TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

MAVERAÜNNEHİR'DE HANEFİ GELENEK
(5-11. Yüzyıla Kadar)

Doktora Tezi

Mine DEMİRBİLEK

ANKARA, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

MAVERAÜNNEHİR'DE HANEFİ GELENEK
(5-11. Yüzyıla Kadar)

Doktora Tezi

Mine DEMİRBİLEK

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Sönmez Kutlu

ANKARA, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

MAVERAÜNNEHİR'DE HANEFİ GELENEK
(5-11. Yüzyıla Kadar)

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Sönmez KUTLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1- **Prof. Dr. Sönmez KUTLU**
2- **Prof. Dr. İbrahim MARAŞ**
3- **Prof. Dr. Mehmet KALAYCI**
4- **Prof. Dr. Mehmet ÜMİT**
5- **Prof. Dr. Ali AVCU**

Tez Savunması Tarihi:
10.10.2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Prof. Dr. Sönmez KUTLU danışmanlığında hazırladığım **"Mâverâünnehir'de Hanefî Gelenek (5/11. Yüzyıla Kadar)"** adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

28.03.2025
Mine DEMİRBİLEK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **i**

KISALTMALAR ..... **iii**

ÖNSÖZ ..... **iv**

GİRİŞ **1**

1. Kaynaklar 1
2. Yöntem 12
3. Araştırmanın Problemleri 17

BİRİNCİ BÖLÜM **37**

Hanefî Geleneğin Irak Merkezli Oluşumu **37**

1. Ebû Hanîfe ve Etrafındaki Zümreleşme 37
2. Ebû Hanîfe ve Ders Halkasının Gelişimi 42
3. Ebû Hanîfe ve Ashabının Hadisle İştigali 49
4. Ebû Hanîfe ve Ashabının İtikadi Görüşleri 53

İKİNCİ BÖLÜM **58**

Hanefî Geleneğin Horâsân ve Mâverâünnehir'e İntikali **58**

1. Hanefî Geleneğin Taşıyıcıları Olarak Ulema 61
2. İntikalde İlim Meclislerinin Rolü 78
3. Bürokratik Görevlerin İntikale Tesiri 82
4. Fıkhi ve İtikadi Eserlerin İntikale Katkısı 89
5. Horâsân ve Mâverâünnehir'de İlk Muhataplar 99

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM **117**

Mâverâünnehir'de Hanefîliğin Yaygınlaşma Süreci **117**

1. Mâverâünnehir'de Yaygınlık Kazanan Hanefî Faaliyetler 117
2. Ebû Hafs Ailesi ve Buhârâ'da İlmî Gelişmeler 120
3. Semerkand'da Cûzcâniyye Çevresinde Yürütülen Faaliyetler 134
4. Belh'teki Faaliyetlerin Mâverâünnehir'e Yansıması 145

5. Bağdat'taki İlmi Gelişmeler ve Mâverâünnehir'deki Faaliyetlere Tesiri 149

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 154

Mâverâünnehir'de Hanefîlerin Diğer Ekollerle Mücadelesi ve Etkileşimi 154

1. Bertaraf Edilmesi Gereken Bir Tehdit: Karmatiyye 154
2. Fıkıhta Güçlü Bir Rakip: Şafiîyye 162
3. Mezhebî Rekabetin Yakın Muhatabı: Mu'tezile 173
4. Etkileşimin Sufi Vechesi: Melâmetiyye ve Hakîmiyye 183
5. Aidiyet Karmaşası İçerisinde: Kerrâmiyye 195

BEŞİNCİ BÖLÜM 203

Mâverâünnehir'de Hanefîlerin Sünnilik Üzerinden Kendilerini Tarifi 203

1. Ehl-i Sünnet Kavramının Hanefî Literatürde Yer Bulması 205
2. İtikadi Görüşlerin Hanefî Kimliğin Şekillenmesindeki Rolü 213
3. Sünnilik Vurgusunun Fıkhi Tercihlere Tesiri 232
4. Zühdün Hanefî Kimliğin Şekillenmesine Etkisi 241

SONUÇ 258

KAYNAKÇA 263

ÖZET 290

ABSTRACT 291

KISALTMALAR

as.	: Aleyhisselâm
b.	: Bin / İbn
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
d.	: Doğumu
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicri
hs.	: Hilafet Süresi
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Miladi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fakültesi Vakfı
ö.	: Ölümü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Buhara ve Semerkand'daki Hanefîler arasındaki farklılıkları inceleme hedefiyle başladığımız araştırma sürecinde yapılmakta olduğunu tespit ettiğimiz çalışmalar, problemimizi revize etmeyi gerektirmiş, alternatif konu arayışları bizi bölge Hanefîlerinin zühde yaklaşımı ve bunun üzerinden yaşanılan farklılaşmaların izini sürmeye yöneltmiştir. Bölge için bir farklılaşma noktası olarak kullanabileceğimizi düşündüğümüz zühd kavramı ilk temsilciler itibarıyla içeriğini çeşitlendiren, kapsamını genişleten ve farklılaşmadan ziyade ortak bir tutumun sembolüne dönüşen bir kavram olarak, problemimizi ve iddiamızı yeniden düşünmemize sebep olmuştur. Bu yüzden de erken olmayan bir tarihte yeni bir problem ve yeni bir iddia ile yola yeniden koyulmaya karar verilmiştir. Bu aşamada tezin sabitesi, hicri 5. asra kadar Mâverâünnehir'de faaliyet yürütmüş olan Hanefîlerdi. Bu grubun Irak'tan ve yer yer Mısır ve Şam Hanefîlerinden ayrıştığı bilinen bir hususstu. Yine grup içerisinde hicri 5. asra doğru daha da görünür olan birtakım farklılaşmalar hala kapsamlı ve ayrıntılı bir çalışmaya konu edilmemişti. Tüm bunların yanında yaptığımız çağdaş okumalar bize Sünniliğin çerçevesinin netleştiği bu zaman diliminde Ehl-i Sünnet mezhebi olarak nitelendirilen Hanefîliğin bu kimliğin altında konumlandığı süreci aydınlatan tafsilatlı bir çalışmanın olmadığını gösterdi. Fark ettiğimiz bu boşluk araştırmanın çıkış noktasını revize etmemize, problemimizi yeniden kurgulamamıza izin verdi. Böylece yapılan okumaların gözden geçirildiği ve alınan notların yeniden yorumlandığı hızlı bir yazma sürecine girildi. Bu süreçte kurgunun temelini oluşturan ana kaynakların yanı sıra yapılan yan okumalar teze dair kıymetli açılımlar sağladı, yazma usulüyle ilgili sorunları giderdi ve nihayetinde "Mâverâünnehir'de Hanefî Gelenek" başlığı ile bu çalışma ortaya çıktı.

Hanefî geleneğin Mâverâünnehir'e intikali ve burada kazandığı mezhebi kimliği ortaya koymayı hedefleyen çalışmamızda sürece odaklanmak üzere bölümler birbirini takip eden tarihsel kesitler üzerine inşa edilmiştir. Birinci bölümde Ebû Hanîfe'nin ve ilk nesil ashabının faaliyetlerinin geleneğin oluşumuna katkıları konu edilmiş, Irak'ın Hanefîler üzerindeki belirleyici rolüne dikkat çekilmiştir. İkinci bölümde Hanefî geleneğin Irak'tan diğer coğrafyalara aktarımının temel dinamikleri, Hanefîlerin yoğunluk kazandığı Horâsân ve Mâverâünnehir coğrafyasındaki ilk temsilcileri, intikalin unsurları dikkate alınarak işlenmiştir. Üçüncü bölümde Mâverâünnehir'e taşınan Hanefîlerin ilk faaliyetleri ve bu faaliyetlerin diğer Hanefi merkezlerden ne derece beslendiği, bölgenin gelenek üzerinde ne tür bir tesirinin olduğu araştırılmış, hoca talebe ilişkileri ve eser rivayet ağları üzerinden bölgeler arası etkileşim ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Sâmânîlerin bölgede hakimiyet

kazandığı ve Mâverâünnehir'in Horâsân karşısında siyasi ve ilmi açıdan önemini artırdığı hicri 4. asır dördüncü bölümün tarihsel başlangıç noktası olarak belirlenmiştir. Bu bölümde Hanefîlerin bölgedeki muhatapları merkeze alınmış ve bu karşılaşmaların Hanefî kimliğin gelişiminde ne tür bir rol oynadığına odaklanılmıştır. Beşinci bölüm ise bölge Hanefîlerinin karakteristik özelliklerini kazandığı, mezhep bilincinin geliştiği, muhaliflere karşı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramının kullanılır olduğu zaman diliminde, siyasi ve sosyal dinamiklerin Hanefî eserlere nasıl yansıdığı, ulemanın kendisini nasıl nitelendirdiği, hangi kavramları ve konuları merkeze aldığı aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Her ne kadar tez yazımı yalnız bir süreç olarak nitelendirilse de bu süreçte beni yalnız bırakmayan aksine yolumu aydınlatan, yardımlarını esirgemeyen hocalarım, arkadaşlarım ve ailemin desteği ile bu çalışma nihayete ermiştir. Bu vesile ile onlara teşekkür etmek isterim. Bir araştırma için gerekli olan yöntemi, sürecin inceliklerini ve yükümlülüklerini büyük bir titizlikle öğreten danışmanım Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya tez konusunu belirleme aşamasından savunma safhasına dek tespitlerimi önemsediği, bunları özgürce kaleme almama imkan sunduğu ve yapıcı yönlendirmelerde bulunduğu için müteşekkirim. İslam Mezhepleri Tarihi alanı ile tanışmamı sağlayan, alana ve insana dair bilgi ve tecrübesi ile yetişmemde büyük emeği olan kıymetli hocam merhum Prof. Dr. Hasan Onat'ı rahmet ve minnetle anarım. Lisans yıllarından itibaren çalışma konularımla ilgili görüşlerini paylaşmaktan ve tavsiyelerde bulunmaktan imtina etmeyen, tüm sohbetlerini bir eğitim faaliyetine dönüştüren ve akademik üslubumu kazanmama katkı sunan Prof. Dr. Mehmet Kalaycı'ya minnettarım. Rehberlikleri ve destekleri ile tezin başarılı bir şekilde tamamlanmasına katkı sunan Prof. Dr. Ali Avcu ve Prof. Dr. İbrahim Maraş'a teşekkür borçluyum. Tezin en kritik anında pratik ve hayati müdahalelerde bulunarak karşılaştığım problemleri çözebilmem için yüce gönüllülükle yardım eden Prof. Dr. Mehmet Ümit'e bir ömür minnettar kalacağımı bildiririm.

Tezle ilgili sorularımı tereddütsüzce sorma ve bunlar üzerine fikir teatisi gerçekleştirme imkanı sunan Dr. Recep Gürkan Göktaş'a; veri paylaşımı ve tezle ilgili yönlendirici soruları için Prof. Dr. Adem Arıkan'a; yazım sürecinde tavsiyeleri ile teze katkı sunan Prof. Dr. Osman Aydınlı, Prof. Dr. Muzaffer Tan, Prof. Dr. Yasin Meral, Prof. Dr. Engin Erdem'e müteşekkirim. Nasihatleri ve çalışmanın içeriğine dair eleştirileri ile metnin daha sistematik hale gelmesini sağlayan, tezin taslağını şekillendirmede hayati dokunuşlarda bulunan Prof. Dr. Hülya Alper'e, kaynak ve fikir paylaşımının yanı sıra tezin tamamını ivedilikle okuyarak süreci hızlandırmamı sağlayan Muhammed Osman Doğan'a, tezi okuma

nezaketi göstererek tashih ve tavsiyelerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Feyza Doğruyol, Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar Ceylan ve İslim Gümüştekin'e müteşekkirim.

Tezimin kaynaklarına erişim maksadıyla gerçekleştirdiğim Özbekistan ziyaretimin başvuru sürecindeki yardımları için Dr. Abdumalik Tuychibaev'e, Özbekistan'da bulunduğum süreçte araştırmamı daha rahat bir ortamda gerçekleştirmemi sağlamak üzere bütün imkanlardan istifade etmemi sağlayan, misafirperverlikleri ile kendimi kurumun bir parçası gibi hissetmeme sebep olan Doç. Dr. Davronbek Maksudov ve Dr. Jamoladdin Karimov başta olmak üzere Uluslararası İmam Maturidi Araştırma Merkezi'nin tüm mensuplarına ve Uluslararası İslam Akademisi'nin çalışanlarına teşekkür ederim. Bu vesile ile Taşkent'te bulunduğum süreçte her konuda yardıma hazır olan merhum Doç. Dr. Saidmuhtor Okilov'u rahmetle anıyorum. Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Birunî Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi'nde araştırma yaptığım süre boyunca ve Türkiye'ye döndükten sonra kaynaklara ulaşma konusunda yardımlarını esirgemeyen başta kütüphane müdürü Dr. Sharifjon Islamov olmak üzere kütüphanenin kıymetli çalışanlarına; yazma eserleri tarama imkanı sunduğu için Müslümanlar İdaresi Kütüphanesi müdürü Kamoliddin Mahkamov'a; Necmuddîn en-Nesefî'yle ilgili veri ve fikir paylaşımında bulunan Saidakbar Muxammadaminov'a; Özbekistan Medreseleri ile ilgili çalışmalarını paylaşma nezaketi gösteren Abdusattor Jumanazar'a teşekkürü bir borç bilirim. Semerkand'daki araştırma sürecimi destekleyen Uluslararası İmam Buhari Araştırma Merkezi'ne de müteşekkirim. Tezin son dönemini ve aktif yazma sürecini Misafir Araştırmacı Projesi kapsamında İSAM'da geçirmemi ve tezi nihayete erdirmemi sağlayan İSAM yönetimine sundukları imkanlardan dolayı minnettarım. İSAM Kütüphanesi'ne ve çalışanlarına huzurlu bir çalışma ortamı sundukları için ayrıca teşekkür ederim. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na portal açılmadan önce yazma eserlere ivedikle ulaşabilmemi sağladıkları için teşekkür ederim. Lisansüstü eğitimimiz boyunca sorunlarımızı çözen, işlerimizi kolaylaştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün kıymetli çalışanları Mustafa Yönden ve Tacettin Çelik'e teşekkürü bir borç bilirim.

Tezin son haline kavuşmasında daha pek çok kıymetli ismin pek çok katkısı bulunmaktadır. Öncelikle kaynak teminindeki yardımlarından ötürü Tuğba Türkan ve Nariman Hasanov'a, İslam hukuku metinlerine aşinalık kazanmamdaki katkıları ve fıkıh literatüründen paylaştığı bilgiler için Kamil Çalışkan'a teşekkür ederim. Ankara Üniversitesi'nde görev yaptığımız zaman dilimini akademik desteklerinin yanı sıra dostlukları ile daha da anlamlı hale getiren meslektaşlarım Ahmet Bedri Yavuz, Betül

Yurtalan, Ebru Koçak, Hakan Atalay, Muhammed Cihat Oruç, Nuran Üçok ve Yunus İbrahimoğlu'na, tüm kafa karışıklıklarımı sabırla dinleyen ve çalışmanın en ham hallerini okuyarak yazma konusunda beni şevklendiren Kamile Akbal'a, doktora sürecinin kritik safhalarını birlikte tecrübe ettiğim, sorunlara çözüm üretme ve argümanlarımı olgunlaştırma konusunda çokça fikir alışverişinde bulunduğum Semra Ceylan'a, tezin ağırlığını ve yorgunluğunu şen sohbetleri ve güleç yüzü ile unutturan Merve Nur Yaman'a, tezin içeriğine dair gelişmelerin öncelikli şahidi olan ve taslak metinlerimi okuyan Şulenur Demirbilek'e, lisans yıllarından itibaren tüm yolları birlikte yürüdüğüm doktora sürecini de yine birlikte nihayete erdirdiğimiz Emine Bal Dereli ve Elif Kübra Aslandoğdu'ya, yol arkadaşlıkları için Ayşenur Erken, Ayşe Hilal Akın, Fatmanur Kalan, Feyza Cevherli, Gufran Tüfekçi, Hatice Kübra Kahya, Kevser Beyazyüz Sipahioğlu, Kübra Cevherli, Münevver Tiyek, Sümeyye Sarıtaş, Şeyma Yazıcı, Zehra Betül Dindaroğlu, Zeynep Ünügür ve burada ismini sayamadığım tüm dostlarıma ve dualarını eksik etmeyen aile büyüklerime müteşekkirim.

Bütün kaygı ve arzuları çocuklarına dair olan, fedakarlıkları ve merhametleri ile evlatlarını kuşatan sevgili annem Şükran Demirbilek ve babam Sait Demirbilek bu sürecin gerçek mimarlarıdır, varlıkları için Allah'a şükrederim. Her an yanımda olduklarını bildiğim canım kardeşlerim Şulenur, Senanur ve Ayşemelek'in sonsuz destekleri ve fedakarlıklarına tüm teşekkürler yetersiz kalacaktır.

Mine DEMİRBİLEK

Ankara, 2024.

GİRİŞ

1. Kaynaklar

Mâverâünnehir bölgesinde faaliyet yürüten Hanefî ulemayı konu edindiğimiz çalışmamızda tarih, coğrafya, tabakat eserlerinin yanı sıra bölge ulemasının fıkıh, kelam, tasavvuf ve diğer ilim dallarında tasnif ettiği eserler de kaynak olarak kullanılmıştır. Hicri 5. asra dek bölgedeki gelişmelerin takibi, Ebû Hanîfe itibarıyla Hanefî geleneğin şekillenmesinde öncü rol oynamış pek çok alimin ve eserin tetkikini gerekli kılmıştır. Bu durum konuyla irtibatlı klasik ve çağdaş kaynakların listesini oldukça genişletmiş, konu sınırlaması ile ekol tarihinin şekillenmesinde etkili olan ve ekolün gelişim sürecine dair bilgi verdiğini tespit ettiğimiz eserler öncelenmiştir. Bu açıdan yalnızca Ebû Hanîfe ya da Ebû Mansûr el-Mâturîdî üzerine yapılan çalışmaların, fıkıh disiplini ya da kelam disiplini içinde üretilen metinlerin hudutsuz bir literatüre denk geldiği farkındalığı ile müstakil görüşlerden ve bu disiplinleri ilgilendiren daha teknik tartışmalardan kaçınarak, ekole tarihsel ve toplumsal açıdan tesiri olmuş hususlar üzerine odaklanılmış, bu durum kaynakların bir kısmını eleme imkanı sunmuştur. Farklı disiplinlerin ürettiği metinlerdeki iddia, tahlil ve tespitler dikkate alınarak ekolün oluşum ve gelişim sürecini tüm boyutları ile anlama isteği disiplinlerarası bir okuma yapmayı gerekli kılmıştır. Bu yüzden tarih, tabakat, coğrafya eserlerinin yanı sıra fetava, nevazil, usûl-i fıkıh, akaid, kelam, ahlak ve tasavvuf eserleri de çalışmamıza kaynaklık teşkil etmişlerdir. Bu alanlar üzerine yapılan çağdaş çalışmalar ve araştırmalar çalışmamıza malzeme sunduğu ölçüde çalışmanın kapsamına alınmıştır.

1.1. Klasik Kaynaklar

Tarih, tabakat ve coğrafya eserleri konu edinilen ekolün tarihsel bağlamını, siyasi, sosyo-kültürel ve dini açıdan geçirdiği süreçleri aydınlatmada önemli veriler sunmaktadır. Bu açıdan çalışmamızda öncelikle Hanefî ulemaya ait biyografik verileri ve bölge tarihine dair bilgileri toplamaya çalıştık. Veri toplama aşamasında Hanefî gelenek içerisinde tabakat literatürünün diğer mezheplere oranla oldukça geç gelişmiş olması literatürde oluşan bu boşluğun hangi edebi türle tamamlandığı sorusunu beraberinde getirmiştir. Bu problem bizi menâkıblara ve fetva metinlerine yönlendirmiştir. En erken örneklerinin hicrî 3. asırda verildiği görülen menâkıblar, ağırlıklı olarak Ebû Hanîfe ve ilk dönem ashabı ile ilgili ayrıntılı bilgiler barındırmaktadır. Bu türün günümüze ulaşan ilk örnekleri, İbn Ebi'l-Avvâm (ö. 335/946)'ın, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruh ve Menâkibuh* isimli eseri ve Ebû

Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya‘kub b. el-Hârisî el-Kelabâzî es-Sübezmûnî (ö. 340/952)’nin, *Keşfu’l-Âsâri’ş-Şerîfe fi Menâkıbi’l-İmam Ebî Hanife*’sidir.

Ebû Hanîfe ve ashabını konu edinen bu iki eserde, Ebû Hanîfe’den hem rivayette bulunan hem de ders halkasında ondan eğitim alan isimler, mensubu oldukları ya da yaşamlarını sürdürdükleri bölgeye göre tasnif edilmişlerdir. Bu iki eser, bu özellikleri ile Ebû Hanîfe’nin ashabının bölgelere göre dağılımını görmeyi kolaylaştırmakta ve mezhebin yayıldığı coğrafya hakkında önemli veriler sunmaktadırlar. Örneğin, İbn Ebi’l-Avvâm’ın *Fedâ’ilu Ebî Hanîfe*’sinde Ebû Hanîfe’den fıkıh öğrenen ve hadis alan alimleri Kufe, Mekke, Medinetü’l-Münevvere, Yemen, Basra, Yemame, Vasıt, Cezire, Şam ve Mısır, Rey ve Horâsân olmak üzere şehirlere göre sıralaması, erken dönemde etkili olan şehirler hakkında bilgi elde etmemizi de sağlamaktadır. *Keşfu’l-Âsâr*’ın da şehirlere göre tasnif edildiği, İbn Ebi’l-Avvâm’da sınırlı bilgi verilen Mâverâünnehir ve Harezm bölgelerinin şehir şehir başlıklandırıldığı görülmektedir. Bu yönüyle *Keşfu’l-Âsâr* yalnızca topladığı rivayet içerikleri ile değil, rivayetlerin senetlerinde yer bulan isimlerle Mâverâünnehir’de Hanefî ulemanın faaliyetlerine dair önemli veriler sunmaktadır. Bu iki eserde aktarılan rivayetler gözden geçirildiğinde aynı isimler ve benzer rivayetler toplanmış olsa bile aktarılan rivayetlerin hem lafız hem de rivayet zinciri açısından farklılıklar barındırdığı görülmektedir.

Ebu'l-Fadl Bekr b. Muhammed b. Ali ez-Zerencerî’nin (ö.512/1118) *Menâkıbu’l-İmâmi’l-A‘zam Ebî Hanîfe*’si, el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî (ö.568/1172)’nin, *Menâkıbu Ebî Hanife*’si,[1] İbn Dokmâk olarak bilinen Sârimuddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö.809/1407)’in *Nazmu’l-Cumân fî Tabakâti Ashâbi İmâm en-Nu‘mân*’ı, Hâfizuddîn Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî (ö.827/1424)’nin *Menâkıbu Ebî Hanîfe* isimli eseri özellikle birinci ve ikinci bölümde sıklıkla başvurduğumuz diğer menâkıb türü eserlerdir. ez-Zerencerî’nin eseri günümüze ulaşmamış olan ve menâkıbların ilk örneği olarak kabul edilen Ebû Hafs el-Kebîr’e ya da oğlu Ebû Hafs es-Sagîr’e nispet edilen eserden alıntılar içermesi sebebiyle önem arz etmektedir. es-Sübezmûnî’nin eserinde de Ebû Hafs’a dayanan

[1] el-Mekkî’nin *Menâkıb*’ının neşrinde eserin başından ve sonundan eksikler barındırması sebebiyle yazma nüshası ile birlikte okunmuştur. el-Mekkî’nin *Menâkıb*’ını önemli kılan bir husus ise onun ez-Zerencerî ve es-Sem‘ânî gibi muasırı alimlerle mektuplaşmış olmasıdır. O Ebu’l-Mehâsin Hasan b. Alî’nin kendisine Buhârâ’dan yazdığı mektuptan bilgi aktarmaktadır. Bkz. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1981), 1/323, 353. Hanefî biyografi yazıcılığı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018); Huzeyfe Çeker, “Hanefi Biyografi Yazımının İlk ve En Büyük Eserlerinden: İbn Ebi’l-’Avvâm’ın Fedâilü Ebî Hanîfe’si”, *İslam Te’lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018); Huzeyfe Çeker, “Hanefi Tabakatlarının Yazma Nüshaları”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 83-119.

rivayetler bulunmaktadır. es-Sübezmûnî'nin bu eserinin sonraki menâkıblara da kaynaklık ettiği,[2] onun rivayetlerin başında isimlerini zikrettiği ravilerin, el-Mekkî'de ve daha sonra el-Bezzâzî'de Ebû Hanîfe'nin ashabı listeleri olarak muhtasar bir şekilde sıralandığı görülmektedir. Irak çevresindeki Ebû Hanîfe ashabı hakkında biyografik bilgilere ulaşabildiğimiz Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih* isimli eseri bu özelliği ile tabakat literatürüne öncülük eden ilk eser olarak kabul edilmektedir.

Hanefî ulema ile ilgili biyografik bilgilere ulaşabildiğimiz bir diğer eser ise Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 373/983)'nin *en-Nevâzil*'i olmuştur. Bu eserin "Babu't-Târih" kısmında Ebû Hanîfe'nin özellikle Belhli ashabı hakkında temel bilgiler sıralanmıştır. Şeyhülislam Vâiz-i Belhî (ö. 7/13. yy)'nin *Fedâ'il-i Belh* isimli eseri de Belh ve Horâsân uleması hakkında önemli bilgiler içermektedir. Sundukları verilerle bu eserlerin tabakat eserlerine öncülük ettiği ve bu literatürün oluşmasına zemin hazırladıkları görülmektedir. Mâverâünnehir bölgesinde faaliyet yürütmüş, Hanefî ulemaya dair veri sunan bir diğer literatür füru fıkhın alt türleri olan *fetâvâ*, *nevâzil*, *fevâid* ve *zevâid* metinleri olmuştur. Bu eserlerde zaman zaman dağınık olarak selefe ve müteahhir ulemaya dair bilgiler verildiği görülmektedir. Bu maksatla Belh ulemasını tanıttığını belirttiğimiz Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'inin yanı sıra Ebu'l-Hasan er-Rustufağnî (ö. 345/956)'nin *el-Fevâ'id*'i, Ahmed b. Ali el-Maymergî (ö. 430/1038)'ye nispetini isabetli gördüğümüz *ez-Zevâ'id* metni, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî (ö.500/1107)'nin *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*'sı, Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî (ö. 550/1155)'nin *Mecmû'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât*'ı, Ömer b. Abdülazîz es-Sadruşşehîd'in *Kitâbu'l-Vâkı'ât'*ı Hanefî geleneğin bölgede karşılık geldiği anlama dair önemli bilgiler sunmuştur. Özellikle el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'i[3] erken dönem Buhârâ ve Semerkand ulemasının fetvalarını içerdiği, Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832), Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Kemarî (ö. 381/991) ve Ebû Nasr Ahmed el-İyâdî (ö. 3. asrın sonları) başta olmak üzere bölge ulemasının çeşitli konularda görüşlerine ulaşma imkanı sunduğu için çokça istifade edilen kaynaklar arasında yer almıştır. Bu eserlerin ortak özellikleri fıkhi konuların yanı sıra itikadi konularda da ulemanın görüşlerine yer vermiş

[2] Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî, *Menâkibu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 2/122.

[3] el-Keşşî'nin yer verdiği fetva eserleri: Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'i, *Uyûnu'l-Mesâil*'i, Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî'nin *Fetâvâ*'sı, Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr'in *Fetâvâ*'sı, *Vâkı'âtu'n-Nâtıfî*, *Fetâvâ-i Muhammed b. Velîd es-Semerkandî*, *Fetâvâ-i Atâ b. Hamza es-Suğdî*, *Fetâvâ-i Necmeddin Ömer en-Nesefî, Fetâvâ-i Meşâyihi Buhârâ*, *Fetâvâ-i Meşâyihi Semerkand*.

olmalarıdır. Bu eserler satır aralarında erken dönemin düşünce dünyasına dair önemli bilgiler barındırmaktadır. Bu husus bizi bu metinleri ayrıntılı bir şekilde kullanmaya sevk etmiştir.

Hanefî gelenek içerisinde, ilk sistemli tabakat eserinin Ebû Muhammed Muhyiddîn el-Kureşî (ö. 775/1373)'nin *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*'si olduğu görülmektedir. *el-Cevâhir* ve daha sonra kaleme alınan tabakatların yukarıda örneklerini sunduğumuz edebi türlerdeki verileri kullandıkları ve böylece ilk bibliyografik eserleri oluşturdukları görülmektedir. Hanefîlerin ilk sistemli tabakat eserinin hicri 8. asırda kaleme alınmış olmasının birden fazla gerekçesinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum öncelikle ekol içinde selef ulemasına bakış açısı ile irtibatlıdır. Ehl-i Hadis için her ravi cerh ve tadile tabi tutulacak ve belirli şartları sağladıktan sika olduğu ifade edilecek kuşku ile yaklaşılan kimseler iken, Hanefîlerde ekolün kurucuları ve taşıyıcıları öncelikle güvenilir kabul edilmiştir. Çünkü ekolün fıkıh ya da kelam faaliyetindeki ana ilkeler, onların aktardıkları üzerine inşa edilmiştir. Bu husus Hanefî tabakat eserlerinin oluşumunu daha geç bir döneme tarihlendirirken, selefi tazim eden bir başka edebi türün yani menâkıbların telif edilmesine sebep olmuştur. Hanefîlerde tabakat literatürünün geç gelişimi, mezhep aidiyeti/bilincinin gelişiminde bir gecikmeden ziyade başta bahsettiğimiz üzere selefe bakış açısı ve pratik ihtiyaçlarla irtibatlandırılması gereken bir husus olarak görünmektedir. Hadis rivayetinin sınırları ve muhatapları belirsiz bir zeminde sürdürüldüğünü, bir muhaddisin her raviyi dikkate almakla yükümlü olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Hanefî geleneğin metin merkezli faaliyetinin böyle bir boşluk oluşturmadığı düşünülebilir. Nitekim Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö.537/1142)'nin hicri 6. asırda kaleme aldığı *el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand* isimli eserinde, Semerkand ehlinden hadis rivayeti ile meşgul olan alimleri sıralamasına rağmen bu eser de cerh kültüründen ziyade biyografik bilgilerin ve alimlerin aktardığı rivayetlerden örneklerin bulunduğu görülmektedir. Tabakat literatürünün dört başı mamur ilk örneklerinin Mısır coğrafyasında hicri 8. asır itibarıyla verilmiş olması, zaman, mekan ve muhatapların literatürün gelişimindeki tesiri ile irtibatlandırılarak ayrıntılı analizini gerektirmektedir.

Tabakat literatürü içerisinde *el-Cevâhiru'l-Mudiyye* kadar yoğun kullandığımız bir diğer eser kronolojik bir sırayla kaleme alınan Mahmud b. Süleymân el-Kefevî'nin (ö.990/1582) *Ketâ'ibu'l-A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ'i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*'ıdır. el-Kefevî'nin eserini kronolojik bir tasnifle ketibe olarak isimlendirdiği toplam yirmi iki tabakaya/bölüme ayırması, her ketibede coğrafi çeşitliliğe dikkat etmesi ve ekolün gelişimine katkı sunduğu ve ilim silsilesini takip edebildiği isimlere bu ketibelerde yer

vermesi bu eseri çalışmamız için önemli kılmıştır. O, hocasını ve ait olduğu halkayı tespit edemediği isimleri "Müteferrikât" kısmında zikretmiş, her ketibenin sonunda "Kalbu'l-Ketîbe" başlığı ile dönemin önde gelen zahid ve mutasavvıflarına da yer vermiştir. Yine Takıyyuddîn b. Abdülkâdir et-Temîmî'nin (ö. 1010/1601) *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*'si, Ebu'l-Adl Zeynuddîn Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) *Tâcu't-Terâcim*'i ve Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî'nin (ö. 1886) *el-Fevâ'idu'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye*'si çalışmada kullanılan Hanefî tabakat eserleri arasındadır.

Alimlerin künyelerinde yer alan nispetlerin doğru okunuşunda en çok faydalandığımız eser, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed es-Semânî (ö.562/1166)'nin Semerkand'da kaleme almaya başladığı *el-Ensâb*'ıdır. *el-Ensâb* aynı zamanda beldelerin alim profilini görme imkanı sunmuştur. Bölge tarihiyle ilgili yazılan klasik eserlerden ise yalnızca birkaçı günümüze ulaşabilmiştir. Bunlar arasında Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Nerşâhî (ö. 348/959)'nin *Târihu Buhârâ*'sı, Muînu'l-Fukara'nın *Tarih-i Mollazade der Zikri Mezârât-ı Buhârâ*'sı ve *Kandiyye (der beyân-ı Mezârât-ı Semerkand)* isimli Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdulcelil b. Abdulmelik b. Haydar es-Semerkandî'ye nispet edilen Farsça eserin yanı sıra Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (537/1142), *el-Kand fi Zikri Ulemâ-i Semerkand*'ı bölge tarihini aydınlatmak üzere yararlandığımız kaynaklardır.[4] Bir coğrafya eseri olmasına rağmen sosyo-kültürel ve mezhebi şartlar hakkında bilgi veren Muhammed b. Ahmed el-Makdîsî (ö. 390/1000)'nin, *Ahsenu't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*'i bölge ve Hanefîlerle ilgili önemli bilgiler vermiştir.

Hanefî geleneğin Mâverâünnehir'deki serüvenini kelami açıdan aydınlatacak eserlerin hicri 5. asra dek oldukça sınırlı olması şimdiye dek bütünlüklü bir Mâturîdî-Hanefî kelam tarihi yazılmasını engellemiştir. Ancak eserlerin keşfinin ivme kazandığı son yıllarda tahkiklerle yayın dünyasına kazandırılan bu geleneğe ait eserler, geleneğin anlaşılması ve

[4] Burada bir hususu izah etmek isabetli olacaktır. Barthold'un *Türkistan* isimli Rusça eserinde yer verdiği ve en-Nesefî'nin *el-Kand* isimli eserinin Farsça bir versiyonu olarak kabul ettiği iki varaklık bir metnin neşri bulunmaktadır. Bu eserin *el-Kand*'ın kayıp bir parçası olduğu fikrini *el-Kand*'ın muhakkiki de paylaşmıştır. Ne var ki çalışmamızda kullandığımız *Kandiyye*'nin Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Birunî Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüshasının 26b'de Barthold'un seçmelerde bulunarak paylaştığı nüshada yer alan el-Mâturîdî ve Semerkand ile ilgili bilginin yer aldığı görülmektedir. Birkaç varağının paylaşıldığı bu eserin *Kandiyye* olması kuvvetle muhtemeldir. Esere konu olan yazmanın dijital nüshasına ulaşamadığımız için bu ihtimali kesin olarak ifade edemedik. Bkz. Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdulcelil b. Abdulmelik b. Haydar es-Semerkandî, *Kandiyye* (Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Birunî Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 5405), 26b; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdulcelil b. Abdulmelik b. Haydar es-Semerkandî, *Kandiyye Hord* (Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 5404/2), 121b-122b; Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Turkestan v Epokhu Mongol'skogo Nashestviya: Teksty (Moğol İstilasına Kadar Türkistan: Metinler)* (Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, 1898), 1/48-51.

çalışılmasındaki engellerin aşılmasına imkan sunmuştur. Bu açıdan er-Rustufağnî'nin *el-Fevâ'id* metni, Muhammed b. Ebû Zekeriyya Yahyâ b. İshak el-Beşâgarî'nin *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din*'i ve Ahmed b. Alî el-Maymergî'nin *ez-Zevâ'id* metinleri, yine bu metinleri kaynak olarak kullanan Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî'nin *el-Hâvî*'si ve el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'i, Buhârâlı es-Sübezmûnî'nin *el-Keşfu'l-Âsâr*'ı ve ez-Zerencerî'nin *el-Menâkıb*'ı ve diğer fetva ve nevazil metinleri itikadi konularda sundukları verilerle ekolün tarihine dair yeni tespit ve tahlillere imkan sunmuşlardır. el-Beşâgarî'nin günümüze ulaşan ve tek nüshası Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Birunî Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan *İsmetü'l-Enbiyâ* isimli eseri de bölge ulemasına yaptığı atıflarla araştırmanın içeriğini zenginleştiren önemli veriler sunmuştur.[5] Nureddîn es-Sâbûnî (ö.580/1184), el-Beşâgarî'nin *İsmetü'l-Enbiya*'sının *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ* ismi ile bir muhtasarını yazmıştır. Bu eser ile *el-Müntekâ*'yı karşılaştırdığımızda birebir alıntıların varlığını görmekteyiz. es-Sâbûnî el-Beşâgarî'nin kitabını, *bikeşfi'l-Gavâmid fi Ahvâli'l-Enbiyâ* ismiyle imla ettiğini söylemektedir. Bu eserin *İsmetü'l-Enbiya* ismiyle meşhur olduğunu bildirmektedir.[6]

Bölgede kaleme alınmış olan akaid ve kelam eserleri çalışmamızın dördüncü ve beşinci bölümlerinde ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Bu eserler arasında Ebû Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944)'nin, *Kitâbu't-Tevhîd*'i ve tefsir eseri *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*'ı, Ebu'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî'ye (ö. 342/953) nispet edilen *es-Sevâdu'l-A'zam eseri*, Muhammed b. Seleme es-Semerkandî'nin *Cümeli Usûli'd-Dîn*'i, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî'nin *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*'i ve Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) eserlerinden istifade edilmiştir.

İbnü'n-Nedim (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inde Ebû Hanîfe'ye *el-Alim ve'l-Müteallim*, *el-Vasiyye* ve *Risâle ilâ Osman el-Bettî* eserlerini nispet etmektedir. es-Sübezmuni'nin *Keşfu'l-Âsâr*'ında *da Risâle ilâ Osman el-Bettî* tam metin olarak rivayet edilmiştir. Bununla birlikte hicri 7. asırdan sonra beş eserin Ebû Hanîfe'ye nispeti üzerine tartışmaların literatüre

---

[5] 786/1384 ya da 788/1386 yılında istinsah edildiği ve bu nüshadan 1986 yılında tekrar istinsah edildiği tahmin edilmektedir. Eserin zahriyesinde sayfanın sol alt köşesinde Nureddin es-Sabûnî'nin iki eserinin ismi zikredilmektedir. Yine eserin fihristi zahriyede yer almaktadır. Buna göre sırasıyla Zikru Adem, Zikru Nûh, Zikru Halilullah İbrahim, Zikru Ya'kûb, Zikru Yusuf, Zikru Musa, Zikru Davud, Zikru Zekeriya, Zikru Muhammed (as) şeklinde nihayete ermektedir. Risalenin ilk sayfasında eksikler bulunmakta olup, sayfa kenarları yenmiştir. Eserin içeriğinde "*Şerhu Usuli'd-Din*'de zikrettik." ifadesi de yer almaktadır. Eser toplam 232 varaktır. 232b'de "*İsmetü'l-Enbiya* kitabını Allah'ın tevfiki ile yevmu'l-ehad, şaban ayında …? 488 yılında tamamladım. Muhammed b. Ali b. Hasan el-Buhârî" ifadesi yer almaktadır. Bkz. Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Birunî Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 1831), 1a, 7b, 232b.

[6] Nureddîn Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr es-Sabûnî, *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*, ed. Mehmet Bulut (Beyrut: Daru İbni Hazm, 2012), 22.

yansıdığı görülmektedir.[7] el-Kerderî, Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim* kitaplarının olmadığını, çünkü bu kitapların Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in kaidelerinin çoğunu içerdiğini oysa Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'nin de onlardan olduğunu iddia ettiklerini, bu iki kitabın da Ebû Hanîfe el-Buhârî'ye ait olduğunu öne sürdüğünü belirtmektedir. Mu'tezile'nin bu iddiasının açıkça yanılgı olduğunu, ulemanın çoğunun bu konuda ittifak ettiğini yazmaktadır.[8] Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerinin aktarıcısı olan isimlerle eserlerini rivayet edenler arasında paralellik bulunmaktadır. Bu eserlerin bölgenin itikadî hafızasının bir çıktısı olarak görülmesi mümkündür. Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin itikadi eserlerinin otantikliği tartışması tezin içeriğinde ihmal edilerek, eserlerine yapılan atıflar ve ashabının ondan aktardığı rivayetler dikkate alınmış ve bölge ulemasının itikadî görüşlerini ele alırken bu eserlerdeki bilgilere de başvurulmuştur. Ebû Muti' rivayetli *Fıkhu'l-Ekber*'e yapılan Ebû Leys es-Semerkandî'ye ya da el-Mâturîdî'ye nispet edilen şerhlerin ise bu alimlere ait olmadığı bilinmektedir. *Fıkhu'l-Ekber* şerhlerinin en erken örneğine hicri 5. asırdan sonra rastlanabileceğine dair Rudolph'un görüşü Gömbeyaz tarafından da teyit edilmiştir.[9]

1.2. Çağdaş Çalışmalar

Hanefî geleneğin gelişimini yansıtan eserlerin bir kısmının günümüze ulaşmamış olması, bir kısmının yeni keşfedilmiş ve henüz literatüre kazandırılmış olmasının yanı sıra disiplinlerarası bir bakış açısıyla ekol ve ulema tarihinin konu edinilmesi gerekliliği, literatüre katkı sunacak yeni çalışmalara hala ihtiyaç bulunduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple öncelikle çağdaş literatürde bu çalışmaya ilham olan, literatür içinde ön plana çıkan ve çalışma sırasında sıklıkla kullanılmış eserlerden bahsedilecektir.

Mâverâünnehir Hanefîlerinin öncelikle kelam faaliyeti merkezli çalışmalara konu olduğu görülmektedir. Kelam tarihi çalışmalarında el-Mâturîdî ve sonrasında ortaya çıkan kelam eserleri dikkate alınarak Semerkand merkezli bir okuma yapılmıştır. Bu doğrultuda el-Mâturîdî ve Maturidilikle ilgili yapılan çalışmalar bölge çalışmaları içerisinde önemli bir yekun oluşturmaktadır. Bu çalışmalardan Wilferd Madelung'un "The Spread of Mâturidîsm and the Turks" (London, 1985.) başlıklı makalesi, Mâturidî'nin Hanefî ulema içerisindeki konumunu sorgulayan ve Mâturidîliğin bir mezhep hüviyetine bürünmesinin hangi tarihlerde

[7] Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 7-17.
[8] el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/122.
[9] Kadir Gömbeyaz, "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?", *Diyanet İlmi Dergi* 56/4 (20 Aralık 2020), 1236.

gerçekleştiğine dair öngörülerde bulunan çalışmaların ilklerinden sayılabilir. Madelung'un bu çalışmasının bir diğer özelliği ise, Türklerin İslamlaşmasında Sufi öğretinin rolünü sorgulamış olmasıdır. O, bölgedeki dinî hareketliliği klasik resmi - gayri resmi din anlayışı üzerinden değerlendirmenin hatalı olduğunu, tasavvufî metinler yazarken Mâturidî kelamına uygun bilgi üreten Kelâbâzî'yi örnek göstererek delillendirmiştir. Madelung'un bu tespiti klasik tasavvuf ve kelam tarihi anlatısının dışında bölgenin kendine özgü bir yapısının bulunduğuna dair ipuçları vermekte ve aydınlatılması gereken hususlara işaret etmektedir. Sönmez Kutlu'nun *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara, 1997) isimli çalışmasında Mürcie'nin oluşum ve Horâsân-Mâverâünnehir'de karşılık bulma sürecini aydınlatmıştır. Bu ekolün bir mensubu olarak nitelendirilen Ebû Hanîfe ve bölgeye mensup ashabı da bu çalışmada konu edinilmiştir. Ulrich Rudolph'un, *al-Mâturidî Und Die Sunnitische Theologie In Samarkand* (1997) çalışması da hem bölgedeki Hanefîlerin kelam faaliyetinin tarihsel sürecinin yanı sıra teolojik tartışmaların karşılık bulduğu zemini el-Mâturîdî'nin kelam faaliyeti ile birlikte değerlendirmiştir. Onun bu çalışması, henüz el-Mâturîdî ve Maturidiliğe dair pek çok kaynağın keşfedilmediği ya da tahkik edilmediği zaman diliminde yapılmış olması sebebiyle daha bilinmez bir el-Mâturîdî portresi çizmektedir. Ancak bu çalışmadan sonra ortaya çıkan fevaid, zevaid metinleri, kelam ve akaid eserleri el-Mâturîdî'nin hicri 4. asırdaki varlığı ve etki çevresini yeniden gözden geçirmeyi gerektirmektedir. Ahmet Ak'ın, *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik* ile *Selçuklular Döneminde Mâturidîlik* çalışması yeni kaynakların kullanımı ve bir ekol olarak Maturidiliği ortaya koyması açısından önemlidir. Mehmet Kalaycı'nın *Eşarilik - Maturidilik İlişkisi* isimli çalışması bizi Buhârâ ve Semerkand Hanefiliği farklılaşmasına yönlendiren ve araştırma konumuzun revizyonundan sonra da bu tezin iddiasını besleyen öncü çalışmadır. Bu çalışmaların yanı sıra içerdikleri tafsilatlı makaleler ile *İmam Mâturidî ve Mâturidîlik* (ed. Sönmez Kutlu), *İmam Mâtürîdî ve Mâtüridiyye Geleneği tarih, yöntem, doktrin: Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına* (ed. Hülya Alper,), *Devirleri Aydınlatan Meşale İmam-ı Azam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (2015, ed.Ahmet Kartal-Hilmi Özden), *IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu - Hanefilik Maturidilik -* (2017), *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu: Dünü, Bugünü ve Geleceği -Kazakistan* (2018, ed. Sönmez Kutlu) gibi derleme çalışmalar da yararlanılan çalışmalar arasındadır.

Bölge Hanefîlerinin fıkıh faaliyetini konu edinen ve çalışmada önemli açılımlar sağlayan kaynaklar arasında Şükrü Özen'in, *Ebû Mansur el-Mâturidî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, Murteza Bedir'in *Buhara Hukuk Okulu*, Eyyüp Sait Kaya'nın *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal* isimli çalışması yer almaktadır. Hanefî tarihini genel

hatları ile ele alan çalışmalar arasında ise öncelikle Ashirbek Muminov'un *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii (Orta Asya Tarihinde Hanefî Mezhebi)* isimli 2015 yılında yayınlanan Rusça çalışması zikredilmeledir. el-Kefevî'nin *el-Ketâ'ib*'ini merkeze alarak ekolün Orta Asya'daki serüvenini 14. Asra kadar konu edinmekte ve Hanefîliğin gelişim süreci ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Adnan Hoyladı'nın *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, Hasan Hacak'ın "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslami İlimlerle İlişkisi" başlıklı makalesi, Nurit Tsafrir'in *The History of an Islamic School of Law – The Early Spread of Hanafism* isimli eseri Melchert'in "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana" isimli makalesi yararlandığımız kaynaklardandır.[10]

Emrah Demiryent'in "Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî'nin *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* Adlı Eserinde Mezheplere Bakışı" başlıklı yüksek lisans tezi, Nail Okuyucu'nun *Şafii Mezhebinin Teşekkül Süreci* çalışması, Abdumalik Tuychibaev'in "Ahmed b. Mûsa el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât* Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi" isimli çalışması tezimize kaynaklık etmiş önemli eserlerdir. Labor Asrorava'nın, *Ebû Hafs el-Kebîr Buhari ve Hanefî İlmi* çalışması Ebû Hafs hakkında yapılan ilk müstakil çalışmadır. Zekerya Sarıbudak "Ebû Hanîfe'den el-Mâturîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci" başlıklı doktora tezinde Ebû Hanîfe'den nakleden itikadi görüşleri Mâverâünnehir'deki ulemanın eserleri üzerinden okumuştur. Adem Lök, *Hanefîliğin Oluşum Süreci ve İtikadi Mezheplerle İlişkisi* başlıklı çalışmasında Irak ve Mâverâünnehir bölgesinde faaliyet yürütmüş Hanefî alimler hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Bölgenin coğrafi özellikleri ve tarihi gelişimi hakkında Barthold, Frye gibi tarihçilerin önemli çalışmaları bulunmaktadır. Türkiye'de Hasan Kurt'un *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, Osman Aydınlı'nın *Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar Semerkand Tarihi* isimli çalışmaları bölge hakkında ayrıntılı bilgi vermenin yanı sıra ulemanın bölgedeki faaliyetleri ile ilgili de bir perspektif sunmaktadır.

Christopher Melchert'in *The Formation of the Sunni Schools of Law* isimli çalışması yalnız Hanefî mezhebinin değil diğer sünni mezheplerin ve tasavvufun şekillenişi hakkında dikkate değer iddialarda bulunmaktadır. Sünniliğin tarihsel gelişimini konu edinen çalışmaların öncüsü George Makdisi'nin "Sunni Revival" makalesidir. Onun ardından Richard W. Bulliet, *Islam: The View from the Edge* isimli çalışmasında bu konuyu ayrıntılı

[10] Christopher Melchert, "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana", *Medieval Central Asia and the Persianate World: Iranian Tradition and Islamic Civilisation*, ed. A.C.S. Peacock - D.G. Tor (London: I.B. Tauris, 2015), 13.

bir şekilde gündeme getirmiştir. Jonathan Berkey, *The Formation of Islam* çalışmasında ve Henry Laoust *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler* şeklinde Türkçeye çevrilen Fransızca çalışmasında Sünniliğin gelişim süreci de konu edinilmektedir. Betül Yurtalan'ın *Coğrafya ve Mezhep: Abbâsî-Fâtımî Çekişmesinin Sünniliğe Etkileri* isimli çalışmasında Fatımiler karşısında Sünniliğin siyasi bir enstrüman olarak kullanımına önemli örnekler sunulmaktadır. Toby Matthiesen ise *The Caliph and the Imam: The Making of Sunnism and Shiisim* eserinde Sünnilik ve Şiiliğin gelişimini eş zamanlı ve geç dönem üzerinden okumaktadır.

Bölgedeki Hanefî çevrenin dini yaşama biçimini konu edinen çalışmalar, belirli ilim çevrelerini merkeze alarak çoğunlukla parçacı bir okuma yapmışlardır. Bazı çalışmalar bölgedeki tasavvufi yapılanmalara odaklanıp diğer gelenekleri dikkate almazken bazıları da yalnızca kelam ya da fıkıh ekolleri üzerinden bölgenin din anlayışını tasvir etmiştir. Örneğin Maveraünnehir Hanefîlerinin muhataplarından Kerrâmîyye'yi konu edinen çalışmalar, önemli bilgiler vermekle birlikte, Kerrâmîlerin diğer Hanefî çevrelerle ilişkilerini ayrıntılı bir şekilde ele almamıştır.

Richard Buliet'in *The Patricians of Nishapur*'u, Vahit Göktaş'ın, *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf –Kelâbâzî Örneği* isimli çalışmalar, doğrudan tasavvufi çevreleri konu edinen ve ön okuma sürecinde faydalandığımız eserlerdir. Bunun yanında tasavvuf tarihi çalışmaları daha çok Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140), Ahmet Yesevî (ö.562/1166), Bahaeddin Nakşibend (ö. 791/1389) gibi 6. Asır ve sonrasında yaşamış isimlere odaklanmaktadır.[11] Ancak bölgede sufiliğin erken dönemden itibaren gelişimini ve aşırı gruplardan sıyrılarak mutedil zümrelere karşılık gelecek şekilde etki alanını genişletmesini konu edinen kapsamlı bir çalışmanın bulunduğunu söylemek güçtür. Hacı Bayram Başer de tasavvuf tarihine yeni bir perspektif kazandırmayı amaçladığı *Şeriat ve Hakikat* isimli çalışmasında Horâsân ve Mâverâünnehir bölgelerine odaklanan yeni çalışmalara olan ihtiyaca dikkat çekmiştir.[12] Kamilcan Rahimov'un 2021 yılında yayınlanan *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri* başlıklı çalışması Mâverâünnehir'deki erken dönem mutasavvıfları ve faaliyetleri ile ilgili yeni veriler sunmuş ve Mâverâünnehir'de tasavvufun ilk temsili hakkında bir boşluğu doldurmuştur. Mehmet Kalaycı'nın "Zühd ve Melamet Farklılaşması Bağlamında Hanefî Geleneğin Kuşeyri'ye İlgisi" isimli makalesi ise, Hanefîlik ve tasavvuf

[11] Örneğin, Devin Deweese, *Studies on Sufism in Central Asia*, (Surrey: Ashgate, 2012). Bölgede tasavvufi faaliyetleri konu edinen makalelerden oluşan eser, Ahmed Yesevi ve sonrasında oluşan sufi grupları incelemektedir.
[12] Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, 24.

meselesini doğrudan konu edinen bir çalışmadır. İlgili makalesinde Kalaycı, Hanefî gelenek içerisinde zahid olarak nitelenen kimseleri listelemenin yanında, bu geleneğin ne tür bir sufilikle gerilim içerisinde olduğunu açıklamakta ve bu konuyla ilgili ayrıntılı çalışmalar yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.[13] Tasavvuf tarihçileri arasında zühd kavramının neliğine dair bir tartışma halihazırda bulunmaktadır. Özellikle Christopher Melchert'in "The Transition from Asceticism to Mysticism" ve Leah Kinberg'in "What is Meant by Zuhd" isimli makaleleri Mâverâünnehir Bölgesi'ndeki Zühd anlayışına dair perspektif oluşturmada yardımcı kaynaklar olmuştur. Konuyla ilgili yapılan son çalışmalardan biri de Yunus Eraslan'ın *Erken Dönemde Hanefî-Maturidi Kelam Sisteminin Tasavvufla İlişkisi* başlıklı doktora tezidir.

Maturidilik ve Hanefîlik üzerine yapılan çoğu çalışmada Ebû Hanîfe ve Mâturidî'nin görüşleri farklı coğrafyalarda ve zaman dilimlerinde yaşamış tüm Hanefî alimlere mal edilmekte ve Hanefîlik içerisindeki farklılıklar göz ardı edilmektedir. Genellikle, itikâdî açıdan Mâverâünnehir bölgesi Hanefîliği yekpare bir yapı olarak sunulmakta ve bölgede Hanefîlik tüm konularda aynı düşüncelere sahip herhangi bir farklılık arz etmeyen bir bütün olarak algılanmaktadır. Bu doğrultuda son dönemlerde yapılan çalışmalar; çeşitli itikâdî mezheplerin fıkıhta Hanefîliği benimsemeleri ile ortaya çıkan farklı Hanefî çevrelerin yanında, itikâdî ve fıkhî açıdan kendilerini Hanefî olarak niteleyen grup içerisinde de farklı anlayışların varlığına dikkat çekmektedir.[14] Bu çalışmalar dikkate alındığında, Hanefî çevrelerde kelamla ya da fıkıhla meşgul olmanın metodik bir farklılaşmanın ötesinde bir karşılığı olup olmadığı sorgulanması ve ayrıntılı bir şekilde ele alınması gereken konulardandır. Bu gerekliliği dikkate alarak başladığımız doktora tez yazım sürecimizde öncelikli iddiamız bölge Hanefîliğinin Sünniliğin gelişimi ile eş zamanlı olarak okunması gerektiği, buradaki faaliyetin kendine has kodlarının temelinde bu hususun yattığı kabulü idi. Bu iddia bölgedeki Hanefîlerin genel karakterini bir yere kadar izah etme imkanı sunmaktadır. Ancak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olma ve kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispet etme konusunda bir farklılık bulunmayan ancak yer yer itikadi ve fıkhi konularda

[13] Bkz. Mehmet Kalaycı, "Zühd ve Melamet Farklılaşması Bağlamında Hanefî Geleneğin Kuşeyri'ye İlgisi*" İmam Mâturidî ve Mâturidîyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2018, 305-337.
[14] Bkz. Abdullah Demir, "Different İnterpretation of Abu Hanifa: the Hanafi Jurists and the Hanafi Theologians" *ULUM*, 1/2 (December 2018): 259-279; İhsan Timür, *Hanefî-Matürîdî Geleneğin Batıya İntikali: el-Akîdetü't-Tahaviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme*, (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021); Mehmet Kalaycı, "Hanefi Geleneği Maturidi Üzerinden Okumanın İmkanı – Buhârâ ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme", *İmam Maturidi'nin İzdüşümü*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2019, 293-335.

birbirinden ayrılan bölge ulemasına yönelik ayrıntılı analizin ekolün gelişim sürecine dair de önemli veriler sunacağı kanaati ile bu çalışma kaleme alınmıştır.

2. Yöntem

Bir grubun sürekliliği, oluşturduğu tarihsel belleğin/hafızanın ve bunu ekol tarihine uyarlayacak olursak literatürün ürünüdür ve bu belleğin aktarımı grubun/ekolün/mezhebin sürekliliğini de sağlamaktadır.[15] Ortak belleğin oluşumu ise hatırlanmaya değer olan şeylerin tespiti ve aktarımı ile irtibatlıdır. Bu açıdan gelenek, oluşturduğu kimliği dikkate alarak hatırlamaya ya da devam ettirmeye layık olan şahısları, görüşleri ve eserleri sonraki nesillere taşımaktadır. Bu seçilim üst kimliği beslemek üzere bilinçli bir faaliyete dönüşebildiği gibi fayda ve pratik gerekçelerin etkisi ile bugünden baktığımızda önemli ve sonraki nesillere taşınmaya değer bulduğumuz bazı ögeleri tarihte bırakmayı tercih eder. Bu ögelerle kurulan kimliğin çoğunlukla bilinçli bir çabanın ürünü olduğu kabul edilebilir. Buna ekol tarihi oluşturmak ve bu kimliği pekiştirmek üzere yazılan tabakat eserleri işlevsel bir örneklik teşkil eder. Bunun yanı sıra yeni ortaya çıkmış bir tartışmanın savunulan görüşü haklı çıkarmak üzere argümanlarını belirlerken görüşün geçerliliğini, makuliyetini, doğruluğuna dair tartışma zemini oluşturmak yerine bunu bir köken tartışmasına dönüştürmek kimliğin ve belleğin ekol için anlamını ortaya koymaktadır. Hanefîlerin Eşarilerle giriştiği tekvin tartışmasında iki tarafın da bu görüşün kökenine dair bir algı oluşturma çabası bu konuyu örneklendirmektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserinde tekvini savunan selef ulemasını uzun uzun anlatması da kimliğin korunması için bir tür hatırlama eylemi olarak değerlendirilebilir. Bu örnekte bilinçli bir hatırlama eyleminden bahsetmiş olsak da belleğin oluşumunun her zaman bilinçli bir kurgunun ürünü olmadığı kanaatini taşımaktayız. Ebû Hanîfe'nin fıkha dair risalelerinin ilk nesil arasında dolaşımda olmasına rağmen günümüze taşınamamış olması buna bir örnektir. Bu durum bize tarihte her zaman bilinçli ve planlı tercihlerle karşılaşmadığımızı düşündürmektedir. Bu tarz bir örnek şahısların ya da eserlerin zaman içerisinde kazandığı otorite ve karşılık geldiği anlamın da bir gelişim ve dönüşüm içerisinde olduğunun göstergesi olmaktadır. Bu örnek bize pek çok denklemin içerisinde tarihi bir gerçekliği anlamaya çalıştığımızı göstermektedir.

[15] Ahu Tunçel, "Tarihi Yazmak: Unutturmak ya da Unutturmamak", *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekan ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, ed. Tahire Erman - Serpil Özaloğlu (İstanbul: KÜY, 2017), 21.

Maveraünnehir'de Hanefî geleneğin tarihsel gelişimini konu edinmek de çalışma boyunca değişim ve süreklilik kavramlarına odaklanmamızı gerekli kılmıştır.[16] Tarihsel gelişim aynı zamanda bir değişim süreci demektir. Bu da geleneğin canlı bir organizma gibi sürekli değiştiğinin farkında olmayı gerektirmektedir.[17] Hodgson'ın deyişiyle "ayırt edici olduğu düşünülen kimi kültürel özelliklerin göründükleri kadar benzersiz veya ayırıcı olmadıkları bir kez görüldüğünde, ayırıcı kültürel özellikler demeti de ikna ediciliğini yitirmektedir."[18] Hanefî ekol içerisinde yalnızca farklılıklara odaklanmamamızın gerekçesi bu cümlede yer almaktadır. Mâverâünnehir Hanefîleri içerisinde farklılık olarak literatürde yer bulmuş, bazı itikadi hususların ekol içerisinde ayırıcı bir unsura dönüşüp dönüşmediği hususu bizi bu farklılıklardan ziyade ekolün gelişim ve karakteristik özelliklerini kazanma sürecine odaklanmaya itmiştir. Örneğin, Hanefî gelenek içerisinde iman tanımın ikrar ve tasdik olduğu genel kabul görmüşken, Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin iman tanımına ameli de eklemesi istisnai bir örnek olarak önemlidir, ancak ekolün genel görüşünü yansıtacak derecede etki alanı genişlememiştir. Bu yüzden tespiti yapılan hususların ekolün geneli için ne derece belirleyici olduğu sorusu çalışmada ön plana çıkarılan başlıkların belirlenmesinde rol oynamıştır.

"Bilgiyi kendisine doğrulatabileceğimiz bir model ya da yöntem olmadığından, tarihe yönelen her anlama aynı zamanda bir yeniden oluşturma eylemidir."[19] Tarihin bir unutuşlar ve yeniden yaratmalar bütünü olarak nitelendirilmesini dikkate aldığımızda unutulan bir versiyonu hatırlamanın ya da kefşetmenin hakikate ulaşmak anlamına gelmediği, bir yaratım türünü keşfetmek olarak anlaşılabileceği hesaba katılmalıdır. Bu yüzden daha erken tarihli kaynakları keşfetmek hakikate yaklaşmaktan ziyade, farklı yorumlara ve yeni yaratımlara ulaşmak anlamına gelmektedir. Geçmişi doğru okuyabilmek ve hakikate yakınlaşan bir tarih anlatısı oluşturabilmek için öncelikle olası tüm ihtimalleri, bütün farklı anlatıları dikkate almak ve konu ya da olayla ilgili ihtimalleri artırmak gerekir. Çeşitlenen anlatıların kesiştiği noktalar daha isabetli tespitler yapmak için ipuçları barındırmaktadır. Bu bakış açısı ile Ebû Hanîfe'nin itikadi kabullerini konu edindiğimiz başlığımızı ona tüm kesimlerden nispet

---

[16] Fikir-hadise irtibatı fikirlerin hangi zaman ve mekânda, hangi olaylarla irtibatlı olarak doğduklarını ve hangi olayları nasıl etkilediklerini tespit eder. Bu açıdan tarihi konu edinen bir çalışmada fikir-hadise-mekan-zaman irtibatının dikkate alınması ele alınan konunun çok boyutlu analiz edilmesine imkan sunmaktadır. Bkz. Hasan Onat, "İslâm Bilimleri ve Yöntemi Açısından Târihin Anlam ve Önemi", *Kur'an ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Târihin Önemi* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 57; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO, 2012), 406.
[17] Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 1/65.
[18] Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/62
[19] Ahu Tunçel, "Tarihi Yazmak: Unutturmak ya da Unutturmamak", *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekan ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, ed. Tahire Erman - Serpil Özaloğlu (İstanbul: KÜY, 2017), 23.

edilen görüşlerle kurgulamayı uygun bulduk. Böylelikle üzerinde görüş birliğine varılan, hem muhaliflerinin hem de takipçilerinin kendisine nispet ettiği görüşleri dikkate alarak üzerinde ihtilaf bulunmayan itikadi konuları bu başlık altında incelemeye çalıştık. Çünkü ilk dönem eserlerinde Ebû Hanîfe'nin tavsif edilişi hangi çevrenin metinlerinin dikkate alındığına bağlı olarak değişmektedir. Yaşadığı dönem itibarıyla Ehl-i Rey'in önde gelen temsilcisi ve rey ehline yöneltilmek istenen tüm eleştirilerin öncelikli hedefi olan Ebû Hanîfe'nin hoca ve talebelerinin sayısına bakıldığında tek tip bir çevreye hitap etmediği, fıkıh yönteminde birleşen ancak pratikte ve itikadi konularda farklılaşan çeşitli görüşlerdeki isimleri etkilediği anlaşılmaktadır. Bu durum Ebû Hanîfe'nin birbirinden farklı çevrelerce sahiplenilmesine ve birden fazla Ebû Hanîfe algısının oluşmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin biyografisiyle ilgili rivayetleri dikkate aldığımızda Ebû Hanîfe, bazen dünya nimetlerine tamah etmeyen bir zahid[20], bazen Allah'ın verdiği nimetlerden istifade edilmesi gerektiğini düşünen bir tacir[21], bazen fetva verilmesi yasaklandığı için bu kararı uygulayan munis bir fakih, bazen halifeye karşı çıkarılan bir isyanı destekleyecek kadar cesur bir muhalif[22], bazen ehl-i bidata karşı cemaatin görüşlerini savunan bir mütekellim bazen de kelamdan uzak durulmasını salık veren bir fakih olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususiyetlerin her birinin aynı anda bir zatta bulunmasının imkanı ve bu anlatıların ne kadarının gerçeği temsil ettiği soruları çalışmamızın sınırlarını aşmakla birlikte Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşler, Mâverâünnehir'e taşınan Hanefîliği anlamamızı kolaylaştıracağı ölçüde çalışmamızda konu edilmiştir. Ebû Hanîfe örnekliğinde anlatılardaki bu farklılıklar arasında kesişim noktalarının araştırmacı için önemli bir veri havuzu oluşturduğu söylenebilir.

Hanefîliğin Mâverâünnehir'deki gelişim süreci aynı zamanda Hanefîliğin Sünnilik içerisinde konumlanma sürecini ortaya koyma anlamına gelmektedir. Bu aşamada erken döneme ait eserlerde de tarihsel bir kurgunun varlığını kabul etmek gerekir. Her tarih anlatısında geçmişin yeniden yaratıldığı kabulü bu iddiamızı desteklemektedir. Bu açıdan Hanefî gelenek içerisinde üretilen menâkıblar ve tarihi veriler, Hanefî geleneğe meşruiyet kazandırma ve ekolün mutedil sınırlarını çizerek bir ekol tarihi oluşturma çabasının ürünü olarak kabul edilebilir. Bu çabanın bir veçhesini de geleneğin taşıyıcılarını tespit ve onlara

[20] Ebû Muhammed el-Hârısî es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe fi Menâkıbi İmam Ebî Hanîfe* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020), 1/78; Ebu'l Fadl Bekr b. Muhammed ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâḳıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme", çev. Şaban Kütük - Murat Şimşek, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 124.
[21] ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 132.
[22] ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 154.

biçilen rol teşkil etmektedir. Bu açıdan Hanefîliğin Mâverâünnehir'e taşınmasında ve sonraki nesillere aktarımında katkısı olan sayısız alimden hangilerinin ön plana çıkarıldığı sorusu bir dizi tespite de izin vermektedir. Peter Burke'un "birikmiş üstünlük olarak anlayabileceğimiz, efsaneleşen olaylar ve şahısların, pek fazla tanınmayan muasırlarına kıyasla faaliyetlerin daha ünlü olanlara mal edilmesini" anlatmak üzere kullandığı Matthew Etkisi tabiri bölge uleması içinde vakıa ile uygun bir selef anlatısının varlığını sorgulatmaktadır.[23] Hanefî geleneğin aktarım sürecinde Belh'te Ebû Muti el-Belhî, Semerkand'da Ebû Mukâtil es-Semerkandî ya da Ebû Süleymân el-Cûzcânî ve Buhârâ'da Ebû Hafs el-Kebîr'e yüklediğimiz anlam bu etkinin izlerini taşımaktadır. Bu isimlerin bölgedeki Ebû Hanîfe algısı ve Hanefî geleneğin taşınmasında aktif rol aldığı inkar edilemez. Bununla birlikte erken dönem metinlerine baktığımızda çok daha fazla isimle ve sonrasında unutulmuş olsa da kendi dönemlerinde büyük anlamlar yüklenen alimlerle karşılaşmaktayız. Ancak zaman içerisinde bu isimlerin çoğu tarih sahnesinden silinmiş ve büyük hadiselerin Hanefîliğin teşekkülü gibi birkaç ismin faaliyeti üzerine inşa edildiği genel kabul görmüştür. Bu açıdan ulemanın biyografik verilerinin yanı sıra bölgede kırılma noktaları olarak nitelendirilebilecek olaylar tahlil edilmeye çalışılmıştır.[24] Ebû Hanîfe'den Hanefîliğin taşıyıcıları, Maverünnehir'deki faaliyetleri, farklı ilmi çevrelerin temsilcileri, biyografik bilgiler ve dönemin gelişmeleri de dikkate alınarak okumaya tabi tutulmuştur. Çalışmada ulema arasındaki ilişki, hoca-talebe münasebetleri, ravi silsileleri ve eserlerin dolaşım ağı dikkate alınarak tetkik edilmiş, bu verilerden hareketle ilişki ve etkileşim ağları görünür kılınmıştır.

Kurumsallaşma ve genel kabul görme aynı zamanda içinde muhafazakarlaşmayı barındırmaktadır. Aslında bu çoğunluğa uyma anlamında kullanılabileceği gibi doktrini üzerine inşa ettiğimiz ilkelere dair bir muhafazakarlaşma olarak da değerlendirilebilir. Hanefî mezhebi bir açıdan bu hususa tipik bir örnek teşkil etmektedir. Tartışma meclislerinde temelleri atılan mezhebin, ilk neslin bu faaliyetini sonraki dönemlerde adeta kutsadığı görülmektedir. Bu açıdan mezhebin çerçevesinin netleşmesi aynı zamanda bir standartlaşmayı ve tek tipleşmeyi de beraberinde getirir. Metin merkezli faaliyetin geleneğin temel unsurlarını belirlediğinin fark edilmesine rağmen ekol içerisinde yeni anlam zeminlerinde etkileşim ve farklılaşmaların varlığını sürdürdüğü, gelişim ve dönüşümün devam ettiği görülmektedir.

---

[23] Peter Burke, *Efsaneler, Anılar ve Kimliklerin Gösterimi* (İstanbul: Islık Yayınları, 2022), 56-63.
[24] Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 409.

Son dönem çalışmalarında karşımıza çıkan bir olgu köken tartışmalarından, kökenlerin asıl anlamını aramaktan uzaklaşarak, bir ekolün, topluluğun ya da bir eserin nasıl kullanıldığı, ne tür bir işleve sahip olduğu üzerine yoğunlaşmaktır.[25] Chamberlain'in bu konudaki tespiti, bilginin sosyal veçhelerini araştırırken düşünce ve hukuk tarihçilerinin önemli fikirlerin bağlam ve menşelerini anlamaya odaklandıkları, bilginin belirli bir tarihi zamanda ve mekandaki sosyal ve siyasi kullanımını irdelemedikleri yönündedir. Bu ifadesi ile bilginin üretilme biçimlerinin ve koşullarının yanı sıra belirli bir bağlamda üretilen bilginin nasıl kullanıldığına da odaklanılması gerektiğini savunmakta, ulemanın bilgiyi elde etme ve onu sosyal devamlılıkların temininde kullanma şekillerini tespitin önemini vurgulamaktadır.[26] Onun bakış açısını dikkate alarak, Ebû Hanîfe ve ashabının gerçekte benimsedikleri görüşlerinin ne olduğu sorusundan ziyade ona ve talebelerine sonraki nesillerde yüklenen anlamlar, benimsedikleri iddia edilen görüşler dikkate alınarak bu alimlerin algılanma biçimleri sonraki süreci anlama adına daha çok önemsenmiştir. Bu yüzden zaman zaman görüşlerin kökeni ve tarihsel gerçeğe uygunluğundan ziyade bunların nasıl aktarıldıkları, anlaşıldıkları ve kullanıldıkları çalışmamızda cevabı aranan sorular arasında yer almıştır.

Tüm bu unsurları dikkate aldığımızda tezde "gerçekte ne oldu?" sorusuna karşılık gelecek bir tarih anlatımını hedeflemekten ziyade ulaştığımız verilerin imkan verdiği ölçüde ekolün gelişim sürecini ön kabullerden soyutlanarak kurgulamaya çalıştık. Bu anlamda yaptığımızın hakikat iddiasının ötesinde konuya yaklaşım türlerinden birine karşılık geldiğinin bilincindeydik. Çalışmayı kurgularken dikkat ettiğimiz öncelikli husus ise, mevcut bilgi kalıplarını paranteze alarak malzemenin bizi yönlendirmesine izin vermek olmuştur. Zaman zaman genel kabul görmüş bazı tespitleri yeni verilerin ışığında sorgulama ihtiyacı hasıl olurken, bazen de mevcut kabullerin teyidini yaparak yeni bir probleme geçiş yapmak gerekmiştir. Ekolün gelişim sürecinde sahih itikad vurgusunun bölge ulemasının kimliğine dönüşme süreci ve nihayetinde Sünni Hanefîlerin faaliyetlerinin sistematik ve teorik bir zeminde kökleşme süreci tarihsel veriler ışığında daha önce konu edilmemişti. Bölge ulemasına yakından bakıldığında fark edilen bir diğer husus ise bu sürecin doğrusal bir çizgide sürdürülmediği ve tarihsel gelişim safhalarında tek tip bir alim profilinin ve dolayısıyla Hanefîliğin varlık kazanmadığı oldu. Bu ön tespitler bizi kronolojik bir ekol

[25] Yasser Tabbaa, *Sünniliğin Yükselişi ve İslam Sanatının Dönüşümü* (İstanbul: Ketebe, 2024), 24; Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 23.
[26] Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, 23.

tarihi kurgusunu, farklı disiplinlerin bu ekolle birlikte oluşum, gelişim ve etkileşim süreci ile birlikte anlatmaya sevk etmiştir. Bu yüzden beş bölümden oluşan çalışmamızın her bölümü kendi içerisinde tarihsel, siyasi, sosyo-kültürel açıdan bir anlatımı, bölümde konu edindiğimiz ulema, muhatapları ve faaliyetleri hakkında bilgiyi ve nihayet anlatılan tüm bu unsurların tesiri ve katkısı ile oluşan teorik çerçevenin eklenmesini içermektedir.

Nihayetinde, Mâverâünnehir bölgesinde Hanefîliğin gelişim sürecini hicri 5. asra kadar tahlil ettiğimiz çalışmamızda nelerin ihmal edilebilir olduğu, geniş bir literatür içerisinde tespiti önemli bir husus olmuştur. Bu yüzden topladığımız verileri iddiamıza ve amacımıza hizmet ettiği ölçüde içeriğe dahil etmeye çalıştık. Bu saikle Mâverâünnehir'in konumu, şehirlerin tarihi ve coğrafi yapısı, Hanefî alimlerin yaşam hikayeleri, tezin sınırlarını aşan ekol içi kabuller ve tasarruflar hakkında ayrıntılı bilgi vermek yerine gerekli görüldüğünde mevcut çalışmalara yapılan atıflarla yetindik. Siyasi tarih ve sosyo-kültürel durum konuya katkısı düzeyinde tezde yer buldu. Yine çokça araştırılmış olan olaylar ve devletler hakkında tezimizin sınırlarını aşan bilgilere yer vermeyip geniş bilgi için okuyucu ilgili literatüre yönlendirildi. Bu saikle dipnotlar ayrıntı bilgiler ve birtakım detaylı örnekler için aktif olarak kullanıldı. Bazen ana metindeki anlatımı desteklemek üzere örnekler ve biyografik, tarihi bilgiler dipnotta yer aldı, bazen de tartışılan konunun farklı boyutlarına akışı bozmamak için dipnotta işaret edildi.

3. Araştırmanın Problemleri

Teze başlarken Hanefîler'in bölgesel çeşitliliği ile ilgili birtakım ön kabullerimiz bulunmaktaydı. Fıkıh tarihi perspektifiyle konuya yaklaştığımızda merkezi Irak belirliyor, Mâverâünnehir'de yürütülen faaliyeti ise esastan ve ana damardan kopma olarak değerlendiriyorduk. Yine kelam tarihini dikkate aldığımızda ise Ebû Hanîfe'nin gerçek takipçilerini Mâverâünnehir'e konumlandırıyor ve Irak'taki itikadi kabulleri bir tür savrulma, diğer ekollerin tesiri altında kalma olarak nitelendirme eğilimi barındırıyorduk. Konuyu araştırmaya ve okumaları derinleştirmeye başladığımızda karşımıza çıkan tablo meselenin çok daha karmaşık olduğunu açığa çıkardı. Ne Mâverâünnehir'e sınırları çizilmiş, çerçevesi netleşmiş bir Hanefî ekolü taşınmıştı, ne de Irak'ta şekillenmiş olan Hanefîlik ilk nesil itibarıyla aynı rengi veriyordu. Ortaya çıkan, yaygınlaşan ve gelişen Hanefîliğin izini sürmek bu açıdan belirsizlikleri hesaba katarak, tüm şablonlardan uzaklaşarak bir okuma yapmayı gerektiriyordu. Bu bakış açısı bizleri, henüz Ebû Hanîfe'nin ders halkasındaki farklı renkler, yönelimler ve yöntemlerle tanıştırdı. Bu yüzden birinci bölümde Hanefîlik kavramını sınırları belirlenmiş, çerçevesi netleşmiş bir ekol ismi olarak kullanmaktan

kaçındık, verilerin imkan verdiği ölçüde Ebû Hanîfe ashabı, zümre, çevre, gelenek kavramlarını kullandık, aslında henüz bir gelenekten de söz etmemiz mümkün değildi, mezhepleşme öncesi dönemi belirli bir anlatıma dönüştürmek bu sebeplerden ötürü tezin zorlukları arasında yer aldı. Tezin zorlukları arasında zikredilebilecek bir diğer husus, literatüre her gün bir yenisi eklenen Hanefîlik ve Maturidilik çalışmalarının takibini yapmak ve bu literatürle hesaplaşmak olmuştur. Ne var ki literatürün keşfi Hanefîliğin Mâverâünnehir'deki gelişimi konusunun çalışıldığı kadar da boşluklar barındıran bir alan olduğunu göstermiştir. Tezi çalışırken fark ettiğimiz iki problemden biri yöntem konusunu da ilgilendiren ekolün Dönemlendirme/Tarihlendirme Problemi, bir diğeri ise kavramsal çerçeveye karşılık gelen İsimlendirme Problemi'dir.

