⁶

Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'ye nispet edilen diğer bir eser ise *Risale fi'l-İmân Cüzün mine'l-Amel em lâ Mürekkebün em lâ*'dır.¹⁶²⁷ Metnin muhtevasına bakıldığında imanının tanımı ve kapsamı hakkında olduğu, Hâricîler, Mutezile ve Şâfiî'nin iman görüşlerinin reddedildiği, buna mukabil Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin savunulduğu görülür.

¹⁶²⁰ Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Buhârî, *et-Taarruf liMezhebi Ehl-i't-Tasavvuf*, nşr.: A. J. Arberry, Mektebü'l-Hânicî, Kahire 1994, 12,

¹⁶²¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 472.

¹⁶²² Kâtip Çelebi, I, 1157.

¹⁶²³ Can, "Hakîm es-Semerkandî", 193; Aydın, *Semerkant Tarihi*, 465.

¹⁶²⁴ Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 285; Aydın, *Semerkant Tarihi*, 465.

¹⁶²⁵ Brockelmann, III, 268; Fuat Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, Arapça'ya Çev.: Mahmûd Fehmî Hicâzî, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyâd 1991, I, (4/2), 44; Can, *Hakîm es-Semerkandî ve es-Sevâdü'l-Azam'ı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 1986, 20; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 285; Aydın, *Semerkant Tarihi*, 465; Sezen, 121.

¹⁶²⁶ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 7; Madelung, Von Wilfred, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürchie ve Hanefiliğin Yayılışı", Çev.: Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXIII, Ankara 1992, 247; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 286; Aydın, *Semerkant Tarihi*, 465; Rudolph, 172-175.

¹⁶²⁷ Brockelmann, III, 268; Sezgin, I, (4/2), 44; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 285; Aydın, *Semerkant Tarihi*, 465, 466; Sezen, 122.

Günümüz araştırmacılarından Kutlu'ya göre metinde iman konusunda dile getirilen ifadeler, Mürcîe'nin temel akide esaslarıdır.¹⁶²⁸ Ak'a göre ise metinde savunulan görüşlerin “*biz deriz ki*” ve “*bize göre*” ifadeleriyle dile getirilmiş olması, Ebû'l-Kâsm es-Semerkandî'nin Semerkand ekolü içerisindeki liderliğine bir işaret sayılabilir.¹⁶²⁹

Aynı dönemde Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (ö. IV./X yüzyılın ikinci yarısı)'nin *Cümelü Usûli'd-Dîn* adlı eseri de Semerkand'da Ehl-i Sünnet akaidinin ortaya konulduğu bir beyanname metindir. Ebû Seleme, bu eserinde, itikadî konulardan sıfatlar, iman, kader, irade, salah-aslah, istitâat, efâlû'l-ibâd, va'd-vaîd, halku'l-Kur'ân, ruyetullah vb. konuları ele almıştır. İtikadî konularla ilgili savunduğu görüşler, Ebû Hanîfe'nin fikirleri ve bunların açıklamalarından ibarettir. Hatta sıfatlar konusunda “*Allah'ın sayı cihetinden değil, benzeri olmayışı, denklerden ve şekillerden münezzehe oluşu, zıtlardan uzak oluşu yönüyle 'bir' olduğu sabit olunca, O'nun ayrıca büyüklük, yücelik, kudret ve hâkimiyet yönüyle de "bir" olduğu ortaya çıkmış olur.*”¹⁶³⁰ ifadeleri, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'inde yer alan cümlelerin birebir aynısıdır. Eserin son kısmını ise imamet konusuna ayırmıştır.

Mâtürîdî'nin çağdaşı ve Semerkand'ın önde gelen âlimlerinden biri de Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İyâzî (ö. 361/971)'dir.¹⁶³¹ Ebû Bekir el-İyâzî, daha önce belirtildiği üzere, Ebû Nasr el-İyâzî'nin iki oğlundan biridir.¹⁶³² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, onun Semerkand'da insanlara Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'e bağlı kalmalarını, hevâ ve bidat ehlinden sakınmalarını özellikle Mutezile'den uzak durmalarını telkin ettiğini nakletmiştir. Nesefî, ayrıca “*Bizim ile Mutezile arasındaki on ihtilaf konusu olan usul meselelerini bir araya getirdi ki bu da 'el-Mesâilü'l-Aşer el-İyâziyye' olarak bilinir.*” demiştir.¹⁶³³ Ebû Bekir el-İyâzî, Mutezile'ye reddiye niteliğindeki bu on maddelik metni, ölümüne yakın bir tarihte yazmıştır. Dinin aslî konularından olan bu metni,

¹⁶²⁸ Sönmez, *Mürcie ve Tesirleri*, 287.

¹⁶²⁹ Ak, 158.

¹⁶³⁰ Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, 7; Çev., 46; Beşâğarî, 48.

¹⁶³¹ Şükrü Özen'e göre Ebû Bekir el-İyâzî'nin ölüm yılı olarak verilen 361/971 tarih gerçeği yansıtmamaktadır. O, Ebû Bekir el-İyâzî'nin IV/X. asrın ortalarına doğru, muhtemelen ikinci yarısının ilk çeyreğinde öldüğünü belirtir. Özen, “Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi”, 69.

¹⁶³² Kureşî, 306; Leknevî, *el-Fevâid*, 256.

¹⁶³³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 470.

halkın bunları bilmesi ve bunlardan ayrılmamaları için Semerkand'da halka ilan etmiştir.¹⁶³⁴ Ayrıca bu metin, Semerkand'ın Meysere Kapısı denilen yere asılmıştır.¹⁶³⁵

İman ve küfür meselesiyle ilgilendiği anlaşılan Ebû Bekir el-İyâzî'nin, diğer mezhep mensuplarıyla yüz yüze tartıştığına dair bazı rivayetlere yer verilmiştir.¹⁶³⁶ Bu rivayetlerden birine göre, bir kimsenin Ehl-i Sünnet ve'l- Cemâat'ten olduğunun nasıl anlaşılacağı sorulduğunda, Ebû Bekir el-İyâzî: *"Onun ilmi Allah'ın kitabına, Rasûlünün sünnetine ve selef-i salihinin söylediklerine uyuyorsa o kimse Ehl-i Sünnet ve'l- Cemâat'tendir."*¹⁶³⁷ diye cevap vermiştir. Hz. Ali'nin adını zikrederken ondan taraf olduğu ve muhalefet edenlerden olmadığı bilinmesi için özellikle *"Emiru'l-Müminîn"* tabirini kullandığı nakledilmiştir.¹⁶³⁸ Ebû Bekir el-İyâzî'nin Büveyhî sultanı Adudüddavle tarafından bir grup fakihle beraber Buharâ'ya görevlendirildiği belirtilmiştir.¹⁶³⁹ Bütün bunlar, onun Semerkand'da bulunan Ebû Hanîfe'nin ashabının içinde önemli bir konumda olduğunu göstermektedir.

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, Samânî devletinin kurulduğu ve geliştiği dönemlerde, Semerkand'ın kadıları genellikle Ebû Hanîfe'nin ashabından seçilmiştir. Seçilen kişiler, resmi görevlerinin yanı sıra Ebû Hanîfe'nin fikhî ve itikadî görüşlerini yaymış olmalıydılar.¹⁶⁴⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, özellikle Semerkand'da bulunan âlimlerin, fıkıh ve hadis ilimlerini iyi bilen, kelam ilmine de el atarak bu bölgedeki bidat ve dalâlet ehline karşı sıkı mücadele eden kimseler olduğunu belirtir.¹⁶⁴¹ Nesefî'nin bahsettiği bu durum, muhtemelen, daha sonra belirgin hale gelecek olan; Mâtürîdî'nin ve onun hocalarının yetiştirdiği Dâru'l-Cüzcâniyye ekolü olmalıdır. Bu ekol, daha sonra oluşacak olan Hanefî/Mâtürîdî'liğin başlangıcıdır.¹⁶⁴²

Semerkand'da Dâru'l-Cüzcâniyye ve Dâru'l-İyâziyye adında iki eğitim kurumu oluşmuştur. Dâru'l-Cüzcâniyye, İmam Mâtürîdî, onun hocaları ve öğrencilerinin;

¹⁶³⁴ Özen, "Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", 70; Ak, 135; Sezen, 131.

¹⁶³⁵ Özen, "Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", 71.

¹⁶³⁶ Kefevî, II, 89, 90.

¹⁶³⁷ Ak, 134, 158, 159.

¹⁶³⁸ Özen, "Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", 70.

¹⁶³⁹ Kureşî, 443; Leknevî, *el-Fevâid*, 256; Kefevî, II, 89.

¹⁶⁴⁰ Ak, 121.

¹⁶⁴¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 405, 468, 469.

¹⁶⁴² Ak, 121, 123.

Dâru'l-İyâziyye ise Ebû Ahmed el-İyâzî ve Ebû Bekir el-İyâzî gibi âlimlerin ilim merkezi olmuştur.¹⁶⁴³

3.1.2.1. Dâru'l-Cüzcâniyye

Dâru'l-Cüzcâniyye, muhtemelen, III./IX. yüzyılda Ebû Mukâtil es-Semerkandî tarafından başlayan ve daha sonra Ebû Süleymân el-Cüzcânî ve Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. Sabîh (Subeyh) el-Cüzcânî tarafından devam eden eğitim faaliyetlerinin yapıldığı bir medreseydi. IV./X. yüzyılın ortalarına kadar Ehl-i Rey, daha sonra da Ehl-i Hadis anlayışının ağır bastığı bir merkez haline gelmiştir. Bu merkez, Mâtürîdî başta olmak üzere binlerce talebenin yetiştiği bir ortam olmuştur. Ebû Hanîfe'nin ashâbı tarafından kurulduğu anlaşılan Dâru'l-Cüzcâniyye'de Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200/816), Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. Subeyh (Sabîh) el-Cüzcânî (ö. 250/864), Ebû Nasr Ahmed el-Abbâs el-İyâzî (ö. 275/888) ve Mâtürîdî hocalık yapmıştır. Bu isimlerin hoca silsilesi ve mezhepsel aidiyetleri, Şeybânî'ye ondan da Ebû Hanîfe'ye ulaşır.¹⁶⁴⁴ Bunların arasından Ebû Nasr Ahmed el-Abbâs el-İyâzî, ileride görüleceği üzere, aynı zamanda kadılık yapmıştır. Dâru'l-Cüzcâniyye, Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve itikadî görüşlerini benimseyen ve devam ettiren bir ekoldür. Bu ekolün en önemli temsilcisi İmam Mâtürîdî'dir. Ebû Nasr Ahmed el-Abbâs el-İyâzî'den sonra medresenin hocalığına o geçmiştir.¹⁶⁴⁵ Ebû Süleymân el-Cüzcânî ise Şeybânî'nin yazdığı fıkıh kitaplarını Bağdat'tan Horasan'a götüren kişidir. Şeybânî'nin *Mebsut*, *Câmi* ve *Ziyadât* eserlerini rivayet etmiştir.¹⁶⁴⁶ O, Ebû Hanîfe'den sonra fıkıh alanında bölgede en önde gelen isimlerden biridir. İbn Dâvûd el-Belhî'nin naklettiği bir rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşündedir. Bu rivayete göre Ebû Süleyman el-Cüzcânî'ye “*Kur'ân mahlûk değilse, karım boş olsun.*” diyen bir kimse hakkında soru sorulduğunda “*Karısı boş olur*” diye cevap vermiştir. Ayrıca başka bir soruya cevap verdiğinde kendisine “*Bu konuda Bîşr el-Merîsî senden farklı görüş savunuyor.*” dediklerinde, Merîsî'yi kast ederek “*Bana mürted olan bir adamdan mı*

¹⁶⁴³ Ak, 124.

¹⁶⁴⁴ Ak, 126-131; Aydın, “İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmi Ortam ve Semerkant'ta İlmi Merkezleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, LV (3), 2019, 588.

¹⁶⁴⁵ Aydın, “İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmi Ortam”, 589.

¹⁶⁴⁶ İbn Dâvûd el-Belhî, 165.

bahsediyorsunuz!” diye tepkide bulunmuştur.¹⁶⁴⁷ Onun bu tepkisi, Merîsî’nin Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşlerine yönelik olmalıdır.

Dâru’l-Cüzcâniyye, bölgede oldukça meşhur olmuştu ki bazı semtler ve mezarlıklar onun adıyla anılmıştır.¹⁶⁴⁸ Daha önce belirtildiği üzere, Kureşî’nin bahsettiği Semerkand’daki “*Türbetü’l-Muhammediyyîn*”¹⁶⁴⁹ adındaki türbe bunlardan biri olmalıdır. Mâtürîdî’den sonra Dâru’l-Cüzcâniyye’de, önemli devlet adamlarının ders aldığı ve Ebû Hanîfe’nin ashabından olan fakihlerin ders verdiği nakledilir. Batı Karahanlı Devleti hükümdarı Şemsülmülk Nasr b. İbrahim (ö. 492/1099), burada fıkıh dersleri almıştır. Semerkand kâdılkudâtı Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) bu medresede dersler vermiş ve hadis okutmuştur.¹⁶⁵⁰

Dâru’l-Cüzcâniyye, Mâtürîdî’nin vefatından sonra kelim öğretiminin uzaklaşarak fıkıh hadis ve diğer ilimlerin okutulduğu bir medreseye dönüşmeye başlamıştır. IV./X. yüzyılın ortalarına doğru siyasi otoritenin kelim ilmiyle meşgul olanlara mesafeli duruşunun etkisiyle, bu medresede kelim ilminin ihmal edildiği ve âlimlerin daha çok fıkha yöneldikleri belirtilmiştir.¹⁶⁵¹

Dâru’l-Cüzcâniyye’nin benzerleri veya buna bağlı bölümler, muhtemelen, Mâverâünnehir bölgesindeki diğer şehirlerde ve özellikle Fergana vadisinde de bulunmaktaydı. Bu Medrese, fıkıh ve kelim alanında bölgenin en güçlü medresesi iken, bölgedeki istikrarsızlık ve Türklerin batıya göçü gibi nedenlerden olayı V/XI. yüzyılın ikinci yarısında bu gücünü kaybetmeye başlamıştır. Ebû’l-Muîn en-Nesefî’nin 508/1114 yılında ölümünden sonra bu medreseler kapanmaya yüz tutmaya başlamış ve bu geleneği sürdürecektir güçlü temsilciler yetiştirememiştir.¹⁶⁵²

Aydınlı’ya göre bu medrese, Moğollar’ın Semerkand ve Mâverâünnehir şehirlerini tahrip ettikleri VII./XIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar (616-627/1220) varlığını sürdürdüğü söylenebilir.¹⁶⁵³

¹⁶⁴⁷ İbn Dâvûd el-Belhî, 166.

¹⁶⁴⁸ Nesefî, Necmeddîn, *el-Kand*, 402; Aydınlı, “İmâm Mâtürîdî’nin Yetiştirdiği İlmî Ortam”, 589.

¹⁶⁴⁹ Kureşî, 293.

¹⁶⁵⁰ Nesefî, Necmeddîn, *el-Kand*, 703, 704; Aydınlı, “İmâm Mâtürîdî’nin Yetiştirdiği İlmî Ortam”, 590.

¹⁶⁵¹ Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, 3; Çev., 6; Aydınlı, “İmâm Mâtürîdî’nin Yetiştirdiği İlmî Ortam”, 590; Kalaycı, “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı”, 263, 264.

¹⁶⁵² Kutlu, “Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, www.emakalat.com, III/1, 2010, (ss. 7-41), 18, 19.

¹⁶⁵³ Aydınlı, “İmâm Mâtürîdî’nin Yetiştirdiği İlmî Ortam”, 591.

3.1.2.2. Dâru'l-İyâziyye

Dâru'l-İyâziyye'nin nasıl kurulduğu hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Günümüz araştırmacılarından Ak'a göre Dâru'l-İyâziyye, V./X. yüzyılın başlarında hocalarının baskısından kurtulmak isteyen Ebû Ahmed el-İyâzî tarafından Dâru'l-Cüzcâniyye'ye alternatif olarak Semerkand'da kurulmuştur. Mâtürîdî döneminde Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında İyâziyye mensupları ortaya çıkarak, müteşabihin teviline ve aklın delil olarak kullanımına karşı çıkmaya başlamışlardır. Bu iki konuda Ehl-i Rey'den ayrılarak Ehl-i Hadis'e meyletmişlerdir. Bunlardan Ehl-i Hadis anlayışına meyledenler, İyâziyye mensuplarıdır ve temsilcileri Ebû Ahmed el-İyâzî'dir. Diğer önemli bir isim de onun kardeşi olan Ebû Bekir el-İyâzî'dir.¹⁶⁵⁴

Dâru'l-İyâziyye, Ebû Hanîfe'nin ashabından fıkha meyledenlerin merkezi olmuş, bu medresedeki âlimler yönetimdekilerle işbirliği içerisine girerek Sâ mânîler'in yıkılışına kadar öne çıkmış ve Sâ mânî yöneticileri tarafından desteklenmişlerdir.¹⁶⁵⁵ Bununla birlikte hem Dâru'l-Cüzcâniyye hem de Dâru'l-İyâziyye taraftarları, Semerkand'da "*Ehl-i Sünnet-i Cüzcâniyye ve İyâziyye*" olarak bilinmişlerdir.¹⁶⁵⁶ Ayrıca Semerkand, Buhara ve Belh'te oluşan bu anlayışa "*Mâverâünnehir Ekolü*", Dâru'l-Cüzcâniyye ve Dâru'l-İyâziyye'nin Semerkand'da bulunmasından dolayı da "*Semerkand Ekolü*" adı verilmiştir.¹⁶⁵⁷ Bununla birlikte Semerkand ekolü içerisinde farklı anlayışlar mevcuttur. Örneğin Mâtürîdî, sıfatlar, müteşabih ayet ve hadisler konusunda tevile başvururken Ebû'l-Kasım es-Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-Azam*'ına yazılan şerhte, bu konularda tevile başvurulmaması gerektiği belirtilmiştir. Oysaki eserin asıl sahibi olan Ebû'l-Kasım es-Semerkandî, kelam ve fıkın yanı sıra Kur'ân tevili için çok iyi bilmekteydi.¹⁶⁵⁸ Yine Mâtürîdî, itikad ve imamet konularında hem aklî hem de naklî deliller ileri sürerken *es-Sevâdü'l-Azam*'a yapılan şerhte sadece naklî delillere yer verilmiş aklı deliller yer almamıştır. Mâtürîdî, iman tasdikten ibaret olduğunu belirtmişken *es-Sevâdü'l-Azam*'a yapılan şerhte iman, kalple tasdik ve dille ikrar etmek olarak tanımlanmış ve kalbiyle Allah'ı bilip de diliyle ikrar etmeyen kâfir

¹⁶⁵⁴ Ak, 131; Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmi Ortam", 591.

¹⁶⁵⁵ Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmi Ortam", 591.

¹⁶⁵⁶ Özen, Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi", 53; Ak, 124; Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmi Ortam", 592.

¹⁶⁵⁷ Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmi Ortam", 592.

¹⁶⁵⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 473.

olacağı belirtilmiştir. Mâtürîdî, yöneticilere itaat etmenin mutlak manada olmadığı görüşünü savunurken, *es-Sevâdü'l-Azam*'a yapılan şerhte haksızlık bile yapsa her halükarda imama itaatin esas olduğu vurgulanmıştır. Mâtürîdî, ircâ görüşünü methedilen Mürcie ve zemmedilen Mürcie şeklinde ikiye ayırırken, *es-Sevâdü'l-Azam*'a yapılan şerhte ayırım yapılmadan Mürcie genel olarak eleştirilmiştir.¹⁶⁵⁹

Pezdevî'ye göre Semerkandlı âlimler, imanın yaratılmış, Buharalı âlimler ise imanın yaratılmamış olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Yine Buharalı fakihler, Ebû Hanîfe'nin hem iman ve hem de Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre Kur'an'ın teleffuzu ise insanın fiili olduğundan dolayı mahlûktur.¹⁶⁶⁰ Fakat Pezdevî'nin bu aktarımları, Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye*'de yer alan görüşleriyle çelişkilidir. Ebû Hanîfe, imanın yaratılmış olduğu kanaatindedir. Ona göre insan mahlûk olduğundan dolayı, onun fiillerinin de mahlûk olması gerekir.¹⁶⁶¹

3.1.3. Buhara

Mâveraünnehir'in en büyük şehirlerinden biri olan Buharâ, bir süre Sâmânîlerin başkenti olmuştur. Pezdevî'nin naklettiği bilgilere göre Sâmânîoğullarının son yıllarında Kaderiyye ve Mutezile, Buharâ'yı hâkimiyetleri altına almaya başlamıştır. Hatta dönemin veziri de onlara eğilim göstermiş ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat onların karşısında zayıflamıştır. Emirîn Sünnî olan hocası, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ten olanların, emirîn sultanlığını meşru gördüğünü fakat Kaderiyye'den olanların meşru görmediğini ve azledilmiş saydıkları haberini vermiştir. Her iki mezhebin mensuplarını yanına çağırarak bu durumun doğru olduğunu anlayan emir, Kaderiyye ve Mutezile mensuplarının yakalanması ve cezalandırılması emrini vermiştir. Böylece Kaderiyye ve Mutezile'den arınan Buhara'da sadece Hanefî mezhebi kalmıştır. Ayrıca emir, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ten olanlara hediyeler vermiştir.¹⁶⁶²

¹⁶⁵⁹ Ak, 137-142.

¹⁶⁶⁰ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 156; Çev., 223.

¹⁶⁶¹ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 89; Çev., 61.

¹⁶⁶² Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 197; Çev., 274, 275; Pezdevî, bu olaylarla ilgili olarak söz konusu ettiği Sâmânîlerin emir ve vezirinin isimlerini zikretmemiştir. Muhtemel bu olaylar, Sâmânîlerin yıkılış dönemi hümdarları olan Nuh b. Mansur, Mansur b. Nuh ve Abdulmelik b. Nuh zamanında olmuştur. Yine de tam bir zaman aralığı belirlemek güçtür. Ayrıca bu hükümdarların hüküm sürdüğü yirmi dört yılda, toplam on dört vezirin görev yapmış olması da Kaderiyye ve Mutezile'ye meyli olan vezirin kim olduğunu belirlemeyi güçleştirmektedir. Abdullah Duman, "Sâmânîlerin Yıkılış Dönemi Vezirleri", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 47, Van 2020, 58.

Pezdevî'nin bu aktarımlarına göre Hanefî âlimleri, Mutezile'nin karşısında yer almışlardır ve Mutezile ile herhangi bir birliktelikleri olmamıştır. Yine Pezdevî, V/XI. yüzyıla kadar Buhara ve Semerkand bölgesinde insanların Ebû Hanîfe'nin mezhebinden olduğunu, fakat bunlardan bazısının Mutezile'ye meylettiğini belirtmiştir. Pezdevî, kendi talabelerini göndermiş ve onlara namazda rükuya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılması hususunu sormalarını istemiştir. Pezdevî'nin sıkıştırması sonucu söz konusu kişiler Buharâ'dan kaçmıştır.¹⁶⁶³

Kureşî ve Kerderî, Buhara'da Ebû Hanîfe'nin ashabından Şerik b. Abdullah en-Neh'î, kırk sene boyunca Ebû Hanîfe'nin arkadaşı ve Buharalıların imamı olarak tanınan Muhammed b. el-Kasım el-Esedî, Ebû Hafs el-Kebir'in hocası olan Muhammed b. el-Fadl b. Atıyye, Buhara'nın hocası olarak bilinen ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Mâverâünnehir'e yayan Muhammed b. Selâm, Cüneyd b. Hassân, Mucâhid b. Amr, Ebû Ubeyd İshâk b. Bişr el-Buharî ve Ebû Hanîfe lakabıyla meşhur olan Osmân b. Hamîd gibi önemli isimlerin olduğunu nakletmiştir.¹⁶⁶⁴ Ebû Hanîfe veya Ebû Yûsuf'la irtibatlı olan bu önemli fakihlerin aracılığıyla Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışı, Buhara'ya taşınmıştır. Daha sonraki süreçte Hafs el-Kebir ve Hafs es-Sağır tarafından geliştirilerek yaygınlık kazanmıştır.¹⁶⁶⁵

Buhara'da Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında en önemli isimlerden biri, Buharalı fâkih Mücahid b. Amr'dır. Hakkında çok az bilgi bulunan Mücahid b. Amr, Mâverâünnehir'de kadılık yapmıştır. Önceleri kadılık görevini kabul etmemiş, fakat eziyet ve hapis yatmasından sonra istemeyerek de olsa kabul etmiştir. Ebû Yûsuf, onu kendi arkadaşlarından daha üstün görmüştür. Kadılık görevinde adil hüküm vermek ve zahidane yaşantısıyla ün yapmıştır. Rivayete göre, halife Mehdî'nin elçilerinden biri bir soru sormuş, Mücahid cevap vermeyince elçi ona iftirada bulunmuştur. Zina isnadında bulunduğu anlaşılan iftiraya karşılık Mücahid de ona seksen sopa vurdurmuştur. Bu durumdan haberdar olan halife Mehdî, Mücahid'in verdiği cezayı beğenmiş ve gönlünü almak için kendisine bir takım hediyeler göndermiştir. O da gönderilen hediyelerin tümünü fakirlere dağıtmıştır.¹⁶⁶⁶

¹⁶⁶³ Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, 261, 262; Çev., 366, 367.

¹⁶⁶⁴ Kureşî, 292; Kerderî, 512, 513; Çev., II, 263, 264.

¹⁶⁶⁵ Kurt, 326; Hoyladı-Duman, 1083.

¹⁶⁶⁶ Kerderî, 513; Çev., II, 264; Kureşî, 292; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 258; Kurt, 325.

Halife Me'mûn döneminde Buhara'ya yerleşen ve önemli konularda görüşlerine başvurulanan Ebû Ubeyd İshâk b. Bişr el-Buharî, Ebû Hanîfe'nin ashabındandır. Ebû Hanîfe'den hadis ve fıkıh öğrenmiş, daha sonra Buhara'ya yerleşmiştir. Hem Ebû Hanîfe'den hem de Mukâtil b. Süleyman'dan çokça hadis rivayet etmiştir. Halife Me'mûn döneminde Buhara'da dönemin âlimlerince cevaplandırılmayan zor meselelere kolaylıkla cevap verdiği için kendisine halife Me'mûn tarafından hediyeler gönderildiği rivayet edilmiştir.¹⁶⁶⁷ Ancak kaynaklar, Mücahid b. Amr ve Ebû İshâk b. Bişr el-Buharî'in itikadî görüşlerinden bahsetmemiştir.¹⁶⁶⁸

Buhara'daki fakihler, fıkıh bilgisi olarak Kûfe ekolüne dayanmışlardır. Bunlardan önemli bir isim de Osman b. Humeyd'dir. Önce Ebû Yûsuf'tan daha sonra da Şeybânî'den fıkıh öğrenmiştir. Ebû Hanîfe lakabıyla şöhret olan Osman b. Humeyd, Şeybânî'nin kitaplarını yazmış ve ondan sayısız rivayetler nakletmiştir. Ebû Hanîfe'nin fikhini Şeybânî vasıtasıyla Buhara'ya götürmüş ve Buhara'da Şeybânî'nin rivayetlerini aktarmasıyla meşhur olmuştur.¹⁶⁶⁹

Buhara'da Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerinin sağlam bir zemine kavuşmasını, Ebû Hafs el-Kebir Ahmed b. Hafs el-Buharî (ö. 216-217?/831-832?) ve onun çocukları sağlamıştır. Kaynaklar Ebû Hafs el-Kebîr'in fıkıh ilmini Buhara'dan Bağdat'a giderek Şeybânî'den aldığını, daha sonraları Buhara'nın yakınlarındaki Hayzâhazî kapısında bir köyde kendi ashabından bir fukaha grubu oluşturduğunu, sayılmayacak kadar ashabının olduğunu, reyi kullanmada temayüz ettiğini ve "*Mâverâünnehir'in şeyhi*" ve "*doğunun fakihî*" unvanlarıyla anıldığını belirtmiştir. Fıkıh bilgisini Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den alan Ebû Hafs el-Kebir, Şeybânî'nin kitaplarını Buhara bölgesine götürmüştür. Ebû Süleyman el-Cüzcânî gibi Ebû Hafs el-Kebîr de Şeybânî'nin *el-Câmiü'l-Kebir*,¹⁶⁷⁰ *Mebhut* ve *Ziyadât* gibi fıkıh kitaplarını rivayet etmiştir. Her ikisi de Şeybânî'den ilim öğrenmiş ve izin alarak memleketlerine dönmüşlerdir. Fıkıh alanındaki muhtasar, şerh ve çeşitli metinler bu iki ismin rivayetlerine dayanmaktadır.¹⁶⁷¹ Sâlimî, onun es-Sevâdü'l-A'zam ehlinden ve Horasan fakihlerinden biri olduğuna yer vermiştir.¹⁶⁷²

¹⁶⁶⁷ Kerderî, 513; Çev., II, 265; Kureşî, 292; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 258; Kurt, 326.

¹⁶⁶⁸ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 258.

¹⁶⁶⁹ Kerderî, 513; Çev., II, 265; Kureşî, 292; Kurt, 333.

¹⁶⁷⁰ Nerşahî, 86, 87; Çev., 83, 84; Zehebî, *Siyer*, X, 157; Kureşî, 47, 292, 448; Temîmî, *Tabakât*, I, 395; Leknevî, *el-Fevâid*, 39; Kefevî, I, 460; Kutluboğa, 94; Özel, 24-30.

¹⁶⁷¹ İbn Dâvûd el-Belhî, 165, 166; Kerderî, 513; Çev., II, 265.

¹⁶⁷² Sâlimî, 335, 336.

Zehebî de onun fıkıh, amel ve verâ hususunda asrın önderlerinden olduğunu kaydetmiştir.¹⁶⁷³ Şeybânî son eseri olan *es-Siyerü'l-Kebîr*'i yazdığında Ebû Hafs Irak'tan ayrılmıştır. O, muhtemelen Şeybânî'nin yanında genç yaşta bulunmuştur. Bundan dolayı onun, Şeybânî'nin bu eserini Buhara'da rivayet etme fırsatı olmamıştır.¹⁶⁷⁴

Nerşahî'ye göre Ebû Hafs el-Kebîr, Buhara âlimleri arasında ilim ve zühd yaşantısıyla şehirde benzeri olmayan bir kişidir. Ebû Hafs el-Kebîr'den dolayı Buhara şehri, "*Kubbetü'l-İslâm*" haline gelmiştir. Buharalılar, Ebû Hafs el-Kebîr'den ilim öğrenmişlerdir. Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs da babasının ilim derecesine kadar yükselmiştir. Irak bölgesindeki âlimler, çözemediği meseleleri Buhara'ya Ebû Hafs el-Kebîr'e ya da onun çocuklarına göndermişlerdir. Oğlu Ebû Abdullah'a da sıkça soru sormuşlardır.¹⁶⁷⁵

Ebû Hafs el-Kebîr, hocası Şeybânî aracılığıyla elde ettiği Ebû Hanîfe ve çevresine ait ilmî birikimi Buhara'ya taşıyan ve burada o miras üzerinden inşa edilen Hanefiliğin temsilcisi olmuştur.¹⁶⁷⁶ Irak bölgesinde şekillenen fıkıh ilmini Buhara'ya taşımasından dolayı, daha sonraları efsanevi bir kişilik olarak uzun süre dillerde dolaşmıştır. Bazı fikhî konularda fetvaları delil olarak kabul edilmiştir. Buharalı fakihlerden Muhammed b. Fadl, kunut dualarının namazda gizli olarak okunması gerektiğine dair fetva vermiş ve bu fetvasına delil olarak da "*Ebû Hafs'ın Buhara'daki mescidinde uygulama da böyle olmuştur.*" demiştir.¹⁶⁷⁷ Ayrıca Ahmed b. Musa (ö. 550/1155) tarafından, Ebû'l-Leys es-Semerkandî ve Ebû Bekir b. Fadl gibi bazı fakihlerle birlikte Ebû Hafs el-Kebîr'in fetvaları, *Mecmûu'n-Nevâzil ve'l-Havâdis ve'l-Vâkıât* adlı eserde bir araya toplanmıştır.¹⁶⁷⁸ Katip Çelebi, Ebû Hafs el-Kebîr'in *Fevâid* adlı bir eserinin olduğunu kaydetmiştir.¹⁶⁷⁹

Ebû Hafs'ın Buhara'da başlattığı Ebû Hanîfe'nin fikhını yayma faaliyeti, onun aile fertlerince uzun yıllar devam etmiştir. Hatta Ebû Hafs ve ailesi, Mâverâünnehir ve

¹⁶⁷³ Zehebî, *Siyer*, X, 158.

¹⁶⁷⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, I, 3; Çev., I, 29.

¹⁶⁷⁵ Nerşahî, 86, 87; Çev., 83, 84.

¹⁶⁷⁶ Sem'ânî, II, 335; Bedir, "Ebu Hafs el-Kebîr", *DİA*, EK-1, İstanbul 2016. 366, 367.

¹⁶⁷⁷ Kefevî, I, 461; Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", 365.

¹⁶⁷⁸ Kâtip Çelebi, II, 1606; Kurt, 327, 328.

¹⁶⁷⁹ Kâtip Çelebi, II, 1294.

Horasan bölgesinde fikhın merkezi konumuna gelmişlerdir.¹⁶⁸⁰ Şeybânî zamanında başlayan bu faaliyet, Ebû Hafs el-Kebîr'in torununun torunu olan Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Hâkân (ö. h. 373) dönemine kadar devam etmiş, bu ailenin evi bir fetva medresesi işlevi üstlenmiş ve bu konuda önderlikleri devam etmiştir.¹⁶⁸¹

Madelung, Buhara'daki mahalli bir "Hanefî Okulu" olarak gördüğü bu medresenin, Şeybânî'nin öğrencisi ve bu kasabada bir evliya gibi hürmet gören Ebû Hafs el-Kebîr tarafından kurulduğunu belirtmiştir.¹⁶⁸² Oğlu Muhammed de kendisinden sonra bütün Mâverâünnehir'in şeyhi olmuştur. Oğlundan ayırt edilebilmesi için çevresindekiler, ona Ebû Hafs el-Kebîr, oğluna ise Ebû Hafs es-Sağîr lakabını vermiştir. Mezhebin ileri gelenlerinden birçok kimse Buhara'ya gelerek Ebû Hafs el-Kebîr'den fikh öğrenmiştir.¹⁶⁸³ Kureşî ve Temimî'nin naklettiğine göre Ebû Hafs'ın neslinden olduğu söylenen ve 655/1257 yılında vefat etmiş olan Sadruddîn lakaplı Ahmed b. Mes'ûd b. Ahmed es-Sâidî, kendi döneminde, Ebû Hafs el-Buhârî'nin kurmuş olduğu bu medresede ders vermeye devam etmiştir.¹⁶⁸⁴ Eğer bu rivayet doğruysa Ebû Hafs'ın Buhara'da kurmuş olduğu bu medrese, yaklaşık dört asır boyunca faaliyetine devam etmiştir.¹⁶⁸⁵ Ayrıca Sâ'îd ve Demâğan'daki evlerden çok sayıda kadı çıkmıştır ifadesi de Ebû Hafs'ın medresesi olmalıdır. Buhara'da Ebû Hafs el-Kebîr'in ashabının oluşturduğu sayısız ders halkaları vardır.¹⁶⁸⁶

Ebû Hafs el-Kebîr'in ilmi ve efsanevi kişiliği, Buhara'nın yöneticilerini etkileyecek seviyeye ulaşmıştır. Nerşahî, Buhara'da Muhammed Tâlût adında bir emîrin Ebû Hafs'ın heybetinden dolayı yanına gitmek için bile çekindiğini, Buhara'nın ileri gelenlerinden Hışviyye adında birinden yardım istediğini ve Ebû Hafs el-Kebîr'in huzurunda konuşamadığını nakletmiştir.¹⁶⁸⁷

Ebû Hafs el-Kebîr'in ölümünden sonra da ona gösterilen saygı ve hürmet, halk arasında uzun yıllar devam etmiştir. Onun mezarı, etrafında türbe ve mescidlerin inşa edildiği, insanların sıklıkla gittiği, yapılan duaların kabul edildiğine inanıldığı ve kutsal

¹⁶⁸⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 470.

¹⁶⁸¹ Kureşî, 310, 311.

¹⁶⁸² Nerşahî, 83, 84; Madelung, 246.

¹⁶⁸³ Leknevî, *el-Fevâid*, 19; Kurt, 327.

¹⁶⁸⁴ Kureşî, 85; Temimî, *Tabakât*, II, 105, 106.

¹⁶⁸⁵ Arıkan, "Es-Sevâdü'l-Azam'ın Farklı Nüshaları", 28.

¹⁶⁸⁶ Kureşî, 5.

¹⁶⁸⁷ Nerşahî, 87, 88; Çev., 85.

saydıkları bir yer haline gelmiştir. Ebû Hafs el-Kebîr'in ölümünden sonra, onun mezarının bulunduğu yere “*Bâbu Hak-Rah*” (doğruluk yolunun kapısı/fetva yolu kapısı) ve mezarın olduğu tepeye de “*Ebû Hafs Tepesi*”¹⁶⁸⁸ adını vermişlerdir. Narsahî, Ebû Hafs el-Kebîr'in zühd ve takvasına yönelik halk arasındaki edindiği konumuna ve emirlerin bile saygı duyduğu kişiliğine dair halk arasında anlatılan menkıbevi hikâyeler nakletmiştir.¹⁶⁸⁹ Bu hikâyeler, onun toplum üzerinde bu derece derin tesirler bırakmasının bir sonucu olarak ortaya çıktığını göstermektedir.¹⁶⁹⁰ Ayrıca bazı kaynaklarda Ebû Hafs el-Kebîr'in rüyasında Peygamberimizi gördüğüne dair söylemlerine yer verilmiş ve bunun sünneti ikâme etmek anlamına geldiği yorumları yapılmıştır. Bununla birlikte hadislerde medhedilen insanlar hakkında kullanılan üstün özelliklerin, Ebû Hafs el-Kebîr'de bulunduğu rivayet edilmiştir.¹⁶⁹¹

Buhara'da Şeybânî'nin ashabının etkinliği, Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr (ö. 270/883) ile devam etmiştir. Fıkıh ilmini babası Ebû Hafs el-Kebîr'den alan Ebû Abdullah, Buhara'nın müftüsü, fakihî ve âlimi olarak tanınmıştır. Ayrıca İslâm'ın ve Ehl-i Sünnet'in önderlerinden biri olduğu ve çokça eser yazdığı belirtilmiştir.¹⁶⁹² Babası Ebû Hafs el-Kebîr, kendisi ise Ebû Hafs es-Sağîr lakabıyla meşhur olmuştur. Şeybânî'nin ashabından baba-oğul olarak Buhara'nın ilmi alandaki liderleri olmuşlardır.¹⁶⁹³

Ebû Abdullah, Sâ mânîlerin kuruluşuna destek vermiştir. Sâ mânîlerin kuruluşu hakkında bilgiler aktaran Nerşahî, 260/874 yılı olaylarından bahsederken Buhara şehrinin birçok fitne ve savaşlarla mücadele ettiğini nakletmiştir: Buharalı âlimler ve insanlar, şehrin içinde bulunduğu duruma çare bulmak için Ebû Abdullah'ın etrafında toplanmışlardır. Bu sırada Abbasilerden bağımsız olarak hareket eden ve Saffârî hanedanının lideri olan Yakub b. Leys (ö. 265/879), Horasan bölgesini ele geçirmiştir. Rafî' b. Herseme de ona karşı savaşmıştır. Horasan'daki bu karışıklıklar, Buhara şehrinin harap olmasına neden olmuştur.¹⁶⁹⁴ Bu karışıklıkları düzeltmek ve Buhara şehrinin sıkıntılarını gidermek maksadıyla Ebû Abdullah, Semerkand ve Fergana emiri

¹⁶⁸⁸ Nerşahî, 86, 89; Çev., 83, 86.

¹⁶⁸⁹ Nerşahî, 88, 89; Çev., 84, 85, 86.

¹⁶⁹⁰ Kurt, 268.

¹⁶⁹¹ Zehebî, Siyer, X, 157, 158.

¹⁶⁹² Kureşî, 304; Zehebî, Siyer, X, 159; Leknevî, *el-Fevâid*, 19.

¹⁶⁹³ Zehebî, Siyer, XII, 618; Kefevî, I, 551.