3.1. Dönemlendirme Problemi

Bir mezhebin kurucu unsurlarının neler olduğu sorusu ve buna bağlı olarak mezhebin ortaya çıkma ve gelişim süreci fıkıh ya da kelam disiplinlerinden biri merkeze alınarak cevaplanmıştır. Bir fıkıh mezhebinin aynı zamanda itikadi veçhesinin olduğu, bir kelam mezhebinin de fıkhi bir zeminde varlık kazandığı, bunun yanında dini pratikler üzerinden kendilerine has bir çerçeve oluşturdukları kabul edildiğinde, tek bir disiplini merkeze alarak yapılan teşekkül anlatılarının eksik kaldığı görülmektedir. Bu hususun tatbik edilebileceği ve belki disiplinlerarası bir okumanın eksikliğinin ekolün tarihlendirmesinde yarattığı boşlukların görülebileceği isabetli örneklerden biri Hanefî mezhebidir. Fıkıh ve itikadın iç içe bulunduğu ve bünyesinden bir fıkıh sisteminin yanı sıra kelam sistemi de zuhur etmiş olan Hanefî mezhebi öncelikle fıkıh faaliyetinin bütünü olarak kabul edilmektedir. Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşleri ve kelam ile irtibatı fıkıh disiplininde olduğu gibi ilk nesil itibarıyla bir bütünlük arz etmemiştir. Bu durum fıkıhta benzer bir duruşa sahip olup farklı itikadi görüşleri benimseyen grupların yanı sıra fıkıhta ve itikadda Ebû Hanîfe'ye mensup olduğunu öne süren ancak tikel konularda yine birtakım kelami mevzularda ayrışan grupların oluşmasına zemin oluşturmuştur.

Hanefîliğin ve Maturidiliğin tarihsel serüvenini konu edinen çalışmalar, belirli kırılma noktalarını dikkate alarak geleneği dönemlendirme çabasına girmektedirler. Bu çabanın tabakat türü eserlerin oluşumu ile bağlantılı olarak klasik dönemde de bir karşılığı bulunmaktadır. Hicri 4. asırda şehirlere göre ashabın tasnif edilmesi aslında mezhep bilincinin ve ilim silsileleri üzerinden bir geleneğin oluştuğunu göstermektedir. Daha sonra yazılan tabakat eserlerinin alfabetik ya da kronolojik olarak sıralandığı görülmektedir. Hanefî ulemayı faaliyetleri ve bu faaliyetlerin ekol içinde karşılık geldiği anlam üzerinden

ilk sistematik tasnif denemesini Kemalpaşazade (ö. 940/1534) yapmıştır. Onun, Hanefî fakihleri dinde müctehid olanlar, mezhepte müctehid olanlar, meselede müctehid olanlar, tahric yapanlar, tercih yapanlar, temyiz yapanlar, mukallidler şeklinde tasnifi Kınalızade Ali Efendi (ö. 979/1572) tarafından birebir kabul görürken, tenkitlere de maruz kalmıştır. İlgili dönemde bir diğer tasnif denemesi, tarihsel süreci de dikkate alan Mahmud b. Süleymân el-Kefevî (ö. 990/1582) tarafından yapılmıştır. O, *Ketâ'ib*'inde Hanefî geleneği fıkıh merkezli bir tasnife tabi tutmakta ve beş tabakaya ayırmaktadır; Mütekaddimun: Ebû Hanîfe ve ilk öğrencileri; Müteahhirun: Hassaf, et-Tahâvî, el-Kerhî, Halvani, Serahsi, Pezdevi; Ashabu't-Tahric: el-Cessâs; Ashabu't-Tercih: el-Kudûrî, el-Merginânî; Ashabu't-Temyiz: el-Kerderî, el-Hasîrî, Hafizuddîn en-Nesefî.[27] Klasik dönemde yapılmış bu tasniflerin tarihi çerçeveyi oluşturma gayretinden ziyade fetva verme usulünü kolaylaştırma gibi daha pratik bir karşılığının da bulunduğunun farkında olmakla birlikte bu yorumları mezhebin tarihsel serüvenine ışık tuttukları için önemsemekteyiz.

Çağdaş dönemde ise Schacht'tan itibaren Hanefîliğin tarihlendirilme çabalarında Mâverâünnehir'deki faaliyetin göz ardı edildiği, yeteri kadar gündeme getirilmediği gözlemlenmektedir. Bu durumun belki en önemli gerekçesi bölgede üretilmiş eserlerin diğer neşir faaliyetleri ile kıyaslandığında geride kalmış olması, yeni keşfedilen, tahkik edilen çalışmaların çağdaş çalışmaların gündemine geç girmiş olması gösterilebilir. Bu yüzden 2000'li yıllara dek Hanefîlerin tarihine dair veri sunan kaynakların çoğunlukla Irak bölgesini merkeze alması, Hanefî mezhebini tarihlendirme çalışmalarının ihmalinin yanı sıra bölge merkezli çalışmaların da oluşmasını engellemiştir. Yeni kaynakların keşfi ile son yıllarda yapılan çalışmalar bu boşluğu doldurmaya başlamıştır.

Fıkhın ve fıkıh mezhebinin tarihlendirmesi üzerine yapılan çalışmaların genel itibarıyla bir teşekkül tarihi anlatısına dönüştüğü görülmektedir. Bu açıdan öncü bir isim olan Schacht'ın fıkıh mezheplerine yaklaşımının Montgomery Watt, Geogre Makdisi ve Christopher Melchert tarafından yer yer revize edilerek sürdürüldüğü görülmektedir.[28] Schacht, bölgesel ekollerden ferdi ekollere geçiş sürecini mezheplerin teşekkülü için basamak olarak belirlemiştir. Bu teşekkül anlatısının izleri Watt'ın *İslam Düşüncesinin*

---

[27] Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî, *Ketâ'ibu'l-A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr* (İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2017), 1/39-41.

[28] Yine Nail Okuyucu, *Şafiiliğin Teşekkül Süreci* başlıklı çalışmasında mezheplerin teşekkülünü konu edinen ve bununla ilgili özgün bir teori ortaya koyan çalışmaları tetkik etmiştir. O bu başlık altında Melchert, Wael B. Hallaq, Nimrod Hurvitz, Eyyüp Said Kaya, Ahmed el-Shamsy'nin bakış açılarını analiz etmekte, kendi yöntemini ise "intisabı merkeze alan yaklaşım" olarak nitelendirmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nail Okuyucu, *Şafii Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015), 26-61.

Teşekkül Devri çalışmasında fark edilmektedir.[29] O, köken tartışmalarından ziyade bidat fırkaları arasından Ehl-i Sünnet çatısının teşekkülüne odaklanmış görünmektedir. Melchert, Watt'ın bu çabasını kendi çalışmalarında sürdürmüş ve bilhassa Sünniliğin teşekkülünü aydınlatmak üzere eserlerini ortaya koymuştur.[30] Bunun yanında Melchert'in Hanefîliğin teşekkül sürecini konu edindiği çalışmaları da bulunmaktadır. O, Nurit Tsafrir'in *The History of an Islamic School of Law – The Early Spread of Hanafism* isimli eseri ve Hanefîliğin erken dönemine ve Irak'ta ne derece karşılık bulduğuna dair tartışmaları gündeme getirmiştir. Melchert'in "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana" isimli makalesi, bir nevi Nurit Tsafrir'in çalışmasında ihmal edilen Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesi hakkında eksik kalan bilgileri tamamlama misyonu ile kaleme alındığı ifade edilmektedir. Melchert, bu makalede bölgenin Hanefîliğin yayılışı ve gelişiminde oynadığı rolü tespit etmeye çalışmaktadır.[31] Melchert, bu çalışmasında yeni kaynakları görmediği için Hanefîlerin kurguladığı bir Hanefî çevre fikrine yaklaşmaktadır. Burada Ehl-i Hadis'in daha erken tarihli kaynaklarını esas alarak Hanefîlerin karşı argümanlarını daha geç tarihli metinlerden aktarmakta ve es-Saymerî'nin *el-Ahbâr*'ını ilk bibliyografik metin olarak kabul ederek, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî'nin *et-Tabakât*'ı karşısında doğruluklarını sorgulamakta ve bu eserdeki rivayetleri kurgulanmış metinler olarak algılamaktadır. Ne var ki Buhara ulemasından es-Sübezmûnî (ö. 340/952)'nin *Keşfu'l-Âsâr*'ı bu tarihlendirmede biraz daha geriye gitme imkanı sunmaktadır. Yine ez-Zerencerî'nin *Menâkıb*'ı daha geç dönem olsa bile Ebû Hafs'tan aktardığı rivayetler ile Ehl-i Hadis çevresi ile Ebû Hanîfe'nin kimliği ve biyografisi etrafında şekillenen polemiğin daha erken tarihte başladığının önemli bir delilidir.[32] Nasıl ki Ebû Yûsuf Ya'kub b. Süfyân el-Fesevî (ö. 277/890) *Kitâbu'l-Mârife ve't-Târih* isimli eserinde Süfyân es-Sevrî'den Ebû Hanîfe'ye dair tenkit içeren rivayetleri topladıysa es-Sübezmûnî de eserinde Süfyân es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'yi ılımlı tenkidinin yanı sıra Ebû Hanîfe'nin hakkını teslim eden, onu öven rivayetlerine yer vermiştir.[33] Bunlar arasında hangi rivayetlerin kurgu hangilerinin doğruya daha yakın olduğunun tespiti ayrıntılı bir incelemeyi gerektirmektedir.

---

[29] William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 77-80.
[30] Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries* (Leiden: Brill, 1997); Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018).
[31] Melchert, "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana", 13.
[32] ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 97.
[33] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 1/89.

Melchert dönemlendirme sorununa hicri 4. asra kadarki grupları Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey ve Ilımlı-akılcılar olarak tasnif ederek bir çözüm getirmeye çalışmıştır.[34] Onun tasnifinde "Ilımlı-akılcılar" grubu fıkıh mezheplerinin oluşumuna katkı sunan isimlere karşılık gelmektedir. Ilımlı-akılcılar Hanbeliler tarafından bir tür takibata ve tenkide uğrayan Ehl-i Hadis'in bir kesiminin yanı sıra birinci bölümde işaret edeceğimiz üzere Hanefîler içerisinde mezhebin teşekkülüne katkı sunan isimlere de karşılık gelmektedir. Bu açıdan Melchert'in tasnifi Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey kutuplaşması üzerinden çizilen tablonun yetersiz ve üçüncü bir gruba işaret ederek ekollerin sınırlarının aşılabilir olduğunu göstermektedir.[35] İşaret ettiği bu nokta ile önemli bulduğumuz bu tasnifin ekoller içindeki farklı tonları gösterebilme açısından yetersiz kaldığı ise bir gerçektir. Melchert, bu tasnifi yaparken Ahmed b. Hanbel ile Ehl-i Hadis'in ötekilerini dikkate almıştır. Bu tasnife Hanefîler içinden baktığımızda neyle karşılaştığımız hususu çalışmamızda cevabı aranan sorulardandır.

Hanefî mezhebini merkeze alarak teşekkül dönemine dair bir yaklaşım geliştiren Eyyüp Said Kaya olmuştur. O "Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal" isimli çalışmasında fıkıh disiplinine odaklanmakta ve bu disiplin içerisinde üretilen bilginin tezahürlerini dikkate alarak bir dönemlendirmeye gitmektedir. Onun eserinin, henüz el-Kefevî'nin *Ketâib*'inin tahkikli neşrinden önce, el-Kefevî ile benzer bir bakış açısıyla yapılan tasnifi ve gelişim anlatısını içerdiği, bu yönelimi ile konuya başlarken bahsettiğimiz klasik eserlerin tarihlendirme yöntemine yakınlaştığı görülmektedir. Hanefîliğin Teşekkül Sürecini konu edinen en güncel eser ise Adnan Hoyladı tarafından kaleme alınmıştır. O, bölge sınırlandırması yapmaksızın hicri 5. asra dek mezhebin oluşum sürecini ayrıntılı bir şekilde ele almış, Irak ilim havzası ile başlattığı çalışmasını, Ebû Hanîfe'nin ders halkası ve ilk talebeleri itibarıyla 5. asra dek kronolojik bir şekilde tamamlamıştır. Fıkıh faaliyetini merkeze almakla birlikte ekolün şekillenmesinde etkili olan temel itikadi ve siyasi gelişmelerden söz etmiş ve mezhebin kurumsallaştığı evre ile çalışmasını nihayete erdirmiştir.

---

[34] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 76.

[35] Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries*, 79-82. Çavuşoğlu, Melchert'in fıkıh mezhebi olgusunu, hadis-rey çatışmasının iki ucunu temsil eden düşünce akımlarının bir noktada buluşmasının ürünü olarak tasavvur etmesine rağmen fıkıh mezhebinin bu uzlaşmanın aracı olmaktan ziyade bir sonucu olduğunu vurgular. "Melchert'e göre bu sonuç, söz konusu iki tarafın değil, III. yüzyılda bir tür orta-yol doktrini olarak gelişen ve kendisinin "ılımlı-akılcılar" adını verdiği üçüncü bir grubun/anlayışın ürünüdür." Bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 304-305.

Fıkıh mezheplerinin teşekkülünde bölgesel tercihlerin ferdi ekollere dönüştüğü kabulüne güçlü bir tenkit getiren isim Wael B. Hallaq olmuştur.[36] Hallaq bu iki aşamalı oluşum anlatımını tenkit etmekte, Medine ya da Kufe ekolü anlatısının eksik kaldığını vurgulamakta, mezheplerin oluşum sürecinde ferdi ekollerden doktriner ekollere geçiş sürecinin etkili olduğunu savunmaktadır.[37] Şimdiye dek yer verdiğimiz çalışmaların tamamı teşekkül anlatılarına odaklanan ve mezheplerin ana karakterlerini bu zaman aralığında edindikleri verilerden hareketle kurgulayan çalışmalardır. Mezheplerin teşekkül dönemine odaklanan bu çalışmaların içine düşebilecekleri mezhebin oluşumunu tamamladığı yanılgısı, mezhep içinde yaşanan değişimlerin isabetli tahlil edilememe ihtimalini barındırmaktadır. Bu tür bir bakış açısı, ilk dönemde dondurulan mezhep tarihi anlatımından sonraki gelişmeleri farklılaşma ya da ana yapıdan uzaklaşma olarak değerlendirme riskine sahiptir.[38] Bu açıdan teşekkülünden iki asır sonra değişen görüşlerin de o mezhebin iki asır sonrasında tekabül ettiği gerçeklik olarak okunması gerekmektedir. Bu izahı dikkate alarak, Hanefîliğin tarihlendirilmesi üzerine yapılan çalışmaların bir anlamda teşekkül tarihi anlatıları ile kesiştiğini belirtmeliyiz. Buna göre mezheplerin teşekkülüne dair birtakım kabuller Hanefîliğin oluşum süreci okumalarını da etkilemiştir. Bir fıkıh mezhebi olarak Hanefîliğin, hicri 4. asırda sistematik eğitim faaliyetlerinin gelişimi, grup bilincinin pekiştirilmesi, fıkıh literatürüne muhtasarların ve usul eserlerinin eklenmesi ile teşekkül ettiği kabul edilmiştir.

Teşekkül anlatısını aşarak bir tarihlendirme çabası içinde olan çalışmaların ise ekol tarihinden ziyade disiplinin ya da bir literatürün/edebi türün tarihsel sürecini dikkate aldığı görülmektedir. Örneğin, fıkıh usulü eserlerini merkeze alarak bir tarihlendirme denemesi yapan Murteza Bedir *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* kitabında mezhebin teşekkül sürecini hicri 4. asrın başına kadar götürmektedir. Bu görüşü aktarırken Melchert'in *The Formation of Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries* kitabına atıf yapmaktadır. Yine Madelung'un "The Spread of Maturidism in and the Turks" makalesine ve *Religious School and Sects in Medieval Islam* kitabına atıf yaparak Hanefî mezhebi mensuplarının uzun bir arayıştan sonra Maturidilik'te karar kıldıklarını ifade etmektedir.[39] İlgili çalışmasında Bedir, Hanefî fıkıh usulü ilmini üç döneme ayırmıştır: Teşekkül dönemi, 4/10. yüzyılın başına kadar olan

[36] Wael B. Hallaq - Halit Özkan, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 327-353.
[37] Nail Okuyucu, *Şafiiliğin Teşekkül Süreci*, 34-41.
[38] Mehmet Kalaycı, "Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamlan(Ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli - Vejdi Bilgin (Bursa: KURAV, 2015), 54.
[39] Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 21.

yaklaşık 200 yılık zaman dilimi; Klasik dönem: 4/10. yüzyıldan 6./12.yüzyılın ilk yarısına kadar olan dönem, Klasik sonrası ya da modern öncesi, 6/12. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar olan dönem. Teşekkül döneminden hiçbir metnin günümüze ulaşmamış olmasının gerekçesini, bunların sonraki çerçeve ile uyum sorunundan kaynaklanmış olabileceği şeklinde yorumlamıştır.[40]

Talal al-Azem, İbn Kutluboğa'nın el-Kudurî'nin *el-Muhtasâr*'ı üzerine yazdığı *et-Tashîh ve't-Tercîh* isimli eserini araştırma konusu edindiği *Rule-Formulation and Binding Precedent in the Madhhab-Law Tradition* başlıklı çalışmasında İbn Kutluboğa'nın kaynaklarını değerlendirdiği ve bunun üzerinden Hanefî mezhebini tarihlendirmeye çalıştığı bölümde, birinci nesil kaynakların Ebû Hanîfe'nin öğrencileri olduğunu belirtir.[41] O, İbn Kutluboğa'nın rivayet aktardığı, alıntı yaptığı alimleri dikkate alarak Hanefî mezhebi için bir tarihlendirmeye gidilebileceğini belirtmekte ve yedi periyottan oluşan bir dönemlendirme denemesi yapmaktadır: hicri 50-200 yılları arası kurucu dönem (foundational period), 200-300 yılları arası gelişme dönemi (formative period), 300-400 yılları arası klasik dönem (classical period), 400-500 yılları arası erken tercih dönemi (early tarjih period), 500-650 yılları arası geç tercih dönemi (late tarjih period), 650-750 yılları arası erken tashih dönemi (early tashih period), 750-870 yılları arası geç tashih dönemi (late tashih period).[42]

al-Azem, h. 300-400 tarihleri arasını mezhebin epistemik açıdan resmi bir doktrin okulu ve sosyal bir lonca olarak pekiştiği dönem olarak nitelendirmekte; ilk muhtasarlar, ilk şerhler, menâkıblar ve Hanefî fıkıh usulünün ilk eserlerinin bu zaman diliminde kaleme alındığını vurgulamaktadır. Bu açıdan Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî ikisi de erken muhtasar yazarlarına örnektir. Ebû Bekr el-İskâf, İbn Seleme'nin öğrencisiydi ve Ebû Bekr el-A'meş'in hocasıydı. Ebû Ca'fer el-Hinduvânî ise hem İskaf'ın hem de A'meş'in öğrencisiydi ve Ebû Leys es-Semerkandî'nin hocasıydı.[43] 400-650 yılları ise George Makdisi'nin çalışmaları dikkate alınarak yorumlanmıştır. Hukuk eğitimi ve nakil yöntemlerinin, mezhep kurumunun bir hukuk loncası olarak ve sosyal kimliğinin bu dönemde ortaya çıktığını göstermiştir. Bu dönem, Hanefîliğin belirli teolojik bağlantılarından kopmaya devam ettiğine, dolayısıyla bir kurum olarak onun hukuki karakterini vurguladığına tanık olunur. el-Kudûrî'nin yaşadığı dönemde el-Kudûrî'nin

[40] Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 52.
[41] Talal al-Azem, *Rule-Formulation and Binding Precedent in the Madhhab-Law Tradition : Ibn Qutlubugha's Commentary on the Compendium of Quduri* (Leiden: E.J. Brill, 2016), 13/52-53.
[42] al-Azem, *Rule-Formulation*, 13/54.
[43] al-Azem, *Rule-Formulation*, 13/60.

kelami konulardaki sessizliği bilinmektedir, en azından önceki dönemin Bağdat'ında Mu'tezile ile Hanefîlik arasındaki çoğu zaman yakın olan ilişkiye karşı bir kayıtsızlık fark edilmektedir.[44] el-Azem, bu dönemi bir standardizasyon, ictihaddan kural koyma sürecine geçiş olarak nitelendirmekte ve Bağdat için el-Kudûrî'nin bu dönemdeki gelişmelerin zirvesini temsil ettiğini belirtmektedir.[45] el-Kudûrî'nin vefat tarihi olan 428/1037 Mâverâünnehir'i de dikkate alan çalışmalarda Hanefî mezhebi açısından üstünlüğün Mâverâünnehir'e geçtiği dönem olarak kabul edilmektedir.[46] Melchert, el-Kerhî ve öğrencileri tarafından resmileştirilen klasik mezhep modeline karşı hicri 4. asrın sonlarında Horâsân ve Mâverâünnehir'in bir tür direniş gösterdiğini ve kayıtsız kaldığını savunmaktadır. al-Azem, Mâverâünnehir'deki fıkıh faaliyetinin kurumsallaşmasında *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*'deki biyografik anlatıları kaynak alarak bir tür ilişkiler ağı ortaya çıkarmakta ve bölgede mezhebin kurumsallaşmasında Şemsüleimme el-Halvânî ve onun öğrencisi Şemsüleimme es-Serahsî'yi ön plana çıkarmakta ve onlar ve talebeleri ile birlikte Hanefî mezhep tarihinde yeni bir aşamaya geçildiğini savunmaktadır.[47]

Samy Ayoub'un İbn Abidin özelinde bir fakihi Hanefî yapan en temel unsurun, onun yalnızca Ebû Hanîfe'nin görüşlerine uyması değil, daha çok Ebû Hanîfe'yi fıkhi otorite olarak kabul etmesi olduğu vurgusu bölgede yeni bir aşama iddiasını, farklı fıkhi yönelimleri açıklama konusunda yardımcı olmaktadır. Buna göre erken ve geç dönem Hanefîleri mezhep içinde kılan, mezhep içindeki ortak görüşleri değil, Ebû Hanîfe'yi *eponim* (kişinin isminin bir gruba, döneme, ulusa verilerek anılması) olarak kabul etmek ve onun hukuk düşüncesini benimsemektir. Bu temel şartlar yerine getirildikten sonra, Hanefî hukukçuları mezhep çerçevesi içinde hukuki görüşleri tartışabilir, değiştirebilir ve devam ettirebilirler. Bu anlayışla geç dönem Hanefîler, ekolün adını taşıyan Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden ayrılmayı meşrulaştırmışlardır.[48] el-Kefevî'nin *el-Ketâ'ib*'ini merkeze alan bu çalışma Hanefî tarihinin oluşumuna daha çok el-Kefevî'nin cihetinden bir yaklaşım sergilemiştir. Bu durumun Hanefîliğin oluşum sürecini anlamada birtakım ön kabullerin vakıaya mutabık olduğu yanılgısına düşürebilmektedir. Nitekim Buhârâ okulunu Semerkand'dan önceye taşımak

[44] al-Azem, *Rule-Formulation*, 13/62.
[45] al-Azem, *Rule-Formulation*, 13/66.
[46] Wilferd Madelung, "11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: OTTO, 2012), 391-407.
[47] al-Azem, *Rule-Formulation*, 13/67.
[48] Samy Ayoub, "We're not in Kufa Anymore: The Construction of Late Hanafism ın the Early Modern Ottoman Empire, 16th-19th Centuries Ce", yayınlanmamış doktora tezi, University of Arizona, Teksas 2014, s.189; Eser *Law, Empire and The Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence* ismiyle yayınlanmış. Bkz. Samy Ayoub, *Law, Empire and The Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence*, (New York: Oxford University Press, 2020).

bunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Burada el-Kefevî'nin ilim silsilesinin Ebû Hafs el-Kebîr'e dayandığı ve el-Kefevî için Ebû Hafs el-Kebîr'in tarihi bir figür olmaktan öte anlam taşıyabileceğini belirtmek gerekir.

Schacht'tan itibaren Hanefîliğin tarihlendirilme çabalarında Mâverâünnehir'deki faaliyetin göz ardı edildiği, yeteri kadar gündeme getirilmediği gözlemlenebilir. Bu durumun belki en önemli gerekçesi bölgede üretilmiş eserlerin diğer neşir faaliyetleri ile kıyaslandığında geride kalmış olması, yeni keşfedilen, tahkik edilen çalışmaların çağdaş çalışmaların gündemine geç girmiş olmasıdır. Bu açıdan Ashirbek Muminov'un 2015 yılında yayınladığı *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii (Orta Asya Tarihinde Hanefî Mezhebi)* isimli eserinde el-Kefevî'nin *Ketâ'ib*'ini kaynak edinerek Hanefî mezhebini Mâverâünnehir bölgesi üzerinden okumakta ve bölgesel bir tarihlendirme yapmaktadır. Bu açıdan o bölgede Hanefîliğin gelişimini fıkıh, kelam ve tasavvuf eserlerini de dikkate alarak çok yönlü bir okuma ile ortaya koymaktadır. Muminov, çalışmasında Moğol dönemine kadarki süreci dört bölümde ele almaktadır. Bu bölümler; Hanefîlerin bölgedeki ilk faaliyetlerini, mezhebin gelişme sürecini, medreselerin oluşumuna doğru uzanan süreci ve Moğol istilası sonrası süreci, tarihi ve siyasi anlatım ile birlikte sunmaktadır. Muminov'un eseri, dönemlendirme çalışmalarına Maveraünnehir'i de eklemesi açısından önem arz etmektedir. Bu kapsamda Hasan Hacak'ın "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslami İlimlerle İlişkisi" başlıklı makalesi de kelam-fıkıh usulü ilişkisini Hanefî gelenekteki yansımaları üzerinden okuması ile disiplinler arası tarihlendirme çabasına destek olmaktadır.

Bölge ulemasının tarihini kelam faaliyeti merkezli okuyan çalışmalar da Maturidi kelamının oluşumunu aydınlatmak üzere birtakım yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Maturidiliğin Hanefî mezhebi karşısındaki konumu önemli bir tartışma konusudur. Bu açıdan Maturidiliğin Hanefîliğin kelami yönünü temsil ettiği, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin sistematik hale getirilmesi ile el-Mâturîdî'ye nispetle ekol bu isimle anıldığı, bu nitelemenin fıkıhta ve kelamda Ebû Hanîfe'nin takipçilerini nitelemek üzere kullanıldığı kabulünün yanı sıra el-Mâturîdî'nin kelam faaliyetinin Hanefî gelenek içerisinde bir kırılma oluşturduğu da dillendirilmiştir.

Maturidiliğin Hanefîliğin herhangi bir kırılma olmaksızın tabii devam ettiricisi olduğu görüşü, Maturidiliğin tarihlendirmesini Hanefîliğin teşekkül anlatısı ile birleştirme ihtimali taşımaktadır. Bu durum Maturidiliğin tarihlendirmesi çalışmalarında bir karmaşayı da beraberinde getirmiştir. Buna örnek olarak Cağfer Karadaş'ın, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Maturidilik – Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-" başlıklı makalesindeki tespitlerine yer verilebilir. O, makalenin başında bir tarihlendirmeye giderek Hakîm es-Semerkandî'nin

el-Mâturîdî ile birlikte bu ilmi mirasın oluşumuna katkı sağladığını bildirir. O hicri 5. asır kelam eserlerinde el-Mâturîdî için imam kavramının kullanılmasını delil getirerek, bu tarih itibarıyla el-Mâturîdî'nin "itikatta imam" kabul edildiğini öne sürmektedir. Fahruddîn er-Râzî'nin el-Mâturîdî ve onun takipçileri ifadesine dikkat çekerek, Maturidiyye kavramının Teftazânî (ö.793/1390)'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ında kullanıldığını bildirir. Sonuçta ise Maturidiliğin Eşarilikten bağımsız nispeten eşzamanlı olarak zuhur etmiş bir mezhep olarak nitelendirmesinin yanı sıra itikadi ve fıkhi köklerinin Hanefîliğe dayanması itibarıyla Eşarilik'ten önce olduğunu söylemenin mümkün olduğunu savunur. Ona göre, el-Mâturîdî'nin ve diğer alimlerin Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında kendilerini konumlandırmaları bu hususu teyit eder. Bu hususu ifade ettikten sonra, Maturidi mezhebinin Hanefîlikten ayrılan yönünün ne olduğu sorusunu gündeme getirir. Bu sorunun birden fazla cevabının olduğunu belirtir, en makulünün Maturidiliğin usul ve uslüp açısından Hanefîliğe göre daha kelami bir mezhep olduğunu öne sürer ve ekler:

> "Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve Maturidiliğin geliştiği bölgelerde uzun zamandan beri okuna gelen risalelere bakıldığında, kelami renginin baskın bir şekilde bulunduğu açık bir şekilde görülür. Bu da aslında kelami usul ve üslubunun Ebû Hanîfe'den beri mezhep içinde var olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte iman konusuna yaklaşımı, müteşabihat hususunda tevilin benimsenmesi, tekvin sıfatının öncelikli bir konu haline getirilmesi gibi ayrıntılar dikkate alındığında Mu'tezile ve ona muhalif olarak ortaya çıkmış bulunan İbn Küllab el-Basrî ve Ebu'l-Hasan el-Eşari'ye alternatif bir kelami yapı görüntüsü verir. Bu yönü itibarıyla Maturidilik sistematik anlamda bir kelam mezhebidir."[49]

Bu anlatımı dikkate aldığımızda Maturidiliğin tarihlendirilmesindeki karmaşa göze çarpmaktadır.

Ulrich Rudolph ise el-Mâturîdî ve kelam faaliyetini Hanefî gelenek içerisinde zuhur eden bir fikri dönüşüm olarak nitelendirmiş ve el-Mâturîdî'nin faaliyetini bir kırılma noktası olarak belirleyip, hicri 5. asır itibarıyla Maturidilikten söz edilebileceğini savunmuştur.[50] Onun Sabine Schmidtke'nin editörü olduğu *İslam Kelamı / Islamic Theology* isimli kitapta, Hanefî geleneğin gelişim sürecini üç aşamalı olarak ele aldığı görülmektedir. 1. Hicrî 2. yüzyılın sonu ile üçüncü yüzyılın başında gerçekleşen, Hanefî kelam ekolünün teşekkülü ve Kuzeydoğu İran'da yayılması, 2. Bu geleneğin, Mu'tezilîler gibi sair kelami hareketlerin iddialarına karşı savunmak suretiyle Hanefî kelamını incelikli biçimde işleyen ve bütünüyle yeniden formüle eden Ebû Mansûr el-Mâturîdî eliyle fikri dönüşümü. 3. Hicrî 5. Asrın sonu ile 6. asrın başlarında Maturidiliğin sağlam teşekkül etmiş bir kelam ekolü olarak zuhuru. O,

[49] Cağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu: Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usûl: İslam Araştırmaları* 6 (2006), 87-100.
[50] Ulrich Rudolph, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 320-322.

bu son aşamanın Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Saffâr el-Buhârî, Ebû Hafs en-Nesefî'nin de dahil olduğu bir grup Mâverâünnehir kelamcısının faaliyetleri ile gerçekleştiğini bildirir ve bu faaliyeti Kuzeydoğu İran'da Eşariliğin hızlı yayılımı ve artan etkisine bir tepki olarak okur.[51] Rudolph'un anlatısı ile paralel bir okuma yapan Ahmet Ak, Maturidiliğin oluşumunu Cûzcâniyye ve İyâdiyye okullarının oluşumu ile eş zamanlı verir. Ancak Maturidiliğin bir ekol hüviyetini kazanma sürecinde o da el-Pezdevî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye odaklanır ve hicri 5. asır itibarıyla Maturidilik kavramını kullanır.[52] Philiph Bruckmayr de Maturidiliğin yayıldığı zaman dilimi için Rudolph'un hicri 5. asır vurgusunu benimser. Hicri 6. asır itibarıyla ekolün batıya doğru yayılmaya başladığını bildirir.[53] Kutlu'nun da Maturidiliği Hanefî tarihi ile birlikte okumanın yanı sıra Mâverâünnehir ulemasını siyasi tarih ve ilmi faaliyetleri birlikte değerlendirdiği, ekolü Sâmânî ve Karahanlı devletlerinin katkısı ve etkisini dikkate alarak tarihlendirdiği görülmektedir.[54]

Maturidiliği tarihlendirmede bu tarz bir bakış açısı benimseyen çalışmalarda Hakîm es-Semerkandî'den, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'ye dek pek çok isim Maturidi olarak nitelendirilmektedir. Burada kast edilen bazı hususlarda ayrılsalarda iman, kulun fiilleri, Allah'ın sıfatları gibi konularda ortak kabuller üzere ortak görüş bildiren Hanefî kesim içerisinde Sünni tabiatlı kelam faaliyetinde bulunan kimselerdir. Bu isimlerin el-Mâturîdî ile irtibatlı olup olmadığı, onun talebeleri arasında sayılabilecek bir teşrik-i mesailerinin varlığı ya da eserlerinde el-Mâturîdî'ye bir atıf yapmamış olsalar dahi benzer kelami kabullere sahip olmaları bu kimseleri Maturidi olarak nitelemek için yeterli görülmüştür. Bu durum tarihi vakıa ile uyumlu olmamasına rağmen hem dönemlendirmede Maturiliği hicri 4. asra kadar erkene çekerken, kelam faaliyetinde bulunan Hanefî ulemayı da Maturidi olarak nitelendirme imkanı sunmaktadır. Bu yaklaşımın grubu ve ekolü üst bir kimlik etrafında birleştirme ve niteleme fırsatı verdiği için de çağdaş çalışmalarda yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Burada tarihi gerçekliğe uymasa dahi araştırmacıların pratik bir amaçla bu tercihte bulundukları söylenebilir. Bu husus konu edindiğimiz iki problemin de ortak noktası

---

[51] Ulrich Rudolph, "Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 380.
[52] Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlîk* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 180-181.
[53] Philipp Bruckmayr, "Mâturîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. asra kadar)", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (Ankara: OTTO, 2012), 409-410.
[54] Sönmez Kutlu, "Türki Kavimlerin Din Anlayışının Kurucu Unsurları: Hanefilik ve Maturidilik", *Moturidiylik - The Maturidiyya* 1 (2021), 67-69; Sönmez Kutlu, "The Foundational Elements of the Turkish Conception of Religion: Hanafism and Maturidism", *Connectivities and Common Legacies in Central Asia, Afghanistan, Pakistan, Iran and Turkey* 2 (2022), 898-902.

olarak zikredilebilir. İsimlendirme başlığı altında bu kesimin nasıl nitelendirilmesi gerektiğine dair farklı yaklaşımlara değinilecektir.

Hanefî-Maturidi kelam serüvenini tarihlendiren ve kendine has bir tasnif yapan bir diğer araştırmacı Hamza el-Bekrî'dir. Onun tarihlendirmesinde kelam faaliyetine bir bütün olarak odaklandığı, el-Mâturîdî'yi başlangıç kabul ettiği, erken dönem tezahürler tartışmasına girmediği ve Eşari kelam faaliyeti ile muhataplık üzerinden bir tasnif geliştirdiği fark edilmektedir. Onun dörtlü tasnifinin ilk basamağını hicri 300-450/500 yılları karşılamakta ve el-Bekrî tarafından, "Tesis dönemi" olarak isimlendirilmektedir. Hicri 450-500/600 yılları arasındaki süreç ise farklılıklara odaklanılan hatta kültürel farkların ortaya çıktığı zaman dilimi olarak nitelendirdiği "Tebayün Dönemi"dir. Bu zaman diliminde Maturidi kelamcıların Eşarileri bilmesine rağmen Eşariler'in Maturidileri tanımadıklarını öne sürer. Hicri 600-650/700-750 yıllarını ise "Tefahüm, Tevfik Dönemi" olarak nitelendirir. Bu dönemi Râzî özelinden Eşarilerin Maturidileri fark ettiği, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin örnekliğinde iki ekolün birbirlerini anladığı, ortak noktaları keşfettiği zaman dilimi olarak nitelendirmektedir. Hicri 700-750/1000 yılları "Mezc Dönemi" olarak isimlendirme ve iki mezhebin Osmanlı topraklarında mezc edildiği zaman dilimi olarak belirlemektedir. Bu döneme *Şerhu'l-Akâid* eserini örnek getirmektedir. Onun tasnifinde son evre ise hicri 1000 yılından günümüze dek uzanan "et-Temayüz Dönemi"dir. *Fıkhu'l-Ekber* şerhleri, Beyâzizâde'nin *İşârâtu'l-Merâm*'ı bu dönemi örneklendiren eser olarak zikredilmiştir.[55]

"Maturidiyye" isimlendirmesini dikkate aldığımızda bu kavramın ilk kez İbn Fazlullah el-Ömerî (ö.749/1349) tarafından kullanıldığı görülmektedir.[56] Ömerî, Maturidi nitelemesinin Mu'tezile tarafından Ebû Hanîfe'nin yolunu izleyen Ehl-i Sünnet mensuplarını nitelemek üzere bu ifadeyi kullandıklarını belirtmektedir.[57] Özen, Ömeri'nin bu tespitine dikkat çekerek Semerkand kelamının el-Mâturîdî'ye nispetinin hicri 4. asırda karşılık bulmadığını ifade etmekte ve bu dönemde faaliyet yürüten bölge Hanefîlerini "Mâverâünnehir Ehl-i Sünnet ekolü" olarak nitelendirmektedir.[58] "Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Mâtürîdî Örneği" başlıklı makalesinde el-Mâturîdî'nin gelenek içerisinde bir otorite olarak kabulünü Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115) ve Alâuddîn es-Semerkandî

[55] Hamza Muhammed Vesim el-Bekri, "Mukaddime", *Ukudu'l-Akaid fi Fünuni'l-Fevaid ve Manzumetu'r-Raiyye* (Amman: Darü'l-Feth, 2018), 6-10.
[56] Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 54.
[57] Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr* (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1988), 6/46.
[58] Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 62.

(ö.539/1144)'nin faaliyetleri ile bağlantılandırmakta dolayısıyla hicri 5. asrın sonu 6. asrın başlarına tarihlendirilmektedir. O el-Mâturîdî'nin mezhep imamı olarak kabulünü ise Sa'deddîn et-Teftâzânî (ö.792/1390)'nin *Şerhu'l-Makâsıd* eserinde Maturidiyye'yi Ehl-i Sünnet'in Mâverâünnehir'deki karşılığı olarak nitelendirmesini ile irtibatlandırmaktadır. O, hicri 6. ve 8. asırda el-Mâturîdî'ye teveccühün artması ve onun bir otorite olarak yeniden keşfedilmesini Sünnilik ve Hanefîlik içerisindeki kutuplaşmalar ile irtibatlandırmaktadır. Özen'in bu tespitleri ile Maturidiliğin bir mezhep hüviyetine ne zaman büründüğü sorusuna diğer yorumlara oranla daha geç bir tarih verdiği görülmektedir. Onun Maturidiyye kavramını kullanımına dair izahını dikkate alarak araştırmasını derinleştiren Mehmet Kalaycı ise Ebû Şucâ Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö.652/1254)'nin benzer bir şekilde Maturidiyye kavramının Mu'tezile tarafından Ebû Hanîfe'yi akaidde ve usulde takip eden Ehl-i Sünnet alimlerini nitelemek üzere kullandıklarını belirttiğini tespit etmiştir.[59] Bununla birlikte ilgili dönemde söz konusu ulemanın kendilerini usulde ve füruda Ebû Hanîfe'ye nispet etmeye devam ettiklerini bildirmekte ve Maturidiyye kavramının bu kesim içinde meşruiyet kazanıp, kendilerini bu şekilde nitelendirmeleri için h. 8. asrı beklemek gerektiğini ifade etmektedir.[60]

Görüldüğü üzere geleneğin gelişim sürecini değerlendirirken odaklanılan literatür bizlere farklı çıkarımlar yapma imkanı sunmaktadır. Fıkıh ya da kelam disiplinin gelişim sürecinin Hanefîliğin tarihlendirilmesinde belirleyici unsurlar olarak belirlenmesi disiplinin mi, ekolün mü, müntesiplerinin mi tarihini yazdığımızı ya da bir mezhebin tarihini/ tarihlendirmesini yaparken hangi unsurların merkeze alınacağı hususunun ekolün tarih anlatısını da derinden etkilediğini göstermektedir. Bir ilim dalı/disiplin içerisinde bir alt türün örneğin fıkıh usulü eserlerinin ya da kelam eserlerinin oluşum ve gelişim sürecinin merkeze alınması ve bu literatürün gelişiminin ekolün tarihini kapsayacak şekilde genişletilerek anlatımı bir mezhebin tarihi serüvenine dair eksik bir okumaya sebep olmaktadır. Bu açıdan fıkıh usulünün oluşum ve gelişimi Irak'taki faaliyetler ve el-Kerhî-Cessâs çizgisi merkezli; nevazil literatürünün gelişimini Belh ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî üzerinden; kelamın sistematik hale gelmesi ise el-Mâturîdî ile birlikte görünür olmuştur. Bu faaliyetleri müstakil olarak değerlendirip literatürün tarihini/ilim dalının tarihini mezhebin gelişim tarihi olarak kabul etme çağdaş çalışmalarda sıkça karşılaşılan bir husustur. Tek bir disiplinin bizlere sunduğu şey, mezhebin/geleneğin/ekolün gelişimi değil bu disiplinin

[59] Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 75.
[60] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 78-86.

tarihidir. Bu yüzden de fıkıh usulü eserleri merkezli bir Hanefîlik anlatısında ortaya çıkan gelişim safhaları, ekolün coğrafyası ve etkili olan çevre ile nevazil literatürüne ya da kelam faaliyetlerine odaklanıldığında ortaya çıkanlar arasında hem şahıslar, hem coğrafya hem de gelişim seyri açısından önemli farklar bulunmaktadır. Fıkıh usulü çalışmalarını dikkate aldığımızda el-Mâturîdî'nin günümüze ulaşmayan usul eserinin dışında Alâuddîn es-Semerkandî'ye kadar geçen süreçte Semerkand'da Hanefîler arasında ilmi bir faaliyetin bulunmadığı düşünülebilmektedir. Yalnızca *Nevâzil* literatürü dikkate alındığında ise Belh ve Buhârâ şehirlerinin ön plana çıktığını Bağdat'ta bu faaliyetin izinin sürülemediği görülmektedir. Hanefî ekolün kelam faaliyetlerinin ise Semerkand merkezli anlatılabildiği, diğer çevrelerdeki faaliyetlerin görünür olması için belki iki asır beklenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu aşamalar bizlere tarihi basamaklar oluşturma imkanı sunmakla birlikte, geleneğe daha yakından baktığımızda bu hususların ekolü anlamamızı kolaylaştıran unsurlar olduğu, ancak varsaydığımız ölçüde etkili olmadığı ya da ortaya çıkan eserin tesirinin tahmin ettiğimizden daha geç bazen daha erken görünür olduğu anlaşılabilmektedir. Bu disiplinlerin toplamından çıkarılacak yorum bize ekolün tarihine dair daha sağlıklı bir fikir sunabilmektedir. Daha isabetli bir tarih anlatısının tüm disiplinlerin şümulünü gerektirmesi ise bir mezhebin bir bütün olarak gelişim sürecini aydınlatmaya çalışmanın zorluklarını ortaya çıkarmaktadır. Buradan hareketle Hanefîlik gibi çok erken tarihlerden itibaren birden fazla coğrafyada mensubu bulunan bir mezhebin/geleneğin gelişim sürecinin tek bir tarih anlatısı ile ifade edilmesi mümkün görünmemektedir. Hanefîlik için yatay ve dikey boyutları bulunan, coğrafyaya göre değişen, çeşitlenen birden fazla tarih inşası mümkündür. Bu yüzden çalışmamızda odak noktamız Mâverâünnehir'deki Hanefîler olmakla birlikte ekolün gelişim sürecini kapsayan, genele şamil bir anlatı oluşturmanın güçlüğünü vurgulamak gerekmektedir. Bu yüzden metni inşa etme sürecinde ekol anlatısı oluşturma ile ilgili problemlerin bilincinde olduğumuzu bildirerek bu hususların mevcut tasniflere ve tarihlendirmelere bir ihtiyat payı koymanın gerekliliğini fark ettirmenin yanında geleneği anlatabilmek için benzer genellemelere ve tespitlere duyulan ihtiyacı izale etmediği itiraf edilmiştir.

3.2. İsimlendirme Problemi

Bir mezhebin izini sürerken teşekkülünü ifade edecek gelişmeler arasında mezhep mensuplarının çoğunlukla kurucularına mensubiyeti içeren kendilerine has bir isim kazanmaları sıralanmaktadır. Ebû Hanîfe ve ashabının görüşleri çoktan şekillenmiş, usûlü, muhtasarları ortaya çıkmış olmasına rağmen Hanefiyye kavramının kullanımının hicri 4.

asırda henüz yaygınlık kazanmadığı gerçeği bize neyi anlatmaktadır? Mezheplerin geçirdiği tüm dönemlerden azade bir okuma yapmaya kalkıştığımızda belki bu isimlendirmeye gerçekte tekabül ettiğinden daha fazla anlam yüklüyor olabilir miyiz? Maturidiyye kavramının tarihlendirilmesindeki tartışmaların ve literatüre diğer mezhep isimlerinden daha geç girdiğinin farkında olarak, Hanefiyye, Eşariyye, Şafiiyye kavramlarının aşağı yukarı benzer tarihlerde literatürde yer bulmaya başladığına dikkat çekmek gerekmektedir. Bu kullanımlarda Sünnilik üst çerçevesinin oluştuğu zaman diliminin bir etkisi var mıdır? Bu kavramların üçü de hatta Hanbeliyye, Malikiyye'yi de hesaba katarsak ehl-i sünnet mezheplerinin hepsinin kurucu ismine nispetle isimlendirilmiş olması ya da zamanla müntesiplerinin kendilerini nitelemek için bu isimleri tercih etmiş olmaları ortak bir yönelimi göz önünde bulundurmamız gerektiğini, bunun bilinçli bir tercih olarak diğer mezheplerle uyumlu bir sürecin ürünü olduğunu düşündürür mü? Şâfiîler kendilerini Şafiyye diye isimlendirmese Hanefîler isimlendirir miydi ya da tam tersini düşünmek mümkün müdür? Bu isimlendirmelerin önce dış muhataplar tarafından yapılıp sonra içselleştirildiği de mevcut bilgiler arasında yer almaktadır. Burada muhalif kesimlerin metinlerindeki nitelemeler önem kazanmaktadır. Bu isimlendirmelerin dışında bu mezheplerin kendilerini niteledikleri bir diğer kavram: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olmaktır. Bu aslında bir orta yol oluşturma çabası olarak okunabilir mi? Sünnilik üst çatısından bakınca bu kavram altında varlık bulmuş mezheplerin ithamdan ve tenkitten uzak olan isimlerinin zamanla literatürde yerleştiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Sünniliğin bir şemsiye kavrama dönüştüğü sürecin aynı zamanda alt mezhepleri için Haşeviyye, Nâbite, Mücessime, Mürcie, Zâhiriyye, Mücbire gibi nitelendirmelerin zamanla tarih sahnesinden silindiği bir döneme karşılık geldiği söylenebilir mi? Şiilik karşısında Sünniliğin bir uzlaşı dönemine girdiği kabulünü benimsediğimizde tenkit içerikli bu nispetlerin uzun soluklu olması imkan dahilinde değildir. Her ne kadar tenkit metinlerinde daha geç dönemde de bu kavramlara rastlansa da mesele ortak noktaları ön plana çıkarmak olduğunda tüm bu kavramlar göz ardı edilmekte ve mezhepler için Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramına sığınılmaktadır. Bu açıdan Hanefî gelenek içerisinde Ehl-i Sünnet kavramının ne zaman kullanılır olduğu ve yaygınlık kazandığı araştırmamızın öncelikli sorularından birini teşkil etmektedir.[61]

[61] Muhammed b. Yezid, İbrahim b. Yûsuf, Muhammed b. Ya'la'dan aktarıldığı üzere, Hammâd b. Ebî Hanife, Abdilaziz b. Ebî Ruad'a şöyle demiştir: "Sana adl konusunda bir şey sormak istiyorum. İnsanlar bu duyguları yarattı ve beni bu konuda nasıl görüyorsun?" O da Hammâd b. Ebî Hanife'ye şöyle cevap verdi: "Sen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat üzeresin." Hammâd b. Ebî Hanife'nin karşılık olarak "Herkes bunu iddia ediyor?" demesi üzerine "Sen Mürcie diye anılan es-Sevâdu'l-A'zam'ın içinde olmalısın." şeklinde cevap verdi. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/473.

Konu edindiğimiz Hanefî çevre için ilk nesil itibarıyla Ehl-i Rey, Ashâbu'r-Rey, Mürcie, Ashâbu Ebî Hanîfe, es-Sevâdu'l-A'zam, Ehl-i Cemaa, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Hanefiyye, Maturidiyye gibi kavramların kullanıldığı bilinen bir hususdur. Bu nitelemelerden Ehl-i Rey olmak adeta Ebû Hanîfe ile bütünleşmiş bir yapı arz etmekte, özellikle ilk nesil tabakat eserlerinde Ehl-i Rey eleştirisinin odak noktasında Ebû Hanîfe yer almaktadır. Mevzubahis fıkıh faaliyeti olduğunda Ebû Hanîfe'nin talebelerinin ve takipçilerinin kendilerini Ehl-i Rey, Ehl-i Kufe, Ashâbu Ebî Hanîfe şeklinde nitelendirdikleri görülmektedir. İtikadi kabuller çerçevesinde bu nitelemelere es-Sevâdu'l-A'zam, Ehl-i Cemaa, Mürcie kavramlarının eşlik ettiği, hicri 3. asır itibarıyla kullanılmaya başlanan Ehl-i Sünnet kavramının 4. asırda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terkibi ile bu kesimi nitelemek için tercih edilen ifadelerden olduğu tespit edilmektedir. Bununla birlikte muhataplarının ya da muhaliflerinin Ebû Hanîfe'nin ashabını nitelemek üzere yukarıda zikrettiğimiz Ehl-i Rey, Ashâbu'r-Rey, Mürcie kavramlarını kullandıkları, bu grup içerisinde birtakım itikadi kabuller üzerine yapılan tartışmalarda bizzat Ebû Hanîfe'nin Kaderiyye, Cehmiyye ve bir tenkit ifadesi olarak Mürcie olarak da nitelendirildiği görülmektedir.

Bir çağdaş problem olarak bu ekolün nasıl nitelendirileceği ise tarihsel veriler, ekolün mensuplarının kendilerini niteleme şekilleri ve zamanla edindikleri yeni isimleri dikkate alarak tespit edilebilmektedir. Bu açıdan ilk nesilden itibaren Ebû Hanîfe'nin ashabının tek tip bir görüntü arz etmediğini belirtmek gerekmektedir. Hanefî gelenek içerisinde fıkıh yapma usulü açısından Ehl-i Rey kabul edilmekle birlikte, hadis rivayeti ve hadisle iştigal konusunda tıpkı Ehl-i Hadis gibi hareket eden, faaliyette bulunanlar azımsanmayacak bir sayıdadır. Hatta Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'i, Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Âsâr*'ı, Muhammed eş-Şeybânî'nin *Sünen*'i hadis rivayet yöntemi açısından hadis ilminin genel ilkelerini barındırmaktadır. Burada Ehl-i Hadisle Ehl-i Rey tanımlamalarının hadis rivayetinden ziyade, hadisi kullanma şeklinde ayrıştığını hatırlatmak gerekmektedir.[62] Bunun dışında Hanefîlere ve Ehl-i Rey'e karşı hadis konusunda zayıf oldukları ve dönemin şartlarında başta Ebû Hanîfe olmak üzere sınırlı sayıda hadisle muhatap oldukları, hadis konusunda bilgilerinin az olduğu ithamlarının, tıpkı Hanefîlerin Ehl-i Hadis'i fıkıh bilmemekle,

[62] Özşenel'in Muhammed Şeybânî'yi konu edindiği çalışmasında Muhammed eş-Şeybânî'yi muhaddis fakihlerden saymasını, onun *Muvattâ* ve *el-Hücce*'sini delil getirerek Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis'in birbirine yakınlaşmaya başladığı, çeşitli ilmi ziyaret ve seyahatlerin yoğunlaştığı ve dolayısıyla aradaki farkların azaldığı bir dönemde yaşamış olmasının bir sonucu olarak nitelendirilebileceğini öne sürmesi bu türden bir yaklaşımdır. Özşenel bu gerekçelerin, Şeybânî'yi "bir geçiş dönemi alimi" ya da "ehl-i rey ile ehl-i hadis yaklaşımlarını cem eden birisi olarak nitelendirilmesine sebep olduğunu belirtmektedir. eş-Şâfiî'nin de benzer şekilde anılmasını, bilgi kaynakları ve ictihad usulü görüşlerindeki paralelliği, Şeybânî'nin tesiri olarak yorumlamaktadır. Bkz. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybânî Örneği* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2015), 171-172.

rivayetlerin lafzı ve senedi ile meşgul olup muhtevasından haberdar olmamakla itham etmeleri, Haşeviyye olarak nitelendirmeleri, tabibin yanındaki eczacı olarak konumlandırmaları gibi önyargılı bir karşıt söylemin ürünü olduğu öne sürülebilir. Bu yüzden Ehl-i Rey'in tanımını yaparken hadisle iştigalin Ehl-i Hadis'e göre daha sınırlı olmasından ziyade hadisi kullanma yöntemine vurgu yapmak yerinde olacaktır. Aksi takdirde Kufe ehlinin önemli temsilcilerinin aynı zamanda Ehl-i Hadis'ten kabul edilmelerini, Medine ehlinin fukahasının İbn Kuteybe tarafından Ehl-i Rey olarak nitelendirilmelerini anlamlandırmak güçleşmektedir. Ebû Hanîfe'nin takipçileri arasında da hadis rivayeti ile meşgul olan ciddi bir yekun bulunmaktaydı. Konu edindiğimiz zaman dilimi ve coğrafyayı dikkate aldığımızda tıpkı tüm isimlerin fakih olmaları gibi, fıkhın bir kaynağı olarak hadis rivayeti ile de ilgilendikleri ve belki faziletli bir uğraşı olarak görülen Hz. Peygamber'den rivayette bulunmaya temsili düzeyde de olsa hemen hemen tüm fukahanın katıldığını söylemek vakıa ile çelişmeyecektir. Bu durumda Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis kullanımın metodik bir anlamı olduğu kanaatini vurgulayabiliriz. Fatmanur Alibekiroğlu Eren, Hanefiyye kullanımına hicri 4. asırda rastlanıldığını ancak bu ismin 6. asra kadar yaygın bir şekilde kullanılmadığını ifade etmektedir. Ebû Yusuf'un Ehl-i Kufe, Ulema min Ehl-i Kufe, meşayihuna gibi ifadeleri tercih ettiğini, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerinde geleneği nitelemek için yine Ehl-i Kufe, Ehl-i Irak, Ashâbu Ebî Hanîfe, Ehlu Fıkh gibi isimlendirmelere yer verildiğini, hicri 5. asra gelindiğinde Hanefiyye ismine yaygın olarak rastlanıldığını belirtmektedir.[63]

İlk nesil itibarıyla görünür olan itikadi tartışmalar, ekolün isimlendirilmesindeki asıl problem alanını oluşturmaktadır. Fıkıh faaliyetinde ortak yöntemi benimseyen alimlerin hicri 4. asır itibarıyla "Hanefi, Hanefiyyun, Ahnaf" olarak nitelendirildiği tespit edilmekle birlikte bu kesimlerin ortak bir itikadi zeminde buluşmadıkları aşikardır.[64] Bu husus erken dönemde fıkıhta Hanefîliği benimseyen alimlerin ekol içi muhataplarını Mu'tezilî, Mürciî, Kaderî, Kerrâmî, Neccârî olarak nitelendirmeye sebep olmuştur. Bununla birlikte Mâverâünnehir'deki ulema kendilerini nitelemek üzere Ehl-i Cemaat, es-Sevâdu'l-A'zam, Mürcie, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ifadelerini kullanmıştır. Mu'tezile'yle ve daha sonra Eşarilerle yapılan tartışmalar, "Ebû Hanîfe'nin gerçek takipçileri kimlerdi?" sorusuna fıkıhta ve itikadda Ebû Hanîfe'nin ashabı olma nitelemesinin kaynaklara girmesi

[63] Fatmanur Alibekiroğlu Eren, Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi: Akılcı-Hadari Zihniyetin Kesişme Noktası*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 71-75.
[64] Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2022.), 483-484.

ile çözülmeye çalışılmıştır. Alibekiroğlu Eren, itikadda Mu‘tezilî olduğu bildirilen Hanefî ulemayı Mu‘tezilî-Hanefî terkibi ile ifade etmiştir. Bu tercihini, birinci ismin ikincisinin bir cüzü olarak değerlendirerek, asıl kimliği ikinci isme yüklediğini ifade ederek gerekçelendirmektedir.[65] Henüz Maturidiyye ismini almamış Hanefî ulemanın nasıl nitelendirileceği konusunda birtakım tercihler de söz konusudur. Çağdaş çalışmalarda Maturidi Hanefîler[66], Hanefî-Maturidilik, Fakih Hanefîler, Mütekellim Hanefîler, Doğu Hanefîliği, Batı Hanefîliği, Tahavî Hanefîliği, Kâmil Hanifeler nitelemelerine rastlanmaktadır.

Leknevî’nin “Kâmil Hanefîler” kavramını hem itikadda hem de fıkıhta Ebû Hanîfe’yi takip edenler anlamında kullandığı, yalnızca fıkıhta Hanefî olanları “Hanefî” şeklinde nitelendirdiği ifade edilmektedir.[67] Ancak “Kâmil Hanefîler” nitelemesinin kendilerini fıkıhta ve itikadda Ebû Hanîfe’ye nispet edenler için kullanımı Hanefîliğin çerçevesinin netleştiği geç dönemin geriye dönük okuma şekli olarak görünmektedir. Bu tarz bir kullanımla erken döneme bakmanın hatalı çıkarımlara sebebiyet vereceği açıktır. Erken dönemde Hanefî Sünni kimliğin oluşmadığı zaman dilimini dikkate aldığımızda bu kavramın Ebû Hanîfe’nin ilk nesil ashabını dahi kapsam dışında bıraktığı görülmektedir. Sünni doktrinin şekillendiği hicri 3. asır itibarıyla Hanefîliğe de itikadi açıdan bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Ancak bu durumun selef ulemasına bakışta bir farklılaşmayı getirmediği yöntem kısmında bahsettiğimiz üzere onların itikadi görüşlerinin ve bu konudaki farklılıkların mezhep hafızasında unutulan kısımda yer aldığı fark edilmektedir.

İhsan Timür’ün ise “Tahâvî Hanefîliği” nitelendirmesine itiraz ettiği görülmektedir. O, Mısır’da Tahâvî akidesini ön plana çıkaran kesimin de doğudan gelen ulema olduğu bilgisini paylaşarak, bu nitelemenin hicri 6. Asırdan itibaren isabetli olacağını belirtmektedir. Onun bir diğer itirazı ise “Hadisçi Hanefîlik” nitelemesinedir. Batı bölgesindeki Hanefîlerin gerçek manada bir muhaddis kimliği ile hadis disipliniyle ilgilenmelerinin ancak Memlükler döneminde gerçekleştiğini bildirerek daha erken dönem için bu ifadenin kullanımına da itiraz etmektedir.[68] Bu açıklamalarından sonra İhsan Timür, söz konusu Hanefîleri coğrafi olarak tasnif etmenin daha tutarlı olacağını savunmaktadır. Bu yüzden mezhebin doğduğu Irak bölgesi esas alınarak, Irak da dahil olmak üzere Şam, Mısır ve batısındaki bölgelerde

---

[65] Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu‘tezile İlişkisi*, 51-54.
[66] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 204.
[67] Adem Lök, *Hanefîliğin Oluşum Süreci ve İtikadî Mezheplerle İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 7.
[68] İhsan Timür, “Mâtürîdilik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadi Eğilimleri Üzerine”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 199-200.

bulunan Hanefîlerin "batı Hanefîleri/Hanefîliği", Horâsân ve Mâverâünnehir'de faaliyet yürüten Hanefîlerin ise "Doğu Hanefîleri" olarak nitelendirilmesini teklif etmektedir.[69] Bu ifade bölgesel tasnif için pratiklik sağlamakla birlikte Hanefîler içerisinde iki blok oluşturma riski taşımaktadır. Bu nitelendirme kelam merkezli okunduğunda Batı'da Tahâvî akidesi etrafında şekillenen, Doğu'da ise el-Mâturîdî'nin kelam faaliyetini merkeze alan iki Hanefî söylem dikkate alınmaktadır. Bu tarz bir tasnif sınırları birbirinden kesin çizgilerle ayrılabilecek iki ekolün varlığını ihsas ettirmektedir. Ancak Sünni Hanefîlerin erken dönemi için bu boyutlar çeşitlenmektedir. Bir diğer sorun ise iki bloğa dönüştürecek derecede bu iki kesim arasında teorik bir farklılığın bulunup bulunmadığı sorusudur. Onları ayrıştırıcı unsurlar kadar birleştirici unsurları da dikkate aldığımızda ortaya çıkan tablo hangi açılardan farklılıklara işaret etmektedir? Bu husus kanaatimizce aydınlatılması gereken unsurlardandır.

Ekol içi muhataplığı dikkate alarak Maturidi-Hanefî nitelemesi kullanıldığında ise anakronizm tehlikesinin yanı sıra bu grubun muhatabı olan bölgenin diğer ulemasına nasıl bir isim verileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Maturidî-Hanefîlerin karşı cephesine Ehl-i Hadis'e yakınlaşan Hanefîleri yerleştirmek kendilerini Ehl-i Rey olarak niteleyen ve yöntem açısından Ehl-i Rey'in çerçevesinden çıkmamış olan ulemayı bu şekilde adlandırmak anlamına gelmektedir. Bölge uleması için tercih edilmiş bir diğer niteleme şekli ise "Fakih Hanefîler, Mütekellim Hanefîler" adlandırmasıdır. Bu tanımlama ise bir yönüyle vakıa ile örtüşmektedir. Çünkü Hanefî ulemanın birinci vasfı istisnasız fakih olmaktır. Kelam faaliyeti ise bu fakih alimlerin ilgilendiği ve eğitimini aldığı ikinci bir ihtisas alanı olarak görünür olmaktadır. Bu açıdan Mütekellim Hanefîlerin tamamının aynı zamanda fakih olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Bu sebeple zikrettiğimiz isimlendirmeler çalışmamızda benimsenmemiştir.

Klasik eserlerde ulemanın kendilerini ve ekol içi muhataplarını nasıl nitelendirdiği sorusu bir açıdan bölgesel, bir açıdan daha yerel bir tasnif önerisine kapı aralamaktadır.[70] Hicri 4. asırdan itibaren Hanefî ulemanın ilim merkezlerini ve yaşadıkları şehirleri dikkate alarak nitelendirmede bulundukları görülmektedir. Irak meşayihi ve Belh meşayihinin bu açıdan eş zamanlı tarih sahnesine çıktığı söylenebilir. Ardından Buhârâ ve Semerkand meşayihi gibi isimlendirmeler bu merkezleri takip etmiştir. Özellikle fetva metinlerinde meşayihin mensup olduğu, ilim sürecini geçirdiği ya da yaşamını sürdürdüğü şehre nispetle

[69] Timür, "Mâtürîdilik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadi Eğilimleri Üzerine", 200-201.
[70] Kıvamuddin Emîr Kâtib b. Emir Ömer İtkânî, *Risale fi Terki Ref'i'l-Yedeyn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2269, 99a-100b.

isimlendirildiği görülmektedir. Bu kullanım yer yer isabetli bir tasnif izlenimi vermekle birlikte şehre nispetin içerisinde var olan farklılıkları görme imkanını engellediği için bütünüyle isabetli bir kullanım olmamaktadır. Ne var ki her isimlendirme ve tasnif çabası birtakım genellemeler ve sınırlandırmalar içermek zorundadır. Ekol içi farklılıklara işaret etmenin yanı sıra teorik bir farklılaşmaya doğrudan işaret etmediği ve konu edindiğimiz ulema da kendilerini bu şekilde niteledikleri için isimlendirme gerektiği durumlarda biz de çoğunlukla şehirlere nispeti tercih ettik. Ancak özellikle birinci ve ikinci bölümde ekole dair belirsizlikleri kendi bakış açımızla yönlendirmek istemediğimiz için çoğunlukla isimlendirmelerden ve genelleyici nitelemelerden uzak durmayı hedefledik, genelleyici kavramların yerine ders halkalarına ve hoca-talebe ilişkilerine odaklanarak ilim çevrelerini görünür kılmaya çalıştık. Üçüncü bölümden itibaren Buhârâ ve Semerkand'ın iki merkez olarak görünür olması, bu şehirlerdeki ulemanın bağımsız bir otorite kazanması gibi gerekçeler ulemayı şehirlere ve bölgeye nispetle kullanmamıza sebep oldu. Bunu yine şehirler arası geçişliliğe ve beslenme kaynaklarına dikkat çekerek yapmaya çalıştık ve iki bloğa karşılık gelecek bir anlam vermekten kaçındık. Dördüncü ve beşinci bölümler ise dış muhatapların bölge uleması üzerindeki tesirinin ve kendilerini niteleme şekillerinin görünür olduğu kısımlardı. Bu başlıklarda bölge ulemasının muhatapları ve kendilerini ifade biçimleri dikkate alınarak Sünniliğe vurgu yapan kavramlar da kullanılmıştır.[71] Dış muhatapları dikkate aldığımız başlıklarda örneğin Mu'tezile ya da Eşarilerle muhataplıkta bu tarz nitelemeler isabetli görünmektedir. Ancak bu nitelendirmelerin konu edindiğimiz zaman aralığı için tamamıyla benimsenmediği ekol içindeki farklılıklar ve gruplaşmalara odaklanıldığında bu isimlendirmelerin de yetersiz kaldığının farkında olarak bu nitelemeyi bölge ulemasının tamamını kapsayacak şekilde kullanmaktan kaçındık. Bu yüzden yukarıda ifade ettiğimiz üzere çalışmanın tamamında bölge vurgusu ön planda tutuldu, ders halkaları ve ilmi muhitler dikkate alınarak gelenek içerisindeki çeşitliliği bertaraf etmeyecek bir anlatım benimsendi.

[71] Bu tarz bir kullanıma Şükrü Özen'in "Ehl-i Sünnet Beyannamesi" başlıklı makalesinde rastlanmaktadır. O, bu çalışmasında Maturidiyye'nin oluşumundan önce bölge ulemasını Mâverâünnehir Ehl-i Sünnet Ekolü, Mâverâünnehirli Sünni-Hanefî ulema gibi kavramlarla ifade etmektedir. Bu nitelemede dış muhatapların dikkate alındığı görülmektedir. Bkz. Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 62-64.

BİRİNCİ BÖLÜM

Hanefî Geleneğin Irak Merkezli Oluşumu

Ders halkalarının farklı coğrafyalara taşınması ve ilk müstakil eserlerin ortaya çıkışı dikkate alındığında Hanefî geleneğin bir mezhep hüviyeti kazanma sürecinin hem fıkhi hem de itikadi açıdan eş zamanlı bir gelişim gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu yüzden 4/10. yüzyılın başları mezhep bilincinin oluştuğu, fıkıh usulünün ve kelam alanında kapsamlı ve sistemli ilk eserlerin verildiği dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemin iyi anlaşılabilmesi için, önce Hanefî geleneğin oluşum aşamasını içine alan 2/8. yüzyıldaki gelişmelerin konu edilmesi gerekir. Bu yüzden birinci bölümün konusu, Hanefî geleneğin kendisine nispet edildiği Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve onun ilk takipçilerinin kim olduğu hem Ebû Hanîfe'ye hem de takipçilerine nispet edilen temel görüşlerdir. İlim dallarının gelişimi dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin yaşadığı zaman dilimi nispeten erken döneme karşılık gelmekte belki bir asır sonra şekillenen eserler geleneğin köklerinin izini sürmede sınırlı veri sunmaktadır. Bu durum, genel hatları ile bilinen oluşum sürecini ayrıntılı olarak tasvir etmenin önündeki en önemli engeldir. Bununla birlikte, sınırlı da olsa kaynaklardan edinilen bilgiler, Kufe ve çevresindeki ilk faaliyetlerle ilgili genel bir şablon oluşturmaya imkan tanımaktadır.

1. Ebû Hanîfe ve Etrafındaki Zümreleşme

Emevilerin son dönemi ile Abbâsîlerin erken döneminde yaşamış olan Ebû Hanîfe'nin Kufe'de başlattığı ilmî faaliyetler, henüz o hayatta iken geniş bir coğrafyada karşılık bulmuştur. Hanefî gelenek açısından Ebû Hanîfe'nin yaşamının büyük bir kısmını geçirdiği Kufe şehri, ilim halkasının kurulduğu ve talebelerin yetiştiği ilk merkez, ömrünün son dönemlerinde bulunduğu Bağdat şehri ise ikinci merkez olarak kabul edilmiştir. Fıkhi ve itikadi yönü bulunan bir mezhebin kurucusu, ilk takipçileri ve mezhebin kuruluşuna etki eden unsurlar, mezhebin güçlü bir geçmişe ve sağlam köklere sahip olduğunu vurgulamak

üzere sonraki literatürde odaklanılan konulardır.[72] Bu doğrultuda erken tarihlerde kaleme alınması sebebiyle önemsenmeyi hak eden menâkıblar başta olmak üzere tabakat eserlerinde Ebû Hanîfe'nin ve ilk ashabının biyografilerine özel bir ilgi gösterilmiştir. Bu eserlerde Ebû Hanîfe'ye öğrencilik yaptığı ve kendisinden rivayette bulunduğu kaydedilen oldukça geniş isim listeleri sunulmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin öğrencileri olarak listelenen isimlerden bazıları Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan, görüşlerinden etkilenen, ondan rivayette bulunan ya da onunla bir şekilde teşrik-i mesaisi olan kimselerdir.[73] Çoğu Kufe'den olmak üzere Ebû Hanîfe'yle irtibatlandırılan isimler arasında öncelikle hocası Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738),[74] en meşhur talebeleri Dâvûd et-Tâ'î (ö. 165/781),[75] el-Kâsım b. el-Ma'n (ö. 175/791),[76] Hafs b. Gıyâs en-Neha'î el-Ezdî (ö. 194/810)[77], Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî (ö. 158/775),[78] Esed b. 'Amr el-Becelî (ö. 190/806)[79], Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb el-

---

[72] Ebû Hanîfe'nin ilmini ve fıkhını görünür kılmak için kaleme alınan bu eserlerden biri olan *Keşfu'l-Âsâr*'da Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) döneminden (hs. 754-775) bir anekdot aktarılmaktadır. Buna göre Halife, İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve İbn Ebî Leylâ'dan (ö. 148/765) "el-muvâzaa ve sulh" konuları çerçevesinde kitap yazmalarını ister. Onlar kendilerinden isteneni uzunca bir sürede gerçekleştirirler, ancak Halife'nin beğenisini kazanamazlar. Huzurda bulunanlardan Kufeli biri; Ebû Hanîfe olarak tanınan, Nu'mân b. Sâbit adında Kufeli bir gençten bahseder ve onun istenen nitelikte bir eseri kısa sürede yazabileceğini söyler. "Bu kişiyi tanıyıp tanımadığı kendilerine sorulunca İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrüme: "Bu genç, kendisinde kelamın baskın olduğu bir kişi olup insanlarla münazarada bulunur; bu konuda bir ilmi yoktur." cevabını verirler. Halife Mansûr bunun üzerine kitabı yeniden yazmalarını ister; onlar da uzun bir müddet bununla meşgul olurlar. Tamamlayıp da kendisine sunduklarında Halife kitabı yine beğenmez. Bunun üzerine bir kez daha Ebû Hanîfe'nin adı zikredilir ve Ebû Hanîfe, Halife'nin huzuruna getirilir. Halife onun konuşmalarından etkilenir ve ona iki alime yazdırdığı kitabı gösterir. Ebû Hanîfe de ayet ve hadisler dışında kitabın baştan sona hatalarla dolu olduğunu söyler. Sonra da kısa bir sürede istenen nitelikte bir kitap yazıp Halife'ye teslim eder. Halife kitabı kendilerine gösterince İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrüme muhtevasını tasdik ederler. Bunun üzerine Halife onlara huzurundan çıkmalarını buyurur. Çıkarken bu iki isimden biri diğerine: "Onun makamı yüceymiş" derken diğeri de "İlimde en azametli ve en büyük o olacak" şeklinde karşılık verir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 2/273, 289-290. Genel akışı bu şekilde olan anekdotun ne ölçüde gerçekleştiği, vaki olduysa da ne şekilde cereyan ettiği tartışmalıdır. Zira anekdotta ismi geçenlerin biyografilerine bakıldığında aralarında bu şekilde bir anlatıyı mümkün kılacak bir yaş farkının söz konusu olmadığı görülür. İbn Ebî Leylâ 74/693 yılında doğar ve 148/765 yılında vefat eder. İbn Şübrüme de 72/691 yılında doğar ve 144/761 yılında vefat ettiği kaydedilir. Ebû Ca'fer el-Mansûr ise halifeliğe 136/754 yılında geçmiştir. Olayın onun tahta ilk çıktığı zaman yaşandığı kabul edilse bile bu sırada Ebû Hanîfe 55 yaşındadır ve genç değildir. Anekdota yansıyan anlatının Kufe ehlinden muasırı olan diğer fakihler karşısında Ebû Hanîfe'nin üstünlüğünü kanıtlamak üzere kurgulanmış veya içeriğinin yeniden oluşturulmuş olabileceğini göz ardı etmemek gerekir.

[73] Ebu'l-Kâsım 'Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed es-Sa'dî İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâ'ilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruh ve Menâkibuh* (Mekke: Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010), 143-144. el-Kefevî'nin *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*'ı kronolojik bir tasnifle Ebû Hanîfe'nin ashabını konu edinmektedir. Bu yüzden çalışmamıza kaynaklık eden önemli eserler arasında yer almıştır. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/321-383, 384-455.

[74] İbrâhim en-Nehaî'den fıkıh öğrenmiştir. Ebû 'Abdirrahman es-Sülemî'den rivayet aktarmıştır. Fıkıh konusunda Kufe'de benzeri bulunmadığı rivayet edilmektedir. İbn Kuteybe, Hammâd'ın Mürciî olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1969), 474; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/321-323.

[75] Ebû Süleymân Dâvud b. Nusayr et-Tâ'î, fıkıh tedrisinden sonra uzleti tercih etmiş, A'meş ve İbn Ebî Leylâ'dan rivayette bulunmuştur. İbn Uyeyne ve İbn Uleyye de ondan rivayet aktarmıştır. Bkz. İbn Ebî'l-Vefâ Muhyiddîn 'Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Cize: Hicr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1993), 2/194-195.

[76] Kufe kadılığı yapmış bir kimsedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/437-438.

[77] Bağdat'ta iki, Kufe'de on üç yıl kadılık yapmıştır. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/423-425; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 9/68-84.

[78] Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî, Basra'da kadılık yapmıştır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/407; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/407-415.

Kûfî (ö. 182/798),[80] Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805)[81], oğlu Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 176/793),[82] ve el-Hasan b. Ziyâd el-Lu'lu'î'nin (ö. 204/819-820)[83] yanı sıra muhaddis kimliği ile ön plana çıkan Süleymân b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765),[84] el-Hasan b. Sâlih b. Hayy (ö. 169/784-85),[85] Şerîk b. 'Abdillah (ö. 177/794),[86] 'Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797),[87] Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812)[88], Muhammed b. el-Fudayl (ö. 195/811)[89] yer almaktadır. Dahası Kufe fukahasından sayılmakla birlikte Ebû Hanîfe eleştirisiyle meşhur İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765)[90] ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)[91] de bu listelerde sıralanan alimlerdendir. Ebû Hanîfe'nin irtibatlandırıldığı kimselerin sunulduğu bu listeler dikkatle incelendiğinde zikredilen isimler arasında yeknesak bir yapının söz konusu olmadığı, aksine söz konusu eserlerde Ebû Hanîfe hakkında olumlu ya da olumsuz kanaat bildiren

---

[79] Bağdat'ta ve Vasıt'ta kadılık yapmıştır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/376-378; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/426-430. Ebû Hanîfe'nin Belhli ashabından olduğunu ileri sürenler de vardır. Bkz. Muhammed Mahrus Abdüllatif el-Müderris, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye* (Bağdad: Dâru'l-Arabiyye, 1977), 1/128-132.

[80] Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Ensârî, Bağdat kadılığı ve kadılkudatlık görevlerinde bulunmuştur. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/384-398.

[81] Vasıt'ta doğmuş, Kufe'de yetişmiştir. Rakka ve Horâsân kadılığı yapmıştır. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/398-407.

[82] Ondan fıkıh öğrendiği rivayet edilen tek isim oğlu İsmâil b. Hammâd'dır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/153-154.

[83] Kufe'de 116/734 yılında doğmuştur. Hafs b. Gıyas'tan sonra 194/810 yılında Kufe kadılığı yapmıştır, kadılığı bırakmıştır. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/415; İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife*, 177.

[84] İbrahim en-Nehâ'î, Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid'den rivayet aldığı bildirilir. Kur'an kıraatinde ve hıfzında ön plana çıktığı rivayet edilmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/375-376.

[85] Ebu Hanife'den rivayet aktarmıştır. Şîa'ya meylettiği iddia edilmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 509; İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife*, 150.

[86] Buhârâ'da doğduğu, Kufe'de kadılık görevinde bulunduğu ve Kufe'de vefat ettiği kaydedilmiştir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/377.

[87] Ebû Abdurrahman Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî, 180/797 yılında doğdu. Muhaddis kimliği ile ön plana çıkmasına rağmen Hanefî gelenekte Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasında zikredilmektedir. Hanefî kaynaklarda, Abdullah b. Mübârek'e dayandırılarak mezhep içi birtakım uygulamaların delillendirildiği görülmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/418-421; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 2/237, 254.

[88] 127/745 yılında doğmuştur. Süfyân es-Sevrî'nin önde gelen öğrencilerindendir. Hadis rivayetinde güvenilir imamlardan sayılmaktadır. Ebû Hanîfe'den de rivayette bulunmuştur. Kadılık görevini kabul etmemiştir. Her gün oruç tuttuğu ve nebiz içtiği rivayet edilmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/422-423.

[89] Kufe'ye nispet edilmektedir. Ebu Hanife'nin kıyasla ilgili bir rivayet aktarmıştır. Bkz. İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife*, 157.

[90] Muhammed b. Abdirrahman b. Ebî Leylâ el-Ensârî, Kufe kadılarından ve döneminin müçtehitlerindendir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/347-350.

[91] Kufeli müctehid fakihler arasında zikredilmektedir. Ebu'l-Leys es-Semerkandî vefat tarihini 166/783 olarak kaydetmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/350-353; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Kitâbu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2067), 266b.

muhataplarından önemli isimlere dahi yer verildiği görülmektedir.[92] Görüldüğü üzere, Hanefî tabakâtlarında ve menâkıblarında rastladığımız bu uzun listelerdeki alimler, bazı kriterler belirlenerek elemeye tabi tutulmadıklarında Ebû Hanîfe'nin çağdaşı pek çok isim hatta Ebû Hanîfe'nin görüşlerine muhalefet edenler dahi ondan rivayet aktarmanın yanı sıra fıkıh öğrenmiş kimseler olarak algılanabilmektedir. Bu durum, çağdaş çalışmalarda Kufe Okulu ve Ebû Hanîfe ve ashabının bu okula nispeti konusunda bir dizi tartışmaya sebep olmuştur. Kufe'deki fıkıh geleneği ile Ebu Hanife'nin ders halkası arasında güçlü bir bağ kuran Tsafrir, hicri 2. asırda faaliyet yürüten ve Hanefî tabakatlarında ismi geçen fakihlerin hepsinin Hanefî olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulayarak onları "Semi-Hanafîs" (yarı Hanefîler) şeklinde isimlendirmekte, zaman içerisinde Hanefîliğin sınırlarının ve çerçevesinin netlik kazanması ile bu grubun sayısının azaldığını belirtmektedir.[93] Her ne kadar Tsafrir'in Hanefî aidiyeti derecelendirmesi, listelerde yer bulan isimlerin tamamının Ebû Hanife'nin ashabı olarak kabulüne bir itiraz olarak görünse de Ebu Hanife'nin

[92] İbn Ebi'l-'Avvâm (ö. 335/946-47) *Fedâilu Ebî Hanîfe*'sinde Ehl-i Kufe başlığı altında Ebû Hanîfe'nin ashabının menâkıbını verirken, Dâvûd et-Tâ'î ile başlayıp sırasıyla 'Abdullah b. Mübârek, el-Kâsım b. el-Ma'n, Züfer b. el-Hüzeyl, Ebû Yûsuf, 'Abdullah b. Dâvûd el-Hiri/Hureybi?, Esed b. 'Amr el-Becelî, Yahyâ b. Zekeriyyâ b. Ebî Zâide el-Hemedânî, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî hakkında rivayetlere yer vermiştir. İbn Ebi'l-'Avvâm'ın muasırı bir diğer müellif Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hârisî es-Sübezmûnî (ö. 340/952) ise Süfyân es-Sevrî'den sonra Kufe ehlinden şu isimlerin rivayetlerine yer vermektedir: Süleymân b. Mihrân Ebû Muhammed el-A'meş, Muğîre b. Miksem ed-Dabî Ebû Hişâm, Ammâr b. Rezîk ed-Dabî, Hammâd b. Ebî Süleymân, Bilâl b. Mirâdis?/Bilâl b. Bilâl el-Fezârî, Muhammed b. 'Abdirrahman b. Ebî Leylâ, 'Abdullah b. Şübrüme ed-Dabî, Rakabe, Mis'ar b. Kidâm şeklinde devam eden liste Ebû Sa'lebe ve Ebû Esîd ile sonlanmaktadır. Es-Sübezmûnî'de basılı nüshada Ehl-i Kufe başlığına rastlanılmamakla birlikte bunun bir telif hatası olduğu kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Ehl-i Medine başlığında Mus'ab b. Abdillah ez-Zübeyr'in rivayetinden sonra Süfyân es-Sevrî gelmektedir. Bab başlığı olduğuna dair herhangi bir belirti olmasa da es-Sübezmûnî'nin eserinin diğer başlıkları altında bu isme "Ehl-i Kufe başlığı altında yer verdik, burada yalnızca şu bilgilere değineceğiz" minvalindeki ifadeleri yazma nüshada bu başlığın eksik bırakıldığını, "Kufe Ehli" başlığının tahkiki yapılan nüshada ihmal edildiğini ya da sehven kaydedilmediğini düşündürmektedir. Bunun yanında Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî'nin *Menâkıb*'ında yer verdiği isimlerin, es-Sübezmûnî'nin rivayetini aktardığı isimlerin yine benzer bir sıra ile listelenmesi sonucu oluşturulduğu görülmektedir. Bkz. İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife*, 143-144; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/84-503; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 764), 191b-195a; İbrâhim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâ'î el-Mısrî İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân fî Tabakâti Ashâbi İmâm en-Nu'mân* (Atıf Efendi, 1942), 15a-17b. es-Sübezmûnî'nin Süfyân es-Sevrî vurgusu Ebu'l-Fadl Şemsüleimme Bekr b. Muhammed b. Ali ez-Zerencerî'de (ö. 512/1118) de görülmektedir. O, menâkıbında Ebû Hanîfe'den rivayet aktaran büyük fakihlere yer verdiği listesine Süfyân es-Sevrî ile başlamakta, Mis'ar b. Kidâm, Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem, Selm b. Sâlim, Vekî' b. el-Cerrâh, Abdullah b. Mübârek, Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillah el-Belhî, Osmân b. el-Bettî, Abdulazîz b. Hâlid et-Tirmizî, Mukâtil b. el-Fadl, Muhammed b. Fadl b. 'Atiyye el-Karzî, Muhammed b. Müyesser Ebû Sa'îd es-Sâgânî ed-Darîr, Ebû Mukâtil es-Semerkandî, Ebû Mu'az el-Belhî, Eflah b. Muhammed b. Zur'a es-Sülemî şeklinde devam etmektedir. Bkz. ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 112-119.
El-Kefevî ise *el-Ketâ'ib*'inde Ebû Hanîfe'nin ashabını mezhep içindeki önemlerini, vefat yıllarını ve hocalarını dikkate alarak kronolojik tasnife tabi tutmuştur. Bu doğrultuda birinci ketibede şu isimlere yer vermektedir: Ebû Yûsuf, Muhammed b. el-Hasan, Züfer b. el-Hüzeyl, el-Hasan b. Ziyâd, Abdullah b. Mübârek, Vekî' b. el-Cerrâh, Yahyâ b. Zekeriyyâ, Esed b. 'Amr, Nûh b. Ebî Meryem, Ebû Mutî' el-Belhî, Yûsuf b. Halid es-Semtî, Hammâd b. Ebî Hanîfe, Kâsım b. el-Ma'n. Bölge tasnifinden ziyade Ebû Hanîfe'ye doğrudan talebe olanlar ve talebelerinin talebeleri gibi bir sistemle eserini kurgulamıştır. El-Kefevî'nin birinci *ketîbe*de yer verdiği on dört isim doğrudan Ebû Hanîfe'den ders almıştır. *Ketîbe*nin sonuncu ismi Hasan b. Ziyad'dır. Bu tabakanın en genç ismi Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (d. 132/749 - ö. 189/805) olmalıdır. Doğum tarihlerini bilmediğimiz isimlerin Ebû Hanîfe'yle teşrik-i mesaisinin daha fazla olduğu aktarılan rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/329.

[93] Nurit Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), ix; Christopher Melchert, "Review of The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism, by N. Tsafrir", *Journal of Near Eastern Studies* 67/3 (2008), 228-230; Christopher Melchert, "The Early Ḥanafiyya and Kufa", *Journal of Abbasid Studies* 1/1 (2014), 26-27.

takipçileri arasında sayılamayacak isimlerin "Semi-Hanafîs" kavramı ile yine Hanefî nitelemesi ile irtibatlandırılması tenkit edilmiştir. Melchert'e göre bu kavramın kullanımı mezhep aidiyetlerinin yeterince netleşmediği bir zaman aralığı için sınırları belirlenmiş ve çerçevesi netleşmiş bir Hanefî aidiyetten bahsedilmesini zorunlu kılmaktadır. O, Hanefî geleneğin şekillenmesi ve gelişmesinde etkili olan şahısların ve unsurların tespitinde fıkıh metinlerinin rolüne dikkat çekmekte ve Tsafrir'i bu literatürü görmeden tarihi verileri kullanarak yaptığı genellemeler sebebiyle tenkit etmektedir.[94] Bu itirazı ile Melchert, "Semi-Hanafis" kavramının erken dönemde mezhep aidiyetlerinin esnekliğini ve çerçevesinin belirsizliğini yeterince yansıtamadığı kanaatini taşımakta, bu kavramla nitelenen kişilerin abartılı sayısına dikkat çekmekte ve Hanefî çevreyi netleştirmede yeteri kadar işlevsel olmadığını savunmaktadır. Ebu Hanife'nin ilk takipçileri ve dolayısıyla Hanefîliğin kurucu isimleri etrafında gelişen tartışma, bu kalabalık listelerin bir yönüyle müellifler tarafından kurgulandığı iddiasını desteklemektedir. Bu bakış açısını eleştiren Kaya ise Ebû Hanîfe ashabından sayılıp sayılmayacakları ihtiyatla karşılanan isimler etrafındaki çekinceleri, ilgili dönemde Hanefî kavramına karşılık gelebilecek anlamı merkeze almak suretiyle tartışmaktadır. Ona göre, Ebû Hanîfe'yi imam olarak benimsedikleri hususu tartışmalı olsa dahi ondan rivayet aktaran, meclisinde bulunan, görüşlerinden etkilenen isimlerin bu listelerde yer bulması tek başına Ebû Hanîfe'yi ya da mezhebi yüceltme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilemez. Bu dönemde Hanefî kavramının çerçevesi henüz netleşmemiştir, bu yüzden de yukarıdaki gerekçelerden birini taşıyan bir kimsenin mezhebe nispetine bir hakikat payı atfetmek bu aidiyeti kurgusal olarak değerlendirmekten daha tutarlıdır.[95] Bu tartışmaların gölgesinde biz Hanefî çevreyi konu edindiğimiz çalışmamızda bu uzun ravi listelerindeki isimlerin ne derece Hanefî olduklarının kritiğinden ziyade Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin ve yönteminin taşıyıcısı olarak kabul görmüş, kendisini Ebû Hanîfe'ye nispet eden ve ondan ders aldığı ya da görüşlerini benimsediği konusunda bir tereddüdün

[94] Bu hususta Tsafrir, Kufe'nin rolünü büyütürken, Melchert Bağdat'a dikkat çekmektedir. Nitekim, Ebû Hanîfe'ye her kesimden ismin nispet edilmesi mezhebin tarihine dair müstakil eserlerin oluşumu ile yoğunluk kazanacaktır. Bu durumun, Ebû Hanîfe eleştirilerine bir cevap niteliğinde olduğu düşünülebilir. Kaynaklarda özellikle Kufe çevresinden verilen isimlerde bu çabanın varlığı göze çarpmaktadır. Hanefî çevrenin Kufe'ye nispet edilme çabası ile ilgili tartışmanın ayrıntıları için bkz. Christopher Melchert, "The Early Ḥanafiyya and Kufa", 23-45.

[95] Eyyüp Sait Kaya, hicri 2. asırda henüz mezhebin teşekkül etmediğini, bununla birlikte en azından Ebû Hanîfe'nin ders halkasında bir intisap ilişkisinin bulunduğu isimlerin bu geleneğin sonraki nesillere taşınmasında bir rol üstlendiğini vurgulamaktadır. Bu açıdan henüz mezhepleşmemiş olsa dahi Ebû Hanîfe ve halkasına birtakım ortak hususiyetler yüklemektedir. Bunlar; Ehl-i Rey'e mensup olmak, fıkıh sahasının içinde kalmak, kıyasa başvurmak, istihsan, farazî fıkıh, fıkıh bablarının ihdâsı, fıkhın kayda geçirilmesi, hadis tenkidi, Kufe Ehline mensubiyet vesairedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 115-123.

bulunmadığı isimlere odaklanarak bu kimselerin geleneğin oluşumundaki etkilerini tespit etmeye çalışacağız.

2. Ebû Hanîfe ve Ders Halkasının Gelişimi

Ebû Hanîfe, Ehl-i Rey'in merkezi olarak kabul edilen Kufe'de bazı rivayetlere göre kelam ilmiyle başladığı eğitim hayatına, Hammâd b. Ebî Süleymân'ın (ö. 120/738) meclisinde devam etmiş, 18 yıl boyunca Kufe Mescidi'nde hocası Hammâd'dan fıkıh öğrenmiştir. Hammâd b. Ebî Süleymân'ın toplamda 24 yıl Kufe Mescidi'nde ders verdiği, onun vefatından sonra ders halkasının başına Ebû Hanîfe'nin geçtiği bilinmektedir. Yaşamının büyük bir kısmını geçirdiği Kufe şehri, Hanefî gelenek açısından ilim halkasının kurulduğu ve talebelerin yetiştiği ilk merkez olarak kabul edilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin ilim meclisini günün belirli saatlerinde topladığı, tartışılan mesele ile ilgili talebelerinin görüşlerini tek tek dinlediği, bir meselenin karara bağlanmadan önce mecliste tüm yönleri ile tartışılıp sonra onun tayin ettiği talebeleri tarafından kaydedildiği,[96] derslerinin bu yüzden başkalarına ait halkalara nazaran daha gürültülü geçtiği, müctehid vasfını alan 40 talebesine ayrı bir halka kurduğuna dair aktarımlar, onun ders işleme yöntemi ve tarzı ile ilgili fikir vermektedir. Onun Kufe'de ders verdiği zaman diliminde halkasında bulundurduğu ve tüm meseleleri müzakere ettiği isimler arasında Züfer b. el-Hüzeyl (ö. 158/775), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Dâvud et-Tâ'î (ö. 165/781), Esed b. 'Amr el-Becelî (ö. 190/806), Âfiye b. Yezîd,[97] el-Kâsım b. el-Ma'n (ö. 175/791), Yahyâ b. Zekeriyyâ b. Ebî Zâide (ö. 183/799) ve Alî b. Müshir (ö. 189/805)[98] sıralanmaktadır.[99] Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin sonraki nesillere taşınmasında etkili olan Hanefî literatürün ilk örneklerinin ve kurucu ilkelerin bu ders halkasında oluşturulduğu kabul edilmektedir.

Kufe ehlinden Ebû Hanîfe'nin derslerini takip eden ve ders halkasında temayüz eden isimlerin yanı sıra farklı beldelerden ilim taliplerinin de Kufe'ye geldiği ve Ebû Hanîfe'nin meclisine uzun yıllar katıldıkları rivayet edilmektedir. Örneğin, Basra'da Ehl-i Rey'in temsilcilerinden olan ve Ebû Hanîfe'nin arkadaşı olarak bilinen Osmân el-Bettî'nin (ö.

---

[96] Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Husnu't-Tekâdî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2002), 12.
[97] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/284.
[98] Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2001), 14/255; Adnan Hoyladı - Soner Duman, "Ebû Hanîfe'nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefi Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları", *Bilimname* 42/1 (2020), 1065.
[99] Ebû Hanîfe'nin ders halkası ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hoyladı - Duman, "Ebû Hanîfe'nin Ders Halkası", 1058.

143/760)[100] öğrencisi Yûsuf b. Hâlid es-Semtî'den naklen aktarılan bir rivayet bu süreçte Ebû Hanîfe'nin hem Kufe'de hem de Basra'daki etki alanına ilişkin bazı ayrıntılar barındırır. Buna göre Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Kufe'ye yaptığı bir yolculuk sırasında ilimde henüz olgunlaşmadığını fark etmiş, bu nedenle de Ebû Hanîfe'nin meclisine uzun bir süre devam etmiştir. Basra'ya dönmek için izin istediğinde de Ebû Hanîfe ona bir dizi nasihatte bulunarak memleketine uğurlamıştır.[101] Yûsuf b. Halid es-Semtî, Ebû Hanîfe'nin yanında kaldığı süreyi, geçtiği sokaklardaki dostlarının üç nesil boyunca değişmesi şeklinde – biraz da abartılı olarak – tarif etmiştir. Ayrıca Basra'ya dönüşü sonrasında vefat edinceye dek Ebû Hanîfe ile mektuplaştıklarını ve hediyeleştiklerini belirtir. Rivayetin devamında o, Ebû Hanîfe'nin öğretisinin tıpkı Kufe'de olduğu gibi Basra'da da yayıldığını, Hasan el-Basrî ve İbn Sîrin'in mezhebinin geri planda kaldığını ifade eder.[102] Her ne kadar bu rivayet, Basra'da Ebû Hanîfe'nin öğretisinin kabul görmesinde hatta Hasan el-Basrî ve İbn Sîrin'in mezhebinin geri planda kalmasında Yûsuf b. Hâlid'in faaliyetlerinin doğrudan bir rolü olduğunu ima etse de çağdaş çalışmalar, Basra'da Hanefî öğretinin yaygınlık kazanmasını daha çok Züfer b. el-Hüzeyl'in bu şehre intikali ile irtibatlandırmaktadır. Nitekim, Basra Mescidi'nde fakihler ve hadis alimlerinden oluşan bir ders halkasında Ebû Hanîfe'nin sözlerinden bir şey kendilerine karmaşık geldiğinde mecliste bulunanların Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled en-Nebîl'e (ö. 212/828) bu konuda Ebû Hanîfe ve Züfer'in kavillerini zikretmesi için baktıkları ifade edilmektedir. Bu rivayet, Ebû Hanîfe'nin ve talebesi Züfer'in görüşlerinin Basra'daki ilim meclislerinde yer bulduğuna dair fikir vermektedir.[103]

Ebû Hanîfe henüz hayatta iken ondan ilim alıp memleketine geri dönen bir diğer isim, Nûh b. Ebî Meryem (ö. 173/789) olmuştur.[104] Merv'e döndükten sonra burada bir ders halkası kurmuş ve buraya kadı olarak atanmıştır.[105] Yûsuf b. Halid'de olduğu gibi Nûh b.

---

[100] Kufe asıllı olan Osman el-Bettî (ö. 143/760) yaşamını Basra'da sürdürmüştür. Enes b. Mâlik'ten hadis rivayet etmiş, Hasan el-Basrî'nin öğrencisi olmuş, Şa'bî'den rivayet aktarmıştır. Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, İbn 'Uleyye ondan rivayette bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin kendisine yazdığı rivayet edilen mektup Ebû Hanîfe'nin itikadi kabulleri ile ilgili önemli veriler sunmaktadır. Bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 8-9; Murteza Bedir, "Osman el-Bettî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/459-460.

[101] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/530.

[102] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/530-543.

[103] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/554.

[104] İbn Ebi'l-Avvâm, Rey ve Horâsân ehlini birlikte listemiştir. Rey ehlinden isimlerin çoğunlukta olduğu bu listede, Belh ehlinden yalnızca Ebû Mutî' el-Belhî ve Mekkî b. İbrâhîm'in adı geçmektedir. Listede Buhârâ ve Semerkand'dan herhangi bir isme rastlanmamaktadır. Söz konusu listede yer alan isimler şu şekildedir: Ebû Ca'fer er-Râzî, Ebû Sinân b. Sinân er-Râzî, Hukkâm b. Selm er-Râzî, İshâk b. Süleymân, Alî b. Mücâhid el-Kâbilî, İbrâhîm b. Tahmân en-Nîsâbûrî, Ebû Hamza es-Sukkerî, Abdullah b. Mübârek, Hâlid b. Ziyâd b. Cezv?, en-Nadr b. Muhammed, Hassân b. İbrâhîm el-Kirmânî, Mekkî b. İbrâhîm el-Belhî, Ebû Mutî' el-Belhî, el-Fadl b. Mûsâ, Hârice b. Mus'ab, Affân b. Seyyâr el-Cürcânî, Ebû Sa'd es-Sâğânî, Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem, Hayyâc b. Bistâm, İbrâhîm b. Meymûn es-Sâ'iğ, el-Hasan b. Reşîd, Hâlid b. Sabîh, Ebû Hanîfe el-Harezmî. Bkz. İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe*, 212-213.

[105] Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 55; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/430.

Ebî Meryem'in de Ebû Hanîfe ile iletişimini mektuplar aracılığıyla devam ettirdiği rivayet edilmektedir. Ebû Hanîfe'nin mektubunda hem kadılık görevinin inceliklerini hem de fıkıh yapma usulünü içeren birtakım tavsiyeleri yer almıştır. Bu mektubu önemli kılan husus ise Ebû Hanîfe'ye fıkıh alanında nispet edilen en eski metin olarak kabul edilmesidir.[106]

Nûh b. Ebî Meryem örneğinde görüldüğü üzere Ebû Hanîfe'nin kadılık görevine mesafeli yaklaşmakla birlikte talebelerini bundan men etmediği; ancak aldıkları yükün ağırlığını hatırlatan bir dizi ikazda bulunduğu anlaşılmaktadır.[107] Ebû Hanîfe'den aktarılan rivayetler dikkate alındığında kadılık görevini kabul etmemesinde öncelikle ilgili dönemde hüküm süren yönetimin meşruiyeti ile ilgili bir itirazının bulunduğu düşünülebilir. Kadılığın adaletli ve hakkaniyetli karar vermede oldukça ağır bir görev olduğunu vurgulamakla birlikte Emevi ve Abbâsî yönetimlerine karşı bu hususu bir gerekçe olarak sunduğu, asıl siyasi gerekçelerini çoğu zaman dillendirmediği çağdaş araştırmacıların kabulleri arasındadır.[108] Nitekim onun Kufe'de siyasi baskıların artması sonucunda 130/747 yılında Mekke'ye giderek burada iki yıl boyunca saklandığı, Abbâsîlerin yönetime gelmesi ile Kufe'ye döndüğü ancak karışıklıkların devam ettiğini görünce yeniden Hicaz bölgesine gittiği ve Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr (hs. 136-145/754-775) dönemine kadar burada kaldığı aktarılmaktadır. Bu bilgiler Ebû Hanîfe'nin dönemin siyasi çalkantılarından etkilendiği ve çoğunlukla muhalif bir duruş sergilediğini desteklemektedir.

Ebû Hanîfe'nin Hicaz bölgesinde geçirdiği süre ilim meclislerinin bir ayağının da Mekke'de yer aldığını düşündürmektedir. Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında sayılan Mekkî b. İbrâhîm'in (ö. 215/830) 12 yıl,[109] el-Mütevekkil b. Humrân'ın (ö. 141/758) 4 yıl Ebû Hanîfe'ye komşu olduğu[110] yönündeki rivayetler dikkate alındığında, Ebû Hanîfe'nin Mekke dönemi azımsanmayacak bir zaman dilimini kapsamaktadır. Kufe'ye en erken Ebû Ca'fer el-

---

[106] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/430; Eyyüp Said Kaya, "Nuh b. Ebû Meryem", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/229-230; Mustafa Yavuz, *Kefevî'nin Ketâib'inin İkinci Bölümünün Tenkitli Neşri ve Bu Bölüm Çerçevesinde Hanefî Mezhebinin Teşekkülü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 72.

[107] el-Kefevî, Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr, 1/430.

[108] el-Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanife, 1/508; Cem Zorlu, Alim ve Muhalif: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Siyasi Otorite Karşısındaki Tutumu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 288-298.

[109] *Keşfu'l-Âsâr*'daki bilgileri özetlediği anlaşılan Muvaffak el-Mekkî'nin *el-Menâkıb*'ında bu eserdeki bilgileri neredeyse birebir aktaran İbn Dokmâk ve el-Kerderî'nin eserlerinde de Mekkî b. İbrahim'in Mekke'de 12 yıl boyunca Ebû Hanîfe'ye komşu olduğu rivayetine yer verilmektedir. Mekkî'nin henüz 11 yaşında iken babası ile rıhlelere başladığı, 140/757 yılında Ebû Hanîfe'den istifade etmek üzere Kufe'ye gittiği ve 215/830 yılında, 90 yaşında vefat ettiği bilgileri hesaba katılırsa onun Ebû Hanîfe'ye komşu olma ihtimalinden söz etmek mümkündür. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/455; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 201a; el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/515; İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân*, 21a; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Kitâbu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 9/550; Şeyhülislam Ebû Bekr Abdullah b. Ömer Vâ'îz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, Tahran: Bünyâdı Ferhengi İran, 1350, 202.

[110] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/410; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 201a; İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân*, 20b; el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/515.

Mansûr'un hilafete geldiği 136/754 yılında dönüş yaptığı düşünüldüğünde, Ebû Hanîfe'nin en az 6 en fazla 12 yıl Mekke'de ikamet ettiği çıkarımında bulunulabilir. İleri dönemde ona nispet edilen hoca ve talebe sayısının binlere ulaşmasında Mekke'de geçirdiği bu zaman diliminin ve -menâkıb literatürünün abartılı anlatısının bir örneği değilse- ömrü boyunca neredeyse her yıl hac farizasını yerine getirmek üzere yaptığı yolculuklarda görüştüğü isimlerin önemli bir katkısı olduğu düşünülebilir.

Ebû Hanîfe'ye komşu olduğu bildirilen Mekkî b. İbrâhîm ve el-Mütevekkil b. Hümrân aynı zamanda ondan fıkıh dersleri almış ve rivayet aktarmışlardır.[111] Ehl-i Mekke arasında sayılan ve Ebû Hanîfe'den nakilde bulunan isimlerden 'Abdulmelik b. 'Abdulaziz b. Cüreyc ve 'Abdulaziz b. Ebî Ruâd/Revvâd'ı da onun talebeleri veya onun görüşlerini takip edenler arasında zikretmek mümkündür.[112] Tüm bu bilgilerden hareketle bazı isimlerin, Mekke'deki ikameti sırasında Ebû Hanîfe'den fıkıh merkezli tahsil gördükleri ve ondan bu doğrultuda nakillerde bulunduklarını ileri sürme imkanı vermektedir. Ancak Ebû Hanîfe'nin Hicaz bölgesine nispet edilen talebelerinin azlığı, Hicaz'daki hâkim fıkıh anlayışının Ebû Hanîfe'ye teveccühe engel olduğu ve burada bir ders halkası kurduysa dahi bunun Kufe'deki gibi düzenli bir faaliyet olmadığını düşündürmektedir.[113]

Ebû Hanîfe'nin Hicaz'dan Kufe'ye döndükten sonra birkaç yıl içerisinde Bağdat'a intikal ettiği söylenebilir. Bağdat'a halifenin daveti ile birkaç kez gittiği bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin tekrar Kufe'ye döndüğü, 148-150/765-767 yılları arasında kendisine kadılık görevinin tevdi edildiği, ancak bu görevi kabul etmediği, bu yüzden bir süre hapsedildiği, kadılık görevi yerine Bağdat surlarının yapımında bir görevi kabul ederek bir yılını bu şehirde geçirdiği, ancak ömrünün son döneminde yine hapsedildiği, hapiste yapılan işkence sonucunda ya da evde zehirlenerek öldürüldüğü hayatının son dönemi ile ilgili aktarılan rivayetlere konu olmuştur. Ömrünün son dönemini geçirdiği bu şehirde ne kadar kaldığı ve bu süreçte neler yaptığı ise belirsizliğini korumaktadır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin Bağdat'lı ashabı arasında sayılan isimlerle ilgili aktarılan rivayetler, onun burada bir ders halkası kurma fırsatı yakalayamadığını teyit etmektedir.[114] Nitekim es-Sübezmûnî'nin

---

[111] el-Mekkî, Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam, 201a.
[112] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/43-46.
[113] El-Hasan b. Ziyâd el-Lu'lu'î ile Yahyâ b. Selîm et-Tâifî arasında geçtiği rivayet edilen diyalog bu iddiayı desteklemektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/62.
[114] Ehl-i Bağdat olarak sıralanan isimler şu şekildedir: el-Halîfe Ebû Ca'fer el-Mansûr, el-Müsta'mel b. Milhân/Mercân?, Hammâd b. el-Velîd el-Kûfî, Yahyâ b. Saîd el-Emevî, 'Abdullah b. el-Muğîre el-Bağdâdî, Muhammed b. Sâbik İbrâhîm el-Bağdâdî, Talhâ b. İyâs ve katibi 'Alî b. el-Ca'd b. 'Ubeyd el-Cevherî, Saîd b. Yezîd el-Bağdâdî, 'Abdullah b. Süleymân el-Bağdâdî, Süfyân b. Ziyâd, Muhâcir el-Bağdâdî, Ebû İsrâîl el-Bağdâdî. Bkz. el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 196b; el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/508.

Keşfu'l-Âsâr'ında "Bağdatlı ashabı" başlığı altında ismi zikredilen kimselerden daha çok Ebû Hanîfe'nin fıkhî görüşleri, verası, zühdü ve ilmi ile ilgili rivayetler aktarılmıştır.[115] Ebû Hanîfe Bağdat'ta uzun bir süre geçirmemiş olsa da 150/767 yılında bu şehirde vefat ettiği için İbn Sa'd onu Bağdat ehli içerisinde saymıştır.[116] Bağdat'ta vefat etmiş olmasına rağmen ders halkasının Kufe'de devam ettiği bilgisi göz önünde bulundurulduğunda, Bağdat'ın Ebû Hanîfe'nin takipçilerinin merkezi haline gelmesi muhtemelen Ebû Yûsuf'un bu şehre intikali sonrasında gerçekleşmiş olmalıdır.[117]

Ebû Hanîfe'nin yaşam serüveninde ders halkasının sürekliliği, onun Kufe'den uzaklaştığında yerine birini bırakıp bırakmadığı, ders halkasının mekanla mukayyet olup olmadığı gibi hususlarla ilgili rivayetlerin bulunmaması bu konudaki anlatıları ihtimallerle sınırlandırmaktadır. Bu belirsizlik onun vefatından sonra da devam etmiştir. Ebû Hanîfe'den sonra Kufe'deki ders halkasının başına Züfer b. el-Hüzeyl'in geçtiği, Basralıların daveti üzerine burada yeni bir ders halkası kurduğu ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bu şehre intikalinde etkili olduğu aktarılmaktadır.[118] Onun Basra'ya intikali sonrasında Kufe'deki ders halkasının başına Ebû Yûsuf'un geçtiği rivayet edilse de Ebû Yusûf'un biyografisini ele alan araştırmacılar, Ebû Hanîfe'nin vefatı ile kadı olarak atanmasına kadar geçen on beş yıllık sürecin net olarak bilinmediğini vurgulamaktadır.[119] Ebû Yûsuf'un Züfer b. el-Hüzeyl'le kıyaslandığı rivayetlere bakıldığında,[120] ilerleyen süreçte ders halkasında edindiği nüfuzun Ebû Hanîfe'nin tüm takipçileri arasında memnuniyet oluşturmadığı hissedilmektedir.[121] Bu rivayetlerde bir nevi Ebû Yûsuf'un grup içerisinde bu denli ön plana çıkmasının gerekçesi olarak Züfer'in Basra'ya intikaline ve erken vefatına işaret

---

[115] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/69-80.
[116] Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 9/334.
[117] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/296-297.
[118] Züfer b. el-Hüzeyl'in Ebû Hanîfe'den sonra ders halkasının başına geçmiş olmasına rağmen daha sonra oluşan fetva usulünde onun görüşleri Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'den sonra dikkate alınmıştır. Züfer'den sonra dördüncü sırada Hasan b. Ziyâd yer almıştır. Bkz. Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/528.
[119] Okan Kadir Yılmaz, "Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin Biyografik Kronolojilerinin Yeniden İnşası", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 455-474.
[120] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/423.
[121] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/423.

edilmektedir.[122] Her ne kadar birinci nesil arasında Ebû Yûsuf'un otoritesi tartışılabilir görünüyor olsa da ikinci nesil itibarıyla geleneğin aktarımı noktasında talebesi Muhammed eş-Şeybânî'nin de katkılarıyla Ebû Yûsuf'un ilk sıraya yerleştiği anlaşılmaktadır.[123]

Hem Ebû Hanîfe'nin hem de Ebû Yûsuf'un talebesi olan Muhammed eş-Şeybânî ise Ebû Hanîfe'nin meclisine en fazla 4 yıl devam ettiği tahmin edilmesine rağmen Hanefî kaynaklarda İmameyn/Sahibeyn kavramıyla nitelenen iki isimden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Henüz yirmili yaşlarda iken Kufe'de ilk ders halkasını kurduğu ve Ebû Yûsuf'un ardından Bağdat'a gelerek ilim faaliyetlerine burada devam ettiği bilinmektedir.[124] Muhammed eş-Şeybânî'nin gelenek içerisinde ön plana çıkmasında düzenli ilim faaliyetinin yanı sıra Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan gelen literatürün en önemli aktarıcısı olmasının payı büyüktür. Muhammed eş-Şeybânî, yalnızca Ebû Hanîfe'nin değil Ebû Yûsuf'un da tüm görüşlerini rivayet eden isimlerden biridir. Öyle ki Ebû Yûsuf'un Muhammed eş-Şeybânî'yi üç ya da daha fazla meselede görüşünü yanlış aktardığı ithamına Muhammed eş-Şeybânî; "Bunlar, İmam'ın (Ebû Yûsuf) önceki görüşleridir, sonra görüşünü değiştirmiş ancak bunu unutmuştur." diyecek kadar iddialıdır. Daha sonra Hanefî gelenek içerisinde Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinin *Zâhiru'r-Rivâye*[125] olarak adlandırılıp, geleneğin bu eserler üzerine inşa edildiğini göz önünde bulundurursak Muhammed eş-Şeybânî'nin ilk nesil talebeler

---

[122] Yahyâ b. Eksem (ö. 159/242), Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra babasının Züfer'in meclisine katıldığını bildirmektedir. Gerekçe olarak da onun fıkıh, vera ve zühdü bir arada bulundurduğunu bildirmektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/296. Senedinde Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sellâm el-Belhî ile Nusayr b. Yahyâ'nın bulunduğu ve yine Yahyâ b. Eksem'in babasından aktardığı bir diğer rivayette Züfer'in Ebû Hanîfe'ye herhangi bir konuda muhalefet etmediğini, Ebû Hanîfe hayatta iken bir konuda aralarında ihtilaf olduğunu, delilini göstererek kendi görüşüne rücû etmesini sağladığını ancak Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra münazara imkanı olmadığı için onun görüşlerine muhalefet etmeyeceğini bildirmektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/296-297. Sübezmuni'de geçen bir başka rivayette ise Züfer, Ebû Yusuf'un fıkhın usûlünü, fürûunu, mesâil ve hesabını kuşattığını kendisinin onun kadar kuşatıcı olmadığını ifade etmektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/334.

[123] Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra gelenek içerisinde Ebû Hanîfe'nin herhangi bir talebesinin henüz otorite olarak kabul edilmediğini söylemek mümkündür. Abdullah b. el-Mübârek hakkında aktarılan bir rivayet, bu iddiayı desteklemektedir. Buna göre, Abdullah b. el-Mübârek'in, Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Bağdat'a geldiği, kabrini ziyareti esnasında "Ey Ebû Hanîfe, İbrâhim en-Nehâî vefat etti arkasında halef bıraktı, Hammâd b. Ebî Süleymân vefat etti arkasında halef bıraktı, sen vefat ettin ama kimseyi bırakmadın." diyerek ağladığı nakledilmiştir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/237. ez-Zerencerî'de geçen bir rivayet ise İmameyn'in mezhep içerisindeki konumlarını sağlamlaştırma çabasının bir yansıması olarak okunabilir. Rivayete göre; Muhammed b. Ebî Recâ vefatından sonra Muhammed b. el-Hasan'ı rüyasında görür ve ona halini sorar. Allahu Teala'nın "hikmetimi sana azab vermek için koymadım" buyurduğunu söyler. "Ebû Yûsuf'un hali nasıl?" deyince "onun derecesi benden daha yüksektir." der, Ebû Hanîfe'yi sorunca "heyhat o Ala-i iliyyindedir" der. Bkz. ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 155.

[124] Abdullah Önder, "Erken Dönem Kufe'de Mescidlerin Fıkh Tedrisatındaki Yeri ve Önemi", *Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 133-136.

[125] *Zâhiru'r-Rivâye* kavramı Ençakar'ın tespit ettiği üzere, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Uyûnu'l-Mesâil* isimli eserinde iki yerde *er-Rivâyâtü'z-Zâhira* şeklinde sıfat tamlaması olarak ilk kez kullanılmıştır. Bkz. Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 38. Bugün bildiğimiz şekliyle kavramı isim tamlaması olarak ilk kez kullananlar isimlerden biri, Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060)'dir. Şemsüleimme es-Serahsî ve Alâuddîn es-Semerkandî'nin de kullandığı bu kavramın kullanımının Mâverâünnehir bölgesinde yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. *Zâhiru'r-Rivâye* kavramı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Orhan Ençakar, "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 1-36.

arasında daha genç ve Ebû Hanîfe'den daha kısa süre ilim almış olmasına rağmen neden mezhep tercihinde üçüncü sıraya yükseldiği anlaşılabilir olmaktadır.[126]

el-Kefevî'nin *el-Ketâ'ib*'inde verdiği bilgiler ışığında Ebû Hanîfe'nin ilk nesil ashabı arasında talebe yetiştirerek geleneğin sonraki nesillere aktarımında etkili olan isimler, yetiştirdikleri talebelerin sayısı dikkate alındığında, sırasıyla Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî, Züfer b. el-Hüzeyl ve el-Hasan b. Ziyâd'dır. el-Kefevî, Ebû Hanîfe'nin diğer talebelerine ya bir öğrenci nispet etmiş ya da herhangi bir talebesinden bahsetmemiştir. Nitekim ders halkalarında yetişen her talebenin kayıt altına alınmadığı ancak aralarından gelenek içerisinde temayüz edenlerin ya da eser sahibi olanların literatürde yer bulduğu bir gerçektir. Bu durum, el-Kefevî'nin oluşturduğu listenin eksik olduğunu düşündürmekle birlikte, gelenek içerisinde ön plana çıkan isimlere nispet edilen talebe sayısının onların şöhreti ile aynı oranda artması mezhep içi etkinliğin göstergelerinden biri olarak okunabilir. Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasında en uzun yaşayanlardan Hasan b. Ziyâd'ın (116-204/734-820) diğerlerine oranla daha az talebesinden bahsedilmesi ise Ebû Hanîfe'nin tüm talebelerinin aktif eğitim faaliyetinde bulunup bulunmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Ne var ki onun kadılık görevine de mesafeli olduğu, görev alan alimleri ilim faaliyetlerini aksattıkları için eleştirdiği ve kısa bir süre Kufe'de kadılık yaptıktan sonra ders halkasına ve sohbetlerine dönmeyi tercih ettiği yönündeki bilgiler, aynı zaman aralığında Ebû Hanîfe'nin takipçilerinin birden fazla ders halkasının bulunmasına rağmen sonraki dönem kaynaklarında daha geniş bir kitle içerisinde temayüz etmiş isimlere yer verildiğini doğrulamaktadır.[127]

Ebû Hanîfe'nin en meşhur talebelerinin Bağdat'a intikali, ders halkalarının burada yeniden kurulması ve kadılık gibi görevler edinmeleri ile Bağdat, zamanla Ebû Hanîfe'nin ashabının yeni merkezine dönüşmüştür. Bağdat'ın yükselişini besleyen tüm bu gelişmeler, Kufe'nin de zamanla önemini yitirmesine sebep olmuştur.[128] Buna rağmen Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinde kendilerini Kufe'ye nispet etmeye ve Ehl-i Kufe olarak nitelemeye devam ettikleri görülür.[129] İlk nesil talebelerin eğitimlerini Kufe'de almış

---

[126] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/404-407.
[127] Beşir Gözübenli, "Hasan b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/361-362.
[128] Melchert, Kufe'de Hanefî varlığını tartıştığı makalesinde, fıkıh ve tabakat literatürünü delil göstererek Ebû Hanîfe'nin ayrılışından sonra Kufe'de önemli bir Hanefî varlığının kalmadığını, hadis literatürünün ise belirsiz olduğunu savunur. Schacht ve Nurit Tsafrir'i Kufe'nin konumunu abarttıkları gerekçesi ile tenkit etmektedir. Bkz. Melchert, "The Early Ḥanafiyya and Kufa", 42.
[129] Ebû Yûsuf'un ve Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinde kendi çevrelerini tanımlamak için Ehl-i Kufe ifadesini kullandıkları görülmektedir. Bkz. Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 73-74.

olmaları, Kufe okulunun köklü geçmişi ve rey ehlinin merkezi olarak ün kazanmış olması, Ebû Hanîfe ashabının sonraki süreçte de kendilerini bu şehre nispet etmelerinin gerekçeleri arasında sayılmasına imkan sunmaktadır. Ne var ki Ebû Hanîfe'nin Kufe fıkıh ekolünün bir devam ettiricisi olduğu düşüncesi, İbrâhîm en-Nehâî ve Hammâd b. Ebî Süleymân'dan tevarüs eden geleneğin taşıyıcısı olması bağlamında isabetli görünmektedir. Bununla birlikte bu düşünce, kendisi gibi Kufe'de yaşayan fıkıhla ilgilenen çağdaşları İbn Ebî Leyla, İbn Şübrüme ve Ebû Hanîfe'ye karşı nihai tavrı net olmamakla birlikte Süfyân es-Sevrî'nin[130] reyi kullanma konusunda birtakım benzer ilkeleri benimsemiş olmalarına rağmen rivayetlere yaklaşım ve fetva verme usulü gibi konularda Ebû Hanîfe getirdikleri tenkitler dikkate alındığında fazla genellemeci bir yaklaşım olarak görülebilir. Bu durum Kufe fıkıh okulunun rey ehli olarak tanınmasının yanında tek tip bir ulema çevresine karşılık gelmediği, kendi içlerinde farklılıklar barındırsalar da yapılan fıkıh faaliyetinde ortak bir zeminde buluştuklarını düşündürmektedir. Ebû Hanîfe'nin ders halkasının nasıl devam ettirildiği konusunda ise Ebû Hanîfe'nin ilk nesil takipçilerinin eş zamanlı olarak farklı ders halkalarının var olduğu ve sonraki süreçte Hanefî kaynaklarda tasvir edilen hiyerarşik düzende yarı kurumsal bir tedris faaliyetinden bu dönemde söz etmenin mümkün olmadığı görülmektedir.

3. Ebû Hanîfe ve Ashabının Hadisle İştigali

Ebû Hanîfe'nin temsilcilerinden biri olarak nitelendirildiği Kufe ehli, "nasların gerekçelerinin akılla kavranabileceğini kabul eden, kıyası çokça kullanan, nasların külli bir tutarlılık taşıdığını öngören, pratik yanında teorik meseleleri de inceleyerek sistemleşen bir metodu"[131] benimsemişlerdir. Bu ortak özellikler zamanla Ebû Hanîfe ve talebelerine hasredilmiş ve sistematik hale getirilerek Hanefî mezhebinin ana dinamiklerini oluşturmuştur. Ebû Hanîfe ve ashabının fıkıh ve kelama yaklaşımları, *rey* ve *âsâr*a bakışları

---

[130] Süfyân es-Sevrî anlatıları oldukça dikkat çekicidir. Hanefî literatürde Ebû Hanîfe'nin fıkhından istifade ettiği hatta bunu gizlice sürdürmeye çalıştığı sıkça konu edilen Süfyân es-Sevrî'nin hem Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiğini hem de onu yer yer takdir edip desteklediğini gösteren rivayetler bulunmaktadır. Onun Ehl-i Hadis tarafından Ebû Hanîfe'ye karşı Kufe fıkhının temsilcisi olarak ön plana çıkarılmış olması Hanefî gelenekte yer alan bu tarz rivayetlerin gerekçesini açıklamaktadır. Ancak buna tek taraflı bir anlam yüklememek, Ehl-i Hadis'in Süfyân es-Sevrî'yi dair aktardıklarının da iki ekol arasındaki çekişmeden bağımszı olmadığını dikkate almak gerekir. Nitekim Alî el-Medînî'nin, İbn Mes'ud'un fıkhının İbrâhîm en-Neha'î'den sonra intikal ettiği isimler arasında Süfyân es-Sevrî'yi zikretmesini bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Bkz. Ali b. Abdullah el-Medînî, *İlelü'l-Hadis ve Ma'rifetü'r-Rical.* (Halep: Dâru'l-Va'y, 1980), 44, 46; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 203, 211-212; Recep Özdirek - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/23-28.

[131] Murat Şimşek, "Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme", *İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu*, ed. Abdullah Acar (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015), 247.

ile bağlantılı olan bu kaideler üzerine inşa edilmiştir. O, hocası Hammâd b. Ebî Süleymân'ın fıkıh yöntemini takip ederek fetva vermede kıyas ve istihsanı da kullanmıştır. Ebû Hanîfe'nin fıkıh yöntemi kendi dilinden şu şekilde aktarılmıştır: "Allah'ın Kitabında bulduğumuzu alırız. Eğer Kitabda bulamazsak Peygamber'in Sünnetine başvururuz. Onda bulamazsak sahabenin sözüne yöneliriz ki ben bu noktada tercihte bulunur, sahabe ve tabiin sözünde bulduklarımı karşılaştırırım."[132]

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde hocası Hammâd'dan öğrendiği ve geliştirdiği kıyas merkezli fıkıh faaliyeti kendi dönemi itibarıyla takipçilerinin sayısını artırdığı kadar muhalif kitleyi de büyütmüştür.[133] Yaşadığı dönemin şartları gereğince Ebû Hanîfe'nin Kufe'de, Hicaz'a oranla daha az rivayetle karşılaştığı onun fıkıh yöntemini açıklamak için geliştirilen çağdaş savunulardan biridir. Buna karşın Ashâbu'l-Hadîs tarafından çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin sahih habere rağmen kıyası tercih ettiği kanıtlanmaya çalışılmıştır. Dönemin önde gelen isimlerinden el-Evzâî kendisini de bir parçası kıldığı Ehl-i Hadis'in, Ebû Hanîfe'yi reyi kullandığı için tenkit etmediğini, tüm fakihlerin rey ile hüküm verdiğini ancak Ehl-i Hadis'in Ebû Hanîfe'yi kendisine bir hadis ulaştığı halde hadise muhalefet etmesi nedeniyle kınadığını belirtmiştir.[134] Nitekim, Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet anlayışını tetkik eden Yorulmaz'ın tespit ettiği üzere o, döneminin meşhur isimleri Ebû Urve Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ve Mâlik b. Enes (ö. 179/795)'le aynı rivayet üslubunu kullanmıştır. Ancak sonraki dönemlerde bu iki alimin isnadları nispeten de olsa eserlerde yer alırken Ebû Hanîfe isnadı yer bulamamıştır. Bu durum, Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisinin yeterliği veya naklettiği rivayetlerin güvenilirliğinden ziyade ona nispet edilen itikadi görüşlerin bu tenkitlere sebep olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.[135] Bu açıdan Ashâbu'l-Hadîs arasında

---

[132] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/122. Ebû Yusuf'tan aktarılan bir rivayette Ebû Hanîfe'nin rivayetleri kullanma yöntemi şu şekilde açıklanmıştır: "Ebû Hanîfe'nin bir mesele geldiğinde, ashabına öncelikle 'bununla ilgili asardan bir nakliniz var mı?" diye sorduğu, eğer varsa bunu önceledeği, Allah'ın Kitab'ında ve sünnette karşılığı yoksa sahabe sözüne, onların sözünden uygun hüküm çıkmazsa, İbrâhîm en-Neha'î, Ebû Amr Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî (ö. 104/722), Ebû Sa'îd el-Hasan b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728), Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî (ö. 110/729), Ebû Abdullah Sa'îd b. Cübeyr el-Esedî (ö. 94/713) gibi tabiînden alimlerin ictihad ettiği gibi kendilerinin de ictihad edeceklerini, tabiinden gelen rivayetler için, ise "onlar da ricaldir, biz de ricaliz." dediği nakledilmektedir. Bkz. İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cümân*, 32b.

[133] İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* isimli çalışmasından elde ettiği verileri vasıtasıyla Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/847) zamanına kadar Ebû Hanîfe'nin cerhe uğramadığı, ancak Ahmed b. Hanbel'in mihneye maruz kalması ve sonrasında halku'l-Kur'an tartışmaları ile bağlantılı olarak Ashabu'l-Hadis'in gruplara ayrıldığını ve Ebû Hanîfe hakkında sağduyudan uzak bir dilin bu zaman diliminde geliştiğini savunmaktadır. Bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 291-303; Mehmet Kalaycı, "Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Özelinde Bir Tahlil", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 212-214.

[134] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1966), 51-52; Mine Demirbilek, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 102-107.

[135] Nilüfer Kalkan Yorulmaz, "Ebû Hanîfe'nin Hadis Rivayet Anlayışı Muhaddisler Tarafından İhmalinin Sebebi Olarak Gösterilebilir mi? -*Kitâbü'l-Âsâr*'lar Özelinde Bir İnceleme-", *Diyanet İlmi Dergi* 56/4 (2020), 1279-1280.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden etkilenmenin dahi cerh sebebi olarak kabul edilebileceği anlaşılmaktadır.[136]

Ebû Hanîfe menâkıblarında sıklıkla rivayet edilen Ehl-i Hadis'in eczacı, Ehl-i Rey'in ise tabib olarak nitelendirildiği,[137] hadisleri toplamanın değil, onların anlamlarını bilerek kullanmanın marifet olduğunun vurgulandığı aktarımlar, bu çekişmenin Ebû Hanîfe dönemiyle sınırlı kalmadığını göstermektedir. Burada yöntemsel bir farklılık olduğunu göz önünde bulundurarak hadislerin tedvin ve telif döneminde yaşanan gelişmelerin her kesimden alimi etkilediği gözlemlenebilir. Hicrî 2. asrın ikinci yarısı itibarıyla Ashâbu'l-Hadîs'ten sayılmasa dahi bir alimin hadis rivayetinde bulunmayı önemsediği ve muhaddis nitelemesini bünyesinde barındırma gayretinde olduğu görülmektedir. Bu gelişmelerle bağlantılı olarak, Ebu Hanife'nin hadislerle irtibatı, hadise verdiği önemin ashabı arasında daha çok vurgulandığı fark edilmektedir. Bu durumla irtibatlı olarak onun, rivayetleri 40.000 hadis arasından seçtiği, Ebû Yûsuf'a "*âsâr*dan bu konuyla ilgili elinizde ne var?" diye sorduğu, Kitab ve Sünnet'ten sonra istihsanın kullanılacağını vurguladığı yönünde rivayetleri[138] *âsâr*a yaklaşımı konusunda ön plana çıkarılmıştır.[139]

Ebû Hanîfe'den sonra mezhebin şekillenmesinde merkezi rol oynayan ve İmameyn olarak anılan Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî ile ilgili bazı rivayetler de sonraki neslin rivayetlere yaklaşımını örneklendirmektedir.[140] Bu rivayetlerde Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin dönemin meşhur muhaddislerine öğrencilik yaptıkları, hadise önem verdikleri, hadisi reye önceledikleri, bu yüzden de Ebû Hanîfe'den belli ölçüde

---

[136] Nitekim bir rivayet bu iddiayı desteklemektedir. Ebû Âsım en-Nebîl'in hadis meclisinde Abbâs, Süfyân es-Sevrî'den rivayet edilen hadisi yazmasına rağmen arkasından Ebû Hanîfe'den rivayet nakledince bunu kayda geçirmez. Ebû Âsım ona Ebû Hanîfe'den gelen rivayeti de yazmasını, bu sayede Süfyân'ın ona aldandığını göreceklerini bildirmektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 1/86; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Âsım en-Nebîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/99-100. Yine es-Sübezmûnî'de geçen bir rivayette, Ebû Muhammed Mahmud b. Hidâş et-Talekânî'nin (ö. 250/864) meclisine katılan Abdullah b. Ubeydullah'ın aktardığı üzere Mahmud b. Hidâş et-Talekânî senedinde Ebû Hanîfe'nin bulunduğu, Hz. Peygamber'in gözündeki iltihaptan dolayı oturarak namaz kıldığı hadisini yazdırmak istediğini, Mahmud b. Hidâş rivayeti aktarmaya başlayıp Ebû Hanîfe'nin ismi geçince Şâş ve Nesâ'dan olduklarını tahmin ettiği Horâsânlılardan bir gürültü geldiğini, Ebû Hanîfe'den rivayet dinlemek istemediklerini haykırdıklarını, bunun birkaç kez tekrar ettiğini Mahmud b. Hidâş'ın bu rivayeti yazdırana dek rivayet aktarmayı reddettiği aktarılmaktadır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/326. Ebû Muhammed Mahmud b. Hidâş et-Talekânî'nin biyografisi için bkz. Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2001), 15/105-108.

[137] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 1/99.

[138] el-Kâsım b. Abbad et-Tirmizî, Muhammed b. Abdulaziz, Halid b. Sabih'ten işittim. Ebû Yûsuf dedi ki: "Hadisi açıklamada Ebû Hanîfe'den daha alimini görmedim." Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/405.

[139] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/498; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 1/84-85, 409.

[140] Ahmed b. Alî b. Selmân, İbrâhîm b. Mansûr ve diğerleri rivayet etti: Sa'd b. Muaz'dan işittim, Ebû Süleymân'dan şöyle dediğini işittim: Muhammed b. el-Hasan'ın Ebû Yusuf'tan aktardığı üzere: "Ben Ebû Hanîfe'ye bir mesele hakkında soruyordum, onu cevaplıyordu. Kufe'nin ustazlarına/meşayihine gidip bu cevabı güçlendirecek rivayet/hadis olup olmadığını sorardım. İki ya da üç hadis bulur, onlarla Ebû Hanîfe'nin yanına gider ve ona bunları sorardım. Bazısını kabul eder, bazısını asıldan değil diyerek reddederdi. Ona: Nereden biliyorsun?" dediğimde "Ben Kufe ehlinin ilmini bilirim." şeklinde cevap vermişti. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/498; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 1/409.

farklılaştıkları ifade edilmiştir. Bu türden rivayetlerin hadisin merkeze yerleştiği sonraki dönemden izler taşıdığı elbette düşünülebilir; bunların Ehl-i Hadis tarafından görmezden gelinmek istenen bir gerçeğe karşılık gelme ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Hanefî geleneğin hadise belli ölçüde başvurduğu yönündeki rivayetler, Ebû Hanîfe ve daha çok iki öğrencisi ile sınırlı değildir. Aksine ilgili dönemde ve sonrasında pek çok ismin de gerek fıkıh faaliyetinin doğal bir gerekliliği olarak gerekse bizzat hadis rivayetine verdikleri önem gerekçesiyle bu faaliyetle anıldıkları görülmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin ilk nesil ashabı arasında gösterilen Abdullah b. Mübârek, Hafs b. Gıyâs en-Neha'î, Yahyâ b. Zekeriyyâ, Esed b. 'Amr, Nûh b. Ebî Meryem de hadis rivayeti ve muhaddis kimlikleri ile meşhur olmuşlardır. Bu bağlamda Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *Kitabu'l-Âsâr*'ı, Hanefî fakihlerin rivayete bağlı olduğunu gösterdiği gerekçesiyle, Hanefî gelenekte hadis müdafaası yapan ilk eser olarak tanımlanmaktadır.[141] Muhammed eş-Şeybânî'nin yanı sıra Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Müsned*'ler ve Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ı günümüze ulaşan rivayet merkezli eserlerdir. Muhammed eş-Şeybânî'ye benzer içerikte başka eserlerin de nispet edildiğini ve bunların Hanefî fıkhının gelişim seyrinde kurucu ve merkezi bir fonksiyon icra ettiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Ancak bu fonksiyonun mahiyeti belirsizdir. Bu eserler, Melchert'in öne sürdüğü üzere Hanefî fıkhının hadislerle geriye dönük olarak teçhiz edilmesi olarak mı yoksa Eric Chaumont'un Muhammed eş-Şeybânî örneğinde vurguladığı üzere ilk nesil itibarıyla gerçekleşen bir değişim olarak mı okunmalıdır? Chaumont'u Melchert'ten ayıran temel husus, hadis literatürünün oluşumunu eserlerin müelliflerine nispet edildiği tarihleri esas alarak okumasıdır. Melchert ve bu konuda görüşlerini dikkate aldığı Calder, Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinin bugünkü haline 250/864 yılı dolaylarında ulaştığını öne sürmektedirler.[142] Hicri 2. ve 3. asırda ilim dallarının gelişimi ile ilgili günümüze ulaşan verilerin oldukça sınırlı olması, eserlerin kronolojik takibini güçleştirmektedir. Bununla birlikte *el-Asl*'ın Esed b. Furat (ö.213/828) rivayetiyle günümüze ulaşan İfrîkiyye nüshasının yakın zamanda yayımlanan tahkikinde, eserin nüshalarının erken tarihli olması, Esed b. Furat'ın rivayeti ile mevcut neşirlerin içeriğinin büyük oranda örtüşmesi, el-Asl'ın Muhammed eş-Şeybânî'nin kaleminden çıktığı kabulünü

[141] Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Müsned* ve *Kitabu'l-Âsâr*'ların ona aidiyeti tartışması ile ilgili bkz. Halis Demir, "Ebû Hanîfe'ye Nispet Edilen Hadis Kitapları Kitabu'l-Âsâr ve Müsned", *Hikmet Yurdu* 10/20 (2017), 121-144.

[142] Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 66; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 200; Eric Chaumont, "Melchert Christopher, The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th-10th Centuries C. E. Brill, Leiden-New York-Köln, 1997 (Studies in Islamic Law and Society, vol. 4)", *Bulletin Critique des Annales islamologiques* 16/1 (2000), 69-70.

desteklemiştir.[143] Burada, Ebu Hanîfe'nin görüşlerinin ve eserlerinin ravilerinin öncelikle kendi talebeleri olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bu talebelerin ilim meclislerinde üstlendiği bir faaliyet de Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin aktarımıdır.[144] Bu durum ders halkalarının mahiyetini gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır. Nitekim, ilk neslin fıkıh birikiminin sonraki nesillere taşınmasında etkin bir rol üstlenen Muhammed eş-Şeybânî'nin aynı zamanda Malik b. Enes'in *Muvatta*'ının ravileri arasında yer aldığı bilinmektedir.[145] Bu örneklerde görünür olan Ebû Hanîfe'nin ashabının rivayet kültürü ile yakın ilişkisidir. Bu veriler, Hanefî alimler arasında rivayetlere yaklaşımın daha geç dönemin bir kurgusu olmasından ziyade Chaumont'un ilk nesil itibarıyla karşılaşılan bir meşguliyet olduğu görüşünü desteklemektedir. Hanefî geleneğin Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesine intikali başlığında rivayet kültürünün gelenek üzerindeki etkisi daha ayrıntılı bir şekilde görülebilecektir.

4. Ebû Hanîfe ve Ashabının İtikadi Görüşleri

Hz. Peygamber'in vefatının ardından yaşanan hilafet tartışmaları, büyüyen ekonomi, devletleşme süreci ve oluşan yeni kurumlar karşısında Müslümanlar, değişen şartları dikkate alarak görüşlerini ve inançlarını temellendirmeye ve savunmaya çalışmıştır. Müslümanların yönetimindeki coğrafyanın genişlediği, gayr-i müslim muhatapların sayılarının arttığı bir süreçte ulemanın öncelikli kaygısı, tevhidin esaslarını belirlemek ve buna bağlı olarak da dinin inanç, ahlak ve ibadet ile muamelat alanlarının temel esaslarını ifade etmek olmuştur. Birden fazla dine ve kültüre ev sahipliği yapan Kufe, tüm bu gelişmelerin yakından hissedildiği, hatta bazen kimi tartışmaların çıkış noktası olan bir şehir hüviyetindeydi. Hayatının çoğunu bu şehirde sürdüren Ebû Hanîfe'nin tüm bu gelişmelere ve tartışmalara kayıtsız kaldığını düşünmek güçtür. Birinci başlıkta bahsettiğimiz üzere, onun Emeviler'in son dönemine ve Abbâsîlerin de kuruluş sürecine şahitlik ettiği ve yönetime karşı çoğunlukla mesafeli bir tutum sergilediği, devlet görevi almaktan özellikle kaçındığı

---

[143] Bahaddin Karakuş, "Necmeddin el-Hentâtî'nin 'el-Fıkhu'l-Hanefî bi-İfrîkiyye fi'l-karni 3 h./9 m. Rivayetü Esed b. Furât li-Kitâbi'l-Asl' Adlı Tahkikinin Değerlendirmesi", *darulfunun ilahiyat*, 35/2 (2024), 634; Necmuddîn el-Hentâtî, *el-Fıkh"l-Hanefî bi-İfrîkiyye fi'l-karni 3 h./9. m. Rivâyetu Esed b. Furât li-Kitâbi'l-Asl*, Leiden: Brill, 2024, 3-27.

[144] İbn Cüreyc'den (ö. 150/767) rivayet edilir: O Ebû Hanîfe'ye neden reyi terk edip, hadis ile meşgul olmuyorsun? Diye sordu. Ebû Hanîfe: Çünkü hadiste her şey bulunmuyor. İbn Cüreyc dedi ki: Bilakis, hadiste her şey mevcuttur. Bunun üzerine Ebû Hanîfe: Tilki'nin dişini kırmanın haramlığı konusunda? (ما تقول في محرم كسر سنّ ثعلب) ne dersin deyince, İbn Cüreyc tilkinin dişi, tilkinin dişi şeklinde söylenerek sustu. Bkz. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, thk. Abdullah Demirci (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 778.

[145] Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî rivayeti ile günümüze ulaşan *el-Muvattâ*'nın diğer yedi rivayeti arasında en çok itibar edilen rivayetlerden biri olduğu bildirilmektedir. Bkz. Malik b. Enes, *el-Muvattâ* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2020); M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/415.

aktarılmıştır. Bununla birlikte, yaşanan çeşitli isyanlara gizlice destek verdiği,[146] facir imama itaati reddettiği, halife tarafından kendisine reva görülen işkencenin onun bu siyasi tutumundan kaynaklandığına dair rivayetler sonraki asırlarda tarih, fıkıh ve kelam eserlerine konu olmuş[147] ve çeşitli bağlamlarda çokça tartışılmıştır. Ashabının Ebû Hanîfe'yi hem fıkhi hem de kelami konularda imam kabul etmesi, onun bu itikadi hususlarda ne söylediğini zamanla daha da önemli hale getirmiştir. Ebû Hanîfe'nin Kufe Mescidi'nde şahit olduğu hadiselere kayıtsız kalmadığı Hariciler'in ve Kaderiler'in tahkim, büyük günah meselesi, imanın mahiyeti ve kader konularında sorularına verdiği cevaplarla onları zor durumda bıraktığı rivayet edilmiştir.[148] Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini konu edinen eserlerde, fasık imama karşı tutumu[149], kelamla iştigali, halku'l-Kur'an meselesi, facir imama itaatin gerekliliği, emr-i bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker ya da müctehidin ictihadında isabeti gibi hususlar üzerinde birbirini tekzib eden rivayetlere rastlanmaktadır.[150] Bu hususlar, Ehl-i Hadis tarafından tenkit unsuru olarak kullanılmalarının yanı sıra ilerleyen süreçte şekillenecek farklı Hanefî çevrelerin tercihlerine göre ön plana çıkarılan rivayetlerdeki çeşitliliğe de zemin hazırlamıştır. Nitekim, sonraki nesillerde, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin güncel problemleri arasında olmasa dahi düşünme tarzının izi sürülerek tüm kelami tartışmalara onun zaviyesinden bir cevap verildiği görülecektir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan hilafet tartışmalarının ve bununla bağlantılı olarak 36/656 yılında Cemel Vak'ası'nın 37/657 yılında ise Sıffîn Savaşı'nın yaşanması ile Müslümanlar arasındaki ilk itikadi tartışmanın büyük günah ve iman konusu etrafında şekillendiği görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı zaman aralığında da (80-150/699-767) bu tartışma canlılığını korumuştur. Bu şartlar altında Ebû Hanîfe'den aktarılan ve hem takipçilerinin hem de muhaliflerinin kendisine nispet etmekte ittifak ettiği ilk mesele

---

[146] Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin Zeydî olarak nitelendiği de görülmektedir. Hatta bu hususta Muhammed eş-Şeybânî'nin "Ben düşmanlarından emin olduğum müddetçe Zeyd b. Alî'nin mezhebi üzereyim. Eğer onlardan korkarsam Ebû Hanîfe'nin mezhebini takip ederim." dediği rivayet edilmiştir. Yine el-Ka'bî'nin, *Makâlât*'ında Ebû Hanîfe Zeydiyye'nin Bütriyye koluna nispet edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu Uyûnu'l-Mesâ'il ve'l-Cevâbât.* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 117; Şemseddîn Abdüssamed b. Abdullah Alevî ed-Dâmeganî, *el-Cevheretü'l-Hâlisa ani'ş-Şevâib fi'l-Akâidi'l-Menkûme alâ Cem'i'l-Mezâhib* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 165.

[147] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 266a.

[148] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/338-340.

[149] Ebû Yûsuf *Kitabu'l-Harac*'ta Ebû Hanîfe'nin görüşünden farklı olarak imama itaati savunmaktadır. Burada Abbâsî hilafetinin meşruiyeti meselesi de devreye girmektedir. Bkz. Muhammad Qasim Zaman, *Religion and politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite* (Leiden: E.J. Brill, 1997), 96-97.

[150] Ebû Hanîfe'nin bu görüşü savunduğunu aktaran rivayetler bulunmaktadır. el-Buhârî'nin Hammâd b. Ebî Süleymân'dan aktardığı rivayetle, Ebû Hanîfe'yi hocası bu görüşü sebebiyle tekfir etmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* (Riyad: en-Nasiru'l-Mütemeyyiz, 2019), 7/5/179. Ebû Yûsuf'un kelam ilmini kerih gördüğüne dair bir rivayet için bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/408; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/396.

onun iman konusundaki görüşleridir. Kendisine nispet edilen eserler ve rivayetlere yansıdığı kadarıyla,[151] Ebû Hanîfe itikâdî görüşlerini Hammâd b. Ebî Süleymân ve İbrâhîm en-Neha'î'den devralmıştır. O, imanı tasdik olarak tanımlamış,[152] imanı dil ve kalbin eylemi olarak görmüştür.[153] Tüm müminlerin iman bakımından eşit olduğunu, bu yüzden de amellerin imanın bir şartı olarak görülemeyeceğini ileri sürmüştür. Benzer şekilde imanın artmaya ve eksilmeye tabi olamayacağını ve imanda istisnaya başvurulamayacağını savunmuştur.[154] İman ettiği halde günah işleyen kimsenin günahkâr bir mümin olacağını vurgulamış, bu kişinin ahirette azap görüp görmeyeceğinin ise ancak Allah'ın dilemesi ile kesinleşeceğini bildirmiştir.[155]

Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyenin durumunu Allah'a bırakma anlamında irca görüşünü savunması,[156] hem yaşadığı dönemde hem de sonrasında Ebû Hanîfe'ye karşı başlıca tenkit unsuru olarak kullanılmıştır. Muhtemelen ilmi ile temayüz ettiği, ismini duyurmaya başladığı ve etrafında bir ders halkasının oluştuğu zaman aralığında Ebû Hanîfe'ye ve temsil ettiği görüşlere dair tenkit söylemi de oluşmaya başlamıştır. Onun hadisleri ihmal ettiği ithamı ile bağlantılı olarak fıkıh yöntemine dair eleştirilerin yanı sıra iman görüşü ve irca doktrini sebebiyle zamanla şiddetini artıracak tenkitlere maruz kaldığı görülmektedir. Hasan b. Sâlih b. Hayy'dan aktarılan bir rivayet bu izahı desteklemektedir. Buna göre Ashâbu'l-Hadîs, Ebû Hanîfe'yi fıkhından dolayı değil, irca görüşünden dolayı ayıplamaktadır.[157] Ashabu Ebî Hanife'den, Ehl-i Hadis'ten ya da Mu'tezile'den pek çok müellifin Ebû Hanîfe'yi ircaya nispet etmede görüş birliğine vardığı görülmektedir.[158] İlk karmaşa döneminde Müslümanların çoğunun bu görüşü benimsediği bilinmektedir. Ancak zamanla irca görüşü iman konusuyla bağlantılı yeni tartışmaları da içine alarak büyümüş ve

---

[151] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/563-564.

[152] Fadl b. Bisâm → Muhammed b. el-Fadl → Ebû Yahyâ → Ebû Hanîfe → Atâ b. Ebî Rabah dedi ki: "Rasulullah'ın ashabından insanlar gördüm. Allah onlardan razı olsun. İman tasdiktir, günahlar küfre götürmez." diyorlardı. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/331.

[153] "Ebû Hanîfe'ye Haruriyye'nin reislerinden kırk adamın gelip iman hakkında soru sorduğu rivayet edilmiştir. Ebû Hanîfe onlara kişinin masiyet sebebiyle dinden çıkmayacağını peygamberlerin uygulamaları ve hatalarını örnek vererek anlatır. Onlar Ebû Hanîfe'ye sen imanı tasdikle sınırladın. Bizim nezdimizde senin kanın helaldir ancak biz kimsenin canını hüccetsiz almayız. Ebû Hanîfe ne istiyorsunuz, kılıçlarınızı kapatın ve oturun dedi. Onlar Ebû Hanîfe'ye soru sormaya başladılar..." Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 256a; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe*, 2/16-17.

[154] Ebû Hanîfe'nin imanda istisnadan kaçındığı ile ilgili rivayetler için bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/596; Mahmûd b. Ahmed el-Faryâbî, *Tehzîbu Hâlisati'l-Hakâik ve Nisâbi Gâyeti'd-Dekâik* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 1/85.

[155] Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2001), 68-75.

[156] İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife*, 131-133.

[157] İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 468; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, 51-52, 79; Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cuvvan el-Fârisî el-Fesevî, *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1989), 2/783-790; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/139; Demirbilek, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*, 102-107.

[158] el-Ka'bî, *Kitabu'l-Makâlât*, 201; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 468; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/139.

Mürcii nitelemesinin içeriği çeşitlenirken, kapsamı daralmaya ve bu niteleme bir itham unsuruna dönüşmeye başlamıştır. Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde ircadan kastın ne olduğu çağdaş çalışmalarda çokça tartışılmış, Ebû Hanîfe'nin hangi gerekçelerle bu mezhebe/görüşe nispet edildiği üzerine çeşitli iddialar öne sürülmüştür.[159] Hicrî 2. asırda irca doktrinin ve Mürcie'nin karşılık geldiği anlamın büyük günah meselesi ile örtüştüğü, daha sonra Mürcie'ye nispet edilecek olan günahın imana zarar vermeyeceği ve şirk dışında tüm günahların affolunacağı gibi aşırı görüşlerin Ebû Hanîfe'nin düşüncesi ile örtüşmediği sıkça vurgulanmıştır.[160] Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye yazdığı *İrca Risalesi* de bu hususları konu edinen bir tür savunu metnidir. Ebû Hanîfe, Osman el-Bettî'nin kendisine Mürciî denilmesini haber vermesi üzerine yazdığı mektubunda, bu nispeti bir itham unsuru olarak kullananları bidat ehli olmakla nitelendirerek, Mürciî olduğu ifade edilen isimlerin adalet ve sünnet ehli olduklarını, Mürcie nitelemesini de bu kimselere düşman olanların verdiğini, bunun da hakikate zarar veremeyeceğini bildirmektedir.[161]

Ebû Hanîfe'den aktardıkları rivayetler ya da kendi itikadî görüşlerini içeren rivayetler dikkate alındığında, ashabının da iman ve büyük günah meselesine yaklaşımlarında çoğunlukla Ebû Hanîfe ile uyumlu kabullere sahip oldukları görülmektedir.[162] Ashabu'l-Hadis'in meşhur isimlerinden İbn Kuteybe, Ebû Hanîfe'nin yanında ashabından isimleri de Mürciî olarak nitelendirmiş, listesine Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'yi de eklemiştir.[163] İbn Kuteybe'nin bu tasnifini isabetli kılan husus, Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harac*'daki görüşlerinin onun imanı tasdik olarak kabul ettiğini kanıtlamasıdır.[164] Fetvalarına yansıyan içerikten Muhammed eş-Şeybânî'nin de iman konusunda aynı görüşü benimsediği ve amel-iman ayrımını kabul ettiği anlaşılmaktadır.[165] Yine o büyük günah işleyen kimsenin günahkar bir mümin olacağı hususunda hocasıyla aynı görüşü

---

[159] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 1-104; Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, 54-60; Seyyid Bahçıvan, "İrca Fikri ve Ebû Hanife'nin İrca ile İthamına Bir Bakış", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (1998), 141-176; Galip Türcan, "İrcâ' ve Ebû Hanife'nin 'İrcâ' İle İlişkilendirilmesi", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (2002), 97-123; Cağfer Karadaş, "Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 200; Ahmet Ateşyürek, "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 105-113.

[160] Kutlu, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, 28-39.

[161] Ebû Hanîfe, Risâle ilâ Osmân el-Bettî, 68-75.

[162] el-Ka'bî *Makâlât*'ında Ebû Hanîfe'nin ashabını Mürcii olarak nitelendirmektedir. Bkz. el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 201.

[163] İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 468.

[164] Ya'kûb b. İbrâhim b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Âsâr* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1936), 197.

[165] et-Taberî, Me'mûn'un valilere alimlerin önde gelenlerini toplayarak onlara Kur'an hakkındaki görüşlerini sormasını emrettiği hadiseyi anlatırken, Seccâde'nin ders aldığı muhaddisler ve fıkıh ehlinden bu sözü işitmediğini söylemesine tepki göstermiştir. Memun, Bağdat valisine Seccâde'ye, Yûsuf b. Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan'ın bu konuda ne dediklerini sormasını istemiştir. Bkz. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Ocak 2010), 110-111; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, ed. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Maârîf, 1967), 8/643.

benimsemiştir.[166] Ancak imanda eşitlik konusunda hem Ebû Yûsuf'a hem de Muhammed eş-Şeybânî'ye dayandırılan rivayetlerde her ikisinin de bir kulun imanının Cebrail'in imanı gibi olduğunu iddia etmeyi kerih gördükleri aktarılmıştır.[167] Ebû Yûsuf'un kelamı zemmettiği, Ebû Hanîfe'nin Mürcii olduğunu kabul ettiği ve onun ashabından oluşunu Ebû Hanîfe'nin iyi hususiyetlerinden istifade edip kötüleri terk ettiği şeklinde açıkladığı rivayetlere, genellikle Ashâbu'l-Hadîs'in eserlerinde rastlanılmaktadır.[168] Yine öğrencilerinin bazılarının itikadi konularda Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğine dair iddialar, daha çok bu çevreye ait eserlerde yer almaktadır.[169] Ebû Yûsuf'un ve Muhammed eş-Şeybânî'nin hadis rivayetiyle de meşgul olduklarını, Ehl-i Hadis içerisinde onlara itibar edenlerin ve rivayetlerine eserlerinde yer veren isimlerin bulunduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Bu durum cerh içeren bu rivayetlerin Ashâbu'l-Hadîs'in eserlerine alınma gerekçelerini izah edebilir. Ebû Hanîfe'ye yöneltilen tenkitlerin talebeleri için geçerli olmadığını ifade etmek üzere bu tarz rivayetlerin Ehl-i Hadis arasında itibar gördüğü düşünülebilir.

[166] Muhammed eş-Şeybânî'nin itikadi görüşleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Lök, *Hanefîliğin Oluşum Süreci ve İtikadî Mezheplerle İlişkisi*, 109-123.
[167] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/405.
[168] el-Fesevî, Kitâbü'l-Ma'rife ve't-Târîh, 2/783.
[169] Ebû Yûsuf'un İman tanımının Ebû Hanîfe'ninkinden farklı olduğu öne sürülen eserlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Lök, *Hanefîliğin Oluşum Süreci ve İtikadî Mezheplerle İlişkisi*, 81-84.

İKİNCİ BÖLÜM

Hanefî Geleneğin Horâsân ve Mâverâünnehir'e İntikali

Ebû Hanîfe'nin ashabının eğitimlerini tamamlamalarının ardından beldelerine dönmeleri ile başlayan mezhebin diğer coğrafyalara intikal sürecinde etkili olan isimleri kaynakların bize aktardığı ölçüde bilmekteyiz. Ebû Hanîfe'nin ders halkası ile ilgili rivayetler, derslerini takip eden çok sayıda talebesi olduğunu göstermekte ancak bu isimlerin faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedir.[170] Hanefî ravileri konu edinen eserlerde Yemen'den Harezm'e kadar uzanan ravi isimleri, henüz ilk iki nesil itibarıyla Ebû Hanîfe'nin tesirinin yayıldığı coğrafyanın genişliğini gözler önüne sermektedir.[171] Bu eserlerde yer verilen isimlerin tamamının Hanefîliğin taşıyıcısı olarak nitelendirilmesinin imkanı birinci bölümde değindiğimiz üzere tartışılmalıdır. Bununla birlikte bu listelerin Ebû Hanîfe'nin yönteminin ve görüşlerinin sonraki nesillere intikalinde rolü olan ve mezhebin yayılma sürecine katkı sunan isimlerin tamamını teşmil etmediği de bir gerçektir. Geleneğin oluşumu ve gelişimi noktasında Ebû Hanîfe'nin tedris ve tedvin faaliyetlerine katılma yani ona talebe olma, ders verme, öğrenci yetiştirme, fıkıh ve kelamla ilgili görüşlerini benimseme ya da bunları kayıt altına alarak sonraki nesillere aktarma gibi hususlardan biri veya birkaçını yerine getiren kimseler, Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde kabul edilmiştir. Yanı sıra Hanefî gelenek içerisinde Semerkand'ın imamı olarak şöhret bulmuş isimlerin aynı zamanda meşhur birer muhaddis oldukları bilgisi, bu döneme dair oluşturulan kimliklerin sorgulanması gerektiğini göstermektedir.[172] Bu durum bu başlık altında kaynakların ışık tuttuğu oranda tamamlayabildiğimiz bir süreci belki buzdağının görünen yüzü olan isimler üzerinden aktaracağımızın bir habercisidir. Birinci bölümde Ebû Hanîfe henüz hayatta iken

---

[170] Konuyla ilgili bkz. Soner Duman - Adnan Hoyladı, "Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması", *Bilimname* 45/2 (2021), 19.