¹⁶⁹⁴ Nerşahî, 114; Çev., 116, 117.

olan Nasr b. Ahmed b. Esed es-Sâmânî'ye bir mektup göndererek Buhara için bir emir göndermesini istemiştir. O da kardeşi olan İsmail b. Ahmed'i Buhara'ya göndermiştir.¹⁶⁹⁵ İsmail b. Ahmed, Kermine'ye ulaşınca, Yakub b. Leys'in taraftarı olan ve o sıralar Buhara emirliği yapan Hüseyin b. Muhammed el-Havâricî'ye¹⁶⁹⁶ bir elçi göndermiştir. Aralarında Buhara emirliğine İsmail b. Ahmed'in, onun halifeliğine de Hüseyin b. Muhammed el-Havâricî'nin olmasına karar vermişlerdir. Bu olayların olduğu 260/874 yılında hutbelerden Yakup b. Leys'in adı çıkarılarak Nasr b. Ahmed'in adına hutbeler okunmaya başlanmıştır.¹⁶⁹⁷

Ebû Abdullah, İsmail b. Ahmed'i karşılamak için Buharalıların önde gelenleri ve Araplarla birlikte Kermine'ye kadar gitmiştir. Buhara'ya gelmekte tereddüt eden İsmail b. Ahmed, Ebû Abdullah'ın Buharalılar üzerindeki etkisini anlaması ve Ebû Abdullah'ın da telkinleri sonucu şehre girmiştir.. Ebû Abdullah, şehir halkından emirin üzerine altın ve gümüş saçmalarını istemiştir. İsmail b. Ahmed, şehre girince Hüseyin el-Havâricî'yi tutuklatmış ve hapsedirmiştir. Böylece Buhara'da yaşanan sıkıntılar sona ermiş ve Ebû Abdullah'ın önderliğinde İsmail b. Ahmed Sâmânîlerin ilk hükümdarı olmuştur.¹⁶⁹⁸

Ebû Abdullah'ın önderliğindeki bu olay, kısa bir süre sonra Sâmânîlerin başkent yapacakları Buhara'da Ebû Hanîfe'nin ashabı ile Sâmânîler arasında ilişkilerin başlamasını sağlamıştır.¹⁶⁹⁹ Ebû Abdullah, sadece bir fakih değil aynı zamanda şehrin lideri konumundaki bir isimdir. Bu yönüyle daha sonra Sâmânîler dönemindeki Hanefî potansiyeline de kaynaklık etmiştir.

Makdîsî'nin Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki fakihlerin hükümdarlar seviyesinde olduğu tanımlamasına karşılık gelebilecek en önemli isim, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945)'dir.¹⁷⁰⁰ el-Hâkim eş-Şehîd, başta kendi memleketi Merv olmak üzere Buhârâ, Nisâbûr, Rey, Bağdat, Kûfe, Mekke ve Kahire gibi şehirleri dolaşarak buralarda

¹⁶⁹⁵ Nerşahî, 114; Çev., 117.

¹⁶⁹⁶ Barthold, "el-Havâricî" nisbesinden dolayı Hüseyin b. Muhammed'in Hâricîlerin reislerinden olduğunu belirtir. bkz.: V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990, 240.

¹⁶⁹⁷ Nerşahî, 115; Çev., 117, 118.

¹⁶⁹⁸ Nerşahî, 113, 115; Çev., 115, 118; Barthold, 239, 240; Bedir, "Ebu Hafs el-Kebîr," 367, 368.

¹⁶⁹⁹ Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", 368.

¹⁷⁰⁰ Kureşî, 365; Bazı kaynaklar ise onun ölüm tarihini h. 344/955 olarak vermiştir. Leknevî, *el-Fevâid*, 305; Kefevî, II, 47.

bulunan âlimlerden hadis okumuştur. Horasan bölgesinin âlimleri ondan hadis öğrenmişlerdir. Bu yönüyle o, Ebû Hanîfe'nin ashabının en iyi hadis bilenlerindendir. Yaşadığı dönemde Merv'in âlimi ve Ebû Hanîfe'nin ashabının önderi olarak tanınmıştır.¹⁷⁰¹ Hanefî fikhını günümüze aktarmada önemli bir konuma sahip olan el-Hâkim eş-Şehîd, Şeybânî'nin *Zâhiru'r-Rivâye* olarak bilinen eserlerini yeniden düzenleyerek *el-Kâfî* adlı kitabı yazmıştır. Bu kitap, Hanefî fikhının temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir. Şu an mevcut olan Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri de *el-Kâfî*'nin bir şerhidir. el-Hâkim eş-Şehîd'in fıkıh alanında yazdığı diğer bir eseri de *el-Müntekâ'dır*. Her iki eser, Şeybânî'den sonra mezhebin usulünü ortaya koyan en önemli kaynaklardan kabul edilir.¹⁷⁰²

el-Hâkim eş-Şehîd, yaşadığı dönemde Sâ mânîler tarafından Buhârâ kadılığına getirilmiştir. Uzun süre burada kadılık yapmıştır. Dönemin en iyi fakih olduğu, kadılık görevinde herhangi bir kusur işlemediği, insanlara adaletli ve insaflı davrandığı belirtilmiştir.¹⁷⁰³ Dönemin Sâ mânî hükümdarı Nasr b. Ahmed (II. Nasr)'in oğlu olan Ebû Muhammed Nuh b. Nasr (I. Nuh)'a fıkıh dersleri vermiştir.¹⁷⁰⁴ Daha sonra yönetimi devralan I. Nuh ise onu vezir olarak tayin etmek istemiştir. el-Hâkim eş-Şehîd, başlangıçta bu görevi kabul etmemek için dirense de sonunda kabul etmek zorunda kalmıştır. Ayrıca o, tüm idari işlerden sorumlu olma konumuna getirilmiştir. O, vezirlik görevini sürdürdüğü sırada ortaya çıkan bir iç ayaklanmada öldürülmüştür.¹⁷⁰⁵

3.2. HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ ÖNEMLİ İSİMLER VE GÖRÜŞLERİ

3.2.1. Nuh b. Ebî Meryem (ö. 173/789)

Nuh b. Ebî Meryem, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Horasan bölgesi Merv şehrine götürmüştür. Ebû Hanîfe henüz hayattayken bunu yapmış olması, erken bir dönemde

¹⁷⁰¹ Sem'ânî, III, 477; Kureşî, 364, 365; Leknevî, *el-Fevâid*, 305; Kefevî, II, 47, 48; Gözübenli, "el-Hâkim eş-Şehîd," *DİA*, İstanbul 1997, XV, 195, 196; Usta, 494; M. Alem Hammad, *Hâkim Şehid el-Mervezi ve Ceza Hukuku ile İlgili Görüşleri (Had Cezaları Bağlamında)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2004, 13-18.

¹⁷⁰² Nerşahî, 18, 137; Çev., 7, 141; Leknevî, *el-Fevâid*, 305, Kefevî, 48; Usta, 495; Gözübenli, "el-Hâkim eş-Şehîd", 196.

¹⁷⁰³ Nerşahî, 18, 137; Çev., 7, 141; Kureşî, 364; Leknevî, *el-Fevâid*, 305; Kefevî, II, 47.

¹⁷⁰⁴ Sem'ânî, VII, 424.

¹⁷⁰⁵ Sem'ânî, VII, 424; Kureşî, 365; Leknevî, *el-Fevâid*, 305; Kefevî, II, 47; Usta, 495; Hammad, 19, 20.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bölgede tanınmaya başladığını göstermektedir. Kaynaklar, Nuh b. Ebî Meryem'in daha çok itikadî görüşlerine yer vermişlerdir.

Nuh b. Ebî Meryem, iman konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsemiş ve amelleri imana dâhil etmemiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in davetini kabul edenler mümindir ve bu kişilerden müşrik ismi kalmıştır. Allah'ın yapılmasını emrettiği farzlar ise imana dâhil değildir. Eğer farzlar din olsaydı insanların dini aynı olmazdı. Çünkü zekât, mal sahibine farz kılınmış fakire ise farz kılınmamıştır. Yine cihad, kadınlara değil erkeklere farz kılınmıştır. Aynı şekilde hac, sağlıklı olana farz kılınmış fakat sağlıklı olmayana farz kılınmamıştır. Eğer yapılması emredilen farzlar din olsaydı, melekler de hacetmek ve Kâbe'yi tavaf etmekle mükellef tutulurlardı. Kadınlara hayız zamanlarında namazlarını terk etmeleri emredilmiş, erkeklere ise namazı terk etme emredilmemiştir. Ayrıca eğer farzlar imandan olsaydı, farzların emredilmesinden önce ölmüş olanların imanları noksan olurdu. Oysaki iman, tek bir şeydir. İmanın delilleri (â-yât) ise çok çeşitlidir. Eğer imanın delilleri de ayrı ayrı iman olsaydı, hiçkimse sayı bakımından imanın miktarını bilemezdi. Melekler ve insanlar da aynı imana sahip olamazlardı. Çünkü birbirlerinden çok farklı amelleri vardır. Yine eğer farzlar imandan olsaydı, peygamberler din konusunda birbirlerine muhalif olmuş olurlardı. Dolayısıyla iman, farzlardan ibaret değildir. Çünkü iman, Allah'ı bilmek (marifet) demektir. Melekler ve müminler, aynı marifet üzerinde birleşmişler ve tek bir dine sahip olmuşlardır. Bu nedenle inananlar, iman, tasdik, marifet (Allah'ı bilmek) ve din bakımından birbirlerinden üstün değillerdir. Müminler aynı iman üzerine bulunurlar ve iman bakımından birbirlerine üstünlükleri yoktur. Ancak Allah'a olan taat, korku ve huşû' bakımından birbirlerine üstünlükleri söz konusudur. Farzlar imandan sonra emredilmiştir. Bu nedenle henüz farzları yerine getirmeden önce inananlar mümin olarak isimlendirilmiştir. Eğer namaz ve oruç gibi ameller imandan olsaydı, Allah onları namaz kılıp ve oruç tutuncaya kadar mümin olarak isimlendirmezdi. Allah'a iman edenler, bu iman sayesinde güzel ameller yaparlar; önce amel yapıp sonra iman etmezler. Müminlerin bazıları muhsin bazıları da günahkâr olabilir. Fakat günahkâr olanlardan iman ismi kalkmaz. Çünkü Allah, günahları nedeniyle böyle kişilerden iman ismini kaldırmamıştır. Günah işleyenlerin tamamı, Ehl-i Kible'den olan müminlerdir.

Müminlere muhsin veya günahkâr nitelendirmesi yapılabilir fakat iman ismi onlardan kaldırılamaz. Günahkâr müminlere Allah dilerse azap eder, dilerse de affeder.¹⁷⁰⁶

Ahmed b. Hanbel'e dayandırılan bir rivayete göre Nuh b. Ebî Meryem, Cehm b. Safvân'a aşırı derecede karşı çıkanlardan biridir.¹⁷⁰⁷ Nuh b. Ebî Meryem'in bu aşırı tepkisi, talebesi Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843) tarafından da benimsenmiş ve Cehm'e yönelik reddiye olarak yazdığı on üç kitaba kaynaklık etmiştir. Fakat bu kitaplar hakkında bilgi bulunmamaktadır.¹⁷⁰⁸ Aslında Nuaym b. Hammâd, önceleri Cehm'in görüşlerini benimsemiştir. Daha sonra onun görüşlerinin Allah'ın sıfatlarını ta'til etme olduğunu anlayınca ona karşı çıkmaya başlamıştır. Zehebî, Nuaym b. Hammâd'ın Cehm'e karşı çıkmayı hocası Nuh b. Ebî Meryem'den öğrendiğini belirtmiştir.¹⁷⁰⁹

Nuh b. Ebî Meryem, özellikle sıfatlar konusunda, Cehm'e karşı aşırı tepkide bulunmasını Ebû Hanîfe'ye dayandırmıştır. Nuh b. Ebî Meryem'in anlattığına göre Tirmizî'den Cehm'in yanından geldiği anlaşılan bir kadın Ebû Hanîfe'ye gelerek "*Kulluk yaptığın Allah nerededir?*" diye sormuştur. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, yedi gün boyunca cevap vermemiş, daha sonra Allah'ın yeryüzünde değil; semâda olduğunu belirtmiştir.¹⁷¹⁰ Nuh b. Ebî Meryem, bu rivayeti Cehm'in sıfatları nefyetmesine karşı bir delil olarak göstermiştir. Rivayete göre "*Kulluk yaptığın Rabbini vasfet?*" sorusu Cehm'e de yöneltilmiş, o da evde günlerce düşündükten sonra "*Allah, her şeyle birlikte olan hava gibidir; her şeyin içerisinde ve hiçbir şeyden de ayrı değildir.*" şeklinde cevap vermiştir.¹⁷¹¹ Ayrıca Nuh b. Ebî Meryem'e bir adam "*Allah semâda mıdır?*" şeklinde bir soru sormuş, o da Hz. Peygamber'in bir hadisini hatırlatmıştır. Bu hadis rivayetine göre Hz. Peygamber bir kadına "*Allah nerededir?*" diye sormuş o da "*Semâ'dadır*" cevabını vermiştir. Peygamberimiz "*Ben kimim?*" diye sorduğunda kadın da "*Allah'ın Rasûlüsün.*" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "*Onun mümin olduğuna inanıyorum.*" demiştir. Kendisine "*Allah nerededir?*" sorusunu soran adama karşı bu rivayeti hatırlatan Nuh b. Ebî Meryem'e göre o kadın,

¹⁷⁰⁶ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 203-206.

¹⁷⁰⁷ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 279; Kureşî, 117; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 203.

¹⁷⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İllec ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk.: Vasiyyullah b. Muahammed Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyâd 2001, III, 437; Kaya, "Nûh b. Ebû Meryem", 230; Ali Çelik, "Nuaym b. Hammâd", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 219.

¹⁷⁰⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVI, 426; Mezzî, XXX, 59.

¹⁷¹⁰ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II, 337, 338.

¹⁷¹¹ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II, 337.

Allah'ın semâda olduğunu bildiği için peygamberimiz onu mümin olarak isimlendirmiştir.¹⁷¹²

Nuh b. Ebî Meryem'in tepkisi, Cehm'in Allah'ın sıfatlarını nefyetmesiyle alakalı olmalıdır. Nisâburî, sıfatlar konusunda âsârdan sahih olarak gelenleri kabul ederek bunlar üzerinde tartışma ve münakaşaya girilmemesi gerektiğine dair Nuh b. Ebî Meryem'den rivayetlere yer vermiştir. Nuh b. Ebî Meryem, insanlara bu konuda hadis rivayetleri nakletmiştir. O, Hz. Peygamber'in: *"Kul bir sadaka verdiği zaman rahman onu sağ eliyle alır. Sizin herhangi birinizin tay ya da deve yavrusunu terbiye edip büyüüttüğü gibi onu terbiye eder büyütür, taki Uhud dağı kadar yapar."* hadisini rivayet etmiştir. Daha sonra da şu ayeti okumuştur: *"Onlar, kulların tevbesini kabul edenin ve sadakaları alanın Allah olduğunu; tevbeyi çok kabul edenin, çok merhametli olanın Allah olduğunu bilmediler mi?"*¹⁷¹³ Nisâburî'nin rivayetine göre, o zamana kadar hiç kimsenin ne Cehmilik, ne Râfîzîlik ve ne de başka bir şeyle itham edilmediği bir dönemde, Nuh'a bir adam itiraz ederek: *"Ey Ebû Usme! Bu hadise benzer hadisleri, tefsirini yapmadan naklediyorsun."* diye tepkide bulunmuştur. Nuh da konuyla ilgili daha önce verdiği cevabı tekrar ederek şunları söylemiştir: *"Hâlık'ın sıfatları konusunda Allah ve O'nun rasulünden sabit olanı biz de söyleriz; onu tefsir etmeyiz, sıfatın keyfiyetiyle ilgili görüş belirtmeyiz. Allah'ın, kulların elleri gibi olmayan ve bu el şeklinde olmayan bir elinin olduğunu söyleriz."*¹⁷¹⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Şeybânî'nin sıfatlarla ilgili olarak teşbih ifade eden ayet ve hadislerin geldiği gibi kabul edilerek keyfiyetiyle ilgili bir şey söylememek gerektiğine dair görüşünü, Nuh b. Ebî Meryem'in de benimsediğini belirtmiştir.¹⁷¹⁵

Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in aktardığına göre Nuh b. Ebî Meryem'e *"Allah, Musa'yla konuştu."*¹⁷¹⁶ ayeti hatırlatılarak, Allah ile Hz. Musa arasındaki konuşulan *"kelam"*ın mahiyeti sorulmuştur. Nuh b. Ebî Meryem, bunun bir *"el-Müşâfehe"*; yani sözlü ve şifahî olduğunu belirtmiştir.¹⁷¹⁷

¹⁷¹² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, I, 306; Zehebî, *Kitâbü'l-Arş*, thk.: Muhammed b. Halife et-Temîmî, Mektebetü Edvâü's-Selef, Riyâd 1999, II, 213.

¹⁷¹³ Tevbe: 9/104.

¹⁷¹⁴ Nisâburî, 202, 203.

¹⁷¹⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 172, 173.

¹⁷¹⁶ Nisâ: 4/164.

¹⁷¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk.: Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî, Muhammed Âdil Muhammed, Muhammed Abdullatîf Halef, Mahmûd Mürsî Abdulhamîd, Dâru's-Selâm, Kâhire-

Pezdevî'nin naklettiğine göre Nuh b. Ebî Meryem, Buhara'da Ebû Hanîfe'nin iman görüşünü yaymıştır. Nuh b. Ebî Meryem, Ebû Hanîfe'nin *"İmanın yaratılmış olduğuna inanan, Kur'ân'ın da yaratılmış olduğuna inanmış olur."* dediğini nakletmiştir. Bu görüşü benimseyen Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin görüşünün de Nuh b. Ebî Meryem'in naklettiği görüş olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷¹⁸

Kaynaklarda aktarılan rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Nuh b. Ebî Meryem, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini nakletmiş ve bunları mezhepsel birer prensip haline getirmiştir. O, Ebû Hanîfe'ye *"Ehl-i Cemâat kimdir?"* diye bizzat kendisinin sorduğunu söylemiştir. Ebû Hanîfe de: *"Ebû Bekir ve Ömer'i önceleyerek tafdil etmek, Osman ve Ali'yi de sevmek, kadere; hayr ve şerre inanmak, günahından dolayı herhangi bir mümini tekfir etmemek, Allah hakkında; zatı ve görülmesiyle ilgili bir şey konuşmamak, mestler üzerine mesh etmek,"*¹⁷¹⁹ sarhoşluk vermeyen işlenmiş nebîzi haram kılmamaktır."¹⁷²⁰ demiştir. Ebû Hanîfe'nin bu ifadeleri, daha sonra Said b. Muâz tarafından Ebû Hanîfe'nin *"Ehl-i Sünnet ve'l- Cemâat'i yedi cümlede topladı."* şeklinde yorumlanmış¹⁷²¹ ve buna ilave yapılamayacağını belirtilmiştir.¹⁷²² Ayrıca Ebû Hanîfe'nin bu ifadeleri, *el-Fıkhu'l-Ekber'e* de konulmuştur. Nisâburî, hem Ebû Hanîfe'yi hem de Nuh b. Ebî Meryem'i Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'in öncülerinden biri olarak tanıtmıştır. İbn Mübarek'ten rivayet edildiğine göre Nuh b. Ebi Meryem: *"Ey Ebû Hanîfe! Bu kitapları ben yazdım. Âsârdan yazmayı da istiyorum, buna sahip olanlardan kimden alayım?"* diye sormuştur. Ebû Hanîfe de: *"Râfizîler hariç adil olan her heva sahibinden alabilirsin, çünkü Râfizîlerin itikatları peygamberin ashabının yolunun dışındadır. Ebû Bekir ve Ömer'i tafdil et, Ali ve Osman'ı sev, onları sevmeyenlerden âsâr alma."*¹⁷²³ demiştir. Ebû'l-Leys es-Semerkindî de Nuh b. Ebî Meryem'in *"Ebû Hanîfe'ye Ehl-i Sünnet'in kim olduğunu sordum, o da: Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in faziletine inanan, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi sevendir. Mestleri mesheden, küfrü gerektiren bir günah hariç, hiç kimseyi tekfir etmeyendir. Hayr ve şerri kaderle Allah'tan bilen, Allah hakkında herhangi uygunsuz bir söz söylemeyendir."*

İskenderiyye 2009, IV, 2641; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk.: Esad Muhammed et-Tayîb, Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, Riyâd 1997, IV, 1120.

¹⁷¹⁸ Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, 158; Çev., 222, 223.

¹⁷¹⁹ Seybânî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 111; Çev., I, 172; Nisâburî, 130, 131; Saymerî, 89.

¹⁷²⁰ Saymerî, 89; Kureşî, 587.

¹⁷²¹ Kureşî, 587.

¹⁷²² Saymerî, 89.

¹⁷²³ Nisâburî, 190, 191.

dediğini nakleder.¹⁷²⁴ Bu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Nuh b. Ebi Meryem, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü yaşadığı bölgede yaymıştır.

Bir rivayete göre Nuh b. Ebi Meryem: “*Ebû Hanîfe'ye 'nebilerden başka herhangi bir kişinin cennetlik olduğuna şahitlik eder misin?' diye sordum. Ebû Hanîfe de 'haberi sahih ile peygamberin şu kişi cennetliktir dediği rivayet olunan herkesin cennetlik olduğunu söylerim' diye cevap verdi*”¹⁷²⁵ demiştir.

Nuh b. Ebî Meryem, Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımlarını yaşadığı Merv'de dile getirmiş ve yaymıştır. Bunu da Cehm b. Safvân ve onun görüşlerini kabul edenlere bir tepki olarak dile getirmiştir. Muhtemelen o, kabir azabının olmadığını söyleyen, Allah'ın semâda olduğunu kabul etmeyerek hava gibi her yerde olduğunu söyleyen kimseleri Cehm'in taraftarları olarak görmüş ve eleştirmiştir.¹⁷²⁶

Nuh b. Ebî Meryem'in Cehm'e ve onun görüşlerini kabul edenlere karşı tepkisi, özellikle Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlerce hoşnutlukla karşılanmıştır.¹⁷²⁷ Fakat sonraki dönemde Nuh'un rivayetlerini kabul etmeyen hadis âlimleri, onu ircâ görüşünü benimseyen bir Mürcî olarak tanıtmış ve hadis konusunda eleştirmişlerdir.¹⁷²⁸ Ahmed b. Hanbel, onun Cehm'e ve onun görüşlerini kabul edenlere karşı tepki gösterdiğini belirtmekle birlikte, hadis konusunda eleştirmekten geri durmamıştır.¹⁷²⁹ İbn Hıbban, Nuh'un Mürcî olduğunu ileri sürerek, haber toplamada doğru olmasına rağmen,¹⁷³⁰ ondan gelen hadislerin delil olarak kullanılamayacağını belirtmiştir.¹⁷³¹ Hatta Abbâs b. Musab, Nuh'un babasının Mâbennah adında bir Mecusî olduğunu bile söylemiştir.¹⁷³² Abdullah b. Mübarek ise hadis olarak ondan nakledeceği bir şey sorulduğunda, “*Nuh b. Ebi Meryem 'lailahe illallah' diyor.*” diyerek sadece bu sözünün rivayet edilebileceğini belirtmek istemiştir.¹⁷³³ İbn Abbas'ın Mürcîe'yi överek “*Kaderiyye küfre girmiştir, Şîa helak olmuştur, Haruriyye bidat ehlidir. Doğrunun sadece, Mürcîe'nin fikirlerinde*

¹⁷²⁴ Semerkandî, *Tenbîhü'l-Gâfilîn ve Bostanü'l-Ârifîn*, 958. Ayrıca bkz.: Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 187, 199.

¹⁷²⁵ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 318, 319.

¹⁷²⁶ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 243, 244.

¹⁷²⁷ Kureşî, 117.

¹⁷²⁸ Ukaylî, IV, 304, 305; İbn Adîy, VIII, 293; Mezzî, XXX, 57-61.

¹⁷²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel*, III, 437; Kureşî, 117; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 387; Mezzî, XXX, 59.

¹⁷³⁰ Kureşî, 117; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 387.

¹⁷³¹ Leknevî, *el-Fevâid*, 222.

¹⁷³² Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, VIII, 292; Mezzî, XXX, 56.

¹⁷³³ Ukaylî, IV, 305; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 387; *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 279; İbn Adîy, VIII, 292; Mezzî, XXX, 59.

olduğunu biliyoruz.”¹⁷³⁴ şeklindeki ifadelerinin, Mürcî olan İbn Ebî Ravvâd tarafından uydurulduğu ve bunu da Nuh b. Ebî Meryem’in rivayet ettiği nakledilmiştir. Fakat Ebû Zur’a, bu rivayetin uydurma olduğunu belirtmiştir.¹⁷³⁵ Abdullah el-Hâkim, Nuh’un Kur’ân surelerinin faziletine dair hadis uydurduğunu ileri sürmüştür.¹⁷³⁶ Bazı kaynaklar bununla ilgili olarak Nuh’un: “*Ben insanların Kur’ân’dan yüz çevirip Ebû Hanîfe’nin fıkıh ve Muhammed b. İshak’ın megâzisiyle meşgul olduklarını görünce bu hadisleri ortaya attım.*”¹⁷³⁷ dediğine yer vermişlerdir. Fakat Merv’de kadılık yapmış hatta kâdilkudâtılık seviyesinde olduğu belirtilen bir kişi hakkında, sistematik bir şekilde hadis uydurduğu şeklindeki iddialara ihtiyatlı yaklaşılması gerekir.¹⁷³⁸ Çünkü “*Kim kasten benim adıma yalan söylerse cehennemde yerini hazırlasın.*” hadisini rivayet edenlerden biri de Nuh b. Ebî Meryem’dir.¹⁷³⁹

3.2.2. Ebû Mutî el-Belhî (ö. 197[199]/814)

Ebû Mutî el-Belhî, Ebû Hanîfe’nin arkadaşı olup, on altı yıl Belh’te kadılık yapmış ve insanlara fıkıh öğretmiştir. Fakat kaynaklar onun kadılık ve fıkıh anlayışı hakkında bilgilere yer vermemişlerdir. Aktarılan bilgiler ise daha çok onun iman anlayışının eleştirisi ile ilgilidir. Hadis kaynaklarında Ebû Mutî, genellikle, Mürcî ve Cehmî olarak tanıtılmıştır. Bazı kaynaklar, cennet ve cehennemin yaratıldıkları ve sonunda yok olacakları fikrini benimsediği için ondan Cehmî olarak söz etmiştir.¹⁷⁴⁰ Ayrıca onun, hadis ilmi konusunda zayıf, hadis uyduran, sünnetleri ve ona uyanları tenkid eden Mürcî önderlerden ve Ehl-i Rey’den biri olduğuna yer verilmiştir.¹⁷⁴¹ Ebû Mutî el-Belhî hakkında Ebû Davud (ö. 275/889): “*O, Cehmiyye’dendi. Bu yüzden ondan hadis almadılar.*”¹⁷⁴² demiştir. İbn Hıbban ise, Ebû Mutî’yi Mürcîlerin

¹⁷³⁴ Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, II, 648; İbn Hıbbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn*, II, 150.

¹⁷³⁵ Sa’dî el-Hâşimî, *Ebû Zura’ er-Râzî ve Cühûduhu fî’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, Medine 1982, II, 325, 326; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 244.

¹⁷³⁶ Kureşî, 117; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XI, 387; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’l-İlel*, III, 437; Mezzî, XXX, 59;

¹⁷³⁷ Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhânü fî Ulûmi’l-Kur’ân*, t.y., y.y. I, 432.

¹⁷³⁸ Kamil Miras, bu rivayetin bilinmeyen meçhul bir kişi tarafından nakledildiğini hatırlatarak, “Câmi” ünvanıyla anılan Nuh b. Ebî Meryem’in böyle bir söz söylemesini mümkün görmemiştir. Ona göre bu rivayet, Nuh b. Ebî Meryem’in hasımları tarafından uydurulmuştur. Miras, V, 496-498.

¹⁷³⁹ Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Evsât*, thk.: Ebû Muaz, Ebû’l-Fadl, Dâru’l-Harameyn, Kâhire 1995, III, 338.

¹⁷⁴⁰ Safedî, XIII, 70, 71; Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, I, 574; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, III, 247.

¹⁷⁴¹ İbn Hıbbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn*, I, 304; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, III, 246-248; İbn Sa’d, IX, 377; Çev., IX, 381.

¹⁷⁴² İbnü’l-İmâd, II, 471.

reislerinden biri olarak tanıtmıştır. İbn Hıbbân'a göre Ebû Mutî, "Peygamberimize iman nedir, artar mı azalır mı diye sorulduğunda: 'Artmaz. Onun artması küfür; azalması da şirktir.'" diye bir hadis rivayet etmiştir. Ayrıca Ebû Mutî: "İslâm ve iman, Kur'ân'da iki anlamda inmiştir. O, bana göre bir tek yönlüdür." demiştir. İbn Hıbban, bunu rivayet eden Nadr'ın, Ebû Mutî'ye: "Bu yanlışlık senden mi peygamberden mi yoksa Allah'tan mı?" diye sorduğunda Ebû Mutî'nin cevap veremediğini eklemiştir. İbn Hıbban, Ebû Mutî'nin buna benzer hadisleri rivayet ettiğinden dolayı ilim çevreleri tarafından eleştirildiğini belirtmiştir.¹⁷⁴³

Ebû'l-Leys es-Semerkandî ise Ebû Mutî'nin: "Sakîfli bir cemâat Hz. Peygamber'e geldi ve şöyle sordu: 'Ya Rasulallah! İman artıp eksilir mi'? Rasulallah şöyle buyurdu: 'İslâm kemâle ermiştir. Ziyadesi, kalptedir. Onun noksanı küfürdür.'" ¹⁷⁴⁴ anlamında bir hadis rivayet ettiğini belirtmiştir. Semerkandî, Ebû Mutî'nin rivayet ettiği söz konusu hadisin bu versiyonunu olumlu karşılamış olmalı ki hemen devamında Ömer b. Abdulaziz'in "Eğer söz, şu şüpheci şaşkınlara dediği gibi olsaydı, yani, günahlar imanı noksan etseydi, o zaman birimiz akşamı ettiği zaman imanından ne kadarı gittiğini bilemezdi; acaba imanı arttı mı? Yoksa ondan hiçbir şey kalmadı mı?" ¹⁷⁴⁵ anlamındaki sözlerini nakletmiştir.

Ebû Mutî'nin Cehmî olduğuna dair Ebû Davud ve Hanbelî çevrelerinden gelen bu rivayetler, muhtemelen, daha sonraları söylenmiştir.¹⁷⁴⁶ Zira Ebû Mutî, kabir azabını inkâr edenleri Cehmiyye olarak nitelendirmiştir.¹⁷⁴⁷ Ayrıca Ebû Mutî, cennet ve cehennemin yaratıldıkları fikrini kabul etmiş, fakat bir gün son bulacakları fikrini reddetmiştir. Ebû Mutî' bunu, *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta yer alan bir ifadede, Ebû Hanîfe'ye "Bir kimse 'eğer cennet ve cehennem fani olacaktır derse' diye sordum." ifadesiyle dile getirmiştir.¹⁷⁴⁸ Ebû Mutî'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *el-Fıkhü'l-Ebsat* eserlerinin ilk ravisi olduğu göz önünde bulundurulursa, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine herhangi bir itiraz etmemiş aksine daha detaylı sorular sormuştur.

¹⁷⁴³ İbn Hıbbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 304; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 248; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 575; Safedî, XIII, 70, 71; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 217.

¹⁷⁴⁴ Semerkandî, *Tenbihü'l-Gâfilîn ve Bostanü'l-Ârifîn*, 951.

¹⁷⁴⁵ Semerkandî, *Tenbihü'l-Gâfilîn ve Bostanü'l-Ârifîn*, 951.

¹⁷⁴⁶ Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 217.

¹⁷⁴⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 57; Çev., 44.

¹⁷⁴⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 63; Çev., 50.

Ebû Mutî'nin Mürciîliğe nispet edilmesi, iman konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemesinden kaynaklanmıştır. Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin naklettiğine göre Ebû Mutî', yeryüzü ve gökyüzündekilerin imanlarının aynı olduğu ve onların hiçbirinin imanında artma ya da eksilme olmadığı görüşünü benimsemiştir.¹⁷⁴⁹

Ebû Mutî'nin Cehmilikle itham edilmesi ise sıfatlar konusuyla ilgili olmalıdır. Fakat Ebû Mutî', Cehm'in görüşünün tam tersi bir yaklaşım sergilemiştir. Sıfatlar konusunda Ebû Mutî' şöyle demiştir: *“Allah, elbette mahlûkların sıfatlarıyla vasıflandırılmaz. Biz O’nu kendi nefsinin nasıl vasıflandırmışsa o şekilde vasıflandırırız; ehad, samed, lem yelid velem yüled, velem yekünlehu küfüven ehad, hay, kâdir, semî’ alîm, basîr, yedullahi fevka eydihîm. Onun eli, yarattığı eller gibi değildir, vücuttaki uzuvlar gibi değildir; Allah, ellerin hâlıkıdır. O’nun yüzü yarattıklarının yüzü gibi değildir; O, bütün yüzlerin hâlıkıdır. O’nun nefsi yaratmış olduklarının nefisleri gibi değildir; aksine O, nefislerin hâlıkıdır. ‘O’nun benzeri herhangi bir şey yoktur. O semî’ ve basîr’dır.”*¹⁷⁵⁰ Ebû Mutî', sıfatları kabul etmekle birlikte bu sıfatları teşbih anlamında düşünmemiştir. Bu da onun bu konuda Cehm'in değil aksine Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını benimsediğini göstermektedir.

Ebû Mutî'ye Mürcilik ve Cehmilik ithamını yapanlar, onun Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin nakledicisi olduğunu göz önünde bulundurmamışlardır. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye yapılan Mürciîlik ithamı Ebû Mutî'ye de yapılmıştır. Fakat buradaki Mürciîlik ithamı, Haricî ve Mutezilî olmamak anlamında olmalıdır. Ebû Mutî', Ebû Hanîfe'nin: *“Kim haksız yere bir canı öldürürse veya hırsızlık yaparsa, yol keserse, günah işlerse, zina ederse, içki içerse, sarhoş olursa, o kişi fâsık bir mümindir, kâfir değildir. Allah bunları yapanlara cehennemde yaptıklarından dolayı azap eder, imanlarından dolayı da cehennemden çıkarır.”*¹⁷⁵¹ ifadelerini nakletmiştir.

3.2.3. Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkindî (ö. 208/823)

Ebû Hanîfe'ye yakın isimlerden Ebû Mukâtil de, Ebû Mutî el-Belhî gibi, Mürciîliğe nispet edilmiştir. Ebû Mukâtil, Mutezile'den Amr b. Ubeyd, Mürci'e'den

¹⁷⁴⁹ Semerkindî, *Tenbîhü'l-Gâfilîn ve Bostanü'l-Ârifîn*, 951.

¹⁷⁵⁰ Şûrâ: 42/11; Nisâbü'rî, 125.

¹⁷⁵¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 53; Çev., 42; Nisâbü'rî, 141.

Misar b. Kidam¹⁷⁵² ve Abdulaziz b. Ebi Ravvâd gibi önemli isimlerden hadis rivayet etmiştir.¹⁷⁵³ Çok ibadet etmesi yönüyle tanınan Ebû Mukâtil, muhtemelen ircâ fikrini benimsediğinden dolayı Abdullah b. Mübarek ve Kuteybe b. Said başta olmak üzere hadis âlimleri tarafından hadis uydurmakla suçlanmış ve rivayet ettiği hadislerle itibar edilmemiştir.¹⁷⁵⁴

Ebû Mukâtil, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân hakkındaki görüşlerini benimsemiş ve savunmuştur. Rivayete göre Ebû Mukâtil'e Kur'ân hakkında soru sorulduğunda: *"Kur'ân, Allah kelimadır ve mahlûk değildir. Kim bundan başka bir şey söylerse o kişi kâfirdir."* demiştir. Ayrıca onun oğlu, bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünü sorduğunda Ebû Mukâtil: *"Ebû Hanîfe de bu görüş üzerineydi. Ben ondan bundan başka bir şey öğrenmedim. Eğer bundan başka bir şey söyleseydi arkadaşlık etmezdim."* demiştir.¹⁷⁵⁵ Onun bu kesin ifadeleri, muhtemelen, Ebû Hanîfe'nin Cehmilikle itham edilmesine karşı gösterdiği bir tavidir.

Ebû Mukâtil'in fikhî bir konuda Ebû Hanîfe'den farklı düşündüğüne dikkat çekilmiştir. O, Ebû Hanîfe'nin yanında, namazda rukuya eğilirken ve secdeye giderken ellerini kaldırarak namaz kılmıştır. Ebû Hanîfe de: *"Sen ashabu'l-Merâvih'ten oldun!"* demiştir.¹⁷⁵⁶ Bu konu, ilerleyen süreçte, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i Rey ile Şâfiî ve Ehl-i Hadis taraftarları arasındaki bir tartışma konusu olacaktır.

Ebû Mukâtil'in iman ve büyük günah konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini *el-Âlim* ve *l-Müteallim* adıyla metinleştirmiş olması, yaşadığı bölgedeki fikri tartışmaların bu konularda yoğunlaştığını göstermektedir. Ebû Mukâtil, daha önceden etrafındaki insanlar tarafından kendisine konuyla ilgili sorular sorduklarını ve kendisinin de bunlara cevap verdiğini belirtmiştir. Fakat bu insanlar, Ebû Mukâtil'e Peygamber ve sahabenin bu konuda görüş belirtmediğini ve kendisinin de bu konuda görüş belirtmemesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁷⁵⁷ Ebû Mukâtil ilk önce büyük günah ve

¹⁷⁵² Kureşî, 293; Mekkî, 225; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIV, 114.

¹⁷⁵³ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, III, 225; Kerderî, 514; Çev., II, 265, 266.

¹⁷⁵⁴ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 558; İbn Hıbbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 256; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 268.

¹⁷⁵⁵ Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 369; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 318, 319; Mekkî, 447; Temîmî, *Tabakât*, I, 176.

¹⁷⁵⁶ Ebû Hanîfe, latife yaparak, ruku ve secdeye giderken ellerini kaldıranları serinlemek için yelpaze sallayanlara benzetmiştir. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 557; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, III, 225.

¹⁷⁵⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve l-Müteallim*, 13, 14; Çev., 10.

iman meselesi hakkında konunun hassasiyeti ve belirsizliği, durum tespiti yapamaması, verilecek olan kararın şüpheli olduğu ve bu konulara girilip girilmemesi gerektiği konuları üzerinde durmuştur. Ebû Mukâtil, Ebû Hanîfe'nin sahabe ile kendilerinin yaşadığını dönemin şartlarını birbirinden ayırdığını; artık can ve malımızı helal sayanların ortaya çıktığını belirttiğini dile getirmiştir.¹⁷⁵⁸ Ebû Mukâtil'in asıl gündeme getirmek istediği konu, büyük günah meselesidir. O, Ebû Hanîfe'nin büyük günah meselesiyle ilgili olarak iman tanımına ve mümin vasfının kimleri kapsadığına dair görüşlerine yer vermiştir. O, Ebû Hanîfe'nin büyük günah işlemenin kişide var olan iman vasfını ortadan kaldırmadığı ve Kur'ân'da büyük günah işleyenlere mümin diye hitap edildiği şeklindeki açıklamalarından memnuniyetini dile getirmiştir.¹⁷⁵⁹ Yine Ebû Hanîfe'nin Allah indinde insanların tasdik bakımından mümin, kâfir ve münafık olmak üzere üç halde bulunduklarına dair tanımlamasını benimsemiştir.¹⁷⁶⁰

Ebû Mukâtil, iman ve büyük günah hususlarından sonra konuyu ircâ meselesine getirmiş ve Ebû Hanîfe'ye ircânın nereden kaynaklandığını sormuştur.¹⁷⁶¹ Ebû Mukâtil'in söz konusu *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı metni oluşturmadaki amacı muhtemelen bu meseledir. O, daha önce belirtildiği üzere, Ebû Hanîfe'nin ircânın meleklerden geldiğini ve günah işleyenlerin cennetlik veya cehennemlik olduklarını söylemeden hükmü geciktirerek *"en güzelini Allah bilir"* demek olduğuna dair görüşlerini nakletmiştir.¹⁷⁶² Ebû Mukâtil'nin ircâ meselesi üzerinde durmasının nedeni, Hâricîlerin iman-küfür görüşlerinin ortaya çıkardığı toplumsal karışıklıklara çözüm arama gayretidir. Bununla ilgili olarak O, *"Mümin zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır, sonra tevbe edince iman kendisine iade edilir."* anlamındaki hadisi dile getirmiştir. Ona göre bu rivayeti tasdik etmek, Hâricîlerin büyük günah işleyenlerin kâfir olduğuna dair görüşlerini kabul etmek demektir. Eğer bu hadis hakkında şüphe edilirse, bu da Hâricîlerin durumu hakkında ne yapılması gerektiğinden ve doğru olandan şüphe etmek demektir. Bu hadisin reddedilmesi ise Hz. Peygamberin sözlerini tekzip etmek olur.¹⁷⁶³ Ebû Mukâtil, Ebû Hanîfe'nin, daha önce belirtildiği üzere, bu hadis rivayetini Kur'ân'a aykırı olduğunu ve bunu rivayet eden ravilerin bir

¹⁷⁵⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 14; Çev., 10.

¹⁷⁵⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 16-19; Çev., 13, 14.