[171] İbn Ebi'l-Avvâm'da Horâsân ve Rey ehli arasında zikredilen Ebû Hanîfe el-Harezmî ismi bu duruma örneklik teşkil etmektedir. Hayatı hakkında bilgiye rastlayamadığımız Ebû Hanîfe el-Harezmî'nin adı diğer kaynaklarda yalnızca et-Tahâvî'nin bir rivayetinde geçmektedir. Bu rivayette onun, Ebû Hanîfe'ye sorduğu bir soru aktarılır. Rivayet zincirinde et-Tahâvî → Ebû İmrân → Muhammed b. Şucâ → Ebû Hanîfe el-Harezmî → Ebû Hanîfe yer alır. Rivayetle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye,* 2/250. İbn Ebi'l-Avvâm aynı rivayeti et-Tahâvî'den değil babası, babası da Ahmed b. Muhammed b. Selâme, Ahmed b. Ebî İmrân, Muhammed b. Şucâ', Ebû Hanîfe el-Harezmî'nin yer aldığı bir senetle eserine almıştır. Bkz. İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife*, 212-213; 220. Ebû Hanîfe el-Harezmî ismine, es-Sübezmûnî, el-Mekkî ve el-Kerderî'de Harezm ehli başlığı olmasına rağmen listede yer almaması oldukça dikkat çekicidir. Bu da aslında bu eserlerin İbn Ebi'l-Avvâm'la birebir aynı kaynaktan beslenmediğini, diğer üç eserin ise aynı bilgi havuzuna dahil olduğunu kanıtlamaktadır. Ebû Hanîfe ashabını şehirlere göre tasnif eden es-Sübezmûnî'nin eseri yayılma sürecini görünür kılmaktadır. Yine menâkıblarda yer alan şehirlere göre hazırlanmış Ashâbu Ebî Hanîfe listeleri de bölgesel çeşitliliği ortaya koymaktadır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe fî Menakıbi İmam Ebî Hanîfe*; el-Mekkî, *Menakıbu'l-İmam-ı A'zam*.

[172] İbrâhim b. Rüstem'in Rey ziyaretinde yanında Muhammed eş-Şeybânî'den derlediği meseleleri bulundurduğu Muhammed b. Mukatil er-Râzî'nin şahitliği ile anlatılmaktadır. Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî ibn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952), 8/356.

ilim meclislerinin Kufe, Basra, Bağdat, Merv, Belh, Mekke gibi şehirlerde oluşmaya başladığını aktarmıştık. Bu hızlı intikal süreci, belirli şehirlerin mezhebî karakterinin çok erken tarihlerde belirmeye başladığının da bir göstergesidir. Bu hızlı intikalin görünür olduğu diğer bölgeler Horâsân ve Mâverâünnehir olmuştur.[173]

Hanefî geleneğin, Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesinde yayılma sürecinde bölgede Abbâsî ihtilalinin yankıları sürmekteydi.[174] Tarihi rivayetlerde, Abbâsîlere destek veren ve nüfuz sahibi olan isimlerin daha sonra yönetim için sorun teşkil ettiği görülmektedir. İlk yıllar, bu dönemin sembol isimlerinden başta Ebû Müslîm olmak üzere Horâsân bölgesinin önde gelen ailelerinin yönetimde söz sahibi olmasına göz yumulmuş, bir fırsat oluştuğunda ise bu kimseler iktidardan uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Siyasi gelişmelerle bağlantılı olarak 137/755 yılında Ebû Müslim'in öldürülmesinin ardından farklı dini gruplar tarafından bölgede bir dizi isyan başlatılmıştır. Bu isyanların Zerdüşt ve Mecusilerin yanı sıra henüz Müslüman olmuş ancak aşırı görüşlere sahip gruplar tarafından sahiplenildiği, isyancıların siyasi gerekçelerle dinî anlayışlarını harmanlayarak isyanları büyüttükleri, bölgenin on yıllarca bu isyanlara maruz kaldığı kaydedilmektedir.

189/805 yılında son Emevi valisi Nasr b. Seyyar'ın torunu Refi' b. el-Leys'in öncülük ettiği isyanı bastırmak üzere harekete geçen Halife Hârun er-Reşîd'in 194/809 yılında Tus'ta vefat etmesi üzerine oğulları Emîn ile Me'mûn arasında ortaya çıkan hilafet mücadelesinin merkezlerinden biri yine Horâsân bölgesi olmuştur. Kardeşine karşı mücadelesini Merv'den yöneten Me'mûn'un üstünlüğü sağlaması ve Abbâsîlerin yeni halifesi ilan edilmesinin

---

[173] Nehrin öte tarafında bulunan yer anlamına gelen *Mâverâünnehir*, Ceyhun nehrinin kuzeyinde kalan bölgeyi nitelemek için kullanılmıştır. Müslümanların fethinden önce Hıyatale / Hayatula olarak isimlendirilen bölgeye *Mâverâünnehir* ismini Araplar vermiştir. Bölgenin sınırları ile ilgili coğrafya eserlerinde birden fazla görüş bulunmaktadır. İlk dönem coğrafya eserlerinde bölgenin Horâsân'ın vilayetlerinden biri olarak anlatıldığı görülmektedir. İlk dönemlerde fetihlerle bağlantılı olarak bölgenin kuzey ve doğu sınırlarının tam olarak belirlenemediği görülmektedir. Mâverâünnehir'i bağımsız bir bölge olarak ele alan İstahrî (ö. 340/951-52) ise bölgeyi şu şekilde tanıtmıştır: "Güney sınırında Ceyhûn bulunan Mâverâünnehir, Buhârâ, Semerkand ve ona bağlı olan Soğd toprakları, Usrûşene, Şâş, Fergana, Keş, Nesef, Sagâniyân ve ona bağlı yerler, Huttel, Tirmiz, Guvâziyah, Ahsikes, Harezm, Fârâb, İsbîcâb, Tırâz, İlak ve Hocend topraklarını içine almaktadır. Bununla birlikte tüm kaynaklarda Suğdiyye/Soğdiyye olarak anılan topraklar, Mâverâünnehir'in merkezini oluşturmuştur. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 390/1000) bölgenin önemli şehirleri arasında Semerkand, Buhârâ, Usrûşene, Fergana, Ş3aş, Nahşeb, Keş, Binkes, Nobket, Hocend, Tunket, Ahsikes, Tirmiz, Huttel, Sagâniyân ve Bedahşân'ı sayar. Harezm'in ise siyasi, idari ve coğrafi özellikleri dikkate alındığında bağımsız bir bölge olarak kabul edilmesi daha mümkün görünmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 5/45, 2/395; Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih, *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Leiden: Brill, 1889), 18, 39-40; Ebû Alî Ahmed b. Ömer İbn Rüste, *A'lâiku'n-Nefîse* (Brill, 1891), 105; Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî el-İstahrî, *Mesâliku'l-Memâlik* (Leiden: Brill, 1927), 295; Ebu'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Kitâbu Sûreti'l-Ard* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1996), 381, 395; Ebu'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. Alî b. Ahmed Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fî Sına'ati'l-İnşâ* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1922), 4/429; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Leiden: Brill, 1906), 266. Bölge hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Aydınlı, *Semerkant Tarihi, Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 41-122.

[174] Emevilerin gayr-i arab unsurlara yönelik politikasının mevali arasında doğurduğu rahatsızlıklar, Abbâsî ihtilalinin daha büyük kitlelerce desteklenmesine sebep olmuştur. Mevcut hilafet tartışmalarını lehine kullanan Abbâsîler, 132/750 yılında Emeviler'i devirerek iktidara gelmeyi başarmıştır. Bkz. Ebû Saîd Abdulhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd el-Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr* (y.y.: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2006), 181-185.

ardından 205/821 yılında Me'mûn bölgeden çekilirken Horâsân ve doğu vilayetlerinin idaresini Tâhir b. el-Hüseyin ve ardından oğullarına bırakmıştır.[175] Me'mûn'un bu uygulamasından önce valiler merkezden atanırken onun bölgenin güçlü ailelerine valilik görevi vermesi ile Horâsân'da Abbâsîlerin hakimiyetini yerel yönetimlerle paylaştığı yeni bir dönem başlamıştır.[176]

Bu ailelerden ilki olan Tâhirîler, Horâsân ve doğu bölgelerinin hakimiyetini 271/884 yılına kadar ellerinde tutmuş, bu süre zarfında Saffârîler, Sâmânîler ve Karahanlılar da bölgeyi yönetmek üzere hakimiyet mücadelesine dahil olmuştur.[177] Bu dönemde Mâverâünnehir'in Horâsân'dan bağımsız bir bölge olarak algılanmadığı, idari açıdan Horâsân'a bağlı olduğu görülmektedir. Mâverâünnehir şehirlerinde valilik görevinde bulunan Sâmânoğulları[178] Tâhirîler'in Saffârîler karşısında mağlup olması ile 259/873 yılı itibarıyla bölgedeki etkinliğini artırmıştır. 261/874 yılında Tâhirîler'le Buhârâ'da karşı karşıya gelen Sâmânîler, bir süre bölgede istikrarı sağlamışlardır. 279/892 yılında Sâmânî emiri Nasr b. Ahmed'in vefatının ardından kardeşi İsmâil b. Ahmed'in yönetime gelmesi ile Saffârîler'le mücadele dönemi başlamıştır. Saffârîler'i mağlup eden İsmâil b. Ahmed, Sâmânîler'in bölgedeki gücünü pekiştirmiştir. 280/893 yılında ise bölgede varlık zemini bulan Karahanlılar da bu hakimiyet mücadelesine dahil olmuştur. Sâmânî emiri İsmâil b. Ahmed'in 287/900 yılında Saffârîler'i mağlup etmesinin ardından diğer tehdit unsurlarını da yok etmesi ile Sâmânî devleti kurulmuş ve Abbâsî halifesi, İsmâil b. Ahmed'i "Buhârâ Emiri" unvanı ile anmıştır. Sâmânî devletinin ilk emiri olan İsmâil b. Ahmed, yönetim merkezi olarak seçtiği Buhârâ'da 295/907 yılında vefat edinceye dek görevini sürdürmüştür.[179] Hicrî 3. asra dek Horâsân bölgenin yönetim merkezi iken Sâmânîler'in

---

[175] el-Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr*, 197-201.
[176] et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/577, 594, 622; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 180; Aydın Usta, *Türkler ve İslamiyet, İlk Müslüman Türk Devleti: Samaniler* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020), 89-97.
[177] Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 180; et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/577-579.
[178] Sâmânîler, Sâsânî kahramanı Behram Çubin'in soyundan geldiğini iddia eden, İran menşeli mahalli bir hanedandır. Emevilerin son dönemlerinde ailenin lideri olan isim, Belh bölgesindeki Sâmân köyünün kurucusu ve reisi olan, Sâmân-hudat adında toprak sahibi bir asilzadedir. Gerdizi, Sâmân Hudat'ın bir Zerdüşt rahibi olduğunu, Horâsân valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî'nin vesilesiyle İslam'a girdiğini bildirmektedir. Horâsân valiliği Tâhirîler'de bulunmakla birlikte Mâverâünnehir bölgesinde Esed b. Sâmân Hudat'ın oğulları Ahmet, İlyas, Nûh ve Yahyâ, Refi' b. el-Leys isyanında Abbâsi yönetimine verdikleri desteklerinden ötürü Me'mûn'un emriyle Semerkand, Fergana, Şaş ve Herat'a vali olarak atanmıştır. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ* (Kahire: Dâru'l-Maârîf, 1965), 90-91; el-Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr*, 208-209; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 321.
[179] el-Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr*, 209-210.

Buhârâ'yı merkez edinmeleri ile Mâverâünnehir'in yükselişi başlamıştır.[180] Bu siyasi gelişmelerin gölgesinde bölge halkı arasında ilk Hanefî isimlere ve Hanefî ders halkalarına rastlanmaya başlanmıştır. Sâmânîler'in Mâverâünnehir'de hakimiyet kurması, bölge uleması ve faaliyetlerinin siyasi tarihi konu edinen kaynaklardaki görünürlüğünü de artırmıştır. Sâmânîler'in bir asrı bulan hakimiyeti, Hanefî geleneğin bölgedeki gelişimini destekleyen unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. Yöneticilerin gelenek üzerindeki etkisi bu bölümde konu edilen temel unsurlardan biridir. Ancak bölgeye Hanefî geleneğin taşınmasında ulema ve yürüttükleri faaliyetler esas unsur olduğundan bölümün ağırlık noktasını Hanefî geleneğin taşıyıcısı olan ulema, ürettikleri metinler ve kurdukları ders halkaları oluşturmaktadır.

1. Hanefî Geleneğin Taşıyıcıları Olarak Ulema

el-Kefevî, Ebû Hanîfe'nin ikinci nesil talebelerini sıraladığı 2. *ketîbe*yi Muhammed b. Semâa (ö. 233/848) ile başlatmıştır. *Ketîbe*, Ebu'l-Hafs el-Kebîr (ö. 217/832), Ebû Süleymân el-Cûzcânî (ö. 200/816), Ebû Ya'lâ Mu'allâ b. Mansûr er-Râzî (ö. 211/826), Bişr b. Giyâs el-Merîsî (ö. 218/833) şeklinde devam etmekte Yahyâ b. Eksem el-Kâdî (ö. 242/857) ile otuz kişinin yer bulduğu liste son bulmaktadır. Zikredilen isimlerin ortak özellikleri, Ebû Hanîfe'nin talebelerinden en az birinin ders halkasına katılmış olmaları, vefat tarihlerinin ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın ilk yarısına karşılık gelmesi ve daha önemlisi itikadi farklılıkları dahi gölgede bırakarak fıkıh faaliyetinde Ebû Hanîfe'nin metodunu takip etmeleridir. Bu yüzden listede, Ebû Hanîfe'nin kelami görüşlerine muhalefet etse de Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) yer bulurken Semerkand'dan bir isme rastlanmamaktadır.[181] Horâsân ve Irak ağırlıklı oluşturulan bu listede Mâverâünnehir'den yalnızca Ebû Hafs el-Buhârî, Harezm'den de Dâvûd b. Reşîd el-Harezmî (ö. 239/854)[182] yer almıştır. Dâvûd da köken olarak Harezmli olmakla birlikte Bağdat'ta ikamet etmiştir. el-Kefevî'nin bu *ketîbe*lerde yer verdiği gelenek içerisinde meşhur olmayan isimler ise ya önemli bir hocanın talebesi ya meşhur bir ismin hocası ya da geleneğe yön veren eserlerden birinin ravisi/müellifidir. Örneğin, 2. ve 3. *ketîbe*de akide risalesi ile meşhur Hanefî alim Ebû Ca'fer

[180] el-Makdisî, Mâverâünnehir'de kültür ve medeniyeti barındıran asıl büyük şehrin Semerkand olduğunu, Buhârâ'nın Sâmânîler'in başkenti olması ile önem kazandığını savunmaktadır. Bu yüzden de Semerkand ve Nîsâbûr'u Buhârâ'ya bağlı göstermekten imtina etmektedir. Bkz. el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 170. Frye, *Orta Çağın Başarısı Buhârâ* isimli kitabında Buhârâ'daki siyasî, dini, kültürel ve ekonomik gelişmeleri konu edinir. O, Sâmânîlerin bölgede istikrar sağlamalarının yanı sıra ekonomik ve kültürel açıdan bir refah sürecini başlattıklarını vurgular. Özellikle Buhârâ emiri İsmâil b. Ahmed'in faaliyetlerinin pek çok bölgeden alim, şair ve edibin Buhârâ sarayında kabul görmelerine imkan tanıdığını ifade eder. Bkz. Richard Nelson Frye, *Orta Çağın Başarısı Buhârâ* (Ankara: Bilig Yayınları, ts.), 69-79.
[181] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/456-525.
[182] Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988), 2/408.

et-Tahâvî'nin (ö.321/933) hoca silsilesine karşılık gelecek şekilde alimlerin isimleri sıralanmıştır. Özellikle 3. *ketîbe*nin meşhur alimlerin talebeleri ve hocaları dikkate alınarak oluşturulduğu görülmektedir. Bu *ketîbe* Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin talebeleri/ondan rivayet alanlar ile başlamaktadır. Şöhreti kendinden kaynaklanan isimler arasında ise İsâ b. Ebân (ö. 221/836) ve Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905)[183] zikredilebilir.[184] Bu durum oluşturulan listelerin yazılı bir kültürün ürünü olduğunu doğrulamaktadır. Kefevî'nin kaynakları arasında yer alan menâkıblar ve diğer Hanefî tabakatlarının Hanefî ulema silsilelerinden ve Ebû Hanîfe rivayetlerindeki senetlerden edindikleri isimlere eserlerinde yer verdikleri görülmektedir. Bu yüzden Ebû Hafs el-Kebîr'in el-Kefevî'de yer bulmuş olmasının sebebi sonraki dönemlere uzanan fıkıh silsilelerinde Buhârâ ulemasının imamı olarak ön plana çıkmasında aranabilir. Bu anlamda el-Kefevî'nin anlatısı, Ebû Hafs el-Kebîr dışında Mâverâünnehir'de Ebû Hanîfe'nin ashabından güçlü bir ismin bulunmadığını ya da var olan isimlerin gelenek içinde fıkıh faaliyeti ile temayüz etmediğini düşündürmektedir.[185] Burada el-Kefevî'nin de fıkıhta ilim silsilesinin Ebû Hafs el-Kebîr'e dek uzandığı hatırlatılmalıdır. Bu bilgi, el-Kefevî özelinde müelliflerin tercihlerini ve eserlerine yansıttıkları tarih telakkisini gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır. Birinci bölümde ifade edildiği üzere menâkıblarda yer verilen listelerde henüz Ebû Hanîfe hayatta iken ders halkasına katılan ve ondan rivayette bulunan, coğrafi açıdan çok çeşitli ve kalabalık bir kitleden bahsedilmektedir. Özellikle ilk iki neslin ağırlıklı olarak Irak, Horasan bölgesini kapsamakla birlikte Mâverâünnehir'den bazı isimlerin bu faaliyetin bir parçası olduğu görülmektedir. Bu durum, Ebu Hanîfe'nin ilk ve ikinci nesil talebeleri arasında menâkıblarda ve tabakâtlarda zikredilen bölgeden isimlerin geç dönem kaynaklarında yer bulamamasının gerekçelerini sorgulatmaktadır. Bölgenin Irak'a olan uzaklığı bu gecikmeyi izah etmek için yeterli miydi? Menâkıbnamelerde ve tabakâtlarda yer bulan isimler, fıkıh ve kelam literatüründe neden karşılık bulamadı? Bu isimlerin geleneğin intikal ve gelişimine ne tür bir katkısı olmuştu? Tüm bu sorulara cevap aramak üzere öncelikle Horasan ve Maverâünnehir şehirlerine nispet edilen isimleri tespit etmek ve bu isimlerin faaliyetlerini analiz etmek gerekmektedir.

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin kadılık görevi ile diğer vilayetlere gitmeye başlamasının yanı sıra çevre illerden ve uzak coğrafyalardan eğitim almak üzere Irak

[183] el-Kefevî, Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr, 2/7.
[184] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/558-560, 2/7.
[185] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/456-525.

bölgesine yolculuk yapan ilim talipleri, Ebû Hanîfe'nin fetva verme usulü ve buna bağlı olarak gelişen edebiyatı diğer coğrafyalara taşıyan öncü isimler olmuşlardır. Bağdat'ta eğitim faaliyetine devam edenler ise diğer bölgelerle merkezin bağlantısının sürdürülmesini sağlamış, farklı coğrafyalardan öğrenciler, Kufe ve Bağdat'a gelerek bu isimlerden ders almışlardır. Ebû Hanîfe'nin ilk nesil talebeleri arasında zikredilen Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Ebû Mutî' el-Belhî[186], Nûh b. Ebî Meryem el-Mervezî[187] ve daha onlarca isim, Hanefî geleneğin hızlı bir şekilde yayılma sürecine girdiğini doğrulamaktadır.[188] Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında Horâsân ve Mâverâünnehir'den gelen öğrenci sayısının ilk nesil itibarıyla önemli bir çoğunluğa karşılık geldiği ders halkalarına dair rivayetlerde fark edilen bir husustur. Belh, Rey, Merv, Nîsâbûr, Buhârâ ve Semerkand şehirleri başta olmak üzere bu bölgeden gelen isimler, Ebû Hanîfe'nin ardından Züfer b. el-Hüzeyl, Ebû Yûsuf, Hasan b. Ziyâd ve Muhammed eş-Şeybânî'nin derslerine katılmış, bu halkalarda ilimleri ile temayüz etmiş, hocalarının eserlerinin aktarımında aktif rol oynamış ve gittikleri şehirlerde kurdukları yeni ders halkaları ile geleneğin gelişimine katkı sunmuşlardır.[189]

Horâsân'ın önemli şehirlerinden Merv'de ilim faaliyetlerini başlatan öncü isim Nûh b. Ebî Meryem (ö. 173/789)[190] olmuştur. Ebû Hanîfe'nin fıkhını ilk kez topladığı bu yüzden *el-*

---

[186] Ebû Mutî' el-Hakem b. 'Abdillah b. Seleme b. 'Abdirrahman el-Belhî, Ebû Hanîfe'den *Fıkhu'l-Ekber*'i rivayet etmiştir. Malik b. Enes ve diğerlerinden de rivayetler aktarmıştır. Bölgesinin ahalisine fıkıh öğretmiştir. Abdullah b. Mübârek onu tazim etmiş, onun ilmini ve dindarlığını övmüştür. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/432-435.

[187] İbn Ebi'l-Avvâm, Rey ve Horâsân ehlini birlikte zikretmiştir. Rey ehlinden isimlerin çoğunlukta olduğu bu listede, Belh ehlinden yalnızca Ebû Mutî' el-Belhî ve Mekkî b. İbrâhim'e yer vermiş, Buhârâ ve Semerkand'dan isim kaydetmemiştir. Listesindeki isimler şu şekildedir: Ebû Ca'fer er-Râzî, Ebû Sinân b. Sinân er-Râzî, Hükkâm b. Selm er-Râzî, İshâk b. Süleymân, Alî b. Mucâhid el-Kâbilî, İbrâhim b. Tahmân en-Nîsâbûrî, Ebû Hamzâ es-Sukkerî, Abdullah b. el-Mübârek, Halid b. Ziyad b. Cezv?, en-Nadr b. Muhammed, Hassân b. İbrâhim el-Kirmânî, Mekkî b. İbrâhim el-Belhî, Ebû Mutî' el-Belhî, el-Fadl b. Mûsâ, Hârice b. Mus'ab, Affân b. Seyyâr el-Cürcânî, Ebû Sa'd es-Sâgânî, Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem, Hiyac b. Bistâm, İbrâhim b. Meymûn es-Saîg, el-Hasan b. Reşîd, Hâlid b. Sabîh, Ebû Hanîfe el-Harezmî. Bkz. İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife*, 212-213.

[188] Örneğin, Tevbe b. Sa'd el-Mervezî, Ebû Hanîfe'nin ashabındandı. Onu Mekke'de Ebû Davud et-Tayâlisî (ö. 204/819), insanlara fetva verirken görür ve ilmine hayret eder. "Bu Horâsânlı Ebû Hanîfe'nin en zayıf talebesiyken böyleyse Ebû Hanîfe nasıldı acaba?" diyerek şaşkınlığını dile getirir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/568.

[189] Ebû Yûsuf'un talebeleri arasında; Muallâ b. Mansûr, Bişr b. Muallâ, Bişr b. el-Velîd el-Kindî, Halef b. Eyyûb, İsâm b. Yûsuf, İbrâhim b. Yûsuf, Hişâm b. Ubeydullah, el-Hasan b. Ebî Mâlik, Ebû Alî er-Râzî, Hilâl er-Rey, Alâ b. el-Ca'd ve daha pek çok isim yer almaktadır. Muhammed eş-Şeybânî'nin talebeleri arasında ise Mûsâ b. Nasr er-Râzî, Muhammed b. Semâa, Ya'lâ b. Mansûr, İbrâhîm b. Rüstem, Hişâm b. Abdillah, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Eyyûb el-Hasan, Şeddâd b. Hakîm (ö. 210/826), Davud b. Reşîd (ö. 239/854) yer almaktadır. Züfer'in talebeleri arasında; Halef b. Eyyûb (ö. 205/820-21), İsam b. Yûsuf (ö. 215/830-31), Şeddâd b. Hakîm (ö. 210/826-37), Muhammed b. Abdullah el-Ensârî (ö. 215/830-31) bulunmaktadır. Hasan b. Ziyâd'ın öğrencisi olmuş isimler arasında ise Muhammed b. Şucâ' es-Selcî, Muhammed b. Semâ'a, Ali er-Râzî, Amr b. Müheyr (Ebû Bakir el-Hassaf'ın babası), Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Halef b. Eyyûb, İsmâil b. Hammâd zikredilmiştir. Bkz. Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 185-186; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/397-398, 399, 414-415.

[190] el-Kerderî, Nûh b. Ebî Meryem'i Horâsân'ın imamı, Ebû Hanîfe'nin kitaplarını Horâsân'a götüren ve onun fıkhını burada yayan isim olarak nitelendirmektedir. Ebû İsme Sa'd b. Muaz el-Mervezî ile Nûh b. Ebî Meryem'in aynı kişiye karşılık geldiği el-Kureşi'nin *Cevâhir*'inde dillendirdiği bir tahmindir. Ancak tarihî veriler iki ayrı alimin varlığını teyit etmekte, Ebu İsme Sa'd b. Mu'âz'ın Nûh b. Ebî Meryem'den sonra yaşadığını göstermektedir. Bkz. el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, 2/117-118; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/67; Emrah Demiryent, *Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî'nin el-Hâvî fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinde Mezheplere Bakışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 29-30.

Câmî şeklinde lakaplandığı anlatılmaktadır.[191] Nûh b. Ebî Meryem'den Muhammed eş-Şeybânî'nin ashabından olduğu belirtilen Abdurrahman b. Alkame'nin ve Ebû Yezîd es-Suğdî el-Mervezî'nin *el-Câmî*'yi dinlediği rivayet edilmektedir.[192] Muhammed eş-Şeybânî'den fıkıh öğrenen İbrâhim b. Rüstem el-Mervezî'nin ise Muhammed eş-Şeybânî'nin yanı sıra[193] Nûh b. Ebî Meryem'den de rivayet aktardığı bildirilmektedir.[194] Bu açıdan Nûh b. Ebî Meryem Horasan'da Ebû Hanîfe'nin görüşlerini bilen ve bunları rivayet eden ilk isim olarak nitelendirilebilir. Belh'te ise Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldığı bildirilen isimler arasında; Mukâtil b. Hayyân (ö. 135?-150?/753-767), Mütevekkil b. Hümrân (ö. 141-758),[195] Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed el-Leysî[196], Mekkî b. İbrâhim (ö. 215/830), Selm b. Sâlim el-Belhî (ö. 174/790)[197], Ebû Muti el-Belhî (ö. 199-204/?), İsâm b. Yusuf (ö. 215/830)[198], Ömer b. Meymun er-Remmâh (ö. 171/787)[199], Şakîk b. İbrâhim el-Belhî (ö. 153?-194?/810)[200] yer almaktadır. Bu isimlerden Mekkî b. İbrâhim'in Ebû Hanîfe'nin mezhebine bağlılık konusunda taassup sahibi olduğu, ondan rivayet alabilmek için Ebû Hanîfe'nin faziletini tasdik etmek gerektiği rivayet edilmiştir.

---

[191] el-Kureşî, el-Cevâhiru'l-Mudiyye, 2/8.

[192] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/385; Takıyyuddîn b. Abdulkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983), 2/289.

[193] İbrâhim b. Rüstem'in Rey ziyaretinde yanında Muhammed eş-Şeybânî'den derlediği meseleleri bulundurduğu, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin şahitliği ile anlatılmaktadır. Bkz. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8/356.

[194] el-Kureşî, el-Cevâhiru'l-Mudiyye, 1/80.

[195] Kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin Belhli ashabı arasında zikredilen bazı isimlerin Ebû Hanîfe ile muasır oldukları görülmektedir. Bkz. Abdüllatif el-Müderris, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye*, 1/128-132. Bir dönem Semerkand kadılığı yaptığı bildirilen Mukâtil b. Hayyân'ın 135/753 ya da 150/767 yılında Gazne'nin Gerdiz bölgesinde vefat ettiği rivayet edilir. Bkz. Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 73-82. Yine Ebû Hanîfe'ye komşu olduğundan bahsettiğimiz Mütevekkil b. Hümrân da Belh ehlindendir. Bkz. İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân,* 20b. Mütevekkil b. Şeddâd da Ebû Hanîfe'den rivayet aktaran isimlerdendir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe*, 2/411. Selm b. Salih (ö. 174/790) de ondan rivayet aktardığı bildirilen Belhli alimlerdendir. Bkz. el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmam-ı A'zam* (Kılıç Ali Paşa, 764), 201a.

[196] Hasan b. Muhammed el-Leysi Ebû Muhammed, Ebû Hanîfe'den fıkıh ve hadis rivayet etti. Bkz. el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam* (Kılıç Ali Paşa, 764), 201a.

[197] Selm b. Sâlim el-Belhî, Belh ehlinin imamı olarak nitelendirilmektedir. Ebû Hanîfe'den hadis ve fıkıh konularında rivayette bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin menakıbının oluşumunda etkili olan isimlerdendir. Bkz. el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmam-ı A'zam* (Kılıç Ali Paşa, 764), 201a. Melchert, Selm b. Sâlim'in Ebû Hanîfe'yle irtibatına dair veri olmamasına rağmen onun el-Kureşî tarafından Ebû Hanîfe'nin ashabından sayılmasını, Belh'ten gelen Mürciî bir ismin Hanefî hukukunu benimseyeceği kabulünden kaynaklandığını iddia etmektedir. Melchert'in dikkat çektiği husus, Selm b. Sâlim'in hocaları arasında sıklıkla Süfyân es-Sevrî'nin isminin anıldığıdır. Ancak Melchert'in makalesini oluştururken mülaki olamadığı es-Sübezmûnî'nin *Keşfu'l-Âsâr*'ında Selm b. Sâlim'in Ebû Hanîfe'den aktardığı rivayetlere yer verilmektedir. Bu rivayetler arasında Ebû Hanife'yi öven, faziletlerini anlatan rivayetler olduğu gibi imanda istisnayı reddeden, amelin imandan olmadığını bildiren Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerinin yanı sıra fıkhi uygulamalarına karşılık gelen rivayetlerin de yer almıştır. Bu husus, Melchert'in iddiasını desteklememektedir. Bkz. Melchert, "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana", 16; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/416-420.

[198] 205/820 yılında 84 yaşında vefat ettiği aktarılmaktadır. es-Sübezmûnî İsâm b. Yusuf'un da ondan birkaç ay sonra vefat ettiğini belirtir. Bkz. Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 196-201; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe*, 2/484.

[199] Vâ'iz-i Belhî, Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh, 107-109.

[200] Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 110-117. Ebû Hanîfe'den ders aldığı aktarılmakla birlikte kaynaklarda muhaddis ve zahid kimliği ön plana çıkarılmaktadır. Gayri müslimlerle yapılan savaşlara katılmış ve Mâverâünnehir bölgesinde gerçekleşen Kûlân Savaşında vefat etmiştir. İbrahim b. Edhem'e mürid olduğu, Râbia el-Adeviyye ve Mâlik b. Dinâr ile sohbet ettiği bildirilir. Horâsân'da tasavvufi hallerden bahseden ilk sufi olarak nitelendirilmiştir. Ali Bolat, "Şakîk-ı Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/305.

Ebû Mutî‘ el-Belhî’nin Irak’tan Belh’e döndükten sonra Ebû Hanîfe’nin mezhebini yaymak üzere çalıştığı kaynaklarda belirtilmektedir. Belh ehlinden Ebû Hanîfe’nin ashabı olarak anılan isimlerden birinci bölümde söz edilmişti. Bu isimlerin çoğu rivayet aktarımı yoluyla mezhebin yayılmasına katkı sunmuşlardır. Bununla birlikte ders halkası kurarak Belh şehrinde eğitim faaliyetlerini üstlenenler arasında Ebû Mutî‘ el-Belhî ismi ön plana çıkmaktadır. Onun ders halkasına katılan ve ondan rivayet aktaranlar, el-Kâsım b. Züreyk[201], Ebu’l-Fadl el-Âsımî[202], Muhammed b. Mukâtil er-Râzî[203], İbn Halef b. Eyyûb,[204] Leys b. Müsâvir (ö. 224/839),[205] Ahmed b. Meni‘ Hallâd b. Eslem es-Saffâr[206] olarak kaydedilmiştir. Ebû Mutî’nin biyografisinin verildiği kaynaklarda ondan büyük bir cemaatin ders aldığı bildirilse de kaynaklarda isimleri zikredilenlerin sayısı azdır. Ebû Mutî’nin muasırı olan Ebû Mu‘âz Hâlid b. Süleymân el-Belhî (ö. 199/814) ise Ebû Hanîfe’den en fazla fıkıh ve hadis rivayetinde bulunan talebesi olarak nitelendirilmektedir.[207]

es-Sübezmûnî’nin Ehl-i Belh’ten aktardığı rivayetler diğer beldelerden farklı olarak çoğunlukla itikadi bir içeriğe sahiptir. Bu rivayetlerin ortak özellikleri gelenek içerisinde ön plana çıkan Ebû Mutî‘ el-Belhî[208], Ebû Hafs el-Kebîr[209], Ebû Mutî‘’nin oğlu Muhammed b. Ebî Mutî‘[210], İsâm b. Yûsuf[211], Ebû Mu‘âz Hâlid b. Süleymân[212] gibi isimlerden gelmiş

---

[201] Ebû Mutî‘ ile Bağdad’a gittiği ve Ebû Yûsuf’un onları karşıladığına dair bir rivayet aktarılmaktadır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 2/705.

[202] Abdulmü’mîn b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. İsâ, Ebu’l-Fadl el-Âsımî, Ebû Hanîfe’den *Fıkhu’l-Ekber*’i rivayet etmiştir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 2/377.

[203] Mukâtil’in oğlu Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, babası aracılığıyla Ebû Mutî’den rivayet aktarmıştır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 1/316. Kefevi *Ketâib*’inde üçüncü ketibede ismine yer vermektedir. el-Kefevî, *Ketâ’ibu A‘lâmi’l-Ahyâr,* 1/558.

[204] Halef b. Eyyûb oğluna Ebû Mutî’nin meclislerine katılmasını, bunu alışkanlık haline getirmek için Ebû Mutî’yi bulamadığı zamanlarda da mescide gidip bir süre oturmasını nasihat etmiştir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 4/468.

[205] Leys b. Müsâvir’den aktarılan bir rivayette Ebû Mutî‘ el-Belhî, Ebû Hafs el-Kebîr, Muhammed b. Mukâtil, Leys b. Müsâvir, Muhammed b. Sellam, Ebû Hasan el-Kerhî ve Ali el-Kummî, Hâkim eş-Şehîd’in namazın kıraatinde harf hatası yapılması durumunda namazın fasit olduğuna hükmettiği, Muhammed b. Seleme ve müteahhir fukahadan bir cemaatin ise fasit olmayacağına hükmettikleri bildirilmiştir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 2/722.

[206] el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 4/87-88.

[207] Süfyân es-Sevrî’den de ilim almıştır. *Menâkıb-ı Ebî Hanife*’yi rivayet edenlerdendir. Bkz. el-Mekkî, *Menâkıbu’l-İmam-ı A’zam*, 201a. Belh ehlinden Ebû Ca‘fer el-Hinduvânî’nin Muhammed b. Seleme’den aktardığı bir rivayette, Yusuf b. Âsım isimli biri, Ebû Mutî‘ ve Ebû Muaz’ın meclislerine onlar ölünceye dek katıldığını, onların ardından Halef b. Eyyûb ve Şeddâd b. el-Hakem’in meclislerine katıldığını, sonra da akıllı bir genç olarak nitelediği ‘İsam b. Yûsuf’un meclisini takip ettiğini böylece elli yıl geçirdiğini, kendini muallim ya da artık talebe olmaya uygun görmediğinden ve namaz vakitlerini tayin edebildiğinden müezzin olmaya karar verdiğini bildirmektedir. Bkz. Ebû’l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 781.

[208] Ahmed b. Ebî Sâlih → Muhammed b. el-Fadl → Ebû Mutî‘ şöyle dedi: “Bekîr b. Ma‘rûf Irak imamıydı, makamında uzun süre kaldı ve Ebû Hanîfe’ye gidip gelmeye başladı.” Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu’l-Âsâri’ş-Şerîfe,* 2/410.

[209] Ebû Bekr Muhammed b. Humâm es-Sebzevârî → Ahmed b. Hafs b. Abdullah → babası → Selm b. Sâlim dedi ki: “Ebû Hanîfe’ye İman hakkında sordum. ‘İman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdiktir.’ Dedi. Amel hakkında sorunca, ‘amel farzlar ve şeriatlerdir ve imandan değildir.’ dedi. Kula kabirde iman sorulacak mı? sorusuna ‘O kulun tüm durumlarda mesul olduğu, terk edemeyeceği şeydir. Kula kabirde imanı sorulacak, kanunlar/hükümler değil.’ şeklinde cevap verdiği rivayet edilmiştir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu’l-Âsâri’ş-Şerîfe,* 2/418.

[210] Muhammed b. Rumeyh et-Tirmizî → Muhammed b. Ebî Mutî‘ → Ebû Mutî‘ dedi ki: “Her ilimden, vakıattan problemli mevzulardan 4000 meseleyi topladım ve Ebû Hanîfe’ye gittim.” “Sende bu kadar mesele mi var? Ben meşgulüm, bunları boş vakitlerimde sor.” dedi. “Boş vakitlerinde Ebû Hanîfe’ye bu meseleleri sordum.” rivayetin devamında Ebû Hanîfe, Ebû Mutî’yi dikkatinden ve merakından dolayı övmektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu’l-Âsâri’ş-Şerîfe,* 2/425.

olmasıdır. Şakîk b. İbrâhim el-Belhî'den aktarılan rivayetlerse daha çok kalp, tevekkül, zühd gibi kavramlar etrafında şekillendiği ve daha ziyade güzel ahlak üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.[213]

Muhammed eş-Şeybânî'nin talebesi Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin (ö. 200/816) yaşadığı dönemde Hanefîliğe katkısının sonraki eserlerde işaret edildiği üzere bölgesel olmaktan ziyade daha geniş bir coğrafyayı kapsadığı anlaşılmaktadır. Eğitimini tamamladıktan sonra bir süre Bağdat'ta ikamet etmiş, Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerini de öncelikle burada rivayet etmiştir.[214] Ondan fıkıh öğrendiği ve rivayet aktardığı bildirilen Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İsâ el-Birtî (ö. 280/894) Bağdat'ta kadılık görevini sürdürmüştür.[215] Irak ve Mısır ulemasından aktarılan rivayet senetlerinde de Ebû Süleymân'ın ismine rastlanmaktadır. Ulaştığımız bu verilerden onun bir süre Bağdat'ta eğitim faaliyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında çok az bilgi bulunan Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin kabrinin Cûzcân'da bulunması sebebiyle belirli bir yaştan sonra memleketine döndüğünü ve burada da eser rivayetini sürdürdüğünü düşünmek mümkündür.[216] Nitekim ondan fıkıh öğrenenler arasında Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö. 268/894)[217] Ebû Yahyâ Gassân b. Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî,[218] Ebû Bekr el-Cûzcânî[219] gibi Horâsânlı isimler yer almaktadır. Ondan rivayet aktaranlar arasında ise Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Birtî (ö.

---

[211] 215/830 yılında, 84 yaşında vefat etti. İsmâil b. Bişr → İsâm b. Yûsuf dedi ki: "Ebû Mutî'den daha fakihini görmedim." Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/425, 440; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 266b.

[212] Ebû Mu'âz dedi ki: "Kim Kur'an mahluktur derse o kafirlerden olur. O eğer cahillerden ise doğrusu ona öğretilir, eğer alimlerden ise Cehmiyye'ye ya da Şîa'ya nispet edilir." Bir başka rivayette Ebû Mu'âz, bir kişiye Cehm ile konuştuğu için abdestini yenilemesi gerektiğini söyler. O bunun gerekçesini sorunca: "senin onlarla oturduğun, konuştuğun, yemek yediğin görülürse senin de onlardan olduğuna şahitlik edebilirler." der. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/435.

[213] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/469.

[214] Ebû Süleymân el-Cûzcânî ve Muallâ b. Mansûr er-Râzî (ö. 211/826)'nin Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'den birlikte ders aldıkları her ikisinin de imamların kitaplarını rivayet ettikleri bildirilmektedir. Bkz. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih* (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1975), 161.

[215] Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2001), 15/26-27. Ahmed b. İsâ'nın Halife Mu'temid devrinde (256-279/870-892) görevden ayrılarak evine çekildiği ve ibadetle meşgul olduğu belirtilmektedir. Bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 164-165; Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan ed-Dabbî Vekî', *Ahbâru'l-Kudât* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 3/281; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/301-302.

[216] Onun vefat yerinin Fâryâb olduğu Vâ'iz-i Belhî tarafından aktarılmaktadır. Vâ'iz-i Belhî 582/1186 yılında Buhârâ'da Ebû Hafs el-Kebîr'in türbesini ziyaret ettikten sonra Cûzcân'a giderek Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin kabrini de ziyaret etmek istemiş, ancak onun kabrinin Fâryâb'ta olduğunu öğrenmiş ve buraya giderek kabrini ziyaret ettiğini bildirmiştir. Cûzcân, Belh'in bir nahiyesi iken, hicri dördüncü asırda büyük bir şehre dönüşecek kadar gelişmiştir. Fâryâb ise bu dönemde Vâ'iz-i Belhî Cûzcân'a bağlı küçük şehirlerden biridir. Bkz. Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 213; el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 396.

[217] Nusayr b. Yahyâ'nın İsâ b. Ebân'a ve Ebû Süleymân el-Cûzcânî'ye fetva sorduğu, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'ye yazdım diyerek yine şahitlikle ilgili bir konuda görüş aldığı rivayetler aktarılmaktadır. Bu rivayetler onun beslendiği isimleri de göstermektedir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/546; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 256, 261.

[218] Abdullah b. Nafi' (ö. 206/824) ve Muhammed b. Ömer b. Vâkıdî (ö. 207/825)'den de *Muvattâ*'yı dinlediği rivayet edilmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/535; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/687.

[219] Ebû Bekr Ahmed b. İshak b. Subh/Sabîh el-Cûzcânî, usul ve füru ilmini cem eden bir isimdir. *el-Fark* ve *et-Tevbe* isminde iki kitabı olduğu kaydedilmiştir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/144.

280/864)[220], Alî b. Şehriyâr el-Esterâbâdî[221], Zeyd b. Usâme,[222] Ebû Ca‘fer el-Hinduvânî’nin hocası olan Muhammed b. Ebî Sa‘îd’in[223] dedesi Ya‘kûb,[224] Ziyâd b. Abdurrahman[225] zikredilmektedir. Ebû Süleymân el-Cûzcânî’den ve Şeddâd b. Hakîm’den fıkıh aldığı bildirilen bir diğer isim Ebû Abdullah Muhammed b. Seleme el-Belhî’dir (ö. 278/892). Ancak onun 71 yıl yaşadığı ve doğum tarihinin 192/808 ya da 207/823 olabileceği göz önünde bulundurulduğunda, bu alimlere talebe olması düşük bir ihtimal olarak değerlendirilebilir.[226] Nusayr b. Yahyâ’nın bir fetvayı hem Ebû Mutî‘ ve Ebû Mu‘âz’a hem de Ebû Abdullah el-Belhî ve Muhammed b. Mukâtil er-Râzî’ye sorması, Belh’teki Hanefî çevrenin canlılığı hakkında bilgi vermektedir.[227] Belhli ulema arasında ünü sonraki nesle ulaşmasa da yaşadığı dönemde ilmi ve fıkhı ile ihtiram gösterilen isimler arasında Muhammed b. Mâlik b. Bekr (ö. 244/858)’in ismi geçmektedir. İbrâhim b. Yûsuf’la akran olan bu ismin, Muhammed b. Mukâtil ve Abdullah b. Ömer b. Meymûn er-Remmâh’tan daha fakih, Hasan b. Mutî’den daha üstün olduğu iddia edilmiştir.[228]

Rey’li Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862), geleneğin aktarıcıları arasında ön plana çıkan isimlerdendir. Onun Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Mutî‘ el-Belhî ve Mûsâ b. Nasr er-Râzî’nin öğrencisi olduğu[229] ve Rey kadılığı yaptığı bildirilir.[230] Ençakar, Muhammed b. Mukâtil’e nispet edilen *Nevâdir* metninin mezhep imamları dışında bir fakihin görüşlerinin bu isimle toplanmasının ilk örneği olduğunu ifade eder.[231] Muhammed b. Mukâtil’in Hişâm b. Ubeydullah’ın derslerine katıldığı, daha meşhur bir hocanın talebesi

---

[220] et-Tahâvî’nin hocalarındandır. Ebû Süleymân el-Cûzcânî’den Muhammed eş-Şeybânî’nin eserlerini de rivayet etmiştir. Çok hadis toplamıştır, *el-Müsned* isimli eseri vardır. Yahyâ b. Eksem’in ashabından olduğu da bildirilmiştir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 1/301; es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 161. Ebu’l-Abbas el-Birtî ise Bağdatlıdır. Ebû Süleymân el-Cûzcânî’den ders aldı. Muhammed b. el-Hasan’ın kitaplarını Ebû Süleymân’dan rivayet etti. Çok hadis rivayet etmiştir. Vâsıt kadılığı yaptı, Halife Mutezid zamanında kadılığı bırakarak evinde ibadetle meşgul oldu. 280/893 yılında vefat etti. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ’ibu A‘lâmi’l-Ahyâr,* 1/557.

[221] el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 2/571.

[222] Ebû Süleymân el-Cûzcânî’den *el-Câmi‘* eserini rivayet etti. Ondan da Ebû İbrahim İshak b. İbrahim eş-Şâşî el-Kâdî es-Semerkandî rivayette bulunmuştur. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ’ibu A‘lâmi’l-Ahyâr,* 1/536; el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 2/215.

[223] el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 3/192.

[224] Es‘ad b. Abdullah b. Hamzâ el-Fakîh el-Hâkim el-Gûbedînî, Muhammed b. el-Hasan’ın eserlerini babasından, o Muhammed b. Ebî Said’den, o dedesi Ya‘kûb’tan o Ebû Süleymân el-Cûzcânî’den rivayet etmiştir. Ondan el-İmam Ebû Hafs Ömer en-Nesefî rivayet aktarmıştır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 1/384.

[225] el-Kefevî, Ketâ’ibu A‘lâmi’l-Ahyâr, 1/535.

[226] el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 3/162-163; el-Kefevî, *Ketâ’ibu A‘lâmi’l-Ahyâr*, 1/530-532.

[227] el-Kefevî, Ketâ’ibu A‘lâmi’l-Ahyâr, 1/533.

[228] Vâ‘iz-i Belhî, *Tarihte Hanefî Bir Şehir: Fezail-i Belh*, Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021, 187.

[229] Ebu’l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbu’n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 205b, 217b, 244a.

[230] Muhammed b. İsmâil el-Buhârî’nin (ö. 254/868) ondan hadis dinlediği ancak rivayet aktarmadığı belirtilmektedir. Bkz. Ebu’l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1996), 5/280. Irak’a gittiği, buradaki fakihlerin onun bilgisini ölçmek üzere sorular sordukları ve cevap vermekte zorlandığı anlatılır. Bkz. Ebu’l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 773.

[231] Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 152; Ebu’l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbu’n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 202a, 216b.

olmaması sebebiyle de Irak uleması arasında tanınmadığı, Muhammed b. Seleme tarafından ifade edilmiştir.[232] Bunun yanında Nusayr b. Yahyâ el-Belhî'nin (ö. 268/881) ondan ilim aldığı anlaşılmaktadır.[233] Muhammed b. Mukâtil, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-Müte'allim*'in ravileri arasında da zikredilmektedir.[234] Oğlu Ahmed b. Muhammed b. Mukâtil er-Râzî ise, babası ve Ebû Muti' el-Belhî aracılığıyla Ebû Hanîfe'den rivayet aktarmıştır.[235] Heratlı Kinâne b. Cebele el-Herevî de Ebû Hanîfe'den çok sayıda rivayet aktarmış ve onun görüşlerini Herat'ta yaygınlaştırmıştır.[236] Yine Tirmiz'li olup Ebû Hanîfe'nin ashabından olduğu bildirilen İsrâil b. Ziyâd et-Tirmîzî'nin Ebû Hanîfe'nin menakıbını aktardığı bildirilmektedir.[237]

es-Sübezmûnî Buhârâ ehlinden rivayetler aktardıktan sonra Ebû Hanîfe'nin ashabından rivayet aktaran Buhârâlıları da listelemektedir. Bu listenin başında Ebû Hafs Ahmed b. Hafs bulunmaktadır. Sonra Eflah b. Muhammed b. Zur'â es-Selmî/Sülemî?, Ebu'n-Nadr es-Serî, Ebû Eflah, Îsâ b. Mûsâ el-Guncâr et-Teymî, el-Hasan b. Osmân el-Hemedânî, Muhammed b. Sellâm el-Bîkendî (ö. 225/839), Ka'b b. Sa'îd el- Âmirî[238], Ahmed b. Cüneyd el-Hanzalî vd. gelmektedir.

Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin akranı olan Buhârâlı Ebû Hafs el-Kebîr hem Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerini rivayeti hem de kurduğu ilim meclisi ile Hanefî geleneğin Mâverâünnehir'e taşınmasında öncü rol oynamıştır. Bununla birlikte onun bir ravi olarak da eserlerde yer bulduğu görülmektedir.[239] Başta dikkat çektiğimiz üzere geç dönem eserlerinde Mâverâünnehir'in öncü ismi olarak Ebû Hafs el-Buhârî'nin[240] adı ön plana çıkmakla birlikte ondan önce bölgede Ebû Hanîfe'nin ashabından kabul edilen isimlere

---

[232] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 260b; Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 153.
[233] Ençakar, Hanefi Mezhebi Nevâdir Literatürü, 154.
[234] Kutlu, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, 226.
[235] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/316.
[236] el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 1/319.
[237] el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 200b; İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân,* 20b.
[238] Ebû Hafs el-Kebîr'in arkadaşı olduğu bildirilmektedir. Onun kafirler tarafından şehit edildiği bildirilmektedir. 199/815 yılında vefat etmiştir. Bkz. Ahmed b. Mahmûd Muînu'l-Fukara, *Târîh-i Mollazâde der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ* (Tahran: Kitabhane-i İbn Sîna, 1920), 23.
[239] Enes b. Malik'in ashabından olan Halîd b. Hassan'a gidip geldiği bildirilmektedir. Halid b. Hassan, Enes b. Malik'in yanında Muhammed b. Sirin, Hasan-ı Basri, Sâbitel-Bunânî gibi Basralı muhaddislerin de meclisinde bulunmuştur. Onun Hasan-ı Basri'den kırk yıl ayrılmadığı, ondan vera, ahlak, zühd öğrendiği anlatılmaktadır. Bir rivayet örneği; Ahmed b. Hafs, Ebû Huzeyme, Halid b. Hassan, Hasan'dan velisi bir aylık mesafede olan kadının velisi olmadan nikah kıymasının caiz olduğuyla ilgili bir fetva aktarmaktadır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/326-331; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmam-ı A'zam*, 199b; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* (Riyad: en-Nasiru'l-Mütemeyyiz, 2019), 3/213; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibban, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarabad: Dâiretu'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1973), 8/232.
[240] Beni İcl kabilesine mensuptur. Buhârâ'ya sonradan gelenlerden olup zahid ve alim olarak nitelendirilmiştir. Bkz. en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, 1965, 84.

rastlanmaktadır.[241] Bunlar arasında Ebû Yusuf'un *el-Emâlî*'sini Buhârâ'da okuttuğu rivayet edilen ve Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini ilk kez Buhârâ'ya taşıdığı düşünülen[242] Eflah b. Muhammed önem arz etmektedir.[243] Aslen Basralı olup Buhârâ'ya gelerek burada faaliyet yürüten Süfyân es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'ye muhalif olduğu ve itikadi açıdan çokça eleştiride bulunduğu anlaşılsa da fıkıh faaliyetinde Ebû Hanîfe'den etkilendiği Hanefî müelliflerce vurgulanmaktadır.[244] Onun Mâverâünnehir'de bulunmasının, Hanefî eserlerde diğer alimlere göre daha fazla yer bulmasını ve sempati kazanmasını sağladığı söylenebilir. Süfyân es-Sevrî'nin Hanefî ulema için ne anlam ifade ettiği müstakil olarak değerlendirilmesi gereken bir husustur.

Buhârâ'da Ebû Hanîfe'nin ashabından kadılık görevinde bulunan ilk isim, Mahled b. Ömer/Amr olmalıdır.[245] Aslen Belh'li olduğu bildirilen Mahled'in, Ebû Hanîfe'nin ardından Züfer ve Ebû Yûsuf'un derslerine katıldığı, Ebû Yûsuf'tan *el-Emâlî*'sini yazana dek meclisine devam ettiği aktarılmaktadır.[246] Buhârâ'da uzun yıllar kadılık yaptığı ve burada vefat ettiği bildirilir.[247] Halife Mehdî döneminde (158-169/754-775) bir elçisinin Buhârâ'ya geldiği ve Buhârâ kadılığı görevinde bulunan Mahled'e bir soru sorduğu bu soru sonrasında Mahled'in haksızlığa uğradığı ve olay halifeye bildirilince durumu telafi ettiği Mahled'le ilgili aktarılan rivayetlerdendir.[248]

Buhârâ'ya gelerek Ebû Hanîfe'den rivayetler aktaran ve yaşamını burada devam ettiren Ebû Abdullah Muhammed b. el-Fadl b. Atiyye el-Mervezî'nin (ö. 180/796)[249] de Hanefî geleneğin taşınmasında katkısı olduğu düşünülebilir. Yine aslen Buhârâlı olup Kufe'ye giderek Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılan ve yaşamını burada idame ettiren

---

[241] Her ne kadar Bedir, Buhârâ'ya Hanefî öğretinin taşıyıcısı olarak Ebû Hafs el-Kebîr ismini zikretmektedir. Ebû Hafs el-Kebîr şehir için en önemli isim olmakla birlikte Buhârâ'da hocasının, Ebû Yusuf'un *el-Emali*'sini okuttuğu rivayeti Buhârâlıların Hanefî öğreti ile daha erken tanıştığını göstermektedir. Bkz. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 27.

[242] Eflah'ın Ebû Hanîfe'nin kelami görüşlerini Ebû Hafs'a öğrettiği rivayet edilmektedir. Bkz. ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 119.

[243] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/360.

[244] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/84-98.

[245] Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî ed-Dımaşkî, *Ukûdu'l-Cumân fi Menâkıbi'l-İmâm el-A'zam Ebî Hanife en-Nu'mân* (Haydarabad: Matbaatu'l-Maarifi'l-Şarkiyye, 1974), 144.

[246] el-Mekkî, onun Ebû Yûsuf'tan aktardığı rivayetleri Ebû Yûsuf'un menâkıbı kısmında verdiğini bildirir. Bkz. İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân,* 20a; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmam-ı A'zam*, 199b-200a.

[247] Bu isim kaynaklarda farklı versiyonlarla yer almıştır. Muhalled b. Ömer, Muhalled b. Amr, Mücahid b. Amr vs. Bu isimlerin hepsi Ebû Hanîfe'nin halkasından Buhârâlı alim ve Buhârâ'da kadılık yapmış olan aynı kişiye karşılık gelmektedir. Halife Mehdi ile ilgili rivayetin bu farklı isimler kullanılarak kaynaklarda tekrar edilmesi bu isimlerin aynı kişi olduğunu teyit etmektedir. Yalnız *Ukûdu'l-Cumân*'da Mücahid b. Amr ve Mahled peş peşe, iki farklı kişi olarak sıralanmış görünmektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/334, 337-338, 339; en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, 1965, 18; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmam-ı A'zam*, 200a; el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, 2/513; İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân,* 20a; ed-Dımaşkî, *Ukûdu'l-Cumân fi Menâkıbi'l-İmâm el-A'zam Ebî Hanife en-Nu'mân*, 144.

[248] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/337-338; İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân,* 20a.

[249] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/313-314; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 512-514.

Şerîk b. Abdullah en-Nehâî'nin Kufe kadılığı yaptığı rivayet edilmiştir.[250] Onun Buhârâ ile bağını sürdürüp sürdürmediği ise bilinmemektedir. Îsâ b. Mûsâ el-Guncâr (ö. 186/802) daha çok muhaddis kimliği ile tanınmakla birlikte Mahled b. Ömer, Nûh b. Ebî Meryem, Muhammed b. Fudayl, Abdullah b. el-Mübârek ve daha pek çok alim hocası olarak zikredilmiştir.[251] Hadis kaynaklarında Ebû Hanîfe'yle bir bağlantısına rastlanılmasa da Hanefî tabakatlarında Ebû Hanîfe'nin Buhârâlı ashabı arasında sıralanmaktadır. Îsâ b. Guncâr'ın kendi döneminde Buhârâ'da önemli bir alim olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıhta benimsediği yol hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakta daha çok hadis rivayetiyle meşhur olduğu görülmektedir. el-Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'inde onu Îsâ b. Mûsâ Ebû Ahmed et-Teymî şeklinde vermekte, es-Sevrî ve Ebû Hamza es-Sükkerî'den (ö.168/784) rivayet aldığını, 186/802 yılında vefat ettiğini, ondan Ya'kûb b. İshâk el-Hadramî'nin rivayet aktardığını bildirmektedir.[252] Kendisinden sonra Buhârâ kadılığı yapmış olan Hasan b. Osman el-Hemedânî de onun ve Mahled'in talebesidir.[253] Diğer talebeleri arasında, Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâm el-Bîkendî (ö. 225/839), Abdullah b. Mübârek ve Vehb b. Münebbih sayılmıştır.[254] Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) Îsâ b. Mûsâ'nın Buhârâ'da mescidi olduğunu, kendisinin de bu mescitte namaz kıldığını bildirmiştir.[255] Rivayetlerinin talebeleri aracılığıyla dolaşımda olduğu görülmektedir.[256]

Ashâbu Ebî Hanîfe'ye yetiştiği nakledilen Ebû Huzeyme Hâzim b. Abdullah es-Sedûsî'nin (ö. 206/821) de Buhârâ'da ikamet ettiği ve burada vefat ettiği bilinmektedir. Ebû Yusuf'un meclisine katılan İshâk b. Mücâhid el-Hanzalî de Buhârâ ehlindendir.[257] İshâk b. Mücâhid'in fakih olduğu Irak'a gitmeden önce Buhârâ'da ders halkasının bulunduğu ve Mahled b. Ömer'in babasının da ondan ders okuduğu aktarılmaktadır. Irak'a gittiğinde Ebû Hanîfe'nin meclisine pek katılmadığı daha sonra Ebû Yusuf'un meclislerini takip ettiği kaydedilmiştir.[258] Aslen Belhli olan Ebû Huzeyfe İshâk b. Bişr el-Buhârî'nin de Ebû Hanîfe'den hadis ve fıkıh aldığı, Hicaz ehline yetiştiği, halife Me'mûn döneminde

---

[250] İbn Ebi'l-Avvâm onu Kufe ehli içerisinde zikretmiştir. el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 199b; el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/512-514; İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife*, 143-144.
[251] el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 2001, 4/366.
[252] el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 7/488.
[253] el-Mekkî, Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam, 200a.
[254] Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma süreci: Buhârâ Örneği* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 300-302.
[255] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/311.
[256] Guncâr hakkında şu bilgi aktarılır: İshak b. Muhammed b. İbrahim b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Gazevan el-Buhârî, dedesi Ebû Muhammed b. el-Hüseyin'in kendi eliyle yazdığı kitabını bulduğunu, orada Îsâ el-Guncâr'ın naklettiği rivayetleri gördüğünü ifade etmektedir. Bkz. Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl* (Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8/295.
[257] Ebû Hanîfe'ye yetiştiği, Kufe'deki tefsir, nahiv derslerini takip ettiğinden Ebû Hanîfe'den az rivayette bulunduğu, sonra Ebû Yusuf'un meclisine katıldığı rivayet edilmektedir. bkz. el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 199b.
[258] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/331.

Buhârâ'ya gittiği orada döneminin alimlerinin cevap vermekte aciz kaldıkları soruları cevapladığı için halife tarafından bin dirhem, binek hayvanı ve hilatla ödüllendirildiği bölge ehli hakkında aktarılan bir başka rivayettir.[259]

Aslen Buharalı olarak nitelendirilen Muhammed b. el-Kâsım el-Esedî (ö. 207/822)'nin[260] kırk yıl Ebû Hanîfe'nin derslerine katıldığı rivayet edilmektedir. Onun vefat tarihi rical kitaplarında 207/823 olarak verilmiştir. Bu durum onun ya uzun ömürlü olduğunu ya da buradaki ifadenin kesretten kinaye olduğunu düşündürmektedir. İlgili rivayette, "Muhammed b. Remih b. Süreyc/Serîc et-Tirmizî → Muhammed b. Mukatil → Ca'fer b. Muhammed → Muhammed b. el-Kâsım el-Esedî dedi ki: Ebû Hanîfe ile 40 yıl bulundum/derslerine katıldım. Bu süre zarfında sabah namazını yatsı namazının abdesti ile kıldığına şahit oldum. Mukâtil er-Râzî'den de bu durumu destekleyen bir rivayet aktarılmaktadır. Buna göre, el-Esedî'nin Ebû Hanîfe'nin uzun süre sohbetinde bulunduğu ve Ebû Hanîfe'nin ahlakını, görüşlerini öğrendiğini aktarmaktadır. Muhammed b. Mukatil er-Râzî'den aktarılan bir rivayette ise el-Esedî'nin uzun yıllar Ebû Hanîfe'nin dersine katıldığı, onun ahlakını ve görüşlerini öğrendiği ifade edilmektedir.[261] Buhara'ya faaliyette bulunup bulunmadığı bilinmese de Mâverâünnehirli ravilerin onun rivayetlerine teveccüh gösterdiği ve Ebû Hanîfe'nin uygulamaları ile ilgili de nakilde bulundukları görülmektedir.[262] Hüşeym b. Beşîr (ö. 183/799) ve Nûh b. Derrâc da Ebû Hanîfe'nin ashabından sayılan isimlerdir.[263]

---

[259] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/339-356. Memun döneminden bir rivayet aktarılmaktadır: Ebû Hâmid Ahmed b. İshak b. İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Buhârî → Ali b. el-Hasan es-Saydalânî el-Buhârî → Ahmed b. Züheyr ve Esbat b. Elyesa' dediler ki: Ebû Huzeyfe'nin Buhârâ'ya yerleşmesinin sebebi halife Me'mûn Merv'de iken Hıristiyan bir veziri vardı. Vezir Me'mûn'a Müslüman olmak için dört sorusu olduğunu onlar cevaplandığında Müslüman olacağını söyler. Bunun üzerine ulema ve fukahadan bir heyete bu sorular sordurulur. Onlar cevap veremeyince aralarından biri, "bu sorulara ancak Ebû Mukâtil es-Semerkandî ve Ebû Huzeyfe el-Belhî cevap verebilir." der. Me'mûn da ikisine mektup gönderir. Mektup Semerkand'a ulaşmadan üç gün önce Ebû Mukâtil'in vefat ettiği öğrenilir. Belh'teki Ebû Huzeyfe ise Me'mûn mektubunu alınca Merv'e gider. Vezirin cennet ehlinin halleri ile ilgili sorularını cevaplar ve vezir Müslüman olur. Me'mûn, Ebû Huzeyfe'yi ödüllendirir. O da bu parayı kapıdaki muvazzaflara verir. Me'mûn bunu duyunca onu geri çağırır. Onu bir süre yanında tutar, sonra da yüz bin dirhem vererek onu azleder. Ebû Huzeyfe de Buhârâ'dan bir ev alıp buraya yerleşir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/351-353.

[260] *Keşfu'l-Âsâr*'da onun Buhara'da Suveynec isminde bir köyde doğduğunu söylediği rivayet edilmiştir. Aktarılan rivayetlerde Buharalı raviler, onun zahid, vera sahibi ve aslen Buharalı olduğunu ve ondan çok rivayet yazdıklarını belirtmişlerdir. ez-Zehebî'de aynı isimli bir alim geçtiğini ve vefat tarihinin 207/822 olarak verildiğini belirten Hasan Kurt bu isimlerin farklı iki kişi olduğunu tahmin etmiştir. Ancak ikisinin aynı kişi olması da muhtemeldir. Onun rivayetleri zayıf görülmüş, Ahmed b. Hanbel'le muhtemelen karşılaştığı rivayet edilmiştir. Bkz. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmam-ı A'zam* (Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 764), 199b; Hâfizuddîn b. Muhammed el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 2/512-514; Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma süreci: Buhârâ Örneği* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 323; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *ed-Duafau'l-Kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 4/126; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/309.

[261] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/311.

[262] Es-Sübezmûnî Buhara ehlinden olup Muhammed b. el-Kâsım el-Esedî'den hadis alan isimleri peşpeşe sıralamaktadır: Muhammed b. Sellâm, Muhammed b. Ca'fer, Abdullah b. Muhammed el-Cu'fî, Ahmed b. Cüneyd el-Hanzalî, Muhammed b. Mühelleb, Sehl b. Âsım b. Muhammed el-Yeşkeri?, Şeddâd b. Sa'îd, Sa'îd b. Cenâh, el-Ahnes b. Harb, Sa'îd b. Eyyûb. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/311-313.

[263] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/354.

Aslen Buhârâlı olup Vasıt ve Kufe'de ikamet ettikleri kaydedilmiştir. Hüşeym b. Beşîr, hadisleri ilk kez tasnif edenler ve bablandıranlar arasında zikredildiğinden hadis tarihi için önemli bir isimdir.[264] Nûh b. Derrâc'ın ise Bağdat kadılığı yaptığı nakledilmiştir.[265]

Tüm bu isimler Buhârâ'nın fıkıh meclislerinin Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832)'den önce de canlı olduğuna ve ilmi açıdan Kufe'den beslendiğine dair fikir vermektedir. Ebû Hafs el-Kebîr'in Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin meclisinde bulunduktan sonra, onun eserleri ile Buhârâ'ya geri dönmesi bu faaliyetlerin yoğunlaşmasına ve sistematik hale gelmesine katkı sunmuştur. Kufe'ye gitmeden Eflâh'tan Ebû Yusuf'un *el-Emâli*'sini okuduğu rivayet edilen, Muhammed b. Fadl b. Atiyye'den[266] ve Ebû Huzeyme es-Sedûsî'den[267] rivayet aktardığı bildirilen Ebû Hafs'ın Buhârâ'da ilk eğitimini aldıktan sonra Ebû Yusuf'un ömrünün son dönemine yetiştiği, sonrasında Muhammed eş-Şeybânî'ye talebe olduğu ve ondan eserlerini rivayet ettiği bildirilmektedir. Onun, Esed b. Amr el-Becelî (ö. 190/806)'nin meclisine de katıldığı, Yahya b. Zekeriyyâ b. Ebî Zâide, Abdullah b. el-Mübârek, Vekî' b. el-Cerrâh, Selm b. Sâlim ve diğerlerinden rivayet aktardığı anlatılır.[268] Buhârâlı isimler arasında en fazla rivayeti Ebû Hafs el-Kebîr'in aktardığı, en salih ve vera sahibi ravi olduğu, Buhârâ'da kalabalık bir ders halkasının bulunduğu belirtilmektedir.[269] Buna rağmen kaynaklarda ona doğrudan talebe olduğu bildirilenler yalnızca Hatem b. Nasr b. Mâlik b. Sem'ân el-Gucduvânî[270] ve oğlu Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr'dir. Diğer talebelerinin ise ondan rivayette bulunan muhaddisler olduğu düşünülebilir.[271] Ahmed b. Hafs'tan ilim aldığı bildirilen muhaddisler arasında Cilvân b. Semûre, Fadl b. Hassân, Abdullah b. Süreyc'in ismi zikredilmiştir.[272]

---

[264] Râmehürmûzî (ö. 360/971)'nin eserinin "el-Musannifun mi'r-Ruvâti'l-fıkhi fi'l-Emsâr" başlığı altında verdiği listede hadisleri ilk kez tasnif edenler ve bablandıranlar arasında Vâsıt'ta Hüşeym b. Beşîr (ö. 189/799)'in ismini zikrettiği bildirilmiştir. Bkz. Mehmet Özşenel, "Hadiste İlk Musannifler ve Ebû Hanîfe'nin Tasnifteki Rolü", *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 193-194.
es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 2/355.

[265] Râmehürmûzî (ö. 360/971)'nin eserinin "el-Musannifun mi'r-Ruvâti'l-fıkhi fi'l-Emsâr" başlığı altında verdiği listede hadisleri ilk kez tasnif edenler ve bablandıranlar arasında Vâsıt'ta Hüşeym b. Beşîr (ö. 189/799)'in ismini zikrettiği bildirilmiştir. Bkz. Mehmet Özşenel, "Hadiste İlk Musannifler ve Ebû Hanîfe'nin Tasnifteki Rolü", *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 193-194.
es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 2/355.

[266] Bir hadisin senedinde Ebû Hafs, Muhammed b. el-Fadl'ın ona rivayeti okuduğunu, onun da dinlediğini aktarmıştır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/320.

[267] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/326.

[268] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/360.

[269] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/5-6; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 2/360; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/460. Nerşahi, Ebû Hafs el-Kebîr'in sayesinde Buhârâ'nın "İslam'ın kubbesi" adını aldığını ve onun, ilmin bu şehirde yerleşmesini sağladığını bildirir. Bkz. en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, 1965, 86-89.

[270] Muhammed b. Semâ'a'dan rivayet aktarmıştır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/26.

[271] Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 152.

[272] Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma süreci: Buhârâ Örneği*, 328-329.

Ebû Hafs el-Kebîr'in dostu olduğu rivayet edilen isimler arasında Ka'b b. Sa'îd el-Âmirî'ye rastlanmaktadır. Ona, Hoca Ka'bân ya da Ka'bân Âbid dendiği, Gayri Müslimler tarafından öldürüldüğü kaydedilmektedir.[273] Osmân b. Hâmid, Ebû Hafs el-Kebîr gibi Ebû Yusuf'tan fıkıh öğrendiği ve sonra Muhammed eş-Şeybânî'nin kitaplarını kendisinden yazana dek derslerine katıldığı rivayet edilen bir diğer isimdir.[274] Osmân b. Hâmid'in Buhârâ'da Ebî Hanife diye tanındığı kaydedilmektedir.[275] Bu yüzden oğlu, Abdullah b. Ebî Hanîfe şeklinde künyelenmişti. Abdullah babası tarikiyle Ebû Hanîfe'den rivayet aktarmıştır. Kerminiyye/Kirminiyye köyünden olduğu, Debûsiye'yi vatan edindiği ve oğlu Abdullah'ın burada vefat ettiği bildirilmektedir.[276]

Ebû Hafs'ın neslinden sonra Buhârâ'da ders halkasını Ebû Hafs es-Sagîr künyesi ile tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs b. Zeberkân (ö. 264-274?/888)'nın sürdürdüğü tahmin edilmektedir. Babası Ebû Hafs el-Kebîr'den ilim aldığı, *Mukaddime fi'l-Furu* adlı bir eseri bulunduğu kaydedilir. Çağdaşlarından Ebû Bekr Hâmid el-İmâm ez-Zâhid, Ebû Bekr b. İsmâil el-İsmâilî,[277] Hureys b. Ebî Verka, Hanefî mezhebinin Buhârâ'da ileri gelenleri arasında sayılmıştır. Babasından *es-Sayd*, *el-Vesâyâ*, *el-Havâle*, *el-Kefâle*, *es-Sulh* kitaplarını rivayet etmiştir.[278] Ebû Velîd et-Tayâlisî, el-Hâmidî, Ebû Nuaym, YahyÂ b. Yahyâ ve Abdullah b. Recâ' ve diğerlerinden hadis rivayet etmiştir. Meşhur Hanefî alim ez-Zendevistî'nin (ö. 392?/1002) dedesi ile ilgili *Ravdatu'l-Ulema*'da paylaştığı ve el-Kefevî'de de yer bulan bir anekdot onun dedesi Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillah ez-Zâhid'in de Ebû Abdullah b. Hafs el-Kebîr çevresinden olduğunu göstermektedir.[279]

Ebu Hafs ve ailesinin Buhârâ'da ilim faaliyetinde ön plana çıkmalarının yanı sıra şehrin ileri gelenleri tarafından saygın bir konumda oldukları da anlaşılmaktadır. Buhara'nın tarihi ile ilgili rivayetlerde 260/874 yılında şehrin Tâhirîler tarafından ele geçirilmesinden sonra şehirde düzensizliğin hakim olduğu, Buhârâ'nın önde gelen alimleri Ebû Abdullah'ın önderliğinde Semerkand'da hüküm süren Nasr b. Ahmed b. Esed'e (250-279/864-892)

---

[273] Muînu'l-Fukara, *Târîh-i Mollazâde*, 23.
[274] el-Mekkî*, Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 200a.
[275] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/357.
[276] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/357.
[277] Ebû Bekr b. İsmâil el-İsmâilî, Ebû Hafs el-Kebîr'in akranı olup, Buhârî'nin Buhârâ'dan çıkarılmasında onunla birlikte olanlardandır. Bu isimde başka bir anlatının da olduğu ancak ikisinin aynı kişi olmadığı düşünülebilir. Buhârî'nin çıkarılmasında Ebû Hafs el-Kebîr'in yanında olan bir diğer isim ise Ebû Bekr b. Hâmid el-İmam ez-Zahid'dir. Bkz. Takıyyuddîn b. Abdulkâdir el-Gazzî et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 829), 546b.
[278] Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci: Buhârâ Örneği*, 332-333.
[279] el-Kefevî de bu rivayeti *Ravdatu'l-Ulemâ*'dan birebir aktarmaktadır. Rivayette Ebû Ca'fer'in sabah namazında iftitah tekbirini kaçırması, üzerine Ebû Abdullah'ın kendisini uyardığı, iftitah tekbirine yetişmenin fazileti ile ilgili rivayet aktardığı görülür. Bkz. El-Hüseyin b. Yahya ez-Zendevisti, *Ravdatu'l-'Ulema ve'l-Müzekkirin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2635), 85a; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/461.

mektup göndererek ondan yardım talep ettikleri anlatılır. Buna göre ulemanın talebine karşılık olarak Nasr b. Ahmed kardeşi İsmâ'îl'i Buhârâ'ya göndermiştir. İsmâ'îl, Buhârâ'ya gelirken az sayıda askerle hareket ettiği için şehre girmekte tereddüt etmiş, Ebû Abdullah'ın da içlerinde bulunduğu şehrin ileri gelenlerinin İsmâ'îl'i şehrin dışında bir belde olan Kerminiye'de karşılamaları İsmâ'îl'i cesaretlendirmiştir.[280] Şehre girildiğinde Ebû Abdullah'ın halka emirin üzerine altın ve gümüş saçmalarını söylemesi ulemanın ve özellikle Ebû Hafs ailesinin şehirdeki gücünü gözler önüne sermektedir.[281] Ebû Hafs ailesinin bölgedeki otoritesine müstakil olarak değinilecektir.

Semerkand'da ise Ebû Hanîfe'nin ashabından olduğu bildirilen ilk isimler arasında Ma'rûf b. Hassân, Ebû Mukâtil es-Semerkandî[282], Nasr el-İmâm, İshâk b. İbrâhim yer almaktadır.[283] Ebû Mukâtil Hafs b. Selm el-Fezârî es-Semerkandî (ö. 208/824)[284] Ebû Hanîfe'nin talebesi ve Semerkanlıların imamı olarak nitelendirilmektedir. O Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği *el-Âlim ve'l-Müte'allim*'in ravisi olarak bilinmektedir.[285] Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşleri hakkında rivayetleri vardır.[286] Onun rivayetlerine Buhârâ ehlinin de itibar ettiğini bildiren ve bunu onun ilminin derecesinin bir delili olarak nitelendiren es-Sübezmûnî, oğlu Selm b. Ebî Mukâtil'in (ö. 211/827) de ulema içerisinde benzer bir konuma sahip olduğunu aktarmaktadır.[287] Ebû Mukâtil'in oğlu Selm b. Hafs es-Semerkandî'nin (ö. 211/827) Abd b. Humeyd el-Keşşî ve Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin tavsiyesi üzerine hadis

---

[280] en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, 1965, 118-119.

[281] en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, 1965, 116-118; Hasan Kurt, "Devlet Kurma Sürecinde Sâmânoğulları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 122-123; Adem Arıkan, "es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine" (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu, Ankara - Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2019), 29.

[282] Mekki, Semerkand ehli başlığında ilk önce Ebû Mukâtil'in ismini verir. Onun Ebû Hanîfe'den çok sayıda hadis ve fıkıh rivayeti aldığını ve onun menkıbesinden çokça rivayet aktardığını belirtir. Sonra Ebû Mukatil'in rivayet aldığı diğer isimleri sıralar. Onun Ebû Hanîfe'nin görüşlerini bölgede yayana dek mezhebinde katı olduğunu bildirir. Kerderi ise bu isimleri birebir verdikten sonra Yunus b. Sabih ismini eklemiştir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/361-377; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 200a-200b.

[283] el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 1/313. Kerderi, burada da hatalı aktarımda bulunmaktadır. "Maruf b. Hassan Semerkand'ın medar-ı iftiharı, Şerik b. Mukatil, İshak b. İbrahim el-Hanzali demişler ki: Biz ilim ve siyanette Ebû Hanîfe gibisini görmedik. O, ilim öğretmede ve irşadda hasbi idi. Bu sözün sahibi alimler Ebû Hanîfe'nin ilmini Mâverâünnehir'e götürenler olup oradaki hadis imamlarıdır." Bkz. el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, 2/124; Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 1168), 27b.

[284] Mukatil Hafs b. Selm es-Semerkandi, o Eyyub, Hişâm b. Urve, Ubeydullah b. Ömer, İbn Ebî Ruad'dan rivayet almıştır. Halef b. Eyyub ondan rivayet aktarmıştır. Ez-Zehebi, el-Alim ve'l-Müteallim kitabını ona nispet etmektedir. Bkz. Şemsüddîn ez-Zehebî, *Mizanü'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 1/557-558; el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/519.

[285] *el-Alim ve'l-Müteallim* kitabı bulunmaktadır. Bkz. İsmâil b. Muhammed Emin b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî Bağdatlı İsmail Paşa, *Kitabu Hediyyeti'l-Ârifîn Esmai'l- Müellifîn ve Asari'l-Musannifîn* (Beyrut: Daru İhya'u Turas, 1951), 1/333.

[286] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/361-377.

[287] Ebû Muhammed el-Hârısî es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe fî Menakıbi İmam Ebî Hanîfe* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020), 2/362-376.

mecmuaları derlediği rivayet edilir.[288] Selm ve diğer oğlu Ebû Hafs Ömer b. Hafs b. Selm el-Fezârî es-Semerkandî'nin (ö. 219/834) Semerkand kadılığı yaptıkları bildirilmektedir. Ömer b. Hafs es-Semerkandî (ö. 219/834) ise ağabeyinin vefatından sonra Talha b. Tâhir'in Semerkand'a hakim olduğu günlerde ondan boşalan Semerkand kadılığı görevine sürdürmüştür. Hac farizası için çıktığı yolculukta Abdullah b. el-Mübârek'in *es-Siyam* kitabını dinlediği, iki yüzden fazla kez hadis rihlesi yaptığı ve kitap tasnif ettiği rivayet edilir. Cenaze namazını ise Samani emiri Nûh b. Esed kıldırmıştır.[289] Ebû Mukâtil es-Semerkandî ve oğullarından rivayet alanlar arasında Ebû Bekr Ahmed b. Nasr el-'Atekî, Ebû Hafs Ömer b. Ya'kûb el-Kadı es-Sencedîzekî, Câbir b. Mukâtil el-Ezdî es-Semerkandî, Ahmed b. Hişâm el-İştîhanî, Hâşid b. Mâlik el-Buhârî, Sa'd b. Nasr ez-Zâhid es-Semerkandî (ö. 231/846),[290] Ebû İbrâhîm İshâk b. İsmâ'îl b. Ca'fer ez-Zâhid el-Bâb-ı Kişşî es-Semerkandî (ö. 259/873),[291] Ebû İshâk İbrâhim b. Yahyâ el-Keşşî[292] ve Mâverâünnehir ehli yer alır.

Nasr b. Ebû Abdulmelik el-Atekî'nin Ebû Mukâtil es-Semerkandî ile muasır olduğu ve ilim meclislerine birlikte katıldıkları görülmektedir.[293] Nasr b. Ebû Abdulmelik el-Atekî'nin rivayetlerini aktaran oğlu Ebû Bekr Ahmed b. Nasr Ebû Abdulmelik el-Atekî (ö. 246/860)[294] rivayet senedinde genellikle babasıyla birlikte Ebû Mukatil'i de zikretmiştir.[295] Ondan Semerkand ve Buhârâ ehlinin rivayet aldığı kaydedilmektedir.[296] Semerkand'da İshâk b. İbrâhim el-Hanzalî'nin[297] yanı sıra, Ma'rûf b. Hassân'ın[298] da ilimle meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Mukâtil es-Semerkandî ve İshâk b. İbrâhîm'in[299] şeriki/arkadaşı olduğu

---

[288] Ashirbek Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii* (Almatı: Kazak Ansiklopedisi, 2015), 136; Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 468.

[289] Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand*, ed. Yûsuf el-Hâdî (Tahran: Ayine-i Miras, 1999), 468.

[290] Cenaze namazını Sâmânî emiri Nasr b. Ahmed kıldırmıştır. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 211.

[291] Cenaze namazını Sâmânî emiri İsmâil b. Ahmed kıldırmıştır. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/242; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 419-420.

[292] Îsâ b. Mûsâ el-Guncar, Şakik b. İbrahim el-Belhî'den de rivayette bulundu. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 51-52.

[293] Ahmed b. Nasr el-Ateki'nin senedinde yer aldığı rivayetler için bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 641.

[294] Şeriki Kamil b. el-Abbas'tır. Muhammed b. Ahmed el-İyâdî Semerkand'da Kamil b. el-Abbas es-Semerkandi'nin bir kitabını bulduğunu anlatarak, bu kitaptan Ebû Bekr Ahmed b. Nasr el-Ateki'nin rivayet ettiği bir hadisi zikretmiştir. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 697; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmam-ı A'zam*, 200a.

[295] Ebû Hanîfe'yle ilgili rivayetlerin ravilerinden olan Ebû Abdullah Nasr b. Ebû Abdulmelik el-Ateki'nin oğlu Ebû Bekr Ahmed b. Nasr b. Abdulmelik el-Ateki es-Semerkandi (ö. 246/860) Ebû Hanîfe'den gelen rivayetlerde Ebû Mukatil ve babasını birlikte zikretmektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/377-378.

[296] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 216-217.

[297] Mahled b. Ömer'in babasından aktardığı bir rivayette, onun fakih olduğu, Irak'a gitmeden önce onun meclisine katıldıkları, Ebû Yusuf'un onun zekasını ve ilmini övdüğü, Ebû Hanîfe'nin nezdinde sika olduğu aktarılmıştır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/382, 331-332.

[298] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 2/381-382; ed-Dımaşkî, *Ukûdu'l-Cumân*, 251.

[299] İshak b. İbrahim el-Hanzali'nin vefat tarihi bilinmemekle birlikte, oğlu Ebu'l-Hüseyin Ali b. İshak b. İbrahim el-Hanzali'nin 237/852 yılında vefat ettiği, *Kitâbu't-Tefsîr* ve *el-Müşâfehât*'ını üç yıl okuttuğunu Ebû Abdullah Muhammed b. Hamid b. Humeyd el-Haruvnî'den öğrenmekteyiz. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/347; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 409.

bilgisi, Ma‘rûf’un faaliyetlerini de ikinci asrın ikinci yarısına tarihlendirme imkanı sunmaktadır.

Ebû Hafs Ömer b. Ya‘kûb el-Âmirî es-Semerkandî es-Sencedîzekî ez-Zâhid (ö. 240/855) ise Ömer b. Ebû Mukatil vefat ettikten sonra Semerkand kadılığı yapmıştır. Onun namazını da Sâmânî emiri Ahmed b. Esed b. Sâmân’ın kıldırdığı bildirilir.[300] Kaynaklarda Semerkand’a nispet edilen bir diğer isim ise Şerîk b. Mukâtil’dir. Kerderî’de rastladığımız bu isim, yanlış okuma sonucu “Ebû Mukatil ve Ebû Huzeyfe’nin şerikidir” olarak okunması gereken yerin bir künyeye dönüşmesi ile oluşmuştur. el-Kerderî’nin kaynağı el-Mekkî’de doğru ibareye rastlanmaktadır.[301] el-Kerderî’deki okumanın eserin yazmasında da iki yerde mevcut olduğu, dolayısıyla bunun müstensih hatasından ziyade müellif hatası olduğu anlaşılmaktadır.

Sonraki dönem eserlerinde rivayetlerine rastladığımız alimlerden biri olan Ebu’l-Leys el-Hâfız Nasr b. Seyyâr b. el-Feth es-Semerkandî (ö. 258/871), bu isimlerle muasır olmasına rağmen hoca silsilesi hakkında bilgi bulunmamakta, Semerkand’da yerleştiği ve burada vefat ettiği nakledilmektedir.[302] Onun âlim ve fâdıl bir imam olduğu, bin beş yüz hadis ezberlediği, Vekî‘ b. el-Cerrâh, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve Abdullah b. Mübârek’in kitaplarını, Ebû Yusuf’un *Emali*’sini okuduğu,[303] tüccarlar arasında büyük bir otoriteye sahip olduğu, vefat ettiğinde Semerkandlılar’ın bir ay boyunca dükkanlarını açmadıkları, emirin ikazı ile dükkanların açıldığı ifade edilmiştir.[304] Muasırı bir başka isim Ebu’l-Leys Ubeydullah b. Süreyc b. Hacer b. Ubeydullah ed-Darîr el-Buhârî aslen Buhârâlı olmakla birlikte Semerkant’ta yaşamış ve orada vefat etmiştir. O, Abdullah b. Osman el-Mervezî, Muhammed b. Sellâm el-Bîkendî (ö. 225/839),[305] Yahyâ b. Yahyâ en-Nîsâbûrî, Ebû

---

[300] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 472.

[301] Hâfizuddîn b. Muhammed el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1981), 2/124, 514; Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî, *Menâkıbu’l-İmâmi’l-A‘zam Ebî Hanîfe* (Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 1168), 27b, 112b. el-Kerderî’deki bu hata İbn Dokmâk’ta da aynen tekrarlanmış, çağdaş araştırmacılar da Semerkand ehli arasında bu ismi zikretmişlerdir. İbrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî el-Mısrî İbn Dokmâk, *Nazmu’l-Cumân,* 20b.

[302] el-Hâfız Ebu’l-Leys Nasr es-Semerkandî ismi *el-Ketâib*’de geçmektedir ve el-Kefevî onun Ebu’l-Leys es-Semerkandî ile karıştırıldığını, Hâfız Ebu’l-Leys’in 294/907 yılında vefat ettiğini bildirir. En-Nesefî, e*l-Kand’*ında Ebu’l-Leys Ubeydullah b. Süreyc b. Hucr ed-Darîr el-Buhârî ismine yer verir. Onun Semerkand’da yaşadığı ve 258/872 yılında burada vefat ettiği, cenazesine Emir İsmâil b. Ahmed’in katıldığı bildirilmektedir. Abdan el-Mervezi, Muhammed b. Selam el-Bikendî, Ebû Hafs el-Buhârî ve diğerlerinden hadis dinledi. Kendisinden de birçok kişi hadis rivayet etti. Fıkhı kimden tahsil ettiği bilinmemektedir. Bkz. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ’ibu A‘lâmi’l-Ahyâr*, 2/10-11; Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 455-456.

[303] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi’l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 276b-277a.

[304] Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral’noi Azii*, 124.

[305] Abdullah b. el-Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Bekr b. Ayyâş gibi dört yüz kadar alimden hadis yazmış ve rivayet etmiştir. İmam Malik’ten de rivayette bulunmuştur. Buhârâ muhaddisi diye meşhur olan Muhammed b. Selam’dan el-Buhârî, ed-Dârimî rivayet aktarmıştır. Sika ve hadis hafızı olarak nitelendirilmiştir. el-Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 2019, 1/110; es-Sem’ânî, *el-Ensâb*, 1/434.

Hafs el-Buhârî'den hadis almış; ondan ise Nasr b. Seyyar, Abd b. Sehl ez-Zahid, Abdullah b. Kasam ve başkaları hadis rivayet etmiştir.[306] Mâverâünnehir, Gayri Müslimlerle sınır bölgesinde yer aldığı için bölgede gaza kültürünün sürdürüldüğü görülmektedir. Bu yüzden ilim yolculuklarının yanı sıra gaza ya da irşad faaliyetleri için bölgeye gelen isimlere de rastlanmaktadır. Belh'in meşhur alimlerinden Ebû Osman Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (ö. 214/829) Gayri Müslimlerle mücadele etmek üzere Semerkand'a gelip, burada ilim meclislerine katılmıştır.[307] İbrâhim b. Şemmâs, Salih b. Ca'fer, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Hâlid b. Abdullah el-Ezdî el-Mervezî ve Abdullah b. Buzey de bu maksatla Semerkand'a gelen alimler arasında sayılmaktadır.[308]

Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin talebeleri arasında yer alan Ebû Bekr el-Cûzcânî (ö. 3/9. yüzyıl),[309] Semerkand'daki ilim geleneğinin öncü ismi olarak kaydedilmiştir.[310] Bu yüzden Ebû Süleymân'ın faaliyetlerinin geç dönem eserlerinde Semerkand'a mal edildiği görülmektedir. Onun Semerkand'da Hanefî geleneğin gelişimindeki katkısı talebelerinin nispetlerinden anlaşıldığı üzere diğer bölgelere sunduğu katkıyla eşit düzeydedir. Ancak Belh'te çağdaş pek çok alimin ismi sıralanabilirken ve Buhârâ'da Belh'e nispetle sayısı daha az olmakla birlikte ilk nesilden isimlere yer verebilirken bu sayı Semerkand'da bir hayli azalmaktadır. Semerkand'da Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin temsilcisi veya taşıyıcısı olarak nitelendirebileceğimiz ilk isimlerin diğer bölgelere göre bir nesil geride kaldığı fark edilmektedir. Belki şehirde, Ebû Hanîfe'nin öğretisini sistematik bir şekilde yayan ilk isim Ebû Bekr el-Cûzcânî olduğu için sonraki dönem eserlerinde onun isminin ön plana çıktığı, şimdiye dek zikrettiğimiz çoğunlukla rivayet merkezli bir faaliyet yürüttükleri anlaşılan alimlerin özellikle fıkıh literatüründe bir karşılık bulmadıkları görülmektedir.[311]

---

[306] Cenaze namazını İsmâil b. Ahmed es-Sâmânî kıldırmıştır. Bkz. en-Nesefî, *el-Kand*, 455.
[307] en-Nesefî, *el-Kand*, 239-240; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 402.
[308] Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 403.
[309] Ebû Bekr el-Cûzcânî, Ebû Süleyman el-Cûzcânî'den ilim almıştır. Usul ve füruyu bünyesinde birleştirmiş, çeşitli ilimlerde temayüz etmiştir. Onun *Kitâbu'l-Fark ve't-Temyîz* ve *Kitâbu't-Tevbe* adlı eserlerinin olduğu, Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas b. el-Hüseyin el-İyâzî ondan ilim aldığı hakkında verilen bilgilerdir. Ancak el-Kureşî, el-Mâturîdî'nin ondan rivayet aldığını bildirir, tabelesi olarak zikretmez. el-Kureşî, Muhammed b. Ahmed b. Recâ' el-Kâdî el-Cûzcânî ismine yer verir ve onun da Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin talebesi olduğunu bildirir. Nisabur kadısı olan ve 285/898 yılında Cûzcân'da vefat eden bu alimin Cûzcân'da Hatice isminde bir kızı olduğu da bildirir. Bu iki alimin aynı kişi olduğu görüşünü destekleyen bir veriye rastlayamadık. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/534; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/82, 4/29.
[310] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/29.
[311] Kutlu, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin zikrettiği ilk ismin Ebû Bekr el-Cûzcânî olduğuna dikkat çekerek, Ebû Bekr'in çok yönlü bir alim olduğunu anlatmaktadır. Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 276.

2. İntikalde İlim Meclislerinin Rolü

Ebû Hanîfe'nin ve ashabının ders halkasında meselelerin bazen günlerce tartışıldığı, bir hükme varıldığında bunların meclis içerisinde katiplik ile görevlendirilen talebeleri tarafından kayda geçirildiği bilinmektedir. Münazaranın hüküm sürdüğü derslerin diğer ders halkalarına oranla daha gürültülü geçtiği rivayetlere yansımıştır.[312] Ebû Yûsuf'un ölümünün ardından ashabından bazı kimselerin bir yer kiralayıp orada münazaralarını sürdürmeleri çok erken tarihlerde ilim meclislerinin,[313] mescitlerin dışına çıktığına ve müstakil ders, münazara mekanları oluştuğuna işaret etmektedir. Mekteplerin ve medreselerin öncü mekanlarının bu meclisler olduğunu söylemek mümkündür. İlk nesildeki pek çok isim yalnızca Ebû Hanîfe'ye talebelik yapmamış, dönemin diğer meşhur isimlerinin ders halkalarına da katılmış, Ebû Hanîfe'den öğrendikleri metodu ve fıkhı kendi birikimleri ile harmanlamışlardır. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî belirttiğimiz özelliklerle ön plana çıkmaktadırlar. Ebû Yûsuf'un hocaları arasında, Ebû Hanîfe'nin yanı sıra İbn Ebî Leyla, Ebû İshak eş-Şeybânî, Süleymân et-Temîmî, A'meş, Hişâm b. Urve, Hüseyin b. Abdurrahman yer almaktadır.[314] eş-Şeybânî'nin de hem Ebû Hanîfe'den hem Ebû Yûsuf'tan hem de dönemin meşhur muhaddislerinden ve Malik b. Enes'ten ders aldığı görülmektedir.

Horâsân ve Mâverâünnehir'den Kufe ve Bağdat'a yolculuk eden ilim talibleri ya on yılları bulan eğitim süresinden[315] sonra memleketlerine geri dönmüşler ya da merkezde kalarak faaliyetlerini buradan sürdürmeye devam etmişlerdir. Ebû Mutî' el-Belhî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Belh ve civarında yaygınlaştırmak için büyük çaba sarf etmiş olmasının yanı sıra onun fıkıh eğitimini Ebû Hanîfe'den aldığı kadar Malik b. Enes, Süfyân es-Sevrî'den de rivayet aktardığı bilinmektedir. Nûh b. Ebî Meryem'in reyi Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leyla'dan aldığı, Zührî'nin meclislerine katıldığı, hadisi Haccac b. Ertât'tan, megâzî ilmini Muhammed b. İshak'tan, tefsiri el-Kelbî ve Mukâtil b. Süleymân'dan aldığı rivayet edilmektedir. Onun bu ilimleri bünyesinde birleştirdiği, dünya işlerinde bilgili

---

[312] Ebû Süleymân el-Cûzcânî Ebû Hanîfe'nin meclisini şu şekilde tasvir etmektedir: "Ebû Hanîfe'nin ashabı bir meseleden bahsederken çok konuşurlar, sesleri yükselirdi, her ilmi konu edinirler, Ebû Hanîfe de susardı. Ebû Hanîfe konuşmaya ve meseleyi açıklamaya başladığında ise mecliste hiç kimse yokmuş gibi sessizce susarlardı." Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/497.

[313] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 259a.

[314] Salim Öğüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/260.

[315] Ebû Yûsuf'un kendi halkasını kurmak istemesi üzerine Ebû Hanîfe'nin onu bir soru ile muhatap ederek henüz bağımsız fetva verecek derece olgunlaşmadığını hissettirmesi, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî'nin eğitim için geldiği vakitten Kufe'den memleketine döneceği zaman aralığını, sahiplerini üç nesil değiştiren dükkanlardan örnek verdiği rivayetler, fıkıh eğitiminin ilk nesil itibarıyla on yılları bulduğunu göstermektedir. On dört yıl eğitim aldığını bildiren bir diğer isim ise Muhammed b. Seleme'dir. O da Bağdat'ta Ebû Abdullah Muhammed b. es-Selcî'nin yanında uzun süre ilim öğrendiğini, memleketine dönmek istediğinde bir soru ile karşılaştığını ve on dört yılı tamamladıktan sonra şehrine döndüğünü ifade etmektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/530-543.

olduğu, Ebû Hanîfe'nin rivayetlerini topladığı ya da bu farklı hocalardan ders aldığı için el-Câmî şeklinde lakaplandığı anlatılmaktadır.[316] el-Kerderî, onun Merv'de münazara, fıkıh, meani'l-Kur'an ve edeb (nahv ve diğerleri) konularında dört farklı meclisinin olduğunu bildirmektedir.[317] Bu durum bize ilim taliplerinin fıkıh eğitimleri ile eş zamanlı olarak diğer ilimlerle de meşgul olduklarını, hadis meclislerine de katıldıklarını hatırlatmaktadır. Arap dili ve Kur'an ilimlerinde belirli bir birikime sahip oldukları anlaşılan bu isimlerin tek bir kanaldan beslenerek fıkıh faaliyetinde bulunmaları da mümkün değildi. Öncelikle fıkhın kaynaklarını iyi bilmek zorundaydılar. Bu yüzden hoca listelerindeki çeşitlilik tabii bir duruma karşılık gelmekte belki daha teknik bir anlam ifade etmekteydi. Bununla bağlantılı olarak mezhebî renklerin özellikle erken tarihlerde belirlenmesi daha genel nitelemeleri mümkün kılmaktaydı. Bu zaman diliminde çerçevesi daha geniş bir anlam ifade eden belki Ehl-i Rey olmakla, belki fakih olmakla örtüştürülen bu kimlik, eserlerin aktarımı ve sistemli eğitim faaliyeti ile çok hızlı bir şekilde netleşecek ve yukarıda ismi geçen isimler Hanefî mezhebine nispet edileceklerdir.[318] Öyle ki bu bağ şahısları aşarak şehirlerin de kendileri ile şöhret bulduğu bir aidiyete dönüştürülecektir. Bunun en bilinen örneği, Mürciî ve Hanefî kimliği ile meşhur olmuş Belh şehridir. el-Mekkî *Menâkıb*'ında es-Sübezmuni'den aldığını belirttiği bir rivayette Belh ehlinin imamı olarak tanıttığı, Abdussamed b. Hassan/Husan'ın "Ebû Hanîfe'yi takipte Belh ehli gibisi gelmemiştir. Ebû Hanîfe'den ders alan tüm beldelerin ahalisi diğer hocaların da derslerine katılırdı. Belh ehli ise Ebû Hanîfe'den başkasının meclisine katılmazdı. Bu yüzden "Biz, Belh'i Daru'l-Fıkh olarak isimlendirdik. Belh'e Mürciabad[319] derdik." ifadesi Belh'in yalnızca Ebû Hanîfe'den beslendiği kabulüne sebep olmuştur.[320] Oysa Belh ulemasının Ebû Hanîfe'nin yanı sıra diğer fakihlerden ve özellikle

[316] İbn Adî, *el-Kâmil fî Duafai'r-Ricâl*, 8/292.
[317] el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/364.
[318] Mâlik b. Enes'in Ebû Mutî'yi övdüğü rivayetler için bkz. Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 147.
[319] Bu ifadenin geçtiği eserlerin yazma nüshaları gözden geçirilmiş, hepsinde "مرحباباد" şeklinde bir kelime geçtiği tespit edilmiştir. Vâ'iz-i Belhî aynı ifadeyi "Mürciabad" şeklinde okuduğunu eserin dipnotunda belirtmektedir. el-Mekkî'nin ve el-Kerderî'nin yazmalarında da ifade aynı şekilde yazılmıştır. el-Kerderî'nin neşrinde de "مرحباباد" ifadesi geçmektedir. Eserin yazmasında da ifade bu şekilde yazılmıştır. Daha erken tarihli bir metin olan es-Sübezmûnî'de de aynı rivayet geçmekte ancak okunması güç olan bu kelime neşirde yer almamaktadır. Eserin yazma nüshasına bakmak gerekmektedir. İbn Dokmâk da Belh meşayihini el-Mekkî'den birebir alıntılamasına rağmen sondaki ibareye yer vermemiştir. Bu ifadenin yer almamasında okunamamış/anlamlandırılamamış olması düşünülebilir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/501; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 201b; el-Kerderî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 1168), 515; el-Kerderî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 1168), 112b; İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân,* 21a; Şeyhülislâm Vâ'iz-î Belhî, *Fedâil-i Belh*, 28.
[320] el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 201b; Wilfred Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4 (1992), 246.

Mâlik b. Enes'ten de istifade etmesi ile ilgili bir dizi yorum bulunmaktadır.[321] Bu durum taassup derecesinde bir taraftarlığın/bir mensubiyetin zamanla gelişme ihtimaline rağmen ilk nesilde görülecek derecede hızlı şekillenmediğini göstermektedir.

Hanefî çevrenin eğitim faaliyetinde hocanın ders halkasına katılarak fıkıh öğrenme, fetva vermenin şartları arasında sayılacak kadar önemli bir unsurdur. Bu doğrultuda Şakîk b. İbrâhim el-Belhî'nin *Kitâbu's-Salât*'ı Bağdat'ta Kalânisîn çarşısındaki medresede[322] Ebû Yûsuf'tan okuduğunu belirttiği rivayet önemli bir örnek oluşturmaktadır. Hatta bir rivayette Şakîk b. İbrâhim üç yıl boyunca *Kitâbu's-Salât*'ı okumakla meşgul olduğu için kıyafetleri eskimesine rağmen yeni bir kıyafet satın alamadığı aktarılmıştır.[323] Bu hususu destekelyen bir diğer unsur ise Ebû Hanîfe'nin ilk ashabı arasında sayılan Züfer b. el-Hüzeyl, Âfiye b. Yezid, Ebû Yusuf ve Esed b. Amr'a Ebû Hanîfe'den işitmediği halde kitaplarına bakarak fetva veren bir kimsenin durumu sorulduğunda kendilerinden işitilmeyen bir şeyin rivayet edilmesi ve delilini bilmeden onların görüşleri üzere fetva vermenin caiz olmadığını söylemeleridir.[324] Ebû Yusuf'un bir kimsenin fetva verebilmesi için, Kitabın ve Sünnetin hükümlerini, nasih ve mensuhu, sahabenin sözlerini, müteşabihatı ve sözün vecihlerini (وجوه الكلام) bilmesi gerektiği, bunun dışında hiç kimsenin reyi ile fetva veremeyeceğini savunduğu kaydedilir. Muhammed b. el-Hasan ise daha esnek davranarak "Eğer bir kişinin isabet ettiği hatasından fazla ise o kişi fetva verebilir." dediği rivayet edilmiştir.[325] Bu rivayetler, ilim meclislerinin Hanefîler için önemini ve bu meclislere katılmanın fetva verme ehliyeti kazanmanın önemli bir şartı olduğunu ortaya koymaktadır.

Horâsân ve Mâverâünnehir'de mescitlerde başlayan eğitim faaliyetleri zamanla ribatlara ve müstakil mekanlara intikal etmiştir. Buhârâ'da ve Semerkand'da çok sayıda ribat olduğu coğrafya ve tarih eserlerinde bildirilmektedir. Askeri amaçlı kullanılan bu yapılar, sınır boylarında ve stratejik mevkilerde kurulmuştur. Rivayetlerden buraların düzenli bir birlikten ziyade cihat maksadıyla gelmiş her kesimden insanın barındığı mekanlar olduğu ve kuruldukları an itibarıyla birer ilim merkezine de dönüştükleri anlaşılmaktadır. İbn Havkal,

---

[321] "Görmekteyiz ki, İmam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini takip eden gruptan bazı önde gelen isimler Belhlidir. Onlar, İmam Malik'e ittisal edip, ondan hadis rivayet etti. Ebû Hanîfe'ye bağlılıktan da vazgeçmediler. Onlar Ebû Hanîfe ashabından sayılmaya devam ettiler." Bkz. Abdüllatif el-Müderris, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye*, 1/124-125.

[322] Rivayette geçen medrese kavramının kullanımı, medrese tarihi çalışmaları ile bir tezat oluşturmaktadır. Rivayete bu kavramın sonradan eklendiğini ya da ders mekanının bu şekilde isimlendirildiğini ifade etmek daha isabetli olacaktır.

[323] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/386.

[324] Züfer b. el-Hüzeyl'e soru soran Ebû Kuteybe Selm b. Kuteybe, soruya konu olan fakihse Mu'âz b. Mu'âz'dır. Züfer, Mu'âz'ı Ebû Hanîfe'nin yanında gördüğünü ancak kitapların hepsini ondan dinleyip dinlemediği konusunda bilgisi olmadığını rivayette şerh olarak düşmüş, kararı Mu'âz özelinde değil, genele yayarak vermiştir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/568.

[325] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 773-774.

bölge halkının mal varlıklarını ribatlar, yolların yapımı ve Gayri Müslimlerle mücadele için kullandıklarını, bu ribatların her yol üzerinde bulunduğunu ifade etmektedir.[326] Semerkand'da üçüncü asırda kurulduğu anlaşılan Mürebbî Ribatı'ndaki hadis faaliyetlerinin ribatın kuruluşu ile aynı zamanlara tarihlendirilebileceği görülmektedir. Kasurağ'da,[327] Nesef'te Vence isimli köyde[328], Buhârâ'da yalnızca Bikend'de dahi pek çok ribat olduğu rivayet edilmiştir.[329] Semerkand'da Nasr b. Câbir Ribatı, Hamzâ Ribatı[330], Hartenk Ribatı'nın,[331] Nûkemîn/Nevmekin Ribatı'nın,[332] Radrâda Ribatı'nın,[333] Nesef'te Cevbek Ribatı[334] ve Mahfuz Ribatı'nın[335] yer aldığı kaynaklarda zikredilmiştir. Bu ribatlarda çoğunlukla sema meclislerinin kurulduğu hadis rivayetlerinin senetlerinde mekan olarak zikredilmelerinden anlaşılmaktadır.[336]

Ribatlarda tüm yaş aralığından ilim taliblerinin ders alabildiği anlaşılmaktadır.[337] Ribatlarda verilen eğitim hakkında rivayetlerden edindiğimiz bilgiler oldukça sınırlıdır.[338] Ribatların aynı zamanda zahit olarak nitelendirilen kimselerin meskeni olduğu anlaşılmaktadır. Burada temel dini bilgilerin yanı sıra hadis meclislerinin kurulduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Semerkand'ın Verağser köyünde Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed b. Sabîh (ö. 230/845) Verağser'deki ribatın bakım ve sorumluluğunu üstlenmiş,

---

[326] İbn Havkal, *Kitâbu Sûreti'l-Ard*, 467.
[327] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 305.
[328] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/363.
[329] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 404.
[330] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/390-391.
[331] Semerkand'ın köylerinden Vezâre'de yer almaktadır. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin kabri bu ribattadır. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/581.
[332] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 143-144, 170.
[333] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 64.
[334] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 425.
[335] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 152.
[336] Örneğin, Ebû Saîd Câbir b. Abdullah el-Ukaylî el-Yemâmî, Semerkand ve Keş'te hadis rivayet etti. Ribat-ı Mürebbi'de 249/863 yılında hadis rivayet etmiştir. Ebû Süleymân Dâvud b. el-Mihrak el-Faryâbî, Semerkand'a geldi ve Nasr b. Câbir ribatında hadis rivayet etti. 240/855 yılından sonra vefat etti. Abdullah b. Bişr b. Âmire el-Bekrî et-Tâlekânî, Semerkand'a geldi ve Ribâtu'l-Mürebbî'de 271/885 yılında hadis rivayet etti. Abdullah b. Ebî Hanife ed-Debûsî Ebû Hamid e-Bahili ise babasından, Sufyân b. Uyeyne'den, Ebû Mukâtil es-Semerkandî'den, Îsâ b. Mûsâ Guncar'dan, Abdullah b. el-Mübârek'ten, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'den rivayet aktardı. Ebû İbrâhim İshâk b. İsmâil b. Ca'fer el-Bâb Kessî (ö. 259/873), Mürebbi Ribatı'nın yapılmasında dahli olanlardandır. el-Feth b. Mette (ö. 259/873) de Mürebbi Ribatı'nın yapılmasına yardım edenlerdendir. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 122, 150, 262-263, 303; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/242.
[337] Şeddâd b. Hakîm, Halef b. Eyyûb, İsam b. Yûsuf'un meclisine katılmış, fakih ve zahid olan Sahib b. Selm el-Belhî Semerkand'a gelmiş ve çevresindekilere kendisi öldüğü zaman Semerkand'daki Nevmekin/Nukemîn Ribatı'na gitmelerini ve orada eğitim gören çocuklara kendisi için dua etmelerini söylemelerini istemişti. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 262-263.
[338] Bölgede çocukların eğitimi için küttab ya da mektep ismi verilen mekanlar da hicri 3. asır itibarıyla kurulduğu bilinmektedir. Küttabdan mezun olan çocuklar alimlerin, evlerinde ya da mescitlerde düzenlediği derslerine katılmaya devam edebildikleri, evlerinde özel ders veren alimlere müeddib denildiği aktarılmaktadır. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö. 256/870) eğitim hayatına on yaşında iken Buhârâ'daki bir küttapta başladığı anlatılmaktadır. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/161; Dursun Sarı, *Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk 3 Asır)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 94-95; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma süreci: Buhârâ Örneği*, 283.

Abdülmecid b. Abdulaziz b. Ebû Revvâd[339] ve diğer zahidlerden rivayet almıştır. Ondan ise Ömer b. Ya'kûb el-Âmirî, İsme b. Mes'ud ve Temim b. Abdullah el-Kerabisi es-Semerkandi rivayet almıştır.[340] Üçüncü asırda Mürebbi Ribatı'nda sema meclislerinin kurulduğu bilinmektedir.

Hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren Ebû Hanîfe, Ebû Yusûf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinin bölgeye taşınmaya başlandığı ve ilk ders halkalarının bu eserlerin okutulması ile kurulduğu söylenebilir. Ulemanın faaliyeti başlığında bahsettiğimiz hususlar ve aktardığımız veriler, bölgedeki ilk Hanefî faaliyetlerin düzenli bir eğitimden ziyade eser ve rivayet merkezli başladığını düşündürmektedir. Bu açıdan Irak'taki tartışma ve münazara meclislerinin Mâverâünnehir'de ne türden bir karşılık bulduğu hususu muğlak kalmakla birlikte, ilim meclisleri ve ribatlarla ilgili aktarımlar merkezinde daha çok rivayet aktarımının olduğu - bu rivayetler ister hadis olsun, ister Ebû Hanîfe menakıbı olsun, ister fıkıh ya da akaid konusunda olsun - bir faaliyetin yaygınlığına işaret etmektedir.

3. Bürokratik Görevlerin İntikale Tesiri

Abbasî yönetiminin halkın üzerinde iktidarı sağlayabilmek için öncelikle kâdılık makamını kullanarak bölgenin önde gelen alimlerinden destek almaya çalıştığı görülmektedir. Belki bu hususla irtibatlı olarak devletin ilk yıllarında kâdılar, bölge valileri ya da bizzat halife tarafından tayin edilirken, muhtemelen 170/786 yılında oluşturulan kâdılkudatlık makamı ile atamalar merkezden yapılmaya başlanmıştır. Kâdılkudatlık makamına getirilen ilk isim, dönemin Bağdat kâdısı Ebû Yûsuf olmuştur.[341] Onun, Bağdat ve Cürcan kadılıklarından sonra kâdılkudât görevine getirilmesinin[342] Ebû Hanîfe'nin ashabından isimlerin kadı olarak vazifelendirilmelerine de tesiri olduğu düşünülmektedir.[343] Onun bu göreve getirilmesinden önce de Ebû Hanîfe'nin ilk nesil ashabından pek çok

---

[339] Abdulazîz b. Ebî Revvâd'ın (ö. 159/776), ilk dönem zahidlerinden olduğu bildirilmektedir. Onun iman konusunda Mürcie'nin görüşünü benimsediği ve bu yüzden cerh edildiği nakledilmiştir. Burada ismi geçen zat, onun oğlu olmalıdır. Bkz. Mustafa Bilgin, "Abdülazîz b. Ebû Revvâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/189-190.

[340] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/316.

[341] Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Ensârî, Bağdat kadılığı ve kadu'l-kudatlık görevlerine getirilmiştir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/384-398.

[342] Yılmaz, "Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin Biyografik Kronolojilerinin Yeniden İnşası", 459; Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, 2/254-255.

[343] El-Makrîzî, Ebû Yusuf'un Kâdılkudâtlık makamına getirilmesinden sonra Şam, Horâsân, Irak ve Mısır'da göreve getirilecek kişilerin onun işaret ettiği kimseler olduğunu belirtmektedir. Bkz. Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-'Asâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 4/149; Öğüt, "Ebû Yûsuf", 10/261.

meşhur ismin kadılık görevinde bulunduğu bilinmektedir.[344] Bununla birlikte Ebû Yûsuf'un tavsiyesiyle Muhammed eş-Şeybânî'nin rızası dışında Rakka kadılığına atanması Ebû Yûsuf'un bu dönemdeki nüfuzunu ortaya koymaktadır. Ebû Yûsuf'un yetkilerinin tüm Abbâsî coğrafyasını kapsadığı ve Irak, Şam, Horâsân ve Mısır dahil olmak üzere onun işaret ettiği kimselerin kâdı tayin edildiği aktarımlarına rağmen, bu dönemde kâdı atamalarında hala halifenin tercihlerinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf'un küçük yerleşimler için inisiyatif kullanarak kâdı ataması yaptığı vaki ise de oğlunun Bağdat kadılığında ya da talebesi Nasr b. Buceyr ez-Zühlî'nin Rey'e kâdı tayin edilmesinde halifenin görüşüne başvurması ve onun onayı ile bu atamaları gerçekleştirmesi, Ebû Yûsuf'un büyük şehirlere doğrudan kadı gönderme yetkisinin bulunmadığının bir göstergesi olarak yorumlanmıştır.[345] Bu durum Ebû Yûsuf'un Kâdılkudât makamına getirilmesi ile Hanefîliğin daha geniş bir coğrafyaya yayılma imkanı bulup bulmadığı konusundaki tartışmaya bir kapı aralamaktadır.[346] Ebû Yûsuf'un yetkilerinin belki sonraki dönem eserlerinde olduğundan daha fazla gösterilmesi ve etki alanının daha geniş çizilmesi, Hanefîliğin yaygınlaşmasında kadılık görevinin payını büyütmüştür. Ancak Ebû Yûsuf'un konumu sebebiyle sınırlı bir güce sahip olduğu kabul edilmekle birlikte Abbâsîlerde kâdıların atanmasına ilişkin mevcut bilgilerin, bu atamaların arkasındaki en önemli itici gücün onun mezkur vazifesi olduğu imajı ile tam olarak uyuşmadığı anlaşılmakta, kadı atamalarında bölge nüfusunun tercihlerinin daha güçlü bir faktör olarak karşılık bulduğu görülmektedir.[347] Bu görüşü destekleyen, halkın genel temayülünün kadılık görevine getirilecek ismin seçimini de etkilediği örneklere rastlamaktayız. Bağdat'ta ve Horâsân'da Ebû Hanîfe'nin ashabı nesiller boyu kâdılık görevinde bulunurken,[348] Mısır'a gönderilen Hanefî kâdının yerel halk tarafından kabul görmediği rivayet edilmektedir. Nitekim, 177/794 yılında bölgeye kâdı olarak görevlendirilen Hanefî fakih Muhammed b. Mesruk el-Kindî, 185-185/801-802

---

[344] el-Kâsım b. el-Ma'n Kufe'de, Hafs b. Gıyâs en-Neha'î Bağdat ve Kufe'de, Züfer b. el-Hüzeyl, Basra'da, Esed b. Amr el-Becelî, Bağdat ve Vasıt'ta, Muhammed eş-Şeybânî, Rakka ve Horâsân'da, Hasan b. Ziyâd Kufe'de kadılık görevinde bulunmuştur. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/115, 384-438; el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 2001, 9/68-84; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/376-378; Abdullâtif el-Muderris, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye*, 1/128-132; İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife*, 177; Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, 2/254-255.

[345] Şükrü Özen, "Kâdılkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/78.

[346] Hanefîliğin gücünün Abbâsî iktidarının otoritesine bağlı olduğu düşüncesini savunan Tsafrir'in yanı sıra Melchert de Hanefîliğin Emeviler'e sempatisini devam ettiren Basra'da değil de Horâsân'da daha fazla kabul görmesini siyasi sebeplere bağlamaktadır. Bkz. Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*, 20-21; Melchert, "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana", 23.

[347] Tsafrir, The History of an Islamic School of Law, 20-21.

[348] Abbâsî hilafetinde kadılık görevini üstlenen İbn Ebu'ş-Şevârib ailesinin, Halife Mütevekkil döneminden itibaren iki asra yakın nesiller boyu kadılkudatlık görevini sürdürdükleri, ailelerinden kadılkudat ve kadı olan fakih sayısının 24 olduğu belirtilmektedir. Bkz. Nadir Özkuyumcu, "İbn Ebü'ş-Şevârib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/473-474.

yılında kâdılkudât Ebu'l-Bahterî tarafından görevinden azledilmiştir.[349] Tüm bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Abbâsîlerin, Bağdat'ta Hanefîlere bu derece yetki vermeleri, Hanefîlerin şehirde elde ettikleri güçle doğru orantılı olmalıdır.[350] Hicrî 2. asrın ikinci yarısından sonra atanan kâdıların genelde Hanefî olduğu, bu avantajın üçüncü asrın ortalarında değişmeye başladığı ve kadılık görevinin başta Mâlikîler olmak üzere Ehl-i Hadis ve diğer mezhep mensupları ile paylaşıldığı görülmektedir.[351]

Bu dönemde, Horâsân'ın pek çok şehrinde kadılık görevine peş peşe Ebû Hanîfe'nin ashabından isimlerin getirilmesi bölgenin mezhebî temayülü hakkında bilgi vermektedir. Hanefîliğin Horâsân ve Mâverâünnehir'de karşılık bulmaya başladığı Hicrî 2. asrın ortalarında bu bölge idari açıdan Horâsân içerisinde değerlendirilmiştir.[352] Hicri 4. asırda dahi Mâverâünnehir'in müstakil bir bölge olarak algılanmadığı görülmektedir.[353] Bu tarih aralığında, Horâsân bölgesi ile idari bakımdan çoğunlukla kastedilenin Ceyhun'un güneyi ve batısındaki topraklarla birlikte Sistan, Harezm ve Ceyhun'un ötesindeki Taraz'a kadar Mâverâünnehir topraklarını içine alan kısımdır.[354] Horâsân içerisinde de Belh, İsfahan, Nîsâbûr şehirlerinin idari merkezler olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Belh kadısının bölgenin genelinde söz sahibi olduğu, kaynaklarda çokça zikredilen Ebû Mu'âz Hâlid b. Süleymân el-Belhî (ö. 199/815)[355] ile Ebû Muhammed A'meş (ö. 148/765) arasında yaşanan gerilimin aktarıldığı rivayetten anlaşılmaktadır. Her ne kadar tarihi veriler A'meş'in Belh kadılığı yapmış olsa dahi onun görev yaptığı zaman diliminde Ali b. Îsâ b. Mâhân'ın Horâsân valisi olamayacağını, Ebû Mu'âz ve Ebû Mutî' ile bu tarz bir diyaloğa geçebilecek bir akranlığının mümkün olmadığını ortaya koysa da bu rivayet kâdının bölgedeki yetkilerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Söz konusu rivayete göre Ebû Mu'âz'ın namazın farzları ile ilgili bir hususta dönemin Belh kadısı olan el-A'meş'i tekfir ya da tenkit içeren

---

[349] Bölgeye daha önce Kufe'li ve Ebû Hanîfe'nin ashabından olan bir isim İsmâil b. Elyesa' kadı olarak atanmış ancak halk tarafından kabul görmemişti. Bkz. et-Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, 2/208-210. Muhammed b. Mesruk hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/368; Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf b. Ya'kûb Kindî, *el-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât* (Beyrut: Matbaatu'l-Abai'l-Yesuiyyin, 1908), 392.

[350] Melchert, "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana", 22.

[351] Tsafrir, The History of an Islamic School of Law, 40-41.

[352] İslam ordularının gelişinden önce Soğd ve Türk asıllı mahallî yönetimlerin idaresinde bulunan Mâverâünnehir'e ilk ciddi askeri harekât Muaviye b. Ebî Süfyân'ın kumandanlarından Ubeydullah b. Ziyâd tarafından yapıldı. Bölge, Kuteybe b. Müslim eliyle 89-94 yılları arasında fethedildi. Kuteybe'nin vefatından sonra bölgede yaşanan kargaşa Nasr b. Seyyâr'ın Horâsân'a (118/737) vali tayin edilmesi ile bir süreliğine durulmuştur. Bkz. et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 6/424-425, 439, 442, 469-472.

[353] el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 260.

[354] Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 179-180.

[355] Ebû Mu'âz Hâlid b. Süleymân el-Belhî, Belh'in faziletlilerindendir ve büyüklerindendir. Ebû Hanîfe'den fıkıh ve hadiste en çok rivayette bulunandır. Süfyân es-Sevrî'den de ilim almıştır. Menakıb-ı Ebî Hanife'yi rivayet edenlerdendir. Onun rivayetlerine yer verdik. Ebu'l-Leys es-Semerkandi, Ebû Mu'âz'ı Belh'in imamı olarak nitelendirmektedir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 266b; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 201a.

yorumu, konuyu Horâsân emiri Alî b. Îsâ b. Mâhân'a (ö. 195/811)[356] kadar taşımış, Ebû Mu'âz'a had cezası uygulanmasına ve onun Fergana'ya sürülmesine sebep olmuştur. Ebû Mu'âz, Tirmiz'e vardığında Tirmiz ve Sagâniyân kadısı olan Abdulaziz b. Halid el-Yezîdî'nin (ö. 180/797)[357] ona ihtiram göstermesi üzerine ikisi birlikte Fergana'ya sürgün edilmiştir. Bu iki alimin çabalarıyla Fergana, Şâş ve çevresinde rivayete göre yüz bin kişinin Müslüman olduğu aktarılmaktadır. A'meş'in yerine Ebû Mutî' el-Belhî'nin[358] kadı tayin edilmesi ile bu isimler Belh'e geri dönmüş, A'meş ise Merv'e gitmeyi tercih etmiştir.[359]

Ebû Mutî'nin kadılığa getirilme sürecinde, Belh emirinin onun adalet vasfını soruşturmak maksadıyla Ya'kûb el-Kârî (ö. 163/779)'nin[360] onayına başvurduğu anlatılmaktadır.[361] Bu dönemde şehrin kadısı halkın müşküllerini çözmenin, davalara bakmanın yanı sıra fetva verme ve Cuma namazlarına imamlık etme gibi görevleri de üstlenmekteydi. Halk ile yakın bir ilişki içerisinde olan kâdıların, ibadet ve itikada dair görüşlerinin şekillenmesine de etkileri olmuştur. Hüküm vermenin yanı sıra Cuma hutbesinde halka seslenmekte, konu edindikleri hususlar ile halkın itikadi ve fıkhi görüşlerinin şekillenmesine de katkıları olmaktaydı. Nitekim, Ebu'l-Mutî' el-Belhî'nin merkezden gelen bir emir karşısında Cuma hutbesinde döktüğü gözyaşına cemaatin eşlik ettiği ve elçilerin Belh'ten kaçmak durumunda kaldığı olay da bu iddiayı desteklemektedir.[362] Bir rivayete göre, Ebû Mutî'nin 16 yıl sürdürdüğü kâdılık görevinin sonunda[363] gözleri zayıfladığı için Me'mûn'un gönderdiği bir mektupla kâdılık görevini Herseme b. 'Ayun'a[364] teslim etmesi istenmiş, ancak o emri dinlemeyip yerine önce Halef b.

---

356 Halife Harun er-Reşid döneminde (170-193/786-809) Ali b. Îsâ b. Mahan'ın Horâsân valisi olarak atandığı bilinmektedir. Bu tarihten önce kumandanlık, askeri danışmanlık yaptığı, Horâsân valiliği görevinin ise on yıl sürdüğü bilinmektedir. Nahide Bozkurt, "İbn Mâhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1999), 20/164.

357 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/430; et-Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, 4/346; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 200b.

358 Kefevi, *Ketaib*'inde Ebu'l-Mutî''nin Ebû Hanîfe'den *Fıkhu'l-Ekber*'i rivayet ettiğini, yine ibn Avn, Hişâm b. Hassan, Malik b. Enes'ten rivayet aktardığını belirtir. Ondan da Ahmed b. Sab'?, Hallad b. Eslem es-Saffâr ve pek çok alim rivayette bulunmuştur. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/432-435.

359 Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 145-146.

360 Ebû Bekr Ya'kûb el-Kârî olarak geçmektedir. Bkz. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 259; Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 118-124.

361 Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 151-152.

362 Bu hadisede Meryem suresi 12. Ayetinde يَا يَحْيٰى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَاٰتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا kastın rivayet farklılığına göre Me'mûn ya da Yahya el-Bermek olduğu iddiası ile gönderilen mektuba Ebu'l-Mutî' karşı çıkmış ve minberde ayeti bu şekilde yorumlamanın küfür olduğu, ayette zikredilenin Yahya b. Zekeriyya'dan başkası olamayacağını vurgulamıştır. Bkz. Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 150-151; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/432.

363 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/87-88.

364 Herseme b. 'Ayun, Kuzey Afrika'da birçok fetih gerçekleştirmiş, birçok imar faaliyetinde bulunan, Mısır ve Trablus'ta valilik yapan, Abbâsîlerin büyük komutanlarından biridir. Hicri 181/798 yılında Horâsân valisi oldu. 192/808 yılına kadar bu civarlarda ve Merv'de idi. Me'mûn'un Emin'e galip gelmesinde onun rolü vardır. Ancak vezir olan Fadl b. Sehl ile arasındaki ihtilaf sonucunda, onun kurduğu komploya kurban gitti ve 200/816 yılında Merv'de öldürüldü. Bkz. Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefî Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 151.

Eyyûb'u (ö. 205/821)[365] tayin etmek istemiş, onun saklanması üzerine Şeddâd b. Hakîm'i (ö. 210/826)[366] getirmek için çabalamıştır. Onun bu tutumu bölge ulemasının elinde bulundurduğu gücü anlamaya da imkan sunmaktadır.[367] Nitekim Ebû Mutî'nin kâdılığından sonra şehrin kâdılarının hep Hanefîlerden seçildiği, sırasıyla Abdullah b. Ömer/Amr b. Meymûn er-Remmâh (ö. 197/813) ve Leys b. Müsâvir (ö. 226/841)'in kâdılık görevini yerine getirdiği, Leys'ten sonra Belh'te karmaşa günlerinin başladığı ve şehirde uzun bir süre mezalim dışında kâdının bulunmadığı bildirilmektedir.[368]

Ebû Hanîfe'nin ashabının Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesinde çok erken tarihlerde kadılık görevi almaya başladığı görülmektedir. Merv'de Nûh b. Ebî Meryem (ö. 173/789), Ebû Yûsuf'un öğrencisi Tevbe b. Sa'd el-Mervezî[369] şehirde kadılık yapan isimlerdendi.[370] Nîsâbûr'a atanan ilk kâdılardan Ebû Mu'âz Bekîr/Bukeyr b. Ma'rûf (ö. 163/780)'un da Ebû Hanîfe'nin ashabından olduğu bildirilmektedir. Yine Nîsâbûr kadılarından Ebû Said Eşref b. Muhammed, Ebû Yusuf'un ashabındandı. Harezm'de Ebû Alî el-Harezmî ve Ebû İshak el-Harezmî, Semerkand'da İshâk b. İbrâhim el-Hanzalî[371], Rey'de Muhammed b. Mukâtil er-Râzî ve sonrasında Ebû Mutî' el-Belhî'den rivayet aktaran Halef b. Yahyâ el-Mâzinî el-Buhârî (ö. 220'den sonra),[372] Tirmiz'de Ebû Hanîfe'nin ashabından olduğu bildirilen İsrâîl b. Ziyâd et-Tirmizî[373] bölgede kadılık görevini üstlenen isimlerdi.

---

[365] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 266b; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 1/318.

[366] Herseme b. 'Ayûn Semerkand'a giderken onu kadı olarak atadı, sonra Şeddâd kadılığı bıraktı ve kaçtı. 213/828 yılında 80 yaşında vefat etti. Nusayr b. Yahyâ'nın hocasıdır. Zamanının zahidi idi. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 266b; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 1/318.

[367] Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefî Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 151,133, 163; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 258.

[368] Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 209.

[369] Tevbe b. Sa'd b. Osmân b. Seyyâr, Merv kadılığı yapmıştır. 171/787 yılında Abbâsîler tarafından Horâsân'a vali olarak gönderilen Ca'fer b. Muhammed b. Eşâs döneminde kadılık görevinde bulunduğu bilgisi onun vefatını Hicrî 2. asrın ikinci yarısına tarihlendirmeye imkan sunmaktadır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/473; et-Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, 2/267.

[370]Ebû Hanîfe'nin kadılık yapan öğrencilerinin listesi için bkz. Şükrü Özen, "Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyumu* (Eskişehir, 2015), 51-52; Soner Duman - Adnan Hoyladı, "Hicrî II. ve III. Asırlarda Yaşayan Hanefî Fakihlerin Resmî Görev Alma Tutumları Açısından Siyasî Otorite ile İlişkileri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 143-178.

[371] Mahled b. Ömer'in babasından aktardığı bir rivayette, İshâk b. İbrâhim el-Hanzalî'nin fakih olduğu, Irak'a gitmeden önce onun meclisine katıldıkları, Ebû Yusuf'un onun zekasını ve ilmini övdüğü, Ebû Hanîfe'nin nezdinde sika olduğu aktarılmıştır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/382, 331-332.

[372] Rey kadısı, Ebû Mutî' el-Belhî, Mis'ab b. Sellâm, İbrâhim b. Hammâd el-Basrî, İsâm b. Talîk'ten rivayette bulunmuştur. 220/835 yılından sonra vefat etmiştir. Bkz. Salâhuddin Halil b. İzziddîn Aybek b. Abdillah es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turas, 2000), 13/223.

[373] el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 200b.

Buhârâ'da kadılık görevinde bulunan Mahled b. Ömer,[374] Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında zikredilmiştir.[375] Mahled'den sonra kadılık görevine talebesi olduğu bildirilen Hasan b. Osman el-Hemedânî getirilmiştir. Buhârâ'da kadılık yapan bir diğer isim Belh'li Hanefî alim Halef b. Eyyûb'un (ö. 205/821) oğlu Sa'îd b. Halef el-Belhî olmuştur.[376] İlerleyen yaşlarında Buhârâ'ya geldiği ve 213/829 yılında bu görevde bulunduğu bildirilmektedir. Semerkand'da Ebû Hanîfe'ye yetiştiği bildirilen Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî (ö. 211/827) ve ardından oğlu Ebû Hafs Ömer b. Hafs b. Selm (ö. 219/834) 212/828 yılında kadılık görevini üstlenmiştir. Onların ardından ise Ebû Hafs Ömer b. Ya'kûb el-Âmirî es-Sencedîzekî es-Semerkandî Semerkand kadısı olmuştur. Bölgede hicri 2. asrın sonlarında görünür olan Hanefî kadılar dördüncü asra dek sayılarını artırarak kadılık görevini üstlenmeye devam etmişler, hatta vilayetlerdeki nüfuzlu ailelerin kadılık görevini birkaç nesil sürdürdüğü örneklere rastlanır olmuştur.[377] Bu süre zarfında Ashâbu'l-Hadis'ten kimselerin de kadılık görevine getirildiği görülmektedir. Örneğin, meşhur muhaddis Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (ö. 255/869)'nin uzun soluklu olmasa da emirin ısrarı ile Semerkand kadılığı görevini kabul ettiği aktarılmaktadır. Yine henüz mezhebi kimliklerin netleşmediği bu zaman diliminde hem Hanefîliğe hem de Ashâbu'l-Hadîs'e nispet edilen isimlere rastlanmaktadır. Özellikle Buhârâ'da görev alan isimleri Hanefî çevrenin sahiplendiği kadar bu isimlerin Ehl-i Hadis'ten de görüldüğü anlaşılmaktadır.

Tsafrir, Hanefî ulemayı Abbasî yönetimine sadık bir çevre olarak nitelendirmektedir. Ancak, kâdılık görevinin kabulü ile ilgili anlatılar sonraki dönemde edebiyata yansıyan rivayetlerin vakıa ile örtüşmediğini düşündürebileceği gibi Hanefîler içerisinde bu tarz farklı temayüllerin varlığını vurguladığı için de önemlidir. İlk nesil ulema arasında kadılık görevinden özellikle kaçınanların yönetime dair birtakım çekinceler barındırdıkları düşünülebilir. Ebû Hanîfe'nin ve çağdaşı pek çok alimin -ehl-i hadisten ya da ehl-i reyden olsun- kadılık görevine karşı tutumları ağırlıklı olarak bu vazifeden kaçınmak üzere

---

[374] Bu isim kaynaklarda farklı versiyonlarla yer almıştır. Muhalled b. Ömer, Muhalled b. Amr, Mücahid b. Amr bu isimlerin hepsi Ebû Hanîfe'nin halkasından Buhârâlı alim ve Buhârâ'da kadılık yapmış olan aynı kişiye karşılık gelmektedir. Bunu Halife Mehdi ile ilgili anlatının bu farklı isimleri kullanarak kaynaklarda tekrar etmesi bu isimlerin aynı kişi olduğunu teyit etmektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/334, 337-338, 339; en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, 1965, 18; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 200a; el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, 2/513; İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân,* 20a. *Ukudu'l-Cumân*'da Mücahid b. Amr ve Mahled peş peşe, iki farklı kişi olarak sıralanmış görünmektedir. ed-Dımaşkî, *Ukûdu'l-Cumân fi Menâkıbi'l-İmâm el-A'zam Ebî Hanife en-Nu'mân*, 144.

[375] Mekkî, onun Ebû Yûsuf'tan aktardığı rivayetleri, Ebû Yûsuf'un menakıbı kısmında verdiğini bildirir. Bkz. İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân,* 20a; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 199b-200a.

[376] en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, 1965, 17.

[377] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 133.

şekillenmişti.[378] Bu yüzden gelenek içerisinde kadılık görevini kabul edenler çoğu zaman tenkit edilmiş, bu makam dünya ile bir bağ kurmak olarak algılanarak küçümsenmiştir. Ebû Hanîfe'nin kadılık görevini ısrarla kabul etmemesine rağmen bu görevi üstlenen talebelerine nasihatlerde bulunduğu, onlara yol gösterdiği de bilinmektedir.[379] Nitekim talebeleri arasında kadılık görevini üstlenen pek çok isimden söz ettik. Buna rağmen kadılık görevinin bir alimin itibarını zedeleyici, süfli bir uğraş olduğu, buna tamah eden kimsenin dünyaya tamah ettiği algısı özellikle menâkıblara konu olan önemli bir hususdur. Bu rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin ashabından isimlerin genellikle bu vazifeye talip olmadıkları, bazen bu görevin kendisine zorla verildiği, bazen de halife ya da şehrin emirinin böyle bir görev tevdi etmesi durumunda hapsi, sürgünü göze alacak derecede bu görevden kaçındıkları anlatılmaktadır. Züfer'in kadılık görevinden özellikle kaçındığı, Muhammed eş-Şeybânî'nin emrivaki ile bu göreve getirildiği bu hususta bilinen örneklerdir.

Halife Me'mûn döneminde yaşamış Hanefî ulema ile ilgili rivayetlerde Memun'un kendilerine kadılık teklifinde bulunduğu onların bu görevi ısrarla kabul etmediği anlatılmaktadır. Rivayete göre Horâsânlı fakihlerin talebelerinden Şeddâd b. el-Hakîm'i Belh'ten Bağdat'a dek getiren ona tevdi edilen kadılık görevi idi. Ebû Süleymân el-Cûzcânî ve Muallâ b. Mansûr er-Râzî'yi huzuruna çağıran Me'mûn onlara da kadılık teklifinde bulunmuş, onlar kabul etmemiştir.[380] İbrâhim b. Rüstem de Me'mûn'un kadılık teklifini reddetmiştir.[381] Yine Ebû Mutî'den sonra kadılık görevini üstlenmeleri için Me'mûn'un huzuruna çağrılan Halef b. Eyyûb, Yûsuf b. Vâkıd ve İbn Remmâh arasında kadılık görevinin İbn Remmâh'a kalmasının gerekçesi bir bahane üretecek fırsat verilmeden kadı ilan edilmesi idi.[382] Fetva literatüründe yer alan bir rivayette ise Halef b. Eyyûb "kadı olsaydım, mescit içinde dilencilere sadaka verilmesini yasaklardım." demektedir.[383] Şakîk b. İbrâhim el-Belhî ile Ebû Yûsuf arasında geçtiği rivayet edilen bir diyalog, gelenek içerisinde zahidane bir hayat yaşamaya çalışan ve zahid olarak tanınmış isimlerin kadılık görevine

---

[378] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 266b.
[379] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Ebû Hanîfe'nin Halife Ca'fer el-Mansûr'un veziri İbn Hübeyre'nin kadılık görevi teklifini reddettiği için gördüğü işkencelerden dolayı öldüğünü öne sürmekte ve ölüm tarihi olarak bilinen aksine 152/769 yılını vermekte, Ebû Hanîfe'nin 70 yıl yaşadığını bildirmektedir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 266a. İbn Kuteybe de Ebû Hanîfe'nin kadılık görevini kabul etmediği için değnek vurularak cezalandırıldığını belirtmektedir. İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 495.
[380] es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 161. İbn Semâ'a'dan: Ebû Süleymân el-Cûzcânî Memun'un huzuruna girdi, yanından ayrılırken Memun arkasından baktı ve şöyle dedi: "Kim Ehl-i Rey'in rahiplerinden birini görmek isterse bu gidene baksın." Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/499.
[381] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/81.
[382] Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 133, 151.
[383] Ömer b. Abdilaziz es-Sadruşşehîd el-Buhârî, *Kitâbu'l-Vâkıât*, thk. Abdulnasır Hakimi (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 408.

yaklaşımdaki rivayetlere yön veren isimler olduğunu düşündürmektedir.[384] Buna göre Ebû Yûsuf ve Şakîk el-Belhî'nin birlikte ders aldığı, Şakîk'in dünyada zühdü tercih ederken Ebû Yûsuf'un makamı seçtiği ve kadılkudat olduğu, iki alimin hac farizası için Hicaz'a gittiklerinde karşılaştıkları, Ebû Yûsuf'un Şakîk'i gördüğünde "hala eski püskü elbiseler içinde misin?" şeklinde hayretini dile getirdiği, Şakîk'in de "evet, çünkü ben aradığımı hala bulamadım. Sen ise talep ettiğini buldun ve görünüşünü değiştirdin" dediği rivayet edilmiştir.[385]

Buhârâ'da kadılık yapan Mahled b. Ömer'den sonra kadılık görevine Hasan b. Osman el-Hemedânî'nin getirilişinde ise görevi kabul etmeyen Îsâ b. Mûsâ et-Teymî Guncâr'ın (ö. 186/802) dahli olmuştur. Yerine birini önermesi istenmesi ile bu göreve layık olabilecek isimler sayılmış, Guncar söylenen isimleri uygun bulmazken Hasan b. Osman'ın ismi geçince susması üzerine kadılık görevine uygun olduğu düşünülerek kadı olarak atanmıştır. Eğer bu rivayetler gerçeği yansıtıyorsa Me'mûn'un Hanefî ulemadan pek çok isme kadılık teklifinde bulunduğu görülmektedir. Bu durum hem kadılkudatlık makamının hicri 3. asırda hala halifeden bağımsız kadı atama yetkisinin bulunmadığını göstermenin yanında Me'mûn'un hilafetinde Hanefî ulemanın desteklendiğini düşündürmektedir. Eğer menakıb literatürünün bir yansıması olarak ulemanın faziletlerini ortaya koymak üzere üretilmişlerse o zaman da görevi reddeden isimlerin Horâsân ağırlıklı olduğuna, kadılık görevinden şiddetli uzak durmalarının bölgedeki alim algısını yansıttığına hükmedilebilir. Buna rağmen mevcut bilgilerimiz hicrî 3. asırda da bölgede ağırlıklı olarak Hanefî ulemanın kadılık görevinde bulunduğunu göstermektedir. Nitekim bu zaman diliminde kadılık görevlerinin de zaman zaman nesiller arasında babadan oğula geçen bir yapıya büründüğü görülmektedir. Bu durum ulemanın devlet görevi almada tercihlerinin çeşitlendiğini, bu hususta farklı temayüllerin bulunduğunu göstermektedir.

4. Fıkhi ve İtikadi Eserlerin İntikale Katkısı

Ebû Hanîfe'nin tercihleri ve görüşleri, talebelerinin rivayetleri ve onların eserleri aracılığıyla öğrenilse de yaşadığı dönemde ve ilk nesil talebeleri arasında doğrudan ona nispet edilerek anılan birtakım risalelerin bulunduğu aktarılan rivayetlerden bilinmektedir. Geleneğin ilk eserlerinin üretildiği coğrafya ağırlıklı olarak Kufe ve Bağdat'tır. İkinci nesil

[384] *Keşfu'l-Âsâr*'da Şakîk b. İbrâhim'in rivayetlerine gelince kalp, tevekkül, zühd gibi kavramlar devreye girmekte, rivayetlerin muhtevaları daha çok güzel ahlak üzerine yoğunlaşmaktadır. Yine Ebu'l-Leys es-Semerkandî *Tenbihu'l-Gafilin*'de onu zahidler arasında zikreder. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/469; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bostanu'l-Ârifîn* (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 15.
[385] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 261a-261b.

talebelerin farklı coğrafyalara dağılması ile birlikte bu eserler de yeni ilim meclislerine intikal etmiştir. Gelenek içerisinde birtakım eserlerin mezhebin ana kaynakları olarak algılanmasından hemen önce kaynak çeşitliliğinin daha fazla olduğu söylenebilir. Zamanla eserler arasında rivayet senedi bakımından daha sağlam olanlar, mezhebin ilk üç imamına nispet edilen eserler merkeze yerleşmiş, rivayetlerde izine rastladığımız diğer risaleler ve eserler zamanla unutulmuş ve kaybolmuştur. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nispetle anılan *Kitâbu's-Salât* gibi risalelerin Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesine de taşındığı rivayetlerden anlaşılmaktadır [386]

Halef b. Eyyûb'a Ebû Hanîfe'nin *Kitâbu'r-Rey*'inin elinde bulunup bulunmadığının sorulduğu, onun bu soruya olumsuz cevap verdiği, aynı kişinin ikinci kez geldiğinde Ebû Hanîfe'nin *Kitabu's-Salât*'ını talep ettiğini söylemesi üzerine *Kitâbu'r-Rey* yerine *Tefsîru'l-Hadîs* demesini nasihat ettiği rivayeti hem ilk nesilde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen farklı risalelerin talebelerinin elinde bulunduğunu -ki Ebû Hanîfe ile tedris faaliyetine katılan talebelerine meseleleri tartışıp karara vardıktan sonra bunların kayda geçirildiği bilgisi bu rivayeti desteklemektedir- hem de Rey kavramının kullanımında bir ihtiyat payının oluşmaya başladığını kanıtlamaktadır.[387] Yine Süfyân es-Sevrî'nin Alî b. Müshîr'den bakmak için Ebû Hanîfe'nin kitaplarından birini istediği,[388] Mekke'de Tanca'dan gelen bir kişinin sorduğu sorularla dikkatleri üzerine celbedince, bu ince meseleleri Ebû Hanîfe'nin eserlerinden okuduğunu bildirdiği,[389] Abdulazîz b. Hâlid et-Tirmizî'nin hac yolculuğunda Kufe'ye uğrayarak Ebû Hanîfe'den *Kitabu'l-Eyman,*[390] *Kitâbu'n-Nüzûr ve'l-Keffârât*'ı okuduğu ve Ebû Hanîfe'den ondan yazdıklarını rivayet etmek üzere izin aldığı,[391] Abdullah b. el-Mübârek'in Ebû Hanîfe'nin kitaplarını yazdığı ve Kufe ziyaretinde Züfer b. el-Hüzeyl'den, Ebû Hanîfe'den aktardığı risaleleri istediği[392] ilk nesil arasında Ebû Hanîfe'ye nispetle anılan risaleler bulunduğuna, bunların daha sonra *nevâdir* literatürüne kaynaklık ettiğine delildir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu eserlerin fıkıh meclisleri ile doğrudan irtibatlı olduğu anlaşılmakla birlikte Ebû Hanîfe'ye nispetle anılan *Kitâbu'r-Rey*, *Kitâbu's-*

---

[386] es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 74; Özşenel, *İlk dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 200-201; ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 117.
[387] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/479.
[388] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/89. Süfyân'ın Ebû Hanîfe'nin eserleri ile ilgili diğer rivayetleri için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 65-66; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 1/282.
[389] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/47-48.
[390] Rivayet Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'dan aktarılmaktadır. Rivayet senedinde Nusayr b. Yahya, el-Cârud b. Mu'âz yer almaktadır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/402.
[391] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/401; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 1/121; Özen, "Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği", 47.
[392] el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 1/324.

Salât, *Kitâbu'r-Rehn*'in[393] ders kayıtlarının bir örneği mi yoksa müstakil eserler mi olduğu, tıpkı eserlerin içeriği ve akıbetinde olduğu gibi hakkında bilgi sahibi olamadığımız hususlardır.[394]

Muhammed eş-Şeybânî, hayatta iken onun eserlerinin gelenek içerisinde birincil kaynak olarak kabul edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. *Kitâbu'l-Asl* (*el-Mebsut*) ve *el-Ca'miu's-Sagîr*, *el-Câmi'u'l-Kebîr, es-Siyeru'l-Kebîr* ve *ez-Ziyâdât* onun en önemli eserleridir.[395] Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerini gelenek içerisinde diğer ashabın eserleri arasında ön plana çıkaran unsur olarak genellikle bu eserlerin daha kuvvetli rivayet zincirleriyle sonraki nesillere ulaştığı kabulü dillendirilse de Kaya, bunun bir sebepten ziyade sonuç olarak nitelendirilebileceğini belirtmektedir.[396] Muhammed eş-Şeybânî'nin temayüz gerekçelerine daha önce kısmen değinmiştik, onun eserlerinin de yaygın kabul görmüş olması bir tesadüften ziyade başta Şeybânî'nin talebeleri olmak üzere ashabın bilinçli bir tercihi olarak düşünülebilir. İleride *Zâhiru'r-Rivâye* ya da *Mesâilu'l-Usûl* adını alacak olan bu eserler, Hanefîlerin fıkıh faaliyetlerini doğrudan yönlendirerek, mezhebin ana kaynağı haline gelecektir.[397]

Mezhebin ikinci imamı olarak nitelendirilecek olmasına rağmen, Ebû Yûsuf'un görüşleri ağırlıklı olarak Muhammed eş-Şeybânî'nin eserleri vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Ona nispet edilen *Kitabu'l-Harâc*, *İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leyla*, *Kitâbu'r-Redd alâ Siyeri'l-Evzâî, Kitâbu'l-Asar* isimli eserleri de sıhhat ve kaynaklık değeri açısından Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinden sonraya yerleştirilmiştir. İlk nesil ulemanın telif faaliyetinin ürünü olan bir diğer eser ise Hasan b. Ziyâd'ın *Kitâbu'l-Mücerred*'idir. Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktardığı bu eser Muhammed b. Şucâ' es-Selcî tarafından rivayet edilmiştir.[398] Hanefî gelenekte Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve

---

[393] Mehmet Özşenel, Süfyân es-Sevrî'nin elinde bulunduğu rivayet edilen bu eserin, Süfyân es-Sevrî'nin tasnif faaliyetinin bir ürünü olabileceğini öne sürmektedir. Bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 74; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 200-201.

[394] Ebû Hanîfe'nin meclislerinde üretilen metinlerin organize edilmemiş, içeriğinin ve yapısının kaydedenlerin tercihlerine bağlı olarak şekillenmiş, düzensiz risaleler olduğunu belirten Kaya, bunların tasnif ya da telif faaliyetinin bir ürünü olarak nitelendirilemeyeceğini savunmaktadır. Bkz. Eyyüp Sait Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitabu'n-Nevazil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 13; Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 12.

[395] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/397-398.

[396] Eyyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101.

[397] Muhammed eş-Şeybânî'nin bu beş eserin yanı sıra *el-Keysaniyyât*, *el-Kesb*, *el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne*, *el-Mehâric fi'l-Hiyel* gibi fıkıh eserleri mevcut olmasına rağmen bunlar sonraki literatürde *Zâhiru'r-Rivâye* kapsamında değerlendirilmemiş, *Nâdiru'r-Rivâye* içerisinde kabul edilmiştir.

[398] Gözübenli, "Hasan b. Ziyâd", 16/361-362.

Hasan b. Ziyâd'a nispet edilen eserlerin yanı sıra talebelerinin derlediği eserler de *nevâdir*[399] kapsamında kaynak hüviyeti kazanmıştır. İkinci nesil talebelerin Ebû Hanîfe'den ve sonraki nesilden, *Zâhiru'r-Rivâye* içinde yer almayan rivayetleri toplayarak oluşturdukları metinler, *nevâdir* literatürü içerisinde değerlendirilmiş ve bu eserler, derleyicilerine nispetle isimlendirilmiştir. Literatürde Muallâ b. Mansûr, İbn Semâ'a'nın yanı sıra İbnü's-Selcî, Ebû Süleymân el-Cûzcânî'ye[400], Alî b. el-Ca'd, Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî, İsâm b. Yûsuf el-Belhî, İbrâhim b. Rüstem el-Mervezî, Îsâ b. Ebân, Bişr b. Velid el-Kindî ve Dâvud el-Harezmî (ö. 239/853-854)[401] *nevâdir*leriyle yer bulmuştur. Muhammed b. Semâ'a (ö. 233/848), hem Ebû Yûsuf hem de eş-Şeybânî'nin *nevâdir*ini ayrı ayrı rivayet eden tek kişidir. Bunlar arasında *Nevâdiru Muallâ* günümüze ulaşan tek eser olarak nitelendirilmiştir.[402]

Hanefî geleneği diğer bölgelere taşıyan alimler arasında hem Ebû Yûsuf'tan hem de Muhammed eş-Şeybânî'den ders alan Ebû Süleymân el-Cûzcânî (ö. 200/816), Muhammed b. Semâa (ö. 233/848) ve Ebû Hafs el-Kebîr yazılı kaynakların da önemli birer taşıyıcıları olarak ön plana çıkmaktadır. Ebû Hafs el-Kebîr'in bizzat Muhammed eş-Şeybânî'den dinlediği eserlerini henüz o hayatta iken Buhârâ'ya taşıdığı rivayet edilmektedir. Hatta onun *Siyeru'l-Kebîr*'i rivayet etmemiş olması Muhammed eş-Şeybânî'nin bu eserini Ebû Hafs'ın beldesine döndükten sonra yazdığı ve eş-Şeybânî'nin son eseri olduğuna delil kabul edilmiştir. Ebû Süleymân el-Cûzcânî ise eş-Şeybânî'nin eserlerini önce Bağdat'ta daha sonra da Horâsân bölgesinde rivayet etmiştir. Onun rivayetlerinin Irak coğrafyasında da dolaşıma girmesi eserlerin özellikle *el-Asl*'ın çoğunlukla onun rivayetleri ile günümüze ulaşmasını sağlamıştır.[403] *el-Asl*'ın bölgede Ebû Süleymân ve Ebû Hafs rivayetleri ile bilindiği, sonraki

[399] Nevadir literatürü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ençakar, "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü".
[400] Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), 1/433.
[401] eş-Şeybânî ve Hafs b. Gıyâs'ın öğrencisi olarak kabul edildi. Hocalarından *en-Nevâdir*'i nakletti. Aslen Harezmliydi, Bağdat'ta yaşadı. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/512-513.
[402] Eyyüp Said Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2006, 32/178-180.
[403] *el-Asl*'ın neşri, Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin rivayetiyle başlamaktadır. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Asl/el-Mebsût*, çev. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (y.y.: Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maarif, 1973), 1/1. *el-Asl* yazma nüshalarını inceleyen ve nüsha farklılıklarına dikkat çeken Boynukalın, eserde elli yedi bölümün bulunduğunu, bunlardan otuzunda Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin, beşinde Ebû Hafs'ın, bir tanesinde Davud b. Reşid el-Harezmî'nin, bir diğerinde Muhammed b. Harun el-Ensârî'nin, diğer birinde Abdullah adında bir ravinin zikredildiğini, onsekiz bölümün başında ise Muhammed eş-Şeybânî'nin adının yer aldığını, bir bölümde ise herhangi bir ravinin zikredilmediğini belirtmiştir. Bkz. Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 86-90.

nesillere Muallâ b. Mansûr, Muhammed b. Semâ'a ve Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî[404] rivayetlerinin ulaşmadığı anlaşılmaktadır.[405]

Ebû Süleymân el-Cûzcânî, Ebû Yusuf'tan *el-Emâlî* ve *en-Nevâdir*'i, Muhammed eş-Şeybânî'den ise *el-'Asl*, *el-Câmiu's-Sagîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, *ez-Ziyâdât*'ı rivayet etmiştir. Ebû Hafs el-Kebîr ise Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-'Asl*, *el-Câmiu's-Sagîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr*'ini rivayet etmiştir. Muhammed eş-Şeybânî'nin ve Ebû Yusuf'un eserlerinin tamamına yakınını rivayet eden isim ise Muhammed b. Semâ'a'dır. Yalnız onun rivayetinin Mâverâünnehir'e erken tarihlerde ulaşmadığını düşünmek mümkündür. Zira Şemsüleimme es-Serahsî, *Kitâbu'l-Kesb*'in fukaha arasında meşhur olmamasını Ebû Hafs ya da Ebû Süleymân el-Cûzcânî rivayetiyle değil de Muhammed b. Semâ'a rivayetiyle yayılmasına bağlamıştır. O, bu iki isimden biri *Kitâbu'l-Kesb*'i rivayet etmiş olsaydı, eserin bölgede meşhur olacağı görüşündedir.[406] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Buhârî (ö. 264/878)[407] ise babasından *el-Asl*'ın bazı bölümlerini rivayet etmiştir. *el-Asl*'ı Ebû Süleymân el-Cûzcânî'den rivayet edenler arasında Ziyâd b. Abdurrahman (ö. 247/861) ve Ebû İsme Sa'd b. Mu'âz el-Mervezî'nin (ö. 253/867)[408] isimlerine rastlanmaktadır. Ahmed b. Îsâ ez-Zeynebî'nin ise Ebû Süleymân'dan işittiği/aldığı kitapları tedvin ettiği rivayet edilmektedir.[409] Bunların yanı sıra daha önce zikrettiğimiz üzere Ebû Hafs el-Kebîr'in henüz Irak'a gitmeden önce Buhârâ'da Eflâh b. Muhammed b. Zur'a es-Sülemî'den *el-Emâlî*'yi

---

[404] Muhammed eş-Şeybânî Hişâm b. Ubeydullah'ın evinde vefat etmiştir. Bkz. İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife ve Ahbaruh ve Menâkibuh*, 368; Faryabi, *Tehzibu Halisati'l-Hakâik ve Nisabi Gayeti'd-Dekaik*, 1/678.

[405] Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, Hişâm b. Ubeydullah'ın *el-Asl* rivayetinde bazı tutarsızlıklar olması sebebiyle kendisine bu rivayetin okunmasını istememiş, Ebû Süleymân ve Muhammed b. Semâ'a rivayetlerini tercih etmiştir. es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 162; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/569. Hakim eş-Şehid'in *el-Kafi*'sinin bir çok yerinde Ebû Süleymân'la Ebû Hafs el-Kebîr nüshaları arasındaki farklılıklara değinilmiştir. es-Serahsî de *el-Kafi*'yi neşrederken bu iki rivayete dayanmıştır. Bkz. Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, 85-86.

[406] Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *İktisâb fi'r-rızkı'l-müstetâb/ Şerhü'l-Kesb.* (Halep: Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1997), 65-67; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Matbaatu's-Saade, t.y.), 30/244.

[407] Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 12/617.

[408] Ebû İsme'nin, Ali b. Hüseyin b. Şekik (ö. 255/869) ve Abdulaziz b. Ebî Ruzme'den (ö. 206/821) ders aldığı bildirilir. Ebû Reca Muhammed b. Hamdeveyh el-Mervezî ve Ebû Ahmed Nebhan b. İshâk b. Mikdas el-Buhârî (ö. 310/922) öğrencileri arasında zikredilir. Ebû İsme'nin Muhammed b. Selâm el-Bîkendî ve Ebû Abdurrahman b. Ebu'l-Leys el-Buhârî'nin hocası olduğu tahmin edilmektedir. Bkz. Emrah Demiryent, *Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî'nin el-Hâvî fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinde Mezheplere Bakışı*, 29-30; Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 55.