¹⁷⁶⁰ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 18; Çev., 13, 14. Ayrıca bkz.: Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 372.

¹⁷⁶¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 30; Çev., 23.

¹⁷⁶² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 30, 31; Çev., 23, 24, 31.

¹⁷⁶³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 31; Çev., 24.

hatası olduğuna dair görüşünü nakletmiştir. Yine o, içki içen kimsenin kırk gün ve kırk gece namazının kabul olunmayacağını iddia edenlerin görüşünü Ebû Hanîfe'ye sormuştur.¹⁷⁶⁴ Ebû Hanîfe, iyiliklerin iyilik, kötülüklerin de kötülük olarak kaydedildiğini; iyilikleri ise ancak şirk, başa kalkmak ve riyakârlık etmenin ortadan kaldıracağını belirtmiştir. Ona göre bunların dışında ameller boşa çıkmaz.¹⁷⁶⁵ Devamında Ebû Mukâtil, birbirini tekfir eden kişilerin durumunu sormuştur. Bu mesele, yukarıda belirtildiği üzere, bir hadis rivayetine dayanır. Ebû Hanîfe, Allah'ın birliğine ve peygamberin getirdiklerine inanan bir kimsenin, küfürle itham edilmiş olsa bile, mümin olduğunu belirtmiştir. Ebû Mukâtil Ebû Hanîfe'nin bu açıklamalarının, takva ehlinin sözü olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁶⁶ Ebû Mukâtil'in bu konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en çok benimseyenlerden biri olduğu ve bu görüşlerini Semerkand'a taşıdığı ve yaydığı anlaşılmaktadır.

3.2.4. Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs el-Buharî (ö. 216-217/831-832)

Kaynaklarda Ebû Hafs el-Kebîr'in Buhara'da Ebû Hanîfe'nin fikhını yaymada ve geliştirmede çok önemli biri olduğu anlatılsa da onun itikadî görüşleri bağlamında sadece iman konusundaki görüşüne yer verilmiştir. Onun “*İman, kavl (söz)den ibarettir.*” dediği el-Mukri'ye bildirildiğinde, İbnü's-Sürmarî de: “*Ben de aynı görüşteyim.*” demiştir. Bunun üzerine el-Mukrî onun başını tutarak bir kafa atmış ve “*Sen de Mürciîsin, (ey) Horasanlı!*” diyerek ona çıkışmıştır.¹⁷⁶⁷ Bu rivayet doğru kabul edildiğinde, Ebû Hafs el-Kebîr'in, bir kimsenin imanına kanaat getirmek için o kişinin sözlü beyanını yeterli gördüğü anlaşılmaktadır.

Kutlu'ya göre Ebû Hafs el-Kebîr'in iman tanımı, Ebû Hanîfe'nin iman tanımından daha çok Muhammed b. Kerram'ın tanımıyla uyushmaktadır. Ancak Ebû Hafs el-Kebîr'in tanımındaki “kavl”den maksat, hem ikrar hem de tasdik olabilir. Diğer bir ihtimal de onun iman konusunda Ebû Hanîfe'den ayrılmış olmasıdır. Eğer iman tanımı

¹⁷⁶⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 33; Çev., 25.

¹⁷⁶⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 34, 35; Çev., 25, 26; Pezedevî, büyük günah meselesinde Ebû Hanîfe'nin ashabının Allah'ın lütfuna ve bağışlamasına sınır koymama gayretinde olduklarını belirtir. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 223; Çev., 312.

¹⁷⁶⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 35; Çev., 27.

¹⁷⁶⁷ Sem'ânî, III, 248; Zehebî, *Siyer*, XIII, 36.

ona ait ise, bu tanımın Muhammed b. Kerram'dan önce Ebû Hanîfe'nin ashabından bazıları tarafından benimsendiğini gösterir.¹⁷⁶⁸

Kaynaklarda Ebû Hafs el-Kebîr'in iman hususundaki bazı ilginç fetvalarına yer verilmiştir. Bu fetvalarından birinde Ebû Hafs el-Kebîr: *“Bir Müslüman kırk-elli yıl Allah'a ibadet ettikten sonra, Nevruz gününü ta'zîm etmek maksadıyla o gün müşrik olan birine yumurta dahi hediye etse kâfir olur ve bütün amelleri silinir.”* demiştir.¹⁷⁶⁹ Muhtemelen o, müşrik birine hediye verenin bu davranışıyla onlar gibi inandığı duygusuna sahip olduğunu düşünmüştür. Zira diğer bir rivayette böyle düşündüğüne dair bir fetvasına yer verilir. Ebû Hafs el-Kebîr'e göre müşriklerin yanından gelip de bir ya da iki vakit namazını terkeden bir kişi, eğer bunu onlara ta'zîm için yapıyorsa küfre girer ve namazlarını kaza etmesi gerekmez. Eğer fiskından dolayı terk etmişse küfre girmez ve terk ettiği namazı kaza eder. Ayrıca o, kendi yaşadığı bölgede müslüman olan fakat bir ay sonra eğer *“Beş vakit namazın benim üzerime farz kılındığını bilmiyorum.”* diyen bir kişinin durumunun da küfür olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁷⁰ Muhtemelen müslüman bir toplumda yaşayanların bu tür bilgisizliklerini mazeret olarak kabul etmemiştir. Ayrıca Ebû Hafs el-Kebîr'in: *“Her kim kalbiyle peygambere buğz ederse küfre girer. Aynı şekilde kim ‘falan adam peygamberse ben ona razı olmam’ derse ya da ‘falan adam peygamberse ben onu tasdik etmem’ derse bu da aynıdır. Eğer bununla ‘falan adam Allah'ın rasulü olursa ben ona iman etmem’ demeyi kastediyorsa küfre girer. Bu, tıpkı Allah bana bir emir verirse o emri yapmam demek gibidir.”*¹⁷⁷¹ dediği nakledilmiştir. Bu tür rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla o, iman-küfür meseleleriyle oldukça meşgul olmuştur. Verdiği fetvalarda iman ve küfür sınırlarını belirlerken yaşadığı bölgenin durumunu göz önünde bulundurmuş ve insanları kalplerindeki tasdik ve niyete göre değerlendirmiştir. En azından Hz. Peygamberin: *“Bir kul şu dört şeye inanmadıkça mümin olamaz: Allah'a ve O'nun bir olup şerîki olmadığına, Allah'ın beni (peygamber olarak) hak ile gönderdiğine, ölümden sonra dirilmeye, kadere; hayr ve*

¹⁷⁶⁸ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 259.

¹⁷⁶⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, II, 442; Kureşî, 448; Temîmî, *Tabakât*, I, 396; Kutluboğa, 94.

¹⁷⁷⁰ Kefevî, I, 463.

¹⁷⁷¹ Allâmetü'l-Hümâm Mevlânâ eş-Şeyh Nizâm ve Cemâtü min Ulemâi'l-Hindî'l-A'lâm, *el-Fetâvâ el-Hindiyye*, tsh.: Abdullatîf Hasan Abdurrahmân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, II, 285.

şerrin Allah'tan olduğuna.” anlamındaki hadisinden haberdar olduğunu ve rivayet ettiğini biliyoruz.¹⁷⁷²

Ebû Hafs el-Kebîr'in Mürcie'ye nispet edilmesi, onun imanı kavı (söz) olarak tanımlamasından kaynaklanmıştır. Serahsî'nin verdiği bilgiye göre İmam Buharî, Ebû Hafs el-Kebîr zamanında Buhara'ya geldiğinde, iki küçük çocuğun bir koyun veya inekten süt emdiği takdirde aralarında sütkardeşliğinin olacağına dair fetva vermiştir. Bunun üzerine Ebû Hafs el-Kebîr, Buharî'yi bundan yasaklayarak fetva vermede ehil olmadığını söylemiştir. Buharî, bu yasağa riayet etmeyince insanlar toplanarak bu fetvası yüzünden onu Buhara'dan çıkarmışlardır.¹⁷⁷³ Leknevî, yukarıdaki rivayeti doğru kabul etmeyerek, Buharî'nin Kur'ân hakkındaki bir tartışmadan dolayı Buhara'dan çıktığına dair bir rivayet aktarmıştır.¹⁷⁷⁴ Zehebî de olayı Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs ile Buharî arasında, Kur'ân konusundaki tartışmadan kaynaklandığına dair rivayeti aktarmıştır.¹⁷⁷⁵

Kutlu, Buharî'nin anlaşmazlık yaşadığı kişinin Ebû Hafs el-Kebîr değil onun oğlu Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs olduğu kanaatindedir. Çünkü Ebû Hafs el-Kebîr 217/832'de öldüğünde, 194/809 yılında doğan Buharî henüz yirmi yaşındadır.¹⁷⁷⁶ Bedir ise bu olayın Buharî'nin kendi eserlerinde veya başka kaynaklarda yer almadığına dikkat çekerek, İmam Buharî'nin Buharâ'dan çıkarılmasının h. 250 yılında olduğunu, bundan dolayı Ebû Hafs el-Kebîr'in bu olayla ilişkilendirilmesinin tamamen bir hata olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁷⁷

3.2.5. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr (ö. 270/883)

Daha önce belirtildiği üzere Buharî'nin Buhara'dan çıkarılmasına neden olan kişinin, Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu Ebû Abdullah'ın olduğu kanaati daha ağır basmaktadır. Zehebî, Buharî'nin şehirden çıkmasına neden olan olayı, Ebû Abdullah ile

¹⁷⁷² Zehebî, *Siyer*, X, 158.

¹⁷⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 140; XXX, 297; Çev., V, 219; XXX, 401; ayrıca bkz.: Kureşî, 47; Leknevî, *el-Fevâid*, 18; Temîmî, *Tabakât*, I, 395; Kefevî, I, 460.

¹⁷⁷⁴ Leknevî, *el-Fevâid*, 19.

¹⁷⁷⁵ Zehebî, *Siyer*, XII, 617.

¹⁷⁷⁶ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 259.

¹⁷⁷⁷ Bedir, “Ebû Hafs el-Kebîr”, 364-366; Merttürkmen de sütkardeşliği meselesinin, sadece Hanefî kaynaklarda yer aldığı fakat Buharî'nin eserlerinde yer almadığına dikkat çeker. M. Hilmi Merttürkmen, *Buharî'nin Ebu Hanife'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) AÜSBE, Erzurum 1976, 4.

Buharî arasında Kur'ân hakkındaki bir tartışmadan kaynaklandığını aktarmıştır. Zehebî'nin naklettiğine göre Buharî'ye, Kur'ân hakkında soru sorulduğunda Buharî'nin “Kur'ân, Allah'ın kelimidir.” demiş, “Nasıl tasarruf edildi?” sorulduğunda da “Dillerde tasarruf edildi.” cevabını vermiştir.¹⁷⁷⁸ Buharî, Ebû Abdullah'ın müdahalesiyle Buhara dışına çıkarılmıştır. Buhara'ya bağlı bir köyde bir müddet kaldıktan sonra, Semerkandlılara mektup yazarak oraya girmek için izin istese de onlar müsaade etmemiştir. Onun bu köyde öldüğü söylenmektedir.¹⁷⁷⁹

Ebû Abdullah, muhtemelen, Buharî'nin Kur'ânla ilgili görüşlerine reddiye olarak *er-Red ale'l-Lafziyye* adında bir eser yazmıştır.¹⁷⁸⁰ Ebû Abdullah, Kur'ân okurken ortaya çıkan teleffuzların mahlûk olduğunu dile getirmiştir.¹⁷⁸¹ Muhtemelen, Kur'ân'ın ayet ayet, kelime kelime, harf harf; okunduğu, yazıldığı ve işitildiği şekliyle tüm halleri Allah'ın kelimidir diyenlere karşı Kur'ân lafızlarının mahlûk olduğu görüşünü benimsemiştir.¹⁷⁸²

Buhara'da halku'l-Kur'ân meselesinin tartışılması, Irak bölgesinde başlayan Mihne döneminin bir yansıması olarak görülebilir. Ayrıca Ebû Abdullah ile İmam Buharî'nin aralarındaki tartışma ve ihtilaflar, tarihi süreç içerisinde, Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis arasındaki ihtilaflar olarak algılanmıştır. İmam Buharî, Ebû Hanîfe'nin Mürcî olduğunu belirtmekle yetinmemiş ayrıca onun reyinin ve hadisinin terk edildiğini belirten rivayetlere yer vermiştir.¹⁷⁸³

¹⁷⁷⁸ Zehebî, *Siyer*, XII, 617; ayrıca bkz.: Leknevî, *el-Fevâid*, 19.

¹⁷⁷⁹ Zehebî, *Siyer*, XII, 617; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 259, 260.

¹⁷⁸⁰ Zehebî, *Siyer*, XII, 617, 618; *Târîhu'l-İslâm*, XX, 154; Sem'ânî, IV, 326; Leknevî, *el-Fevâid*, 19; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 260.

¹⁷⁸¹ Teymî el-İsfahânî, Ebû Kâsım İsmail b. Muhammed b. El-Fadl, *el-Hucce fî Beyâni'l-Mahacce ve Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne*, thk.: Muhammed b. Rabî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, Daru'r-Râye, y.y., t.y., I, 340, 345.

¹⁷⁸² Teymî el-İsfahânî, I, 434.

¹⁷⁸³ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VIII, 81. İmam Buharî'nin, *el-Câmiu's-Sahih*'in *Kitâbu'l-İman* bölümünde, amellerin imandan sayıldığını belirten hadis rivayetlerine yer vermesi, bunu ayetlerle desteklemesi ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden üstü kapalı olarak yirmi iki yerde “Bazı insanlar dediler ki” şeklinde bahsetmesi (bkz.: Merttürkmen, 2) de Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis arasındaki ihtilaf olarak görülmüştür. (Bkz.: Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 259, 260; Emrullah Yüksel, “Buhârî'nin İman Anlayışı” Ahmet Hulusi Köker (Ed.), *Büyük Türk- İslam Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum-*, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1996, 243; Kurt, 334, 335). Ayrıca İmam Buharî'nin ölmeden bir ay önce bin seksen kişiden hadis yazdığını; bu kişilerin hepsinin de Ehl-i Hadis'ten olduğunu belirttiği nakledilmiştir. Aynı rivayette o, bu kimselerin imanın söz ve amelden oluştuğunu ve artıp eksilebileceğine inandığını belirtmiştir. (Bkz.: Zehebî, *Siyer*, XII, 395). Dolayısıyla Buharî, bu ifadeleriyle imanın varlığına sözle ikrar etmeyi yeterli gören Ehl-i Rey'den hiç kimsenin sika da olsalar hadisini almadığını belirtmiş olmaktadır. Geniş bilgi için bkz.: Yüksel, “Buhârî'nin İman Anlayışı”, 243; Kurt, 334, 335.

Ebû Abdullah'ın yaşadığı dönemde, Ebû Hanîfe'nin ashabı ile Şâfiî'nin ashabı arasında belli ayrışmanın olduğu kaynaklara yansımıştır. Bu iki grup arasında hangi imamın daha çok talebesi olduğu konusunda tartışma çıkmıştır. Bu tartışmada Ebû Abdullah, Ebû Hanîfe'nin ülemadan ve tâbiînden hocalarının sayısının daha çok olduğunu; bu nedenle Ebû Hanîfe'nin Şâfiî'den daha faziletli olduğunu söylemiştir.¹⁷⁸⁴

İmam Buharî amelleri imana dâhil ederken buna mukabil olarak Ebû Abdullah ise amelleri imana dâhil etmemiştir. Ebû Abdullah, kendisine nispet edilen *Kitâbü'l-İmân* adlı eserde muhtemelen Ebû Hanîfe'nin iman anlayışını savunmuştur.¹⁷⁸⁵ Günümüze kadar ulaşmayan bu eserden sadece Ebû'l-Muîn en-Nesefî bazı alıntılar yapmıştır. Nesefî'nin bu kitaptan aktardıklarına bakılacak olursa Ebû Abdullah'ın, iman ile İslâm kelimelerini aynı anlama gelen iki farklı kelime olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü o, Cibril hadisinde geçen “İslâm nedir?” ifadesi yerine, “şerâiu'l-İslâm nedir?” tabirinin yer aldığı rivayeti tercih etmiştir.¹⁷⁸⁶ Nesefî, ayrıca Mâtürîdî'nin de Cibril hadisindeki “iman nedir?” sorusundan sonra “şerâiu'l-İslâm nedir?” ifadesinin yer aldığı diğer rivayeti esas aldığını belirtmiştir.¹⁷⁸⁷ Nesefî'ye göre Cibril hadisindeki “şerâiu'l-İslâm” ifadesinin geçtiği rivayet, hadisin ravileri olan Ebû Hafs el-Kebîr, onun oğlu Ebû Abdullah ve Şeybânî kanalıyla Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır.¹⁷⁸⁸ Bu rivayeti Şeybânî'den alan Ebû Hafs el-Kebîr ve onun oğlu Ebû Abdullah, Buhara bölgesinde hadisi bu şekliyle rivayet etmişlerdir.

Babası gibi Ebû Abdullah'ın da, iman-küfür konusunda, bölge insanının durumuna göre fetva verdiği görülmektedir. Kefevî buna örnek olarak onun, bir Müslümanın Mecusilerin başlarına taktıkları Kalansüve'yi sadece kabalık niyetiyle giyerse tekfir edilmeyeceğine dair fetva verdiğini nakletmiştir.¹⁷⁸⁹

¹⁷⁸⁴ Murat Şimşek, Şaban Kütük, “Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 1(1), 2018, 97; Kerderî, 38; Çev., I, 81.

¹⁷⁸⁵ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 260.

¹⁷⁸⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 429.

¹⁷⁸⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 430.

¹⁷⁸⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 429, 430. Ayrıca bkz.: Ebû Muhammed el-Hârisî, II, 133, 134, 195.

¹⁷⁸⁹ Kefevî, I, 554.

Ebû Abdullah, kendi döneminde Ehl-i Bidat olarak gördüğü fırkalarla ilgili *el-Ehvâ ve'l-İhtilâf* veya *er-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'* adında bir eser yazmıştır.¹⁷⁹⁰ Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), bu eserinden alıntılar yapmıştır.¹⁷⁹¹ Saffâr, ihtiyaç hâsıl olduğu zaman usûlü't-tevhîd meseleleri hakkında görüş belirtmenin gerekli olduğunu savunmuş ve Ebû Abdullah'ın kader konusuyla ilgili kitabında naklettiği rivayetlerini aktarmıştır. Ebû Abdullah'ın kitabında yer alan bir rivayette, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer, kader konusunda münazara etmişlerdir.¹⁷⁹² Saffâr'a göre Ebû Abdullah'ın naklettiği rivayetler, usûlü't-tevhîd meseleleri hakkında ihtiyaç anında görüş belirtmenin sakıncası olmadığını göstermektedir.¹⁷⁹³

Yine Saffâr'ın naklettiğine göre Ebû Abdullah, kitabında Hz. Ali'nin kader konusundaki sözlerine yer vermiştir. Bu rivayete göre Hz. Ali, kader, irade ve meşiet hakkında soru soran bir adama açıklamalarda bulunmuştur. Ebû Abdullah, bu rivayeti uzun bir şekilde nakletmiştir.¹⁷⁹⁴ Saffâr'ın Ebû Abdullah'ın kitabından bu rivayetleri aktarmasının nedeni, Ebû Abdullah'ın usûlü't-tevhîd meseleleri hakkında görüş serdetme ve münazara yapmada bir sakınca görmediğini belirtmek içindir. Ebû Abdullah, bu kitabında, Ebû Hanîfe'nin bazı konularda Gaylan ed-Dımeşk'nin arkadaşı olan biriyle tartıştığını ve onu susturduğunu rivayet etmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe ona: “*Tevbe ettin mi?*” diye sormuş o da “*Evet, ettim.*” demiştir. Adam: “*Peki benim tevbem nasıl olmalıdır?*” deyince Ebû Hanîfe: “*Memleketine gidip oradaki yoldan saptırdığın insanları döndürmendir.*” diye cevap vermiştir. Ebû Abdullah, Ebû Hanîfe'nin tartıştığı kişinin kendi beldesine giderek bu görüşünü düzelttiği haberinin kendisine ulaştığını söylemiştir.¹⁷⁹⁵

Saffâr'ın, Mâtürîdî'nin görüşlerinden daha ziyade Ebû Abdullah'ın görüşlerine müracaat etmesi, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yayılmasında Ebû Abdullah'ın ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Dikkat çeken diğer bir husus da, Ebû Abdullah'ın Şeybânî, Ebû Yûsuf, Tahavî ve mezhebin geleneğini sürdüren diğer kimselerin aksine, daha çok kalamî problemlerle ilgili tartışmalarda ön plana

¹⁷⁹⁰ Zehebî, *Siyer*, XII, 617, 618; *Târihu'l-İslâm*, XX, 154; Sem'ânî, IV, 326; Leknevî, *el-Fevâid*, 19; Kefevî, I, 551.

¹⁷⁹¹ Saffâr el-Buhârî, 139, 141, 147.

¹⁷⁹² Saffâr el-Buhârî, 139; ayrıca bkz.: Kefevî, I, 553.

¹⁷⁹³ Saffâr el-Buhârî, 139.

¹⁷⁹⁴ Saffâr el-Buhârî, 141.

¹⁷⁹⁵ Saffâr el-Buhârî, 147.

çıkmasıdır.¹⁷⁹⁶ Ebû Abdullah'ın döneminde, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin aksine, artık kelimî ve itikadî konularda tartışmaya girilmesinde bir sakınca görülmediği anlaşılmaktadır.

Ebû Abdullah'ın *er-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'* kitabından alıntı yapan diğer bir isim de Kefevî'dir. Kefevî'nin naklettiğine göre Ebû Abdullah, bu kitapta, ölümlerin dünyaya tekrar geri döneceklerine, ruhların tenasüh ettiğine, Allah'ın ruhunun imamların ruhuna intikal ettiğine ve imamların ilah olduklarına inandıklarından dolayı Râfîzîleri tekfir etmiştir. Ayrıca bâtin (gaip) imamın ortaya çıkacağına inanmaları; bu gaip imam ortaya çıkıncaya kadar da emir ve nehiylerin uygulanmayacağına ve Cebrâil'in vahiy konusunda hata yaparak Hz. Ali'ye getirmesi gereken vahyi Hz. Muhammed'e getirdiğine inandıklarından dolayı Râfîzîlerin İslâm milletinden çıkmış bir grup olduklarını belirtmiştir. Ona göre bu görüşlerinden dolayı Râfîzîlerin ahkâmı, mürtetlere uygulanan ahkâmla aynıdır.¹⁷⁹⁷

3.2.6. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930)

Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî'nin itikadî görüşleri, onun yazdığı *Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'* adlı eserinden elde edebiliyoruz. Ebû Hanîfe ve onunla aynı görüşü paylaşan Ebû Bekir en-Nehşelî (ö. 166/782-3), Musa b. Ebî Kesîr (ö. 120/737) ve Hammad b. Ebî Süleyman (ö. 120/737)'nin¹⁷⁹⁸ imanının artmasıyla ilgili ayetlere yaptıkları yorumlarına yer vermiş olması, Nesefî'nin itikadî konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsediğini ortaya koyan veriler olarak görülebilir.¹⁷⁹⁹ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye* adlı eserinde yer alan bazı cümleleri, Nesefî'nin kendi eserinde aynen aktarmış olması¹⁸⁰⁰ da bunu destekler niteliktedir.

Nesefî'nin Mürcie'nin alt fırkalarına nispet ettiği görüşler,¹⁸⁰¹ aslında Mürcie'nin değil; aksine Mürcie'ye muhalif olanların görüşleridir.¹⁸⁰² O, bidat ehli olarak zikrettiği

¹⁷⁹⁶ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 261.

¹⁷⁹⁷ Kefevî, I, 553, 554;; Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", 268.

¹⁷⁹⁸ Ebû Mutî' en-Nesefî, , *Kitâbü'r-Red alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*, 158, 163, 249, 250.

¹⁷⁹⁹ Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 2003, 37.

¹⁸⁰⁰ Bkz.: Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 78, 88; Çev., 60, 61; Ebû Mutî' en-Nesefî, 191, 192; Çev., 65.

¹⁸⁰¹ Nesefî, Mürcie'nin alt grupları olarak da, diğer kaynaklarda rastlanmayan, Târikiyye, Sâyibiyye, Raciyye, Şâkkiyye, Beyhesiyye, Müstesniyye, Haşeviyye, Ameliyye, Menküsiyye, Müşebbihe, Eseriyye ve Bid'iyye'yi sayar. Ebû Mutî' en-Nesefî, 134.

Mürchie'yi, büyük günah sahiplerini Allah'a havale edenler değil, sadece iman etmeye itimat ederek amelin gerekli olmadığına inanmayı esas alan bir mezhep olarak tanıtmıştır. Ona göre Mürchie, küfür ile beraber iyiliğin bir faydası olmadığı gibi iman ile beraber günahlar da zarar vermez diyenlerdir.¹⁸⁰³ Mürchie'nin bu düşüncesi doğru değildir. Eğer doğru olsaydı, Kur'ân'da zina ve kasten adam öldürmeye karşılık olarak had ve kısas cezası emredilmez, âsiler de cehennemle tehdit edilmezdi.¹⁸⁰⁴ O, ayrıca Mürchie'nin Hz. Peygamber tarafından lanetlendiğine dair iki hadis rivayetine yer vermiştir.¹⁸⁰⁵

Nesefî'nin ortaya koyduğu Mürchie, bilinen Mürciîlik'ten oldukça farklıdır. O, sadece imanın emredildiği, farzların ise emredilmediği, cehennemin sadece Allah'ı inkâr edenler için olduğu, ehl-i iman için cehennemin söz konusu olmadığı şeklindeki görüşü Mürchie'ye nispet etmiştir.¹⁸⁰⁶ Nesefî, Hâricîleri kötülemek için İbn Abbâs Şa'bî'nin: *“Bilmediğin şey konusunda ümitli ol ama Mürciî olma. Ehl-i Beyti sev, ama Şif olma. Deki Allah adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder ama Kaderî olma. Emr-i ma'rûf ve nehy-i münker yap ama Harûrî (Haricî) olma.”*¹⁸⁰⁷ sözlerini naklederken, rivayetteki *“Bilmediğin şey konusunda ümitli ol ama Mürciî olma.”* ifadesi, onun farklı bir Mürciîlik'ten bahsettiğini göstermektedir. Nesefî'nin eleştirdiği Mürchie, iman-amel ayrımı yapan Mürchie değil, imandan sonra amellerin farz kılınmadığına inanan; farzların var olduğunu inkâr eden bir Mürchie'dir.¹⁸⁰⁸

3.2.6.1. İman Anlayışı

Nesefî, amelleri önemsizleştiren bir anlayışa karşı çıkmasıyla birlikte, iman-amel bütünlüğüne de itiraz etmiştir. Buna mukabil Nesefî, imanın sadece söz olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre iman; *“lâ ilâhe illallâh”* kelmadır. Çünkü Allah: *“Sizinle bizim*

¹⁸⁰² Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 263.

¹⁸⁰³ Ebû Mutî' en-Nesefî, 146; Çev., 40.

¹⁸⁰⁴ Ebû Mutî' en-Nesefî, 147; Çev., 41.

¹⁸⁰⁵ *“Allah Mürcielere lanet etsin. Onlar amele gerek duymadan imana itimat eden bir kavimdir. Diyorlar ki namaz, zekât, oruç ve hac farz değildir; eğer yaparsan güzel olur, yapmazsan da herhangi bir beis yoktur.” “Ümmetinden iki sınıf insan vardır ki şefaatom onlara nasip olmaz, onlar Mürchie ve Kaderîye'dir”.* Ebû Mutî' en-Nesefî, 147, 148, 260; Çev., 41, 42, 107, 108.

¹⁸⁰⁶ Ebû Mutî' en-Nesefî, 241, Çev., 97.

¹⁸⁰⁷ Ebû Mutî' en-Nesefî, 136, 137; Çev., 33, 34.

¹⁸⁰⁸ Ebû Mutî' en-Nesefî, 243; Çev., 98.

aramızda ortak olan bir söze gelin.”¹⁸⁰⁹ ayetinde, kâfirlerin bu söze gelmelerini istemiş; onlara “aramızdaki amele gelin” dememiştir. Aynı şekilde Allah: “Allah’a iman ettik deyın.”¹⁸¹⁰ ayetinde de “‘Allah’a iman ettik’ amelini yapın” dememiştir. Hz. Peygamber de: “İman; sözdür, ameller de onun şerâi’idir.” (والعمل شرائعه) buyurmuştur.¹⁸¹¹

Nesefî’ye göre, imanın tanımına amelleri dâhil etmemekle birlikte, ameller imanın bir tezahürüdür ve ahirette üstünlükleri belirlemede bir ölçüdür. Onun bu yaklaşımı, Ebû Hanîfe’nin yaklaşımıyla birebir örtüşür. Ebû Hanîfe’nin: “Müminler, iman ve tevhid hususunda birbirlerine eşittirler. Fakat amel hususunda birbirlerinden farklıdır.” ifadesi, *el-Fıkhu’l-Ekber*’de yer almıştır.¹⁸¹²

Nesefî, imanın ilim olduğu tanımını kabul etmemiştir. Ona göre iman ilim, ilim de iman değildir.¹⁸¹³ Nesefî, Hz. Peygamber’in insanları ilme değil Allah’a iman etmeye davet ettiğini belirtmiş ve buna delil olarak da: “İnsanlar, ‘la ilahe illallah’ deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum.” hadisini nakletmiştir. O, bu hadiste Hz. Peygamber’in “ilmi bilene kadar” demediğini, bunun yerine “‘lâ ilâhe illallah’ deyinceye kadar” dediğini özellikle vurgulamıştır. Ayrıca imanın söz, amellerin de imanın şerâi’ı olduğunu hatırlatmıştır.¹⁸¹⁴ Nesefî, “iman sözdür, ameller ise onun ilkeleridir” ifadesini, adeta bir prensip haline getirmiştir. O, imanın sadece amel olduğu görüşünü benimseyenlere karşı, imanın bir kelam olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu kelam da “lâ ilâhe illallah” kelimesidir. Yani iman; kelamdır, ameller iman değildir.¹⁸¹⁵ Bundan dolayı “bir kişi ‘lâ ilâhe illallah’ sözünü söyledi” denildiği gibi “bir kişi ‘lâ ilâhe illallah’ amelini yaptı” denmesi caiz değildir. Çünkü Allah ve Hz. Peygamber, imanı bir kelam olarak isimlendirmiştir. Ehl-i Cemâat de bunu benimsemiştir.¹⁸¹⁶

Nesefî’ye göre iman, meçhul bir durum değil, aksine zahiri bir tasdik cümlesidir. Bu cümle ise “lâ ilâhe illallah” kelimidir.¹⁸¹⁷ Nesefî’nin imanı sadece “lâ ilâhe illallah” sözüne indirgemesi, meseleyi daha geniş tutarak, yeni Müslüman olmuş fakat

¹⁸⁰⁹ Âl-i İmrân: 3/64.

¹⁸¹⁰ Bakara: 2/136.

¹⁸¹¹ Ebû Mutî’ en-Nesefî, 244, 245; Çev., 99, 100.

¹⁸¹² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 75; Çev., 58.

¹⁸¹³ Ebû Mutî’ en-Nesefî, 246; Çev., 100.

¹⁸¹⁴ (الإيمان قول والعمل شرائعه) Ebû Mutî’ en-Nesefî, 247; Çev., 100, 101.

¹⁸¹⁵ Ebû Mutî’ en-Nesefî, 247, 248; Çev., 101.

¹⁸¹⁶ Ebû Mutî’ en-Nesefî, 248; Çev., 101, 102.

¹⁸¹⁷ الإيمان كلام وتصديقه المعرفة بالقلب Ebû Mutî’ en-Nesefî, 154-156; Çev., 45, 46.

henüz yaşam tarzlarını değiştirememişleri de mümin olarak kabul ettiğini gösterir. Neseî, imanı sadece marifet olarak tanımlamayı da kabul etmemiştir. Çünkü ona göre Allah, peygamberine insanları şehadet getirmeye ve ikrar etmeye davet etmesini emretmiştir.¹⁸¹⁸

Neseî'ye göre iman, Allah'ın vahdaniyetinin bir ikrarı olduğu için Rabb'in artmadığı ve eksilmediği gibi iman da artmaz ve eksilmez. Hatta o, bir hadis rivayetine dayanarak, imanın artması ve eksilmesinin küfür olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Neseî, imanın eksileceğini ileri sürenlerin Ömer b. Abdülaziz tarafından "*sapık şüpheciler*" (eş-Şükkâkü'l-Dülâl) olarak isimlendirildiğini nakletmiştir.¹⁸¹⁹ Ona göre "*Ta ki imanlarını arttırsınlar.*"¹⁸²⁰ ayetindeki imanın artması, gerçek anlamda bir artma değildir. O, ayetteki "*artma*" ifadesine Musa b. Ebî Kesir'in "*imanın tekrarı/iyice pekişmesi*" (تكرير الإيمان) anlamını verdiğini, Hammad b. Süleyman'ın da "*Allah'a olan tasdikleri ile beraber farzlara olan tasdikleri de artsın*" anlamını verdiğini nakletmiştir.¹⁸²¹ Müminlerin iman konusunda aynı konumda olduklarını belirtmek için de Ebû Bekir en-Nehşelî'nin "*Benim imanım, Cebrâil ve Mikail'in imanı gibidir.*" sözünü aktarmıştır.¹⁸²²

Neseî'ye göre imanda istisna, bir hak/gerçek değil aksine batıldır. Mümin gerçek mümindir; kâfir de gerçek kâfirdir. Bu iki sınıfın arasında üçüncü bir sınıf yoktur. Kesin ifadeler yerine "*mümin olmayı umuyorum*" gibi ifadeler kullanmak, diğer din mensupları tarafından henüz dine girmemiş ama girmek isteyenler olarak algılanacaktır.¹⁸²³

Neseî, amellerin imana dâhil olduğunu ileri süren ve bunun sonucu olarak da Hz. Ali'yi tekfir eden Hâricîleri oldukça sert eleştirmiştir. O, Hâricîler/Haruriyye'nin: "*İman; kavî (söz) ve amelden oluşmaktadır, Ali amel konusunda taksirât yapmıştır, iman ise taksirâtı affetmez, bundan dolayı biz Ali'yi tekfir ediyoruz.*" dediklerini nakletmiştir.¹⁸²⁴ Buna mukabil Neseî, Ehl-i Cemâat'ın görüşü altında, imanı, kavî (söz); amelleri ise imanın şerâi'ı olduğunu belirtmiştir. İmanın tasdik olması, kalple

¹⁸¹⁸ Ebû Mutî' en-Neseî, 228; Çev., 89.

¹⁸¹⁹ Ebû Mutî' en-Neseî, 249; Çev., 102.

¹⁸²⁰ Fetih: 48/4.

¹⁸²¹ Ebû Mutî' en-Neseî, 249; Çev., 102.

¹⁸²² Ebû Mutî' en-Neseî, 250; Çev., 102.

¹⁸²³ Ebû Mutî' en-Neseî, 250- 252; Çev., 103.

¹⁸²⁴ Ebû Mutî' en-Neseî, 136; Çev., 33.

tanımaktır (marifet) (وتصديق الايمان المعرفة بالقلب). Hz. Ali ise Allah'ı ikrar etmede kusur işlememiştir. Bu nedenle o, tekfir edilmemiş ve bir mümin olarak isimlendirilmiştir.¹⁸²⁵ Neseî'ye göre ise iman; kavî (söz)dür; amel ise imanin ilkeleridir (şerâi'ı). Bundan dolayı Ehl-i Kible'nin iman ettiğine şahitlik edilmiş fakat günahlarından dolayı tekfir edilmemiştir. İnsanların bu konudaki durumları ise Allah'a bırakılmalıdır. O, bunu Ehl-i Cemâat'in görüşü olarak aktarmıştır.¹⁸²⁶

Neseî, günahların hiçbir şekilde imana zarar vermeyeceğini ve müminlerin hiçbir zaman cehenneme girmeyeceği görüşünü kabul etmemiştir. Ona göre müminlerden olup cehenneme girenler olacaktır. Fakat böyle kişiler, cezalarını çektikten sonra cennete gireceklerdir.¹⁸²⁷ Fitne dönemlerinde büyük günah işleyenler de kesin olarak mümindirler. Çünkü iman, müminleri değerli kılar. Günahlar ise bir mümini bu değerli konumundan düşürmez.¹⁸²⁸

3.2.6.2. Aklî Düşünce Anlayışı ve Sıfatların Te'vili

Neseî'ye göre insanı diğer mahlûkattan ayıran ve üstün kılan yegâne unsur akıl sahibi olmasıdır.¹⁸²⁹ Neseî, insanlara Hz. Muhammed'in davetinin geldiğini, eğer bu davet ulaşmamış olsa bile daha önceki peygamberlerin davetlerinin ulaştığını, bu nedenle tüm insanların iman etme hususunda mazur olmadıklarını belirtmiştir.¹⁸³⁰

Neseî'ye göre insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların ana nedeni, sünnet bilgisine yaklaşım tarzı ve sünnete uyma problemidir. Her fırka kendisinin sünnete daha layık olduğunu ve tek amacının sünnet olduğunu iddia etmişlerse de fiili olarak buna uymamışlardır. Neseî, ilk eleştirisini sünneti düşünmeyi yasaklayanlara, bunu yapmanın bidat ve cidal olduğunu iddia edenlere karşı yöneltmiştir.¹⁸³¹ Neseî, Haşeviyye olarak isimlendirdiği Ehl-i Hadis grubunu çokça hadis rivayet ettikleri halde içeriğini idrak edemeyen ve manalarını öğrenmeyi talep etmeyenler olarak tanıtmıştır. Ona göre Ehl-i Hadis, tüm hadisleri aralarındaki farklılıkları gözetmeden tek bir şey olarak kabul etmiştir. Ayrıca onlar, peygamberin sözlerinin, Cebrail'in emriyle

¹⁸²⁵ Ebû Mutî' en-Neseî, 136; Çev., 33.

¹⁸²⁶ Ebû Mutî' en-Neseî, 149, 150; Çev., 42.

¹⁸²⁷ Ebû Mutî' en-Neseî, 227, 228; Çev., 88, 89.

¹⁸²⁸ Ebû Mutî' en-Neseî, 159, 160; Çev., 48, 49.

¹⁸²⁹ Ebû Mutî' en-Neseî, 112; Çev., 23.

¹⁸³⁰ Ebû Mutî' en-Neseî, 155, 156; Çev., 45, 46.

¹⁸³¹ Ebû Mutî' en-Neseî, 112, 113; Çev., 24.

söyledikleri sözler olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁸³² Neseî, Cemâat'ın görüşleri altında, hadislerin çok olduğunu fakat hepsinin tek bir konumda olmadığını belirtmiştir. Ona göre hadisler; farz, sünnet, terğîb (teşvik), tafdîl (fazilet), tahvîf (korkutma), teğlîz (sertlik), tehzîr (tehdit), ibahe, ruhsat ve genişlik gibi hususlar içermektedir. Ayrıca bütün hadislerle amel etmek zorunluluğu yoktur. Çünkü Hz. Peygamber, sünnetlerin bazılarını terk etmeyi dalâlet olarak görmemiştir. Ona göre bu, Haşeviyye'yi reddetmek için yeterli bir delildir.¹⁸³³

Neseî, Eseriyye'nin: “Bizler Âshâbu'l-Eser ve's-Sünnet'iz, bize göre kıyas ve rey batıldır. Bize göre din; muttasıl isnadlardır. Bir kimse için herhangi bir şeyi başka bir şeye kıyas yapmak caiz değildir”¹⁸³⁴ dediğini naklederek eleştirmiştir. Buna mukabil kıyas ve reyi savunmuştur. Ona göre insanların kıyas ve reye başvurma zorunluluğu vardır.¹⁸³⁵ Yasaklanan kıyas ise içtihat anlamındaki değil, Rab hakkında yapılandır. İblis'in yaptığı kıyas, Allah hakkında olduğundan dolayı kabul edilmemiştir. Çünkü Allah hakkında yapılan kıyas, O'ndan başkasına kulluk etme gibi bir sonucu doğurur. Kur'ân ve sünnette bulunmayan konularda, rey sahiplerine danışılmalıdır.¹⁸³⁶ Neseî, Ehl-i Hadis'i eleştirmesine rağmen, kendi görüşlerini desteklemek için zayıf ve uydurma hadisleri kullanmaktan geri durmamıştır.¹⁸³⁷

Neseî'ye göre Müşebbihe, Allah'ı mahlûkların özelliklerine benzeterek teşbihte aşırıya kaçmış; insan şeklinde bir rab tasavvur ederek O'nu insanların vasıflarıyla sıfatlandırmışlardır. Cehmiyye ise bunun tam tersini yaparak ve Allah'ın bütün sıfatlarını inkâr ederek tenzih konusunda aşırıya kaçmıştır. Her iki düşünce de aşırılıktır. Allah'ın Kur'ân'da kendi nefsinin vasıflandırdığı sıfatların tamamını kabul etmek ve bu kadarıyla yetinmek en güzel olanıdır. Ayrıca sıfatlar konusunda Müşebbihe ve Cehmiyye'nin yaptığı şekilde reyle görüş belirtmek doğru değildir. Neseî, bu görüşünü desteklemek için Ebû Hanîfe'yi referans olarak göstermiştir. Ebû Yûsuf'un naklettiğine

¹⁸³² Ebû Mutî' en-Neseî, 254, 255; Çev., 104; Neseî bu ifadeleri, Ebû Hanîfe'nin ashâbı ile Şâfiî'nin ashâbının aralarındaki sünnetin ilahi kaynaktan mı yoksa beşeri kaynaktan mı geldiği konusundaki ihtilaflar bağlamında zikretmiştir. Geniş bilgi için bkz.: Tuzcu, 139, 140.

¹⁸³³ Ebû Mutî' en-Neseî, 255; Çev., 104, 105.

¹⁸³⁴ Ebû Mutî' en-Neseî, 256; Çev., 105.

¹⁸³⁵ Ebû Mutî' en-Neseî, 256; Çev., 105, 106.

¹⁸³⁶ Ebû Mutî' en-Neseî, 257, 258; Çev., 106; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 265, 266.

¹⁸³⁷ Neseî'nin eserinde yer alan hadis rivayetleri hakkına geniş bilgi için bkz.: Nuriye Çıta, *Ebu Mutî' en-Neseî'nin Kitabı'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2007.

göre Ebû Hanîfe: “Hiç kimsenin Allah’ın zatı hakkında bir şey söyleme hakkı yoktur. Fakat Allah, kendini nasıl vasfettiği ancak o şekilde vasıflandırılmalıdır. Bu konuda kendi reyine göre herhangi bir şey söyleyemez.” demiştir. Neseî, dikkat çekici bir şekilde, “Horasan’da Cehmiyye ve Müşebbihe şeklinde iki sınıf çıktı ki bunların ikisi de dalâlettir.” ifadelerini, Ebû Hanîfe’ye nispet etmiştir.¹⁸³⁸ Bu da onun itikadî konularda Ebû Hanîfe’nin bir takipçisi olduğunu göstermektedir.¹⁸³⁹ Neseî, sıfatlar konusunda teşbîh ve tecsîm içermeyen tenzîhî bir yaklaşım sergilemiştir.¹⁸⁴⁰ Allah’ın insan suretinde ve insani bir takım sıfatlarla nitelenmesine karşı çıkarak Kur’ân’da kendisini nitelendirdiği sıfatlar dışında bir sıfatla O’nu nitelemenin doğru olmadığını açıkça belirtmiştir.¹⁸⁴¹

Neseî, Cehmiyye’yi Allah’ın sıfatları ve halku’l-Kur’ân gibi temel iki konuda eleştirmiştir. Her şeyden önce o, Kur’ân’ın mahlûk olduğuna inanmayı Ehl-i Bidat’in temel bir özelliği olarak görmüştür. Hatta “Kur’ân mahlûktur” diyenlerin kâfir olduğunu belirten iki hadis rivayeti nakletmiştir.¹⁸⁴² Ona göre Cehmiyye, Allah için “lâ şey” yani Allah’a herhangi bir isim verilemeyeceği anlayışlarıyla aslında Allah’ın var olduğunu inkâr etmiştir. Neseî, Allah hakkında “şey” denilebileceğini fakat bunun bilinen şeylere benzemeyen bir “şey” olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁴³ Neseî, bu konuda tevakkuf edilmesini de doğru bulmamıştır. O, Allah’a “şey” denileceğini açıkça belirtmiştir. Ona göre eğer Allah “şey” olmasaydı, olmayan bir şey diğer şeyleri yaratmış olurdu. Ayrıca her şey kendi kendisinin ilahı olurdu. Allah’ın tüm sıfatları ile yaratılmışların sıfatları, lafzen aynı olsalar da, aynı anlamda değildir. Kur’ân’da Allah için “şey” ifadesinin kullanıldığını¹⁸⁴⁴ belirten Neseî, Allah’ın kendi zatını vafettiği

¹⁸³⁸ Ebû Mutî’ en-Neseî, 253, 254; Çev., 103, 104.

¹⁸³⁹ Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 265.

¹⁸⁴⁰ Ebû Mutî’ en-Neseî, 111, 112; Çev., 22.

¹⁸⁴¹ Neseî, Ebû Mutî’, *Kitâbü’r-Red*, 254; Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 265.

¹⁸⁴² Neseî’nin naklettiği birinci rivayette Hz. Peygamber: “Kim ‘Kur’ân, mahlûktur’ derse o kişi Allah’ı inkâr eden (kâfir) olur,” İkinci rivayette de: “Ahir zamanda ümmetinden Kur’ân’ın mahlûk olduğunu iddia eden bir grup olacaktır. Bunlar ne sevap ne ceza, ne cennet ne de cehennemi, ne de dirilmeyi göreceklidir. Onları gördüğünüzde selam vermeyin, arkasında namaz kılmayın, hasta olanlarını ziyaret etmeyin, cenazelerine katılmayın. Onlar ümmetimin Yahudileridir.” buyurmuştur. Ebû Mutî’ en-Neseî, 146; Çev., 39, 40.

¹⁸⁴³ Ebû Mutî’ en-Neseî, 144, 145; Çev., 39.

¹⁸⁴⁴ En’am: 6/19.

fiil ve sıfatları inkâr edenleri küfürle itham etmiştir.¹⁸⁴⁵ Çünkü Neseî'ye göre Allah'ın var olduğu, ancak sıfatları ve isimleriyle bilinebilir.¹⁸⁴⁶

Neseî, Bîşr el-Merîsî'yi Cehmiyye'ye dâhil ederek; onun Allah'ın ilim, kudret, meşiet ve yaratma hariç bunlar dışındaki diğer sıfat, isim ve fiillerinin mahlûk olduğu görüşünü eleştirmiştir. Neseî'ye göre Merîsî'nin, teşbih korkusuyla ileri sürmüş olsa da, bazı sıfatların mahlûk bazılarının mahlûk olmadığını söylemesi, akıl dışıdır. Çünkü Allah'ın sıfatları mahlûk değildir ve istisna edilebilecek herhangi bir sıfatı da yoktur.¹⁸⁴⁷ Bununla birlikte Neseî, Allah'ın her yerde olduğu ve O'nun için bir hadd (sınır) söz konusu olmadığı görüşünü kabul etmemiştir. O, Allah'ın her yerde olduğu görüşünü değil aksine Allah'ın arşın üzerinde olduğu görüşünü benimsemiştir. Fakat bunun, Allah'ın vahdaniyetinde tek olması anlamında olduğunu belirtmiştir. Ona göre Allah'ın bir hadd (sınır)ının olmasının anlamı, O'nun ferdâniyeti (tek olması) anlamına gelir. Yani Allah, mahdûd olmama yönüyle ehad (bir)dir; kendisinden başka hiçbir şeyin olmadığı arşın üzerindedir. Eğer Allah'ın her yerde olduğu kabul edilirse, Allah'ın bağırsak ve tuvaletlerde de olduğu anlamına gelir. Oysaki Allah'ın semâda olması, O'nun yüceliği anlamına gelir.¹⁸⁴⁸ Yine Neseî'ye göre Merîsî'nin “*Allah, duyu organlarıyla idrak ve ispat edilemeyeceği gibi inkâr da edilemez.*” görüşü de doğru değildir. Çünkü bir kişi, hisleriyle idrak edemese bile rabbini inkâr edemez. Allah'ın varlığını ispat edememek, O'nu inkâr etmek anlamına gelir.¹⁸⁴⁹

Neseî, halku'l-Kur'ân meselesinde tevakkuf görüşünü reddetmiştir. O, bu yaklaşımıyla Ebû Yûsuf ve Şeybânî gibi bazı isimlerden ayrılmıştır. Ona göre nasıl ki Allah'ın diğer sıfatları hakkında tevakkuf etmeyerek mahlûk olmadığını söylüyorsak, aynı şekilde Kur'ân'ın Allah kelamı olduğu ve mahlûk olmadığı dile getirilmelidir. Bu konuda tevakkuf etmek, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemekle aynı anlama gelir.¹⁸⁵⁰ Kur'ân, Allah'ın kelimasıdır, Allah'tandır ve Allah'tan ayrı bir şey değildir. Tüm sıfatlarıyla birlikte Allah, mahlûk olmadığı gibi O'ndan olanlar da mahlûk ve muhdes değildir.¹⁸⁵¹ Neseî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını vurgulamakla birlikte Kur'ân ile onun

¹⁸⁴⁵ Ebû Mutî' en-Neseî, 203, 204; Çev., 73.

¹⁸⁴⁶ Ebû Mutî' en-Neseî, 223, 224; Çev., 86.

¹⁸⁴⁷ Ebû Mutî' en-Neseî, 224, 225; Çev., 86, 87.

¹⁸⁴⁸ Ebû Mutî' en-Neseî, 226, 227; Çev., 87, 88.

¹⁸⁴⁹ Ebû Mutî' en-Neseî, 229, 230; Çev., 89, 90.

¹⁸⁵⁰ Ebû Mutî' en-Neseî, 234, 235; Çev., 93.

¹⁸⁵¹ Ebû Mutî' en-Neseî, 232; Çev., 91.

telaffuzu olan lafızlarını birbirinden ayırmıştır. Ona göre telaffuz, mahlûktur; değişir ve yok olur. Kur'ân ise mahlûk değildir; değişmez ve yok olmaz. Kur'ân Allah'tan ayrı bir şey değildir; kulların lafızları ise Allah'tan ayırırlar. Kur'ân'ı telaffuz eden kişi de onun teleffuzları da mahlûktur; fakat telaffuz edilen Kur'ân mahlûk değildir.¹⁸⁵²

Nesefî'ye göre istitâat, fiilden önce bulunur. İnsan, ancak önceden verilen bu istitâat sayesinde fiilini yapar veya yapmaz. Örneğin Allah, gücü olana haccı farz kılmış, gücü olmayana farz kılmamıştır. Eğer istitâat, fiilden önce olmasaydı hacc hiç kimseye farz olmazdı.¹⁸⁵³ Onun istitâat görüşü, çağdaşı olan Mâtürîdî'nin görüşünden farklıdır. O, istitâatin fiilden önce var olduğunu söylerken Mâtürîdî istitâatin fiille birlikte olduğunu belirtmiştir. Nesefî'ye göre fiillerin tamamı, Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla oluşur. Hayrın Allah'tan, şerrin ise şeytandan olduğunu söyleyen Kaderîyye'ye itiraz ederek hem hayrın hem de şerrin Allah'tan olduğunu ve her ikisini de Allah'ın yarattığını belirtmiştir.¹⁸⁵⁴ Nesefî, şeytanın bile Allah'ı Kaderîyye'den daha iyi bildiğini ileri sürmüştür. Ona göre şeytan kendisini azdıranın Allah olduğunu bilmesine ve bunu dile getirmesine¹⁸⁵⁵ rağmen Kaderîyye bunu bilmemektedir.¹⁸⁵⁶ Onun bu benzetmesini, ileride görüleceği üzere, Mâtürîdî de yapmış ve şeytanın Allah'ı Mutezile'den daha iyi bildiğini dile getirmiştir. Nesefî, konuyla ilgili Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye*'sinde yer alan cümlelerin¹⁸⁵⁷ neredeyse aynısını aktarır: *Farzlar, Allah'ın emri, rızası, meşietî ve ilmiyledir, sonunda karşılığını verecektir. Fedâiller, Allah'ın emri ile değildir; onun rızası, kazası, kaderi, meşietî ve ilmiyledir, sonunda mükâfatını verecektir. Günahlar ise ne Allah'ın emriyledir ne de rızasıyla. Fakat Allah'ın kaza, kader, meşietî ve ilmiyledir, sonunda onun cezasını verecektir.*¹⁸⁵⁸

Nesefî'nin yaşadığı dönemde, Kaderîyye ve Mutezile yoğun eleştiriye uğramıştır. Bu da Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde, Ebû Hanîfe'nin ashabından olup da itikadî konularda Mutezili düşüncüyü benimseyenlerin birbirlerinden ayrılması sonucunu doğurmuştur. Nesefî, Kaderîyye'nin genel olarak kulların fiillerinde Allah'ın meşietî, yaratması, kazâsı ve kaderiyle olduğunu inkâr ettiklerini belirterek onları

¹⁸⁵² Ebû Mutî' en-Nesefî, 238, 239; Çev., 95, 96.

¹⁸⁵³ Ebû Mutî' en-Nesefî, 209; Çev., 76.

¹⁸⁵⁴ Ebû Mutî' en-Nesefî, 188, 189; Çev., 64.

¹⁸⁵⁵ Şeytan: “Beni azdırmana karşılık, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üzerinde oturacağım.” demiştir. (Araf: 7/16).

¹⁸⁵⁶ Ebû Mutî' en-Nesefî, 189, 190; Çev., 64.

¹⁸⁵⁷ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 78, 88; Çev., 60, 61.

¹⁸⁵⁸ Ebû Mutî' en-Nesefî, 191, 192; Çev., 65.

eleştirmiştir.¹⁸⁵⁹ Neseî, Allah'ın kader, kaza ve yaratmasıyla birlikte, filleri kullara nispet etmiştir.¹⁸⁶⁰ Ona göre Allah'ın insanları mükellef kılması, onlara daha önceden bir istitâat ve tâkat verildiğini gösterir. İnsanlar da bu istitâatlerinin ölçüsü kadar mükellef tutulurlar.¹⁸⁶¹

Neseî'nin irade ve insanların fiilleri hususundaki görüşleri, Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle örtüşmektedir. Neseî'ye göre sevap ve azap, insanların kesbine göredir.¹⁸⁶² Neseî, Ebû Hanîfe'nin ifadelerine benzer bir şekilde iyiliklere sevap, kötülöklere de günah yazıldığını dile getirmiştir. Yani her fiile karşılık ya sevap ya da ceza vardır.¹⁸⁶³ Ayrıca şâkilik ve saîdlik mutlak değildir; ameller kişinin ya faydasına ya da zararına olur. Saîd olana günahların hiçbir zararı olmadığı gibi şâki olana da yaptığı iyiliklerin hiçbir faydası olmayacağı iddiaları doğru değildir. İnsanlar kendi amellerinin karşılığı olarak ya mükâfat ya da ceza alırlar.¹⁸⁶⁴ Neseî'nin bu açıklamaları, Ebû Hanîfe'nin ifadelerine çok benzemektedir. Bu nedenle Neseî'nin büyük günah meselesinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yakın bir düşüncede olduğu söylenebilir.

3.2.6.3. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker

Neseî, Ehl-i Cemâat'ın görüşü olarak imamların Kureyş'ten olması gerektiğini belirtmiştir. Hatta Kureyş kabilesinden olmayanların, hilafet konusunda Kureyşlilerle tartışmaması gerektiğini belirtmiş, buna delil olarak da Hz. Peygamber'in: "*İmam, Kureyşlilerdendir.*" dediğini nakletmiştir.¹⁸⁶⁵ Fakat ona göre imamların Kureyş'ten olması, dinî bir zorunluluk değil toplumsal düzenin devamı için bir gerekliliktir. Çünkü Kureyşli bir imama tabi olunması, mutlak itaat anlamına gelmemektedir. Fakat ümmetin ıslahı, ancak Kureyşlilerden iyi olana tabi olmakla mümkün olur. Kureyşlilere muhalefet etmek ise ümmetin ifsadına yol açar. Bununla birlikte Kureyşli bir imam, eğer dalâleti temsil etme durumuna düşer, Müslümanlara karşı muhalefet eder ve Ehl-i

¹⁸⁵⁹ Ebû Mutî' en-Neseî, 139- 143; Çev., 35-38.

¹⁸⁶⁰ Ebû Mutî' en-Neseî, 142, 143; Çev., 37, 38.

¹⁸⁶¹ Ebû Mutî' en-Neseî, 206-209; Çev., 74-76.

¹⁸⁶² Ebû Mutî' en-Neseî, 214, 215; Çev., 80.

¹⁸⁶³ Ebû Mutî' en-Neseî, 192, 193; Çev., 66.

¹⁸⁶⁴ Ebû Mutî' en-Neseî, 215, 216; Çev., 80, 81.

¹⁸⁶⁵ Ebû Mutî' en-Neseî, 166; Çev., 53.

Kıble'den ayrıldığını ortaya koyarsa, Müslümanlar onun imametini helal görmezler. Gücü yeten her müslüman, canı, malı ve dili ile ona karşı harp etmelidir.¹⁸⁶⁶

Nesefî, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin imametini meşru görmüş ve onlara yönelik eleştirilere cevap vermiştir. Bununla birlikte onun Hz. Osman ve onun dönemindeki olaylar hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmaması dikkat çekicidir. Nesefî, tahkim olayına karışanları tekfir eden, ümmetin bu ihtilafından sonra kıyamete kadar kimsenin imamet hakkının olmadığını savunan ve tahkim olayına katılanların kâfir olduğunu ileri süren Haricîleri/Muhakkime'yi eleştirmiştir. Nesefî'ye göre Kur'ân ve sünnet, ilk başvurulacak kaynaktır. Ulü'l-emir de kıyamete kadar var olacaktır. İyi ya da kötü olsun bir yöneticisi olmalıdır. Emirlik ve emirler ihtilaflı dönemlerde de meşrudur ve onlara itaat edilmelidir. Çünkü imama itaat, peygambere itaat etmektir. Peygambere itaat etmek de Allah'a itaat etmektir. Bu nedenle Hz. Peygamber, burnu kesik kölelerden bile olsalar emirlere itaat etmemizi emretmiştir.¹⁸⁶⁷

Nesefî, Cemel ve Sıffin savaşlarına katılan ve Hz. Ali'nin karşısında yer alan Muaviye, Hz. Aişe, Talha, Zübeyr ve diğer sahabeye lanet edenlere karşı çıkmıştır. Nesefî'ye göre sahabelere lanet edilmez. Aksine onlar hayırla yâd edilmelidir. O, Hz. Ali'nin de böyle bir yaklaşım içerisinde bulunduğunu belirtmiştir.¹⁸⁶⁸ Benzer bir şekilde, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki olaylarla ilgili ihtilafa düşen sahabenin durumu hakkında şüphe edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre sahabe, hidayet imamlarıdır. Allah da müminlerden razı olduğunu belirtmiştir; razı olduğu bu müminler ise Muhacir ve Ensar'dır.¹⁸⁶⁹ Bundan dolayı her iki gruba tevalla edilir; onlardan teberri olunmaz. Hem Hz. Ali taraftarları hem de Muaviye taraftarları, Allah'ı ve peygamberi inkâr etmemiş aksine iman etmiş ve bu imanlarını ikrar etmişlerdir. Yapılması gereken ise her iki grubun kusurları için mağfiret dilemektir. Her iki grup arasında cereyan eden olaylardan uzak durup, onların durumlarını Allah'a bırakmalıyız.¹⁸⁷⁰

Nesefî'ye göre Hz. Ali hakkında olumsuz ya da aşırı olumlu bir tavır sergilemek doğru değildir. Hz. Ali hakkında orta bir yolun benimsenmesi gerekir. O, Hz. Ali'ye

¹⁸⁶⁶ Ebû Mutî' en-Nesefî, 167; Çev., 53, 54.

¹⁸⁶⁷ Ebû Mutî' en-Nesefî, 164; Çev., 51, 52.

¹⁸⁶⁸ Ebû Mutî' en-Nesefî, 183, 184; Çev., 62, 63.

¹⁸⁶⁹ "Allah müminlerden razı olmuştur." (Fetih: 48/14); "Muhacirlerin ve Ensar'ın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah razı olmuştur." (Tevbe: 9/100).

¹⁸⁷⁰ نكل أمرهم إلى الله, Ebû Mutî' en-Nesefî, 165; Çev., 52, 53.

aşırı muhabbet duyan, onu masum sayarak herhangi bir günah nispet etmeyen ve onun bir peygamber olduğunu söyleyen Râfizîleri eleştirmiştir.¹⁸⁷¹ O, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafete Hz. Ali'den daha daha layık olduğu görüşünü, Ehl-i Cemâat ve's-Sünnet'in genel bir prensibi olarak göstermiştir.¹⁸⁷² Yine Neseî'ye göre imamet, İmamiyye'nin iddia ettiği gibi Hz. Hüseyin'in nesline has bir durum değildir. Ümmetin uymak zorunda olduğu imam, aslında tüm zamanları kapsayan Kur'ân'dır; Hz. Hüseyin'in çocukları değildir. Hatta Hz. Peygamber için de imam, Kur'ân'dır. Ayrıca hilafet, verasetle olmaz. Eğer olsaydı Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'i halife seçmeden oğlunu seçerdi. Aynı şekilde Hz. Ömer de yaralandıktan sonra halife seçimini şûrâya havale etmez oğlu Abdullah'ı halife tayin ederdi.¹⁸⁷³

Neseî, imamet konusundaki yukarıda zikredilen görüşlerinden anlaşıldığı üzere, yönetime karşı isyan etmeyi benimsememiştir. Neseî, kendi yaşadığı Horasan bölgesindeki Nisâbur'un Huşrevcird/Husrevcird köyünde Tâhir b. Saîd b. Abdulmecîd el-İşkâfî önderliğindeki Râfizîlerden bir grubun hurûc etmelerine karşı çıkmıştır. Tâhir b. Saîd'i mehdî ilan eden bu grup, kendilerine muhalefet edenleri tekfir etmişlerdir. Buna mukabil Neseî, bu kişilere karşı Abbasî Oğullarını ve Tağlib es-Süfyâniyye'yi (Benî Tağlib) meşru otorite olarak göstermiştir. Neseî'ye göre her iki otorite Şam ve Irak bölgesinde varlıklarını sürdürdüğü müddetçe mehdilik ilan etmek dalâlettir.¹⁸⁷⁴

Neseî, yönetimdeki imama mutlak itaat etmeyi de doğru bulmamıştır. O, masiyet emretse bile yönetimde bulunan imama karşı isyan etmenin helal olmadığı görüşünü Mürcîe'den Bid'iyye'ye nispet ederek eleştirmiştir.¹⁸⁷⁵ Neseî, Kur'ân'da yöneticilere mutlak itaatin ve mutlak isyanın emredilmediğini belirtir. Neseî'ye göre el-emr bi'l-maruf ve'neyh ani'l-münkler, sadece yöneticilere karşı değil; tüm Müslümanların birbirlerine karşı yapmaları gereken bir görevdir. Müslümanlar, birbirlerine yaptığı gibi, ümerâya karşı da bu görevi yaparlar. Ayrıca masiyet söz konusu olduğunda imamlara itaat edilmez. Neseî bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber'in: *"Hâlık'a masiyet hususunda mahlûka itaat yoktur."* ve *"Masiyetle emrolunmadığınız müddetçe onları dinlemeniz ve itaat etmeniz gerekir. Size masiyet emredildiğinde ise dinleme de itaat de*

¹⁸⁷¹ Ebû Mutî' en-Neseî, 137- 139, 169, 170, 186; Çev., 34, 35, 54, 55.

¹⁸⁷² Ebû Mutî' en-Neseî, 171, 172, 174-176; Çev., 55-58.

¹⁸⁷³ Ebû Mutî' en-Neseî, 178-181; Çev., 59-61.

¹⁸⁷⁴ Ebû Mutî' en-Neseî, 184, 185; Çev., 63, 64.

¹⁸⁷⁵ Ebû Mutî' en-Neseî, 258; Çev., 106.

yoktur.” dediğini nakletmiştir.¹⁸⁷⁶ Neseî’ye göre Allah’a isyan edilen durumlarda imamların emirlerine itaat edilmez. Fakat imamlardan iyi olanlara itaat etmek, vaciptir. Çünkü bu durumda ona itaat etmek, Allah’a itaat etmek demektir. Fakat imamlardan kötülük yapanlara karşı hurûc yapılmaz. Kötülükleri onlardan gidermek ve onlara dua etmek ümmetin sorumluluğudur.¹⁸⁷⁷

3.2.7. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî (ö. 333/944)

İmam Mâtürîdî’nin fıkıh, tefsir ve itikadî konulardaki çalışmaları, başlangıçta Hanefî mezhebinin isminin kendisine nispet edilmesi sonucunu doğurmuştur. Daha sonraki dönemlerde Mâverâünnehir bölgesinde “Mâtürîdiyye” ismi Ebû Hanîfe’nin akaid yöntemini benimseyenler, “Hanefîlik” ismi ise Ebû Hanîfe’nin sadece fikhî görüşlerini benimseyenler için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸⁷⁸ Bir mezhep olarak Mâtürîdiyye teşekkül edinceye kadar geçen sürede, Ebû Hanîfe’nin hem itikadî hem de fikhî görüşlerinin Hanefîlik olarak nitelendirildiğini söylemek mümkündür. Ebû Hanîfe’nin itikadî görüşleri daha sonraki dönemde Mâtürîdîlik adı altında devam ederken, onun fikhî görüşleri ise Hanefîlik adı altında devam etmiştir.

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe’nin itikadî görüşlerini aktarmış ve bunlara katıldığını belirtmiştir. Ebû Hanîfe’nin iman konusundaki görüşlerini desteklemek için bazı ayetleri delil olarak göstermiştir.¹⁸⁷⁹ Ebû Hanîfe’nin, iman konusunda, meleklerin, peygamberlerin ve diğer insanların imanlarının aynı olduğunu söylediğini nakletmiştir.¹⁸⁸⁰ Mâtürîdî, cinlerin va’d ve vaîd kapsamına girip girmediklerine dair Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin görüşlerini aktarmış ve Mutezilî Ebû Bekir el-Esam’a karşı savunmuştur.¹⁸⁸¹

Mâtürîdî, Hanefî kaynaklarda sıklıkla yer alan “İnsanlar lâ ilâhe illallâh deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Bunu söylediklerinde canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. Artık onların hesabı Allah’a kalmıştır.” hadisini

¹⁸⁷⁶ Ebû Mutî’ en-Neseî, 258, 259; Çev., 107.

¹⁸⁷⁷ Ebû Mutî’ en-Neseî, 260; Çev., 107.

¹⁸⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, (Mütercimim Önsözü), 24.

¹⁸⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VII, 226; Çev., IX, 166.

¹⁸⁸⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, X, 279; Çev., XVI, 214.

¹⁸⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IV, 262; IX, 482, 483; X, 254, 255; Çev., V, 237; XIV, 310; XVI, 178, 179.

çeşitli vesilelerle zikretmiştir.¹⁸⁸² Ebû Hanîfe'nin ashabı gibi o da bu hadisi esas alarak “*lâ ilâhe illallah*” diyen bir kişinin imanının oluştuğunu benimsemiştir. Mâtürîdî'ye göre bu hadis rivayetinde asıl kastedilen şey, bizatihi bu fiillerin kendisi ve yapılması değil, bunların kabul edilmesi ve inanılması manasındadır. Çünkü yapılması emredilen bu şeyler imanın şartlarından değildir. Namaz ve zekâtı ikrar edip de yerine getirmeyen ise, bunlar imanın şartı olmadığından dolayı, iman etmiş olur fakat bunları yerine getirmeyen olarak kabul edilir.¹⁸⁸³

Mâtürîdî, büyük günah meselesinde Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını benimsemiştir. Mâtürîdî'ye göre büyük günah sahipleri, Allah'a karşı kasıt taşımayarak sadece emeline ulaşma arzusuyla yaptıklarından dolayı, küfre düşmezler. Bunu desteklemek için de Ebû Hanîfe'nin günah fiillerinin sadece görünüşte şeytana itaat etme konumunda olduğu; günah işleyenin ise bu fiilleri şeytana itaat niyetiyle yapmadığı görüşünü nakletmiştir.¹⁸⁸⁴ Mâtürîdî'ye göre dinin asli unsurları, organlarla yapılan davranışlar değildir. Aksine “*kalbi fiiller*” olup zihinde ve kalpte yer alan inançlardan ibarettir. İnsanların fiilleri, zahiren şeytana itaat olsa bile, din statüsünde değildir. Bu nedenle günahlar, küfür değildir.¹⁸⁸⁵

Mâtürîdî'nin tevhid konusundaki görüşü, Ebû Hanîfe'nin anlayışıyla bire bir aynıdır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın “*Vâhid*” olmasının anlamı, sayı bakımından “*bir*” demek değildir. Allah, azamet, ululuk, yücelik ve yaratılmışlara benzemekten münezzeh olması bakımından “*bir*” (vâhid)'dir.¹⁸⁸⁶ Allah'ın büyüklüğü ve yüceliği, insanların hayal edemeyeceği kadar yüce olması anlamındadır. Allah'ın sıfatlarının anlamı, bedensel büyüklüğünden veya sayı bakımından anlaşılan anlam değildir.¹⁸⁸⁷ Allah ile yaratılmışların benzer sıfatlarla nitelendirilmeleri aynı anlama gelmez.¹⁸⁸⁸ Mâtürîdî'nin bu düşünceleri, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'de yer alan cümleleriyle aynıdır.

¹⁸⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 239; V, 293, 294; VI, 87, 576, 597; VII, 423, 424; Çev., II, 185, VI, 315; VII, 131; VIII, 221, 245; IX, 498; *Kitâbü't-Tevhîd*, 438; Çev., 517.

¹⁸⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 294; Çev., VI, 315.

¹⁸⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 143; Çev., II, 68, 69.

¹⁸⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 467; Çev., 556, 557.

¹⁸⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 609, 610; II, 237; Çev., I, 323; II, 181. Mâtürîdî'nin “*ehad*” ile “*vahid*” kavramları arasındaki benzerlik ve farklılıkları için ayrıca bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 647, 648; Çev., XVII, 391, 392.

¹⁸⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 609, 610; II, 237; VI, 314, 315; Çev., I, 323; II, 181; VII, 425.

¹⁸⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 314, 315; Çev., VII, 425.

Mâtürîdî'nin, fikhî meseleler dışında, Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunduğu en önemli mesele Kur'ân'ın mahiyeti ve bununla ilgili diğer konulardır.¹⁸⁸⁹ Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça Kur'ân okunabileceğine dair verdiği fetvayı desteklemiş ve detaylandırmıştır. Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'daki bazı ayetler,¹⁸⁹⁰ Ehl-i Kitab'ın elindeki önceki kitaplarda da yer almıştır.¹⁸⁹¹ Söz konusu bu ayetler, Kur'ân'ın dili ve nazmından farklı olsalar da içerdiği konular, hükümler ve anlam bakımından Kur'ân ayetlerine benzemektedirler. Bu da nazım ve dilin değil mananın önemli olduğunu ortaya koyar. Yine ona göre “Eğer O (Kur'ân), Allah'tan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı, içinde çok çelişkiler bulurlardı.”¹⁸⁹² ve “Bunlar önceki suhurlarda; İbrahim ve Mûsa'nın suhurlarında da vardır.”¹⁸⁹³ ayetleri, namaz kılınırken Farsça Kur'ân okunmasına cevaz veren Ebû Hanîfe'nin görüşüne birer delildir. Çünkü nazımın değişmesi ve dillerin farklı olması, manaların değişmesini ve hükümlerin farklı olmasını gerektirmez.¹⁸⁹⁴ Ayrıca bu iki ayette Allah, var olan bir mananın önceki suhurlarda farklı bir lisanla yer aldığını göstermiştir. Bu da Ebû Hanîfe'nin Farsça kıraate cevaz vermesine bir delildir.¹⁸⁹⁵ Onun bu açıklamaları, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ebû Hanîfe, özel ve değişmez bir vahiy dilinin bulunmamasının, vahyin geldiği dilin ibadet açısından özel bir değer taşımadığını gösterdiğini düşünmüştür.¹⁸⁹⁶

3.2.7.1. İman Anlayışı

Mâtürîdî'ye göre dinde öğrenilmesi gereken en öncelikli husus, bir yaratıcının ve müdebbirin var olduğu şuuruна sahip olmaktır.¹⁸⁹⁷ Bu şuur ise imandır. İman da sözlükte tasdik anlamına gelir.¹⁸⁹⁸ Yani tasdik ile iman aynı anlama gelir.¹⁸⁹⁹ İman,

¹⁸⁸⁹ İşcan, “İmam Matürîdî'ye Göre Ebu Hanife”, 273.

¹⁸⁹⁰ Mâtürîdî, A'lâ suresinin tamamının veya (14-17 arasındaki) dört ayetin önceki kitaplarda da yer aldığına dair görüşlerin olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 507; Çev., VII, 193.

¹⁸⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 200; Çev., III, 227.

¹⁸⁹² Nisâ: 4/82.

¹⁸⁹³ A'lâ: 87/18, 19.

¹⁸⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 200; Çev., III, 227.

¹⁸⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 507; Çev., XVII, 193.

¹⁸⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 204, 353; Çev., VII, 294, 476; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dîni Çoğulculuk*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, 127; İşcan, “Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan-ı Basrî, Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülâhazalar),” Mahmut Kaya (Ed.), *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, 94; İşcan, *İslami Düşüncede Yenilik*, 219-221.

¹⁸⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 68; Çev., 41.

¹⁸⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 475, 478, Çev., 571, 574; Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 520; IV, 482; Çev., IV, 235; V, 437.

tasdikin diğerk bir adıdır.¹⁹⁰⁰ Küfür ise imanın zıddı olan tekzîb (yalanlamak) veya gerçeğı örtmek demektir. Tasdik ve tekzîb, anlam bakımından birbirine zıt kavramlardır.¹⁹⁰¹ İman, sadece bir tasdikten ibarettir¹⁹⁰² ve tek bir kere yapılan tasdikle oluşur. Tek bir unsurdur; başka bir şey, başka bir unsur veya başka bir durum değildir. Aynı şekilde küfür de sadece tekziptir. Tekzib de tek bir kerede oluşur ve tek bir unsurdur.¹⁹⁰³ İmanın merkezi ve gerçekleştiğı yer ise kalptir. İman, kalbin tasdikinden ibarettir.¹⁹⁰⁴ İman dil ile değil sadece kalp ile olur.¹⁹⁰⁵ Dil ise imanın tercümanı ve habercisi konumunda olup kişinin kalbindeki iman duygusunu ifade eden bir araçtır.¹⁹⁰⁶

Mâtürîdî, hem naklî hem de aklî delillerin, imanın oluşmasına en layık olan yeteneğın kalp olduğunu gösterdiğini ısrarla vurgulamıştır.¹⁹⁰⁷ Bu nedenle o, Kerramiyye'nin “İman, sadece dil ile ikrar etmektir; kalp ile bir alakası yoktur.” görüşünü reddetmiştir.¹⁹⁰⁸ Aynı şekilde imanın sadece “marifet” (bilmek) olduğunu ileri sürenlere itiraz etmiştir. Ona göre iman, marifet değil; tasdiktir.¹⁹⁰⁹ Kalp, imanın mekânıdır. Bu nedenle “İnsanlar lâ ilâhe illallah deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum.” hadisi, dille ikrarın iman yerine geçtiğine veya imanın kalple oluşmayacağına bir delil teşkil etmez. Çünkü kelime-i şhadeti söylemek, kalpteki var olan imana kılavuzluk yapmasıdır.¹⁹¹⁰

Mâtürîdî'ye göre hidayet ve iman, Allah'ın yardım ve tevfiğiyle; dalâlet ve küfür de Allah'ın yardımsız bırakmasıyla (hizlân) meydana gelir. Dolayısıyla iman ve küfür, insanların tercih etmeleri sonucu Allah tarafından yaratılmıştır.¹⁹¹¹ Mâtürîdî bu görüşünü, imanın beyandan ibaret olduğunu söyleyen Mutezile'ye karşı savunmuş ve onları bu konuda eleştirmiştir.¹⁹¹²

¹⁸⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 520; Çev., IV, 235.

¹⁹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 55, 56; Çev., V, 52.

¹⁹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 478; Çev., 574; Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 520; IV, 482; Çev., IV, 235; V, 437.

¹⁹⁰² التصديق الفرد لا غير Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 53; Çev., V, 52.

¹⁹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 55, 56; Çev., V, 52.

¹⁹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 374, III, 520; Çev., I, 59; IV, 235; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 494; Çev., 594.

¹⁹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 24; Çev., III, 33, 34.

¹⁹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 374, III, 520; Çev., I, 59; IV, 235; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 494; Çev., 594.

¹⁹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 565-573.

¹⁹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 377, 383; III, 242; IX, 338, 339; Çev., I, 62; III, 273, 274; XIV, 95, 96.

¹⁹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 419, 520; Çev., IV, 120, 235.

¹⁹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 473, 474; Çev., 568, 569.

¹⁹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 316, 350, 475; Çev., 357, 358, 400, 571; Çev., VI, 485; Çev., VIII, 102; *Te'vilât*, II, 243; IV, 371, 476; VII, 25; Çev., II, 193; V, 328, 429, 430; VIII, 279.

¹⁹¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 188; Çev., IX, 107.

Ebû Hanîfe gibi Mâtürîdî de iman ile İslâm'ın, lafızları farklı fakat anlamları aynı olan iki kavram olduğu kanaatindedir.¹⁹¹³ Ona göre İslâm tanımındaki her şeyi Allah'a teslim etmek ile iman tanımındaki Allah'ın rab ve ilah olduğunu tasdik etmek aynı anlama gelir. Yani bu iki kelime, farklı lafızlar olmakla birlikte, gerçekte aynı anlama gelen kelimelerdir.¹⁹¹⁴ İman, insanın içindeki şeyin adıdır; İslâm ise ondan tezahür eden şeylerin adıdır.¹⁹¹⁵ Bu nedenle her mümin, Müslümandır; her Müslüman da mümindir. Çünkü teslimiyet ve tasdik her ikisinde de vardır.¹⁹¹⁶

Mâtürîdî'ye göre iman, tanımı ve sınırı belli olan bir olgunun adıdır.¹⁹¹⁷ İman tasdikten ibarettir; ibadetler ve salih ameller bu tasdik içinde yer almazlar. Yani ameller imana dâhil değildir. İman ile ameller birbirinden farklı şeylerdir. Ameller için iman şarttır, fakat iman oluşması için ameller şart değildir.¹⁹¹⁸ Bir kişinin, Allah'a iman ettiği anda henüz ibadetleri bilmeseyse dahi imanı geçerlidir. Çünkü imanı ortaya çıkaran, belli bir konumu ve sınırının olduğunu gösteren en öncelikli husus tasdiktir. Tasdik var olması, o kişinin imanının olduğunu gösterir.¹⁹¹⁹

Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'daki birçok ayet, Haşeviyye ve Ashâbu'l-Hadis'in “*iman, bütün taatlerin adıdır*” ya da “*bütün taatler, imandır*” şeklindeki iddialarının yanlış olduğuna, aksine iman sadece tasdikten ibaret olduğuna birer delildir.¹⁹²⁰ Örneğin Kur'ân'da namaz ve oruç söz konusu edilmeden önce gaybe iman edenlerin mümin olarak isimlendirilmiş olması, “*bütün taatler, imandır*” görüşünü benimseyenlerin iddiasını nakzetmektedir. Çünkü “*Ey iman edenler!*” ifadesinin geçtiği bütün ayetler, iman kendine ait bir sınırının olduğunu göstermektedir. Bu sınır da “*imanın; kalp ile tasdik etmek*”ten ibaret olmasıdır. Diğer taatler ise iman birer şerâi'ı

¹⁹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 541, 564, 565; II, 336, 381, 419; VIII, 385, IX, 183, 338, 511; X, 87, 462, 463; Çev., I, 238, 240, 264; II, 299, 347, 389; XI, 386; XIII, 294; XIV, 95, 355, 356; XV, 267; XVII, 128, 129.

¹⁹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 430; VI, 76, 139, 573; VIII, 179, 385; IX, 183, 338, 511; X, 87, 221, 462; Çev., VI, 438; VII, 112, 203; VIII, 217; XI, 66, 386; XIII, 294; XIV, 95, 355, 356; XV, 267, XVI, 133, XVII, 128, 129.

¹⁹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 381; X, 87; Çev., II, 347; XV, 267.

¹⁹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 87; Çev., XV, 267.

¹⁹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 477; Çev., 573; Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 607-609; Çev., XV, 107-110.

¹⁹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 367, 368; VII, 375; Çev., IV, 52, 54, 55; IX, 420.

¹⁹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 303; IV, 158; Çev., III, 343; V, 155.