[409] Saymeri onu, Hassaf ve Ahmed b. Ebî İmran'ın tabakasında sayar. Bağdat'ın bir köşesinde o, bir köşesinde İsmâil b. İshak kadılık yapmıştır. Mutazıd döneminde istifa etmiş, ölene dek ibadetle meşgul olmuştur. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/232-233; Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, 105.

okuduğu bilgisi Ebû Yûsuf'un eserinin çok erken bir tarihte Buhârâ'ya kadar geldiğinin göstergesidir.[410]

Ebû Süleymân el-Cûzcânî ve Ebû Hafs el-Kebîr gelenek içerisinde Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinin ravileri olarak şöhret bulmuşlardır. Ancak bu iki alimin müstakil görüşlerine ya da fetvalarına fıkıh literatüründe rastlamak güçtür. Kaya, Ebû Hafs'ın rivayetlerinin Ebû Süleymân'a nispetle fetva literatüründe daha az yer bulduğunu belirtmektedir.[411] Ebû Hafs el-Kebîr'e nispet edilen *Fetâvâ* eserinin oğlu tarafından derlendiği düşünülmektedir. Fetva literatüründe bu eserden yapılan nakillere az da olsa rastlanmaktadır.[412] Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin, Ebû Hafs el-Kebîr'e göre daha meşhur, etki alanının daha geniş olduğu görülmektedir. Ancak sonraki asırlarda Buhârâ'nın fıkıh faaliyetinde belirleyici bir güce sahip olması ile Ebû Hafs el-Kebîr'in bölgesel olan tesiri tüm Hanefî geleneğe yayılmıştır.

Çağdaş araştırmacılar, Ebû Hanîfe'nin fıkıh faaliyetinin çevresinde gelişen literatürün Müslümanlar için ilk örnekler olduğu konusunda hemfikirdirler. O ve ashabı otuz küsur yıl boyunca karşılaşılabilecek tüm fıkhi sorulara cevap vermeye çalışmışlardır. Bunu yaparken hem kıyas ve istihsan gibi yöntemlerin gelişimini sağlamış hem de hadislerin kullanımı ve bilgiye yaklaşım gibi konularda çok yönlü yeni tartışmalara kapı aralamışlardır. Onların talebeleri de ilk neslin tercihleri ve kullandıkları yöntemleri temellendirme ve savunma sürecine girecek ve bu doğrultuda eserler kaleme alacaklardır. Tüm bu faaliyetler de Ebû Hanîfe'nin fıkhi ve itikadi görüşleri çevresinde şekillenecektir.

Irak'ta üçüncü neslin Ebû Hanîfe'nin fıkhi birikimini fıkıh usulü ve hadis tartışmaları zemininde yeniden ifade etme çabasına girdikleri görülmektedir.[413] Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde bu dönemde az sayıda kişi yöntem tartışmalarıyla ilgilenirken, genel olarak ilk imamların içtihatlarının rivayet edilmesi en yaygın faaliyet olmuştur. Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesinde yoğun olmakla birlikte bu bölgelerle sınırlandırılamayan, tüm bölgeleri kapsayan ve içeriğini Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadisleri, ashabının onun faziletine dair sözleri ve ondan aktardıkları fetvaları içeren rivayetlerin kayıt altına alınması,

---

[410] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/360.
[411] *Mebsut*'ta Ebu'l-Hafs el-Kebîr'e iki tane, *el-Bahru'r-Raik*'te ise dört tane atıf olduğunu bildirir. Bkz. Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 153.
[412] Keşşî'nin Mecmû'u'l-Havâdis'inde yalnızca taharet ve namaz bablarında Ebû Hafs'tan alıntılara yer verilmiştir. Bkz. Abdumalik Tuychibaev, *Ahmed b. Mûsa el-Keşşî'nin Mecmû'u'l-Hevâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 62.
[413] Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 154.

bunların tedvin ve tasnifinin oluşturduğu faaliyetlerin Hanefî çevrenin tamamına mal edilebilecek ölçüde yaygınlık kazandığı görülmektedir.

Fıkıh literatürünün yanı sıra itikadi konuları içeren risaleler, Ebû Hanîfe'ye nispet edilerek dolaşıma girmiş bir diğer literatürü oluşturmaktadır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve talebeleri vasıtasıyla günümüze ulaşmış olan *el-Fıkhu'l-Ekber* metinleri*, el-Alim ve'l-Müteallim*, *el-Vasiyye* ve *Risale ilâ Osman el-Betti* eserleri[414] doğrudan Ebû Hanîfe'nin kaleminden çıktığı kesin olmasa da ashabının ona nispet etmesiyle dolaşıma girmiş olan itikada dair risalelerdir.[415] Bu eserlerin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti tartışılan hususlardan biridir. Öncelikle Ebû Hanîfe'ye nispet edilen itikadi metinlerin ona aidiyeti uzun soluklu bir tartışmanın konusu olmuştur. Mezhebî kaygılarla yapılan ve ileride konu edilecek olan bu tartışmalara çağdaş dönemde eserlerin tarihlendirilmesi problemi de eklenmiştir. Çağdaş araştırmacılardan Shacht, Sönmez Kutlu, Ulrich Rudolph da bu konuya çeşitli yorumlar getirmişlerdir.[416] Bu çalışmada eserlerin otantikliği meselesinden ziyade odaklanılan husus bu eserlerin yayılma, kabul edilme süreci ve coğrafyasıdır. Eserlere yapılan atıflar, bu eserlerden alıntılanan rivayetler ve Ebû Hanîfe'ye aidiyetini kabul eden isimler bu hususta veri sunmaktadır. Bu yüzden eserlerin nisbetinin kesinliği bir nebze ihmal edilerek eserlerin yayıldığı çevre, kabul edilme ve bilinir olma süreci bu çalışmada daha çok önem arz etmektedir.

Çağdaş çalışmalardaki eğilim, bu eserleri Ebû Hanîfe'den ziyade ravilere nispeti üzere şekillenmiştir. Hacimce küçük olan bu eserlerin tümüne erken dönemde atıf yapılmadığı görülmektedir. Bunlar arasında Ebû Hanîfe'nin *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*'sine es-Sübezmûnî'nin *Keşfu'l-Âsâr*'ında farklı rivayet zincirleri ile birden fazla kez yer verilmiştir**.** Risale ilk kez, Ehl-i Basra başlığında, Osmân el-Bettî'den gelen rivayetlerin aktarıldığı kısımda kaydedilmiştir. Burada zikredilen senet şu şekildedir: Abdurrahman b. İbrâhîm b. Yûsuf - İsmâil b. Bişr - Muhammed b. el-Münzîr el-Belhî - el-A'meş el-Belhî dediler ki: İbrahim b. Yûsuf bize Ebû Yahyâ el-Himmânî'nin kendisine Ebû Hanîfe'nin Osmân el-Bettî'ye İman'ın durumu konusundaki mektubunu verdiğini bildirdi. Mektupta şöyle diyordu: "Sana Allah'a takvayı, taati vasiyet ediyorum." Ebû Hanîfe 144/762 yılında bu

[414] Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist* (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2009), 17; Ahmed b. Hasan b. Sinan el-İstanbulî el-Bosnevî Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1567), 1b.

[415] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 7-18. Bu risalelerin içerikleri, Ashâbu Ebî Hanîfe'nin kelami görüşlerine ve bu eserler üzerinden sonraki nesillere ve farklı coğrafyalara taşınan Hanefîlik'le ilgili bilgi vermeleri sebebiyle ikinci bölümde konu edileceklerdir.

[416] Ulrich Rudolph, *Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 53-75; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 17.

mektubu yazdı. Sehl b. Müzâhim el-Mervezî, Abdulazîz b. Selîm, Ebû Hanîfe'nin Osman el-Betti'ye gönderdiği elçisi, el-Abbâs b. Sâlim et-Tâî, Yahyâ b. Nasr b. Hâcib el-Kureşî, Ebû Mukâtil es-Semerkandî ve ismi verilmeyen bir adamdan bu risale rivayet edilmiştir.[417] Risalenin tamamı bu rivayette bulunmaktadır.

İkinci kez, Yemen babında el-Abbâs b. Sâlim et-Tâî'nin rivayetiyle aktarılmaktadır: Muhammed b. Nasr b. Süleymân b. Yezîd el-Herevî → Muhammed b. Alî b. el-Hasan et-Tirmizî → Ahmed b. Mus'ab → Ömer b. İbrâhim → Abbâs b. Sâlim et-Tâî el-Yemenî, "Ebû Hanîfe Osman el-Betti'ye cevaben mektup yazarken onun huzurunda idim" diyerek mektubun tamamını rivayet etmektedir.[418] İki rivayet lafız açısından farklılıklar içermekle birlikte içerik bakımından örtüşmektedir. Üçüncü aktarım ise Buhârâ babındadır. Buradaki senet şu şekildedir: Muhammed b. Abdullah es-Suğdî → Hasan b. Osman → Hâzim b. İshak b. Mücâhid → ona rivayeti aktaran bir adam: "Ebû Hanîfe Osman el-Betti'ye yazdı…" Bu kısımda risalenin tamamı rivayet edilmemiş, başlangıcından birkaç cümle ile iktifa edilmiştir.[419] Birden fazla ravisi olmasına rağmen eser günümüzde Ebû Yûsuf rivayetiyle bilinmektedir.

Eserin neşrini yapan Zahid el-Kevseri'nin esas aldığı Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye nüshasındaki el-Hidaye şarihi İmam Hüsamüddin Hüseyin b. Ali b. Haccac es-Sığnaki'nin aktardığı risalenin rivayet zinciri ise şu şekildedir:[420] Hafîzuddîn Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî → Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr el-Kerderî → el-Hidâye sahibi Burhânuddîn el-Merginânî → Ziyâuddîn Muhammed b. el-Hüseyin b. Nasîruddîn el-Yersuhî → *Tuhfetu'l-Fukaha* sahibi Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî → Ebu'l-Muîn en-Nesefî → Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Mutarrıf el-Belhî → Ebû Sâlih Muhammed b. el-Hüseyin es-Semerkandî → Ebû Sa'îd Sa'dân b. Muhammed Bekr el-Bustî → Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî → Nusayr b. Yahyâ el-Belhî → Muhammed b. Semâ'a et-Temîmî → Ebû Yûsuf → Ebû Hanîfe. Bu rivayet zinciri ile günümüze ulaşan metin, es-Sübezmûnî'de Osman el-Betti'den aktarılan rivayetler arasında küçük lafız farklılıkları barındırmakla birlikte muhtevanın aynı olduğu görülmektedir.

---

[417] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/506-511.
[418] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/58-64.
[419] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/332.
[420] Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Mukaddime" *el-Alim ve'l-Müteallim - el-Fıkhu'l-Ebsât - el-Fıkhu'l-Ekber - Risâle Ebû Hanîfe - el-Vasiyye*, (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1949) 5.

Ebû Hanîfe'nin bir diğer eseri *Fıkhu'l-Ekber*, iki farklı rivayet senediyle ve iki farklı içerikle literatüre girmiştir. Bu risalelerden ilki Hammâd b. Ebî Hanife rivayeti ile sonraki nesillere aktarılmıştır. Hammâd b. Ebî Hanîfe rivayetiyle gelen *Fıkhu'l-Ekber*'in rivayet senedinde şu isimler bulunur: İbrahim el-Gürânî → Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed el-Fârisî → Nusayr b. Yahyâ → İbn Mukâtil → İsâm b. Yûsuf → Hammâd b. Ebî Hanife[421]

Bu risalelerden Osmanlı döneminde *el-Fıkhu'l-Ebsat*[422] şeklinde isimlendirilecek olanınsa rivayet zinciri şu şekildedir: Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Kâşânî → Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî → Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî → ona el-Fadl lakaplı Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ali el-Kaşgarî → Ebû Mâlik Nasran el-Huttelî → Alî b. el-Hasan b. Muhammed el-Gazzâl → Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed el-Fârisî → Nusayr b. Yahyâ → Ebû Hakem b. Abdillah el-Belhî'nin şöyle dediğini işittim…[423] Beyâzizâde'nin yer verdiği senet ise şu şekildedir: Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdulemîn el-Guveydinî? → el-Hakîm Ebû Mansûr Ahmed b. Abdullah b. Eşâs → Ebû Bekr Muhammed b. Süleymân el-Kahşetuvânî? → Ebû Sa'îd Sa'd b. Muhammed b. Muhammed b. Bekr el-Bustî Belh'te → Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Mûsâ el-Fârisî → Nusayr b. Yahyâ → Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillah el-Belhî dedi ki: Ebû Hanîfe'ye sordum…[424] el-Kureşî, Ebû Mutî'den *el-Fıkhu'l-Ekber*'i rivayet eden isim olarak Abdulmü'mîn b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Îsâ Ebu'l-Fadl el-Âsımî'yi[425] zikretmektedir. *Kitâbu'l-Vasiyye* ise Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandi'nin rivayeti ile günümüze ulaşmıştır.[426] *el-Vasiyye*'nin senedi şu şekildedir: Kıvâmuddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-İtkânî → Hüsâmuddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Sığnâkî (ö.710/1310) → Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö.693/1294) → Şemsüleimme Muhammed b. Abdussettar b. Muhammed el-Kerderî (ö.642/1245) → İbnü'l-Hümam Burhânuddin Ebi'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr b. Abdülcelîl er-Reşdânî el-Merginânî

---

[421] Zâhid el-Kevserî, "Mukaddime," 6-7.
[422] Kendisi de Belhli olan el-Kabi *el-Makâlât*'ında Ebû Mutî' el-Belhî'den bir rivayet aktarmaktadır. Bu rivayet bize Ebû Mutî''in gençliğinde Mekke'ye gittiğini ve muhtemelen aynı yolculuk esnasında Ebû Hanîfe'yi ziyaret ettiğini ve *el-Fıkhu'l-Ekber* ismi ile anılan risaleyi naklettiğini bildirir. Josef van Ess, bu dönemde Ebû Hanîfe'nin Osman el-Betti'ye yazdığı mektubun henüz bilinmediği tahmininde bulunmuştur. Eserin daha sonra Nusayr b. Yahya tarafından Kufe'den getirileceğini öne sürmektedir. Ancak es-Sübezmuni'nin Keşfu'l-Asar'ında risale üç ayrı tarikle yer bulmuştur. Bu da eserin tahmin edilenden daha çok bilinir olduğunu düşündürebilir. Ona göre *el-Alim ve'l-Müteallim* ise Semerkand'da idi. *el-Fıkhu'l-Ekber* zaman içerisinde birkaç kez revize edildi ve genişletildi. Bkz. Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam* (Leiden: Brill, 2017), 2/603
[423] Zâhid el-Kevserî, "Mukaddime," 7.
[424] Nu'man b. Sâbit Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber Ebsat* (Hacı Selim Ağa, 587/8), 146b.
[425] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/377.
[426] Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1567), 1b.

(ö.593/1197) → Ziyâuddîn Muhammed b. Hüseyin en-Nusûhî (ö. 545/1150) → Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö.539/1145) → Seyfullah Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Mekhulî en-Nesefî (ö. 508/1115) → Ebû Tâhir Muhammed b. Mehdî el-Hüseynî (ö. 534/1140) → Ebû Ya'kûb İshak b. Mansûr es-Seyyârî → Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali es-Süleymânî → Ebû Sa'îd Hâtim b. Âkil el-Cevherî (ö. 333/944) → Muhammed b. Semâ'a et-Temîmî (ö. 233/848) → Ebû Yusuf → İmam-ı Azam Ebû Hanîfe şeklindedir. Muhakkik, muhaddislerin metoduna göre, Cevherî ile İbn Semâ'a arasındaki kopukluk sebebiyle bu senedin sahih kabul edilmeyeceğinin farkındadır. Ebû Tâhir el-Hüseynî'nin senette bulunuşunun ayrıntısı bilinemediğinden bu durumun aslında senedi zayıflattığını bildirmekte, ancak yine de bu eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kanaatini korumaktadır. Eserin muhtevasının Hanefîlerin itikadına karşılık geldiğini vurgulayarak nispete takılmamak gerektiğini savunmaktadır.[427]

el-Âlim ve'l-Müteallim'in rivayet senedi eserin mukaddimesinde şu sırayla verilmektedir: İbn Kâdı'l-Asker Ebu'l-Hasan Alî b. Halîl ed-Dımeşkî → Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Alî b. Hasan el-Belhî → Ebu'l-Muîn en-Nesefî → babası Muhammed en-Nesefî → Abdulkerîm b. Mûsâ el-Pezdevi en-Nesefî → Ebû Mansûr el-Mâturîdî → Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cûzcânî → Ebû Süleymân el-Cûzcânî ve Muhammed b. Mukatil er-Râzî → Ebû Mutî' el-Belhî ve Ebû İsme İsam b. Yûsuf el-Belhî, Ebû Mukatil es-Semerkandi → Ebû Hanîfe.[428] Muvaffak el-Mekkî *Menâkıb*'ında ise eserin rivayet senedi şu şekilde verilmiştir: Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî → el-Hasan b. Abdulmelik en-Nesefî → Ca'fer b. Muhammed el-Mustağfirî en-Nesefî → Ebû Ömer ve Muhammed b. Ahmed en-Nesefî → Ebû Muhammed el-Hârisî el-Buhârî[429] → Muhammed b. Yezîd → el-Hasan b. Salih → Ebû Mukatil es-Semerkandî → Ebû Hanîfe.[430]

Josef van Ess, *el-Alim ve'l-Müteallim*'de rivayetlerin argüman olarak kullanılmamasının onu *Fıkhu'l-Ebsat*'tan ayıran nokta olduğunu vurgulamakta bu eserin üslup açısından *Fıkhu'l-Ebsat*'a kıyasla daha erken bir tarihe nispet edilebileceğini belirtmektedir.[431] Ebû Hanîfe'nin eserlerine atıf yapan gelenek dışı kaynaklar arasında ilk

[427] Yukarıda verilen senet, Medine-i Münevvere'de Şeyhülislam Arif Hikmet kütüphanesinde 234 numarada kayıtlı nüshada yer almaktadır. Şeyhülislam Mustafa Aşir'in rivayetiyle günümüze ulaşmıştır. Bkz. Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed Baberti, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmam Ebû Hanîfe* (Amman: Dâru'l-Feth, 2009), 28-36.
[428] Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-Müteallim*, Murad Molla 1394, 449a.
[429] Bu alim, *Keşfu'l-Âsâr* ve *Müsned* sahibi es-Sübezmûnî'dir.
[430] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 24-25.
[431] Van Ess, *Theology and Society*, 2/630-631.

olarak İbnu'n-Nedim (ö. 385/995)'in *el-Fihrist*'ini zikretmek gerekmektedir. *el-Fihrist*'te Ebû Hanîfe'ye daha önce ismi geçen fıkıh risalelerinden ziyade *el-Fıkhu'l-Ekber*, *Risaletuhu ile'l-Busti*, *el-Alim ve'l-Müteallim* (Mukâtil'in rivayetiyle), *er-Redd ale'l-Kaderiyye* nispet edilmiştir.[432] Bu bilgiden hareketle fıkıhla ilgili belki düzensiz notlara karşılık gelen risalelerin dördüncü asra kadar varlığını sürdüremediğini düşünmek mümkündür. Bununla birlikte itikadi metinlerin bu dönemde dolaşımda olduğu ya da bilinir olduğu anlaşılmaktadır. Mâverâünnehir'de telif edilen ilk itikadi metinler arasında Ebû Hafs es-Sagîr'e ait *Kitabu'r-Red ala Ehli'l-Ehva*[433] ve *Menâkıb-u Ebî Hanife*,[434] Ebû Bekr el-Cûzcânî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*, *el-Fark ve't-Temyîz* ve *Kitâbu't-Tevbe*[435]*,* Ebû Bekr Muhammed b. Yemân es-Semerkandî'nin (ö. 268/881) *Me'âlimu'd-Dîn*, *Kitâbu'l-İ'tisâm*[436] eserleri zikredilebilir. Sonraki literatürde bu eserlere yapılan atıflara rastlanmakla birlikte, bu eserler arasında günümüze nüshası ulaşan bir risaleye rastlanmamaktadır.[437] Bu eserlerin üçüncü asrın sonlarında yazılmaya başlanacak eserlere öncülük ettiği anlaşılmaktadır.

5. Horâsân ve Mâverâünnehir'de İlk Muhataplar

Mâverâünnehir bölgesi tarih boyunca pek çok farklı kültürün, etnik grubun ve dini topluluğun yurt edindiği bir coğrafya olmuştur. Bu durum bölgeyi siyasi ve idari açıdan etkilediği kadar farklı din ve kültürlere de açık hale getirmiştir. Bölgede İslam'ın kabulünden önce Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Şamanizm, Mecusilik ve Mazdekiyye gibi farklı inanışların yaygın olduğu bilinmektedir. Birçok dinin himaye edildiği bu bölgede İslam öncesinde tam manasıyla bir devlet dininden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bölgeye hakimiyet kuran güçlere bağlı olarak bazı inanışların zaman zaman daha çok yayıldığı bazılarınınsa zamanla müntesibinin kalmadığı görülmektedir. Bölgenin, Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra da uzun bir süre çok kültürlü yapısını koruduğu, Gayri Müslimlerle sınır hattını oluşturmaları sebebiyle bir tür

---

[432] İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, 17.

[433] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/551; Ebû İshâk Rüknüddîn İbrâhîm b. İsmâil b. Ahmed es-Saffâr el-Buhârî, *Telhisu'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhid* (Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almanî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye [Orient-Institut Beirut], 2011), 1/47.

[434] Bu eser itikadi eser türüne girmese de geleneğe dair önemli veriler ihtiva ettiği için burada zikredilmiştir. Bkz. el-Beşâgarî, eseri Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Hafs'a nispet ederek atıf yapmaktadır. Yine ez-Zerencerî'nin *Menâkıb*'ında bu eserden alıntılar bulunmaktadır. Bkz. İbn Yahya el-Beşâgarî, "Şerhu Cümelu min Usuli'd-Din", *Cümelü Min Usuli'd-Din* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 226; ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 97, 108, 109, 124, 130, 154.

[435] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/144-145; Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, ed. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1/469.

[436] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/471.

[437] Zahiruddin el-Buhârî'nin *Fetava*'sının Kitabu's-Siyer bölümünde, bu eseri zikrettiği ve bidat ehlinden kimlerin küfre nispet edileceği hususunun tartışıldığı görülmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/552.

garnizon görevi gördüğü, sık sık karışıklıklara ve çatışmalara maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Fethinden itibaren çeşitli karmaşalara sahne olan bu coğrafyada yönetimin istikrarı kurmakta zaman zaman zorlandığı görülmektedir.

Abbâsîlerin yönetime geldiği süreçte siyasi, sosyo-kültürel gelişmeler merkezden çevreye doğru bir dalgalanmaya sebep olmakta, sınır bölgeleri de hızlı bir şekilde bu gelişmelerden etkilenmekteydi. Mâverâünnehir bölgesine odaklanıldığında halifeliğin merkezi konumundaki şehirlerde kendine yer edinemeyen pek çok aşırı görüşün, isyancı hareketin Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesine sığındığı ve bu bölgede faaliyet yürüttüğü görülmektedir. Aynı zamanda fetihlerin ve seferlerin yapıldığı garnizon şehirlerin bulunduğu bu coğrafya, dışarıdan müdahaleye açık, hareketli bir yapıya sahipti. Bölgenin İslamlaşma sürecinin tamamlanmasını hicri 5. asra kadar geciktiren araştırmalara rağmen fethedilen beldelere yerleştirilen Arap aileler ile birlikte sınır şehirlerinde Müslüman nüfusun hızla arttığıbilinmektedir.[438]

Dış tehditlere açık Horasan ve Mâverâünnehir şehirleri, isyanlara ve karmaşaya alışmış durumdaydı. Abbâsî isyanının/hareketinin de bu topraklardan neşvünema bulduğu bölgenin potansiyelini anlamak açısından hatırlanabilecek hususlardandır. İslam'la yeni tanışan kitleler, şeriat merkezli bir din anlayışının yanı sıra gulat hareketlerin de kolayca tesiri altına girmekteydiler. Ebû Hafs el-Kebîr'den aktarılan bir rivayet bölge halkının kadim inanışlarının hala tesirinde bulundukları ile ilgili fikir vermesi açısından önemlidir. "Bir adam Allah'a 50 yıl kulluk etse sonra Nevruz günü gelse ve o günü tazim etmek için bazı müşriklere yumurta verse küfre düşer ve 50 yıllık ibadeti boşa gider."[439] Bir yandan İslamlaşma sürecinin devam ettiği diğer yanda gulat oluşumların isyanlar çıkardığı bir ortamda bölgede mutedil bir din anlayışını yerleştirme çabasının gerekçeleri daha net görülecektir.

5.1. Şii Karakterli Oluşumlar

Abbâsîlerin iktidarlarını sağlamlaştırma ve güçlerini pekiştirme sürecinin, Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesinde bir dizi isyanı tetiklediği görülmüştür. Bu isyanlar siyasi gelişmelerin tesiri ile ortaya çıkmış olsa da dini ve mezhebi argümanların halkın desteğini

---

[438] Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belâzurî, *Fütuhu'l-Büldan* (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 593.

[439] Rivayetin başında *Fetâvâ-i Semerkand*'dan Nevruz günü oruç tutmanın caiz olup olmadığı aktarılmakta, buna göre Nevruz günü oruç tutmanın caiz olduğu, kerahatin bulunmadığı ancak efdal olanın eğer önceki gün oruç tutulmuşsa o gün de tutulması olduğu, öncesinde tutulmadıysa oruç tutmamanın daha iyi olacağı, çünkü bugünü tazim etme şüphesi barındırdığı belirtilmiştir. Bkz. es-Sadruşşehîd, *Kitâbu'l-Vâkıât*, 139.

almak üzere kullanıldığına, hareketlerin dini ve mezhebi bir kimliğe büründüğüne şahit olunmaktadır. Bu gelişmelerin tipik bir örneğini Ebû Müslim el-Horâsânî'nin 138/755 yılında öldürülmesi ile patlak veren bir dizi isyan oluşturmaktadır. Bu isyanlara öncülük edenlerin bölgede varlıklarını sürdüren Mazdeki-Hürremilerin de desteğini aldıkları aktarılmaktadır.[440] Bir başkası ise Mukannâ lakaplı Hâşim b. Hâkim'in öncülük ettiği Merv'de başlayan Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesine hızla yayılan harekettir. en-Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*'sında bu hareketten "Mukannâ'nın dini" şeklinde söz etmektedir. Mukannâ'nın taraftarlarının sayısının Keş ve Keş'in köylerinde çok fazla olduğu, Keş'te bir köyde çıkan isyanın tüm Soğd köylerine yayıldığı, Buhârâ'daki köylerin çoğunun Mukannâ'nın görüşünü benimsediğini anlatmaktadır.[441] 163/780 yılına dek süren bu hareket, Mukanna'nın öldürülmesi ile güçlükle bastırılmıştır.[442] Bu isyan araştırmacılar tarafından Hürremiyye hareketinin Mâverâünnehir'deki yansıması olarak görülmektedir. Bu aşırı görüşlerin Keysâniyye, Mübeyyida gibi isimlerle anıldığı bu fırkaların benzer iddialara sahip olduğu öne sürülmüştür. Hicrî 3. asrın ikinci yarısına dek Hürremî isyanlar bastırılmış olsa da Mukannâ'nın ortaya attığı görüşler, Nerşâhî'nin *Târîh-i Buhârâ*'sının mütercimi Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubavî'nin iddia ettiği üzere Kiş, Nahşeb ve bazı Buhârâ köylerinde hicri 6. asra kadar varlığını sürdürmüştür.[443] Karmatîler ise bölgede hicri 3. asrın ikinci yarısından itibaren görünür olmaya başlamıştır.[444] Karmatîlerin bölgeye ve ulemaya tesirleriyle ilgili ayrıntılı bilgi dördüncü bölümde verilecektir.

Bölgede gulât fırkaların yanı sıra İmamiyye ve Zeydiyye'den topluluklara da rastlanmaktaydı. İmâmiyye Şiası alimi Fadl b. Şâzân'ın (ö. 260/873) faaliyetlerine rağmen, Kum, Rey gibi şehirlerde görünür olan İmâmiyye'nin bölgede sınırlı bir nüfuz elde ettiği fark edilmektedir. İmâmiyye'nin daha çok Kum, Rey gibi Horâsân şehirlerinde yayıldıkları halde Mâverâünnehir'de temsillerinin daha zayıf kaldığı anlaşılmaktadır. Avcu, Karmatîlerin bölgedeki ilk faaliyetlerinde İmâm3i grupları muhatap aldıklarını ve onları saflarına katmaya çalıştıklarını ifade eder.[445] Gulat fırkalarda olduğu gibi Zeydiyye'nin de hicri 3. asırda Horâsân merkezli bir dizi isyana kalkıştığı görülmektedir. Öyle ki bu dönemde Hazar

---

[440] Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 78-82.
[441] en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, 1965, 98-108.
[442] en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, 1965, 98-108.
[443] Türkçe tercümede eseri 522 yılında birtakım eklemelerle Farsçaya tercüme ettiği ifade edilmektedir. el-Makdisî, hicri 4. asırda onların Haytal'ın kırsal kesiminde Mübeyyida isimli bir grubun bulunduğunu ve inançlarının zındıklığa yakın olduğunu bildirmektedir. O, Tirmiz halkının çoğunun Cehmî, Kundur halkının ise Kaderî olduğunu iddia eder. Bkz. en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, 1965, 110; el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 323.
[444] Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 83.
[445] Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 101-104.

denizinin güneyindeki Taberistan'da resmi mezhebi Zeydilik olan bir devlet dahi kurulmuştur. Yine bu bölgenin bir başka şehri Deylem'de Zeydî bir nüfus olduğu, Horâsân bölgesinde varlıklarını sürdürmekle birlikte Mâverâünnehir'de bir nüfuz elde edemedikleri anlaşılmaktadır.[446] Bölgede zaman zaman Şiî oluşumların güç kazandığı, belirli isyanlara halktan destek buldukları görülse de bölgede hakim unsur olamamışlardır ve varlıklarını uzun süreli koruyamamışlardır. Bu durumun gerekçeleri sonraki bölümlerde tartışılacaktır.

5.2. Ebû Hanîfe Ashabının Ötekileri

Hicri 3. asırda Mâverâünnehir'de fıkıh faaliyetinde Ebû Hanîfe'nin yöntemini benimseyen ancak itikadi konularda farklılaşan birden fazla grup bulunmaktaydı. Bölgeye Ebû Hanîfe'nin metodunu taşıyan pek çok ismin Ebû Hanîfe'nin itikâdi görüşlerini de benimsediği ve imanda irca görüşünü benimsedikleri görülmektedir. Onların yanı sıra bu dönemde Mu'tezile'nin ağırlıklı olarak fıkıhta Ebû Hanîfe'nin yöntemini takip ettiği bilinmekteydi.[447] Mu'tezile'nin yanı sıra fıkıhta Ebû Hanîfe'nin takipçisi olan Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) Horâsân'da ve özellikle Nîsâbûr'da sürdürdüğü faaliyetleri kazandığı müntesiplerle Kerrâmiyye şeklinde anılır olmuştur. Yine Rey şehrinde fıkıhta Ebû Hanîfe'nin metodunu takip edenlerden itikadda Ebû Abdullah Hüseyin en-Neccâr'ın (ö. 230/845) görüşlerini benimseyenler Neccâriyye olarak nitelendirilmişlerdir.[448]

Makâlât eserlerinde Kerrâmiyye çoğunlukla Mürcie içerisinde konumlandırılmıştır.[449] İmanı sözden ibaret sayan anlayışlarının yanında Kerrâmiyye, Allah hakkındaki görüşlerinde teşbih ve tecsime düştükleri gerekçesiyle farklı çevreler tarafından tenkit edilmişlerdir. Bu dönemde Muhammed b. Kerrâm'ın öğretisi ile irtibatlandırılan diğer isimler Ahmed b. Harb (234/848), Yahya b. Mu'âz er-Râzî (ö. 258/872), İbrâhim b. Ahmed el-Havvâs (291/904)'tır. Bu isimlerin ortak özellikleri zahid ve riyazet ehli olmalarıdır.[450] Zahidane bir yaşam şekli benimsemeleri, kesbten uzak durmaları ve hankahları mesken edinmeleri gibi hususlar, Kerrâmîlerin tasavvufi bir yapıya sahip oldukları iddialarını desteklemektedir.[451]

---

[446] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 162-163.
[447] Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs, 2018), 137, 148-151.
[448] Wilfred Madelung, "Maturidiliğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (Ankara: OTTO, 2012), 329. İbrahim Hakkı İnal, "Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülahazalar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2010), 36.
[449] Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin: İlk Dönem İslam Mezhepleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 216.
[450] Hüseyin Doğan, *Horâsân ve Mâverâünnehir'de IIımlı Bir İslam Politikası: Kerrami Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 147.
[451] Ulrich Rudolph, "Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 385.

Kerrâmîlerin itikadi kabulleri bölge ulemasının tepkisini çekmiştir. Kerramilere ilk reddiye de Semerkand ulemasından gelmiş, Ebû Bekr Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî (ö. 268/881) tarafından *er-Redd ale'l-Kerrâmiyye* ismiyle kaleme alınmıştır.[452]

Mürcie'nin, Mu'tezile'nin ya da Cebriyye'nin alt fırkaları arasında sayılan Neccâriyye ise imanın arttığını ancak eksilmediğini savunmuştur. Neccâriyye, özgün bir kelam mezhebi olarak kabul edildiği gibi Mürcie ya da Mu'tezile'ye özellikle de Dırâr b. Amr'ın (ö.200/815)[453] görüşlerine yakın bir çizgide bulunduğu da ifade edilmiştir. Neccârîlerin kulların fiillerini Allah'ın yarattığını, insanın fiillerinin faili olduğunu, istitaatın fiille birlikte olduğunu, imanın Allah'ın lütfu ile gerçekleştiğini kabul ettikleri kaydedilmiştir.[454] Mihne hadisesinden sonra müntesiplerinin Rey, Taberistân ve Cürcân'a dağıldığı ifade edilmektedir. Neccâriyye'nin Ebû Hanîfe ile irtibatı, el-Makdisî'nin verdiği bilgiler üzerinden kurulabilir. O, Rey şehri ile ilgili bilgi verdiği kısımda Rey halkının çoğunun Hanefîlerden oluştuğunu ve onların Neccârî olduklarını, ancak kenar mahallelerde Za'ferâniyye'ye[455] mensup kimselerin bulunduğunu belirtmiştir.[456] el-Makdisî tarafından Neccâriyye salt bir kelam mezhebi olarak nitelendirilirken, Kerrâmiyye hem fıkıh hem de kelamla meşgul olan bir fırka şeklinde tanıtılmıştır.[457] Bu husus Kerrâmiyye'nin müstakil olarak fıkıh faaliyeti ile de ilgilendiğini göstermektedir. Nitekim el-Makdisî, Kerrâmîler'e itiraz edilen dört meseleye yer verir. Bunlar farz namazda niyet edilmemesinin kabulü, farz namazın binek hayvanı üzerinde kılınabilmesi, kişinin bilmeden güneş doğduktan sonra yemesi durumunda orucunun kabul edilmesi, kişi namaz kılarken güneş doğsa dahi namazının sahih kabul edilmesidir.[458] Bu husus Muhammed b. Kerrâm ve takipçilerinin Mürcie'den ve Ebû Hanîfe'nin fikirlerinden beslenmekle birlikte zamanla müstakil bir mezhep şekline büründüğü düşüncesini de desteklemektedir.[459]

Mu'tezile içerisinde ise fıkıhta Hanefîliğe intisap etmiş pek çok isim bulunmaktaydı. Kufe merkezli Hanefîliğin temsilcileri ise genellikle itikadi konularda Mu'tezilî doktrine

---

[452] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/471; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 307. Kerramiyye'ye karşı tepkiler muhataplıkların netleştirildiği ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

[453] Mu'tezile'nin Basra ekolünün öncü ismidir. Bkz. Osman Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* (Ankara: Hititkitap, 2010), 67-100.

[454] el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 208, 408, 574.

[455] Burgûsiyye ve Müstedrike ile birlikte Neccâriyye'nin alt kollarından biri olarak kabul edilmiştir. Kur'an'ın mahluk olduğu görüşüne karşı çıktıkları ve bu konuda Mu'tezile'yi tenkit ettikleri belirtilmektedir. Bkz. Mustafa Öz, "Neccâriyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/483.

[456] el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 394-395.

[457] el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 37.

[458] el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 40; Mustafa Salih Edis, "Kerrâmiyye'nin Kelâmî ve Fıkhî Meselelere Yaklaşımı", *Journal of Analitic Divinity* 3/2 (2019), 4; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerramiyye Eleştirisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017, 68-69.

[459] Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerramiyye Eleştirisi*, 46-50.

yakın durdular. Irak'ta faaliyet yürüten Hanefî alimler arasında üçüncü nesilden itibaren Mutezilî görüşlerin ön plana çıkmaya başladığı görülmektedir. Melchert, Hanefî alimlerin başta Hâriciler ve Mu'tezile kadar *emr-i bi'l-maruf* konusunda katı olduklarını ancak üçüncü yüzyılın ortalarına doğru daha mutedil bir konuma geçtiklerini ve Horâsân uleması tarafından kabul görmelerinde de bu durumun etkili olduğunu öne sürmektedir.[460] Josef van Ess ise Kufe Mürciesi'ni ve Ebû Hanîfe'den sonraki durumunu sorgulamaktadır. Ona göre Hicrî 2. asrın ikinci yarısı itibarıyla burada bir Mürciî varlığından bahsetmek güçleşmektedir. Bunu siyasi baskı ihtimali ile açıklayan van Ess, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin kadılık görevine yükseldiği süreçte dahi Mürcie'nin bundan olumsuz etkilendiğinden bahsetmektedir.[461]

Yaygın kanaat, Horâsân bölgesinde erken tarihte Mürcie'nin kabul gördüğü ve Belhlilerin görüşlerini destekleyecek şekilde Kufe'ye giderek fıkıh ve kelam eğitimlerini Ebû Hanîfe'den aldıkları yönündedir. Mürcie'nin bu coğrafyada Hanefîlik yaygınlaşmadan önce varlık zemini bulduğunu hesaba katarsak, ircâ görüşünün, Horâsân'da Ebû Hanîfe'den önce kabul gördüğü anlaşılmaktadır.[462] Bu durum Ebû Hanîfe'nin Horâsân ve Mâverâünnehir'de hızlı bir şekilde kabul görmesi ve imam olarak kabul edilmesinin gerekçeleri arasında sıralanmaktadır. Buna göre bölge halkının, irca görüşünü benimseyen Ebû Hanîfe'den eğitim almayı tercih ettikleri vurgulanmaktadır. Bu da Ebû Hanîfe ile bölge halkının irtibatının Mürcie'ye mensubiyet açısından bir sebep değil sonuç olarak algılanması gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır. Bölgede özellikle iman konusundaki ortak kabuller üzerinden Mürcie ile kastedilenin cemaat ehli olarak nitelendirilen çoğunluğa karşılık geldiği söylenebilir. Bu husus Hicrî 2. asırda Mürcie'nin muhataplık zemininde değil, çoğunlukla bizzat araştırma konusu edindiğimiz gruba karşılık gelecek şekilde kullanıldığının bir delilidir. Belh'in *Mürcîâbâd* olarak nitelendirildiği,[463] Belh'in tamamının Mürcii olduğunun iddia edildiği rivayetler bu görüşü desteklemektedir.[464] Büyük günah işleyen kişinin durumu tartışmaları bağlamında ortaya çıkan ircâ düşüncesi, erken tarihte cemaat ehlinin ortak görüşü olarak kabul edilmiştir. Bu görüşle ortaya çıkan Mürcie'nin iman nazariyesinin, Mevâlî'nin İslam'ı kabulünü kolaylaştırdığı düşünülmektedir. Bu

[460] Melchert, "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana", 24.
[461] Van Ess, *Theology and Society*, 1/252.
[462] Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, 13-22; Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb", 300-302.
[463] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/501; el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 201b; el-Kerderî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 1168), 515; el-Kerderî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 1168), 112b; İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cumân,* 21a; Vâ'iz-î Belhî, *Fedâil-i Belh*, 28.
[464] el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*, 201b; Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", 246.

bağlamda Belh halkından ilim talibi olanların çoğunun Irak'ta Ebû Hanîfe'nin meclisini tercih etmeleri anlaşılabilir görünmektedir. İlerleyen dönemde de bölgenin baskın mezhebinin Hanefîlik olacağı dikkate alındığında ilk dönem için bu nitelemelerin makul olduğu kabul edilebilir. Yine Halef b. Eyyûb'tan aktarılan bir rivayette, Süfyân es-Sevrî ile konuşmasına yer verilmiştir. Süfyân es-Sevrî, onun Belh'li olduğunu öğrenince "Belh ehlinin tamamı Mürcie'ye mensuptur." diyerek Mürcie'nin ne olduğunu sormuştur. Halef b. Eyyûb ise "günahlar imana zarar vermez diyenlerdir. Belh ashabı günahlar mümin kişiyi imandan çıkarmaz derler" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Süfyân şaşırarak bu konuda kendisinin de böyle düşündüğünü söylediği rivayet edilmiştir.[465] Bu rivayetin bölge uleması arasındaki çekişmenin ya da ihtilafın birtakım önyargılara dayandığını, gerçekte cemaat ehli olarak nitelendirebileceğimiz bu kimselerin aynı görüşleri savunduğunu göstermek üzere kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu durum Mürcie'nin kazandığı kötü şöhrete rağmen hicri 3. asırda bölge uleması tarafından hala kabul gördüğünü düşündürmektedir.

Ebû Hanîfe'nin ilk öğrencileri itibarıyla onun itikadi görüşlerine dair algının gerek Irak'ta gerekse Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesinde kişilerin kabullerine göre şekillenmeye başladığı fark edilmektedir. Bunun en tipik örneğini Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi oluşturmaktadır. Üçüncü asrın başında Halife Me'mûn'un halku'l-Kur'an meselesini merkeze aldığı ve bunu genele yaymaya çalıştığı Mihne dönemi olarak anlatılan 218/833 yılında başlayan ve Halife Mutâsım (218-227) ve Vasık dönemlerinde de (227/842-232/847) devam eden ve nihayet Mütevekkil'in 232/847 yılında halife olması ile nihayete eren bu süreçte, Ebû Hanîfe ashabının tek bir görüş etrafında birleşmediği bilinmektedir.[466] Buna göre Irak'ta bizzat Mihne'nin yürütücüsü olan Hanefî kadılar bulunduğu gibi, bu sürecin mağduru olan, bu görüşü benimsemeyen fakihler de ciddi bir yekûn tutmaktaydı.[467]

Bu durumun rivayetlere de yansıdığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe dedesi ve babasının da Kur'an'ın mahluk olduğunu savunduğunu iddia ederken,[468] Ebû Hanîfe'nin bu konuda konuşmadığı, sorulara cevap vermediği de[469]

---

[465] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 785.

[466] et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 8/631-645; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, y.y: Dâru'l-Hicr, 1997, 11/59-64, 148-149; Celâluddîn es-Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2002, 490-493, 537.

[467] Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 107-123. Halku'l-Kur'an meselesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Ankara: Hititkitap, 2010, 293-354.

[468] İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanife'nin hem irca görüşünü hem de Kur'an'ın mahluk olduğunun kabul ettiği rivayet edilmektedir. Onun eserleri arasında er-Redd ale'l-Kaderiyye ve Kitabu'l-İrca gibi kelam içerikli risaleler de yer almaktadır. Bkz. Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Beyrut: Daru İhyâ'u Turasi'l-Arabî, 1941), 2/1388.

rivayetler arasında yer almıştır. Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasında bu hususta farklı görüşlerin benimsendiği anlaşılmaktadır. Ümit'in ifade ettiği üzere, Hanefî kâdılardan mihnenin yürütücüsü olanlar, Kur'an'ın mahluk olduğunu savunmuş ve bu anlayışı halka dayatmışlardır.[470] Ancak Mihne'den daha erken tarihlerde Ebû Süleymân el-Cûzcânî'den (ö. 200/815) Kur'an'ı mahluk kabul edenin kafir olduğunu savunan rivayetler aktarılmıştır.[471] Yine Muallâ b. Mansûr'dan (ö. 211/826) bu doğrultuda rivayet aktarılmıştır.[472] Bişr b. el-Velîd el-Kindî (ö. 238/853) de İsmâil b. Hammâd'ın rivayetini yalanlamaktadır.[473] Ebû Mukâtil Hafs b. Selm'e nispet edilerek aktarılan bir rivayette Ebû Mukâtil Hafs b. Selm'e Kur'an hakkında sorulmaktadır. O da Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu, mahluk olmadığını bundan başkasını söyleyen kişinin kafir olacağını söylemektedir. Rivayetin devamında Ebû Mukâtil'in oğlu ona Ebû Hanîfe'den bu konuda bir haber olup olmadığını sormakta, Ebû Mukâtil bu soruya onun görüşünün de bu olduğunu, onun bunun dışında bir görüşü benimsediğini bilse onun mezhebine girmeyeceğini, bu hususun Ebû Hanîfe'nin mihnesi olduğunu ve bu yüzden Cemaat Ehli'nin onu ehli bidat olarak tanıdığını ve kırbaçla dövüldüğünü anlatmaktadır.[474]

Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin Kur'an'ın mahluk olmadığını savunduğuna dair rivayetlerin[475] yanı sıra Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğu konusunda tereddütünün bulunmadığı ondan aktarılan bir fetvadan anlaşılmaktadır. Buna göre Ebû Süleymân'a "Kuran mahluk değilse, karım boş olsun." diyen kimse hakkında soru sorulduğunda "Karısı boş olur." cevabını vermiştir.[476] İbrâhim b. Yûsuf el-Belhî'nin (ö. 241/856) de Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan kişinin kafir olacağını, "Karısı boş olur, arkasında namaz kılınmaz, öldüğünde cenaze namazı kılınmaz; kim bu konuda vakfederse o da Cehmî'dir." dediği nakledilmektedir.[477] Yine Belh kadılığı görevinde bulunduğunu bildiğimiz Leys b. Müsâvir'in hilafet merkezinden Mihne'yi uygulamasının istendiği bir mektup aldığı, Leys'in

---

469 el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 1/447.
470 Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 117-121.
471 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8/145.
472 Kaya, Muallâ b. Mansûr'un aynı dönemde yaşadığı Îsâ b. Eban ve İbnu's-Selcî'nin yaptığı gibi Hanefî çevrenin fıkhî birikimini kelam ve fıkıh usulü sahalarında temellendirmeye çalışmadığını; Ebû Süleymân el-Cûzcânî gibi Hanefî fıkhını hadislerle desteklemeye gayret ettiğini ifade eder. Bkz. Eyyüp Said Kaya, "Muallâ b. Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/307-308; el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/478.
473 Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdulberr en-Nemeri, *el-İntika' fî Fezaili's-Selaseti'l-Eimmeti'l-Fukaha* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1931), 166.
474 Rivayeti Ebû Ya'kûb Sâlih b. Ahmed b. Ya'kûb b. Mervân'ın babasından işittiği, babasının meclisinde hazır bulunduğu belirtilmektedir. Aynı rivayet Mekki'de de geçmektedir. Onda rivayeti aktaran kişi Belh'e nispet edilmiştir ve Ebû Mukatil, Semerkand ehlinin imamı olarak nitelendirilmiştir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/369-370; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 1/447.
475 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8/145.
476 Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 166.
477 el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/502.

bu mektubu okuduğunda Müslümanlar içinde küfrün zahir olduğunu söyleyerek, halkın önünde kendini görevinden azlettiği ve Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlerin kafir olduğunu ilan ettiği anlatılmaktadır.[478] Bu rivayetlerin yanı sıra bölgede Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünün kabul edildiğini coğrafyacı el-Makdisî haber vermekte, bu yüzden Tirmiz halkının çoğunun Cehmî olduğunu iddia etmektedir. Kutlu, bu hususu onların Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini benimsemeleri ile irtibatlandırmaktadır.[479] Ancak, Cehm'in bölgede bir dereceye kadar kabul gördüğünü delillendiren rivayetlere de rastlanmaktadır. Örneğin, Cehm b. Safvan'ın görüşlerini Horâsân ve Mâverâünnehir'de yaymaya çalıştığı, İbrahim b. Tahman'ın hac yolculuğu esnasında Nîsâbûr'a geldiği ve buradaki halkın Cehm'in görüşlerini benimsediğini görünce, hacca gitmeyip orada kalmanın daha faziletli olduğunu düşünerek Nîsâbûr'da kalarak, halkı Cehm'in görüşünden Mürciîliğe döndürdüğü anlatılmaktadır.[480] Yine Vâsıl b. Atâ'nın, Hafs b. Sâlim'i Mu'tezilî görüşleri yaymak üzere Mâverâünnehir'e gönderdiği, onun Tirmiz mescidine devam ettiği, burada Cehm b. Safvan'la tartışarak ona galip geldiği ve kendi görüşlerini ona kabul ettirdiği rivayet edilmiştir.[481] Bu durum yalnızca Kur'an'ı mahluk kabul ettiklerinden dolayı bölge halkının Cehmî olarak nitelendirilmediğini, Cehm'e tâbiiyet konusunda da birtakım gelişmelerin yaşandığını düşündürmektedir. Buna göre, Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde Mu'tezilî olanlar ya da Mu'tezile'ye meyledenlerle Ehl-i Cemâ'a olanlar arasında bir çekişmenin varlığından söz edebilmektedir. Hicri 3. asırda görünür olmaya başlayan bu tartışma, dördüncü asırda ciddi bir ivme kazanacaktır.

5.3. Ashâbu'l-Hadis'le İrtibat

Mürciî nitelemesinin bir tenkit unsuruna dönüştüğü zaman diliminde bu kavramı Ebû Hanîfe'nin ashabının aleyhine kullanan Cemaat Ehli'nin diğer üyelerinin, yani mürtekib-i kebireyi tekfir etmemekle birlikte amelin imana dahil olduğunu savunanların, Hanefî çevrenin birinci muhatapları olarak dikkate alınmaları gerekmektedir. Hicri 2. ve 3. asırda Ebû Hanîfe ve ashabını tenkit eden bu grup, Ehl-i Hadis'e karşılık geldiği kadar, fıkıh faaliyetinde kullandıkları yöntem sebebiyle Ehl-i Rey içerisinde zikredilen Mâlik b. Enes,

---

[478] Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 164.
[479] Kutlu, buradaki Mürcie'nin önde gelenlerinin Kur'an hakkındaki görüşlerinden ve Cehm'in bir süre Tirmiz'de yaşamasından dolayı şehrin halkının Mürcie'ye bağlılığını sürdürmesine rağmen el-Makdisî tarafından Cehmî olarak nitelendirildiklerini belirtmektedir. Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 330.
[480] el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 2001, 7/16.
[481] Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1961), 32.

Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Leyla ve takipçilerini de kapsamaktadır. Bu isimlerin Ebû Hanîfe'ye karşı başlattıkları tenkit söyleminin hicrî 3. asırda şiddetini artırdığını eserlerin dilinden anlaşılmaktadır. Bu tenkidin giderek yaygınlaşmasında fıkıh usulünde birleşen ancak itikadi hususlarda farklılaşan Ebû Hanîfe'nin geniş talebe kitlesinin payının olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda Kufe'den diğer coğrafyalara yayılan bu anlayışın itikadi bir mensubiyeti de beraberinde taşıyıp taşımadığı sorusu, tespiti zor bir meseleye dönüşmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in Ebû Süleymân el-Cûzcânî'ye mektup göndererek kendisine Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerini rivayet etmeyi bırakırsa ondan hadis alacaklarını bildirmesi, Ashâbu'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe ve ashabına dair eleştirilerinin grubun tamamını şamil olmadığını göstermektedir.[482] Ebû Süleymân el-Cûzcânî belki hadis rivayeti ile belki de Kur'an'ın yaratılmamış olduğu konusundaki tavizsiz duruşuyla Ahmed b. Hanbel için güvenilir bir ravi özelliğine sahipti. Onun rivayet faaliyetini değerlendiren Kahraman, rivayetlere bir fakih gibi yaklaştığını ve meslek itibarıyla hadisçi denilebilecek derece hadisle meşgul olmadığını öne sürmektedir. Bu konuda delilleri ise şöyledir: İlmi mesaisinin hemen tamamını Bağdat'ta geçirmiş olması, sınırlı bir çevreden hadis topladığı için de senedlerinin belli ve az sayıda isimlerden müteşekkil olması, çoğunlukla Muhammed eş-Şeybânî – Ebû Hanîfe tarikiyle rivayetleri aktarması, rivayetlerin içeriğinin çoğunlukla fıkhi konular olması, hadisçiler tarafından zayıf hatta yalancı addedilen ravilerden naklettiği rivayetlerin daha sahih bir senedini bulma çabasına girmemesi, mana ile nakil konusunda rahat davranması yani öncelikle muhtevayı dikkate alması tüm bu unsurların bir fakih yaklaşımı olduğunu vurgulamaktadır. Ondan hadis rivayet edenlerin de hadis rivayetinin yanında fıkha da ilgi duyan aynı zamanda kadılık yapmış kimseler olduğunu belirtmektedir.[483]

Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin hadis rivayet yönteminin fukaha yöntemine daha yakın olduğu göz önünde bulundurulduğunda Ahmed b. Hanbel'in onu güvenilir, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. el-Hasan'ı ise zayıf kabul etmesinin gerekçesi olarak geriye sadece itikadi görüşler kalmaktadır. Ne var ki Ahmed b. Hanbel'e Ebû Hanîfe'yi neden tenkit ettiği sorulduğunda onun reyiyle konuştuğunu ifade ettiği, "Mâlik b. Enes de reyiyle konuşmakta"

---

[482] Ahmed b. Hanbel'in bu teklifine karşı Ebû Süleymân el-Cûzcânî ise bu eserleri güvenle başkalarına teslim edene dek rivayet etmeyi sürdüreceğini bildirmiştir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/498.

[483] Hüseyin Kahraman, "Hanefî Fakih Ebû Süleyman el-Cûzecânî (ö.?) ve Hadisçiliği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/4 (2020), 1348.

şeklinde cevap verilince, "Ebû Hanîfe daha çok konuştu." dediği rivayet edilmiştir.[484] Ahmed b. Hanbel örneğinde görüldüğü üzere Süfyân es-Sevrî ya da İshâk b. Râhaveyh gibi isimlerin ve takipçilerinin bu tarz rivayetlerinin Hanefî kaynaklarda yer alması, bu isimlerin sağlam bir temele dayanmadan, taassupla Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiklerini gösterme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, Ahmed b. Hanbel ile muasırları arasındaki en şiddetli tartışma konusunun Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi olduğu, Ebû Hanîfe ashabının bir kısmının da Kur'an'ı mahluk kabul ettiği açıktır. Ashabından isimlerin bu konudaki görüşlerinin Ebû Hanîfe'ye mal edildiği ve tenkitlerin öncelikle Ebû Hanîfe'ye yöneltildiği savunulabilir. Ne var ki, Ashabu'l-Hadis'in Ebû Hanîfe eleştirileri bu konuyla sınırlı kalmamıştır. Onların Ebû Hanîfe'yi hadislere itibar, hadis bilgisi konuları üzerinden tenkit etmeleri, Ebû Hanîfe'nin hadislerle irtibatını gösteren rivayetlerin önemsenmesine sebep olmuştur. Örneğin, Ebû Mukatil es-Semerkandî, Ebû Hanîfe'yi sünneti ihya eden isim olarak nitelendirilmektedir.[485]

Ashâbu'l-Hadis ile yaşanan bu çekişmeye rağmen Mâverâünnehir şehirlerinde hadis rivayetinin hemen herkesin talip olduğu faziletli bir meşguliyet olarak kabul edildiği görülmektedir. Semerkand ve Buhârâ'da mescitlerde ve ribatlarda hadis meclislerinin kurulduğu, bu meclislere çokça teveccüh gösterildiği anlaşılmaktadır.[486] Bu durum birbirlerini belki tenkit eden, birbirlerine muhalif olan kimselerin aynı meclislerde karşılaşmalarına sebep olmaktaydı. Bu tür bir durumu tasvir eden bir rivayette Belh ulemasından Ebû İshâk İbrâhim b. Yûsuf (ö. 239/853), Mâlik b. Enes'ten rivayet dinlemek üzere yanına gittiğinde, mecliste bulunan Kuteybe b. Sa'îd'in Mâlik'e, onun irca görüşünde olduğunu söylemesi üzerine İbrâhim b. Yûsuf meclisten çıkarılmıştır. Bu yüzden Mâlik'ten yalnızca bir hadis rivayet edebildiği, bu hadiseden sonra Kuteybe ile aralarında bir düşmanlık doğduğu ve İbrâhim b. Yûsuf'un da daha sonra onu Belh'ten çıkarttığı anlatılmaktadır.[487] İbrâhim b. Yûsuf'la ilgili bir diğer rivayette ise, Muhammed b. Savud el-Firâî isimli bir muhaddisin, "iman söz ve ameldir" demeyenden rivayette bulunmadığını söylemesi üzerine, İbrâhim b. Yûsuf kendisinden yazabileceğini, zira kendisinin de imanın

---

[484] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 261b.
[485] Rivayete göre, Ebû Hanîfe fetva için oturduğunda, ashabı etrafında toplanır, *Kitâbu's-Salât*'ı yazardı ve bu kitabı aralarında tartışırlardı. Eseri aralarında *Kitâbu'l-Arus* olarak isimlendirirlerdi. Sonra Ebû Hanîfe gözden kayboldu evine gittiler ve ders halkasına gelmemesinin gerekçesini sordular. O da bir rüya gördüğünü, bu rüyanın onu derse gitmekten alıkoyduğunu söyledi. Ebu Hanife, rüyada Hz. Peygamber'in kabrini eşelediğini/kazdığını görmüştür. Rüya Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in sünnetini ihya ettiğine yorulur, Ebû Hanîfe de derslere devam eder. Bkz. ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 127.
[486] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 2/165, 168, 168-169.
[487] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/120.

söz ve amel olduğu görüşünü savunduğunu bildirmiştir. İbrahim'in rükuda ellerini kaldırmazken, Ebû Hanîfe'nin ashabından olan ağabeyi Ebû İsme b. Yusuf'un rükuda ellerini kaldırdığı da aktarılan rivayetler arasındadır.[488] Bu bağlamda İbrahim b. Yusuf'un, Ebû Hanîfe'yi tenkit eden Ashâbu'l-Hadîs mensuplarından İbn Hibbân tarafından dış görünüşüyle Mürciî, içinden ise sünnet mezhebini benimseyen biri olarak nitelendirilmesine Kutlu da dikkat çekmiştir.[489] Yine Ebû Muaz el-Belhî ile Süfyân b. Uyeyne'nin birbirlerini övdükleri rivayet, bireysel yakınlaşmaya örnek olarak verilebilir.[490]

Ebû Hanîfe'nin ashabının hadisle iştigalini gösteren ve hadis ilmine verdikleri önemi ortaya koyan pek çok rivayetle karşılaşılmaktadır. İsâm b. Yûsuf'un bir hadis meclisinde kaleminin kırılmasına rağmen hadisleri kaçıracağı endişesiyle meclisi terk etmemesi bu rivayetlerden biridir.[491] Yine Ebû Hafs el-Kebîr ve Muhammed b. Sellâm el-Bîkendî hakkındaki nakiller, bu iki alimin Buhârâ'daki hadis rivayet faaliyetinin önemli figürleri olduklarını göstermektedir.[492] Semerkand'da ise ikinci asırda rivayet kültürünün yaygın bir şekilde kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Bu açıdan hadis kültürü neredeyse tüm Müslümanların dahil olduğunu söyleyebileceğimiz bir düzlemde gelişmiştir. Bu yüzden bu dönemde bölgede rastladığımız alimlerin pek çoğu aynı zamanda birer muhaddislerdir. Ancak onların hadis ilmi açısından belirli kriterleri sağlayıp sağlamamaları sonraki rical eserlerinde ele alınış şekillerini belirlemiştir. Îsâ b. Guncâr, İshak b. İbrahim el-Hanzalî ve oğlu Alî b. İshâk b. İbrâhîm el-Hanzalî, el-Atekî ve oğlu, Ebû Mukâtil es-Semerkandî ve oğulları hadis rivayetinde bölgede tanınmış isimlerdir. Bunların bazıları sonraki eserlerde *sadûk* görülürken bazılarının rivayetleri muteber sayılmamıştır. Bu isimlerin Hanefî gelenek için önemi ise Hanefî tabakatlarında Ebû Hanîfe'den rivayet aktarmaları sebebiyle onun ashabı arasında gösterilmiş olmalarıdır. Bu isimlerden ikinci neslin Semerkand'da kadılık görevinde bulunduğunu bilmekteyiz. Semerkand'lı meşhur muhaddis ed-Dârimî'nin bu çevreyle iletişim halinde olduğu bilgisi bölgeye ve alimlere dair genel kabulü sorgulamayı gerektirmektedir. Sâlim b. Gâlib b. Keysân b. Meymûn es-Semerkandî, Ebû Mukâtîl es-Semerkandî'den hadis alan, 255/869 yılında Semerkand'da vefat etmiş bir alimdir. Vasiyeti üzerine cenaze namazını ed-Dârimî kıldırmıştır.[493] Hadis faaliyetine katılmakla birlikte, Ebû Hanîfe ve ashabının kendilerinde ön plana çıkardıkları hususiyetler, hadisleri yalnızca

[488] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/121.
[489] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 287.
[490] Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 278a.
[491] Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 201.
[492] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/222, 415, 5/64, 532, 555, 6/264.
[493] Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 414.

nakleden olmadıkları, onların manasını bilenler olduklarıdır. Bu iddiayı destekleyen bir rivayet ise yine Ebû Hanîfe'yi konu edinmektedir. Bu rivayette Ebû Hanîfe'nin, Muhammed b. Fadl b. Atiyye'ye katıldığı hadis meclislerinde okuduğu hadislerden birinin manasını sorması üzerine kazandırdığı bilinç sebebiyle Ebû Hanîfe'nin yanına daha çok gitmeye başladığı aktarılmıştır.[494] Hz. Peygamber'in hadisleri ile meşguliyetin Ashabu'l-Hadis ya da Ashabu'r-Rey fark etmeksizin faziletli bir uğraş olarak kabul edildiği, bununla birlikte iki ekol arasında bu rivayetlere yaklaşım tarzında farklılık ve çekişme olduğu görülmektedir. Ashabu'l-Hadis'in eczacı, Ashabu'r-Rey'in tabib olarak konumlandırıldığı rivayetler bu bakış açısının ürünü olarak nitelendirilebilir.

Ebû Hanîfe'nin en şiddetli tenkitçisi İshâk b. Râhaveyh Horâsân bölgesindendir ve Semerkand'a Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'den (ö. 255/869) hadis dinlemek üzere geldiği bilinmektedir. Onunla ilgili bir rivayet Ebû Hanîfe'ye olan muhalefetini göstermektedir.[495] İshak b. Rahaveyh'in Ebû Hanîfe tenkidinin taassuba varacak derece şiddetli olduğu, bu tenkide Ebû Hanîfe ashabının cevap verdiği söylenebilir. Hasan b. Muti'nin Merv'de onun meclisine katıldığı, dersi bittikten sonra İshâk b. Râhaveyh'in meclisi terk etmesinin ardından ashabının Hasan b. Mutî'nin etrafından toplandığı ve ona şeyhlerinin münazarasını nasıl bulduğunu sordukları rivayet edilir. Hasan b. Mutî' onların bu sorusuna, "münazarası gıybet, fetvada tereddütlü, dinini ise şek ve şüphe içinde buldum. Çünkü ona Katâde'den bir hadis rivayet edilse, 'o Kaderi'dir.' der. Cabir b. Cufi'den rivayet aktarılsa 'o Rafizi'dir', Hammâd b. Ebî Süleymân'dan aktarılsa 'o da Mürcii'dir.' der. Yaşayanları kötülerken ölülere itibar eder. Fetvası tereddütlüdür çünkü, ona bir mesele sorulsa 'haddesena fulan an fulan' şeklinde aktarımda bulunur. Sonra da bu rivayete muhalefet eden başka bir hadis aktarır. Ona bunlardan hangisi alınmalıdır denildiğinde açıklamada bulunmaz, görüşünü izhar etmez. Dininin şüphe içinde olmasının sebebi de

---

[494] Bu rivayet el-Kefevî'de Ebû Hafs el-Kebîr'e nispet edilerek anlatılmıştır. Ancak es-Sübezmûnî'nin torun Ebû Hafs'a nispeti daha isabetli görünmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/414; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/317-318.

[495] Buna göre Merv şehrinde birtakım kimselerin Ebû Hanîfe'nin kitaplarını suyla yıkayıp yok ettikleri işitilir. Durum dönemin kadısı Hâlid b. Sâlih'e bildirilince, mesele halife Memun'a intikal eder. Me'mûn'un bunu yapanın kimler olduğunu sorması üzerine İshâk b. Râhaveyh, Ahmed b. Züheyl ve Nadr b. Şümeyl'in isimleri zikredilir. Bu isimler halifenin huzurunda Hâlid b. Sabîh, İbrâhim b. Rüstem ve Sehl b. Müzâhim'le münazara ettirilir. Onlara bu eserleri yıkama gerekçeleri sorulur. Onlar da Kitab ve Sünnet'e aykırı buldukları için bunu yaptıklarını ifade ederler. Bunun üzerine Hâlid'e Ebû Hanîfe'nin bir konudaki fetvası sorulur, Ahmed b. Züheyl Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhalif bir rivayet zikreder. Hâlid cephesinden bu rivayete karşı Ebû Hanîfe'nin burada delil olarak kullandığı ve onların bilmediği başka bir rivayet zikredilerek görüşlerini delillendirirler ve İshâk b. Râhaveyh ve diğerleri yaptıklarından ötürü kınanır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/265-266.

inşallah müminim demesidir."[496] Cevabı ile İshâk b. Râhaveyh özelinde Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerini tenkit ettiği görülür.

İshak b. Rahaveyh'in talebeleri arasında sayılan İbn Kuteybe, Ebû Hanîfe'yi Cehm b. Safvan ile birlikte Kur'an hakkında ilk konuşanlar olarak nitelendirmiştir.[497] Ebû Yusuf'un ashabı arasında zikredilen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) kelam faaliyeti ile ilgilendiği ve Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü savunduğu belirtilmektedir.[498] Onun kötü şöhreti Ashâbu Ebî Hanife'yi rahatsız etmiş olacak ki, Ebû Süleymân'a onun bir konuda kendisinden farklı düşündüğü bildirildiğinde, "bana mürted olan bir adamdan mı bahsediyorsunuz!" şeklinde cevap verdiği rivayet edilmiştir.[499] Bir dönem Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında yer almış olsa da Bişr'in pek çok isim tarafından tenkit ve kimi zaman tekfir edildiği ve ona reddiyelerin yazıldığı görülmektedir. Irak'ta Îsâ b. Eban'ın (ö. 221/836) *er-Redd ala Bişr el-Merisî ve'ş-Şâfiî fi'l-Ahbar* adıyla[500] hem Bişr el-Merîsî'ye hem de Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafiî'ye (ö.204/820) reddiye yazdığı görülmektedir.

eş-Şafiî'nin tenkidini Îsâ b. Ebân'ın talebesi Bekkâr b. Kuteybe'nin (ö. 270/884)[501] sürdürdüğü, onların bu çabasının temelinde eş-Şafiî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelttiği tenkitlerin olduğu ifade edilmektedir.[502] Îsâ b. Ebân'ın eş-Şafiî'nin eleştirilerine fıkıh usulü terimleri ile karşılık verdiği ve sonrasında bu ilmin altında değerlendirilebilecek bir söylem benimsediği, tartışmasını fakihlerle yürüttüğü, bunu yaparken usul konularının zeminini oluşturan kelami mevzuların izahı ve tahlili için Mürciî mütekellim Süfyân b. Sahtân'dan yardım aldığı

---

[496] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 777-778.

[497] İbn Kuteybe'nin anlatımı esas alındığında Ashâbu'l-Hadis ile Ashâbu'r-Rey arasındaki anlaşmazlığın temel sebebinin re'yin hadisler karşısındaki durumu ile ilgili olduğu görülmektedir. Bunun yanında, İbn Kuteybe'nin iman ve Kur'an'a yaklaşım gibi itikadi mevzularda eleştirisini Ashâbu'r-Rey üzerinden yapmadığı görülmektedir. O bu konulardaki eleştirisini öncelikle Cehmiyye'ye ve ardından Mürcie, Kaderiyye gibi gruplara yöneltmektedir. O, Mürcie ve Kaderiyye'nin Peygamber'in şefaatine nail olamayacak iki grup olduklarını iddia etmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*, 81; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, ed. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1930), 55-56; Demirbilek, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*, 107.

[498] İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye*, 55-56; Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", 53; Demirbilek, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*, 107.

[499] Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 166.

[500] Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl: Usule Dair Açıklamalar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 1/90.

[501] Bekkâr b. Kuteybe el-Basrî, Basra'da Hilâl b. Müslim er-Rey el-Basrî'den fıkıh öğrendi. et-Tahâvî'nin hocalarındandır. Ondan rivayet alan ve Mısır'daki halifesi olarak nitelendirilen isim Ebû Bekr Muhammed b. Şâzân el-Kâdî el-Basrî'dir. *Eş-Şurût*, *Kitâbu'l-Mahâdir ve's-Sicillât*, *Kitâbu'l-Vesâik ve'l-Uhûd* kitaplarının yanında, eş-Şâfiî'nin Ebû Hanîfe eleştirisine cevap olarak bir kitap yazmıştır. Bu kitabı yazarken önce el-Müzenî'nin *Muhtasar* adlı eserindeki meselelerin eş-Şafiî'ye nispetini araştırmış, emin olduktan sonra reddiyesini yazmıştır. Halife Mütevekkil zamanında 246/860 yılında Mısır'da kadılık yapmış, 290/903 yılında Mısır'da vefat etmiştir. İbn Asâkîr'in *Tarihu Medineti'd-Dımaşk*'ında (10/373-374) 270/884 yılında vefat ettiği bildirilmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/539.

[502] Okuyucu, *Şafii Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 127.

bildirilmektedir.[503] Nitekim bu yüzden geleneğin bir sonraki neslinde Îsâ b. Ebân'a birtakım tercihleri ve fetvaları sebebiyle reddiye yazıldığı ifade edilmiştir.[504] Îsâ b. Ebân, haberi, yalan üzerinde ittifak etmesi mümkün olmayan toplulukların bildirdiği haber, yalancı peygamberlerin getirdiği yalan haber ve doğruluğu ya da yanlışlığı ihtimal dahilinde olan haber şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmuş, son haber çeşidini de *haberu'l-cemâ'a* ve *haberu'l-vâhid* şeklinde ikiye ayırmıştır. Kaya bu tasnifin kelamla irtibatına değinmekte ve bunun, eş-Şafiî'yi red için ehli reye mensup Mürciî mütekellim Süfyân b. Sahtan'ın yardımı olduğu rivayetine itibar ederek İsâ'dan önce var olmayan bu kavramların ve tasniflerin oluşumunda onun katkı sunduğu kelami alt yapıya işaret etmektedir.[505]

Ashâbu'l-Hadîs'in tenkitlerine karşı Ebû Hanîfe'yi ve ashabını savunu çabasına giren bir diğer alim Muhammed b. Şucâ es-Selcî'nin ise Îsâ b. Ebân'dan farklı olarak hadis literatürüne atıf yaparak, Ashâbu'l-Hadîs'in dilini kullandığı ve muhataplarının muhaddisler olduğu öne sürülmüştür. Buna delil olarak hakkındaki bilgilerin daha çok hadis literatüründe yer alması, tenkitlere de rical literatüründe rastlanması gösterilmiştir.[506] Bu yüzden ed-Dârimî'nin Bişr el-Merîsî'yi hedef alarak yazdığı reddiyesinin el-Merîsî'ye olduğu kadar es-Selcî'yi de hedef aldığını belirtmektedir.[507]

Ebû Hanîfe özelinde Ehl-i Rey'e yöneltilen eleştirilerle eş zamanlı olarak Ashâbu'l-Hadîs'in de Kur'an konusunda görüş birliğine varamadığı anlaşılmaktadır. İshâk b. Râhaveyh, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, İbn Kuteybe gibi tanınmış alimlerin de yer aldığı ve Kur'an'ın manasının mahluk olmadığı konusunda diğerleri ile hemfikir olmakla birlikte kulun söylediğinin mahluk olduğunu savunanların ekol içerisinde rahatsızlığa sebep olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel ve çevresinin yoğun muhalefeti ile karşılaşan bu isimler, Kur'an'ın mahluk olmadığı konusunda bu çevre ile hemfikir olan Hanefî ulemanın da tenkidine uğramışlardır. Buhârâ ehli ile ilgili bu döneme dair aktarılan hadiselerden belki de

---

[503] İbnu'n-Nedîm, Îsâ b. Ebân'la Süfyân b. Sahbân'ın biyografilerini peş peşe verir. Önce Îsâ b. Ebân'la ilgili bilgilere yer verir. Onun eş-Şafiî'ye reddiye için yazdığı eserdeki bilgileri Süfyân b. Sahbân'ın kitabından aldığını iddia eder. Sonra Süfyân b. Sahbân hakkında bilgi verir. Mürcie'nin fakih ve mütekellimlerinden olup, *Kitâbu'l-İlel* isimli bir eserinin olduğunu aktarır. Bkz. İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, 2/24-25; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/227.

[504] Ona reddiye yazan isimler; et-Tahâvî, Ebu'l-Abbâs ibn Süreyc, Sehl b. Hârun ve İsmâil b. Alî en-Nevbahtî'dir. Bkz. Şükrü Özen, "İsâ b. Ebân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2000), 22/481.

[505] Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 145-146; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Usûlu'l-Cessâs: el-Fusûl fi'l-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 3/35-36.

[506] Özen, Süfyân b. Sahtân/Sahbân olarak verdiği ismi, Hanefî-Mürciî kelamcısı olarak nitelendirmektedir. Kaya ise, Mürciî mütekellim olarak nitelendirdiği Süfyân b. Sahtân'ı sonraki başlıkta üçüncü tabakaya mensup Hanefî isimler arasında zikretmektedir. Süfyân hakkında çok az bilgi bulunduğu anlaşılmaktadır. İbn Nedîm ve el-Kureşî'de Hanefî fakihi olarak nitelendirilmesinin Kaya'yı böyle bir tespite yönlendirdiği düşünülebilir. Onun *el-İlel* isminde bir eseri kaydedilmiştir. Eş-Şafiî'yi red için Îsâ b. Eban'a yardım ettiği bilgisi ise Hatib el-Bağdâdî'de geçmektedir. Bkz. Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 146, 149; Özen, "İsâ b. Ebân", 22/480-481; İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, 2/24-25; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/227.

[507] Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 147-148.

en meşhuru *el-Câmiu's-Sahîh*'in müellifi Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin şehirden çıkarılmasıdır. Bu hadiseye karşılık gelen iki tür rivayet olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisine es-Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda rastlamaktayız. Bu rivayete göre el-Buhârî fetva verme salahiyeti yokken ya da henüz tecrübe edinmemişken süt kardeş hususunda yanlış bir görüş bildirmiş, bunun üzerine şehir ulemasının reisi olduğu anlaşılan Ebû Hafs el-Kebîr onun şehirden çıkarılmasına dair bir fetva vermiştir.[508] Burada el-Buhârî'nin akıbeti ile ilgili bir açıklama olmaksızın bu hadisenin aktarımı ile yetinilmiştir.

Bir diğer rivayette ise el-Buhârî, "Kulların fiilleri yaratılmıştır. Benim Kur'an okumam yaratılmıştır." gibi itizal görüşlerini çağrıştıran sözleri nedeniyle Buhârâ'dan çıkarılmıştır.[509] Aynı zaman diliminde el-Buhârî'nin şehirden çıkarılmasının gerekçesi olarak, el-Buhârî'nin evine gelerek çocuklarına kendi kitaplarını okumasını isteyen valinin isteğini geri çevirmesi de gösterilmiştir.[510] Bu rivayetlerden hangisinin daha isabetli olduğu tartışmasının yanı sıra hadisenin kahramanlarından Ebû Hafs el-Kebîr'in el-Buhârî'yi şehirden çıkaran isim olmasının imkanı üzerine de fikir yürütülmelidir. Nitekim el-Buhârî'nin çocukken Ebû Hafs el-Kebîr'in meclisine katıldığı bilgisine kaynaklarda rastlanılmaktadır.[511] Burada bahse konu olan alimin baba Ebû Hafs el-Kebîr değil, oğlu Ebû Hafs es-Sagîr olabileceği yapılan yorumlar arasındadır. Bu hadisede Ebû Hafs'ın yanında bulunduğu bildirilen birkaç isim de kaydedilmiştir. Bunlar Buhârâ'nın fakihlerinin büyüklerinden olduğu bildirilen İbn Ebi'l-Vefâ el-Buhârî[512] ve Ebû Hafs el-Kebîr'in akranı olan Ebû Bekr b. Hâmid'dir.[513] Bu husus rivayette kastedilenin Ebû Hafs el-Kebîr olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. el-Buhârî'nin 194/810 yılında dünyaya geldiği, Ebû Hafs el-Kebîr'in ise 217/832 yılında vefat ettiğini hesaba kattığımızda muhatap Ebû Hafs el-Kebîr olduğunda es-Serahsî'de geçen rivayetin gerçek olması daha muhtemel görünmektedir. İkinci rivayette ise el-Buhârî, şehirden çıkarıldıktan sonra Semerkand'a alınmadığı bir süre sonra 256/870 yılında Semerkand'ın bir köyünde vefat ettiği ve Hartenk Ribatı'na defnedildiği rivayet edilmiştir.[514] Onun defnedildiği ribatın sonrasında el-Buhârî ile birlikte anılır olduğu ve hadis ehlinin uğrak mekanı olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan birbirinden ayrı iki farklı rivayetten söz etmek mümkündür. Eğer el-Buhârî ömrünün sonunda şehirden

[508] es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30/297.
[509] ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/617-618.
[510] Duman - Hoyladı, "Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması", 23.
[511] ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/425.
[512] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/35.
[513] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/17; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/9.
[514] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 641.

çıkarılmış ise bu hadisede muhatabının Ebû Hafs el-Kebîr değil oğlu Ebû Hafs es-Sagîr olması daha muhtemeldir.[515] el-Buhârî'nin Hanefî ulema tarafından tenkit edildiği ve kabul görmediği anlaşılmakla birlikte bu dönemde hadis rivayet faaliyetinin canlılığını koruduğu, el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin de zamanla bölgede itibar edilen eserler arasında yer aldığı görülmektedir.