¹⁹²⁰ Örneğin; “*Rabbimize inanın! Diyerek, bizi imana çağırdı, biz de Rabbimize iman ettik.*” (Âl-i İmrân: 3/193) ayetinde “*Rabbimize inanın.*” denildiğinde, bu emre muhatap olanlar “*Rabbimize iman ettik.*” şeklinde kısa bir cevap vermişler, ayrıca imanın tefsirini ve kaç unsurdan ibaret olduğunu sormamışlardır. Bu da iman sadece tasdikten ibaret olduğuna bir delildir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 562, 563; Çev., II, 570.

yani uygulamalarıdır. Bu nedenle iman; Haşeviyye'nin ve Ashâbu'l-Hadis'in “*bütün itaatler imandır.*” dedikleri gibi değildir.¹⁹²¹

Mâtürîdî'ye göre iman eden bir kişi için asıl olan şey, mümin olduğunu kesin olarak ifade etmesi, istisna yapmaksızın kendini mümin diye nitelendirmesi ve imanına “*inşallah*” ifadesini eklememesidir.¹⁹²² İmanda istisna yapılmadan kesin bir dil kullanılmalıdır. Allah, müminleri imanlarında şüphe etmeyenler olarak nitelendirmiştir.¹⁹²³ Bir kişinin istisna yapmayarak kesin bir dille “*ben müminim*” demesi, kendisini temize çıkarması anlamına gelmez. Aksine bu, lütfedilen imanını haber vermesi demektir. Ayrıca başkalarını dine davet eden bir kişi, mümin olduğunu net bir şekilde açıklamak zorundadır.¹⁹²⁴ Mutezile, Hâricîler ve Haşeviyye'nin, istisna yaparak imanlarına “*inşallah*” kelimesini eklemeleri, aslında müminin konumunu belirleyemediklerini göstermektedir. Bu da onların, bir kişinin farkına varmadan dinden çıktığına veya kendi dinî konumunu sürekli olarak bilememe durumunda kalacağına inandıkları anlamına gelir.¹⁹²⁵ Mutezile'nin büyük günah işleyenlere mümin ismini vermemiş olması da adeta imanda istisna yapmak anlamına gelir. Oysaki büyük günah işleyenler, Allah tarafından indirilenlerin tamamına iman eden kişilerdir.¹⁹²⁶

Mâtürîdî, genel prensip olarak, imanda artma ve azalmanın olmayacağı yönünde kanaat belirtmiştir. Kur'ân'da imanla ilgili olarak yer alan “*ziyâde*” (artma) ifadesine, sadece imanın gerçek anlamda artması anlamının verilmesini kabul etmemiştir. Ona göre ayetlerdeki her bir “*artma*” ifadesi, bağlamına göre tevil edilmeli ve mutlak anlamda bir “*artma*” şeklinde yorumlanmamalıdır. Ayetlerdeki imanın artması ifadeleri, birkaç anlama gelebilir: Birincisi, imanın yenilenmesi (tecdîd) anlamına gelmesiyle birlikte, imanda gerçek anlamda fazlalığı ve ziyadeyi ifade eder. Bu, imanın yeniden ve gerçek anlamda artmasıdır. İkincisi, imanda devam edilmesi (sebât etmek) anlamına gelir ki bu da ziyâde ya da artma olarak isimlendirilir. Üçüncüsü, basiret olarak artması, imana rağbet ederek yönelmek ve hukukunun yerine getirilmesi anlamında imanın artmasıdır. Bu, imanın kuvveti, nuru, güzelliği ve bütünlüğünün

¹⁹²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 373; IX, 607-609; Çev., I, 58; XV, 107-110.

¹⁹²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 486, 487; Çev., 585.

¹⁹²³ “*Müminler Allah'a ve rasûlüne iman edip de bunda asla şüpheye düşmeyen kimselerdir.*” (Hucurât: 49/15); Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 362; II, 290; Çev., I, 42; II, 253.

¹⁹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 205; Çev., III, 233, 234.

¹⁹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 488, 489; Çev., 587, 588.

¹⁹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 290; Çev., II, 253.

artması demektir. Dördüncüsü, imanın hukukunu korumak, ona bağlı kalmak ve şartlarına vefa göstermek anlamındadır. Bu ise imanın faziletinin artması anlamına gelir.¹⁹²⁷ Beşincisi ise ibda' yani yeniden başlama anlamına gelir. Bu da imanın gerçek anlamda yeniden ortaya çıkması ve yeniden var edilmesi (hudûs) anlamına gelir.¹⁹²⁸

Mâtürîdî'ye göre ayetlerdeki imanın artması ifadelerinin hepsine, çoğalan ve azalan eşya gibi gerçek anlamda artma ve azalma anlamı verilmez. Bu ifadelerin bazıları gerçek manada artma anlamına gelmesiyle birlikte çoğu da yenilenme (teceddüt), ibda' (başlangıç), tezyîn, tahsîn vb. anlamlara gelir. Çünkü iman, sınırı olan bir şeydir ve ziyade kabul etmez. İmanın ziyadeleşmesi yani artması, ancak süslenmesi (tezyin) ve güzelleştirilmesi (tahsîn)dir. İmanın bizzat kendisi artmaz.¹⁹²⁹ Mâtürîdî'ye göre imanın, "ziyâde" (artma), "sebât" (devam etme) ve "teceddüd" (yenilenme) olmak üzere üç ismi vardır. Allah'ın müminlere tekrar iman etmelerini emretmiş olmasının anlamı; imanda sebat, artma (ziyâdelik) ve yenilenme (teceddüd) anlamına gelir.¹⁹³⁰ İmanın artması; daima iman hali üzerine olmak ve bunun zıddı olan davranışları reddetmek anlamındadır.¹⁹³¹ Mâtürîdî, Kur'ân'daki "imanın artması" ifadesinin, gerçek anlamda bir artma anlamında kullanıldığını kabul etmekle birlikte, bu gerçek artmanın daha çok yenilenme (tecdîd) anlamına geldiğini vurgulamıştır. Ona göre tevhid ve imanın, her an yenilenme (teceddüd), başlama (ibdâ') ve yeniden var edilme (hudûs) özelliği vardır.¹⁹³²

Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da müminlerin imanlarını arttırmaya sebep olan fiillerden bahsedilmesi, aslında imanın artıp eksilmesiyle ilgili değildir. Aksine söz konusu edilen fiillerin yerine getirilmesiyle alakalıdır. Ayrıca "Kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğu zaman bu onların imanlarını artırır."¹⁹³³ ayeti, Hâricîler, Mutezile ve Ashabü'l-Hadis'in iddia ettikleri gibi imanın artacağına bir delil olamaz. Çünkü ameller imanın şartı değil; imanın ilkeleridir (şerâiu'l-îmân). Ayrıca ayetlerde amellerin bizzat kendisi değil, sadece itikad kastedilmiş olabilir.¹⁹³⁴ Her ne kadar imanın gerçek anlamda artması söz konusu olsa da bu, Hâricîler, Mutezile ve Ehl-i Hadis'in "iman, artar ve eksilir."

¹⁹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 534; Çev., II, 532.

¹⁹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 128; Çev., VII, 190.

¹⁹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 390; Çev., VII, 522, 523.

¹⁹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 102, 103; VI, 391; IX, 635, 636; Çev., I, 442; VII, 524; XV, 149.

¹⁹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 366; Çev., I, 46.

¹⁹³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 575; II, 102; VI, 128 VII, 143, 317; IX, 294; Çev., I, 276, 442; VII, 190; IX, 33, 324; XIV, 25, 26.

¹⁹³³ Enfâl: 8/2.

¹⁹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 152-154; Çev., VI, 185-187.

demeleri gibi değildir. Örneğin “İmanlarına iman katsınlar diye müminlerin kalplerine huzur ve güven aşıl原因 O’dur.”¹⁹³⁵ ayetinde imanın gerçek anlamda artması manasındadır fakat bu artma, birkaç anlama gelebilir: Birincisi, Ebû Hanîfe’nin görüşü olan icmâlî imanın tafsili imana dönüşmesiyle ortaya çıkan bir artmadır.¹⁹³⁶ Bu tanıma göre icmâlî imanda değil tafsilî imanda bir artma söz konusudur.¹⁹³⁷ İkincisi, imanın artması, Ehl-i Kitab’ın kendi kitap ve peygamberlerine ilave olarak Hz. Muhammed’e ve Kur’ân’a da iman edip tasdik etmeleriyle ortaya çıkan bir ziyadeliktir. Üçüncüsü ise daha önce var olan imana, içinde bulunulan zamandaki imanın ilave edilmesiyle ortaya çıkan bir ziyadeliktir.¹⁹³⁸ Mâtürîdî, konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde aktarmıştır: “Ashâbımız: ‘Bu, iman etmiş olanların imanını artırmıştır ve onlar birbirlerine bunu müjdeliler.’¹⁹³⁹ ayeti ve diğer ayetlerde geçen bütün ‘ziyâde’ ifadesi, sebât ve devamlılık anlamındadır; artma ve noksanlaşma anlamında değildir’ demişlerdir.”¹⁹⁴⁰

3.2.7.2. Büyük Günah Meselesi ve Hâricîler ile Mutezile’nin Benzerliği

Mâtürîdî, Hâricîler ile Mutezile’yi birbirine benzetmiş ve büyük günah işleyenlerin ebedi cehennemde kalacakları şeklindeki tekfirci anlayışı Mutezile’ye de nispet etmiştir. Ona göre Hâricîler ve Mutezile’nin, büyük günah meselesinde Müslümanları tekfir etmelerinin bir sonucu olarak toplumda fitne, tefrika, düşmanlık ve birbirlerini öldürmeyi helal görme gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Hâricîler, büyük günah işleyen Müslümanları tekfir ederek onları öldürmeyi helal saymışlardır. Mutezile de büyük günah işleyenleri iman ile küfür arasında bir konum belirleyerek, Müslümanları kâfir ve fâcir olarak isimlendirmişlerdir. Bu da Müslümanlar arasında kin ve düşmanlığın ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁹⁴¹

Mâtürîdî, büyük günah meselesinde Hâricîlerin “büyük günah sahibi imandan çıkar ve küfre girer” görüşleri ile Mutezile’nin “büyük günah sahibi imandan çıkar

¹⁹³⁵ Fetih: 48/4.

¹⁹³⁶ يزيد الإيمان بالتفسير على الإيمان بالجملة Mâtürîdî, *Te’vilât*, V, 154; IX, 294; Çev., VI, 187; XIV, 25, 26.

¹⁹³⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, V, 154; X, 317, 318; Çev., VI, 187; XVI, 267-269. Ebû’l-Muîn en-Nesefî, imanda artma olduğunu belirten ayetleri, Ebû Hanîfe’nin “Onlar ikmâlen iman ediyorlardı, sonra bir farz geldiğinde her bir farza ayrıca iman ettiler. Bu şekilde icmâlî imanlarıyla birlikte tafsili imanları artmış oldu” şeklinde tevil ettiğini nakleder. Ona göre bu yorum, aslında İbn Abbas’tan nakledilmiştir. Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd*, 149; Çev., 146.

¹⁹³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IX, 294; Çev., XIV, 25, 26.

¹⁹³⁹ Tevbe: 9/124.

¹⁹⁴⁰ إنه على الثبات والدوام عليه لا أنه يزيد وينقص Mâtürîdî, *Te’vilât*, X, 397; Çev., XVII, 31.

¹⁹⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IX, 92, 539; Çev., XIII, 157; XIV, 399, 400.

fakat küfre de girmez” anlayışlarını birbirine benzetmiştir.¹⁹⁴² Mâtürîdî’ye göre Hâricîler, büyük günah işlemeyi şirkle bir tutmuşlar ve bütün günahları Allah’a ortak koşmak olarak algılamışlardır. Mâtürîdî: “*Bizim ile Hâricîler arasındaki (asıl) mesele de bu konudur.*” demiştir.¹⁹⁴³ Ona göre “*büyük günah işleyen birinin tevbe etmedikçe bağışlanması mümkün değildir.*” diyen Mutezile’nin iddiaları asılsızdır. Çünkü Allah’ın günahları bağışlama iradesi vardır.¹⁹⁴⁴ Aslında büyük günah işleyenlerin durumu, Allah’ın dilemesine kalmıştır; dilerse azap eder, dilerse affeder.¹⁹⁴⁵ Ayrıca mutlak vaîd ve cehennem, ancak hak dini ve tevhidi inkâr edenler için söz konusudur. Ma’siyet işleyen müminleri mutlak vaîd kapsamına dâhil etmek yanlış bir düşüncedir.¹⁹⁴⁶

Mâtürîdî’ye göre hem Hâricîler hem de Mutezile’nin büyük günah işleyenleri tekfir etmelerinin sebebi, onların Allah’ın rahmetini hesaba katmadıklarından kaynaklanmıştır. Her iki mezhep de Allah’ın rahmetini düşünmemiş, bunun yerine sadece amellerinin karşılığı olarak affedileceklerine güvenmişlerdir. Bu görüşleriyle Allah’ın katında insanlara vereceği herhangi bir lütfun kalmadığını düşünmüşlerdir.¹⁹⁴⁷ Ayrıca Hâricîler ve Mutezile’nin kurtuluşu amellere bağlamış olmaları, konuyu olması gerektiği şekilde anlayamadıklarını göstermektedir.¹⁹⁴⁸ Aslında iman edip de diğer amelleri yapmayan kimse hakkında ne cennetin ne de cehennemin gerekeceğine dair kesin bir hüküm verilemez. Bu durumda izlenecek yol Allah’ın rahmetini ummak ve Ebû Hanîfe’nin yaptığı gibi tevakkuf etmek gerekir.¹⁹⁴⁹

3.2.7.3. İrcâ Anlayışı

Mâtürîdî, kendi dönemine kadar gelen ircâ fikrini, “*el-İrcâü’l-Mahmûd*” ve “*el-İrcâü’l-Mezmûm*” şeklinde ikiye ayırmıştır. Ona göre el-İrcâü’l-Mahmûd; büyük günah işleyenlerin durumunu, Allah’a havale etmek ve onların cehennemlik veya cennetlik olduklarına dair herhangi bir hüküm vermemek demektir. İrcâü’l-Mezmûm ise cebir anlamına gelir. Bu da kula ait fiillerin Allah’a nispet edilmesi, bu konuda kula herhangi

¹⁹⁴² Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 13; Çev., I, 358, 359.

¹⁹⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 202; Çev., III, 229.

¹⁹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 361, 362; Çev., IV, 44.

¹⁹⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, 16, 681, 682; Çev., X, 267; XII, 356.

¹⁹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV, 375; Çev., V, 331.

¹⁹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IX, 7, 8; Çev., XIII, 22-25.

¹⁹⁴⁸ “Allah’a ve Peygamberine iman edenler için hazırlanmış olan cennette ve Rabb’inizin bağışlanmasına erişebilmek için yarışın.” (Hadîd: 57/21).

¹⁹⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, X, 612, 613; Çev., XVII, 339, 340.

bir tesirin ve tasarrufun bulunmadığını söylemektir.¹⁹⁵⁰ Mâtürîdî, hem Kaderiyye hem de Mürçi'e'nin cebir anlamındaki ırcâyı benimsediklerini ileri sürmüştür. Ona göre Kaderiyye'nin kulların fiillerinde Allah'ın kudretinin ve bir müdahalesinin olmadığı görüşü ile Mürçi'e'nin itaat ve masiyet fiillerinin kişinin kendisine herhangi bir tesirinin olmadığı görüşü, aynı yaklaşımın bir ürünüdür.¹⁹⁵¹ Bu yüzden Mürçi'e, hadiste zemmedilmiştir.¹⁹⁵² Mâtürîdî hem Hâşeviyye'nin hem de Mürçi'e'nin kendileri hakkında kesin bir ifade kullanmadan imanda istisna yapmalarını da zemmedilmiş Mürçi'e'ye dâhil etmiştir.¹⁹⁵³

Birden fazla Mürçi'e düşüncenin olduğundan ilk defa bahseden kişinin Mâtürîdî olduğu kabul edilse de¹⁹⁵⁴ daha önce Ebû Hanîfe'nin buna benzer bir görüşünün olduğu söylenebilir. Çünkü Sâlimî, Mürçi'e'nin "*Mürçiet-i Merhûme*" (مرجئة مرحومة) ve "*Mürçiet-i Mel'ûne*" (مرجئة ملعونة) şeklinde iki kısma ayrıldığını belirterek, Ebû Hanîfe'nin bu ayrımı Osman el-Bettî'ye yazdığı mektupta belirttiğini nakletmiştir. Sâlimî'ye göre Ebû Hanîfe, söz konusu mektupta, "*Mürçiet-i Merhûme*"nin sahabeden ve peygamberlerden bazılarının söyledikleri sözler olduğunu yazmıştır.¹⁹⁵⁵ Fakat kavramsal olarak net bir şekilde bir ayırım yapılması ve ırcânın ikinci tanımına cebîr ve kaderî düşüncenin dâhil edilmesi, Mâtürîdî'ye has bir durumdur. Bununla birlikte Mâtürîdî, büyük günah meselesinde bir tercihte bulunmuş ve Ebû Hanîfe'nin tevakkuf görüşünü benimsemiştir. O, büyük günah konusunda: "*Ashâbımızın dedikleri gibi onlar hakkında hüküm vermeyip durmak gerekir.*"¹⁹⁵⁶ demiştir. Bu da onun diğer bazı Hanefî âlimleri gibi tevakkuf etmek anlamındaki ırcâ görüşünü benimsediğini göstermektedir. Mâtürîdî, "*ırcâ fikrini nereden aldın?*" sorusuna Ebû Hanîfe'nin "*Meleklerin yaptıklarından aldım.*" cevabını naklederek,¹⁹⁵⁷ büyük günah işleyenler hakkında

¹⁹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 421, 422; Çev., I, 111, 112.

¹⁹⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 422, 423; Çev., I, 112; Ebû'l-Muîn en-Nesefî de Mürçi'e'yi ikiye ayırır. Birincisi, Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği ve meleklerden aldığı; tehir etmek anlamına gelen ırcâ anlayışıdır. Bu, büyük günah sahiplerinin durumunu Allah'ın meşietine bırakarak haklarındaki hükmü tehir eden Mürçi'e'dir. İkincisi ise habîs Mürçi'e (el-Mürçietü'l-Habîse)'dir ki bunlara göre Müslümanlardan hiçkimse günahlarından dolayı azaba uğramaz; iyilikler küfre fayda vermediği gibi günahlar da imana zarar vemez. Bu görüş, Mukâtil b. Süleymân'dan rivayet edilmiştir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 368.

¹⁹⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 482; Çev., 579, 580; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 421; Çev., I, 111, 112.

¹⁹⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 483; Çev., 580; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 421; Çev., I, 111, 112.

¹⁹⁵⁴ İbrahim Hakkı İnal, "Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürçi'e Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (31), 2014, 226.

¹⁹⁵⁵ Örneğin Hz. İsâ: "*Eğer azap edersen onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan muhakkak ki aziz ve hakim olan sensin.*" (Maide: 5/118) demiştir. Sâlimî, *et-Tevhîd*, 354.

¹⁹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 179, 180; Çev., XVI, 77.

¹⁹⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 480; Çev., 577; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 422; Çev., I, 111.

yapılacak şeyin de bundan ibaret olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir müminin, büyük günahlarından dolayı ebedi olarak cehennemde kalacağına hükmedilmez. Böylesinin durumu, Allah'a havale edilir; Allah dilerse onu affeder. Ebû Hanîfe de yapılan iyiliklere mükafaat verileceğini, günahların bağışlanacağını, büyük günah işleyenin kötülüğü miktarınca cezalandırılacağını ve yapılan iyiliklerin zayi edilmeyeceğini dile getirmiştir. Bu nedenle Allah'ın, hem adaleti gereği büyük günahlara karşılık ceza verebileceği hem de lütufta bulunarak affedebileceği unutulmamalıdır. Hangisinin olacağını Allah'a bırakmak anlamındaki ircâ, doğru olan bir düşüncedir ve benimsenmesi gerekir. Yine Mâtürîdî'ye göre Mutezile, aslında büyük günah işleyenlerin konumunu belirleyememiştir. Ebû Hanîfe ve onun gibi düşünenler ise kebire sahibine Allah'ın nasıl bir muamele uygulayacağını bilememiştir. Çünkü bu konu, ancak nakil yoluyla tespit edilebilir. Fakat kesin bir hüküm veren bir nass da yoktur. Bu nedenle ircâ görüşünü kabul etmek, zorunlu bir husus olmuştur.¹⁹⁵⁸

Mâtürîdî, ircâ görüşünü benimsemenin kaçınılmaz bir durum olduğunu belirtmesine¹⁹⁵⁹ rağmen cebir anlamına gelen ircâ anlayışını kabul etmemiş, buna mukabil büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'a havale etmek anlamındaki ircâyı kabul etmiştir. Aslında bu, tevakkuf görüşü olarak da bilinmektedir. Bu nedenle günümüz araştırmacılarından Kutlu, Mâtürîdî'yi Mürcî' olarak tanıtmıştır.¹⁹⁶⁰ Özarslan da Mürcie'nin iman-amel ayrımını, bazı farklılıklarla beraber, Mâtürîdî'nin de benimsediğini belirtmiştir.¹⁹⁶¹ Erdem'e göre ise hem Ebû Hanîfe hem de Mâtürîdî, Mürcie'nin bir devamıdır. Bununla birlikte ikisi de Kur'an'daki ircâ anlayışını kabul etmişler fakat Mürcie mezhebinden olmayı kabul etmemişlerdir. Onların kabul ettikleri ircâ fikri, Kur'an'da yer alan bir ircâ anlayışdır. Bu anlayış doğru ve gereklidir.¹⁹⁶²

¹⁹⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 480-483; Çev., 577-580.

¹⁹⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 436, 437; Çev., 515, 516.

¹⁹⁶⁰ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 271-284.

¹⁹⁶¹ Selim Özarslan, *Pezdevî'nin Kelami Görüşleri*, DİB Yay., Ankara 2010, 47.

¹⁹⁶² H. Sabri Erdem, "Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?", İlyas Çelebi (Ed.), *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2012, 143, 145.

3.2.7.4. Akıl Düşünce Anlayışı ve İtikadî Konularda Aklın Kullanımı

Mâtürîdî'ye göre din, ancak nakil ve akıl vasıtaları kullanılarak öğrenilir.¹⁹⁶³ Naklin anlaşılması da ancak akılla mümkündür.¹⁹⁶⁴ Akıl, iyi ile kötü olan fiilleri birbirlerinden ayırt eden bir araçtır.¹⁹⁶⁵ Tevhide ulaşmak da ancak öz bir akılla (lubb) olabilir.¹⁹⁶⁶ Kur'ân'da yeryüzündeki varlıklar hakkında düşünme (nazar) ve Allah'ın yaratması hakkında tefekkür etme emredilmiştir.¹⁹⁶⁷ Bu nedenle akıl sahibi olan herkesin Rabb'ini bilmesi ve tevhidi kabul etmesi gerekir. Aynı şekilde şirk de akılla haramdır. Allah'a ortak koşmak, hem aklî hem de naklî bilgilere göre haramdır.¹⁹⁶⁸

Mâtürîdî'ye göre Hz. İbrahim'in kendi kavmiyle Allah hakkında tartışması, kelam ilmi alanında konuşma, akıl yürütme (nazar), münazara ve istidlâl (delil getirme)nin mübah olduğuna bir delildir. Ayrıca bu, kelamî konularda fikir beyan etmeyi doğru bulmayanlara karşı bir cevap niteliğindedir.¹⁹⁶⁹ Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneşe bakarak rabbini bulma çabası, dinî konularda münazara etmeyi kerih görenlerin ve âsârdan gelen şeylerin zahirine uyulması gerektiğini düşünenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu ortaya koyar.¹⁹⁷⁰ Çünkü duyu ve haber yoluyla bilgi edinirken akıl yürüterek (nazar) istidlâl yapmak, zaruri bir ihtiyaçtır. Akıl yürütmeyi inkâr eden bir kimsenin bunu ispat etmek için yine akıl yürütmekten başka bir kanıt olmayacaktır. Ayrıca akıl yürütmeyi ortadan kaldırmanın yolu, yine akıl yürütmektir.¹⁹⁷¹ Kur'ân'da Allah hakkında tartışmak değil; bilgi sahibi olmadan Allah hakkında tartışmanın sakıncalı olduğu belirtilmiştir.¹⁹⁷² Genel anlamda da aklını kullanmayanlar kınanmıştır.¹⁹⁷³ Kur'ân, böyle kişilerin aklî düşüncayı (nazar) terk ettiklerinden dolayı doğru yolu bulmalarının mümkün olmadığını bildirilmiştir.¹⁹⁷⁴

¹⁹⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 66; Çev., 40

¹⁹⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 244; VI, 502; VII, 467; Çev., II, 191; VIII, 126; X, 40.

¹⁹⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV, 441, 442; Çev., V, 396, 397.

¹⁹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 557; Çev., II, 564.

¹⁹⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 216; Çev., XI, 128.

¹⁹⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV, 310; Çev., V, 273.

¹⁹⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 232, 244, 395; Çev., II, 173, 191, 362.

¹⁹⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV, 137, 142, 150; Çev., V, 135, 141, 148.

¹⁹⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 72, 73; Çev., 49-51.

¹⁹⁷² "Kimi insanlar vardır ki, bilgisi olmaksızın Allah hakkında tartışır." (Hac: 22/3); Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VII, 389; VIII, 310; Çev., IX, 446, 447; XI, 278.

¹⁹⁷³ "Akletmiyorlar." (Yunus: 10/42).

¹⁹⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 46; Çev., VII, 73, 74.

Mâtürîdî'ye göre ibadetler ve şer'î hükümler ancak peygamberlerin bildirmesi yoluyla öğrenilse de dinin kendi varlığı akıl yoluyla bilinir. Çünkü düşünen ve tefekkür eden bir insan, Allah'ın varlığını, birliğini ve rab olduğunu gösteren delillerin kendi yaratılışında var olduğunu anlar.¹⁹⁷⁵ Mâtürîdî, aklî sorumluluğu bir adım daha öteye taşıyarak dinin gerekliliklerini bilmemek gibi bir mazeret kabul etmez. O, “âlimlerimiz” dediği Hanefîlerin şu görüşünü aktarır: “*Dâru'l-İslâm'da Müslüman olup da dininin uygulamalarını ve hükümlerini bilmeyen bir kimsenin bu konudaki bilgisizliği mazeret olarak kabul edilmez. Çünkü sorarak ve araştırarak bilgiye kolayca ulaşabilir.*”¹⁹⁷⁶ Mâtürîdî'ye göre insan, bilgisizlik sebebiyle yaptıklarından azap görebilir. Çünkü insan, nazar (akıl yürütme), teemmül ve tefekkür ya da başka yollarla bilgi elde edebilir. Dolayısıyla bu konudaki cehaletin mazereti olmaz.¹⁹⁷⁷

Mâtürîdî, daha önce belirtildiği üzere, Ebû Yûsuf'un itikadî konularda tartışma, münazara etme ve mirâ vb. eylemlere girilmemesi gerektiğine dair görüşünü aktarmıştır. Fakat Mâtürîdî, onun bu yaklaşımına katılmamıştır. Mâtürîdî'ye göre bu konuda esas olan, din hakkında konuşmanın ve kalam ilmine dalmanın mübah olmasıdır.¹⁹⁷⁸

3.2.7.5. Sıfatların Te'vili

Mâtürîdî'ye göre tevhit konusunda yapılan temel yanlışlık, teşbih endişesiyle tenzihte aşırıya kaçılarak Allah'tan sıfatları nefyetmedir.¹⁹⁷⁹ Oysaki insanlar, başka bir imkâna sahip olmadıklarından dolayı Allah'ı isim ve sıfatlarla isimlendirmişlerdir. Çünkü sıfatlar ortadan kaldırıldığında Allah'ın varlığını ispat etmek imkânsızlaşacaktır. Ayrıca isim ve sıfatlar, bazı manaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibaret olup gerçekte ise Allah'ın isimleri değildir.¹⁹⁸⁰

Mâtürîdî, Kur'an ve hadislerde sıfatlarla ilgili yer alan ifadelere yapılan tevillere oldukça fazla yer vermiştir. Fakat bunu yaparken aralarından bir yorumu tercih edip diğerlerinin yanlışlığını ispat etme gayretine girmemiştir. Ancak konuyla ilgili bazı temel prensipler belirlemeye çalışmıştır. Ona göre sıfatlar konusunda şu üç esas göz

¹⁹⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 421; Çev., IV, 122.

¹⁹⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 601; Çev., XII, 238.

¹⁹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 73; Çev., XIII, 129.

¹⁹⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 106; Çev., VIII, 388.

¹⁹⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108; Çev., 97; Özcan, 14, 15.

¹⁹⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 160, 162, 198; Çev., 162, 164, 209.

önünde bulundurulmalıdır: Birincisi, bütün övgüler hakikatte Allah’a aittir. İkincisi, yüce sıfatlar Allah’a aittir ve bu sıfatlar yaratılmışların niteliklerinden farklıdır. Allah’ın sıfatları yaratılmışların sıfatlarına benzemez; yaratılmışların sıfatları da Allah’ın sıfatlarına benzemez. Üçüncüsü de Allah’ın sıfatları birbirleriyle çelişmezler. Allah’ın sıfatları ile yaratıkların sıfatları birbirlerinden farklıdır.¹⁹⁸¹

Mâtürîdî’ye göre varlıkların tek tek Allah’a nispet edilmesi, o varlığı yüceltmek, değerini ve üstünlüğünü göstermek anlamına gelir.¹⁹⁸² Varlıkların tek tek değil de bir bütün olarak Allah’a nispet edilmesi ise Allah’ı yüceltmek (ta’zîm) ve övgü anlamına gelir.¹⁹⁸³ Allah’a nispet edilen sıfatlar ile yaratılmışlara nispet edilen sıfatlar aynı anlamlara gelmez. Örneğin Allah’a nispet edilen el anlamındaki “yed” kelimesinin,¹⁹⁸⁴ yaratılmışlara nispet edilen el anlamıyla aynı olduğunu düşünmek doğru değildir. Ayrıca “el” ifadesine, Allah’ın bir elinin olduğunu fakat keyfiyetinin bilenemeyeceği gibi anlamlar verenler de yanlış düşünmüşlerdir.¹⁹⁸⁵ Tevil ve tefsir ehlinin Allah’a nispet edilen “el” ifadesine, zorlama teviller yaparak, kudret anlamı ya da başka anlamlar vermeleri de gereksizdir. Çünkü Allah’a nispet edilen bu sıfattan, zaten insanların organı olan “el” anlamı çıkarılamaz. Burada esas olan, Allah’ın yaratılmışlara ait olan bütün nitelik ve sıfatlardan uzak olduğunu bilmek ve Allah’a lââyık olan şeyleri belirtip lââyık olmayanları reddetmektir.¹⁹⁸⁶

Aynı şekilde Allah’ın insanlara yakın olması, gelmesi (mecî’), gitmesi (inbâi) gibi ifadeler de yaratılmış varlıklara verilen mekânsal ve fiziksel anlamlara gelmez.¹⁹⁸⁷ Allah’ın gelmesi (mecî’) de meleklerin gelmesi, Allah’ın emrinin gelmesi, va’d ve vaîdinin gelmesi ya da mahşer vaktinin gelmesi gibi anlamalara gelebilir.¹⁹⁸⁸ Bu anlamlar mümkün olmakla birlikte konuyla ilgili temel bir prensibin belirlenmesi gerekir: Eğer Allah’a izafe edilen fiil, O’nun şanına layık ise O’na isnad edilir; değilse o zaman bir tercihte bulunulur. Allah’ın gelmek sıfatına, ya O’nun va’d ve vaîd’inin

¹⁹⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII, 266, 267; Çev., XI, 212.

¹⁹⁸² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII, 646, 647; X, 299; Çev., XII, 302-304; XVI, 242, 243.

¹⁹⁸³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 507; II, 384; VI, 101; VIII, 646, 647; IX, 192; X, 299, 576; Çev., I, 201; II, 351; VII, 150; XII, 302-304; XIII, 308; XVI, 242, 243; XVII, 290.

¹⁹⁸⁴ “Bütünüyle varlığın yönetimi O’nun elindedir.” Mu’minûn, 23/8, “O’nun iki eli de açıktır.” (Mâide: 5/64), “Allahın eli onların ellerinin üzerindedir.” (Fetih: 48/10).

¹⁹⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IX, 110, 111, 323; Çev., XIII, 186; XIV, 72, 73.

¹⁹⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII, 646, 647; Çev., XII, 302-304.

¹⁹⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IX, 351, 352; Çev., XIV, 116, 117.

¹⁹⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 410, 411; VI, 551; X, 524; Çev., I, 99, 100; VIII, 189; XVII, 216, 217.

gelmesi ya da ahiret gününün gelmesi şeklinde yorumlanmalıdır.¹⁹⁸⁹ Diğer bir prensip de Allah'a izafe edilen “gelme” fiili hakkında herhangi bir kesin hüküm vermek yerine tevakkuf etmek gerekir. Bu konuda benimsenmesi gereken yaklaşım, teşbih olmaksızın tenzili neyi gerektiriyorsa inanmakla beraber, tevakkuf etmektir.¹⁹⁹⁰

Mâtürîdî'ye göre sıfatlar konusunda asıl olan, Allah'a nispet edilen sıfatlara yaratılmışların sıfatlarından anlaşılan mananın verilmemesidir.¹⁹⁹¹ O, Allah'ın istivâ etmesi ve arşta olması hususunda O'na mekânsal nitelendirmelerde bulunanları eleştirmiştir.¹⁹⁹² Allah'ın dünyada görülmesi, mekânsal bir anlam olduğundan dolayı, asla mümkün değildir.¹⁹⁹³ Allah'ın görülmesi, ancak ahirette mümkündür. Fakat ahirette ruyetullah, Allah'ın mahiyeti idrak ve ihata edilemeden, keyfiyetsiz olarak vuku bulacaktır. Çünkü keyfiyet, şekil sahibi olanlar için söz konusudur.¹⁹⁹⁴

Mâtürîdî, istivâ konusunda oldukça fazla tevillere başvurmuş ve “*Sonra arşa istivâ etti*”¹⁹⁹⁵ ayeti hakkında çeşitli ihtilafların olduğunu belirterek bazı görüşleri nakletmiştir. Ona göre istivâ, genel olarak, üç anlama gelebilir: Birincisi, hâkimiyet altına almak anlamındaki istîlâ'dır. İkincisi, yücelik ve yükseklik (uluv ve irtifâ) anlamındadır. İstivâ, Allah'ın zatına ait ve layık olduğu yücelik konumudur. Mekânsal bir tanımlama değildir. Üçüncüsü, kemale ermek anlamında “*tam olmak*” demektir. Bu da hükümlanlığının ve mülkün tamamını yarattı anlamına gelir.¹⁹⁹⁶ Mâtürîdî'ye göre her ne kadar istivâ kelimesi birden fazla anlama gelse de bu konuda temel bir prensip belirlenmelidir. İstivâ ayeti ile “*O'na benzer hiçbir şey yoktur.*”¹⁹⁹⁷ ayeti birlikte ele alınmalı ve istivânın Allah'a izafe edilmesinde esas alınması gereken temel prensip bu ayete göre belirlenmelidir. Çünkü bu ayet, Allah'ın isim ve sıfat bakımından yaratılmışlara benzemediğini belirtmiştir. Yani istivâ, Allah'ın mekânla

¹⁹⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 524; Çev., XVII, 216, 217, 218.

¹⁹⁹⁰ أن يتوقف فيه ولا يقطع الحكم على شيء، فحق الوقف في تفسيره مع اعتقاده ما ثبت بالتنزيل من غير تشبيه Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 525, 526; Çev., XVII, 219, 220.

¹⁹⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 144; Çev., XIII, 236.

¹⁹⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 198, 199; IX, 420, 421; Çev., XIV, 217, 218; XVI, 103, 104, 105.

¹⁹⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 141, 142, 420, 421; Çev., XIII, 232, 233; XIV, 217, 218.

¹⁹⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 196; V, 13, 27; IX, 353; X, 349-351; Çev., V, 184; VI, 60, 63; XIV, 119; XVI, 311-314.

¹⁹⁹⁵ A'râf: 7/54.

¹⁹⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 135, 136, 172, 173; Çev., 131, 132, 177; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 411, 412; IV, 453, 454; VII, 268, 269; IX, 65, 66; Çev., I, 100, 101; V, 403, 404; IX, 240-242; XIII, 116-118.

¹⁹⁹⁷ Şûrâ: 42/11.

nitelenemeyeceğini vurgulama amacına yöneliktir.¹⁹⁹⁸ Arşa istivâ, mekânsal bir adres değildir. Tam tersine mekândan münezzehlik ifadesidir. Ayette, Allah'ın arşa istivâ etmesi değil; mekândan münezzeh olduğu vurgulanmıştır.¹⁹⁹⁹ İstivâ ayeti tevil edilerek çeşitli anlamlar verilmesi mümkün olsa da aslında bu konuda kesin olarak sadece istivânın Allah'tan başkası hakkında anlaşılan bir anlam taşımadığı söylenebilir.²⁰⁰⁰ Mâtürîdî'ye göre istivâ konusunda olduğu gibi “*Rabbin geldi.*”²⁰⁰¹ gibi ifadeleri anlamak için bir yöntem belirlenmesi gerekir. Her ne kadar Müşebbihe bu tür ifadelerde yaratıkların vasıflarıyla Allah'ın da nitelendirilmesine delil olduğunu zannetse de gerçekte bu ifadeler birkaç ihtimali barındırır. Birincisi, Allah'ı hem tenzilde geldiği gibi nitelendirmek gerekir hem de Allah'a nispet edilen fiillerde başkasına benzemediğine inanmak gerekir. İkincisi ise bu ayetlerin başka anlamlara gelmesinin mümkün olduğu unutulmamalıdır.²⁰⁰² Bu gibi sıfatlara nasıl anlam verilirse verilsin bu anlamlar, yaratılmışlara verilen anlamlarla aynı olamaz. Yaratılmışlara nispet edilen anlamların, Allah'a izafe edilmesi hem akla hem de nakle göre mümkün değildir. Bu tür sıfatlara teşbih anlamını veren Müşebbihe, ayetlerin manalarını çarpıtmıştır.²⁰⁰³

Mâtürîdî'ye göre her bir mezhep, Allah'ı bilme hususunda, farklı metotlar kullanmıştır. Müşebbihe, rablerini kalplerinde tasvir edip, Allah'ı yaratılmışlara benzeten ve bu tasvire göre O'na kulluk yapanlardır. Oysaki Allah'ı bilme ve tanıma (marifet), Müşebbihe'nin yaptığı gibi Allah'ı bir şeylere benzeterek değil, aksine mucize, deliller ve fiillere yönelik yapılan istidlâl ve akıl yürütmeye dayanan bilgiyle olur. Allah, kendisini nasıl nitelendirmişse öyledir. Allah'ı bilmede, doğru yol budur. Mâtürîdî, Müşebbihe'ye karşı sıfatlar konusunda benimsenmesi gereken temel prensibi tekrarlamıştır. Ona göre Allah'a nispet edilen sıfatlar ile yaratılmışlara nispet edilen sıfatlar aynı anlama gelmezler. Bu, “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*”²⁰⁰⁴ anlamındaki naklî delille bilinir. Akıl da Allah'ın teşbihten yüce olduğunu kabul eder. Kur'ân'daki

¹⁹⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 452; VII, 268, 269; Çev., V, 402, 403; IX, 238, 239, 242.

¹⁹⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 495; Çev., VIII, 116.

²⁰⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 452; VIII, 327, 328; Çev., V, 402, 403; XI, 303, 304.

²⁰⁰¹ Fecr: 89/22.

²⁰⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 410, 411; Çev., I, 99, 100.

²⁰⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 167, 168; III, 65, 66; IV, 453, 454; Çev., II, 92; III, 75; V, 403, 404.

²⁰⁰⁴ Şûrâ: 42/11.

ifadelerin sabit olduğuna inanmak, Allah'ı tenzih etmek ve murat edilenin ne olduğunu Allah'a bırakmak gerekir.²⁰⁰⁵

Mâtürîdî, Haşeviyye'nin de Kur'ân ve hadislerde Allah'a nispet edilen sıfatları yanlış tevîl yaptığını belirterek eleştirmiştir. Haşeviyye'den kastettiği ise Ehl-i Hadis'tir. Ona göre Haşeviyye, sıfatlar konusunda dalâlete düşmüştür. Haşeviyye'ye göre Kur'ân ve kelam, ezelden beri Allah'ın sıfatlarıdır ve Allah'tan hiçbir zaman ayrılmaz. Kur'ân zatıyla mushaflarda, yeryüzünde ve kalplerdedir. Mâtürîdî'ye göre ise bu düşüncede bir çelişki vardır. Çünkü Kur'ân ve kelam, Allah'ın zatının sıfatıdır. Yani bu iki sıfat, ne Allah'ın aynısıdır ne de gayrisidir. Bu nedenle zatıyla mushaflarda, yeryüzünde veya kalplerde olması mümkün değildir.²⁰⁰⁶ Yine Ehl-i Hadis'in yaptığı gibi keyfiyetsiz olarak Allah'ın bir eli olduğuna inanmak doğru değildir.²⁰⁰⁷ Hangi anlam verilirse verisin, “yed” kelimesine yaratılmışların organı olan el anlamı verilemez.²⁰⁰⁸

Mâtürîdî, müstakil olarak halku'l-Kur'ân konusuna fazla yer vermemiştir. Bununla birlikte bazı ayetlere yaptığı teviller, kendi düşüncesine dair bazı ipuçlarını vermektedir. Örneğin “*Anlayıp düşüncesiniz diye onu Arapça Kur'ân yaptık.*”²⁰⁰⁹ ayetini tevîl ederken, mahlûk olup olmadığı tartışmasına girmemekle birlikte, “*cealnâhu*” ifadesine yaratma anlamını vermemiştir. Mâtürîdî'ye göre “*cealnâhu*” ifadesi, Kur'ân ismini verdik manasına gelebilir. Burada Kur'ân'ın Arapça olduğu vurgulanmıştır. Bu vurgu, Hz. Peygamber'in onu önceki kitaplardan almadığının bilinmesi içindir.²⁰¹⁰

Mâtürîdî göre önemli olan Kur'ân'ın anlamıdır. Örneğin “*Bir şeyi dilediğinde, O'nun buyruğu 'ol' demekten ibarettir, hemen olur.*”²⁰¹¹ ayetindeki “*kün!*” (ol!) ifadesi, Allah'tan gelen “*kâf*” ve “*nun*” harfleri manasında değildir. Çünkü olan ve olacak olan her şey, Allah'ın emriyle olmuştur. Yaratma fiilinde “*kef*” ve “*nûn*” harflerinin herhangi bir rolü yoktur. Mananın anlaşılabilmesi için en az harflerle anlatmak

²⁰⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 199, 200; VIII, 703-705; Çev., V, 184, 185; XII, 391-393.