Bölge ulemasının karşı söylem ürettiği bir diğer alim Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'dir. Bölgede eş-Şafiî'ye karşı geliştirilen söylemin etkisi ile Şâfiîliğin Horâsân ve Mâverâünnehir'de daha geç zuhur ettiğini düşünmemiz mümkündür. Bu hususu destekleyen bir unsur da bölgede eş-Şâfiî'nin talebelerinin üçüncü asrın başlarında görünür olmamalarıdır. Bununla birlikte tıpkı Ebû Hanîfe'nin ashabı anlatısında karşılaşılan kalabalık ashab listelerinde olduğu gibi ilk nesil itibarıyla eş-Şafiî'nin ashabı için de benzer bir anlatım benimsendiği görülmektedir. Bu hususta Melchert'in kurgusunu benimseyerek Şâfiîliğin bölgedeki gelişim seyrini aşağıdaki gibi izah edebiliriz.

Melchert, Horâsân ve Mâverâünnehir'de hicrî 3. asırda Ashâbu Ebî Hanîfe'nin alternatifi olarak hem Ehl-i Hadis'ten hem Ehl-i Rey'den sayılan eklektik bir yaklaşım sergileyen ulemaya işaret etmektedir. Onun, bu tanımın içine Mâlikîleri, sonrasında Şâfiîleri, Hanbelî ve Zâhirîleri yerleştirdiği görülmektedir. O, Şâfiîliğin Horâsân'da hicrî 3. asırda el-Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Muhtasar*'ı ve Rebî' b. Süleymân'ın rivayet ettiği *el-Umm* yaygınlaşana dek kabul görmediğini savunmaktadır.[516] Dolayısıyla Şâfiîliği Horâsân ve Mâverâünnehir'e taşıdığını düşündüğü isim de hicrî üçüncü asrın sonunda yaşamış olan, fıkhı el-Müzeni'den öğrendiği ve *el-Mebsût*'u er-Rebî'den dinlediği rivayet edilen İshâk b. Mûsâ (ö. 284/897) olmaktadır. Bu tahmine alternatif olarak eş-Şâfiî'nin kitaplarını İsferayin'e getirenin Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk (ö. 316/928) olabileceğini, Buhârâ'da ise el-Büveytî'nin takipçisi Ebû Sehl Mahmud b. en-Nadr b. Vasıl el-Buhârî (ö. 250/864)'nin eş-Şâfiî'nin kitaplarını şehre taşıdığı ihtimallerini zikreder. O Şafiîlerin bölgede kabul gördüğü süreci Ebu'l-Abbas b. Sureyc el-Bağdâdî (ö. 306/918)'nin talebelerinin bölgeye dönüşü ile irtibatlandırmaktadır.[517]

---

[515] el-Buhârî'nin Buhârâ'dan kovulmasına siyasi açıdan yaklaşan Muminov ise hadiseyi şu şekilde izah etmeye çalışmaktadır: "Belli siyasi çevreler Tâhirîlerin Nîsâbûr'da bölge üzerindeki iktidar mücadelesinde gücünü kaybetmesi karşısında İmam Buhârî'nin öğreti ve faaliyetlerindeki eleştirel yönelimi kullanmak istemişler, bu durum Buhârî'nin şehirden çıkarılmasına sebep olmuştur." Bkz. Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii*, 110.
[516] Melchert, "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana", 21.
[517] Melchert, "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana", 22. Geleneğin gelişim süreci ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Okuyucu, *Şafii Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 138-150.

Melchert'in bu kurgusuna karşın ez-Zerencerî'nin *Menâkıb*'ında "Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr'in (ö. 264/878) Buhârâ'da eş-Şafiî'nin ashabı ile imamlarının fazileti konusunda bir çekişme yaşadığı anlatılır." denilmektedir. Onların hoca ve talebe sayıları üzerinden Ebû Hanîfe ve eş-Şafiî'yi kıyasladıkları bildirilmektedir. Ebû Hafs es-Sagîr döneminde böyle bir tartışmaya girilmesi, kendilerini eş-Şâfiî'ye nispet edenlerin varlığı konusundaki al-Shamsy ve Okuyucu'nun değerlendirmelerini dikkate almayı gerektirmektedir.[518] Onların tespitleri Şafiîliğin Ebû Hafs es-Sagîr döneminde güçlü bir temsile ulaşmadığını ihsas ettirmekle birlikte Buhârâ'da Ebû Abdullah'ın muhatabı olabilecek birkaç isme işaret etmektedir. al-Shamsy Buhârâ'ya Şâfiîliği taşıyan isim olarak Ebû Sehl el-Bâhilî'yi (ö. 250/864) zikreder.[519] Okuyucu ise, Semerkandlı meşhur muhaddislerden ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) Ebû Ya'kûb el-Büveytî'den (ö. 231/846) fıkıh öğrendiği bilgisinin klasik kaynaklarda açıkça ifade edildiğini ve el-Bâhilî'nin Büveyti'den *Muhtasar*'ını alıp Buhârâ'ya götüren ilk kişi olduğunu ifade eder.[520] Ebû İsmâil et-Tirmizî de *Muhtasar*'ın diğer coğrafyalara taşınmasında etkili olan bir diğer isim olarak çalışmada yer bulur.[521] Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr ile ilgili anlatılan hadisenin rivayet senediyle gelmemiş olması, bir anekdot şeklinde paylaşılmış olması sıhhati hususunda şüpheleri artırmakta, buna rağmen mevcut veriler ışığında, Buhârâ'da bu tartışmanın gerçekleşmesinin imkan dahilinde olduğu anlaşılmaktadır. Mezkur anekdotta Ebû Hanîfe'nin yalnızca Hammâd b. Ebî Süleymân'ın meclisine katıldığı iddiasının bulunduğu görülmektedir. Buna cevaben, Ebû Hanîfe'nin senedinde yer aldığı rivayetler sıralandıktan sonra, Ebû Abdullah'ın "bunları zikretmemizin sebebi onların Ebû Hanîfe yalnızca Hammâd'ın meclisine katıldı yalanını ortaya çıkarmak içindir." dediği nakledilmiştir.[522] Bu rivayetin tarihlendirilebileceği hicrî 3. asrın ortalarında tarafların kimliğinin ne derece şekillendiği ve eş-Şafiî'nin ashabının ne derece arttığı bilinememektedir. Ancak rivayet, Ashâbu'l-Hadîs içerisinde bir grubun bölge Hanefîleri için daha güçlü bir rakibe dönüşmekte olduğunun sinyallerini vermektedir. Bölgede bu iki gruba mensup ulema arasında diyaloğun nasıl devam ettirildiği sorusu hem bir etkileşimi hem de bir çekişmeyi içinde barındırmaktadır. İkinci bölümde bu muhataplığın hicri 4. asırda geldiği nokta ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

---

[518] Bu rivayete göre eş-Şafiî'ye 80 hoca, Ebû Hanîfe'ye 4000 hoca nispet edilmiştir. Ebû Abdulah fazilette kimin geride kaldığının görüldüğünü de eklemektedir. Bkz. ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 97.
[519] Ahmed el-Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge University Press, 2013), 143.
[520] Okuyucu, *Şafii Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 133.
[521] Okuyucu, *Şafii Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 200.
[522] ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 112.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Mâverâünnehir'de Hanefîliğin Yaygınlaşma Süreci

Ebû Hanîfe'nin ashabı arasında sayılan isimlerin Irak merkezli faaliyetleri ve bu faaliyetlerin Horâsân ve Mâverâünnehir'e taşınma süreci, intikalin temel unsurları dikkate alınarak ilk iki bölümde konu edildi. Bu anlamda Horâsân'ın ve özellikle Belh şehrinin bu zaman aralığında Mâverâünnehir için Irak'ın yanında belirleyici merkezler olduğu görüldü. Bu bağlamda hicri 3. asrın ikinci yarısında Sâmânîlerin Buhârâ'yı başkent edinmeleri ile Mâverâünnehir'in siyasi açıdan önemi artarken Horâsân'ın etkinliğini yitirmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Belh, Nîsâbûr ve Merv şehirleri dördüncü asırda da ilim merkezleri olarak anılmaya devam etmiştir. Hicri 3. asırda rivayet merkezli ilim faaliyetinin yanı sıra hem kelam hem de fıkıh alanında eserlerin oluşmaya başladığı, metinleri günümüze ulaşmayan ancak kaynaklarda yer bulan eser isimlerinden anlaşılmaktadır. Hicri 4. asır ise bölgede birçok alanda müstakil eserlerin yazıldığı, sistemli eğitim faaliyetlerinin oluştuğu, ilim geleneklerinin ve mezheplerin teşekkül ettiği zaman aralığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir imam etrafında, belli bir mezhebe veya zümreye aidiyet bilincinin kazanılmasına daha erken tarihlerde rastlanılmakla birlikte, hicri 4. asır mezhepleşme bilincini yansıtan özgün eserlerin oluşumu ile ön plana çıkmaktadır.[523] Bu anlamda bir mezhebin sınırlarını ve çerçevesini belirleyen husus, muhatapları karşısında konumlarını netleştirme, savunulan görüşlerin çerçevesini belirleme ve buna göre kimliklerini pekiştirme çabasıdır. Bu sebeple bu bölümde Mâverâünnehir'deki dinî, mezhebî gelişmelerin ve ilmî faaliyetlerin Hanefîliğin şekillenmesine ve gelişimine ne tür katkılar sunduğu, mezhep içinde farklı görüşlerin benimsenmesindeki rolü ve bu unsurların geleneğe yansımalarına odaklanılacaktır.

1. Mâverâünnehir'de Yaygınlık Kazanan Hanefî Faaliyetler

Mâverâünnehir'de hicri 3. asırda dolaşımda olduğunu anladığımız Ebû Hanîfe'den aktarılan rivayetler, itikadi çerçevenin ve mezhebi aidiyetin oluşmaya başladığını göstermektedir. Söz konusu dönemden itibaren bölgede Hanefî faaliyetlerin yaygınlaştığı, ilim halkalarının çoğaldığı ve çeşitlendiği görülmektedir. Bu süre zarfında aktarılan

[523] Melchert, kendi varlığının farkında bir Hanefî mezhebinden hicri 4. asrın başlarından itibaren bahsedilebileceğini belirtmektedir. Bkz. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 58, 61; Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, 71-86, 116.

rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin mezhep imamı vurgusu güçlenmiştir. Hicri 3. asrın sonlarında müstakil fıkıh metinlerinin ortaya çıkmasının yanı sıra diğer ekollere karşı reddiyeler ve itikada dair risaleler yazılmıştır. Hicri 4. asra gelindiğinde müstakil fıkıh ve kelam eserlerinin telifinin yanı sıra selef ulemasının eserlerinin şerhleri ve muhtasar metinleri ile bir mezhep geleneğinin oluştuğu görülmektedir.

Hicri 3. asrın ikinci yarısından sonra vefat eden ulemanın tabakat literatüründe çoğunlukla talebelerine nispetle anıldığı, bu isimlerin talebelerinden menkul bir şöhrete sahip oldukları görülmektedir.[524] el-Kefevî'nin kronolojik anlatısında üçüncü ketibeye denk gelen bu alimler, çoğunlukla meşhur bir alimin hocası olarak nitelendirilmiştir. Bu durum meşhur hocadan ders almak değil, meşhur bir öğrenci yetiştirmenin de alimleri gelenek içerisinde önemli kıldığını göstermektedir.[525] Hicri 4. asırda yaşamış alimlerinin ortak özelliği ise sistematik eserler yazarak geleneğin çerçevesini netleştirmeleri ve verdikleri derslerle eğitim faaliyetlerinin devam ettiricisi olmalarıdır.[526] el-Kefevî'nin bu tasnifi dikkate alındığında geleneğin gelişimi ve sonraki nesillere aktarımında Bağdat'ın hicri 4. asırda merkezi hüviyetini korumakla birlikte, Belh'in bir önceki asırdaki yoğunluğunu

---

[524] Kaya'nın, dördüncü tabakayla ilgili söylediği önemli bir husus, bu tabakadaki isimlerin biyografilerinde kime hocalık yaptıklarının zikredilmesidir. Bu durum onların beşinci tabakada kendi ders halkalarını kuracak ve kesintisiz silsile oluşturacak isimlerle bağlantılandırılmalarına sebep olmuştur. Bkz. Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 160-162.

[525] Dördüncü ketibede, diğer ketibelere kıyasla nispeten daha az alim ismi yer almaktadır. el-Kefevî, listeyi Bağdat'ta eğitim alan et-Tahâvî ile başlatmakta; ardından Ebû Sa'îd el-Berdâî'nin talebesi Ebu'l-Hasan el-Kerhî'yi zikretmektedir. Daha sonra Belh ulemasından Muhammed b. Seleme'nin talebesi Ebû Bekr el-İskâf ve Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'a yer vermektedir. Beşinci sırada, Buhârâ ulemasının "ustaz"ı es-Sübezmûnî bulunmaktadır. Onu, Ebû Sa'îd el-Berdâî'ye öğrenci olmuş Ebû Amr et-Taberî (ö. 340/951) ve Ebû Hâzim el-Kâdî'nın talebesi Ebû Tâhir ed-Debbâs takip eder. Sonrasında, Semerkand'a geçerek el-Mâturîdî ve Ebû Nasr el-İyâzî'nin biyografilerine yer verir. Mısır'da faaliyet göstermiş olan Ebû İbrâhim eş-Şâşî es-Semerkandî (ö. 325/937)'yi ve Hamîd b. Mahmûd en-Nîsâbûrî (ö.?)'yi zikrederek ketibeyi tamamlamaktadır. Bu iki alim, Ebû Süleymân el-Cûzcânî'den Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerini rivayet etmişlerdir. el-Kefevî her ketibeye *el-Müteferrikât* ve *Kalbu'l-Ketibe* bölümleri eklemektedir. *el-Müteferrikât* kısmında ilim silsileleri bilinmeyen, doğrudan gelenekle bağlantılandıramadığı ancak bir bağlantı bulunduğunu kabul ettiği isimlere, *Kalbu'l-Ketibe*'de ise ilgili dönemin mutasavvıflarına yer vermektedir. Dördüncü ketibede de *müteferrikat* bölümü Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile başlamakta ve ardından el-Hakîm eş-Şehid el-Mervezî, Tavâvisî, Surhakî, Ebû Hamîd Ahmed b. Sehl el-Belhî gibi bölge Hanefîleri açısından önem arz eden ancak hoca silsileleri bulunmayan alimler kaydedilmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/23-59.

[526] el-Kefevî'nin *Ketâ'ib*'inde geleneğin aktarımında aktif rol almış isimlere öncelik vermenin yanı sıra bölgesel dağılıma dikkat ettiği seçtiği isimlerden anlaşılmaktadır. Onun hicri 4. asır ulemasından beşinci ketibede zikrettiği isimler buna örnek teşkil etmektedir. el-Kefevî'nin ketibenin kalbi kısmında verdiği mutasavvıf isimleri saymazsak beşinci ketibede yirmi sekiz alimin biyografisine yer vermiştir. Bağdat'ta faaliyet yürüten isimlerle başlamış, et-Tahâvî'nin talebesi olduğu rivayet edilen Ebû Talib Saîd b. Muhammed el-Berdâî ve hem et-Tahâvî'nin hem de el-Kerhî'nin talebesi olduğu bildirilen Ebû Bekr ed-Dâmegânî dışında el-Kerhî'nin talebesi olan yedi isim sıralamıştır. Sonra Belh ulemasından İskâf'ın talebesi Ebû Bekr el-A'meş'i vermiş, ardından Buhârâ'ya geçerek es-Sübezmûnî'nin talebesi olan üç alim hakkında bilgi vermiştir. Ardından Semerkand ulemasına geçmiş ve Mâturîdî'nin talebesi olan dört ismin ardından Ebû Nasr el-İyâzî'nin iki oğluna yer vermiş, ardından Belh ulemasından Ebû Ca'fer el-Hinduvânî ve el-Kerhî'nin talebesi Bağdat ulemasının önemli ismi Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ile hocaları belirli olan alimlerin tanıtımını bitirmiştir. Müteferrikat başlığı altında ise hangi geleneğe mensup olduğunu netleştiremediği yedi isim sıralamıştır. Bu isimlerden ikisi Nîsâbûrî nisbesini taşımaktadır. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/59-116.

kaybetmeye başladığı, bununla birlikte Buhârâ ve Semerkand'da Hanefî faaliyetlerin ciddi bir ivme kazandığı söylenebilir.

Mâverâünnehir'de yaşanan bu gelişmelerin ve ulemanın daha etkili bir konuma yükselmesinin öncelikli sebepleri arasında Sâmânîlerin bölgede sağladığı hakimiyetten bahsetmek gerekmektedir. Mâverâünnehir bölgesi hanedanlar arasında güç savaşına ve mücadelelere sahne olsa da bir asır boyunca Sâmânîlerin yönetimi altında kalmıştır. Sâmânî emiri İsmâil b. Ahmed'in 289/902 yılında Horâsân'da gücünü pekiştirmesi ile Halife, Horâsân ahit ve livasını İsmâil'e göndermiş ve onun hakimiyetini tanımıştır.[527] Bölgeyi Buhârâ'dan yönetmeyi tercih eden İsmâil b. Ahmed, bölgede bulunan kadim şehirlerin idari açıdan öneminin artması, yeni ilim ve kültür merkezleri haline gelmeleri hususunda ilk adımı atmıştır. Sâmânîlerin bölge için önemini coğrafyacı el-Makdisî'nin Maşrik bölgesi olarak nitelendirdiği Horâsân ve Mâverâünnehir coğrafyasının Sâmânîlerin hüküm sürdüğü topraklara karşılık geldiğini[528] ve dolayısıyla onun bu yüzden ikiye ayırmadan bölgeyi Maşrik ifadesi ile bir bütün olarak ele aldığını, başkentinin Haytal'da yani Mâverâünnehir'de bulunduğunu bildirmesinden anlamaktayız. Ayrıca Sâmânîler'in hüküm sürdüğü bölgelerde hutbelerin Sâmânî emiri adına okunduğu, vergilerin onlar adına toplandığı bildirilmektedir.[529]

Bu dönemde Abbâsî Halifesinin ahit ve liva göndererek bölgede hakimiyet kuran emirlikleri tanıma ve onlara meşruiyet kazandırma dışında etkin bir rolünün kalmadığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen hilafet merkezinin Sâmânîleri desteklediği, zaman zaman Sâmânîlere karşı kendilerinden destek talep eden emirleri geri çevirdiği görülmektedir. Ne var ki Sâmânîlerin hakimiyeti boyunca hem hanedan içinde hem valilerin yönettiği topraklarda yönetimi ele geçirmek ve bölge üzerinde hakimiyet kurmak üzere çekişmelerin ve savaşların devam ettiği, bu tehditlerin Sâmânîleri zayıflattığı ve özellikle Horâsân'da ve hicri 4. asrın sonlarına doğru da Mâverâünnehir'de hakimiyetlerini korumakta zorlandıkları görülmektedir.[530] Sâmânîlerin bölgede hakim unsur haline gelmelerinde ulemanın desteğini

---

[527] Ebû Saîd Abdulhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd el-Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr* (y.y.: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2006), 209.
[528] el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 7.
[529] el-Makdisî, Horâsân'ı tek bir iklim olarak kabul ettiğini, çünkü Sâmânîlerin topraklarını ikiye ayırmak istemediğini, bunda coğrafya hususunda otorite olarak gördüğü Ebû Abdullah el-Ceyhânî'nin bu yöndeki taksiminin de tesirinin olduğunu belirtmektedir. Bkz. el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 68, 260, 337.
[530] Bu süre zarfında mücadele halinde olunan Saffârîler, Simcûrîler ve Büveyhîler gibi hanedanların yanı sıra doğuda Müslüman olan Türklerin de yeni rakipler olarak Sâmânîlere karşı harekete geçtiği anlaşılmaktadır. Bkz. el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 399-400; Ebü'l-Hasan İzzeddîn Alî b. Muhammed b. Abdulkerîm İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 7/208, 233, 346, 488, 502.

almış olmalarının rolünün tespiti güç olsa da Buhârâ'nın[531] Sâmânî yurdu olmasında Ebû Hafs es-Sagîr'in katkısı kaynaklarda çokça vurgulanan etkenlerden biridir. Bu durum zaman içerisinde hakimiyetini kaybeden Sâmânîlere ulemanın kayıtsız şartsız destek verdiği anlamına gelmemektedir. Yönetim ile ulema arasındaki bu inişli çıkışlı ilişkiye bölüm içerisinde değinilecektir.

2. Ebû Hafs Ailesi ve Buhârâ'da İlmî Gelişmeler

Mâverâünnehir'deki Hanefî ulemanın ilk sistematik eğitim faaliyetini Buhârâ'da başlattığını söylemek mümkündür. Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832)'in[532] ardından oğlu Ebû Abdullah b. Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 264/877)'in[533] bu faaliyetleri sürdürdüğü, hicri 4. asra gelindiğinde şehirde kalabalık bir fakih grubunun var olduğu ve bu kimselerin çoğunlukla Buhârâ çevresinden oldukları görülmektedir.[534] Onların ardından ders halkalarının ve imla meclislerinin devam ettiği, hatta düzenli bir eğitim faaliyetine evrilerek Ebû Hafs'ın ismiyle anılan bir medreseye (Medresetu Ebî Hafs el-Kebîr) dönüştüğü bilinse de[535] Ebû Hafs ailesinin faaliyetleri ile ilgili günümüze ulaşan bilgiler oldukça sınırlıdır. Onların ilim meclislerinde Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerini okuttuğu, bunun yanında hadis rivayetiyle de ilgilendikleri ravisi oldukları hadislerden ve eserlerin rivayet senetlerinden anlaşılmaktadır. Yine telif ettikleri eserlerle savundukları sahih itikadın korunması için çaba

---

[531] el-Makdisî, Buhârâ'nın Sâmânî hanedanı ile birlikte önem kazandığını, Semerkand ve Nîsâbûr'un ise daha kadim, coğrafi konum itibarıyla daha önemli ve büyük şehirler olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 270.

[532] Ebû Hafs el-Kebîr'in vefatından sonra da şehir için ehemmiyetini koruduğu, zamanla kabrinin türbeye dönüştüğü, bu kabre bölge halkının teveccüh gösterdiği, bu iltifatın zamanla daha da arttığı anlaşılmaktadır. Nitekim *Tarih-i Buhârâ*'da her duası kabul edilen, heybetinden emirlerin dahi karşısında söz söylemeye çekindiği bir isim olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 85-86.

[533] Muhammed b. Ahmed b. Hafs b. ez-Zeberkân şeklinde künyelenmiştir. Bkz. Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998), 40.

[534] Ebû Hafs el-Kebîr'den rivayette bulunan, onun talebesi olan kimselerin Buhârâ'nın köylerine mensup oldukları anlaşılmaktadır. es-Sem'ânî *Ensâb*'ında zikrettiği kadarıyla Ebû Hafs el-Kebîr'den rivayet aktaranlar arasında Ebû Ahmed Ahmed b. Abdulvâhid b. Refîd b. Vehb en-Nuhâsî el-Buhârî (ö. 321/933), Zerahşî köyünden Ebû Dâvud Süleymân b. Sehl b. Zafer b. Yunus b. Talhâ ez-Zerahşî el-Buhârî (ö. 328/940), Ebû Bekr Muhammed b. Sa'îd b. Hamm b. Dâvud b. Süleymân ez-Zerahşî (ö. 399/1009), Ebu'd-Dahhâk el-Fadl b. Hisan es-Setîkenî (ö.?), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Ebî Cündeb el-Vabkenî (ö.?), Ebû Saîd Süleymân b. Davud b. Kesir eş-Şergî (ö. 300'den önce) yer alır. Ebû Hamîd Mahmud b. Tâlib b. Cit? b. Mûsâ b. Sehl es-Saram el-Vabkenî'nin ise Ebû Abdullah b. Ebû Hafs el-Kebîr'den rivayet aktardığı kaydedilmiştir. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/222, 415, 5/64, 532, 555, 6/264. İbn Mâkûle'de yer alan, Ebû Abdullah b. Ebû Hafs'tan rivayet aktaran isimler için bkz. el-Emir el-Hafız İbn Mâkûle, *el-İkmâl* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, t.y.), 1/389, 2/158, 345, 3/124, 177, 5/155, 247, 6/36; Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii*, 114. İbn Mâkûle'nin yer verdiği isimlerden biri Ebû Hamîd Ahmed b. Mâcid b. 'Amraveyh el-Mütekellim el-Buhârî (ö. 330/941)'dir. Hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan bu alimin, Ebû Abdullah b. Ebû Hafs'tan, Ebû Tâhir'den, Süfyân b. Abdulhakîm'den rivayette bulunduğu, Sehl b. Osmân'ın da ondan rivayet aktardığı ifade edilmektedir. Ancak "el-Mütekellim" olarak nitelendirilmesiyle ilgili bir açıklamaya rastlanmamıştır. Bkz. İbn Mâkûle, *el-İkmâl*, 6/36.

[535] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/49.

sarf ettikleri görülmektedir.[536] Baba oğuldan sonra aile üyelerinden birinin mi yoksa öne çıkan bir talebenin mi ders halkasını devam ettirdiği tam olarak bilinmemekle birlikte rivayet senetleri ve ilim silsileleri bu hususu tetkik için önemli ipuçları sunmaktadır.

Buhârâlı fakihlerin ilim silsilelerine bakıldığında, bu silsileler Ebû Hafs el-Kebîr'le başlamakta ve oğlu Ebû Hafs es-Sagîr (Ebû Abdullah b. Ebî Hafs)'den sonra Abdullah b. Ya'kûb b. el-Hâris b. el-Halîl el-Kelabâzî es-Sübezmûnî[537] (ö. 340/952) ve Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Kemârî (ö. 370/981) ile devam etmektedir.[538] Ebû Abdullah'ın 264/878 yılında vefat ettiğini dikkate aldığımızda, Muminov'un da dikkat çektiği üzere bu silsilede eksik bir halka olduğu fark edilmektedir.[539] Muminov, isnaddaki bu zayıflığın Hafîzuddîn el-Kebîr el-Buhârî (ö.693/1294)[540] tarafından da fark edildiğini ve onun *Keşfu'l-Âsâr*'ın zahriyesine düştüğü notta es-Sübezmûnî'yi değil[541] es-Sübezmûnî'nin babasını Ebû Hafs es-Sagîr'in talebesi olarak nitelendirdiğini bildirmektedir.[542] Muminov es-Sübezmûnî ile Ebû Hafs es-Sagîr arasındaki tarihi boşluğu, silsilede bir ismin eksik olduğu düşüncesi ile ikmal etmeye çalışmıştır. Bunun için 1111/1699 yılında Ahmed b. el-A'cemî'den aktarılan Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)'nin *Kenzu'd-Dekâik* isimli eserinin yazmasına eklenmiş bir metni kullanmaktadır. Bu metinde Ebû Hafs el-Kebîr ve es-Sübezmûnî isimleri arasında, el-Emîr Ebû Abdullah b. Ebû Hafs isminin iki kez tekrarlanmasının, bu zincirde açıklanmayan başka bir ismin varlığına işaret edebileceğini

---

[536] Ebû Hafs el-Kebîr'e bir menâkıb ve fetva eserinin yanı sıra Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr'e de *er-Redd ala Ehli'l-Ehva* isimli bir eser nispet edilmektedir. Bu eserler günümüze ulaşmasa da kaynaklarda bu eserlerden yapılan alıntılara rastlanmaktadır. Bkz. Ebû İshâk Rüknüddîn İbrâhîm b. İsmâil b. Ahmed es-Saffâr el-Buhârî, *Telhisu'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhid* (Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almanî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye [Orient-Institut Beirut], 2011), 55; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/74. Ahmed b. Ali el-Maymergî'den aktarıldığı üzere, *Câmiu'l-Asgar*'da eş-Şeyh Ebu Nasr b. Sellâm el-Belhî'nin Ebu Hafs el-Buhârî'nin mesaili arasında gördüğü bir meseleden nakilde bulunulmuştur. Bkz. Ahmed b. Alî el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 184), 5a.

[537] Muînu'l-Fukara'nın *Târîh-i Mollazâde*'sinde Ebû Hafs el-Kebîr'in kabrinin yanında Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Hafs el-Kebîr'in kabrinin, kıble yönünde de Hoca/Hace Abdullah es-Sübezmûnî'nin kabrinin bulunduğu bildirir. Bkz. Muînu'l-Fukara, *Târîh-i Mollazâde*, 18-19.

[538] el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, 46.

[539] Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii*, 114.

[540] Hafîzudddîn Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî, Husâmuddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî es-Sığnâkî el-Buhârî (ö.714/1314)'nin hocası, Merv'de Medresetü'l-Bedriyye ve Mescid-i Meymûniyye'de *el-Hidâye*'yi ondan okuduğunu bildirmektedir. Bkz. Husâmuddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Sığnâkî, *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye* (Damat İbrahim Paşa, 611), 2a; Ali Tarık Ziyat Yılmaz, "Matürîdî Âlimlerden Sığnâkî'nin (Ö. 714/1314 [?]) Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Kelâm İlmindeki Yeri ve Eserleri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 50, 58.

[541] es-Sübezmûnî'nin Ebû Abdullah b. Ebû Hafs, Esbat b. Elyesa' ve Ahmed b. el-Leys'ten rivayet aktardığı es-Sem'ânî'de geçmektedir. Bkz. Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *Kitâbu'l-Ensâb* (Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maârif el-'Usmaniyye, 1962), 7/59.

[542] Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hârısî es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâr fî Menâkıb-ı Ebî Hanîfe* (Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 3105), 1a; Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii*, 115.

savunmuştur. Bunlardan yola çıkarak o, Ebû Hafs ailesinden üçüncü bir şahsın Ebû Hafs es-Sagîr künyesini ve dedesinin ismini taşıdığı kanaatine ulaşır.[543]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsiratu'l-Edille*'sinde de Ebû Hafs el-İclî ismi, Ebû Hafs el-Kebîr'in torunu olarak zikredilmiştir.[544] Ebû Hafs'ın künyesi dikkate alındığında soylarının İcl kabilesinden geldiği ya da bu kabilenin mevlası oldukları bilinmektedir. Bu yüzden rivayetlerde el-Buhârî nisbesinin yerine el-İclî'nin de sıklıkla tercih edildiği görülmektedir.[545] Ebû Hafs künyeli bu alimin Sübezmûnî'nin çağdaşı olan, Ebû Hafs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hafs b. ez-Zeberkân olması kuvvetle muhtemeldir.[546] 327/939 yılında Sâmânî emiri II. Nasr b. Ahmed b. Nûh b. Esed'le ilgili anlatılan bir hadisede emirin danışmanı olduğu bildirilen ve Dehriyye'den bir kişiyi sorgulamak üzere görevlendirilen Ebû Hafs'ın, 333/945 yılından aktarılan bir rivayette de Ebû Hafs Ahmed b. Muhammed el-İclî künyesi ile Karmatîlerin bölgedeki etkinliğinin azaltılmasında vezir Hakîm eş-Şehîd el-Mervezî ile birlikte emir Nûh b. Nasr'a yardım ettiği kaydedilmektedir.[547] Yine 399/1009 yılında vefat eden Ebû Bekr Muhammed b. Saîd b. Ham b. Davud b. Süleymân ez-Zerahşî isimli Buhârâlı bir ravinin Ebû Hafs el-İclî'den rivayet aktardığı bildirilmektedir. Buradaki Ebû Hafs'ın ravinin vefat yılı dikkate alındığında mezkur Ebû Hafs olması kuvvetle muhtemeldir.[548] Dolayısıyla bu alimin, silsileyi tamamlayacak isim olması mümkün değildir.

Ebû Hafs el-Kebîr'in soyundan geldiği anlaşılan İclî nisbeli bir başka ismin zikredildiği bir kayda ise ez-Zerencerî'nin *Menâkıb*'ında rastlanmaktadır. Eserde Ebû Hafs

---

[543] Hâfızuddîn Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)'nin *Kenzu'd-Dekâik*'in Fransa Milli Kütüphanesi nüshasında bir silsile aktarılmaktadır. Ahmed b. el-A'cemî'nin rivayet ettiği bu sened şu şekildedir: Şeyhimiz el-Allame eş-Şeyh Hasan eş-Şer/Şur? → eş-Şeyh Muhammed el-Hamevî → eş-Şeyh Abdurrahman el-Mesîrî → eş-Şeyh Abdullah el-Harîrî? ve eş-Şeyh Muhammed Muhibbî? → hepsi eş-Şeyh el-Kuddisî?'den → eş-Şihâb Ahmed b. Yunus eş-Şiblî [diye meşhur], es-Serî Abdulber b. eş-Şehne - el-Kemâl Muhammed b. el-Hümâm - es-Seyyid Celâl (*Hidâye* şarihi) → Alâuddîn Abdulazîz el-Buhârî (*el-Keşf ve't-Tahkîk*'in musannifi) → el-ustaz Hâfizuddîn el-Kebîr → Şemsüleimme el-Kerderî → Şeyhu'l-İslam Burhânuddîn [el-Merginânî] (sahibu'l-*Hidaye*) → Fahrulislâm Alî el-Pezdevî → Şemsuleimme el-Halvânî → el-Kâdî Ebû Alî en-Nesefî → el-İmam Ebû Bekr b. Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî → el-İmam Ebû Abdullah es-Sübezmûnî → el-Emir Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Buhârî → el-İmâm Ebî Abdullah b. Ebî Hafs el-Buhârî → Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî → İmâmu'l-A'zam Ebû Hanîfe → Hammâd b. İbrahim en-Nehai → Alkame b. Abdullah b. Mesud → Nebi as. Bkz. Hâfızuddîn Ebû Abdullah b. Mahmûd Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Kenzu'd-Dekâik* (Bibliotheque nationale de France, Department des Manuscripts, Arabe 895), 172b-173a; Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii*, 114.

[544] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Ahmed el-İyâdî'nin Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere olmasının bu mezhebin sıhhati için delil teşkil edeceğini söylediği bir rivayet aktarmıştır. Ebû Hafs el-İclî el-Buhârî'den Ebû Ahmed el-İyâzî ile ilgili bir rivayet aktaran bu ismi en-Nesefî, Ebû Hafs el-Kebîr'in torunu olarak nitelendirmektedir. Bkz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/470.

[545] Muînu'l-Fukara, *Târîh-i Mollazâde der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ*, 18; Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 88, 125, 165, 203, 461, 577, 674; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, 40. el-Mustağfirî'nin *Fedâilu'l-Kur'an* isimli eserinde Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-İcli bir rivayetin senedinde yer almaktadır. Ebu'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed el-Mustağfirî, *Fedâilu'l-Kur'an* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008), 1/174.

[546] Ebu'l-Hasan Ahmed b. er-Reşid b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve't-Tuhaf* (Kuveyt: Dâru'l-Turasi'l-Arabîyye, 1959), 139-140.

[547] Onun yöneticiler nezdindeki bu itibarı ailenin dördüncü asırda da şehirdeki konumlarını ve nüfuzlarını koruduklarını göstermektedir. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 203.

[548] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/264.

el-Kebîr'in *Menâkıb-ı Ebû Hanîfe*'sinin 451/1059 yılında Ebû Muhammed Abdullah b. Mansur el-Buhârî'ye okunduğu, eserde Atâ b. Ebî Rebâh'tan aktarılan bir rivayetin senedi şu şekilde sıralanır: Ebû İshâk İbrâhim b. Ahmed es-Serahsî → Ebû Bekr Ahmed b. Sa'd → Ebû Sehl Muhammed b. Abdullah b. Sehl b. Hafs el-İclî → Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Hafs el-İclî → babası Ebû Hafs el-Kebîr → Abdulhamid b. Abdurrahman el-Himmânî → Ebû Hanîfe → Atâ b. Ebî Rebâh → Câbir b. Abdillah.[549] Bu senet daha önce rastlamadığımız ve muhtemelen Ebû Hafs ailesinin bir üyesi olan Ebû Sehl Muhammed b. Abdullah b. Sehl b. Hafs el-İclî ismini ortaya çıkarmaktadır. Bu ravinin Buhârâ'daki ilmî faaliyetlerde ne tür bir rolünün olduğu tespit edilememiş olsa da onun Ebû Hafs es-Sagîr'den rivayet aktararak ilmi mirasın intikaline katkı sunduğu söylenebilir.

Silsileye dair bir diğer tahmin ise es-Sübezmûnî'nin babası üzerinden geliştirilebilir. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâr*'ında Ebû Hafs'tan aktardığı rivayetlerin senedinde babası Muhammed b. Ya'kûb'un künyesine yer vermemekte ancak "babamdan işittim" diyerek önce babasını zikretmekte ardından; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Buhârî ve İshak b. Abdullah el-Bezzâz → Ahmed b. Hafs dedi ki: Muhammed b. el-Fadl okudu ben de işittim" şeklinde devam edip İbn Abbâs'a ve Hz. Peygamber'e kadar uzanan bir rivayete yer vermektedir.[550] Bu rivayet es-Sübezmûnî ile Ebû Hafs'lar arasındaki köprülerden birinin de es-Sübezmûnî'nin babası olduğunu göstermektedir. Bu konuda en güçlü ihtimali ise ez-Zehebî'de bulmaktayız. O, es-Sübezmûnî'nin rivayet aktardığı isimler arasında Ebû Bekr b. Ebû Abdullah b. Ebû Hafs el-Kebîr künyesini zikreder. Bu künye et-Temîmî'nin *et-Tabakât*'ında da geçmekte ve Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hârisî'nin hocası olarak nitelendirilmektedir.[551] Ebû Abdullah'ın oğlu olduğu anlaşılan bu isim geleneğin aktarıcılarından biri olmalıdır. Belki de silsilenin kayıp halkası olarak kabul edilebilir.[552] Dikkat çeken bir diğer husus, es-Sem'ânî'nin *Ensâb*'ında Ebû Hafs es-

[549] ez-Zerencerî bu tarikle birkaç rivayet aktarmaktadır. Ebû Hafs'a ait böyle bir eser yazıldı ise bu eserin ilk menakıb olacağı bildirilmektedir. Bkz. Ebu'l-Fadl Bekr b. Muhammed b. Ali Zerencerî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, 346a; Şaban Kütük - Murat Şimşek, "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâḳıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri", 79-80.

[550] Rivayet senedi ya müellifin ya da muhakkikin hatası ile aynı isimler tekrar edilerek yazılmıştır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe*, 2/320.

[551] et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye* (Süleymaniye, 829), 546b.

[552] Rivayet aktardığı diğer isimler: Ubeydullah b. Vâsıl, Abdussamed b. el-Fadl, Hamdân b. Zî'n-Nûn, Ahmed b. ed-Dev'î, Ebu'l-Mevecceh el-Mervezî, Muhammed b. Ali es-Sâ'ig el-Mekkî, Mûsâ b. Hârûn el-Hâfız, Hâlid b. Temâm el-Esedî, el-Fadl b. Muhammed eş-Şi'ranî, Ebî Ma'şer/Muaşşer Hamdeveyh b. Hattâb, İmrân b. Ferinâm, Muhammed b. el-Leys es-Serahsî, Ebî Hemâm b. Halef en-Nesefî'dir. Ebû Abdullah ibn Mende ondan rivayette bulunmuştur. Bkz. Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm ve'l-Müellif* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 25/190; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/289-290.

Sagîr'den doğrudan rivayet aktaran Ebû Sâlih Ma'ruf b. Mansûr es-Sübezmûnî künyeli bir isme de yer verilmesidir.[553] Bu da bir başka aktarıcıya daha işaret etmektedir.

Bu isimler arasında belki de en güçlü ihtimali Ebû Hafs es-Sagîr'in oğlu oluşturmaktadır; nitekim kesin bir veriyle destekleyemediğimiz bu husus tartışmaya açıktır. Bu yüzden üçüncü asrın son çeyreğinde Ebû Hafs'lardan rivayet aktaran ve ilim alan isimlere kaynaklarda rastlanılmakla birlikte Buhârâ'nın fıkıh faaliyetinin sonraki nesillere taşınmasında etkili olan alimin kimliği belirsizliğini koruyan bir husus olarak kalmıştır. Hafs ailesinin bilinen son temsilcisi olarak nitelendirilen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Hakan er-Reis b. Ebû Abdullah b. Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhârî (ö. 373/983-984)'nin 355/966 yılında Buhârâ'da ilim tahsiline başladığı, birlikte ilim tahsil ettiği isimler arasında Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014)'nin de olduğu bildirilir.[554] Tüm bu veriler, Ebû Hafs es-Sagîr'den sonra Ebû Hafs ailesinden isimlerin şehirde nüfuz elde etmiş olsa bile fıkıh silsilelerinde yer bulamadıkları göstermektedir. Ailenin ilimle meşgul olmaya devam etmekle birlikte şehirdeki tedris faaliyetinde hicri 4. asırda başka isimlerin de ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Bu isimlerden biri olan ve Buhârâ'da vezirlik makamına kadar yükselen Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (ö. 334/945) bazı kaynaklarda Ebû Hafs'ın ashabı arasında zikredilmiştir. Ancak onun eğitim aldığı hocaları tespit edilemediğinden hangi ilim geleneğine mensup olduğunu belirlemek de güçtür. Merv dışında Buhârâ, Nîsâbûr, Rey, Bağdat, Kufe, Mekke ve Kahire'de hadis topladığı rivayet edilmiştir. Hâkim eş-Şehid de tıpkı es-Sübezmûnî gibi hadis faaliyeti ile döneminde temayüz etmiştir. Onun ezberinde binlerle ifade edilen sayıda hadis bulunduğu, bunları anlamada mahir olduğu, Samânî emirinin oğlu Nûh b. Nasr'ın ve önde gelen simalarının ilim meclislerine katıldığı anlatılmaktadır. Nûh b. Nasr'ın emir olması ile vezir olarak görevlendirilmiş[555] ve yönetimdeki sorunların arttığı 334/945 yılında ayaklanan askerler tarafından öldürülmüştür.[556] Hâkim eş-Şehîd'i muasırlarından ayıran özelliği ise kendi dönemine

---

[553] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/214; Arıkan, "es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", 33.

[554] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/59; Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii*, 117.

[555] el-Makdisî, Sâmânî hükümdarlarının ulemaya verdiği değer ve vezir seçme usullerinden bahsetmiştir. Alimlerin yer öpmesine izin vermediklerine, saraylarında ilim meclisleri kurdurduklarına değinir. "Tebaanın meseleleriyle doğrudan ilgilenmezler ve esasen bu işi vezirlerin omzuna yüklerler. Birini bir makama getirecekleri zaman, onu divana alıp mülakât yaparlar. Şeyh Ebu'l-Abbâs el-Yezdâdî'ye böyle yapmışlardı. Fakihlerini Buhârâ'nın en kültürlü ve edip kişileri arasından seçer, onu başkadı makamına getirir; iyi bir maaş tayin eder ve görüşlerine uygun hareket ederler ki, meşhur Şeyh Muhammed b. Fadl (Hakîm eş-Şehid) bunlardandır. Hatta halk da bizzat bu seçim işine katılır ve ondan sonra yerine kimin geçmesi gerektiği konusunda görüş bildirirler. Nitekim baş kadı Muhammed b. Yûsuf bu şekilde göreve getirilmiştir. Çünkü en birikimli ve en doğru görüş sahiplerindendi." Bkz. el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 339.

[556] Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Abdulmecîd b. İsmâil el-Hakîm el-Belhî, el-Kefevî'de vefat tarihi 344/955 olarak verilmiştir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/47-49; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/313-315; et-Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, 1/36; Sezgin, *GAS*, 1/443.

ulaşan fıkıh birikimini ihtisar ederek *el-Kâfî* ve *el-Müntekâ* eserlerini yazmasıdır. Hâkim eş-Şehid'e bu eserlerin yanı sıra hadis ve fıkıh usulü eserleri de nispet edilmiştir. Bunlar arasında Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerindeki tekrarlardan arındırıp fıkıh bablarına göre düzenlediği *el-Kâfî*'si bir başvuru kaynağı olmasının yanı sıra muhtasar eser üretiminin mezhebin teşekkül unsurlarından biri olarak kabul edilmesi sebebiyle fıkıh tarihi açısından da önem arz etmektedir.[557]

Buhârâ'da Ebû Hafs el-Kebîr'e dayanan ilim silsilesinin devam ettiricisi olan alim, Hanefî kaynaklarda "Üstaz"[558] lakabı ile anılan Ebû Muhammed Abdullah b. Ya'kûb b. el-Hâris b. el-Halîl el-Kelabâzî el-Hârîsî es-Sübezmûnî (ö. 340/952) olmuştur. *el-Müsned* ve *Keşfu'l-Âsâr* sahibi olduğu için daha çok hadis faaliyeti ile bilinmiştir.[559] Bunların yanı sıra Muhammed eş-Şeybânî'nin *Siyeru'l-Kebîr*'inin de ravileri arasında zikredilmektedir.[560] es-Sübezmûnî'nin rivayet aktardığı isimler arasında Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933)'nin ashabından Sa'îd b. Muhammed Ebû Tâlib el-Berdaî de bulunmaktadır.[561] Ebû Hafs ailesinden yaptığı aktarımlarda bahsettiğimiz üzere, geniş bir rivayet ağı bulunduğu anlaşılan es-Sübezmûnî, Semerkand'da ikamet etmiş olan amcası Cibril b. Ya'kûb el-Buhârî'den de rivayet almıştır.[562] es-Sübezmûnî'nin topladığı rivayetler, geleneğin Buhârâ'daki gelişim sürecinden ravi isimleri, rivayet içerikleri aracılığıyla haberdar olmamızı sağladığı için önemlidir. es-Sübezmûnî'nin talebeleri arasında Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî el-Buhârî (ö. 370/981), Ebû İshak el-Muhellebî (ö.

---

[557] Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1997), 15/196.

[558] Dâru Sultâni's-Sa'id'de fakih olduğu için kendisine "üstaz" denildiği kaydedilmiştir. Hicaz, Irak ve Horâsân'a ilim talebiyle yolculuklar yapmıştır. Başka bir rivayette emir İsmâil b. Ahmed el-Sâmânî'ye nispet edilerek onun sarayında soruları cevapladığı için bu lakabı aldığı bildirilmiştir. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/129, 3/213-214.

[559] 258/872 yılında doğduğu rivayet edilir. Sika olmadığı, rivayette zayıf olduğu da kaynaklarda yer almıştır. Hatîb el-Bağdâdî onu münker ve garip rivayetler sahibi olarak nitelendirilmiş, Ebû Zur'â er-Râzî de onu zayıf kabul etmiştir. Bkz. Ebu'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillah es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 176; Katib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhul* (İstanbul: IRCICA, 2010), 2/230; ez-Zehebî, *Kitâbu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, 77; Ebu'l-Hasan İbnü'l-Esîr, *Kitâbü'l-Lübâb fi Tehzibi'l-Ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/100.

[560] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/311.

[561] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/249.

[562] Ahmed b. Nasr el-Atekî, Ali b. Hakîm ve Alî b. İshâk'tan rivayet aktardığı, ondan da yeğeni es-Sübezmûnî'nin rivayet aldığı bildirilmektedir. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 125.

351/962)[563] ve Ebû Abdulkerim el-Mîgî (ö. 398/1008) yer almaktadır. Ebû Abdulkerim el-Mîgî'nin Semerkand meşayihi arasında sayıldığı ve Semerkand'a nispet edildiği görülmektedir. el-Kureşî, Ebû Nasr Mansûr b. Ca'fer el-Muhellebî ed-Debusî'den (ö. 352/963) fıkıh öğrendiği bilgisini kesin bir dille ifade ettikten sonra "onun el-Ustaz Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hârisî'den fıkıh öğrendiği söylenir." demektedir. Onun Buhârâ'da ilim almış olsa da hayatını Semerkand'da sürdürdüğü ve burada faaliyet yürüten Ebû Nasr Mansur b. Ca'fer el-Muhellebî el-Debusî'ye (ö. 351/962) talebe olduğu aktarılmaktadır.[564]

es-Sübezmûnî'nin talebeleri arasında zikredilen Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî el-Buhârî (ö. 381/991),[565] Buhârâ ulemasının fıkıh silsilelerinde es-Sübezmûnî'den sonra zikredilen sonuncu ortak isimdir.[566] Ondan sonra silsileler çeşitlenmektedir.[567] Onun Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb es-Sübezmûnî'den fıkıh öğrendiği,[568] kendisinden de büyük bir cemaatin fıkıh aldığı aktarılmaktadır.[569] Kınalızâde onu Ebû Hafs es-Sagîr'in de talebeleri arasında göstermiş, Hoyladı ise buna ihtimal vermemiştir.[570] el-Hâkim en-Nîsâbûrî, onun Nîsâbûr'a geldiğini, burada bir süre ikamet edip fıkıh dersi

---

[563] Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Hamdan el-Muhellebî'nin, Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl'ın tabakasından olduğu bildirilir. Ondan Hüseyin b. Hıdır b. Muhammed ve Ebû Alî en-Nesefî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Abdulah en-Nîsâbûrî ders almıştır. Ebû Tâhir ed-Debbâs'tan da ders aldığı tahmin edilmektedir. Buradaki ilim silsilesi, Ebû Tâhir ed-Debbâs → Ebû Hazim el-Kadı → Îsâ b. Eban → Muhammed b. el-Hasan → Ebû Hanîfe şeklindedir. Ebû Hâzim'den itibaren başka bir silsile ise Ebû Hâzim → Bekr b. Muhammed el-Ammî → Muhammed b. Semâ'a → Ebû Yûsuf, Muhammed b. el-Hasan → Ebû Hanîfe şeklindedir. Ebu'l-Hasan el-Kerhî vasıtasıyla ilim silsilesi ise şu şekildedir: el-Kerhî → Ebû Sa'îd el-Berdâî → (Musa b. Nasr) → Muhammed b. el-Hasan → Ebû Hanîfe. Ondan ilim alanlar arasında Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nâsihî de yer alır. 336/948 yılında Ebu'l-Hasan en-Nîsâbûrî ondan rivayet almıştır. 345/956 yılında Nîsâbûr'da kadılık yapmış ve burada 351/962 yılında vefat etmiştir. el-Kureşî, kimsenin onu fetvada geçemediğini bildirir. Ondan rivayet aktaranlar arasında talebesi Abdulkerim b. Muhammed'in olduğunu bildirir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/79-80; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/509.

[564] Buhârâ'nın köylerinden biri olan Mîg'e nispet edilir. es-Sem'ânî, döneminde Semerkand'da bir benzerinin bulunmadığını öne sürer. Ondan Ebû Sa'd el-İdrisî'nin rivayet aktardığı bildirilmektedir. Ondan şefaatin hak olduğu konusunda bir rivayet aktarılmıştır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/457; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/77-78.

[565] Muhammed b. el-Fadl'a *el-Fetâvâ* ve *Fetâvâ'l-Fadlî* isimlerinde fıkıh eserleri nispet edildiği, ancak bu eserlerin günümüze ulaşmadığı, Sadrüşşehîd'in *el-Fetâvâ'l-Kübra* eserinde Muhammed b. el-Fadl'ın mesailine yer verdiği bildirilmektedir. Hoyladı Muhammed b. el-Fadl'ı konu edindiği makalesinde el-Cessâs ve Muhammed b. Fadl'ın Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ve el-Üsrûşenî'nin hocaları oldukları bilgisinin üzerinde durarak bu iki alimin birbirilerinden haberdar oldukları ihtimalinden bahseder. Yine Ebu'l-Leys es-Semerkandî ile görüşmüş olmasını bir ihtimal olarak belirtir. Bkz. Adnan Hoyladı, "Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhârâ Hanefî Geleneğindeki Yeri", *Tetkik: Türk İslam Kültürü Dergisi* 2 (2022), 391-393; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 90.

[566] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/300-302; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/70-76.

[567] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/73-76, 153.

[568] es-Sübezmûnî'den fıkıh aldığı bildirilen bir diğer isim Ebû İshâk el-Hatîb el-İbrâhim b. Muhammed b. Hamdân el-Muhellebî'dir. es-Sübezmûnî'den rivayet aktaran pek çok isim sıralanmaktadır. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/34; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/58-59.

[569] Bu isimler arasında, Ebû Muhammed Abdullah b. el-Fadl el-Hayzahazî, Ebû Ali el-Hüseyin b. el-Hıdır el-Nesefî (ö. 424/1033), Abdurrahman b. Muhammed el-Kâtib, Ebû Bekr b. Ebî İshak el-Kelâbâzî, İsmâil b. Hasan ez-Zâhid (ö. 402/1012), Ebû Ca'fer el-Kâdî, Ebû Abdullah el-Üsrûşenî yer almaktadır. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/71, 121-123, 124, 126, 127.

[570] Hoyladı, "Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhârâ Hanefî Geleneğindeki Yeri", 388-389.

verdiğini, sonra hacca gittiğini, 359/970 yılında Buhârâ'da onun imla meclisine katıldığını bildirmektedir.[571] Talebeleri arasında Ebû Alî el-Hüseyin b. el-Hıdır en-Nesefî (ö. 424/1033), Abdurrahman b. Muhammed el-Kâtib, Abdurrahman el-Hayzahazî,[572] Ebû Muhammed İsmâil b. Hasan b. Ali el-Fakîh ez-Zâhid (ö. 402/1012)[573] yer almaktadır.[574] Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî'nin adına nispetle Buhârâ'da bir medresenin olduğu anlaşılmaktadır.[575]

Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'den bahseden kaynaklardan biri de *Tarih-i Mollazade*'dir. Burada o, "Çehar Bekr" lakabıyla meşhur olmuş Buhârâ'nın dört önemli aliminden biri olarak sunulmaktadır.[576] Eserde muhaddis ve müctehid olarak nitelendirilmiş ve Ustaz Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kub es-Sübezmûnî'nin talebesi olduğu bilgisine yer verilmiştir.[577] "Çehar Bekr" içerisinde zikredilen diğer üç isim ise Ebû Bekr Muhammed b. Hâmid b. Alî el-Buhârî (ö. 383/993),[578] Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Alî b. Tarhân el-Belhî (ö. 333/944)[579], Ebû Bekr Ahmed b. Sa'd'dır (ö. 360/980). Bu isimler fakih olmalarının yanı sıra abid ve zahid kimseler olarak nitelendirilmişlerdir.[580] Buhârâ'nın sufi isimlerinden Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshak İbrâhîm b. Ya'kûb el-Kelabâzî ve eserlerinde mutasavvıfların görüşlerine de yer veren Yahyâ b. Ali b. Muhammed b. Abdullah ez-Zâhid ez-Zendevistî (ö. 382/988 ya da 386/992)[581] el-Kemârî'den fıkıh öğrenenler arasında sayılmaktadır. Yine el-Kemârî'nin muasırı olduğu

---

[571] Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrunî, *Kıymetli Taşlar ve Metaller Kitabı/el-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017), 303.

[572] Buhârâ müftüsüydü. Ondan oğlu Ebû Nasr Ahmed b. Abdullah rivayette bulunmuştur. Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'den fıkıh öğrenmiştir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/322-323.

[573] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/121. el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'inde Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl'ın fetvaları kısmında onun da rivayeti bulunmaktadır. Bkz. Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ el-Hanefî el-Keşşî, *el-Mecmûü'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vakiât fi Fıkhi's-Saadeti'l-Hanefiyye* (Beyrut/Kerkük: Daru İbn Hazm/Mektebetü'l-Emin, 2023), 1/536.

[574] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/300; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, 48.

[575] Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Haris el-Câcenî, el-İmam Ebû Bekr b. el-Fadl Medresesi'nin Hadîd kapısında oturduğu bildirilir. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/6.

[576] Muînu'l-Fukara, *Târîh-i Mollazâde*, 64-65.

[577] Muînu'l-Fukara, *Târîh-i Mollazâde*, 28-29.

[578] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Tarihu Nîsâbûr*'da Ebû Hanîfe'nin ashabının Buhârâ'daki imamı olarak tanıtmakta, beldenin ehlinin ondan nazar ve cedel öğrendiğini, zahidlerden olduğunu, sultandan uzak durarak uzlet ve verada imamlarının yaşam şekline sadık kaldığını bildirmektedir. 360/971 yılında Hac yolculuğu esnasında Nîsâbûr'a gelmiş, 383/993 yılında Buhârâ'da vefat etmiş, vefatı sebebiyle üç gün süreyle dükkanlar kapatılmıştır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/114.

[579] *Câmî* ve *Müsned* sahibi, zamanın en zahitlerinden olarak nitelendirilmektedir. *Târîh-i Mollazâde*'de Hace Abdullah es-Sübezmûnî'nin *Keşfu'l-Âsâr*'ında Hace İmam Ebû Bekr Tarhan'la ilgili bir rivayet aktarıldığı bildirilmektedir. Eserin günümüze ulaşan versiyonunda böyle bir rivayete rastlanmamıştır. Eserin genel muhtevasının bu rivayetin muhtevasının aksine keramet ve zühd anlatılarından uzak olduğu görülmektedir. Bkz. Muînu'l-Fukara, *Târîh-i Mollazâde*, 54.

[580] Çehar Bekr'in vefat tarihlerini Mevlânâ Kemâluddin Meydânî şiirle aktarmaktadır. Eserde Ebû Bekr Muhammed b. Hamid b. Ali el-Buhârî'nin ve Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'nin vefat tarihleri 325/937 olarak verilmiştir. Bkz. Muînu'l-Fukara, *Târîh-i Mollazâde*, 64-65.

[581] Ziriklî, vefat tarihini 382/992 olarak vermektedir. Bkz. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 5/248.

bildirilen Ebû Bekr b. Ebî Abdillah el-Berkî'nin (ö. 376/987)[582] ise babasından fıkıh öğrendiği, el-Halil b. Ahmed el-Kadı es-Sizcî'den hadis rivayet ettiği, mutasavvıfların faziletlilerinden olduğu, kerametleri ile meşhur olduğu ve kerametlerinin Ebu Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî vasıtasıyla aktarıldığı bildirilmektedir. Bu isim aynı zamanda İbn Sînâ'nın hocası olarak da bilinmektedir. 376/987 yılında vefat ettiğinde namazını el-İmam Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'nin kıldırdığı bildirilir.[583]

Horasan diyarından olduğu bildirilen Ebû Bekr b. Şâhuveyh Muhammed b. Ahmed b. Ali (ö. 361/972)'nin Buhârâ'da Medresetu Ebî Hafs'ta eğitim aldığı, Nîsâbûr'a ve ardından memleketi olan Fars diyarına giderek burada yaşamını sürdürdüğü kaydedilmiştir.[584] Ancak Büveyhî hükümdarı Adudüddevle'nin (367-372/978-983) görevlendirmesi ile maiyetinde bir grup fakihle birlikte Buhârâ'ya yeniden gelmiş ve Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî, ona bazı müşkil meseleleri sormuştur. Şâhuveyh tüm soruları fasılasız cevapladığı için Muhammed b. el-Fadl'ın takdirini kazanmıştır.[585] Muhammed b. el-Fadl ile ilgili bir diğer rivayet ise Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'den aktarılmaktadır. el-Hinduvânî'nin Buhârâ'ya gelip burada Muhammed b. el-Fadl ve Meydânî ile görüştüğü, Meydânî'yi hisabiyat bildiği için tam fakih olarak nitelerken, Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'yi yarım fakih olarak nitelendirdiği, bu haber Muhammed b. el-Fadl'a ulaşınca hisabiyat bilgisini artırdığı nakledilmektedir.[586] Birinci rivayette de Muhammed b. el-Fadl Horâsân'dan gelen Şâhuveyh'e soru soran makamında tasvir edilmiştir. Bu husus Belh ulemasının dördüncü asırda Mâverâünnehir'de üstünlüğünü sürdürdüğünü hissettirmektedir. Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'nin Buhârâ'da vefat ettiği rivayet edilmesine rağmen kaynaklarda Belh'e nispet edildiği görülmektedir.[587]

Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'nin muasırı olduğu anlaşılan ancak nereye nispet edileceği ve kimden ilim aldığı konularında bilgi bulunmayan Muhammed b. İbrahim ed-

---

[582] Künyesi, Ebû Bekr b. Ebî Abdillah, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf ibn İsmâil b. Şâh el-Bergî/Berkî'dir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/257.

[583] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/257-258. Ebu Bekr b. Ebî Abdillah el-Berkî'nin babasının Ebû Hafs es-Sefkerderî ile akran olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 526.

[584] Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Şâhuveyh el-Kadı el-Fârisî el-Fakih eş-Şâhûvî, hadis toplamış ve rivayet etmiş. Hesap ilminde derin bilgiye sahipti, matematik ve astronomi ve geometride zirve idi. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/49; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/394.

[585] es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 170-171; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/19-20. Bu rivayetin bir diğer versiyonunda yine Adududdevle'nin görevlendirdiği ve Buhârâ'ya gelen heyette bu sefer Semerkand ulemasından Ebû Bekr el-İyâzî bulunmaktadır. Bu versiyonun ravisi İsmâil ez-Zâhid olarak verilmektedir ve yine Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl bu sefer Ebû Bekr el-İyâzî'ye içinde sorular olan bir defter getirir ve Ebû Bekr el-İyâzî bunları bir saatte çözer ve Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî dünyada bir benzerinin olmadığını söyleyerek onu över. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/89.

[586] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/192-194.

[587] Kaya, "Hanefi Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu", 83-84.

Darîr el-Meydânî'nin[588] Buhârâ'da kadılık yapmış ve ulema arasında saygı görmüştür. Semerkandlı alim Ebû Ahmed b. Ebû Nasr el-İyâzî[589] ile aralarında geçtiği aktarılan bir münazaranın fetva metinlerinde meşhur olduğu bildirilmektedir. Bu, üç talakla boşanmış olan bir çiftin fuzuli (yetkisi olmadığı halde bu kişiler hakkında tasarruftan bulunan bir kimse) tarafından nikah akidlerinin yeniden yapılması durumunda bu nikahın geçerli olup olmayacağı konusunda bir tartışmadır.[590] Buna göre Kadı Zahiruddin Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî (ö.619/1222)'nin el-*Fetâvâ*'sında Ustruşene'nin imamlarının Semerkand ve Buhârâ imamlarına mektup yazarak onlara bu meseleyi sordukları ve dönemlerinin alimlerinin bu meselede ihtilaf ettikleri bildirilmiştir.[591] Rivayete göre, Semerkand uleması bu sebeple Buhârâ'ya gitmiş, Buhârâ ve Semerkand alimleri toplanıp bu meseleyi müzakere etmişler, diğerleri konuda ittifak ederken el-Meydânî ile Ebû Ahmed el-İyazî ortak bir görüşe varamamışlardır. En sonunda böyle bir akdin sözle bozulacağı, fiille bozulmayacağı konusunda karar kılıp, cevabı bu şekilde yazarlar. Rivayetin sonunda aralarındaki tartışmanın saygı ve hürmet çerçevesinde sürdürüldüğü de bildirilmektedir.[592] Bu rivayet Mâverâünnehir şehirleri arasındaki irtibatı göstermesinin yanı sıra bu iki alimin çevrelerinde saygın ve sözleri dinlenir bir konumda olduklarını göstermektedir.

Muhammed b. İbrâhîm ed-Darîr el-Meydânî'nin *Ravdatu'l-Ulemâ* müellifi, Yahyâ b. Alî b. Muhammed b. Abdullah ez-Zâhid ez-Zendevistî'nin[593] fıkıh silsilesinde de yer aldığı görülmektedir. Onun silsilesinde muasır üç isim peş peşe sıralanmış ve diğerlerinde olduğu gibi Muhammed b. el-Fadl tarikiyle devam etmiştir: "ez-Zendevistî → Ebû Hafs es-Sefkerderî[594] ve Muhammed b. İbrâhim ed-Darîr el-Meydânî ve Ebû Muhammed Abdullah b. el-Fadl el-Hayzahazî → Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî [el-Kemarî] → Abdullah es-Sübezmûnî → Ebû Hafs es-Sagîr → Ebû Hafs el-Kebîr → Muhammed b. el-

[588] Kefevi, Meydan isminde Nîsâbûr, İsfahan ve Bağdat'ta yerleşim yerlerinin olduğunu bildirir. el-Meydânî'nin zamanının biriciği olduğunu vurgular, ondan alıntı yapan eserleri zikreder ve ona *Nazmu'l-Fıkh* isminde bir eser nispet eder. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/96-101.
[589] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/87.
[590] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/97-98.
[591] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/97.
[592] Rivayet Keşşî'de de birebir geçmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/98; el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 1/332.
[593] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/153-156.
[594] Hakkında sınırlı bilgiye rastladığımız Ebû Hafs es-Sefkerderî, *Ravdatu'l-Ulema*'nın Fatih nüshasında Ebû Ca'fer es-Sefkerderî şeklinde zikredilmiştir. Ez-Zebidî, Sefkerder'in Buhârâ'da bir köy olduğunu ve Ebû Hafs'ın buraya nispet edildiğini bildirir. Bkz. ez-Zendevisti, *Ravdatu'l-'Ulema ve'l-Müzekkirin*, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 84b-85a; Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebidi, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs.* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1975), 12/49. Ebû Hafs es-Sefkerderî, kaynaklarda Ebû Abdullah b. Ebû Hafs el-Kebîr'le karıştırılmış görünmektedir. ez-Zendevistî'nin ondan hadis dinlediği, ondan aktarılan rivayetler, taat, sabır ve güzel ahlak üzerine olduğu kadar bazı fıkhi konularda da görüşünden bahsedilmiştir. Bkz. Muînu'l-Fukara, *Târîh-i Mollazâde*, 21-23; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/108-109.

Hasan → Ebû Hanîfe"[595] Doğrudan Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl'a talebe olduğu rivayetinin yanı sıra onun Muhammed b. İbrâhim el-Meydânî ve Abdullah b. el-Fadl el-Hayzahazî'den (o da Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl'dan) ders aldığı da bildirilmektedir.[596] Yahya b. Ali ez-Zendevistî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ubeydullah ez-Zâhid'i dedesi olarak nitelemekte ve onun Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr'le bir anısını rivayet etmektedir.[597] Onun ilim aldığı belirtilen isimlerden Hayzahazî, Ebû Bekr el-Kemârî'nin talebesi olarak nitelendirilen tek alimdir. Muhammed b. İbrâhim ed-Darîr'i ise Buhârâ çevresine nispet etmek için silsilede yer alması yeterli görülebilir. el-Kefevî'nin Müteferrikat kısmında zikrettiği Ebû Hafs es-Sefkerderî'nin de Muhammed b. İbrâhim ed-Darîr gibi Buhârâ'da faaliyet yürüttüğü ve ulema arasında saygın bir konuma sahip olmakla birlikte ilim aldığı hocalarının bilinmediği anlaşılmaktadır. Ancak Buhârâ'nın bir köyü olan Sefkerder'e nispet edildiği için bu coğrafyada yetiştiği düşünülebilir.

ez-Zendevistî ile ilgili Yahyâ b. Alî b. Muhammed ve Alî b. Yahyâ b. Muhammed şeklinde iki farklı künyeyle karşılaşılmaktadır. Baba Yahyâ b. Alî ez-Zendevistî ile oğlu Hüseyin b. Yahyâ b. Alî el-Buhârî ez-Zendevistî'nin (ö. 392?/1002)[598] kaynaklarda karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan *Ravdatu'l-Ulema* eseri her ikisine de nispet edilmiştir. Buhârâ fıkıh geleneğine mensup oldukları görülen bu isimlerden oğul ez-Zendevistî'nin, Tuychibaev tarafından Semerkand ulemasından er-Rustufağnî'nin talebelerinden olabileceği öne sürülmüştür. Onun gerekçesi el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'inde yer alan *Bâbu mine'l-Hikme*'nin büyük ölçüde ez-Zendevistî'nin hikmetle ilgili eserinden yararlanılarak oluşturulmuş olması ve başlık altında "fakih şöyle söyledi"

---

[595] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/153.

[596] *Nazmu'l-Fıkh*'ın müellifi eserin mukaddimesinde Ali b. Yahya b. Muhammed el-Hakîm el-Celîl olarak geçmektedir. Kenar notunda ise eser, Yahyâ b. Alî b. Muhammed ez-Zendevistî'ye nispet edilmiştir. *Nazmu'l-Fıkh* ve *Ravdatu'l-Ulema* eserleri de ona nispet edilmiştir. Bkz. Ali b. Yahyâ b. Muhammed ez-Zendevistî, *Nazmu'l-Fıkh* (Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 2884), 1b.

[597] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ubeydullah ez-Zâhid şöyle der: "Kışın Buhârâ'yı vatan edindiğim bir zaman Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr'in cemaatine katıldım. Sabah namazının ilk tekbirini kaçırdım, Ebû Abdullah cemaate imamlık ediyordu. Selam verince, kaza için ayağa kalktım ve kalan tek rekatı tamamladım. Ebû Abdullah beni gördü, o gün bir şey söylemedi ertesi gün yanıma gelip selam verdi ve Ebû Hafs el-Kebîr'den, o Muhammed eş-Şeybânî'den, o Ebû Hanîfe'den, o Hammâd'dan, o İbrahim en-Nehai'den, Alkame'den, Abdullah b. Mesud'dan, Nebi as şöyle dedi: Sizden biri cemaate yetişip iftitah tekbirini kaçırırsa kıyamet gününde pişmanlığı 4000 kez ölmekten daha şiddetli olacaktır." Bkz. ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 85a.

[598] Ebû Alî el-Hüseyin b. Yahyâ b. Alî b. Abdullah ez-Zendevistî el-Buhârî, 400 yılı civarında vefat etmiştir. *Ravdatu'l-Ulemâ*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, *Mutehayyiru'l-Elfâz li't-Tecânis*, *Nazmu'l-Fıkh* eserleri arasında sayılmaktadır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/222; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 164; Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn Esmau'l-Müellifîn ve Asaru'l-Musannifîn* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 1/307.

ifadelerinde kastedilen kişinin er-Rustufağnî olma ihtimalidir.[599] Gerekçesi *Fevâ'idu'r-Rustufağnî* eserinde fakih nitelemesinin er-Rustufağnî için kullanılmış olmasıdır.[600] Oysa Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'inde de olduğu gibi fetva metinlerinde bu tarz nitelemelerin sıkça bulunduğu görülmektedir. Buradan hareketle böyle bir nitelemenin yapılmasının imkanı tartışmaya açılmaktadır. Üstelik ez-Zendevistî'ye nispet edilerek bir hikmet risalesi yayınlanmıştır, bu eserde el-Fakih ifadesi bir yerde geçmekte ve ilmin imandan önce olduğu görüşü savunulmaktadır.[601] Buna benzer bir diğer iddiayı Najmiddinov ifade etmiş ve ez-Zendevistî'yi Semerkand ulemasından el-Mâturîdî'nin talebesi olarak nitelendirmiştir. Ancak tarihi verilerde böyle bir hoca talebe ilişkisini mümkün kılacak herhangi bir veriye rastlanmamıştır.[602] Bununla birlikte ez-Zendevistî'nin *Ravdatu'l-Ulema* isimli eserinde Buhârâ ulemasının yanı sıra Belh ve Semerkand ulemasından da rivayet aktardığı görülmektedir.[603] Bu husus onun Horâsân ve Mâverâünnehir ilim çevrelerinden genel anlamda yararlandığını, Semerkand ilim geleneğine nispet edilebilmesi için güçlü bir karine olmasa dahi buradaki faaliyetlerden haberdar olduğunu göstermektedir.

Bu dönemde Buhârâ'da ulema arasında küçük gruplaşmaların olduğuna dair bilgiyi el-Keşşî'de bulmaktayız. O, Şeyhulislam Atâ b. Hamzâ es-Suğdî'nin *Fetâvâ*'sından yaptığı bir aktarımda, talak konusuyla ilgili bir fetvada ulemanın ihtilafa düştüğünü aktarır. Bu ihtilafı anlatırken ulemanın toplandığı mekanlar ve grupların başlarındaki isimlerle ilgili de bilgi vermektedir. Buna göre dördüncü asırda eş-Şeyh el-İmâm Ebû Bekr Ahmed b. İsmâil es-Semerkandî (ö. 321/933)[604] ve Dâru'l-Heneş?'te ona tabi olanlar, sonra da eş-Şeyh el-İmâm Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl ve Derbu'l-Hadîd'de ona tabi olan imamlar da görüşlerini

---

[599] Ona *İrşâdu'l-Mühtedî*, *ez-Zevâ'id ve'l-Fevâ'id* ve *el-Esile ve'l-Ecvibe* eserleri nispet edilmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Said er-Rustufağnî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* (Süleymani Kütüphanesi, Murad Molla, 1829), 154b. Murad Molla 1829 numaralı yazmanın 154b-176b varakları arasında yer aldığı GAS'da bildirilmesine rağmen 155a'da başka bir eserin içeriği yer almaktadır. 155a-176b arasında bulunan eserin, Taşköprizade'nin (ö.968/1561) *es-Sa 'âdetü'l-Fahîra fî Siyâseti'l-Ahîra* isimli eseri olduğu Sancak ve Ençakar tarafından tespit edilmiştir. Bkz. Musa Sancak-Aziz Ençakar, "Fuat Sezgin'in GAS'ı Bağlamında Erken Dönem Kelam Literatürü Üzerine Bir İnceleme", *Darulfunun İlahiyat* 30 (2019), 51.

[600] Tuychibaev, *Ahmed b. Mûsa el-Keşşî'nin Mecmû'u'l-Hevâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât Adlı Eseri*, 68.

[601] Ebu'l-Hasan Alî b. Yahyâ ez-Zendevistî, *Hikmetu'l-Halîka*, ed. Bilal Orfali - Halid Muhammed Abde (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2023), 65.

[602] Zafar Najmiddinov, "Zandavisati Asarlarida Islom Ilmlarning Uzaro Uygunlashuvi", *Islom Tafakkuri* (2020), 30-33.

[603] *Ravdatu'l-Ulema*'da rivayet aktardığı fakihler arasında hocası Ebû Muhammed Abdullah b. el-Fadl el-Hayzahazî, Muhammed b. Darîr el-Meydanî ve Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl'ın yanı sıra Ebû Hafs es-Sefkerderî, Ebû Bekr İsmâil, Ebu'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî, Ebû Hafs el-Kebîr, Muhammed b. Seleme el-Belhî, el-Fakîh Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Hüseyin, Ebû Ca'fer el-Hinduvânî, Nusayr b. Yahyâ ve el-Mâturîdî'den rivayet aktarmaktadır. Bkz. ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 14b, 85a; ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-Ulema ve Nuzhatu'l-Fudâlâ*, ed. Beşir Bereman (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2020), 149, 155, 170, 176, 221, 239, 246, 288, 432, 462, 480, 488, 495, 521.

[604] Ebû Bekr Ahmed b. İsmâil b. 'Âmir es-Semerkandî. Kureşi, onu Semerkand'ın reisi olarak nitelendirir. Ebû Îsâ et-Tirmizî ve Saîd b. Hûşnam'dan rivayet aldığını, Mustağfiri'nin *Târîhu Nesef*'te ondan bahsettiğini bildirir. Buhârâ'da 321/933 yılında vefat etmiştir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/148.

ifade etmişlerdir.[605] Semerkand ehlinden olduğu bildirilen Ahmed b. İsmâil'in Buhârâ'da vefat ettiği zikredilmiştir. Buradan Buhârâ'da faaliyet yürüttüğü ve bir ders halkasının olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, es-Sem'ânî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Haris el-Câcenî isimli bir alimin el-İmam Ebû Bekr b. el-Fadl Medresesi'nin Hadîd kapısında oturduğunu kaydetmiştir. Bu rivayetten anlaşılan Derbu'l-Hadîd, Muhammed b. el-Fadl'a nispet edilen medreseye ya da bu medrese henüz kurulmamış olsa dahi onun ders halkasının bulunduğu mekana karşılık gelmektedir. Bu durumda Dâru'l-Heneş? de Buhârâ'daki bir diğer ilim meclisinin bulunduğu mekan olmalıdır.[606]

Hicri 4. asırda, Buhârâ'nın Bağdat'la irtibatını koruduğu görülmekte, şehirde oluşturulan ders halkalarına rağmen Irak'tan ilim alan isimlere bu dönemde de rastlanmaktadır. Bu açıdan Buhârâlı isimlerden Ebû Bekr Ahmed b. Sa'd b. Nasr b. Bekkâr b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö. 360/971) Bağdat'a gidip, Hanefîlerin reisi olarak nitelendirilen Alî b. Mûsâ el-Kummî'den[607] rivayet aktarması önemli kabul edilebilir.[608] Yine döneminin Buhârâ kadısı olarak nitelendirilen Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî (ö. 350/961)'nin de Ali b. Mûsâ el-Kummî'den rivayet aktardığı bildirilmektedir.[609] Buhârâ'nın imamı olarak kabul edilebilecek Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'nin de Bağdat'la irtibatlı olduğu Özdemir tarafından öne sürülmektedir. Özdemir, onun Nîsâbûr'da ilim aldığını, el-Kerhî'nin de 340-344/952-956 yılları arasında talebesi el-Cessâs'ı ders vermek üzere Nîsâbûr'a gönderdiğini bildirerek el-Kemârî'nin el-Cessâs'tan ders alma ihtimalini gündeme getirmektedir.[610] Nîsâbûr'daki bu hareketliliğin tüm Horâsân ve Mâverâünnehir'deki ilmî ortama tesirinin olduğu düşünülebilir. Nitekim Nîsâbûr'dan isimlerin Mâverâünnehir'e gelerek ders halkalarına katıldıkları görülmektedir. es-Sübezmûnî'nin talebeleri arasında sayılan Ebû İshâk el-Muhellebî (ö. 351/962) bu irtibatların tamamını biyografisinde bulundurmaktadır. Ebû Tâhir ed-Debbâs'tan ve Ebû Hâzim el-Kadı'dan ders aldığını gösteren bu silsileler onu Bağdat'la irtibatlı kılmaktadır. Kâdi'l-Harameyn olarak anılan el-Muhellebî'nin Buhârâ'da ne kadar kaldığı, talebeliğinden sonra burada bir ders halkası kurup kurmadığı bilinmemektedir. Onun Nîsâbûr'da kadılık

---

[605] el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 1/427-428.
[606] Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/6.
[607] Döneminde Hanefîlerin imamı olduğu, *Ahkâmu'l-Kur'an* sahibi olduğu ve eş-Şafiî'nin ashabına reddiye yazdığı bildirilmektedir. Fıkıh bilgisi övülmüştür, Nîsâbûr'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/618-619, 1/264-265.
[608] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/170.
[609] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/261.
[610] Mahmud Muhammed Özdemir, *Eseru Medreseti'l-Irak el-Hanefiyye el-Usûliyye fî Usûli'l-Mütekellimîn* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 34-35.

yaptığı ve burada vefat ettiği rivayet edilmiş, zamanında Ebû Hanîfe ashabının tartışmasız şeyhi olarak nitelendirilmiştir. Buhârâ ehlinden el-Kemârî'nin de talebeleri arasında zikredilen Ebû Alî el-Hüseyin b. el-Hıdır en-Nesefî (ö. 424/1033)'nin yanı sıra tarihi açıdan doğrudan el-Muhellebî'ye talebelik yapması güç görünen Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nâsihî (ö. 447/1055) de ondan rivayet alanlar arasında anılmıştır.[611]

Merv asıllı olup Buhârâ'da faaliyette bulunan Ebû Hâmid Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Mervezî (ö. 377/988) de Bağdat ehlinden ilim alan ve Buhârâ'da faaliyette bulunan ulema arasında gösterilmektedir. O aynı zamanda Belh'te Ebu'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî'den fıkıh öğrenmiştir.[612] Sonra beldesine geri dönerek kadulkudat olarak görev yaptığı, kitap tasnif ettiği ve rivayette bulunduğu bildirilmektedir. Tarihçi Ebû Sa'd Abdurrahman b. Muhammed el-İdrisî (ö. 405/1015)[613] Buhârâ'da kendisinden hadis yazmıştır. Buhârâ'da ve Bağdat'ta kabul gördüğü anlaşılan bu alimin, Semerkand ehli tarafından sika kabul edilmeyerek ondan rivayet yazmadıkları kaydedilmiştir.[614] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed Rıdvân el-Buhârî'nin de 398/1008 yılında hac yolculuğu esnasında Bağdat'a uğradığı ve burada hadis rivayet ettiği, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ahmed b. Îsâ es-Suğdî'nin ondan rivayet aldığı bildirilir. Ondan Bağdat ehlinin rivayet senedinde bulunduğu bir rivayet aktarılmıştır.[615] Mâverâünnehir ulemasının Irak'la bağının devam ettiğini gösteren bir diğer isim Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den fıkıh öğrenen, Ebû Nasr Ahmed b. Ya'kub el-Kerâbisî en-Nesefî (ö. 383/993)'dir.[616] Tüm bu veriler, hicri dördüncü asırda farklı bölgelerdeki Hanefî ulemanın birbiriyle tahmin edilenden daha güçlü bir diyalog halinde olduğunu göstermiştir. Bir diğer dikkat çeken husus ise Buhârâ ulemasının Bağdat'tan beslenmeye devam ettiği ve el-Kerhî'den fetva talep edecek derece Irak ile irtibatını sürdürdüğünün tespitidir.