²⁰⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 106, 107; Çev., VIII, 389.

²⁰⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 106; Çev., V, 103.

²⁰⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 298, 299; Çev., XIV, 33.

²⁰⁰⁹ Zuhuf: 43/3.

²⁰¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 145, 146, 244, Çev., XIII, 238, 384.

²⁰¹¹ Yâsîn: 36/82.

maksadıyla “*kün*” ifadesi kullanılmıştır. Yani “*kün*” emri, Allah’ın mahlûkatı yaratmasını anlatan bir kelimedir; mahlûkatı yaratan bir hâlık değildir.²⁰¹²

Mâtürîdî, Kur’ân’ın lafızlarından daha çok anlamının önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Örneğin Kur’ân’da Hz. İbrahim’in kendi babasına ve kavmine putlara niçin taptıklarına dair sorusu ve kavminin ona verdiği cevaplar, farklı ayetlerde değişik kelime ve cümlelerle anlatılmıştır.²⁰¹³ Mâtürîdî’ye göre bundaki maksat, lafızların değil mananın önemli olmasıdır. Allah, lafızları ve cümleleri değiştirmenin mânâyı değiştirmeyeceğinin bilinmesi için, bu sözleri farklı lafız ve cümlelerle belirtmiştir. Kur’ân’da yer alan bütün kıssalar da böyledir. Allah, aynı kıssayı çeşitli yerlerde farklı lafız ve cümlelerle tekrar etmiştir. Bu da kelimadan maksadın lafız ve cümleler değil, mananın önemli olduğunu ayrıca insanlara lafızları ve harfleri aynen kullanmalarının şart olmadığını gösterir.²⁰¹⁴ Mâtürîdî’nin bu anlayışının Ebû Hanîfe’den kaynaklandığı düşünülebilir.²⁰¹⁵

Mâtürîdî, her ne kadar lafzının değil de manalarının önemli olduğunu belirtmiş olsa da, Kur’ân’ın Allah tarafından Hz. Peygamber’e hem lafzen hem de mana olarak indirildiğini özellikle belirtmiştir.²⁰¹⁶ Bu konuda Kur’ân’ın bizim okuduğumuz harflerle inmediğini, aksine ilham olarak Hz. Peygamber’in kalbine indiğini ve daha sonra bunun Hz. Peygamber tarafından harfler olarak şekillendirilip Arap diline çevrildiğini ileri süren Bâtıniyye’yi sert bir şekilde eleştirmiştir.²⁰¹⁷

3.2.7.6. Mâtürîdî’nin Mutezile Eleştirisi

Mâtürîdî’nin yaşadığı dönemde, Mutezile’ye yönelik eleştirilerin arttığı görülür. Mâtürîdî’nin Mutezile’yi hedef almasının nedenlerinden biri, muhtemelen,

²⁰¹² Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, 264, 318, 404, 541, 704; IX, 50; X, 644; Çev., XI, 207, 289; XII, 134, 137, 392; XIII, 93; XVII, 387.

²⁰¹³ Örneğin Hz. İbrahim’in bu sorusu, bir ayette “*Babasına ve kavmine, ‘siz neye tapıyorsunuz; Allah’tan başka birtakım düzmece tanrılar mı edinmek istiyorsunuz?’ demişti.*” (Saffat: 37/85, 86) ifadesiyle yer almış, diğer bir ayette ise onun sorusunun sadece “*siz neye tapıyorsunuz?*” (Şuarâ: 26/70) kısmı yer almış, başka bir ayette ise “*O, babasına ve kavmine, ‘Şu kendilerine tapmakta olduğunuz heykeller de ne oluyor?’ diye sormuştu.*” (Enbiya: 21/52) ifadesiyle anlatılmıştır. Buna mukabil kavminin verdiği cevap ise bir ayette “*Putlara tapıyoruz ve onlara tapmaya devam edeceğiz.*” (Şuarâ: 26/71), başka bir ayette ise “*Atalarımızı bunlara tapar bulduk.*” (Enbiya: 21/53) ifadeleriyle zikredilmiştir.

²⁰¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, 572, 648; Çev., XII, 186, 305.

²⁰¹⁵ Karadeniz, Ebû Hanîfe’nin kelimadan aslonanın mana olduğu ve mananın başka dillere aktarılabilceği görüşünde olduğunu belirtir. Karadeniz, 535.

²⁰¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, X, 239, 240, 346, Çev., XVI, 159, 307.

²⁰¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 517; II, 399; Çev., I, 212, 213; II, 360.

Mâverâünnehir bölgesinde Mutezile'nin Hanefilik üzerinden yayılmış olmasıdır. Mâtürîdî, bunu Ebû Hanîfe'nin taraftarları açısından tehlikeli bir durum olarak değerlendirmiş ve Hanefiliği korumak amacıyla Mutezile'ye karşı oldukça sert eleştiriler yöneltmiştir.²⁰¹⁸

Mâtürîdî, Mutezile'ye karşı eleştirilerini, adâlet ve zulüm kavramları üzerinden temellendirmiştir. Adâlet; bir şeyi ait olduğu ve bulunması gereken yere koymak, sınırlarını, konumunu ve yerini muhafaza etmek demektir.²⁰¹⁹ Adâletin zıddı olan zulüm ise bir şeyi olması gereken yerin dışında ait olmadığı başka bir yere koymak demektir.²⁰²⁰ Mâtürîdî, her iki kavramı sıfatlar konusuyla ilişkilendirerek kullanmıştır. Ona göre rab ve ilah olmayı Allah'a tahsis etmek ve kulluğu da kullara nispet etmek adalettir.²⁰²¹ Buna mukabil Allah'ı tenzih etmeyerek teşbihi anlamlara gelebilecek sıfatlarla nitelendirmek ise zulümdür.²⁰²² En büyük zulüm, vahdaniyet ve rububiyeti Allah'a ait kılmayarak bunun dışında başka bir şeye inanmaktır.²⁰²³

Mâtürîdî, Mutezile'yi itikadî konularda akli kullanmalarından dolayı değil; aslında akli yanlış kullanmalarından dolayı eleştirmiştir. Ona göre Mutezililer, yanlış akli çıkarımlar yaparak tevhit ve marifetullah hususunda hataya düşmüşlerdir. Hatta o, “İblis, Allah'ı Mutezile'den daha iyi bilmektedir.”²⁰²⁴ demiştir. Aynı dönemde Nesefî'nin de benzer ifadeler kullandığı göz önünde bulundurulduğunda bu ifadenin bölgede Mutezile'ye karşı adeta bir slogan haline geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Mâtürîdî'ye göre hidayete ve dalâlete düşmenin insanların kendi elleriyle olmadığını bilen iblis bile Allah'ı Mutezile'den daha iyi bilmektedir.²⁰²⁵ Aynı şekilde “Allah dilerse (sığırı) elbet buluruz.”²⁰²⁶ diyen İsrailoğulları da Mutezile'ye oranla

²⁰¹⁸ Fethi Ahmet Polat, “Te’vilâtü Ehli’s-Sünne’de Mu’tezilî Söylemin Kritiği”, İlyas Çelebi (Ed.) *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik –Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, İFAV Yay., İstanbul 2012, 230, 235.

²⁰¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV, 401; VI, 9, 558; Çev., V, 350; VII, 23; VIII, 199; *Kitâbü’t-Tevhid*, 163; Çev., 166.

²⁰²⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 456; II, 246, 454, 462, 487; III, 240, 241, 532; IV, 364, 385, 516; V, 68; VI, 181, 500; VII, 181; Çev., I, 152; II, 193, 428, 440, 473; III, 272; IV, 249; V, 320, 339; VI, 20, 101; VII, 260; VIII, 123; IX, 95.

²⁰²¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VI, 559; Çev., VIII, 200.

²⁰²² Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, 101; Çev., VIII, 380, 381.

²⁰²³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, 302; Çev., XI, 302.

²⁰²⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VI, 79; Çev., VIII, 348.

²⁰²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV, 371, 427; VI, 442; VII, 79; Çev., V, 327, 378; VIII, 45; VIII, 348.

²⁰²⁶ Bakara: 2/70.

Allah'ı daha iyi tanımış ve daha doğru bir tevhit anlayışına sahip olmuşlardır.²⁰²⁷ Hem Hâricîler hem de Mutezilîler, kurtuluşun ancak amellere bağlı olduğunu söyleyerek aslında Allah'ın rahmetini ve fazlını yok saymışlardır. Bu nedenle onlar gerçek anlamda Allah'ı bilememişlerdir.²⁰²⁸

Mâtürîdî'ye göre tevhid, Mutezile'nin görüşleriyle anlaşılamaz. Hatta kendilerini kelim ilminin önderi ve bu ilme sadece kendilerinin vakıf olduklarını zanneden Mutezile, kelim ilmiyle meşgul olan sıradan kişilerin unvanını bile taşımaktan uzaktır. Ayrıca fiiller konusunda, Allah'ın hâlık ve O'ndan başka her şeyin mahlûk olduğu hususlarını tam olarak anlamamıştır.²⁰²⁹ Mâtürîdî'nin aklî düşüncenin temsilcileri olarak kabul edilen Mutezilîlere yönelik bu aşırı tepkisi, adeta kendi zihniyet dünyasının tamamını kaplayacak boyuttadır. Örneğin o, Hac suresinin 14. ayeti hakkında herhangi bir tevil ve tefsir yapmayarak sadece Mutezile'nin irade, hidayet ve efâlû'l-ibâd gibi konularla ilgili görüşlerinin söz konusu ayete aykırı olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Mutezile'nin bu konulardaki görüşlerinin Allah'ı yanlış sıfat ve nitelendirmelerle vasıflandırmak olduğunu dile getirmiştir.²⁰³⁰ Aynı şekilde “*Ey peygamber ailesi! Allah'ın istediği, sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir.*”²⁰³¹ ayetini tevil ederken de konuyu Mutezile'yle ilişkilendirmiştir.²⁰³²

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın yaratıcı olması konusunda Mecusilerin görüşleri, Mutezile'nin görüşlerinden daha iyi durumdadır.²⁰³³ Ona göre Mutezile, Mecusilik'e nispet edilmeye daha layıktır.²⁰³⁴ Fiiller konusunda, Seneviyye ve Mecusilerden daha çok Mutezile yerilmelidir. Çünkü Mutezile'nin kula ait fiilleri Allah'a nispet etmemesi, insanı Allah'tan daha üstün görmek demektir. Yine ona göre i'tizâl düşüncesi, zındıklıktan bir parçadır ve diğer din müntesiplerinin bir ürünüdür.²⁰³⁵

Büyük günah meselesinde eleştirilerin hedefinde ilk sırayı her ne kadar Hâricîler almışlarsa da Mâtürîdî bu konuda daha çok Mutezile'yi eleştirmiştir. Bazı ayetleri tevil

²⁰²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 493, 494; Çev., I, 184.

²⁰²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 113; Çev., XV, 300, 301.

²⁰²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 202, 318, 321; Çev., 214, 359, 360, 364.

²⁰³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 397, 398; Çev., IX, 460, 461.

²⁰³¹ Ahzab: 33/33.

²⁰³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 383, 384; Çev., XI, 384, 385.

²⁰³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 327, 328, 330; Çev., 372, 376.

²⁰³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 406, 407; Çev., 473, 474.

²⁰³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151, 317, 321; Çev., 151, 358, 363.

ederken, bu konuda Hâricîler yerine sadece Mutezile'yi hedef almıştır.²⁰³⁶ Mâtürîdî, büyük günah işleyenlerin tövbe etmedikleri takdirde ebedi cehennemde kalacaklarına dair görüşü, Hâricîlerden daha çok Mutezile'ye nispet etmiştir. Konuyla ilgili ayetleri yine Hâricîlerden daha çok Mutezile'yle ilişkilendirmiştir.²⁰³⁷ O, naklî delil olarak, birçok ayetin Mutezile'nin büyük günah işleyenlere mümin isminin verilemeyeceği şeklindeki görüşlerini reddettiğini veya nakzettiğini belirtmiştir.²⁰³⁸ Hatta konuyla doğrudan ilgisi olmayan bazı ayetleri bile Mutezile'nin görüşleriyle ilişkilendirmiş ve söz konusu ettiği ayetlerin onlara birer reddiye olduğunu belirtmiştir.²⁰³⁹ Bazen de Hâricîleri eleştirdiğinde bile konuyu bir şekilde Mutezile'ye bağlamıştır.²⁰⁴⁰

Mâtürîdî'ye göre Mutezilîler, Allah'ın rahmet ve lütfunu tam olarak kavrayamamışlardır. Büyük günah işleyenlerin ebedi olarak cehennemde kalacaklarını düşünmek, Allah'ın rahmetinden ümit kesmek anlamına gelir.²⁰⁴¹ Mutezile, büyük günah meselesinde, Allah'ın meşietini de yanlış anlamıştır. Eğer Mutezile'nin büyük günahları işleyenler ebedi olarak cehennemde kalır görüşü doğru olsaydı Allah'ın dilediğini bağışlama muhayyerliği ortadan kalkardı.²⁰⁴²

Mâtürîdî'ye göre hem Hâricîler hem de Mutezile, büyük günah işleyenlerin vaîd kapsamına girdiklerini ve cehennemi hak ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Oysaki günah işleyenler bu kapsamda değildirler. Günah işleyen müminlerin cehenneme gitmeleri mümkündür. Fakat günahları miktarınca cezalarını çektikten sonra oradan çıkarılırlar.²⁰⁴³ Yine de onların durumu, Allah'ın meşietine bağlıdır; dilerse azap eder, dilerse bağışlar ve cennete koyar.²⁰⁴⁴ Bu nedenle büyük günah işleyenlerin kurtulacaklarına ya da cehennemde kalacaklarına dair kesin bir görüş belirtmek gerekli değildir. Aksine onlar hakkında tevakkuf etmek yani görüş belirtmemek ve onların durumlarını Allah'a havale (ircâ) etmek gerekir.²⁰⁴⁵ Büyük günah işleyenler hakkında

²⁰³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 274; Çev., VI, 297, 298.

²⁰³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 113, 114, 241; III, 518; Çev., II, 29, 30, 186; IV, 233.

²⁰³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 326; Çev., VI, 348.

²⁰³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 13; Çev., VII, 28.

²⁰⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 375; Çev., V, 331.

²⁰⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 511, 512; VI, 280, 449; Çev., V, 465; VII, 383; VIII, 55, 56.

²⁰⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 518; Çev., IV, 233.

²⁰⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 258, 375; Çev., V, 233, 331.

²⁰⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 554; Çev., XVII, 258, 259.

²⁰⁴⁵ بل وجب القول بالوقف فيهم/ بل وجب الوقف في حالهم والإرجاء في امرهم Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 449, 450; Çev., XVII, 107- 109.

ancak ırcâ söz konusudur.²⁰⁴⁶ Mutezile, büyük günahın mahiyetini, büyük günah işleyenin konumunu ve ırcâ fikrinin hakikatini bilemediklerinden dolayı kebire sahiplerini mümin veya kâfir olarak isimlendirmekten kaçınmak zorunda kalmıştır. Ebû Hanîfe ve onun görüşünü benimseyenler ise büyük günah sahibinin konumunu ve nasıl isimlendirilmesi gerektiğini değil, Allah'ın nasıl bir muamele edeceğini bilememişlerdir. Çünkü konuyla ilgili kesin bir hüküm vermeyi sağlayacak nakil gelmemiştir. Bu nedenle ırcâ kaçınılmaz bir durumdur.²⁰⁴⁷

Mâtürîdî, Mutezile ile aralarındaki temel anlaşmazlığın istitâat yani güç yetirme konusunda olduğunu belirtmiştir.²⁰⁴⁸ Mutezile'ye göre herhangi bir fiili yapmayı sağlayan güç yani istitâat, fiilden önce bulunur.²⁰⁴⁹ Mâtürîdî'ye göre Mutezile'nin tercih ettiği bu görüş, Allah'ı aciz olmakla nitelemekten başka bir netice doğurmaz.²⁰⁵⁰ Ayrıca Mutezile'nin kudretin fiilin gerçekleştiği zamana bağlı olmadığı düşüncesi, bir cebirdir; fiilin zorunlu olarak vuku bulduğu anlamına gelir.²⁰⁵¹

Mâtürîdî, irade konusunda Mutezile'yi Allah hakkında yanlış tasavvurda bulunmakla itham etmiştir. Ona göre Mutezile, iradeyi insana has kılarak sorumluluğu insana vermiş fakat bunu yaparken Allah hakkında yanlış yorumlar yapmıştır. Mâtürîdî, bazı ayetlerin tefsirine irade meselesinde Mutezile'yi eleştirerek başlamıştır.²⁰⁵² Mâtürîdî, tüm fiillerde Allah'ın iradesinin var olduğunu belirtmeye çalışmış ve irade ile yaratmayı birbirinden ayırmıştır. Ona göre fiillerin Allah'a nispet edilmesi, bunları Allah'ın yaratmış olması açısından. İnsanlara nispet edilen fiiller ise aracı olma konumunda olduklarından dolayı yapılan bir nispettir.²⁰⁵³ Mutezile, Kur'ân'da Allah'ın her şeye kâdir ve her şeyin hâlıkı olduğu²⁰⁵⁴ belirtilmesine rağmen, Allah'ın bazı şeylere kâdir ve bazı şeylerin hâlıkıdır demiştir. Oysaki her türlü yaratma, Allah'a nispet edilmelidir.²⁰⁵⁵ Mutezile'nin insanların kendi fiillerini yarattığı görüşü, Allah'a büyük bir acizlik yüklemek demektir. Oysaki olanı, olacak olanı ve olduğunda nasıl olacağını

²⁰⁴⁶ بل قيل فيهم بالإرجاء Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 450; Çev., XVII, 110.

²⁰⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 481, 482; Çev., 578.

²⁰⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 291, 436, 437; Çev., II, 255, 408, 409.

²⁰⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 291, 436, 437; Çev., II, 255, 408, 409.

²⁰⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 477, 478; Çev., XVII, 151, 152.

²⁰⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 350; Çev., 401.

²⁰⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 249, 250; Çev., XI, 183, 184.

²⁰⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 249, 250, 398, 399; Çev., V, 222, 347.

²⁰⁵⁴ “O, her şeye kadirdir.” (Maide: 5/120); “O, her şeyin hâlıkıdır.” (En'âm: 6/102).

²⁰⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 523, 524; IV, 249; Çev., IV, 239; V, 221, 222.

bilen Allah için böyle bir durum söz konusu değildir.²⁰⁵⁶ İnsanın iradesi, Allah'ın iradesinin dışında değildir. Mutezile'nin fiil ve kazançların insana ait olduğuna dair görüşü, Allah'ın iradesini sınırlamak anlamına gelir.²⁰⁵⁷ İrade meselesinde asıl olan, Allah'ın önceden insanların yapacağı fiilleri bilmesi ve insanın onu tercih ettiği zamanda da yaratmasıdır. Aksi düşünüldüğünde Allah'ın ya işlerin neticesini bilmediği veya bunlar hakkında aciz kaldığı sonucu çıkacaktır. Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin de bu şekilde görüş belirttiğini nakletmiştir.²⁰⁵⁸

Mutezile'ye göre Allah, herkesi hidayete ulaştırmak istemiş fakat onların bir kısmı hidayeti kabul etmiş bir kısmı dalâleti tercih etmiştir.²⁰⁵⁹ Mâtürîdî, bu görüşünden dolayı Mutezile'yi, Allah'ın iradesi karşısında insanların iradesinin konumunu belirleyememekle suçlamıştır. Ona göre hidayet ve dalâlet fiillerini Allah yaratmıştır. Ayrıca hidayet, beyandan ibaret değildir. Eğer böyle olsaydı Hz. Peygamber tüm insanları hidayete erdirebilirdi.²⁰⁶⁰ Mutezile'nin hidayetin beyan ve davetten ibaret olduğu düşüncesi, Allah'ın insanları hidayete erdirmeye malik olmadığı ve insanların iradesinin Allah'ın iradesinden üstün olduğu ve insanların fiillerini Allah'ın yaratmaya kadir olmadığı anlamına gelir.²⁰⁶¹ Bütün bunlar, Mutezile'nin Allah'ı yanlış tanımasının bir sonucudur.²⁰⁶² Mâtürîdî, hidayet konusunda şeytan ve bütün kâfirlerin Allah'ın nimetini Mutezile'den daha iyi tanıdıklarını belirtmiştir. Hatta Mutezile'yi Allah'ı olması gerektiği gibi tanımamak anlamında zulüm ve zalimlikle itham etmiştir.²⁰⁶³

Mâtürîdî, fiillere Allah'ın fiilinin ve kudretinin dâhil olduğunu belirterek birçok ayetin Mutezile'nin görüşlerini nakzettiğini her fırsatta dile getirmiştir.²⁰⁶⁴ Kulların fiillerini kulun kendisine nispet eden Mutezile'yi mülhitlerle fikir ortaklığı içerisine

²⁰⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 513; II, 219; IV, 412, 413, 550; VI, 50, 370, 421; VII, 217, 189; Çev., I, 209; II, 154, 155; V, 361; VI, 48, 49; VII, 79, 498; VIII, 16; IX, 109; XI, 129.

²⁰⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 241, 279; Çev., XI, 169, 170, 230

²⁰⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 188, 189; Çev., XI, 82, 83; *Kitâbü't-Tevhîd*, 483; ayrıca bkz.: Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 515-516; İbn Asâkir, XLV, 299.

²⁰⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 407, 583; II, 109, 265, 421, 446; IV, 155; VII, 255; VIII, 181, 182, X, 501, 502; Çev., I, 95, 286, 287; II, 23, 220, 221, 393, 420; V, 153; IX, 215, 216; XI, 70, 71; XVII, 185.

²⁰⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 265, 313, 314; VIII, 481, 482; Çev., II, 220, 221, 278, 279; XII, 41, 42.

²⁰⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 559; IV, 253, 254; Çev., II, 563; V, 227, 228.

²⁰⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 389, 390, 675; Çev., XI, 393; XII, 347.

²⁰⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 308, 309; Çev., XVI, 255.

²⁰⁶⁴ Mâtürîdî'nin kulların fiillerinde Allah'ın müdahalesinin olduğuna dair bir çok ayeti delil olarak gösterdiği ve bu ayetlerin Mutezile'nin bu konudaki telakkilerini nakzettiğini belirttiği örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 325, 531, 547; VIII, 264, 507, 534; X, 53; IX, 162; Çev., VII, 439; VIII, 183, 185, 322; XI, 208; XII, 80, 123; XIII, 263; XV, 221.

girmekle itham etmiştir.²⁰⁶⁵ Hatta Mutezile'nin, Allah'ın eşyanın binde birini bile yaratmadığına ve âlemi yaratmaya kâdir olmadığına dair görüşlerinin olduğunu iddia etmiştir.²⁰⁶⁶ Ona göre Mutezile, Allah hakkında yanlış tasavvurda bulunarak, Allah'ın takdir, tedbir ve hâkimiyetinin insanların fiillerinde bulunmadığını iddia etmiştir. Yine ona göre Mutezile, Allah ve O'nun sıfatları konusunda yanlış düşünceye kapılmış ve O'nun kudret sıfatını anlayamamıştır.²⁰⁶⁷

Mâtürîdî'nin Mutezile'yi eleştirmesinin temel amacı, onların Allah hakkındaki yanlış telakkilerinin olduğunu belirlemektir. Çünkü ona göre Mutezile, mahlûkatı ilk yaratanın Allah olduğunu ikrar etmişler fakat fiillerin yaratılmasını Allah'tan nefyederek O'nun kudretini sınırlandırmıştır. Mutezile'nin bu düşüncesi, dünyadaki cehaletin en büyüğü ve en sefihidir.²⁰⁶⁸ Mâtürîdî, halku'l-efâl konusunda, “*Müşrikler istemeseler de.*”²⁰⁶⁹ ayetinin, “*Mutezile istemese de*” demeyi gerektirdiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre Mutezile, Allah'ın kulların fiillerini yaratmasını ve o fiiller üzerindeki kudretini reddetmiştir.²⁰⁷⁰ O, bu yanlış telakkilerinden dolayı “*Allah, zalimlerin söylediklerinden yüce ve büyüktür.*”²⁰⁷¹ diyerek zulüm kavramına atıfta bulunmuş ve Mutezile'yi zalimler olarak nitelendirmiştir.

Mâtürîdî'nin, Mutezile'yi en çok eleştirdiği konulardan birisi de aslah meselesidir. Hatta aslah meselesini onlarla adeta özdeşleştirmiştir. Mutezile'nin Allah'ın dinî ve dünyevi işlerde insanlar için aslah olanı yani en iyi olan şeyi yaratmasının zaruri olduğu görüşünü sıklıkla zikretmiş ve eleştirmiştir.²⁰⁷² Birçok ayet ile aslah meselesi arasında bir bağlantı kurmuş ve zikrettiği ayetleri Mutezile'nin görüşlerini reddeden birer delil olarak sunmuştur. Hatta bazı ayetlerle ilgili olarak sadece Mutezile'nin aslah görüşünü eleştirmiş, konu edindiği ayetle ilgili başka tefsir ve yoruma yer vermemiştir.²⁰⁷³ Bazen ayetin bir kısmını sadece Mutezile'nin aslah görüşünün aleyhine bir delil olduğunu belirtmekle yetinmiştir.²⁰⁷⁴ Bazı ayetleri, doğrudan alakası olmasa bile, bir şekilde

²⁰⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 313; Çev., 354.

²⁰⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 195; VI, 544; Çev., V, 182; VIII, 181.

²⁰⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 30, 73, 74; Çev., XV, 192, 249.

²⁰⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 120, 122; Çev., XV, 309-312.

²⁰⁶⁹ Saff: 61/9.

²⁰⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 633, 634; Çev., XV, 147.

²⁰⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 102, 103, 122; Çev., XV, 287, 313.

²⁰⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 456, II, 315, 344, 405, 447, 539; III, 248; IV, 98; VI, 317; Çev., I, 153; II, 280, 308, 374, 421, 540; III, 279; V, 98; VII, 429.

²⁰⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 415, 452, 523; Çev., XI, 485-487; XII, 105.

²⁰⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 244, 662; Çev., XI, 174; XII, 327.

Mutezile'nin aslah meselesiyle ilişkilendirmiş bazen de ayetin tefsirine yine onların aslah görüşünü eleştirerek son vermiştir.²⁰⁷⁵ Mâtürîdî'ye göre Mutezile'nin diğer itikadî konularda yanlış görüş ileri sürmelerinin sebebi, onların aslah görüşlerinin bir sonucudur. Çünkü Mutezile'nin aslah görüşü, onların itikatlarını özetleyen bir cümledir.²⁰⁷⁶ Buna mukabil o, Mutezile'nin Allah'ın kullarına dinî konularda aslâh olanı yaptığına dair görüşünün, bazı ayetleri yanlış yorumlamalarından kaynaklandığını, birçok ayete aykırı olduğunu ve Allah'ın aslah olmayanı da yaptığını her fırsatta dile getirmiştir.²⁰⁷⁷

Mâtürîdî, Mutezile'nin aslah görüşüne karşılık olarak Allah'ın lütuf ve hikmet sıfatlarıyla cevap vermiştir. Ona göre Mutezile'nin aslah görüşünü benimsemesi, Allah'ın lütfkârlığını bilememekten kaynaklanmıştır.²⁰⁷⁸ Oysaki Mutezile'nin iddia ettiği gibi dinde kullar için aslah olanı gözetmek Allah için gerekli olsaydı, bunu yapmaması durumunda günahkâr ve zâlim olurdu. Ayrıca Allah, sadece üzerine düşeni yapan olacak; lütuf sahibi olması ortadan kalkacaktır. Bu nedenle Mutezile'nin aslah görüşü, Allah'ın vehhâb olmadığını söylemekle aynı anlama gelir.²⁰⁷⁹ Mâtürîdî'ye göre Allah'ın insanlar için dinî bakımdan aslah olanı yaratması zaruri olmadığı gibi gerekli de değildir.²⁰⁸⁰ Allah, dilediği şeyi yapar dilemediği şeyi yapmaz. Allah'ın iradesi herhangi bir şeye bağımlı değildir.²⁰⁸¹ Mutezile'nin iddiasının aksine faydalı olanı da olmayanı da verebilir.²⁰⁸² Allah'ın sadece aslah olanı yapacağını düşünmek, O'nun iradesine sınır koymak anlamına gelir. Allah, aslah olanı değil hikmet ve adaletinin gereği olanı yapar.²⁰⁸³

²⁰⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 275; Çev., XI, 224; Aytaç'ın tespitine göre Mâtürîdî, Mutezile'yi eleştirirken 306 ayeti kullanmış, bu ayetlerden 114 tanesini Mutezile'nin aslah görüşünü eleştirmek için kullanmıştır. Muhammed Eşref Aytaç, "Matürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'da Mu'tezile'yi Tenkid Metodu (Aslah Görüşü Bağlamında Bir Çalışma)", Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, II, 419.

²⁰⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 46, 47, 101, 102; Çev., XV, 214, 286.

²⁰⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 191, 441; VI, 464, 521; VII, 7, 53, 108, 408, 475, 492; VIII, 33, 103; X, 250; Çev., VI, 226, 454; VIII, 76, 151, 254, 315, 390; IX, 408; X, 54, 84, 139, 298, 425; XVI, 172.

²⁰⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 148, 602; Çev., XI, 18, 19; XII, 239, 240.

²⁰⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 456; II, 219, 315; VIII, 634; Çev., I, 153; II, 154, 280; XII, 284.

²⁰⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 456; VIII, 203; IX, 55; Çev., I, 153; XI, 104; XIII, 102.

²⁰⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 538, 539; V, 90; IX, 502, 503; Çev., II, 539, 540; VI, 128, XIV, 341, 342.

²⁰⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 150; Çev., XI, 21.

²⁰⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 128, 129, 226; X, 101, 102; Çev., XIII, 211-213, 358; XV, 286.

3.2.7.7. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker

Mâtürîdî, Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaf ve çekişmeleri tarihi bir vaka olarak aktarmıştır. Hz. Ebû Bekir'in irtidat edenlerle savaşmak zorunda kaldığını ve sahabenin bu konuda ona uyduklarını, daha sonra ise Hâricîlerin ortaya çıktığını ve Hz. Ali'nin onlarla savaşmak zorunda kaldığını dile getirerek Müslümanlar arasında bunlara benzer çeşitli ihtilafların ve ayrışmaların yaşandığı gerçeğini dile getirmiştir.²⁰⁸⁴ Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'den sonra sahabe arasındaki ihtilaf, çatışma, kin, nefret ve düşmanlık duygularının sebebi, dinî değil dünyevîdir. Ahiretteki durumları da buna göre değerlendirilmelidir.²⁰⁸⁵

Mâtürîdî, Müslümanlar ile yöneticiler arasındaki ilişkiyi de tarihsel bir gerçeklik üzerine inşa etmiştir. Bu nedenle o, yönetimde bulunacak olan imamda aranan şartlar arasında, dinî ve idarî işlerde liyakatli olma şartına ilave olarak, imamların Kureyş kabilesinden olma şartını zikretmiştir.²⁰⁸⁶ Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in: “İmamlar Kureyş'tendir” dediğini nakletmiş ve sahabenin de Kureyş'ten olanları imamete getirdiklerini belirtmiştir.²⁰⁸⁷ Mâtürîdî'ye göre imamların Kureyş'ten tercih edilmesinin çeşitli sebepleri olabilir. Öncelikle imamet, dinî işlerin yanı sıra dünyevi siyasetin yürütüldüğü makamdır. Bu makamda bulunacak kişi belirlenirken merkezi bir konumda olan Araplardan tercih edilebilir. Hilafet konusunda, genellikle bu durum göz önünde bulundurulmuştur.²⁰⁸⁸ Yine ona göre Araplar, mevaliden yani diğer milletlerden üstündür. Fakat bu üstünlük, mevalinin Arapçayı ve diğer ihtiyaç duydukları şeyleri öğrenmek için Araplara muhtaç olmalarından kaynaklanır. Kureyş'in diğer Arap kabilelerine olan üstünlüğü de aynı sebebe dayanır.²⁰⁸⁹ Mâtürîdî'nin Kureyş'in üstünlüğüne, insanlık ve iman bakımından bir üstünlük anlamı katmadığı söylenebilir. O, Arapları ve Kureyşlileri Hz. Peygambere yakınlıklarından kaynaklanan dinî bilgiye

²⁰⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IX, 181; Çev., XIII, 290, 291.

²⁰⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV, 425, 426; VII, 379; VIII, 680; Çev., V, 375, 376; IX, 429; XII, 354.

²⁰⁸⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 436, 437; Mâtürîdî'nin imamda olması gereken özellikler hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz.: Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşliliği Mes'elesi”, İlyas Çelebi (Ed.) *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İFAV Yay., 2012 İstanbul, 532, 533, Maksut Çetin, *Mâtürîdîlik ve Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum 2013, 138-169.

²⁰⁸⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 431-437; *et-Temhîd*, 155, 156; Çev., 151, 152; *Bahru'l-Kelâm*, 240, 241; krş. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, 192; Çev., 270.

²⁰⁸⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 438-441.

²⁰⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IX, 206; Çev., XIII, 327, 328.

sahip olma hususunda üstün saymıştır.²⁰⁹⁰ Mâtürîdî'nin açıklamalarına bakıldığında onun hilafetin Kureyş'e ait olmasını, diyaneten değil siyaseten bir tercih olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Yani imamların Kureyş'ten olması, dinî olmaktan daha çok siyasi ve sosyolojik bir tercihtir.²⁰⁹¹

Mâtürîdî'ye göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'den sonra dinî ve ahlakî yönden sahabe arasında en cesuru, en azimlisi, en fedakârı, en faziletlisi ve en üstün olanıdır.²⁰⁹² Hz. Ebû Bekir, sahabe arasında imamete en layık olanıdır. Mâtürîdî, bazı ayetlerin Hz. Ebû Bekir'in imametinin meşruluğuna birer delil olduğunu belirtmiştir.²⁰⁹³ Ona göre Kur'ân'da dinden dönenlere karşı savaşanlar övülmüştür.²⁰⁹⁴ Bu da Râfîzîlerin imametinin Hz. Ebû Bekir tarafından Hz. Ali'den gasp edildiği şeklindeki iddialarını çürütür. Ayrıca Hz. Ali'nin kendi dönemine kadar imametle ilgili herhangi bir talepte bulunmaması, hilafetin Hz. Ebû Bekir'in hakkı olduğunu gösterir. Çünkü Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir döneminde hilafetin kendi hakkı olduğunu düşünüp sonra da bu talebinden vazgeçmesi ihtimali yoktur.²⁰⁹⁵

Mâtürîdî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in imametinin meşruluğu, Hz. Ömer'in imametinin meşruluğunu da gösterir. Çünkü Hz. Ömer'i halifelğe Hz. Ebû Bekir önermiştir. Ayrıca Mâtürîdî, bazı ayetlerde Hz. Ömer'in dinî kişiliğinin övüldüğüne dair bazı rivayetleri nakletmiştir. Bazı ayetlerin Hz. Ömer hakkında indiğini, onun tevbesinin kabul edildiğini ve bağışlandığını haber verdiğini nakletmiştir.²⁰⁹⁶ Fakat bu ayetlerin Hz. Ömer'in imamet sıralamasındaki yeriyle ilgili olduğuna dair herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Mâtürîdî, Hz. Osman'ın halifeliğinin meşruluğuna değinmemiş olması dikkat çekicidir. Hz. Ali'nin halifeliği hususunda ise Hz. Peygamber'in onun ileride öldürüleceğini önceden Hz. Ali'ye haber verdiğini nakletmiştir.²⁰⁹⁷ Bununla birlikte Mâtürîdî, ileride görüleceği üzere, daha çok Hz. Ali ile

²⁰⁹⁰ Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset", 540; Çetin, 172, 173.

²⁰⁹¹ Kutlu, "İmam Mâtürîdî" 34, 35.

²⁰⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 102; IX, 518, 519; Çev., I, 441; XIV, 367.

²⁰⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 542; Çev., IV, 261, 262.

²⁰⁹⁴ "Onlar Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar." (Mâide: 5/54).

²⁰⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 542, 543; Çev., IV, 262, 263. Mâtürîdî'ye göre "Kim Allah'ı ve peygamberini ve iman edenleri dost edinirse bilsin ki Allah'tan yana olanlar mutlaka galip geleceklerdir." (Maide: 5/56) ayetinin, zahiri olarak Hz. Ebû Bekir'e nispet edilmesi uygun olabilir. Çünkü o, Ehl-i Ridde'ye karşı yaptığı savaşta başından sonuna kadar galip gelmiştir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 546; Çev., IV, 267.

²⁰⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 50; X, 84, 85; Çev., I, 395; XV, 264.

²⁰⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 545; Çev., XVII, 247, 248.

Hâricîler arasındaki savaş konusunu ele almış ve Hz. Ali'den yana bir tutum sergilemiştir. Ayrıca aşırı Şîî gruplara karşıda onu savunmuştur.

Mâtürîdî, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Şîî düşünceye sistematik bir şekilde eleştiri yöneltenlerin başında gelir.²⁰⁹⁸ Neseî, Mâtürîdî'nin Râfîzîler ve Karâmita/İsmâiliyye'nin görüşlerine yönelik *er-Red ala'l-Karâmita* ve *Reddû Kitâbi'l-İmâme li-Ba'di'r-Revâfız* adında reddiye eserler yazdığını belirtir.²⁰⁹⁹ Mâtürîdî, aşırı Şîî grupların görüşlerini “Râfîziyye”ye nispet etmiş ve onları eleştirmiştir.²¹⁰⁰ O, Râfîzîlerin özellikle imamet anlayışını eleştirmiştir.²¹⁰¹ Râfîzîlerin imametin Hz. Ali'nin hakkı olup onun Hz. Ebû Bekir'den daha efdal olduğuna dair iddialarını reddetmiştir.²¹⁰² Ona göre Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in döneminde hilafetin kendi hakkı olduğunu düşünmemiş hatta Hz. Ebû Bekir'in peygamberden sonra insanların en hayırlısı olduğunu söylemiştir.²¹⁰³ Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in halifelğine itiraz etmemiş ve herhangi bir tartışmaya girmemiştir. Hz. Ali'nin başlangıçta destekçilerinin olmadığı için hilafete talip olamadığı veya bundan dolayı itiraz etmediği düşüncesi yanlıştır. Çünkü Hz. Ebû Bekir bedenlen zayıf olmasına rağmen hakkından vazgeçmediğine göre, ondan bedenlen daha güçlü olan Hz. Ali'nin hakkı aramaktan vazgeçtiği düşünülemez. Bu, hilafetin Hz. Ebû Bekir'e ait olduğuna bir delildir.²¹⁰⁴

Mâtürîdî, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker görevine yönetime isyan etme anlamını yüklememiş ve bu tür bir yaklaşımı kabul etmemiştir. Aksine o, ayet ve hadislerde ülü'l-emre itaatin emredildiğini özellikle belirtmiştir.²¹⁰⁵ Mâtürîdî, ülü'l-emrin kimler olduğu ve onlara itaat etmeyle ilgili oldukça detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre bu konuda ihtilaf vardır. Bazıları bunların “*ordu komutanları*” (الأمراء السرايا), bazıları “*fakihler ve âlimler,*” bazıları da “*hayır sahipleri*” olduğunu

²⁰⁹⁸ Ali Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2009, 5; Cemil Hakyemez, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Şîîlik”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, II, 168.

²⁰⁹⁹ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, 472.

²¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 517; VI, 312; VIII, 105-108, 587; X, 270; Çev., I, 212; VII, 422; X, 429-433; XII, 209; XVI, 202.

²¹⁰¹ Hakyemez, 170.

²¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 544-546; V, 284, 287- 290; VI, 166; Çev., IV, 264, 266; VI, 305, 309, 310; VII, 241.

²¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 544, 545; Çev., IV, 265.

²¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 545; Çev., IV, 265, 266.

²¹⁰⁵ “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin ve sizden olan ulu'l-emr'e de.” (Nisâ: 4/59).

söylemişlerdir. Askeri bölüklerin başına getirilenler (يُولُونَ السرايا) de bu gruba dâhil edilebilir.²¹⁰⁶ Bazıları da onların emir sahipleri, yani yöneticiler (الأمراء) olduğunu söylemişlerdir.²¹⁰⁷

Mâtürîdî, ülü'l-emrin “*fakihler*” olduğu görüşünü tercih etmiştir. Ona göre Allah’a, peygambere ve ülü'l-emre itaati emreden ayetin devamındaki “*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve peygambere götürün.*”²¹⁰⁸ ifadesi, ülü'l-emrin fakihler olduğunu gösterir. Çünkü herhangi bir konuda münakaşa âlimler arasında olur. Bu nedenle sanki de Allah, ülü'l-emr konusunda onlara itaat edilmesini, fakihlere de ihtilaf ettikleri konuyu kitaba ve sünnete götürmelerini emretmiştir. Bu ayet, halkın ümerânın verdiği hükümlere, ümerânın da fakihlerin verdikleri fetvalara itaat etmesi şeklinde iki anlama gelebilir. Ayrıca “*ülü'l-emre itaat edin.*”²¹⁰⁹ ayetindeki ülü'l-emrin kapsamına, ancak “*ümerâ*” (yöneticiler), “*fakihler*” ve Râfîzîlerin iddia ettikleri “*imam*” olmak üç grup girebilir. Eğer Râfîzîlerin dediği gibi olsaydı, Allah anlaşmazlık konusunu “*imama götürün*” derdi. Bu ayet, Râfîzîlerin imamet konusundaki iddialarını geçersiz kılan bir delildir.²¹¹⁰ Ayrıca ülü'l-emrden kast edilenler, yöneticiler veya komutanlar olsa bile bunlar da âlimlerden seçilmelidir. Çünkü anlaşmazlık konusunu, kitaba ve sünnete götürebilecek olanlar âlimlerdir. Bütün bunlar, Râfîzîlerin “*imam*” görüşlerinin ve her türlü yöneticilerin ülü'l-emr kapsamında olduğunu ileri sürenlerin görüşlerinin doğru olmadığını göstermektedir.²¹¹¹

Komutanlar ve fakihlerin haricinde, ülü'l-emr'den kastedilenlerin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olduğunu ileri sürenler olmuştur. Diğer bir görüşe göre ülü'l-emr, ayetlerin mana ve maksadını çıkarıp istinbat yapabilen yöneticilerdir (vülâtü'l-emr).²¹¹² Fakat Mâtürîdî, bunlardan ülü'l-emrin âlimler olduğuna dair görüşü tercih etmiştir. Ona göre ülü'l-emr, din işlerini düzenleyen ve dinî konularda görüş belirten kişilerdir. Bu nedenle ülü'l-emr, delillerden hüküm çıkarma ve din işlerini yürütmekle tanınan fakihler yani âlimlerdir.²¹¹³

²¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 226, 227; Çev., III, 257.

²¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 227; Çev., III, 257.

²¹⁰⁸ Nisâ: 4/59.

²¹⁰⁹ Nisâ: 4/59.

²¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 228; Çev., III, 258.

²¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 232; Çev., III, 262, 263.

²¹¹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 276, 277; Çev., III, 311, 312.

²¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 231; Çev., III, 261, 262.

Mâtürîdî'nin yönetimde bulunan imam veya sultanlara karşı nasıl bir tutum içerisinde olduğuna dair pek fazla bilgi yoktur. Ancak onun, dönemin sultanı tarafından verilen hediyeği kabul etmediği ve evine yerleşip çıkmayan yerel emirlerden birine de beddua ettiği nakledilmiştir.²¹¹⁴ Ayrıca “*Her kim zâlim bir sultana âdil derse küfre girer.*” dediği aktarılmıştır.²¹¹⁵ Fakat bunu hangi sultana söylediği belli değildir. Ayrıca bu söz, onun iman ve büyük günah işleyenlerle ilgili genel görüşlerine aykırıdır. Günümüz araştırmacılarından Özen'e göre bu söz, Mâtürîdî'nin hayatının son otuz yılında sultanlık yapmış olan ve Karâmita/Bâtınilerin inancını benimsemiş olan Samânî hükümdarı II. Nasr b. Ahmed hakkında olabilir.²¹¹⁶

Mâtürîdî'nin Cuma hutbelerinde halifeler için “*Şehinşah*”, “*Ümmetlerin Mâlikî*” ve “*Yeryüzünün Sultanı*” gibi unvanların kullanılmasını doğru bulmamış ve Allah hakkında kullanılması gereken bu unvanların insanlar için kullanılmasını kabul etmemiştir.²¹¹⁷ Bu da kendi dönemindeki zulüm ve adaletsizlik yapan yöneticileri dolaylı olarak eleştirdiğini gösterir.²¹¹⁸ Onun konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in: “*Kıyamet gününde en çok seveceğim ve bana en yakın yerde oturacak olan kimse, adaletli yöneticidir; kıyamet gününde benim indimde en sevilmeyen ve azabı en şiddetli olacak kimse de zalim yöneticidir.*”²¹¹⁹ hadisini naklettiğini belirtmek gerekir.

Mâtürîdî'nin teorik anlamdaki bu tepkisi, yönetime karşı hurûc etme boyutuna ulaşmamıştır. Çünkü o, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker görevine, yönetime karşı kılıçla hurûc etmek şeklinde siyasi bir anlam vermemiştir. Ona göre bu görevi yapmanın farklı yolları vardır. Bu görev, kâfirlere karşı savaş ve harple, müminlere karşı da el ve dil ile yapılır. Ayrıca bu, ancak işin içerisine fesadın karışmadığı durumda yapılması farz olan bir görevdir. Eğer fesat ortaya çıkacaksa bu görevin bizzat kendisi

²¹¹⁴ Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset”, 544.

²¹¹⁵ Ebû'l-Kâsım, Nâsiruddîn Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî es-Semerkandî, *el-Mültekad fi'l-Fetâve'l-Hanefiyye*, nşr.: Mahmûd Nassâr, es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2000, 244; Kutlu, “İmam Mâtürîdî”, 36, 37.

²¹¹⁶ Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset”, 545, 546. Kutlu'ya göre ise Mâtürîdî'nin bu sözü, zulmü adalet olarak kabul eden zalim bir sultanın adil olduğunu söyleyen kimse küfre girer anlamındadır. Yani zulüm işlediği için değil, zulmü adalet olarak kabul edip helal gördüğünden dolayı tekfir edilmiştir. Mâtürîdî'nin resmi bir görev almış olan Mutezili Kâbi'yi eleştirmesi de bu tepkisinin bir tezahürüdür. Kutlu, “İmam Mâtürîdî”, 36.

²¹¹⁷ Kutlu, “İmam Mâtürîdî”, 36, 37; Ergün, 178.

²¹¹⁸ Kutlu, “İmam Mâtürîdî”, 37.

²¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 225; Çev., III, 255.

bir münker olur. Böyle bir korku olduğunda bu görev terkedilebilir.²¹²⁰ Bu görev yapılırken ümmetin birlik ve beraberliği göz önünde bulundurulmalı ve toplumda bir fitneye sebebiyet verilmemelidir.²¹²¹

Mâtürîdî, yönetime karşı hurûc etmeyi benimsemediği gibi bunu yapmayı da ümmetin birliğini bozmak olarak görmüştür. Ayrıca hurûc eden Hâricîlere karşı özellikle tepkide bulunmuştur. Ayet ve hadislerde kınanan kişiler ile Hâricîler arasında bir bağlantı kurmuştur.²¹²² Hâricîlerin “*Hüküm, yalnız Allah’a aittir.*” sözleri hakkında Hz. Ali’nin: “*Batılın kastedildiği hak bir sözdür.*” dediğini nakletmiştir.²¹²³ Buna rağmen, Haricileri din dışı unsurlar olarak tanımlamamıştır. Ona göre Hz. Ali’nin savaştığı Hâricîler, Allah’ın kitabıyla hükmedilmesini isteyen ve buna davet eden fakat tevilde hata edenlerdir.²¹²⁴

Mâtürîdî’ye göre esas olan Müslümanların birbirlerini öldürmemeleridir. Müslümanların birbirleriyle savaşmalarını bildiren hadis rivayetleri, aslında genel olmayıp, fitne dönemlerinde başlarında bir yöneticinin bulunmadığı ve taassup, cehalet veya asabiyet sebebiyle birbirleriyle savaşan iki grup hakkındadır. Bu nedenle her iki taraf da hatalıdır. Bu gibi hallerde doğru olan, Müslümanları öldürmekten ve onlarla savaşmaktan sakınmaktır. Fakat bu durumun bir istisnası vardır: Eğer zalim bir grup, Müslümanların başında kendisine biat edilmiş olan bir yönetici bulunduğu zamanlarda, yönetime ve Müslümanlara karşı hurûc ederse zalim olan gruba karşı savaşmak farzdır. Bu, Hâricîler ve Ehl-i Büğât’a karşı savaşta Hz. Ali’nin yanında yer almış olan sahabeye tabi olmak yönüyledir. Ayrıca Hâricîlerle savaşmak hususunda adeta bir icmâ oluşmuştur. Çünkü tüm gruplar, Hâricîlere karşı savaşmışlardır.²¹²⁵

Mâtürîdî, Hâricîlere ve Ehl-i Büğât’a karşı nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiğine dair kendi dönemine kadar gelen görüşleri özetlemiştir. Hz. Ali’nin Ehl-i Büğât ve Hâricîlerle savaşmasının Hz. Peygamber’in nübüvvetinin bir delili olduğunu

²¹²⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, III, 637; Çev., IV, 363.

²¹²¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII, 343; Çev., XI, 327.

²¹²² Örneğin Mâtürîdî’ye göre “*Sadakalar hususunda sana dil uzatanlar da var.*” (Tevbe: 9/58) ayetine konu olan kişi, daha sonra Hz. Ali tarafından öldürülen Hâricîlerden Zülhüveysra et-Temîmî adında biridir. Ayrıca o, “*Dinlerini bölüp gruplara ayıranlar var ya.*” (En’âm: 6/159) ayetinde bahsedilen kişilerin arasında Haruriler’in olduğuna dair bir rivayet olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IV, 332; V, 391, 392; VI, 562; IX, 279; Çev., V, 293; VI, 406, 407; VIII, 204; XIII, 437.

²¹²³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IX, 11; Çev., XIII, 30.

²¹²⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, X, 94; Çev., XV, 276.

²¹²⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, III, 498, 499; Çev., IV, 208-210.

belirtmiştir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin isyan edip fitne çıkaranları (Nâkisîn ve Mârikîn) öldüreceğini önceden haber vermiş ve bu da daha sonra gerçekleşmiştir.²¹²⁶ Mâtürîdî, “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer onlardan biri diğerine karşı haddi aşarsa, Allah'ın emrine dönünceye kadar haddi aşan gruba karşı savaşın.”²¹²⁷ ayetini Hâricîlerle ilişkilendirmiştir. Ona göre bu ayet, Hz. Ali ile Harûriyye ve Nehravan ehli arasında vuku bulan olaylar hakkında olabilir. Hz. Ali, onları öldürmüş fakat onların müşrik ve münafık olmadıklarını belirtmiş, ayrıca “Onlar, bize isyan eden, bundan dolayı da bizimle savaşan, bizim de onlarla savaştığımız insanlardır.” demiştir. Ayrıca bu ayetin, Cemel ve Sıffin günü Hz. Ali ile Muaviye arasındaki olan olaylar hakkında olması da muhtemeldir. Mâtürîdî'ye göre bu ayette, Ehl-i Bağy'e karşı mutlak olarak savaş emredilmiş; fakat kılıç veya başka bir şeyle yapılması kaydı koyulmamıştır. Bu nedenle silah kullanmadan isyanı bastırmak mümkün olursa, bunu yapmak gerekir. Fakat kılıçla savaşmak yoluyla mümkün olacaksa bunu yapmakta bir sakınca yoktur. Çünkü Hz. Ali, onun yanındaki sahabenin ileri gelenleri ve Bedir ehlinde olanlar, isyancı gruba karşı savaşmıştır. Hz. Ali'nin onlarla yaptığı savaşta haklı olması, Ehl-i Bağy'e karşı kılıçla savaşılmasında herhangi bir sakıncanın olmadığına bir delildir.²¹²⁸

3.2.8. Ebû'l-Kasım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/954)

Ebû'l-Kasım es-Semerkandî, Sâmanîler döneminde Mâverâünnehir bölgesi Semerkand'da fikri hareketliliğin olduğu bir dönemde yaşamıştır. Daha önce belirtildiği üzere onun yazdığı *es-Sevâdü'l-A'zam*, âlimler ve yöneticiler tarafından onaylanmış ve Sâmanîler döneminde resmi bir beyanname olarak kabul edilmiştir. Eserin girişinde, yetmiş üç fırka hadisinde kurtuluşa erecek olan fırkanın “*es-Sevâdü'l-Azam*” olduğu rivayeti esas alınmış²¹²⁹ ve bir kişinin *es-Sevâdü'l-A'zam*'dan sayılabilmesi için zikredilecek olan altmış iki prensibi benimsemesi gerektiği belirtilmiştir.²¹³⁰ Önce prensipler sıralanmış daha sonra teker teker açıklamalarına yer verilmiştir.

²¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 279; Çev., 311.

²¹²⁷ Hucurât: 49/9.

²¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 330, 331; Çev., XIV, 83-85.

²¹²⁹ Aynı hadis rivayeti için ayrıca bkz.: Nisâbü'rî, 221, 222, 227.

²¹³⁰ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *es-Sevâdü'l-A'zam*, Milli Kütüphane, no: 6239, vr, 4a,

Kutlu, bu prensiplerden sadece altmış tanesinin açıklanmış olması nedeniyle, metnin Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî tarafından yazıldığını fakat açıklamaların başkasına ait olabileceğini belirtmiştir.²¹³¹ Van Ess, hem Arapça'sının hem de Farsça'sının üzerinde, Nûh b. Mansûr (366-387/976-997) döneminde, çalışmalar yapıldığını ve bazı eklemeler yapıldığını ileri sürmüştür.²¹³² Kutlu'ya göre muhtemelen eserin açıklamalar kısmında geçen Kerrâmilerin rızık anlayışının tenkidıyla²¹³³ ilgili kısım bu döneme aittir.²¹³⁴ Ayrıca eserin kırk dördüncü prensibinin açıklamalar kısmında iman kalple tasdik ve dille ikrar etmek şeklinde tanımlanmış, kalple tasdik edip de diliyle ikrar etmeyenin kâfir olduğu belirtilmiştir.²¹³⁵ Oysaki Ebû'l-Kâsım Semerkandî, diğer bir eseri olan *er-Risâle fi'l-Îmân*'da, imanın asıl rûknünün kalple tasdik etmek olduğunu, dille ikrar etmenin ise imana sadece delalet ettiğini belirtmiştir.²¹³⁶ Bütün bunlar eserin Semerkandî'ye aidiyetiyle ilgili şüpheler uyandırır da, ileride görüleceği üzere, muhteva bakımından Ebû Hanîfe'den gelen ve Mâtürîdî'nin de içinde yetiştiği ilmi geleneğin görüşlerini yansıtmaktadır.

Bu eserde es-Sevâdü'l-A'zam'dan olabilmek için aranan prensipler,²¹³⁷ bunlara yapılan şerhlerle birlikte değerlendirildiğinde, bazı hususlara dikkat çekildiği görülmektedir. Öncelikle metnin kendisi, bölgedeki farklı fırkalar karşısında tek bir çatı altında cemâat olarak toplanma çağrısıdır. İmanda kesinliğin olduğu vurgulanarak; şüphenin ve “inşallah müminim” gibi ifadelerin kullanılması reddedilmiştir. Müslüman cemâate muhalefet edilmemesi, Müslümanlardan hiç kimseye tekfir ithamında bulunulmaması ve kılıç çekilmemesi, hepsinin arkasında namaz kılınması gerektiği gibi bir bütünlükten söz edilmiştir. İmanın kalp ve dille gerçekleşeceği, Allah'ı kalp ile bilip diliyle ikrar etmeyenin kâfir olduğu, diliyle ikrar edip de kalbiyle tanımayanın da münafık olduğu, imanın amelden ayrı olduğu, iman bakımından insanların eşit olduğu, imanda artma ve azalmanın olmayacağı üzerinde durulmuştur. Kutlu'ya göre iman hakkındaki bu ifadeler Mürciî akidenin esaslarıdır. Ayrıca bunlar, Ebû Hanîfe'nin

²¹³¹ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 285, 286.

²¹³² Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 285; Aydın, *Semerkant Tarihi*, 465; Sezen, 121.

²¹³³ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 332, 333.

²¹³⁴ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 285.

²¹³⁵ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 292.

²¹³⁶ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *Risâle fi'l-Îmân Cüzün mine'l-Amel em lâ Mürekkebü'n em lâ*, Ankara Milli Kütüphane, No: 6239, vr. 51a.

²¹³⁷ es-Sevâdü'l-A'zam'da belirtilen prensiplerin tamamı için bkz.: Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 23-27.

eserlerinde yer alan fikirlerin maddeleştirilerek özetlenmiş halidir. Yine Kutlu'ya göre Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'nin *Risale fî'l-Îmân Cüzün mine'l-Amel em lâ Mürekkebün em lâ* adlı eseri de ircâ akidesinin bir metni niteliğindedir.²¹³⁸

İtikadî konularda en dikkat çekici husus Allah'a nispet edilen sıfatların tevlinin reddedilmesidir. Hatta açıklama kısmında Allah'ın gelmesi, gitmesi, gözü, eli, nefsi ve benzeri sıfatların yer aldığı ayet ve hadislerle inanılarak tefsir edilmemesi gerektiği belirtilmiştir.²¹³⁹ Ayrıca itikadî konularla ilgili olarak sadece nakli delillerin kullanıldığı, akli delillere yer verilmediği görülmektedir.²¹⁴⁰ Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, kabir azabı, münker ve nekir sorgusu, ruyetullah gibi meselelerin yer almış olması da Cehm b. Safvân ve Mutezile'ye birer reddiye niteliğindedir.

İmamet ve siyaset hususunda belirtilenler ise Hâricîler, Şîa ve Mutezile'ye karşı birer reddiyedir. Hz. Peygamber'den sonra efdaliyet sıralamasının Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olmak üzere ilk dört halifeye tahsis edildiğine ve bunların hilafetlerinin meşru olduğuna yer verilmiştir. Açıklamalar kısmında ise yöneticilere itaat etmenin farz olduğu, kılıçla hurûc etmenin caiz olmadığı, yönetici zulmetse bile ona itaat edilmesi gerektiği ve kim yöneticiye isyan ederse, o kişinin Haricîlerden olacağı belirtilmiştir.²¹⁴¹ Bununla birlikte yöneticilere karşı mutlak itaatin gerekli olduğunun belirtilmesi, aynı dönemde yaşamış olan Mâtürîdî'nin görüşleriyle çelişmektedir. Daha önce belirtildiği üzere Mâtürîdî, yönetime karşı itaati gerekli görmekle birlikte mutlak bir itaati kabul etmemiştir.

Ak'a göre *es-Sevâdü'l-Azam* metninde, itikadî bir metin olmanın yanı sıra siyasi ve sosyal yönü olan hatta son ikisinin ağır bastığı görülmektedir. Bu metin, Sâmanî Emir'inin isteği üzerine Sünnî inancı güçlendirmek, siyasi ve toplumsal düzeni sağlamak amacıyla yazılmıştır. Bu nedenle metinde tartışmaya ve akıl yürütmeye yer verilmemiş, bilinmesi ve uyulması gereken hususlar özetlenmiştir. Bu anlayış farklılığının olduğunu dile getiren Ak, Sâmanîlerin Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'yi ve onun içerisinde bulunduğu çevreyi desteklediklerini, Mâtürîdî'yi ve talebelerini dışlamak istediklerini belirtmiştir.²¹⁴²

²¹³⁸ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 286, 287.

²¹³⁹ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 305, 306.

²¹⁴⁰ Ak, 155.

²¹⁴¹ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 100.

²¹⁴² Ak, 157.

Vitir namazı, mestler ve abdest gibi fikhî konular ise itikadî alanda mezhepsel birer prensibe dönüştürülmüştür. Vitir namazının üç rekât ve tek selamla kılınması gerektiğinin belirtilmesi, öncelikle Şâfiî ve taraftarlarına karşı ileri sürülmüş bir görüştür. İmamın abdestinin bozulduğunda ona uyan cemâatin de namazının bozulması hususu da yine her iki taraf arasındaki ihtilaflı konulardan biridir.²¹⁴³ Ayrıca Semerkandî, aşağıda görüleceği üzere, *er-Risâle* adlı eserinde imanın tanımı ve kapsamı konusunda Şâfiî'nin ismini zikrederek görüşlerini eleştirmiştir.

Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'nin iman konusundaki görüşleri daha çok *Risale fî'l-İmân Cüzün mine'l-Amel em lâ Mürekkebün em lâ'* adlı eserinde yer almıştır. Metnin tercümesi şu şekildedir: “*Ebû Hanîfe'ye göre iman iki kısımdır: Kalple tasdik ve dille ikrar etmek. Tasdik, en büyük rükündür. İkrar ise o (tasdik) doğruluğunu gösteren bir delil gibidir. Amel ise ne mutlak imandan ne de kâmil bir imandan bir cüzdür. Bundan dolayı iman, aslen ziyadeliği ve noksanlığı kabul etmez. Ameli terk eden mümindir fakat fâsık olur. Şâfiî'ye göre ise iman üç kısımdır: Kalple iman, dille ikrar ve erkânına göre amel etmektir. Mutezile ve Hâricîlere göre amel, iman hakikatinden bir cüzdür. Hatta büyük günah sahibi imandan çıkmış olur. Hâricîlere göre böyle bir kişi küfre girer. Mutezile'ye göre ise küfre girmez; bundan dolayı onlar iman ile küfür arasında bir konum belirlemişlerdir.*²¹⁴⁴ Şâfiî'ye göre ise ameller, kâmil imandan bir cüzdür; iman hakikatinden değildir. Bundan dolayı ameli eksik olan bir kişinin imanı nâkıs olur; kâmil olmaz. Dolayısıyla iman, amelin artması ve azalmasına göre ziyadeliği ve noksanlığı kabul eder. Eğer denilse ki ‘(imanın) ziyadeliği ve noksanlığı kabul etmesi aklen ve naklen kesindir; nakli delil Allah'ın ‘Kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğu zaman bu onların imanlarını artırır’²¹⁴⁵ ayeti ve Hz. Peygamberin ‘Ebû Bekir'in imanı yaratılanların tamamının imanlarıyla tartılsa (onun imanı) onların (imanına) ağır basar’ hadisidir. Aklî delil ise Hz. Peygamber'in imanı ile onun ümmetinin fertlerinden herhangi birinin imanının eşit olması gerekirdi. (Oysaki) Aklın bilgisi ise bunun hilafına hükmeder.’ (Buna cevap olarak) biz de deriz ki: İman, tasdiktir ve insanlar ona girmede eşittirler. Ziyadeliği ve noksanlığı ise iman meyvelerinden ve şubelerindendir; oysaki biz (bunun,) kalple tasdik demek olan iman hakikati hakkında olmadığını kabul ettik. Denilmiştir ki her kim şehadet getirir, amel eder ve inanırsa o kişi muhlistir.”²¹⁴⁶ Her kim şehadet getirir, amel

²¹⁴³ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 352, 367; Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, 193.

²¹⁴⁴ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *Risâle fî'l-İmân*, 51a.

²¹⁴⁵ *Enfâl*: 8/2.

²¹⁴⁶ Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *Risâle fî'l-İmân*, 51b.

eder fakat inanmazsa o kişi münaфіktır. Her kim şehadet getirir, amel etmez fakat inanırsa o kişi fâsıktır. Her kim de iki şehadeti yerine getirmezse o kişi de kâfırdır. Sonra iman ve İslâm bize göre birdir. Bunun delili, Allah'ın 'Kim İslâm'dan başka bir din ararsa bu ondan kabul edilmez. O kişi ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır'²¹⁴⁷ ve 'Orada (yani Hz. Lût'un köyünde) bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada bir hane dışında Allah'a teslim olmuş (Müslüman) kimseler de bulamadık'²¹⁴⁸ ayetleridir. Bu ayette müminler ve Müslümanlardan kastedilenler, Hz. Lût ve ona tabi olanlardır. Şâfî'ye göre ise ikisi (iman ve İslâm) arasında umum ve husus mutlak ilişkilidir. Yani her mümin, Müslümandır. Bunun aksi söz konusu değildir.²¹⁴⁹ Şâfî, buna "Bedeviler iman ettik dediler. Deki 'iman etmediniz, fakat teslim olduk deyiniz'²¹⁵⁰ ayeti ile Hz. Peygamber'in iman ve İslâm'ın zikredildiği hadisini²¹⁵¹ delil olarak getirmiştir. (Onun delil olarak gösterdiği) ayetle ilgili şöyle deriz: bizim 'iman ve İslâm birdir' sözümüzdeki İslâm'dan kastettiğimiz, şer'i hususta muteber olan İslâm'dır. Bu da iman olmadan bulunmaz. Ayetteki İslâm'ın anlamı ise imana tasdik etmeden sadece şehadet kelimesini söyleme yoluyla girenin; için (bâtın) boyun eğmediği, dışın (zâhir) boyun eğmesi manasındadır. Delil olarak getirdiği hadise cevap olarak da şöyle deriz: (Hadisteki) İslâm'dan maksat, İslâm'ın meyveleri ve onun alametleridir; İslâm'ın hakikati değildir.'²¹⁵²

3.2.9. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İyâzî (ö. 361/971)

Ebû Nasr el-İyâzî'nin oğlu Ebû Ahmet, daha çok fıkıh alanında kendisini yetiştirmiştir. Ebû Nasr el-İyâzî'nin diğer oğlu Ebû Bekir el-İyâzî ise daha çok itikadî konulara yoğunlaşmıştır. Ebû Bekir el-İyâzî, imanın artıp eksilmesi meselesinde sorulan bir soruya, "İman dilde türlü anlamlar ve vecihler için kullanılmaktadır. Bir kulu küfür halinden çıkarıp onun İslâm haline geçmesini sağlayan iman ise artmaz ve eksilmez. Ancak 'imanlarına iman katsınlar diye'²¹⁵³ ayeti ve benzerlerinde olduğu gibi yakînden ibaret olan imanın artması ve eksilmesi ihtimali vardır."²¹⁵⁴ diye cevap vermiştir.

²¹⁴⁷ Âl-i İmrân: 3/85.

²¹⁴⁸ Zâriyât: 51/35, 36.

²¹⁴⁹ Yani her mümin Müslümandır; her Müslüman mümin değildir.

²¹⁵⁰ Hucurât: 49/14.

²¹⁵¹ Muhtemelen iman ve İslâm'ın ayrı ayrı zikredildiği "Cibrîl hadisi" kastedimştir.

²¹⁵² Semerkandî, *Risâle fî'l-İmân*, 52ab.; tahkik ve tercüme için bkz. Sezen, 126-131.

²¹⁵³ Fetih: 48/4.

²¹⁵⁴ Özen, "Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", 69, 70.

Ebû Bekir el-İyâzî, Semerkand'da Mutezile'ye karşı reddiye niteliğinde on maddelik bir metin yayınlamıştır. Bu metinde yer alan on madde şunlardır: “1. *Kulların fiillerini Allah yaratmıştır. Kulların fiilleri, Allah'ın kaza ve meşietiyile olur.* 2. *Allah, ezeli olarak hâlıktır. Allah'ın, ezeli olarak kendisiyle vasıflanan ilmi vardır; O'nun ne aynıdır, ne de gayrıdır.* 3. *Allah'ın, ahirette idrak ve ihata edilmeksizin keyfiyetsiz olarak görülmesi mümkündür. Fakat Allah, ruyeti dilediği kullarına dilediği bir şekilde lütfedebilir.* 4. *Kur'ân, Allah'ın kalamıdır; Allah'ın kalamı mahlûk ve muhdes değildir.* 5. *Muvahhidlerden büyük günah sahiplerinin durumu, Allah'ın meşietine bağlıdır. Dilerse lütfuyla onları bağışlar, dilerse adaleti gereği günahları miktarınca onlara azap eder. Ancak akıbetleri cennet olur.* 6. *Allah, kulları için aslah olsun veya olmasın dilediğini yapar ve istediği hükmü verir. Allah, yaptıklarından sorgulanmaz fakat insanlar yaptıklarından sorgulanırlar.* 7. *Ümmetinden büyük günah işleyenlere yönelik Hz. Muhammed'in şefaati haktır.* 8. *Kabir azabı, haktır.* 9. *Kulların dualarında istediklerini vermesi Allah'tan umulur. Duada hikmet ve fayda vardır.* 10. *Hayr ve şerriyle kader, Allah'tandır. Her kim bütün bunlara inanmazsa o kişi 'sâhibu hevâ ve bidat' olur.*”²¹⁵⁵

Özen ve Ak'a göre onun böyle bir metni Semerkand sokaklarında neşretmesinin sebeplerinden biri, bölgedeki Mutezile'ye yönelik muhalefetin etkili olmasıdır. Çünkü o, daha önceden başlayan Mutezile'ye karşı oluşmuş bir tepki ortamında yaşamıştır. Bu nedenle onun bu neşrettiği metin, Mutezile'ye karşı reddiye niteliğindeki beyannamelerin bir halkasını oluşturmuştur.²¹⁵⁶ Ehl-i Sünnet'in temel prensipleri mahiyetindeki bu metnin yazılma nedenlerinden biri, Ebû Hanîfe'nin ashâbı ile Mutezile'nin arasını ayırarak Hanefîliğin Mutezilî görünümünü silmek ve Hanefî/Ehl-i Rey anlayışına sahip olan Semerkandlıları Mutezile'den ayırmaktır. Bu şekilde o, Mutezile'nin toplum üzerindeki etkisini kırmak ve Hanefîler arasında yayılmasını engellemek istemiştir.²¹⁵⁷

²¹⁵⁵ Tahkik ve tercümesi için bkz.: Özen, “Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi”, 71, 72, 84; Ak, 135, 136; Sezen, 132.

²¹⁵⁶ Özen, “Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi”, 71.

²¹⁵⁷ Özen, “Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi”, 80-82; Ak, *Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 159, 160.

SONUÇ

Hanefilik, fikhî bir mezhep olmakla birlikte itikadî boyutu olan bir ekoldür. İlk dönemlerde bu mezhebe aidiyet, sadece fikhî bir aidiyet değildir. Hanefilik, aynı zamanda kelamî ve itikadî düşünceyi barındıran genel bir kimliğin adıdır. Özellikle Ebû Hanîfe, fikhî görüşleri kadar itikadî görüşleri ve siyasi tavırlarıyla tanınmış tarihi bir kişiliktir. Bu nedenle Ebû Hanîfe, fıkıh alanındaki yetkinliği kadar itikadî görüş ve siyasi tutumuyla birlikte değerlendirilmelidir. Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri, talebeleri ve bunlardan kâdılık görevinde bulunanlar aracılığıyla Kûfe, Basra ve Bağdat şehirlerinin bulunduğu Irak bölgesine yayılmıştır. Hanefiliğin Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki teşekkülü, Irak bölgesiyle eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir. Ebû Hanîfe'nin iman ve ircâ görüşü, yeni Müslüman olmuş olan bu bölgelerdeki halk tarafından kabul görmüştür. Bu bölgelerden ilim tahsil etmek için gelenler, Kûfe'de Ebû Hanîfe veya onun talebelerinden ders alarak yaşadıkları şehirlere geri döndüklerinde Ebû Hanîfe'nin fikhî ve itikadî görüşlerini yaymaya başlamışlardır.

İman tanımına amelleri dâhil etmemek, Hanefiliğin mezhepsel kimliğini yansıtan en önemli düşüncedir. Ebû Hanîfe'nin amelleri imana dâhil etmeyerek imanı; kalp ile tasdik ve dil ile ikrar şeklindeki tanımı takipçileri tarafından benimsenmiş ve mezhebin genel bir prensibi haline gelmiştir. Amelleri ise imanın birer tezahürü olarak kabul etmişlerdir. Hanefî âlimleri, tasdik ve ikrarı olan herkesi mümin ve Müslüman olarak isimlendirmişlerdir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî, hukukî açıdan bir insanın “lâ ilâhe illallah” sözünü söylemesini o kişinin İslâm ümmetinden sayılması için yeterli görmüşlerdir. Irak, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi Hanefî âlimleri, bu görüşü benimsemişler ve imanın oluştuğu yerin kalp olduğunu vurgulamışlardır. Büyük günah meselesinde Hariciler ile Mutezile'nin benzer düşüncelere sahip oldukları düşünülmüş ve her iki mezhebin görüşleri eleştirilmiştir. Büyük günah işleyenlere verilecek olan hükümde, tekfir anlayışına karşı çıkılarak, ircâ görüşü benimsenmiştir. Günahkâr müminlerin durumları Allah'ın meşietine bağlı olduğu; Allah'ın dilerse onları bağışlayacağı veya dilerse günahları miktarınca cezalandıracağı ifade edilmiştir. Bu yaklaşımlarından dolayı Hanefî âlimleri, Ehl-i Hadis taraftarlarınca Mürcîî olmakla itham edilmişlerdir.

İman konusunda mezhep içerisinde bir bütünlük söz konusuysa sıfatlar konusunda mezhep içerisinde farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Hanefî âlimlerinden

bazıları itikadî konularda görüş belirtmede bir sakınca görmezken Ebû Yûsuf ve Şeybânî gibi bazı fakihler, itikadî konularda yorum, tartışma ve münakaşa edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Mezhep içerisinde sıfatlar tevil edilebilir veya teville başvurmada nasslarda nasıl belirtilmişse o şekilde inanılması gerektiği şeklinde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Her iki yaklaşımın ortak düşüncesi, teşbihe düşmeden Allah'ı yaratılmışların özelliklerinden tenzih ederek O'nun sıfatlarına inanmak olmuştur. Teşbih anlamına gelebilecek düşüncelerden uzak durarak Müşebbihe ve Ehl-i Hadis'in aşırılarından, sıfatların varlığını kabul ederek de tenzihte aşırıya kaçan Cehmî ve Kaderî/Mutezilî düşünceden ayrılmışlardır. Allah'ın sıfatlarına tevil etmeden inanılması gerektiği görüşü, itikadî konularda aklî yorumlara yer vermeyenler tarafından benimsenmiştir. Ebû Hanîfe sıfatları kabul etmekle birlikte teville başvurmıştır. Ebû Yûsuf ve Şeybânî ise sıfatlar konusunda âsârda nasıl belirtilmişse o şekilde dile getirilmesi gerektiğini belirtmişler ve itikadî konularda görüş belirtmeyi, tartışmayı ve münakaşa etmeyi hoş karşılamamışlardır. Mâtürîdî, özellikle Ebû Yûsuf'un görüşünü kabul etmeyerek itikadî konularda aklı kullanmanın bir zorunluk olduğunu vurgulamıştır. Mezhebin fıkıh usûlünü oluşturanlardan İsa b. Ebân, İbnü's-Selcî, Bîşr el-Merîsî ve Kerhî gibi Irak bölgesi âlimleri, itikadî konularda görüş belirtmede bir sakınca olmadığı kanaatini taşımışlardır. İtikadî konularda aklî düşüncayı kullanmışlardır. Hatta kaynaklarda Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inandıkları nakledilmiştir. Fakat Bîşr el-Merîsî istisna edilirse diğerlerinin bu görüşü benimsediklerine dair bilgi, birkaç rivayetle sınırlı kalmıştır.

Hanefî âlimleri, imamet ve siyaset konularında ilk dört halife sıralamasını efdâliyet sıralaması olarak kabul etmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin bazen Hz. Ali'nin adını Hz. Osman'dan önce zikrettiğine dair rivayetler dikkat çekici bir husustur. Onun bu tavrı, Haricilerin Hz. Ali'ye yönelik tepkilerinden kaynaklanmış olabilir. Hanefî âlimleri, yönetimde bulunan imama itaat etmeyi kabul etmekle birlikte bunun mutlak bir itaat olmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker'in gereği olarak; adil olmadığı veya günahkâr olduğu düşünülen yönetimdeki imama karşı isyan etmeden uyarıda bulunulması gerektiğini savunmuşlardır. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali ve özellikle İbrahim b. Abdillâh isyanına destek verdiğine dair rivayetler istisnadır. Fakat onun bu desteği, yönetime karşı bir hurûc değil, adaletsiz bir yönetimin karşısında güçlü bir sivil muhalefet oluşturma gayreti olarak görülebilir.

Daha sonraki mezhep içi âlimler, bu konu hakkında olumlu ya da olumsuz bir değerlendirmede bulunmamışlardır. İmamet konusunda oldukça fazla görüş belirten Mâtürîdî'nin bile bu konuda sessiz kalmış olması oldukça dikkat çekicidir. Ebû Hanîfe'nin bu isyanlara destek vermesini, dile getiren ise Cessâs olmuştur.

Hanefî âlimleri yönetime karşı isyanı kabul etmedikleri gibi bunu yapanları da eleştirmişler ve bu tür durumların hukuksal sonuçlarını tespit etmeye çalışmışlardır. Hâricîler hakkındaki uygulanacak olan hukuksal hükümlerin belirlenmesinde, Hanefî âlimlerin rolü oldukça büyüktür. Hz. Ali'den gelen uygulamaları, sistemleştirerek hukuksal birer metin haline getirmiş ve resmiyet kazandırmışlardır. Hâricîler hakkında din ile siyasi ihtilafları birbirinden ayırmışlar; onların isyanlarının sebebinin yanlış tevillere dayandığını ve onların Müslüman olduklarını ancak isyan ettikleri zaman öldürülmeleri gerektiği yönünde görüş belirtmişlerdir. Bu da Ehl-i Sünnet'in, Hâricîler hakkındaki görüşlerinin temelini oluşturmuştur.

Hanefilik, Ehl-i Sünnet içerisinde rey ve aklî düşüncüyü ön planda tutan zihniyeti sebebiyle ayrı bir konuma sahip olmuştur. Fakat Hanefî âlimlerinin itikadî görüşlerinin kelim ve makalât türü eserlere az yansımış olması büyük bir eksikliktir. Bu âlimler hakkındaki kısa bilgiler, genellikle hadis kaynaklarında yer almış olup hadis konusunda Hanefîlere yöneltilen eleştirilerden ibarettir. Tarih kaynakları ise yeteri kadar bilgi vermemiş, haklarındaki eleştirileri aktarmakla sınırlı kalmıştır. Bu nedenle Hanefî âlimlerinin itikadî konulardaki görüşlerinin tespit edilmesinde, reddiye türü eserlere müracaat etme zorunluluğu bulunmaktadır. Bazı fıkıh ve hadis kaynaklarında da itikadî ve siyasi konulara ilişkin bilgilerin olduğu görülmektedir. Benzer bir durum Kur'ân'ı anlama ve tefsir etmede de söz konusudur. Bu nedenle mezhebin görüşleri ortaya konulurken, kelim ve tarih kaynaklarına ilave olarak fıkıh, hadis ve tefsir kaynaklarına da müracaat edilmesi gerekir.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk.: Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbnî'l-Kayyım, Riyâd 1986.
- Acar, Hasan, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ' ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 2003.
- Ahmed b. Hanbel, *er-Redd alâ'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk.: Sabri b. Selâme, Dâru Subât, Riyad 2003.
- _____, *Kitâbü'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk.: Vasiyyullah b. Muahammed Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyâd 2001.
- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- Akgün, Hüseyin, “‘Umirtu en Ukâtile'n-Nâse' Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (2), 2014, 49-90.
- Akdağ, Eyyup, “Ebu Hanîfe'ye Nispet Edilen el-Vasiyye Adlı Eserin Kastamanu İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Nüshaların Değerlendirilmesi”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 109-121.
- Akoğlu, Muharrem, “el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları”, *Bilimname*, 8 (2), 2005, 13-32.
- Ali b. Sultân el-Kârî, *Şemmu'l-Avârid fî Zemmi'r-Ravâfiz*, thk.: Mecîd Halef, Merkezü'l-Furkân, Kâhire 2004.
- Ali Muhammed Sallâbî, *el-Havâric, Neşetühüm, Akâidühüm ve Efkâruhum*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2017.
- Aliyyül Kârî, *İmam- Âzam Fıkhı Ekber Şerhî*, (Trc.: Hüseyin S. Erdoğan), Hisar Yayınevi, İstanbul 2014.
- Allâmetü'l-Hümâm Mevlânâ eş-Şeyh Nizâm ve Cemâtü min Ulemâi'l-Hindî'l-A'lâm, *el-Fetâvâ el-Hindiyye*, tsh.: Abdullatîf Hasan Abdurrahmân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

- Âlûsî, Şehâbeddin es-Seyyid Mahmûd, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve Sebu'l-Mesânî*, Beyrut, t.y.
- Âmilî, Seyyid Musin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'â*, thk.: Hasan Emin, Dâru't-Teârif, Beyrut 1983.
- Apaydın, Yunus, “Kerhî”, *DİA*, XXV, Ankara 2002, 285-287.
- Arıkan, Adem, “Es-Sevâdü'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, Süleyman Gezer (Ed.), Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, Ankara 2019, 23-36.
- Arıkaner, Yusuf, “Şerhu Cümeli Usûlî'd-Dîn'in Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye Aidiyeti Meselesi”, *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi*, (4), 2020, 38-63.
- Aslan, İbrahim, “Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 2016, 27 (1), 78-89.
- Atalan, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- _____, “Ebu Hanife ve Ali Oğulları”, *Dini Araştırmalar*, 8 (24), 2006, 157-168.
- _____, “Ebu Hanife ve Ca'fer-i Sâdık”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 124-132.
- Avcı, Metin, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2018.
- Avcu, Ali, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2009.
- Aydınlı, Osman, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, “İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmi Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri”, *Diyânet İlmî Dergi*, LV (3), 2019, 565-599.

- _____, “Kur’an’ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu’tezile’nin Tarihi Seyrindeki Yeri I”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, III (IX), 2001, 45-62.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-Fikr, t.y.
- Aytaç, Muhammed Eşref, “Matüridi’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da Mu’tezile’yi Tenkid Metodu (Aslah Görüşü Bağlamında Bir Çalışma)”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 419-427.
- Azimli, Mehmet, *Hiz. Ali Nesli İsyanları -X. Yüzyıla Kadar Şîî Karakterli Hareketler-*, Çizgi Yayınları, Konya 2013.
- _____, “Sehl b. Hârûn”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, 319-320.
- Bâcî, Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta-İmam Malik*, thk.: Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, thk.: Muhammed Muhyeddîn Abdulhamîd, Mektebetü Dâri’t-Türâs, Kâhire t.y.; (Çev.: Ethem Ruhî Fığlalı), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDV Yayınları, Ankara 2008.
- _____, *Usulü’l-Dîn*, thk.: Ahmed Şemseddîn, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002, (Çev.: Ömer Aydın), *Ehl-i Sünnet Akâidi –Kitâbu Usûli’l-Dîn*, İşaret Yayınları, İstanbul 2016.
- Baktır, Mustafa, “Umûmü’l-Belvâ”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, 155-156.
- Barthold, V. V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurum Basımevi, Ankara 1990.
- Başoğlu, Tuncay, “Saymerî’nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2, 2003, 273-277.
- Bedir, Mürteza, “Züfer b. Hüzeyl”, *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, 527-530.
- _____, “Ebû Hafs el-Kebîr”, *DİA*, EK-1, İstanbul 2016, 364-366.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü’l-Eşrâf*, thk.: Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Zerkelî, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996.

- Beşâğârî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ, *Cümelün min Usûli'd-Dîn*, Thk.: İlham Kâsimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-Îmâmi Ebî Hanîfe*, (Çev.: İlyas Çelebi), MÜİFVY, İstanbul 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hasan, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk.: Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Mektebetü's-Sevâdî, Kahire t.y.
- _____, *Menâkıbü's-Şâfiû*, thk.: Seyyid Ahmed Sakr, Dâru't-Turâs, Kâhire 1970.
- Biçer, Ramazan, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, Erdem Yayınları, İstanbul 2018.
- Bilgili, İsmail, "Bir Hanefî Fakihî Olarak İmam Matürîdî", Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu – Hanefîlik-Mâturîdîlik*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 139-149.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1991.
- Buhârî, Alâuddîn Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fehri'l-İslâm el-Pezdevî*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Halku Efâli'l-İbâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1990.
- _____, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- Büyükkara, M. Ali, "Bir Bilim olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", Mazlum Uyar, (Ed.) *İslam İlimlerinde Metodoloji/Usûl Problemi*, İSAV&Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 444-491.
- Can, Mustafa, *Hakîm es-Semerkandî ve es-Sevâdü'l-Azam'ı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 1986.
- _____, "Hakîm es-Semerkandî," *DİA*, XV, İstanbul 1997, 193-194.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârun, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1998.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI.yy.)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2004.
- Çelik, Ali, "Nuaym b. Hammâd", *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, 219.

- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk.: Acîl Câsim en-Neşmî, 1994.
- _____, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk.: Muhamed Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1992; (Trc.: Mehmet Keskin), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, İ'tisam Yayınları, Ankara 2018.
- Çetin, Maksut, *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum 2013.
- Çınar, Bayram, *Din Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AYBÜSBE, Ankara 2019.
- Çıta, Nuriye, *Eb'u Mutî' en-Neseî'nin Kitabı'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2007.
- Dârakutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-I'lel*, thk.: Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd (h.) 1427.
- Dârimî, Osman b. Saîd, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî el-Anîd*, thk.: Muhammed Hâmid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y..
- _____, *er-Reddû alâ'l-Cehmiyye*, thk.: Bedr el-Bedr, Dâru's-Selefiyye, Kuveyt 1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk.: Halil Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- _____, *Te'sîsü'n-Nazar*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dîmeşkî, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut, t.y., (Trc.: Ferhat Koca), *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Demir, Abdullah, *Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Mukallidin İmanı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), UÜSBE, Bursa 2006.
- _____, *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), CÜSBE, Sivas 2014.
- _____, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefiler Örneği", Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh*

Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâturîdîlik-, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 643-658.

Desûkî, Muhammed, *el-Îmâmu Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Eseruhu fî'l-Fıkhı'l-İslamiyye*, Daru's-Sekafiyye, Katar 1987.

Dırar b. Amr, *Kitâbu't-Tahrîş İlk Dönem Siyasi ve İtikâdî İhtilaflarında Hadis Kullanımı*, thk.: Hüseyin Hansu, (Çev.: Mehmet Keskin), Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.

Doğan, İsa, “Ebû Hanîfe'nin Dînî ve Siyâsî Duruşu”, *OMÜİF Dergisi*, (20), 2006, 37-47.

Duman, Abdullah, “Sâmânîlerin Yıkılış Dönemi Vezirleri”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 47, 2020, 35-60).

Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsu'l-Delâil*, thk.: İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1987.

Ebû Dâvud, *Sünen*, Edeb, ta'lik.: Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1424.

Ebû Hafs, Ömer b. Âlî b. Âdil ed-Dimeşkî el-Hanbelî, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk.: Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (Çev.: Mustafa Öz), *el-Âlim ve'l-Müteallim Kelami Tartışmalar*, Ankara Okulu, Ankara 2019.

_____, *İmam-Azamın Beş Eseri –el-Âlim ve'l-Müteallim- el-Fıkhı'l-Ebsat- el-Fıkhı'l-Ekber- Risaletü Ebi Hanife- el-Vasiyye-*, (Çev.: Mustafa Öz), İFAV Yayınları, İstanbul 1992.

_____, *İmam Azam Ebu Hanife Müsnedi -Haskefi Rivayeti-*, (Çev.: Ali Pekçan), Aramağan Kitaplar, Konya 2012.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, thk.: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

- Ebû Muhammed el-Hârisî, Abdullah b. Muhammed b. Yakub b. el-Hâris b. Halîl es-Sebezmûnî, *Keşfü'l-Âsâri's-Şerîfe fî Menâkıbi'l-Îmâmi Ebî Hanîfe*, Thk.: Latîfû'r-Rahmân el-Behrâicî el-Kâsimî, Mektebetü'l-Îrşâd, İstanbul 2020.
- Ebû Mutî' en-Nesefî, Mekhûl b. el-Fadl *Kitâbü'r-Red alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*, thk.: Seyit Bahcivan, Hikmetevi Yayınları, Konya 2013, (Trc.: Ahmet İzol), *Ebu Muti' en-Nesefi'nin Kitabı'r-Redd ale'l-Bida' Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), HÜSBE, Şanlıurfa 2013.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *el-Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *et-Tahûr*, thk.: Meşhûr Hasan Mahmûd, Mektebetü's-Sahâbe, Cidde 1994.
- Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk.: Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn, Mekke 1419.
- Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1979, (Çev.: Ali Özek), Hisar Yayınları, İstanbul 1973.
- _____, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk.: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1936.
- _____, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, tlk.: Ebû'l-Fefâ el-Efgânî, nşr.: Rıdvân Muhammed Rıdvân, Lecnetü İhyâi'l-Maârifeti'n-Nu'maniyye, Haydarabad t.y.
- _____, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, thk.: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Matbâtü'l-Vefâ, y.y.
- Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *Kitâbü'l-Mihan*, thk.: Yahya Vehîb el-Cebbûrî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2006.
- Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Makâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, İntişârâtü's-Şerîf er-Radî, Kum (h.) 1374.
- Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkḥ*, thk.: Muhammed Hamidullah, Dımeşk 1964.

- Ebû'l-Kâsım, Nâsiruddîn Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî es-Semerkindî, *el-Mültekad fî'l-Fetâve'l-Hanefiyye*, nşr.: Mahmûd Nassâr, es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2000.
- Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm- Mâtürîdî Kelâmı-*, thk. ve Çev.: Yusuf Arıkaner, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.
- _____, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk.: Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 2004.
- _____, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, thk.: Muhammed Abdurrahmân es-Sâğûl, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 2006, (Çev.: Hülya Alper), *Tevhidin Esasları – Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, thk.: Hans Peter Linss, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 2003, (Çev.: Şerafeddin Gölcük), *Ehli Sünnet Akaidi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994.
- Ençakar, Orhan, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Gelenegine Etkisi - Kudûrî'nin Muhtasar'ının "İcâre" Bölümü Çerçevesinde-*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2013.
- _____, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü'l-Kerhî", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XXXVII, 2017, (ss. 7-32).
- Erdem, H. Sabri, "Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?", İlyas Çelebi (Ed.), *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, 143-146.
- Erdoğan, Mehmet, "Kinânî, Abdulaziz b. Yahyâ," *DİA*, XXVI, Ankara 2002, 32-32.
- Ergün, Nihat, *İktisadi ve Siyasi Düşüncede Akıl (Hanefî-Maturidi Ekol Bağlamında)*, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- Esen, Muammer, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, (Çev.: Mehmet

- Dalkılıç, Ömer Aydın), *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Ezber, Muhammed, *İbrahim b. Tahman ve Hadis İlmindeki Yeri*, İÜSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2015.
- Fidan, Hasan, *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesi*, MÜSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2018
- Furkani, Mehterhan, “Belh Fukahasının Yöneticilere Karşı Duruşları: Fezâil-i Belh Bağlamında,” *Bilimname*, XLI (1), 2020, 1029-1047.
- _____, “Hanefî Mezhebinin Önemli Bir Merkezi Olarak Belh Şehri”, *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlim Yolculuğu*, Yakup Koçyiğit/Aiitmammat Kariev (Ed.), Karabük Üniversitesi Yayınları, Karabük 2021, 609-625.
- Göl, Yavuz Selim, *Abbâsiler Döneminde Kâdî'l-Kudâtık*, İlâhiyat Yayınları, Ankara 2020.
- Gözübenli, Beşir, “Hasan b. Ziyâd”, *DİA*, XVI, İstanbul 1997, 361-362.
- _____, “el-Hâkim eş-Şehîd”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, 195-166.
- Gündüz, Mehmet Sadık, *İsâ b. Ebân'ın Sünnet Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), FÜSBE, İstanbul 2015.
- Güney, Necmeddin, *Kudûrî'nin “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî” Adlı Eserinin “Siyer” Bölümünün Edisyon Kritiği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) SÜSBE, Konya 2006.
- _____, “Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin Unutulan Bir Eseri: Şerhu Muhtasari'l-Kerhî,” Sami Erdem (Ed.), *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2009, 201-219.
- Güngör, Mevlüt, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, Elif Matbaası, Ankara 1989.
- Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı –İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*, Emin Yayınları, Bursa 2007.
- Hakyemez, Cemil, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Şiîlik”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -*

Hanefîlik-Mâturîdîlik-, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 167-172.

Hammad, M. Alem, *Hâkim Şehid el-Mervezi ve Ceza Hukuku ile İlgili Görüşleri (Had Cezaları Bağlamında)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2004.

Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkut b. Abdullah, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1977.

Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fakîh ve'l-Mütefekkih*, thk.: Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1996.

_____, *Târihu Medîneti's-Selâm*, thk.: Beşşar Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.

_____, *Meseletü'l-İhticâc bi's-Şâfiî*, thk.: Halil İbrâhîm Molla Hâtır, Riâsetü'l-Âmme liİldâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da've ve'l-İrşâd, Riyâd 1980.

_____, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Haydarabâd 1357.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân, *el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendî'l-Mulhîd*, nşr.: H. S. Nyberg, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1993.

Hoyladı, Adnan - Duman, Soner, “Ebû Hanîfe'nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefî Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları”, *Bilimname*, XLI, (1), 2020, 1049-1094.

Hüseyin b. Yahyâ ez-Zendevîstî, *Ravzatü'l-Ulemâ ve Nüzhetü'l-Füdalâ*, Thk.: Beşîr Bermân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2020.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemalüddîn Yûsuf b. Abdillâh, *el-İntikâ fî Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*, thk.: Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1997.

_____, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, thk.: Eb'ul-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, Kâhire, (Çev.: Mahmut Varhan, Ali Yücel), *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi –İlmi Tarşımak ve Aktarmak İçin Gerekli Olan Hususlar-*, Karınca&Polen Yayınları, İstanbul 2015.

- İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavviz, Dâru Âlimi'l-Kütüb, Riyâd 2003.
- İbn Adîy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adîy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muarraz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah, *Târîhu Medînetü'd-Dimeşk*, thk.: Muhibbüddîn Ebi Saîd Ömer b. Garâme, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn Dâvûd el-Belhî el-Vaizî, *Fedâil-i Belh*, (Çev.: Mehterhan Furkani), *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh (Fezâil-i Belh: Belh Şehri ve Alimleri)*, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, İstanbul 2021.
- İbn Ebî'l-Avvâm, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve Ahbâruh ve Menâkıbuh*, thk.: Lütfurrahmân el-Behrâicî, el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, Mekke 2010.
- İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâğâ*, thk: Muhammed İbrahim, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Bağdat 2007.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî, *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkıbuhu*, thk.: Abdulğânî Abdulhâlik, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- _____, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk.: Esad Muhammed et-Tayib, Mektebetü Nezâr Mustafâ El-Bâz, Riyâd 1997.
- _____, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1952.
- İbn Fazlullah el-Ömerî Şehâbeddîn Ahmed b. Yahya, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, thk.: Kâmil Süleymân, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1971.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, thk.: Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrût 2002.
- _____, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk.: İbrahim ez-Zeybek, Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995.
- _____, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Abulaziz b. Abdullah b. Bâz, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

- İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Dâru'l-Hüdâ ve'r-Reşâd, Dimeşk 2007, (Çev.: Manastırlı İsmail Hakkı), *Fıkhın Sultanı İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2013.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Embâü Ebnâi'z-Zamân*, thk.: İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl*, Çev.: Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2017.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmânî, Haydarabad 1981.
- _____, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Düâfâi ve'l-Metrûkîn*, thk.: Mahmûd İbrâhim Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992.
- _____, *Meşâhîru Ülemâi'l-Emsâr*, tşk.: Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şiverî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Kayyim, *İçtimâu'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, thk.: Beşîr Muhammed Uyûn, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Dimeşk 2000.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, Cize 1998.
- _____, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk.: Mustafa es-Seyyid Muhammed ve dğr., Mektebetü Evlâdi'sh-Şeyh li't-Türâs, t.y.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Meârif*, thk.: Servet Akkâşe, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1969.
- _____, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kâhire 1996.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk.: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hânicî, Kâhire 2001, (Çev.: Musa Kazım Yılmaz, Ed.: Adnan Demircan), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr Tabakât*, Siyer Yay., İstanbul 2014.

- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, thk: Muhammed Reşâd Sâlim, 1986.
- _____, *el-Akîdetü'l-Hameviyyetü'l-Kübrâ*, (*Mecm'uatü'r-Resâili'l-Kübrâ* içinde), Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut 1972.
- _____, *Mecmûu Fetevâ*, Cem' ve Tertîb: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medine 2004.
- _____, *İmânü'l-Evsat*, thk.: Ebû Yahyâ Mahmûd, Dâru'l-Tayyibe, Riyâd (h.)1422, (Çev.: Salih Uçan), *İman Üzerine*, Pınar Yayınları, İstanbul 2017.
- İbn Vaddâh, Ebû Abdullah b. Vaddah el-Kurtubî, *el-Bida' ve'n-Nehyi anhâ*, thk.: Muhammed Ahmed Dehmân, Dâru's-Safâ, Kahire 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- _____, *Sıfatü's-Safve*, thk.: Mahmûd Fâhûrî, Muhammed Ravvâs Kalancî, Dâru'l-Ma'rife, Halep 1981.
- _____, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*, thk.: Ebû'l-Fedâ', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Mecdiddin Ebû Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl fî Ahâdîsi'r-Rusûl*, thk.: Beşîr Muhammed Uyûn, Dâru'l-Fikr, 2008.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem, *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk.: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- _____, *el-Lübâb fî Te'zîbi'l-Ensâb*, thk.: Kasım Muhammed er-Receb, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat t.y.
- İbnü'l-Ğazzî, Muhammed b. Abdurrahmân, *Divânü'l-İslâm*, thk.: Seyyid Kesravî Hasan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbnü'l-İmâd, Şehâbeddîn Ebû'l-Felâh Abdilhay b. Ahmed b. Muahammed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk.: Abdulkâdir el-Arnâvût, Mahmûd el-Arnâvût, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 1988.

- İbnü'l-Mürtazâ, Ahmet b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk.: Suzanna Diwald Wilzer, Beyrut 1987.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, y.y., t.y.
- İbrahim b. Tahmân, *Meşyeha*, thk.: Muhammed Tâhir Mâlik, Dımeşk 1983.
- İğde, Muhyettin, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016.
- İnal, İbrahim Hakkı, "Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (31), 2014, 223-235.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1988.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye an Fırakı'l-Hâlikîn*, thk.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Matbaatü'l-Envâr, 1940.
- İsmâil Paşa el-Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannefîn*, Müessesetü'l-Târihu'l-Arabî, İstanbul 1951.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik: İslami Köktencililiğin Tarihî Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2009.
- _____, "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan-ı Basrî, Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülâhazalar)," Mahmut Kaya (Ed.), *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, 63-96.
- _____, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşünceye Yenilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015.
- _____, "İmam Matürîdî'ye göre Ebu Hanife", Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 272-280.
- Kâdî Abdullcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- _____, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk.: Fuâd Seyyid, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1986.

_____, *el-Muğnî, fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk.: Hıdır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2013.

_____, “Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, Hayati Hökelekli, Vejdi Bilgin (Ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler)*, Bursa 2015, 227-245.

_____, “Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Özelinde Bir Tahlil”, *İslâmi Araştırmalar*, XXIX, (2), 2018, 209-230.

_____, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arilik*, Ay Yayınları, Ankara 2019.

_____, “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı -Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme-“, Sıddık Korkmaz (Ed), *İmam Mâtürîdî'nin İzdişümü*, Fecr Yayınları, Ankara 2019, 293-331.

Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk: Seyyide İsmâîl Kâşif, Umman 1980.

Kallek, Cengiz, “İbnü's-Selcî”, *DİA*, XXI, İstanbul 2000, 203-204.

Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982.

Kaplan, İbrahim, “Ebû Hanife'nin İman-Amel İlişkisi Problemine Yaklaşımı ve Güncel Dinî-Toplumsal Sorunlarımızın Çözümüne Katkısı Açısından Tahlili”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 624-631.

Karadeniz, Osman, “Ebu Hanife'nin Akılcılığı (Din-Şeriat Bağlamında)”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 528-539.

- Karataş, Ali, “İmâm Mâtürîdî’nin Tefsirinde İmâm Şâfiî Eleştirisi”, Hatice K. Arpaguş, Mehmet Ümit, Bilal Kır (Ed.), *İmâm Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, İFAV Yayınları, İstanbul 2019, 799-815.
- Kâsânî, Alaaddin Ebû Bekir b. Mesûd, *Bedâiu’s-Senâi’ fî Tertîbi’ş-Şerâi’*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Funûn*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arab, Beyrut 1941.
- Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul 2001.
- _____, “Nûh b. Ebû Meryem”, *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, 229-230.
- Kazvîni, Ebû Yalâ el-Halil b. Abdullah b. Ahmed b. el-Halil el-Halîlî, *Kitâbü’l-İrşâd fî Marifeti Ulemâi’l-Hadîs*, thk.: Muhammed Saîd b. Ömer, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1989.
- Kebîsî, Ömer Şakir Abdullah, “el-Fıkhü’t-Takdîrî ve ‘Alâkatuhu bi’n-Nevâzil”, *Mecelletü’l- ‘Ulumi’l-İslâmiyye Irak Üniversitesi İslami İlimler Fakülte Dergisi*, (9), Irak 1015.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, *Ketâibü A’lâmi’l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi’n-Nu’mânî’l-Muhtâr*, thk.: Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker, Güneş Öztürk, Mektebetü’l-İrşâd, İstanbul 2017.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Buhârî, *et-Taarruf liMezhebi Ehl-i’t-Tasavvuf*, nşr.: A. J. Arberry, Mektebü’l-Hânicî, Kahire 1994.
- Kerderî, Hafizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Dâru’l-Kütübi’l-Garbî, Beyrut 1981, (Çev.: Muhammed b. Ömer Halebî, Mustafa S. Kaçalın), *İmâm-A’zam Ebû Hanîfe Menâkıbeleri-Menâkıbü’l-İmâm Ebî Hanîfe-*, Misvak Neşriyat, İstanbul 2010.
- Kerhî, Ebû’l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyin, *er-Risâle fî’l-Usûl*, (Ebû Zeyd ed-Debûsî Te’sîsü’n-Nazar Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellenirilmesi adlı eserin içerisinde), (Trc.: Ferhat Koca), Ankara Okulu, Ankara 2009.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Husnû't-Tekâdî fî Sîreti'l-Îmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, thk.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru'l-Envâr, y.y. 1948.

_____, *Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadisuhum*, thk. Abdulfettâh b. Muhammed Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Ezheriyye, 2002, (Çev.: Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu), *Hanefî Fıkhnın Esasları*, Yeni Pars Yayınları, Ankara 1982.

_____, *Lemhâtü'n-Nazar fî Sîreti'l-Îmâm Züfer*, Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.

_____, *Bülûğu'l-Emânî fî Sîreti'l-Îmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Mektebetü'l-Ezheriyye, y.y. 1998.

_____, *el-İmtâ' bi Sîreti'l-Îmâmeyn el-Hasan b. Ziyâd ve Sâhibihi Muhammed b. Şücâ'*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.

Kılavuz, Ahmet Saim, “Bîşr b. Ğıyâs”, *DİA*, VI, İstanbul 1992, 220-221.

_____, “Bîşr el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 1987, 99-109.

Kılıç, Halil, *İslam Hukuk Düşüncesinden Farazî Fıkıh*, Fecr Yay., Ankara 2021.

Kinânî, Abdulaziz b. Yahya, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fî'r-Reddi alâ men Kâle bi-Halki'l-Kur'ân*, thk: Ali b. Muhammed b. Nâsır, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, Medine 2002, (Trc.: Muammer Esen), *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

Koçak, Muhsin, “Züfer b. el-Hüzeyl Hayatı ve Eserleri”, *OMÜİF Dergisi*, 5, Samsun 1991, 121-145.

Koçinkağ, Mansur, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı”, *ÇOMÜİF Dergisi*, 10, 2017, 53-78.

_____, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018.

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yayınları, Ankara 1989.

Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, İstanbul Millet Kütüphanesi, 34Fe804, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, Eski Kayıt No: 804, Yeni Kayıt No: 002204.

_____, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhi*, (Necmeddin Güney'in, *Kudûrî'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" Adlı Eserinin 'Siyer' Bölümünün Edisyon Kritiği*" adlı Yüksek Lisan Tezi içerisinde), SÜSBE, Konya 2006.

Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar -Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak Fıraku's-Şia-*, (Çev.: Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Kureşî, İbn Ebî'l-Vefâ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdukâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâtî'l-Hanefiyye*, thk.: Muhammed Abdullah, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2005.

Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci -Buhara Örneği-*, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000.

_____, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu," Mazlum Uyar (Ed.), *İslam İlimlerinde Metodoloji/Usûl Problemi*, (391-440), İSAV&Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

_____, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, www.emakalat.com, III/1, 2010, 7-41.

_____, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", Sönmez Kutlu (Ed.), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Otto Yay., Ankara 2011.

Kutluboğa, Ebû Fedâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî, *Tâcü't-Terâcim*, thk.: Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1992.

Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberî, *Şerhu Usûlü İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti ve İcmâi's-Sahâbeti ve't-Tâbüne min Ba'dihim*, thk.: Ahmed b. Sa'd b. Hamdâm el-Ğâmidî, Dâru Taybe, y.y., t.y.

Leknevî, Muhammed Abdulhay, *er-Ref' ve't-Tekmîl fî'l-Cerh ve't-Ta'tîl*, thk.: Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü İbn Teymiyye, Haleb (h.) 1383.

_____, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye -et-Ta'likâtü's-Seniyye alâ'l-Fevâidi'l-Behiyye-*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1998.

Lök, Adem, "İlk Dönem Haricî Kaynaklarına Göre Hz. Osman", *Anemon*, 2 (1) Muş 2014, (ss. 137-150).

_____, "Hanefiliğin İtikâdi Boyutu", *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, Abdulcelil Bilgin/Yusuf Aydın (Ed.), Araştırma Yayınları, Ankara 2019, (271-304).

Lüheybî, Ahmed b. Avdullah b. Dâhil el-Harbî, *el-Mâtürîdiyye Dirâseten ve Takvîmen*, Dâru'l-Âsime, y.y. 1413.

Madelung, Von Wilfred, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", , (Çev.: Sönmez Kutlu), *AÜİFD*, XXXIII, Ankara 1992, 239-247.

Makdisî, Abdullah b. Ahmed b. Karâme, *İsbâtü Sıfeti'l-Uluvv*, thk.: Bedr b. Abdullah, y.y., t.y.

Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, (Çev.: Hasan Tuncay Baçoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Makdisî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk.: Muhammed Emîn ed-Dannâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003, (Çev.: Ahsen Batur), *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, Selenge Yayınları, İstanbul 2015.

Makrîzî, Takıyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr biZikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dinîyye, Kâhire 1987.

Ma'mer b. Ebî Amr Râşid, *Câmi'*, thk.: Habiburrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İrşad, İstanbul 2010, (Çev.: Bekir Topaloğlu), *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014.

- _____, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, (Çev.: Heyet), Yusuf Şevkî Yavuz (Ed.), *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabiyye, Beyrut 1981, (Çev.: Muhammed b. Ömer Halebî, Mustafa S. Kaçalın), *İmâm-A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri-Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe-*, Misvak Neşriyat, İstanbul 2010.
- Merttürkmen, M. Hilmi, *Buhari'nin Ebu Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum 1976.
- Mezzî, Cemâleddin Ebû'l-Haccâc Yusuf, *Tezhîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk.: Bessar Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- Miras, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîdî Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982.
- Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, Çev.: Sıbğatullah Kaya, Çelik Yayınevi, İstanbul t.y.
- Muhammed Rızâ el-Hakîmî, *Levle's-Senetân le-Helek'n-Nu'mân*, y.y 1985.
- Nerşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer, *Târîhu Buhârâ*, thk.: Emîn Abdulmecid Bedevî, Nasrullah Mübeşşir et-Tirâzî, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1965, (Çev., Erkan Göksu), *Târîh-i Buhârâ*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.
- Nesefî, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, thk.: Yûsuf el-Hâdî, Tahran 1999.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, thk.: Muhammed Necîb el-Mutî'î, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde t.y.
- Nisâbü'rî, Ebû'l-Alâ Sâid b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-İtikâd*, thk.: Seyyid Bahçivan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, Endülüs Yay., İstanbul 2017.
- Öge, Sinan, *İlahî Kelamın Yapısı*, Ankara Okulu, Ankara 2020.
- Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, X, İstanbul 1994, 260-265.

- Öz, Mustafa, “İbrahim b. Abdullah”, *DİA*, XXI, 2000, 283-284.
- _____, “Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr,” *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 481-482.
- _____, “Nevbahtî İsmâil b. Ali”, *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, 36-37.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı –Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu-*, Ankara Okulu, Ankara 1999.
- _____, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- _____, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)”, *AÜİF Dergisi*, XLI, Ankara 2000, 225-273.
- Özarslan, Selim, *Pezdevi’nin Kelami Görüşleri*, DİB Yayınları, Ankara 2010.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî’de Dînî Çoğulculuk*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Özdemir, Mehmet Nadir, “Abbasi Halifesi Ebu Ca’fer el-Mansûr ve Ebu Hanîfe İlişkileri Bağlamında Ulema-Ümera İlişkilerine Bir Bakış”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 429-439.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV Yay., Ankara 2013.
- Özen, Şükrü, “İsâ b. Ebân”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, 480-481.
- _____, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul 2001.
- _____, “İbn Şübrûme” *DİA*, XX, İstanbul 1999, 379-381.
- _____, “İbn Süreyc”, *DİA*, XX, İstanbul 1999, 363-366
- _____, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mu’tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, (9), İstanbul 2003, 49-85.
- _____, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes’elesi”, İlyas Çelebi (Ed.), *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, 24-548.
- Özmen, Ramazan, “İsâ b. Ebân’ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XII, 2008, 127-154.

- Özşenel, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey–Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybanî*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 1999.
- _____, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Öztürk, Abdulvehab *İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe ve Eserleri*, Şamil Yayınları, İstanbul 2004.
- Pekcan, Ali, “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risâle (Kerhi'nin "el-Usûl" Adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2003, 293-307.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasan Ebû'l-Usr Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Usulü'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rîfeti'l-Usûl)*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yay., t.y,
- Polat, Fethi Ahmet, “Te'vîlâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği”, İlyas Çelebi (Ed.) *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik –Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, 230-271.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şu'arâ ve'l-Büleğâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Menâkıbü'l-İmâmi'sh-Şâfiî*, thk.: Ahmed Hicâzî Ahmed Ali es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kâhire 1986.
- Rudolph, Ulrich, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı –Mâtürîdî-*, (Çev.: Özcan Taşcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zura' er-Râzî ve Cühûduhû fî's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Medine 1982.
- Safedî, Selâhuddîn Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk.: Ahmed el-Arnâvût, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- Saffâr el-Buhârî, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil, *Telhîsu'l-Edille li Kavâidi't-Tevhid*, thk.: Hişâm İbrâhim Mahmûd, Dâru's-Selâm, Kâhire 2010.

- Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, thk.: Ömür Türkmen, TDV Yayınları, Ankara 2017.
- Sarıkaya, Saffet, “Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşlerinin Siyasi Arka Planı ve Onun Siyasi Tavrına Yansımaları”, Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Haz.), *Devirleri Aydınlatan Meş’ale İmâm-ı A’zam –Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı-*, 567-573, Eskişehir 2015.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1985.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed, *Simâru’l-Kulûb fî’l-Mudâf ve’l-Mensûb*, thk.: İbrâhim Sâlih, Dâru’l-Beşâir, Dimeşk 1994.
- Sehmî, Ebû’l-Kâsım Hamza b. Yûsuf b. İbrahim, *Târîhu Cürcân*, Haydarabad 1950.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdulkerîm b. Muhammed İbn Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, thk.: Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru’l-Cinân, Beyrut 1988.
- Semerkindî, Alâaddin Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü’l-Usûl fî Netâici’l-Ukûl (Muhtasar)*, thk.: Muhammed Zeki Abdilber, İdâretü’n-Neşr 1984.
- Semerkindî, Ebû’l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Hakim, *es-Sevâdü’l-A’zam*, Milli Kütüphanesi, no: 6239, vr, 4a., (Çev.: Talha Alp), *Açıklamalı ve Kelime Anlamalı Sevâdü’l-Azam Tercümesi*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2013.
- _____, *Risâle fî’l-İmân Cüzün mine’l-Amel em lâ Mürekkebün em lâ*, Ankara Milli Kütüphanesi, No: 6239.
- Semerkindî, Ebû’l-Leys, *Uyûnu’l-Mesâil fî Fîrû’i’l-Hanefiyye*, thk.: Seyyid Muhammed Mühennâ, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- _____, *Tenbîhü’l- Ğâfilîn*, thk.: es-Seyyid el-Arabî, Mektebetü’l-İmân, Kâhire 1998, (Trc.: Abdülkadir Akçiçek), *Tenbîhü’l-Ğâfilîn ve Bostanü’l-Ârifîn*, Bedir Yayınları, İstanbul 2013.
- Semerkindî, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli’d-Dîn*, (Çev.: Ahmet Saim Kılavuz), *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akaid Risalesi*, Emek Matbaacılık, Bursa 1989.
- Serahsî, Şemsü’l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûlü’l-Serahsî*, thk.: Ebulvefa el-Efgânî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1993.

- _____, *Kitâbu'l-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrût, t.y. X, 144; (Çev.: Heyet), Mustafa Cevat Akşit (Ed), *Mebsût*, Gümüşev, İstanbul 2008.
- _____, *Şerhu's- Siyeri'l-Kebîr*, thk.: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, (Trc.: İbrahim Sarmış, M. Sait Şimşek), *İslam Devletler Hukuku Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, Eğitaş Yayınları, Konya 2001.
- Sezen, Melikşah, *Mâturîdiyye –Teşekkül Dönemi-*, Kökler Yayınları, İstanbul 2018.
- Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, (Arapça'ya Çev.: Mahmûd Fehmî Hicâzî), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyâd 1991.
- Subkî, Tâceddin Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdulkâfî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk.: Abdülfettâh Muhamme el-Huluv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1918.
- _____, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, thk. ve trc.: Mustafa Saim Yeprem, *Maturidi'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Suyûtî, Celâlleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Târîhu'l-Hülefâ*, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2013.
- Sürmârî, Ebû Ca'fer el-Belhî, *el-İbâne fî'r-Red alâ'l-Müşeniîn alâ Ebî Hanîfe*, thk.: Mehterhan Furkani, "Tahkîku'l-İbâne fî'r-Red alâ'l-Müşeniîn alâ Ebî Hanîfe lilKâdî Ebî Ca'fer el-Belhî es-Sürmârî," *İslam Araştırmaları Dergisi*, (43), 2019, (ss. 73-181).
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, thk.: Rıfat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Riyâd 1422/2001.
- Şahin, Hanifi, *İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, Berikan Yayınevi, Ankara 2015.
- Şahyar, Ataullah, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları -İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği*, Akdem Yayınları, İstanbul 2011.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb, *Kitâbü'l-Mîzân*, thk.: Abdurrahmân Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989.
- Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk.: Ali Emîr Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1993, (Çev.: Mustafa Öz), *Milel*

ve Nihal Dinler, *Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

Şener, Abdulkadir, “İmam Zufer b. el-Huzeyl” *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 2, 1975, 91-98.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylû'l-Evtâr Şerhi Müntekâ'l-Ahbâr min Ehâdisi Seyyidi'l-Ahyâr*, yy., ty.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk.: Hâlid el-Avvâd, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 2008.

_____, *Kitâbü'l-Asl (Mebsût)*, nşr.: Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1990.

_____, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik Rivâtü Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, thk.: Abdulvehhâb Abdullatîf, Müessesetü'l-Ehrâm, Kahire 1994.

_____, *Kitâbü'l-Hüccce alâ Ehli'l-Medîne*, thk.: Mehdî Hasan el-Kîlânî el-Kâdirî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

_____, *el-Câmiü's-Sağîr*, thk.: Muhammed Boynukalın, Ocak Yayınları, İstanbul 2009.

Şimşek, Murat/ Kütük, Şaban “Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 1(1), 2018, 67-167.

Şirâzî, Ebû İshâk, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk.: İhsan Abbâs, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1981.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, thk.: Ebû Muaz, Ebû'l-Fadl, Dâru'l-Hameyn, Kâhire 1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-Dîn*, thk.: Alî b. Abdülaziz b. Alî eş-Şiblî, Dâru'l-Âsime, Riyâd 1996.

_____, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk.: Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî, Muhammed Âdil Muhammed, Muhammed Abdullatîf Halef, Mahmûd Mürsî Abdulhamîd, Dâru's-Selâm, Kâhire-İskenderiyye 2009.

_____, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-Rusûl ve'l-Müllük*, thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Meârif, Kâhire t.y.

_____, *İhtilafu'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Taş, Aydın, *Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin Hukuk Anlayışı-Usul Anlayışı-*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), EÜSBE, Kayseri 2003.

Teftâzânî, Sadeddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk.: Abdurrahmân Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1998.

Temîmî, Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mihen*, thk.: Yahyâ Vehîb el-Cebbûrî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 2006.

Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdulkâdir, *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk.: Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru'r-Rufâî', Kahire 1980.

Teymî el-İsfahânî, Ebû Kâsım İsmail b. Muhammed b. El-Fadl, *el-Hucce fî Beyânî'l-Mahacce ve Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne*, thk.: Muhammed b. Rabî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, Daru'r-Râye, y.y., t.y.

Tok, Fatih, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017.

Tutar, Adem, “Ebu Hanife'nin Din-Siyaset İlişkisi Açısından Konumu”, Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, 585-593.

Tuzcu, Recep, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, İFAV Yayınları, İstanbul 2014.

Usta, Aydın, *Türklerin İslamlaşma Serüveni -Sâmâniler-*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2013.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *ed-Duafâü'l-Kebîr*, thk.: Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâîl es-Selefi, Dâru's-Samîi, Riyâd 2000.

Uyanık, Mevlüt, *Sivil İtaatsizlik Eylemleri ve Dinî Değerler*, Elis Yayınları, Ankara 2010.

Ümit, Mehmet, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2012, 73-98.

- _____, “Zeydiler İle Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu –Hanefilik-Mâtürîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2017, I, 281-294.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 2012.
- Üzüm, İlyas, “İyâzî, Ebû Nasr” *DİA*, XXIII, İstanbul 2001, 499-499.
- _____, “Nesefî, Mekhûl b. Fazl,” *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 570-571.
- Van Ess, Joseph, “Political Ideas in Early Islamic Religious Thought”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2001, 28 (2), 151-164.
- Veki', Muhammed b. Halef b. Hayyân, *Ahbâru'l-Kudât, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, t.y.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.: Ethem Ruhi Fıglalı), Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- _____, “Mâtürîdî Problemi”, Sönmez Kutlu (Ed.), *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Otto Yayınları, Ankara 2011.
- Yahyâ b. Ebî el-Hayr el-İmrânî, *el-İntisâr fi'r-Reddi alâ'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, thk: Suûd b. Abdulaziz el-Halef, Edvâü's-Selef, Medine 1419/1999.
- Yâkût el-Hamevî, Şehabüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Büldân, Dâru's-Sadr*, Beyrut 1977.
- Yaman, Ahmet, “Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü –Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivayetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 4 (2), 2004, 7-26.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Hanîfe” *DİA*, X, İstanbul 1994, (138-143).
- Yazıcı, Yunus, “el-Huccetu's-Sağîra Adlı Yazma Nüshaların İsâ b. Ebân'a Aidiyetleri Üzerine Bir İnceleme”, *Turkish Academic Review*, 3 (1), 2018, 81-98.
- Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Yüksel, Emrullah, *Mâtürîdîler İle Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____, “Buhari’nin İman Anlayışı” Ahmet Hulusi Köker (Ed.), *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhâri -Uluslararası Sempozyum-*, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1996, 239-245.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Menâkıbü’l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, thk.: Zâhid el-Kevserî, Ebû’l-Vefâ’ el-Efğânî, Beyrut (h.) 1419, (Trc.: İsmail Karagözoğlu), *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanîfe İmam Ebû Yûsuf İmam Muhammed*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015.

_____, *Siyeru A’lâmü’n-Nübelâ’*, thk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1982.

_____, *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhîri ve’l-A’lâm*, thk.: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1990.

_____, *Kitâbü’l-Arş*, thk.: Muhammed b. Halife et-Temîmî, Mektebetü Edvâü’s-Selef, Riyâd 1999.

_____, *el-Ulûv li’l-Aliyyi’l-Ğaffâr fî İzâhi Sahîhi’l-Ahbâr ve Sekîmihâ*, thk.: Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd, Mektebetü Edvâi’s-Selef, Riyâd 1995.

_____, *Tezkiratü’l-Huffâz*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut t.y.

_____, *Mîzânü’l-İ’tidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, thk.: Ali Muahmmmed el-Bicâvî, Dâru’l-Ma’rife, t.y.

Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, (Çev.: Harun Ünal), Ekin Yayınları, İstanbul 2016.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhânu fî Ulûmi’l-Kur’ân*, t.y., y.y.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A’lâm Kâmûsü Terâcim*, Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, Beyrut 2002.

Zorlu, Cem, *Âlim ve Muhalif -İmam-ı Azam Ebu Hanîfe’nin Siyasi Otorite Karşısındaki Tutumu-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Adem LÖK
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	07. 01. 2022