---

[611] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/79.

[612] İbn Taberî diye bilinir. Ahmed b. Hıdır el-Mervezî ve Ebu'l-Abbas Muhammed b. Abdurrahman ed-Degavlî'den hadis sema etti. Ondan el-Kâdî Ebu'l-Alâ el-Vâsıtî ve Ebû Bekr el-Berekî rivayet aktardı. Hanefî mezhebi üzere olup Buhârâ'da imla meclisi olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/161-163. Ebû Hamid b. el-Hüseyin b. Ali el-Mervezî, Bağdat'ta Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den ilim aldı. Belh'te Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'dan ilim aldı. Abid ve müctehidlerdendi, takva sahibi alimlerdendi, hadis hafızı, tefsirde bilgili, vera sahibi, Ebû Hanîfe Mezhebi'nin ariflerindendir, Buhârâ'da hadis imla etti. Pek çok eseri vardır. Horâsân'da Kadulkudatlık yaptığı, eser kaleme aldığı ve ardından Bağdat'a gittiği, burada da hadis rivaeyt ettiği kaydedilir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/64-65.

[613] 325/937'ten sonra muhtemelen Semerkand'da doğdu. Hadis tahsili için Horâsân ve Irak bölgelerini dolaştı. Döneminde Semerkand'ın en meşhur hadis hafızı olan ve Bağdat'ta hadis rivayet eden İdrisî'den Ebû Ali eş-Şâşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî el-Habbâzî, Ebû Mes'ud Ahmed b. Muhammed el-Becelî, Ebu'l-Kâsım Alî b. Muhassîn et-Tenûhî hadis rivayet etmiştir. Semerkand'da vefat etmiş ve Cakerdize kabristanına defnedilmiştir. Bkz. Ali Yardım, "İdrîsî, Abdurrahman b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/491.

[614] İleri yaşlarında Bağdat'a gittiği, burada hadis rivayet ettiği, sika kabul edildiği rivayet edilmektedir. Semerkand'a gittiği ancak orada onda hadis yazmada kusur gördüklerinden kendisinden rivayet yazılmadığı aktarılmaktadır. Buhârâ'da yaşamış ve burada vefat etmiştir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/161-163.

[615] Ali b. Mûsâ el-Kummî, Muhammed b. Şucâ'dan rivayet aktarmıştır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/401.

[616] en-Nesefî, *el-Kand*, 85.

3. Semerkand'da Cûzcâniyye Çevresinde Yürütülen Faaliyetler

Semerkand'ı Buhârâ'dan ayıran ilk özellik, ulemasının fıkıh faaliyetiyle eş zamanlı ve belki aynı dikkat ve önemle kelam faaliyetiyle de müstakil olarak ilgilenmiş olmasıdır.[617] Buhârâ'da Ebû Hafs es-Sagîr'in günümüze ulaşmayan reddiyesinin dışında itikadi bir esere rastlanılmamakla birlikte fıkıh eserleri ve diğer telif türlerinin alt başlıklarında itikadi mevzuların işlendiği, bunlarla ilgili fetvaların verildiği ya da bilgilendirilmede bulunulduğu görülmektedir. Bu açıdan Semerkand ilim çevresi, fıkıh tarihçilerinin bakış açısıyla fıkıh faaliyetinde diğer beldelere göre geride kalmakla tavsif edilmiş ve beşinci asra kadar şehir daha çok kelam faaliyeti üzerinden çalışmalara konu edinilmiştir. Son yıllarda keşfedilen ve neşredilen eserlerle birlikte ise Semerkand'ın ilim çevresi hakkında daha kapsamlı bilgiye sahip olabilmekteyiz.

Semerkand'a Hanefî bakış açısını getiren ya da eserlerin okutulması ile bir eğitim faaliyetini başlatan ilk alimin Ebû Süleymân el-Cûzcânî (ö. 200/816)'nin talebesi Ebû Bekr el-Cûzcânî (ö. 3/9. Yüzyıl)[618] olduğu kabul edilmektedir. O, düzenli kelam ve fıkıh faaliyetinin Semerkand'daki başlatıcısı olarak nitelendirilmektedir.[619] İkinci bölümde yer verildiği üzere daha önce Semerkand'da Ebû Hanîfe'den rivayet aktaran isimler zikredilmekle birlikte düzenli bir eğitim faaliyeti ancak Ebû Bekr el-Cûzcânî (ö.3/9. yy) ile görünür olmuştur. Onun yetiştirdiği talebelerinden oğlu Ebû Abdullah b. Ebî Bekr el-Cûzcânî[620], Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs el-İyâzî (ö. 260/874'ten sonra)[621] ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944)[622] Semerkand'ın ilim çevresinin oluşmasında ve bu geleneğin

---

[617] Ebû Bekr el-Cûzcânî'den itibaren Semerkand ulemasına kelam eserleri nispet edildiği görülmektedir. Ebû Bekr el-Cûzcânî'ye *Kitâbu'l-Fark ve't-Temyîz* ve *Kitâbu't-Tevbe*, Ebû Nasr el-İyâzî'ye *Meseletu's-Sıfat*, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye *Kitâbu't-Tevhîd* ve diğer kelam eserleri, Ebû Bekr el-İyâzî'ye *Aşr Mesâil*, Muhammed b. Yemân es-Semerkandî'ye *Me'âlimu'd-Dîn* ve *Kitâbu'l-İ'tisâm*, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed'e *Kitâbu Cümelü Usûli'd-Dîn*, er-Rustufağnî'ye *İrşâdu'l-Mühtedî* ve Hakîm es-Semerkandî'ye *es-Sevâdu'l-A'zam* nispet edilmektedir. Bkz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/469-475.

[618] Ebû Bekr el-Cûzcânî, usul ve fürûu bünyesinde birleştirmiş bir alim olarak tanıtılır. el-Kureşî, Mâturîdî'nin ondan rivayet aldığını bildirir, tabelesi olarak zikretmez. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/534; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/82, 4/29.

[619] Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO, 2012), 129-160.

[620] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/145.

[621] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/177-179.

[622] el-Mâturîdî'nin hocaları arasında Ebû Avsece Tevbe b. Kuteybe de anılmaktadır. Semerkand'a gelip bir süre burada ikamet etmiştir. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 115-116; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/360. el-Mâturîdî'nin ayrıntılı biyografisi için bkz. Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâturîdî", *Dinî Araştırmalar* V/15 (2003), 5-28; Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası* (İstanbul: y.y. 2001), 7-69.

aktarımında aktif rol almışlardır.[623] Ebû Abdullah b. Ebî Bekr el-Cûzcânî'nin Ebû Nasr el-İyâzî'ye, Ebû Nasr el-İyâzî'nin de Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye hocalık yaptığı rivayet edilmektedir. Ebû Nasr'ın henüz yirmi yaşında iken Semerkand'da ders halkası kurduğu ve ulemaya liderlik yaptığı bildirilmektedir. Onun pek çok talebe yetiştirdiği vefatı ile Semerkand'da kırk fakih bıraktığı bilgisinden anlaşılmaktadır.[624] Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin yanı sıra Ebu'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî ve Ebû Nasr'ın çocukları Ebû Ahmed el-İyâzî[625] ve Ebû Bekr el-İyâzî (ö. 361/972),[626] ilim faaliyetinin devam ettiricileri olmuşlardır.[627] Bu alimlerden özellikle el-Mâturîdî'den aktarılan yazılı kültür, bölge Hanefîlerinin düşünce sistemini ve Hanefî geleneğin gelişim süreci hakkında önemli bilgiler barındırmaktadır.

Daha sonra Cûzcâniyye olarak anılacak bu halkanın ilim meclislerini Murebbi'? (مربع) Ribatı'nda bazı rivayetlerde ise Gâziyân Ribatı'nda kurdukları görülmektedir. Ebû Nasr el-İyâzî'nin vefatından sonra hem Mâturîdî'nin hem de Ebû Bekr el-İyâzî ve Ebû Ahmed el-İyâzî'nin burada faaliyet yürüttüğü anlaşılmaktadır.[628] Bu durum Cûzcâniyye nitelemesinin zamanla bir medreseye dönüştüğünü ancak başta bir mekanı değil; ders halkasını, bir ilmi çevreyi nitelemek üzere kullanıldığını düşündürmektedir. Nitekim hicri 5. asırda hem Dâru'l-Cûzcâniyye'nin hem de Ribât-ı Murebbi'nin birer ilim mekanı olarak hala aktif oldukları görülmektedir.[629] *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*'de Cûzcâniyye'nin yanında İyâdiyye ifadesinin de kullanılması Semerkand'da ulema arasında bir farklılaşma olduğunu

---

[623] Ebû Nasr el-İyâzî'nin Ebû Bekr el-Cûzcânî'nin oğlu Ebû Abdullah b. Ebî Bekr el-Cûzcânî'ye de talebe olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Yahya el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1648/2), 160b. Semerkand ilim çevresi ve Mâturîdî'nin rolü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâturîdî"; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*; Anke Von Kuegelgen - Ashirbek Muminov, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* (Ankara: OTTO, 2012).

[624] Onun henüz yirmi yaşında iken ulemanın reisliğine ve ders halkasının başına geçtiği aktarılmaktadır. Bkz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/469-470; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/6.

[625] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/87; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/10.

[626] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/89-90; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/36.

[627] Ebu'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî'nin "yüz yıldır ne Horâsân'da ne de Mâverâünnehir'de Ebû Ahmed el-İyâzî gibi bir alim çıkmamıştır." dediği rivayet edilmektedir. Kardeşi Ebû Bekr el-İyâzî kaynaklarda Ebû Ahmed kadar sık geçmese de onun da çeşitli ilimlerde alim ve kardeşi gibi fazilet sahibi olduğu bildirilmiştir. Bkz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/470; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/10-11. Yine Ebû Hafs el-İclî'nin, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin sıhhatinin Ebû Ahmed el-İyâzî'nin onun mezhebine mensup olmasından anlaşılacağını söylediği rivayet edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/470; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/535.

[628] Ebû Bekr el-İyâdî'ye Ribâtu'l-Murebbi'de bir soru sorulduğu, onun da bilmediğini ifade ettiği, soruyu soran kişinin "burası cahillerin yeri değil" demesi üzerine onun da "Ben ancak ilmimle yükseldim. Eğer cehaletimle yükselseydim arşa ulaşırdım." şeklinde cevap verdiği rivayet edilmiştir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/89. Ebû Ahmed el-İyâdî'nin babasının vefatının ardından Murebbi' Ribatı'nda ders verip soruları cevaplandırdığı anlaşılmaktadır. Bkz. el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 1/231.

[629] 437/1046 yılında Dâru'l-Cûzcâniyye'de, 429/1038 yılında ise Ribât-ı Murebbi'de hadis meclislerinin varlığına dair rivayetlere *el-Kand*'da rastlamaktayız. Bu da iki farklı kurumun varlığına delalet etmektedir. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 157-158, 204.

düşündürmüştür. Ebû Nasr el-İyâdî'nin vefatından sonra ilim halkasının başına el-Mâturîdî'nin geçmesi ile Ebû Ahmed el-İyâdî ve Ebû Bekr el-İyâdî'nin müstakil ilim halkası kurdukları rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda bahsettiğimiz üzere onlar yine aynı ribatta bu faaliyetleri devam ettirmiş olmalıdırlar. Bu ayrışmayı ihsas ettiren rivayetler, ortada köklü bir teolojik tartışmanın ya da fıkhi bir ayrışmanın ihtimalini azaltmaktadır.[630] Bu sebepten olsa gerek İyâdiyye kavramının kullanımı yaygınlaşmamıştır. el-Beşâgarî'den sonra bu kavrama yalnızca Alâuddin el-Üsmendî'nin *Lübâbu'l-Kelâm*'ında rastlanmaktadır.[631] Onun kavramı kullanma usulüne dikkat edildiğinde onun bu kavramla, el-Mâturîdî ile aynı kelami görüşte olduklarını vurguladığı İyâzî'nin oğullarını ya da ortak görüşte buluştuğu bir grubu nitelediği anlaşılmaktadır.[632] Bu husus Cûzcâniyye ve İyâdiyye kavramının dâr/medrese anlamında uzun soluklu bir ayrışmanın değil belki kısa süreli bir rekabetin ürünü olduğu ihtimalini desteklemektedir. İleri dönem eserlerinde bu kavramın kullanılmamasını da İyâdiyye'nin bir dar/medreseye dönüşmeden ehemmiyetini yitirdiği şeklinde anlamamız mümkündür. Cûzcâniyye nitelemesinin ise zamanla bir medreseye dönüştüğü ve bu medresenin Dâru'l-Cûzcâniyye adıyla hicri altıncı asırda dahi aktif olduğu anlaşılmaktadır.

el-Mâturîdî'nin Murebbi' Ribatı'nda devam ettiği derslerde Muhammed eş-Şeybanî'nin eserlerini okuttuğu bilinmektedir. Talebeleri arasında sayılan er-Rustufağnî[633] ondan el-*Asl/Mebsût*'un tamamını ve *Câmiu'l-Kebîr*'in başından *Kitâbu'z-Zekât*'a kadarki kısmı okuduğunu aktarır.[634] Bu meclislerde verildiğini tahmin ettiğimiz kelam eğitiminin içeriğine dair bir veriye ise rastlanılmamaktadır. Ancak fetva metinlerinde birtakım itikadî soruların dersin hocasına sorulduğu ve bunlara verilen cevabın kayıt altına alındığına dair

---

[630] "Dediler ki, her beldede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e nispet edilen bir grup vardır. Semerkand'da onlar Cûzcâniyye ve İyâdiyye olarak, Buhârâ'da Ashabu Ebî Hafs olarak, Belh'te Ashâbu Nusayr olarak isimlendirilirler. Bunlar beldelerinin ilim ehlidir." Bkz. el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 122a. (Yazmada bir sayfa numaralandırılmadığı için 122a, Şehid Ali Paşa nüshasında 121a'ya karşılık gelmektedir.) Muminov, İyâdiyye'yi iktidara daha yakın konformist olarak nitelemekte ve bu ayrışmayı iktidara yakınlık üzerinden anlamlandırmaktadır. Bu durumda Cûzcâniyye, yöneticilerle mesafeli olmayı tercih eden ulemayı nitelemektedir. Bkz. Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii*, 129.

[631] Alâuddin el-Üsmendî, *Lübâbu'l-Kelâm*'ında eşyanın iyiliği ve kötülüğünün idrak edilip edilemeyeceği tartışmasında, aklın bunu bilebileceği hatta Peygamber gelmemiş olsa bile insanın, Allah'a iman etme yükümlülüğünün devam edeceği, nimete şükrün iyi, ona küfrün ise kötü olduğunu bileceği görüşünü "ashabımızın görüşüdür." şeklinde nitelendirmiştir. Eserde bu görüş Ebû Hanîfe'ye dayandırılmakta, Hakîm eş-Şehid'in *el-Müntekâ*'da bunu savunduğunu, Ebû Mansur el-Mâturîdî ve Meşîhatu'l-İyâdiyye ve onlara tabi olanların bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Alâüddîn Muhammed b. Abdilhâmîd es-Semerkandî el-Üsmendî, *Lubâbu'l-Kelâm/Kitâbu Tashîhi'l-İ'tikâd fi Usûli'd-Dîn* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 55.

[632] Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 53.

[633] el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, 112.

[634] el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 162a.

rivayetlere rastlanılmakla birlikte eserlerin telif edildikten sonra sema ya da kitabet yoluyla dolaşıma girdiği ve sonraki nesillere ulaştırıldığı anlaşılmaktadır.

el-Mâturîdî'nin yetiştirdiği talebeler arasında Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed Semerkandî (IV. asrın ortaları) ve Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rustufağnî (ö. 345/956) zikredilmektedir. Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buharî, Nasr b. Ahmed el-İyâzî'nin öğrencisi olarak kaydedilmiştir.[635] Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise onun Ebû Ahmed el-İyâzî'den fıkıh ve kelam aldığını bildirir.[636] Kılavuz, er-Rustufağnî'nin ondan mutlak fakih olarak bahsetmesini ve Ebû Ahmed'e talebelik etmesini dikkate alarak Ebu Seleme'nin, hicri 4. asrın ikinci yarısında yaşadığı tahmininde bulunmuştur.[637] Bu açıdan Ebû Seleme ile er-Rustufağnî'nin akran olduğunu söylemek mümkündür.[638]

el-Mâturîdî'nin vefatından sonra hoca arayışına giren er-Rustufağnî'nin Belh'e giderek Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillah el-Hinduvânî (ö. 362/973)'ye talebe olduğu bildirilmektedir.[639] er-Rustufağnî'nin *el-Fevâ'id*'indeki bilgiler, el-Hakim es-Semerkandî'den de ilim aldığına işaret etmektedir.[640] Semerkand sokaklarında Hakîm es-Semerkandî ile karşılaştığında ona hürmet için nalınları/ayakkabısını çıkarıp da yanında yürüdüğü rivayet edilmiştir.[641] er-Rustufağnî, Semerkand ehlinden Ahmed el-İyâzî'den ve Ebû Bekr el-İyazî'den de nakillerde bulunmuştur.[642] Ebû Bekr el-İyazî'nin talebesi el-Fakih el-Haydar'la (ö. IV. asrın ikinci yarısı olmalıdır) kafirin duasının kabulü konusunda ihtilafa düştüklerini, kendisinin rüyasında el-Mâturîdî'yi gördüğünü ve ona "bu konuda senin

---

[635] Eserin sonunda ilim silsilesi şu şekilde verilmektedir: Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buhârî → Nasr b. Ahmed el-İyâzî → Ebû Bekr Ahmed b. İshak el-Cûzcânî → Ebû Süleyman el-Cûzcânî → Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî → Ebû Hanîfe. Bkz. Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buhârî es-Semerkandî, *Cümelu Usuli'd-Din* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1648/1), 16b.

[636] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/471.

[637] Ebû Seleme es-Semerkandî, *Mâturîdîliğin Temel İnanç İlkeleri/Cümelu Usuli'd-Din* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 17; Fuat Sezgin, *Târihu't-Turasi'l-Arabî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Te'lîf, 1971), 1:4/46.

[638] el-Beşâgarî, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 160a.

[639] el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 162a; el-Beşâgarî, "Şerhu Cümelu min Usuli'd-Din", 224-225.

[640] Semerkand sokaklarında yürürken hocası Hakîm es-Semerkandî ile karşılaşır ve ona olan hürmetinden yolculuğunu ayakkabıları ile tamamlayamaz ve ayakkabıları elinde yalınayak yürür. Hocası bundan hoşlanmaz ve "Allah ilmini artırsın / bereketlendirsin." der. er-Rustufağnî onun duası ile ilminin bereketlendiğini, ilmin kendisi için yükseldiğini, arkadaşlarının uzun bir müddetçe alamadıkları mesafeyi kat ettiğini ifade eder. Bkz. Abdumalik Tuychibaev, "Muhakkikin Girişi", *Muhtasaru Fevâ'id* (İstanbul: Haşimi Yayınları, 2021), 10; Ebu'l-Hasan Ali b. Saîder-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id* (İstanbul: Haşimi Yayınları, 2021), 37.

[641] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 35-36. Kişiye hürmet göstergesi olarak ayakkabıyı çıkarmanın bölgede yaygın bir davranış olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Nasr el-İyâdî de kendisini görünce meshlerini çıkarmak isteyen birini bundan men etmeye çalışmış, adamın ilminize hürmeten bunu yapıyorum demesi üzerine buna izin verdiği rivayet edilmiştir. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 260b.

[642] Tuychibaev, "Muhakkikin Girişi", 11.

cevabın isabetlidir." dediğini rivayet etmiştir.[643] er-Rustufağnî'nin Buhârâ'ya sık sık gittiği ve burada *Derb-i Meydân*'da halkın önünde vaaz verdiği bildirilmektedir.[644] Yine onun Eskendide? (أسكنديده) Ribatı'nın[645] mescidinde ders verdiği rivayetlerden anlaşılmaktadır.[646] Ahmed b. Alî el-Maymergî'ye[647] nispet edilen *ez-Zevâ'id*'in[648] başlangıcında fıkıh alimlerinin eserlerinden meseleleri aradığını ama er-Rustufağnî'nin kelamı gibi kalbini açmadığını, sadrına şifa olmadığını bildirmektedir.[649] el-Mâturîdî ve Hakîm es-Semerkandî ile ilgili anlatılan salihlerden bir adamın rüyasında Ebû Nasr el-İyâzî'yi gördüğü ve el-Mâturîdî'ye içinde tatlı, Hakîm es-Semerkandî'ye gül bulunan tabağı verdiği ve bunlardan birincisinin ilimle diğerinin hikmetle rızıklandırıldığı şeklindeki yorumu içeren rivayeti aktaran isim de er-Rustufağnî'dir.[650]

er-Rustufağnî'nin talebesi olduğu eserlerinde verdiği bilgilerden anlaşılan Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. İshâk el-Beşâgarî, Semerkand ehlinden ilim almış olmasına ve günümüze ulaşan iki eseri bulunmasına rağmen biyografik kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Semerkand ehlinden Hanefî ulemayı peş peşe sıralayan Ebû'l-Muîn en-Nesefî, eserinde el-Beşâgarî'den bahsetmez. Ne var ki el-

---

643 el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'inde Muhammed b. Velîd es-Semerkandî'nin fetvalarına yer verdiği kısımda, bu rivayet yer almaktadır. Fakih Haydar'ın kafirin duasına icabet edileceğini söylediği, onun eş-Şeyh Ebû Bekr el-İyâdî'nin talebesi olduğu bildirilir. eş-Şeyh el-İmâm er-Rustufağnî der ki: "Duasına icabet edilmez." er-Rustufağnî, rüyasında Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi görür, el-Mâturîdî'nin "bu meselede senin cevabın doğrudur" dediği rivayet edilir. Bkz. el-Keşşî, *el-Mecmûü'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vakiât fi Fıkhi's-Saadeti'l-Hanefiyye*, 3/1567-1568; er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 219. er-Rustufağnî'nin rüyasında el-Mâturîdî'yi gördüğü başka bir rivayet için bkz. el-Keşşî, *el-Mecmûü'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vakiât fi Fıkhi's-Saadeti'l-Hanefiyye*, 1/229-230.

644 ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 202a; Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii*, 129.

645 Ribat hakkında bilgi bulunamamıştır.

646 el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 67a.

647 Bu isimde iki farklı yerleşim yeri olduğu bildirilir. Birincisi Nahşeb tarafında Buhârâ yolu üzerinde büyük bir köy diğeri ise Semerkand'ın Ceyhun tarafında yer alan bir köydür. es-Sem'ânî orada fazilet sahibi bir cemaat olduğunu bildirir. Buraya nispet edilen Ebû Nasr Ahmed b. Ali b. el-Hasan b. Îsâ el-Mukrî ed-Darîr el-Mâymergî, sika, salih, sadûk bir şeyh olarak nitelendirilmiştir. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*'da tam künyesini Ebû Nasr Ahmed b. Ali b. el-Hasan b. Îsâ b. Dâvûd b. Hûziyân b. Âfiyân el-Mukrî ed-Darîr el-Maymergî en-Nesefî şeklinde vermiştir. Ebû Amr Muhammed b. Sabîr ve Ebû Sa'îd el-Halîl b. Ahmed ve Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl ve Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ve Ebû Ahmed el-Hâkim el-Kâdî el-Buhârî'den hadis aldığı ve *Ma'âni'l-Ahbar* sahibi Ebû Bekr b. Ebî İshak el-Kelabâzî'den rivayet aktardığı bildirilmektedir. Ondan rivayet aktaranlar ise şöyledir: Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebi'n-Nasr el-Beledî (ö. 430/1040'dan sonra), ondan da Ebû Muhammed Abdulazîz b. Muhammed b. Muhammed en-Nahşebî, İsmâil b. Ya'kûb en-Nesefî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Beledî en-Nesefî ve diğerleridir. 342/954 yılında doğduğunu bildiren en-Nahşebî, ondan Maymerg'de rivayet yazdığını bildirir. ez-Zehebî, onun sika olduğunu ve doksan yıl yaşadığını bildirir. 434/1043 yılında vefat etmiştir. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 71; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/184-185; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 3/269; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 29/398.

648 Eserin içeriğinde "Sahibu'l-Kitab" ifadesi Ahmed b. Alî el-Maymergî için kullanılmıştır. Eserinin başında, Allah'ın tevfiki ile bir kitap telif ettiğini ve onu *Kitâbu'l-Fevâ'id ve'l-Avâ'id* olarak isimlendirdiğini ifade etmekte, daha sonra bu esere *ez-Zevâ'id*'leri eklemeye karar verdiğini sonra eseri uzatmamak üzere *ez-Zevâ'id*'i başka bir eser olarak kaleme aldığını bildirmektedir. *ez-Zevâ'id* içerisinde bazı bahislerde "bu hususu *el-Fevâ'id*'de zikrettik." demektedir. Bkz. el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 1b, 5a, 22a, 27b, 32b, 47b, 66a.

649 el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 1b.

650 Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 425.

Beşâgarî'nin günümüze ulaşan *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*,[651] *İsmetü'l-Enbiyâ* eserlerinin yanı sıra Ahmed b. Alî el-Maymergî'nin *ez-Zevâ'id*'i de hakkında bazı bilgilere ulaşmamıza imkan sunmuştur.[652] el-Beşâgarî'nin iki eserinde de "eş-Şeyh el-İmâm" ifadesi ile er-Rustufağnî'yi kastetmesi onun talebesi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bunun yanında babasını da hocası olarak nitelendirmektedir.[653] Nitekim, *ez-Zevâ'id* metninde er-Rustufağnî'yle ilgili aktarımlar, Beşâgarî'nin rivayetiyle yer bulmaktadır.[654] Bu eserde de "eş-Şeyh el-İmâm" nitelemesi er-Rustufağnî için kullanılmış, onun dışında zikredilen Ebû Hafs el-Buhârî, el-Mâturîdî, Hakîm es-Semerkandî, Ebû Bekr el-İyâdî ve el-Beşâgarî yalnızca "eş-Şeyh ya da el-Fakîh" olarak nitelendirilmişlerdir.[655]

Mecmû'u'l-Havâdis'de nakledilen bir rivayette Ebu'l-Hüseyin el-Beşâgarî'nin, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâil el-Fağî'nin[656] ashabının arasında yer aldığını gösteren bir anıya yer verilmektedir.[657] *İsmetü'l-Enbiyâ*'da da bu alimden rivayet aktarıldığı görülmektedir.[658] *İsmetü'l-Enbiyâ*'da el-Mâturîdî ve er-Rustufağnî'ye sık sık atıf yapmakta, el-Mâturîdî'nin *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*'ından bilgi aktarmaktadır.[659] Eserde zikredilen diğer isimler, Ebû'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî,[660] Ebû Bekr el-Cûzcânî,[661] Şeyh Ebû Bekr b. Ebû İshâk el-

---

[651] el-Keşşî'de "Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî *Şerhu Usûlu'd-Dîn* isimli eserinde dedi ki" şeklinde doğrudan eser müellife nispet edilerek zikredilmiştir. *ez-Zevâ'id*'de ise "eş-Şeyh Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ'nın kitabından yazdım." diyerek *Şerhu Cümel*'de yer alan bir bilgi birebir aktarılmaktadır. Bkz. Bkz. el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vakıât fî Fıkhi's-Sa'âdeti'l-Hanefiyye*, 3/1532; Tuychibaev, *Ahmed b. Mûsa el-Keşşî'nin Mecmû'u'l-Hevâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât Adlı Eseri*, 123; el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 308b; el-Beşâgarî, "Şerhu Cümelu min Usuli'd-Din", 66.

[652] *ez-Zevâ'id*'de, el-Beşâgarî'ye *el-Beyân* isminde bir eser nispet edilmektedir. *el-Beyân*'dan yapılan alıntı Şafiî bir imamın arkasında vitr namazı kılmanın caiz olup olmadığı ile ilgilidir. Bkz. el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 31b.

[653] Arıkaner, el-Beşâgarî'nin biyografisini veren eserlerin oldukça az ve geç dönem eserleri olduğuna dikkat çekmekte ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın müellifin vefat tarihi ile eserin istinsah tarihini karıştırarak el-Beşâgarî'nin 838/1434 yılında vefat ettiği bilgisine yer verdiğini, onun bu hatasının sonraki eserlerde de tekrarlandığını bildirir. Bkz. Yusuf Arıkaner, "Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye Aidiyeti Meselesi", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (Eylül 2020), 54; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn Esmau'l-Müellifîn ve Asaru'l-Musannifîn*, 2/189.

[654] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 309b.

[655] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 46b, 47b, 89b-90a, 144a, 145a.

[656] Fâğ, Semerkand'ın köylerinden biri olmalıdır. es-Sem'ânî beldeye nispetle Ebu'l-Hasan Ali b. Alim b. Bekr el-Fâğî es-Semerkandi (ö.511/1118) isimli bir alimin biyografisine yer vermiştir. Ancak bu iki ismin farklı kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/341.

[657] el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 3/1116-1118.

[658] Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Birunî Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 1831), 6b.

[659] el-Mâturîdî ve er-Rustufağnî'yi ne derece sıklıkla zikrettiğinin anlaşılması için Bkz. el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 3a, 3b, 4a, 4b, 7a, 11a-11b, 19a, 26b, 27a, 27b, 51a, 65a, 71a. el-Mâturîdî'den yaptığı alıntıların, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* isimli eserinden olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Hz. Musa'nın annesine Allah tarafından gelen bilginin, vahiy mi yoksa ilham mı olduğu konusu *Te'vilât*'ta geçmektedir. el-Beşâgarî de bu konuda el-Mâturîdî'nin sözlerini birebir aktarmıştır. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, İstanbul: Daru'l-Mîzân, 2005, 11/11-12; el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 82b.

[660] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 31b, 42b, 43b, 60b.

[661] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 71a.

Buhârî[662] Süfyân es-Sevrî[663] ve Ebû Alî el-Cûzcânî[664] gibi dönemin önde gelen alimleridir. Özen, *ez-Zevâ'id*'i dikkate alarak el-Beşâgarî'nin hocaları arasında Fakîh Abdussamed b. Ahmed el-Erbincenî/Erbencî'nin de zikredilebileceğini ileri sürer.[665] Onun *Şerhu Cümel*'de Erbincenî'den aktardığı rivayet, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin[666] Ebû Bekr el-İyazî'nin vefat gününde söylediklerini içermektedir.[667] *ez-Zevâ'id*'de ise Ahmed b. Ali, Semerkand'da *Mescid-i Câmii'*de el-Beşâgarî'nin ders halkasına katıldığını bildirmektedir.[668] Rivayette sorulan sorudan dersin fıkıh içerikli olduğu anlaşılmaktadır. Arıkaner, el-Beşâgarî'nin vefat tarihini eserlerinde zikrettiği isimleri dikkate alarak hicri 4. asrın ikinci yarısına tarihlendirmekte ve Ebû Seleme es-Semerkandî ile muasır olduklarını tahmin etmektedir.[669]

el-Mâturîdî'nin fıkıhta ve kelamda talebeleri arasında sayılan son isim Ebû Muhammed Abdulkerîm b. Mûsâ b. Îsâ b. Mucâhid b. Abdullah el-Pezdevî (ö. 390/999)'dir. Onun fıkıhta ve kelamda el-Mâturîdî'nin talebesi olduğu bildirilir. Ebû Talhâ Mansûr b. Muhammed el-Pezdevî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillah el-Fakîh en-Nesefî, Ebû Alî Muhammed b. Hâris el-Lü'lü'î es-Semerkandî, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Osmân b. Selm es-Semerkandî ve Ebû Bekr el-A'meş el-Belhî'den rivayette bulunmuştur.[670] Ebû'l-Kâsım el-Hakim es-Semerkandî'nin ashabı olarak nitelendirilen bir isimse Ebû İsme b. Ebî'l-Leys el-Buharî'dir. Onun aynı zamanda Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den ilim aldığı bildirilmektedir.[671]

---

[662] Ebû Bekr b. Ebû İshak el-Buhârî'nin el-Kelabâzî olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim es-Sâbûnî'nin *İsmetü'l-Enbiyâ*'ya yazdığı *el-Muntekâ* isimli şerhte de el-Kelâbâzî'yi zikretmektedir. Ancak, el-Beşâgarî'nin Hz. İbrahim'in ayı ve yıldızları gördüğünde Rab demesi hakkında tevilin ne olacağı hususunu tartışırken el-Beşâgarî el-Kelâbâzî'yi zikretmez, ancak es-Sabûnî el-Kelabâzî'den alıntı yapmaktadır. Bkz. el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 25b-26b, 27a, 42a.

[663] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 13a.

[664] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 34b. *Tabakâtu's-Sufiyye*'de, Ebû Ali el-Cûzcânî'nin Horâsân şeyhlerinin büyüklerinden olduğu, matematik gibi alanlarda eserler verdiği bildirilmektedir. Onun Muhammed b. Alî et-Tirmizî ve Muhammed b. el-Fadl'ın dostu olduğu ve yaşlarının yakın olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 196-198.

[665] Şükrü Özen, "İbn Yahya'nın Kimliğinin Tespiti: Hayatı, Çalışmaları ve Düşünceleri", *Moturidiylik Ta'limoti va Xozirqi Zamon II: Xalqaro Ilmiy-Amaliy Simpoziyum* (Taşkent: Uzbekistan Xalqaro Islam Akademiyasi Nashriyoti, 2021), 213.

[666] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 25b-26b, 27b, 42a.

[667] *Şerhu Cümel*'de eş-Şeyh el-İmâm (muhtemelen er-Rustufağnî) Abdussamed b. Ahmed el-Erbencî'den bir rivayet aktarmaktadır. Rivayette el-Mâturîdî'nin Ebû Bekr el-İyâdî'nin vefat gününde anlattıkları nakledilmiştir. Bu mecliste el-Mâturîdî ulemayı ümmetin peygamberleri ve rasullerine benzetmiş, onların vazifelerinin de tıpkı peygamberler gibi hükümleri açıklığa kavuşturmak ve dini öğretmek olduğunu, nasıl ki uyarıcı olarak peygamberler geldiyse, aynı şekilde de bu ümmete de fukaha ve asrın imamının gelişinin zaruri olduğunu, Allah'ın kullarını onları hidayete erdirecek ve hükümleri açıklayacak birini göndermeden terk etmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir. Bkz. el-Beşâgarî, "Şerhu Cümelu min Usuli'd-Din", 40-41; el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 18b-19a.

[668] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 31b.

[669] Arıkaner, "Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye Aidiyeti Meselesi", 57.

[670] en-Nesefî, *el-Kand*, 444-445.

[671] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/86.

Ebû'l-Hasan Ali b. Hasan b. Nasr el-Babüdestanî es-Semerkandî'nin (ö. 368/979) es-Sem'ânî tarafından Ashâbu'r-Re'y'in fakihlerinden olduğu bildirilmiştir. Onun kimden ders aldığı belirtilmese de vefat ettiğinde cenaze namazını Abdulkerîm b. Muhammed'in kıldırdığı kaydedilmiştir. Bu durum onun aynı çevreden alimlerden biri olduğunu düşündürmektedir.[672] Bu çevreye nispet edilebilecek diğer alimler, Bekr b. İsmâil el-Fakîh es-Semerkandî (ö. 322/934),[673] Ebû'l-Hasan el-Ferrâ ve Ebû Nasr b. İbrahim,[674] Ebû'l-Fadl Muhammed b. Sâlih el-Kerabisî el-Hanefî es-Semerkandî (ö. 322/934),[675] Ebû Ahmed Bekr b. Muhammed b. Ahmed es-Sebhî el-Veresnînî (ö. 352/963),[676] Ebû Sa'îd Halîl b. Ahmed es-Siczî,[677] Ebû Hamîd Ahmed b. Sehl el-Belhî el-Fakîh (ö. 340/951)[678] şeklinde sıralanabilir.

Semerkand'da *Cûzcâniyye* olarak nitelendirilen bu çevre ile iletişim ve etkileşimini sürdüren ancak ilim silsilelerinde yer almayan bağımsız Hanefî alimlerin de olduğu görülmektedir.[679] Bu isimlerin başında el-Mâturîdî ile aynı tabakada sayılan Ebû Bekr Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî (ö. 268/881?) gelmektedir.[680] Onun fıkıh ve kelam konularında eser sahibi olması şehirdeki ilmî faaliyetlerin tespiti açısından önem arz

---

[672] es-Sem'ânî onu fadıl, sika olarak nitelendirmiş ve Ashâbu'r-Rey'in saduklarından olduğunu, ilim ve hadis talebine rağbet ettiğini kaydetmiştir. Rivayet aktardığı isimler arasında; Muhammed b. Sâlih b. Mahmûd el-Kerâbisî, Bekr b. Ahmed el-Fakîh, İbrâhim b. Hamdaveyh es-Semerkandî zikredilmiştir. Ondan Ebû Sa'd el-İdrisî rivayet dinlemiş ve hakkında şöyle demiştir: "Biz günlerce onun imla meclisine katıldık, Semerkand'da 368/979 yılında vefat etti ve namazını Fakih Abdulkerîm b. Muhammed kıldırdı." Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/240.

[673] Câkerdize Kabristanı'nda Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî meşhedine defnedildiği bildirilmektedir. Ancak vefat tarihi 322/934 olarak verilmiştir. Bu aktarımdan defnedildiği yerin sonraki nesiller tarafından Hakîm es-Semerkandî'nin meşhedi olarak ünlendiği anlaşılmaktadır. Bkz. en-Nesefî, *el-Kand*, 103.

[674] el-Hasîrî'de Ebû Bekr b. İsmâil el-Fakîh, Ebu'l-Hasan el-Ferrâ, Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Ebû Nasr b. İbrâhim birlikte anılmaktadır. Bu isimlerin Cuma namazına çıkarken şehirde adet olduğu üzere binek kullanmadıkları bildirilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 277a.

[675] *el-Furûk fi Furûi'l-Hanefiyye* isminde Hanefî fıkhına dair bir eser telif etmiştir. Bkz. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 446.

[676] Semerkand'ın bir mahallesine nispet edilmektedir. Fakih, münâzır? olduğu ve imla meclisinin bulunduğu bildirilmektedir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/464-465. el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'inde *Fetâvâ-i Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî* kısmında *elfâz-ı küfr*'le ilgili bir konuda onun fetvasına yer verilmiştir. Bkz. el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 3/1408.

[677] İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 167; Osman Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 438-454.

[678] Ebû Süleyman Muhammed b. el-Fadl el-Belhî ve Semerkand kadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem'den rivayet aktardı. Semerkand kadılığı yaptı. Ondan torunu Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Fakih es-Semerkandi rivayet aktarmıştır. Semerkand'da Ehl-i Rey'in faziletlilerindendi, torunları da bu şehirde yaşadı. 340/952 yılında vefat ettiğini Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Abdullah el-Kâgıdî bildirmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/52-53; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/173.

[679] Ebû Hafs el-İlyeskendî?'nin Ebu'l-Leys'in *Tenbîhu'l-Gâfilin* isimli eserinde Semerkand'ın alimlerinden olduğu söylenerek hakkında bir anekdot paylaşılmaktadır. Bkz. Es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bostânu'l-Ârifîn*, 113.

[680] el-Mâturîdî ile aynı tabakada olduğu, *Kitâbu Me'âlimu'd-Dîn*, *Kitâbu'l-İ'tisâm* ve *Kitâbu'r-Red ale'l-Kerrâmiyye* isimli eserleri bulunduğu, Semerkand'da eğitim aldığı ve hayatını burada sürdürdüğünün tahmin edildiği bildirmektedir. Fıkıh, kelam ve hadis konularında bilgili olduğu vurgulanmıştır. en-Nesefî'nin el-Mâturîdî ve Muhammed b. Yemân es-Semerkandî ile muasır olan bir diğer isim Abdullah Muhammed b. Eslem el-Ezdî'dir. Onun vefat tarihinin 268/882 olduğu ve zamanla bu tarihin Muhammed b. Yemân es-Semerkandî'nin vefat tarihi olarak kabul gördüğü Aruçi tarafından kaydedilmektedir. en-Nesefî, Kerramiyye'ye ilk kez reddiye yazan alimin Muhammed b. Yemân olduğunu tahmin etmektedir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/102; Muhammed Aruçi, "Semerkandî, Muhammed b. Yemân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2009), 36/478; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/471.

etmektedir. *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*'de geçen bir ifadeden Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî'nin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî el-Haddâdî'nin hocası olduğu anlaşılmaktadır. el-Haddâdî, Kuegelgen ve Muminov tarafından zühd açısından eski mektebin temsilcileri arasında sayılmakta, Ebû Mukâtil es-Semerkandî (ö. 208/824), Ahmed b. Nasr el-Atekî (3./9. Asır), Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî'nin (ö. 268/881-82) ananelerinin devam ettiricisi olarak nitelendirilmektedir.[681] Muhammed b. el-Yemân'ın Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Alî el-Abbâs es-Semerkandî, Selm b. Ebî Mukâtil es-Semerkandî ve Ömer b. Ebî Mukâtil es-Semerkandî aracılığıyla erken dönem Semerkand Hanefîlerinin görüşlerini naklettiği ve hadis rivayetiyle de meşgul olduğu vurgulanmaktadır.[682] Kuegelgen ve Muminov'un bu tasnifi şehir uleması arasında yöneticilerle münasebet konusunda görüş ayrılıkları olduğu gerçeğine odaklanmakta ve *Cûzcâniyye-İyâdiyye* üzerinden tartıştığımız hususun gerçekliğini büyüterek ulema arasında bu hususta bilinçli ve sistematik bir kutuplaşma tasavvur edilmektedir. Ancak Semerkand'da bu görüşlerin ve meyillerin bireysel bir gerçekliğe tekabül ettiği aynı ilim halkasından ve hocalardan ilim alanlar arasında bu tercihlerin çeşitlendiği hususu dikkate alındığında *Cûzcâniyye-İyâdiyye* nitelemelerinin köklü bir ayrışmayı temsil etmediği ortaya çıkmaktadır. Nitekim, Bendegu[683] lakabı ile bilinen Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî el-Haddâdî'nin, fıkhı Ebû Bekr el-Cûzcânî'den, kelamı Muhammed b. el-Yemânî'den, mezhebi? Ebû Muhammed el-Herevî'den aldığı bildirilir.[684] el-Beşâgarî'nin babasının on beş yıl boyunca Ebû Nasr el-İyâzî'ye talebe olduğu onun vefatının ardından Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî'nin çevresine katıldığı kaydedilir.[685] Onun zühd ehlinden olup, hadis rivayeti ile ilgilendiği anlaşılmaktadır. Yine Cûzcâniyye'nin ilim halkasının hem içinde zikredilen hem de yer yer bağımsız bir tavır

---

[681] Kuegelgen - Muminov, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", 287.
[682] Kuegelgen - Muminov, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", 287.
[683] el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 163a.
[684] Naşir, bu künyeyi el-Herevî şeklinde okumuştur. Urve el-Herevî el-Hafız Ebû Muhammed olarak zikredilen bir ravinin sika olduğu, ondan Ömer b. Becir/Buceyr? el-Hemedânî es-Semerkandî'nin ve Ebû Hafs'ın rivayette bulunduğu, geniş bir rihle yaptığı, 88 yaşında vefat ettiği, saduk olduğu bildirilir. Vefat tarihi 311/924 olarak verilmiştir. Ebû Muhammed el-Herevî'den kastın bu kişi olduğu ihtimali dile getirilebilir ancak bu kimse ile daha güçlü bir bağlantı kurulamamıştır. Bkz. el-Beşâgarî, "Şerhu Cümelu min Usuli'd-Din", 226; el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 163a; Abdullah b. Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Hasan b. Ahmed İbnü'l-Mibred, *Tezkiratu'l-Huffâz ve Tabsiratu'l-Eykâz* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 133; Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb.* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 4/56-57.
[685] el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 163a; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 269-270.

takınan Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953)[686] etkileşimde bulunduğu tasavvufi çevreye rağmen Semerkand kadılığı yapmıştır.[687] Onun el-Mâturîdî'den fıkıh ve kelam öğrendiği[688] ve ona büyük bir hürmet gösterdiği anlatılmaktadır.[689]

Rudolph'un da kelam faaliyeti ile bağlantılı olarak belirttiği *Cûzcâniyye-İyâdiyye* farklılaşması, erken dönem Semerkand ulemasını rivayet merkezli itikâdî anlatımla sınırlamaktadır. Kuegelgen ve Muminov'un da yaptıkları bu ayırım, sistematik kelam faaliyetinin dışında kalan ve rivayet kültüründen de beslenen bir çevreyi nitelemek üzere oluşturulmuş olmalıdır.[690] Semerkand ulemasına daha yakından bakıldığında rivayet kültürünün genele şamil bir yapı çizdiği, el-Mâturîdî'den hemen sonra talebelerinin bunun devam ettiricisi oldukları, bu tasnife konu olan isimlerin aynı eserlere konu edildiği ve özellikle tasavvufla etkileşim hususunda el-Mâturîdî sonrasında net bir ayırımın yapılmasının mümkün olmadığı öne sürülebilir. Semerkand'da rivayet merkezli anlayış el-Mâturîdî'nin eserlerinde ve faaliyetlerinde belki önemli bir rol oynamamış olabilir, ancak el-Mâturîdî'den sonraki metinlerde rivayet kültürünün yeniden ön plana çıktığı ve rivayet merkezli metin oluşturma eğiliminin arttığı görülmektedir. Hatta bu açıdan diğer isimler arasında farklılaşanın el-Mâturîdî olduğu öne sürülebilir. Bu husus "İtikadi Görüşlerin Hanefî Kimliğin Şekillenmesinde Rolü" başlığında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

---

[686] el-Kefevî, Hakîm es-Semerkandî'nin fıkıh ve kelamı Mâturîdî'den öğrendiğini bildirmekte ve ilim silsilesini de bu şekilde vermektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî onu Ebû Nasr el-İyâzî'nin ashabından göstermiştir. Hac yolculuğunda Bağdat'a uğramış, Semerkand'da kadılık yapmış olup, *Hakîm* nisbesinin sebebi, hikmetinin ve mevizesinin çok olması ve Ebû Bekr el-Verrak'ın sohbetine katılmasından / ashabından olmasından dolayıdır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/371-372; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/81-83.

[687] Hakîm es-Semerkandî'nin hocaları arasında sayılan Ebû Bekr el-Verrak da Belh'te yaşamış zahidlerdendir. Ona *Şerhu Muhtasari't-Tahavi* eseri nispet edilmişse de tarihi açıdan bu bilgiye ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. *Fetavâ-i Kâdîhân*, *el-Hâvi'z-Zâhidî*'de ondan bahsedilmiştir. Muhammed b. Huzeyme el-Kallâs *DİA*'da geçtiği üzere onun hocası olarak değil, rivayet aldığı bir isim olarak kaynaklarda yer bulmuştur. Buna göre onun Abd b. Sehl ez-Zâhid ve Muhammed b. Huzeyme el-Kallâs (ö. 314/926) ve Amr b. Asım el-Mervezî'den rivayet aldığı bildirilir. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/186. Sem'ânî de Ebû Abdullah Muhammed b. Huzeyme el-Kallâs künyesi geçmekle birlikte ondan hadis rivayet ettiği dışında bilgi bulunmamaktadır. Kureşi'nin verdiği bilgilere göre ise Belh meşayihinden olduğu bildirilir. Kanın necisliği ile ilgili bir konuda Ebû Yûsuf'un görüşünü kabul ettiği, bu tercihini de Muhammed b. Seleme, Ebû Nasr ve Ebu'l-Kâsım'ın takip ettiği kaydedilir. Burada zikredilen Ebu'l-Kâsım'ın Belh ehlinden Ebu'l-Kâsım Saffâr el-Belhî olması kuvvetle muhtemeldir. Burada zikredilen ismin Hakîm es-Semerkandî olduğu düşünülerek onun Belh ehline nispet edilmiş olması da ihtimal dahilindedir. el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'inde Ebû Abdullah el-Kallâs'tan aktarılan fetvalar, *Fetava-i Ebu'l-Leys es-Semerkandî* kısmında yer almaktadır. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/106-107; Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/193; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/152; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, 276; el-Keşşî, *el-Mecmûü'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vakiât fi Fıkhi's-Sa'âdeti'l-Hanefiyye*, 1/120, 2/678, 800.

[688] Mevize ve hikmetlerinin çokluğu yüzünden el-Hakîm şeklinde lakaplandığını, Ebû Bekr el-Verrâk ve Belh meşayihinin ashabından olduğu, onlardan tasavvuf öğrendiği aktarılır. Bkz. el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, 77.

[689] Ebu'l-Kasım es-Semerkandî ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî mescitte idi. Hakîm, Mâturîdî'den önce çıktı ve sonra bundan dolayı özür diledi. Kastının onu tafdil etmek olduğunu mescitten sonra çıkmanın daha faziletli olduğunu düşünerek Mâturîdî'yi sona bıraktığını belirtmiştir. Bkz. er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 89.

[690] Rudolph, "Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik", 31.

Semerkand'ın Debûsiye köyüne nispet edilen Ebû Nasr Mansûr b. Ca'fer el-Muhellebî ed-Debûsî (ö. 351/962)'nin[691] Belh meşayihinden Ebu'l-Kâsım Ahmed b. Hamm es-Saffâr'dan öğrenim gördüğü bildirilmektedir. Onun Belh'le bağlantısını ortaya çıkaran bir husus, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tenbîhu'l-Gâfilîn'*de zikrettiği bir rivayet senedidir. Buna göre Ebu'l-Leys es-Semerkandî → Ebû Nasr ed-Debûsî → Ebu'l-Kâsım b. Hamm → Muhammed b. el-Fadl → Yezid b. el-Harun → Muhammed b. Seleme → Alî b. Yezîd → Ebû Nudra/Nadra? → Ebû Sa'îd el-Hudrî Hz. Peygamber'in hutbede zikrettiği bir sözünü aktarmaktadır.[692] Onun Semerkand'da bir ders halkası olduğu ve talebelerine fıkıh dersi verdiği fetva metinlerindeki rivayetlerden anlaşılmaktadır.[693] el-Hasîrî'de geçen bir rivayette Ebû Muhammed Abdulkerîm b. Muhammed el-Mîgî'nin (ö. 398/1008), Ebû Nasr ed-Debûsî'den rivayet aldığı görülmektedir.[694] *Mecmû'u'l-Havâdis*'te de Ebû Nasr ed-Debûsî'nin fetvalarına rastlanmaktadır.[695] Ondan rivayet aldığı bildirilen Ebû Muhammed Abdulkerîm el-Mîgî, aynı zamanda Buhârâ'nın "ustaz"ı es-Sübezmûnî'nin de talebeleri arasında zikredilmektedir. Es-Sem'anî, döneminde Semerkand'da bir benzerinin bulunmadığını öne sürer. Semerkand'da ikamet ettiği bu vesileyle anlaşılmaktadır. Buhârâ başlığında bahsedildiği üzere Ebû Muhammed Abdulkerîm el-Mîgî, Ebû Nasr Ca'fer el-Muhellebî'nin de talebeleri arasında anılmaktadır.[696] Buhârâ'dan farklı olarak hicri 4. asırda Semerkand'da faaliyette bulunan Hanefî ulemanın Bağdat'a daha mesafeli yaklaştıkları, er-Rustufağnî örneğinde olduğu gibi ilim talebi için Bağdat'a gitmekten çekindikleri ve daha bölgesel bir faaliyet alanı oluşturdukları anlaşılmaktadır.

---

[691] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/163-164.

[692] Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn bi Ehâdisi Seyyidi'l-Enbiyâ ve'l-Mürselîn* (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2000), 608.

[693] el-Hasîrî ondan aktardığı rivayetlerde onun öğrencilerine sorduğu sorulardan ve cevaplarından bahsedilmektedir. Ebû Nasr ed-Debûsî, muhtelif yerden talebelerine inzivada kişinin bayram namazına çıkıp çıkmayacağını sormuş, bazısı çıkar bazısı çıkmaz demesi üzerine Ebû Nasr gülüp, "oruçlu olmayanın inzivası olur mu, bayram günü oruç tutulmaz." dediği rivayet edilmiştir. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 277b.

[694] eş-Şeyh Ebû Muhammed Abdulkerîm b. Muhammed'in eş-Şeyh Ebû Nasr ed-Debûsî'den aktardığı üzere, o şöyle demiştir: "Fudayl b. İyâd'ın hikayesini işittiğimde kendime güvenim kalmadı…" Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 277a. Yine Muhammed b. Velîd es-Semerkandî'nin fetvaları arasında bir kadının Ebû Nasr ed-Debûsî'ye geldiği ve elfaz-ı küfürle ilgili bir sorduğu soruya ve cevabına yer verilmiştir. Bkz. el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 3/1412-1413. Ebû Nasr ed-Debûsî ise "Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. el-Hasan es-Saffâr'dan (ö. 326/938)'dan işittim." diyerek nakilde bulunmaktadır. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 199b.

[695] el-Keşşî'de Muhammed b. Velîd es-Semerkandî'nin fetva kısmında yer almaktadır. Muhammed b. Velid'in Ebû Abdullah ed-Damegani'nin akranı olduğu bildirilmiştir. Muhakkik, girişte bu hususa dikkat çeker. Muhammed b. Velîd es-Semerkandî'nin fetvalarında Ebû Nasr ed-Debûsî'nin yanı sıra Ebû Bekr el-İyâdî'den de rivayet bulunmaktadır. Bkz. el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 1/29-30, 1/116, 2/738, 2/819, 2/885, 2/1024, 3/1194.

[696] el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 1/116.

4. Belh'teki Faaliyetlerin Mâverâünnehir'e Yansıması

Horâsân bölgesi Sâmânîlerin hakimiyeti ile idari merkez olma özelliğini yitirmiş olmasına rağmen,[697] sosyo-kültürel açıdan önemini hicri 4. asırda da korumuştur. Bölgede faaliyet yürüten ilk Hanefîlerin yetiştirdikleri isimler faaliyetlerin yaygınlaşmasını ve halk nazarında kabul görmesini sağlamıştır. Bu zaman diliminde bölge ulemasının fıkıh ağırlıklı ilim faaliyetini geliştirerek aidiyet bilincinin ve Hanefî kimliğinin pekiştirildiği görülmektedir. Ebû Hanîfe ashabını konu edinen eserlerde ilk iki nesilde Belh'in diğer Horâsân şehirlerine göre sayıca bir üstünlüğü olduğu anlaşılırken üçüncü asrın sonu itibarıyla kaynaklarda yer bulan Belhli Hanefî ulemanın sayısında bir düşüş yaşandığı görülmektedir. Bu konuda geleneği güçlü göstermek adına ilk iki nesle yapılan vurgunun Hanefî tarih yazıcıları tarafından önemsendiği ve bu dönem için daha ayrıntılı bir keşif yaptıkları ve Hanefî çevreye yakın olabilecek tüm isimleri listeleyerek sayıyı çoğaltmaya çalıştıkları söylenebilir.[698]

Üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren Belh'te düzenli eğitim faaliyetinin sürdürüldüğü, geleneği besleyen ilim silsilelerinin oluşmaya başladığı görülmektedir. Bu sürece katkı sunan öncelikli isimler Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin talebesi oldukları bildirilen Ebû Abdullah Muhammed b. Seleme el-Belhî (ö. 278/891)[699] ve Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö. 268/881)[700]'dir. Onlar yetiştirdikleri talebelerle ve önceki nesilden rivayet ettikleri bilgilerle geleneğin aktarıcısı olmuşlardır. Onlardan ilim alanlar ise Ebû Nasr Muhammed b. Sellâm el-Belhî (ö. 305/917),[701] Ebu'l-Kâsım es-Saffâr b. Ahmed b.

---

[697] Yönetim merkezinin Buhârâ olmasının bir diğer tesiri ise bundan sonra Horâsân'ın Buhârâ'dan tayin edilen valiler / sipahsalarlar tarafından idare edilecek olmasıdır. Bkz. el-Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr*, 212-213.

[698] Birinci ve ikinci bölümde bu listelerin gerçekliğe tekabülünü tartışmaya açılmıştır.

[699] Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-İskâf'ın ve et-Tahâvî'nin hocası Ahmed b. Ebî İmrân'ın hocası olarak kabul edilmiştir. Muhammed b. Seleme el-Belhî, Bağdat'ta Ebû Abdullah Muhammed b. Şucâ' el-Selcî'den yedi yıl eğitim aldığını, sonra memleketine dönmek için izin istediğinde "Horâsân'a girdiğinde sana şu sorulsa ne cevap verirsin." dediği, bu hadisenin üzerine yedi yıl daha kendi isteği ile eğitime devam ettiği, bu ikinci yedi yılda söze giriş ve çıkışı öğrendiğini bildirmektedir. Bkz. Ebû Leys es-Semerkandî, *Kitâbu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 267a; Şeyhülislam Vâ'iz-î Belhî Belhî, *Fedail-i Belh*, 260; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/162; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/530; el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 2a.

[700] el-Kureşî'de Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin talebesi, Ebû Gıyas el-Belhî'nin hocası olarak zikredilmektedir. el-Kefevî, Muhammed b. Seleme'nin fetvalarından rivayet ettiğini bildirir. Nusayr b. Yahyâ, Muhammed b. Şucâ'dan da rivayette bulunmuştur. Ondan, Ebû Muti ve Ebû Muaz'a bir konuda görüşlerini sorduğu bir rivayet aktarılmaktadır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/546; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/533. Vaiz-i Belhî'de künyesi hatalı verilmiştir. Belhî, *Fedail-i Belh*, 257-258.

[701] Belhî, *Fedail-i Belh*, 273; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/171-172; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/13.

Hamm/Cemm (ö. 326/938),[702] Ebû Bekr Muhammed b. Ahsiz/Ahşiz/Ahmed el-İskâf (ö. 333/944)'tır.[703] Nusayr b. Yahyâ'ya talebe olan Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'dan[704] Ebû Hamîd Ahmed b. Hüseyin b. Alî ibn Taberî el-Mervezî (ö. 377/988)[705] ve Ebû İshâk İbrâhim b. Lokmân b. Rebâh es-Suvâdî (ö. 374/985)[706] ilim almıştır. Bu isimlerden, Ebû Hamîd ibn Taberî'nin Irak ulemasından Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den de fıkıh öğrendiği bildirilir. Ebû Sa'd el-İdrîsî ise Ebû Hamîd ibn Taberî'den Buhârâ'da hadis yazdığını rivayet etmiştir. Ebû Hamîd ibn Taberî'nin, Bağdat'ta ulemadan ilim alıp, Horâsân'a geri döndüğü aktarılır. Semerkand'da kimsenin kendisinden rivayet almadığını bildirmiştir. el-Kureşî, Semerkand ehlinin onu hadis yazmada kusurlu kabul ettiğini belirtir. Buhârâ'da yaşadığı ve burada vefat ettiği kaydedilir.[707]

Belh'in bir diğer önemli ismi Muhammed b. Seleme'den ilim aldığı bildirilen isim, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-İskâf el-Belhî (ö. 313/926)'dir. Onun talebeleri arasında Ebû Bekr Muhammed b. Saîd el-A'meş (ö. 328/940),[708] Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973)'nin[709] yanı sıra Buhârâ başlığında söz ettiğimiz Çehar Bekr olarak anılan dört fakihin de bulunduğu bilgisi *Târîh-i Mollazâde*'de geçmektedir.[710] *Şerhu Edebi'l-Kâdî* ve *Fevâ'idu'l-Fıkhiyye* adlı eserlerin müellifi olduğu rivayet edilen el-Hinduvânî, zor fıkhî

---

[702] *en-Nevâzil*'in Nuruosmaniye nüshasında noktalı yazılmış, Vaizi Belhî'de Ham şeklinde okunmaktadır. Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'ın ilk Hanefî kelamcılardan olduğu kaydedilmiştir. Onun el-Muhtelef isminde bir hilaf eserinin bulunduğu, birçok konuda Ebû Hanîfe ve öğrencilerine muhalefet ettiği bildirilmektedir. Ona, eş-Şeybânî'nin eserlerindeki hükümlere hangi cüretle muhalefet ettiği sorulduğunda "onlar da insan, biz de insanız" dediği rivayet edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 266b; Belhî, *Fedail-i Belh*, 289-292; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, 50; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/200-201; Eyyüp Sait Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabu'n-Nevâzil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 84.

[703] Ebû Bekr el-A'meş, rivayet ilmini ondan öğrendiğini bildirir. Bkz. Belhî, *Fedâil-i Belh*, 296; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 267a.

[704] Onun çarşıda tezgahının bulunduğu, talebelerinin burada ona kitap okuyarak ders yaptıkları rivayet edilmektedir. el-Muhtelef isminde bir kelam eseri olduğu da bildirilmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 261b; Eyyüp Sait Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabu'n-Nevâzil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 84.

[705] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/162-163.

[706] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 48. Nahşeb'in köylerinden biri olan Sevadize'ye nispet edilmiştir. Ebu'l-Kâsım'ın yanı sıra Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Alî b. Tarhan el-Bâhilî'den ve başkalarından rivayet almıştır. Hadiste sika kabul edildiği, ancak Neccariyye mezhebine inandığı bildirilmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Akil/Ukayl el-Belhî el-Cami kitabında 371 yılında ondan rivayet nakletmiştir. 374 yılında vefat etmiştir. Ondan Ebu'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed el-Mu'tez en-Nesefî el-Hafız rivayette bulunmuştur. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/328.

[707] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/162-163.

[708] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/68. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*'de ölüm tarihi 320/932 yılında 55 yaşında vefat ettiği aktarılmaktadır. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 267a.

[709] Fıkıh bilgisinden dolayı Ebû Hanîfe es-Sagîr denilen Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ömer Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'nin fıkıh silsilesi şu şekildedir: Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Saîd el-Ameş - Ebû Bekr el-İskaf - Muhammed b. Seleme - Ebû Süleymân el-Cûzcânî – Muhammed eş-Şeybânî – Ebû Hanîfe. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/192-194. Onun şöyle söylediği nakledilir: "Ebû Hanîfe'nin bütün sözleri, Ebû Yûsuf'un *Emali*'si, *Nevadir* ve *Ziyâdât* kitaplarının tamamı yansa, hepsini hafızamdan ne bir eksik ne bir fazla aktarırım." Bkz. Belhî, *Fedail-i Belh*, 301.

[710] Ahmed b. Mahmûd Muînu'l-Fukara, *Târîh-i Mollazâde der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ* (Tahran: Kitabhane-i İbn Sîna, 1920), 39.

meseleleri çözmesi ile tanınmıştır. Belh ve Mâverâünnehir'de hadis rivayet ettiği, fetva verdiği ifade edilir. Buhârâ'da vefat etmiş ve Belh'te defnedilmiştir.[711] el-Hinduvânî'nin kırk talebesi olduğu, talebelerinin hepsinin de meşhur, maruf, ictihad derecesine ulaşmış kişiler olduğu bildirilmektedir.[712] Talebeleri arasında sayılan isimler, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 373/983)[713] Ebû İshak İbrâhim b. Müslim el-Buhârî, Ebû Abdullah Tâhir b. Muhammed el-Haddâdî,[714] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-İştihanî'dir.[715] el-Hinduvânî'nin Bağdat ulemasından Ebû Alî eş-Şâşî'nin imla meclisine katıldığı, onu usul ve nevadir konusunda sınadığı rivayet edilir.[716]

Belh'in velut müellifi Ebu'l-Leys es-Semerkandî[717], Semerkand doğumlu olmasına rağmen ilim silsilesinde kendisini Belh'e nispet etmektedir.[718] Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin hocaları arasında el-Hinduvânî'nin yanı sıra Halil b. Ahmed es-Siczî[719], Ebû Bekr el-A'meş, Ebû Bekr Muhammed b. Fadl el-Buhârî el-Kemârî, Muhammed b. Muhammed b. Sehl en-Nîsâbûrî yer almaktadır. Onun, Buhârâ, Belh ve Bağdat'a gittiği rivayet edilir. Öğrencileri arasında Ebû Bekr Muhammed b. Abdurrahman et-Tirmizî, Lokman b. Hakîm b. Fadl sayılır. Ebu'l-Leys'in Semerkand'dan ilim tahsili için Merv'e doğru yola çıktığı zaman gördüğü rüya sebebiyle Belh'e yöneldiği rivayet edilir.[720]

Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil* isimli eserinde Belh ulemasının görüşlerine yer vermiş ve Belhteki fıkıh faaliyetleri ve kelamî görüşler ile ilgili önemli bilgiler sunmuştur.

---

[711] Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabu'n-Nevâzil'i*, 83-84.
[712] Vaiz-i Belhî, *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 226-227.
[713] Vefat tarihi Belhî'de 376/987 olarak verilmiştir. Vaiz-i Belhî'nin ona nispet ettiği eserler şunlardır: *Mebsut*, *Camiayn*, *Ziyadat*, *Muhtelifu'r-Rivâyât*, *Tenbîhu'l-Gâfilîn*, *Bustânu'l-Ârifîn*, *Sefarât-ı Fıkh Ruûsu'l-Mesâil*. Bkz. Belhî, *Fedail-i Belh*, 311-316.
[714] Ebû Abdullah Tâhir b. Muhammed el-Haddâdî'nin de rivayet zincirinde bulunduğu bir rivayet: Ebu'l-Esed Alî b. Ebî Muhammed el-Usruşenî haber verdi: eş-Şeyh Ebû Abdullah Tâhir b. Muhammed el-Haddâdî haber verdi: Ebû Amr b. Sabir, Ebû Sehl Muhammed b. Abdullah b. Sehl el-Buhârî, Ebû Abdullah b. Ebî Hafs, el-Himmânî?, Ebû İshâk el-Hamasî/Hamesî?, Alî b. Zeyd b. Ced'an, Rasulullah sav: Ebû Bekr ve Ömeri sevmek imandır? ve onlara buğz etmek küfürdür. Ensarı sevmek imandır, buğz etmek küfürdür. Arab'ı sevmek imandır, buğzetmek küfürdür. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 559.
[715] 370/980'den sonra Nesef kadılığı yapmış, el-Hinduvânî'nin Ebû Bekr Muhammed b. Saîd el-A'meş el-Fakih'ten rivayetini aktarmıştır. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 73.
[716] es-Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih, 169; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/63-64.
[717] *en-Nevâzil*'in tarih babında vefat tarihi 396 olarak verilmiş. 55 yaşında vefat ettiği bildirilmiştir. Şehid Ali Paşa nüshasında vefat tarihi 375/985 olarak verilmektedir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 267b.
[718] Ebû Leys iki tane olup, biri Ebu'l-Leys el-Hâfız olarak anılmıştır. İkisi de Semerkandî nisbeli, birincisinin ismi Nasr b. Muhammed b. Ahmed İbrahim es-Semerkandî el-Fakih Ebu'l-Leys İmâmu'l-Hudâ olarak bilinir. Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'den fıkıh öğrendi. O büyük imamdır ve faydalı sözlerin sahibidir. 373/983 yılında Halep'te vefat etti. Bkz. Muhyiddin Ahmed el-Hâsûnî, *Menâkıbu'l-Ulemâ ve Fedâilu'l-Uzamâ* (Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Birunî Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 106), 41b-42a.
[719] Halîl b. Ahmed es-Siczî, ömrünün son dönemlerinde Semerkand'da kadılık yaptı. Ebû Abbas Ca'fer b. Muhammed el-Mustağfirî, Halil b. Ahmed'in Buhârâ'da onlara hadis naklettiğini, ona hadisleri ezberlemesini öğütlediğini anlatır. Bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/309-311.
[720] Vaiz-i Belhî, *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 235.

Eserinin mukaddimesinde dile getirdiği üzere eseri yazma gerekçesi, bölgede ilk nesil Hanefî ulemaya karşı tutumda bir değişimin varlığını hissettirmektedir. O, eserinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin fıkıhta ortaya koydukları esaslarla insanlar için fıkıh yolunu kolaylaştırdıklarını bildirdikten sonra Ebû Abdullah el-Belhî'nin zikredilen alimlerin sözlerinin hafife alınmaması gerektiğini bildirdiği bir ihtarına yer vermektedir. Ebû Abdullah'ın bir soru geldiğinde onların sözlerinden ezberledikleri olmasa ne yapacağını bilemeyeceğini söylediğini bildirmekte, yine Şeddâd b. Hakîm'den onların ilme katkılarına dair benzer bir rivayet aktarmaktadır. Sonra bu ilim geleneğinin devam ettiricilerini, Ebû Abdullah Muhammed b. Şucâ' es-Selcî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mukâtil er-Râzî[721], Ebû Abdullah Muhammed b. Seleme, Nusayr b. Yahyâ[722], Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sellâm, Ebu'l-Kâsım Ahmed b. Ham es-Saddar ve Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-İskâf[723], Alî b. Ahmed el-Fârisî (ö. 335/947)[724] ve Fakih Ebû Ca'fer el-Hinduvânî rahmetullahi aleyhim diyerek zikretmektedir.[725] Bu aktarım Belh civarındaki fıkıh faaliyetinde ilk nesil ulemaya ittibada birtakım görüş ayrılıklarının var olduğunu, en azından Ebu'l-Leys'i bu eseri yazmaya teşvik edecek derecede müstakil görüşlerin oluştuğu ya da fıkıh eğitimi alanların müctehid vasfını elde ettiklerini düşündüklerini hissettirmektedir. Ebu'l-Leys'in bu eseri, mezhebin teşekkülü için atılan adımlardan biri olarak değerlendirilebilir. Belh'e nispet edilmekle birlikte onun Semerkand'daki faaliyetlerden de haberdar olduğu eserlerindeki sınırlı atıflardan anlaşılmaktadır. *en-Nevâzil*'inde el-Mâturîdî'yi iki kez zikretmiş, ancak onun görüşlerini benimsememiştir.[726] Yine el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'inde Ebu'l-Leys es-

---

[721] Ençakar, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâdir* sahibi Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den 200 kadar mesele aktardığını, onun Rey kadısı ve Rey'deki ehl-i reyin reisi olduğunu bildirir. Bkz. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 153.

[722] Nusayr b. Yahyâ dedi ki: Vefatından 24 gün önce Şeddâd b. Hakîm'in yanına gittim. dedim ki: Eğer senden sonra bir olay olursa ve bu konu hakkında Ebû Hanîfe ve ashabının görüşünü biliyorsak bununla amel edebilir miyiz dedim. Evet dedi. Bunu bir kişi sorarsa ona fetva verebilir miyim dedim evet dedi. Onlardan birinin görüşü bize ulaşmışsa ve diğerleri ulaşmamışsa o görüşü kabul edebilir miyiz? Evet dedi. Zamanımın ehli bana muhalif görüş benimsemişse dedim, onların sözüne aldırış etme dedi. Ebû Hanîfe ve ashabıyla ihtilaf edersem dedim. Eğer seçersen seçmiş olursun, eğer güzel bir sonuca ulaşamazsan Ebû Hanîfe'nin sözü senin için doğrudur. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/486.

[723] Ebû Bekr el-İskâf'a niçin *Nevâdir*'leri çalışmıyorsun diye soruldu. O da bir ay Muhammed'in kitaplarına bakmasam hepsi Nevadir olur dedi. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 276a.

Ebû Bekr el-İskaf kendisine bir soru sorulduğunu ve onu yanıtladığını söyledi, aynı soru Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'a da soruldu, el-İskaf'a muhalefet eden bir cevap verdi. Ona dedi ki: bu rivayet eş-Şeyh'in sözüne muhaliftir. (Sanırım burada şeyh Muhammed b. el-Hasan oluyor) Saffâr dedi ki: Ben insanım, Muhammed de insandır. Bu İskaf'a anlatıldığında iki adam arasında ne büyük boşluk var. Muhammed b. el-Hasan, geceleri uyumazdı, kitapların arasında otururdu, … yazmayı ve Arapça'yı öğrettiği, ondan ilim öğrenen 10 Romalı cariyesi vardı… niçin uyumuyorsun diye sorulunca, Müslümanların güven gözleri bizim için uyurken ben nasıl uyuyayım. Uyuyup milletin işlerini israf mı edelim?" dediği rivayet edilmektedir. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 275b.

[724] Belhî, *Fedail-i Belh*, 297.

[725] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 152b.

[726] Şükrü Özen, "Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Matüridî Örneği", *İslam ve Klasik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 56.

Semerkandî'nin fetvalarını da topladığı kısımda hem el-Mâturîdî'den[727] hem de Ebû Ahmed el-İyâdî'den rivayet yer almaktadır.[728]

Belh'e sonradan geldiği bildirilen ve Hanefî fakihleri arasında sıralanan Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed el-Fârisî (ö. 335/947), *Risâle ila Osmân el-Bettî*'nin Ebû Yûsuf'tan nakledilen versiyonunu Nusayr b. Yahya'dan rivayet etmiştir.[729] Yine *Fıkhu'l-Ekber*'in Hammâd b. Ebî Hanîfe'den aktarılan versiyonunun senedinde yer almaktadır. Bu eseri de Nusayr b. Yahya'dan[730] nakletmiştir.[731] Ebû Mutî' rivayetiyle sonraki nesillere ulaşan *Fıkhu'l-Ebsât*'ın rivayet senedinde de Alî b. Ahmed el-Fârisî ve Nusayr b. Yahyâ peş peşe yer almaktadır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen itikadi eserlerin rivayet senetlerinde bu alimin yer alıyor olması Belh ulemasının bu görüşlerin sonraki nesillere ve Mâverâünnehir'e aktarılmasındaki rolünü ortaya koymaktadır. Bu açıdan Belh'te Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerinin ve bu içeriğe sahip eserlerinin aktarımı konusunda hususi bir çabanın olduğu söylenebilir. Belh ulemasının dördüncü asırda kendilerine özgü bir geleneği şekillendirdikleri Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'indeki üslubundan anlaşılmaktadır. Müstakil bir topluluk olarak eserde Belh meşayihinden bahsedildiği görülmektedir.[732] Ebu'l-Leys'in Belh ulemasını merkeze alarak oluşturduğu bu eser, bu alimlerin görüşlerinin Mâverâünnehir'de de bilinmesini sağladığı gibi, eserin yazım usulü örnek alınarak yeni *Nevâzil* eserlerinin kaleme alınmasına vesile olmuştur.

5. Bağdat'taki İlmi Gelişmeler ve Mâverâünnehir'deki Faaliyetlere Tesiri

Bağdat dördüncü asırda Hanefîler için merkezi konumunu korumaktaydı. Bağdat'taki gelişmelerin geleneğin şekillenme sürecinde de belirleyici olduğu, dördüncü asırda ilim taliplerinin Irak'a teveccühünün devam ettiği görülmektedir. Bununla birlikte ilk nesilde oldukça belirsiz olan görüşlerdeki farklılıklar 2. ve 3. nesille birlikte görünür olmuş, mezhebin çehresi netleştirilmeye çalışılırken bu farklılıklar eserlere yansıyan bir boyut arz etmeye başlamıştır. Hicrî 3. asırda Bağdat'taki Hanefîlerin Mu'tezile ile yakın diyalog halinde olmaları ve husun-kubuh, ictihadda isabet, umumun katiliği gibi konularda Mu'tezile ile paralel görüşleri savunmaları, Hanefîlerin Mu'tezile ile birlikte anılmasına

[727] el-Keşşî, *el-Mecmûu'l-Havâdis*, 125.
[728] el-Keşşî, *el-Mecmûu'l-Havâdis*, 1/131.
[729] Zâhid el-Kevserî, "Mukaddime," 5.
[730] Ebû Bekr Nusayr b. Yahya el-Belhî, Ahmed b. Hanbel ile buluştu ve onunla müzakerede bulundu. Ondan Muhammed b. Muhammed b. Sellam rivayette bulunmuştur. Bkz. el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, 221; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/200.
[731] Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2013), 33.
[732] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 486, 488.

sebep olmuştur. Bu yüzden üçüncü asır sonrası Mu'tezilî görüşlerin ekol içinde kabul gördüğü bir zaman aralığı olarak nitelendirilmiştir. Bununla birlikte geleneğin devam ettiricileri/temsilcilerine daha yakından bakıldığında Bağdat'ta tek tip bir öğretinin hakim olduğunu söylemenin güç olduğu görülmektedir.

Bağdat'ta dördüncü asırda temayüz etmiş isimlerin hocası olan Ebû Hazim el-Kadı (ö. 292/905); Hilal er-Rey (ö. 245/860) ve es-Selcî'nin (ö. 266/880) talebesidir. Ondan ilim alan isimler ise Ebû Tâhir ed-Debbâs (ö. 340/952),[733] Ebû Bekr el-İskaf (ö. 333/944), et-Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn Ebû Musa'nın hocasıdır. Irak'ta etkili olan bir diğer isim de Ebû Saîd el-Berdâî (ö. 317/929)'dir. Ebû Saîd el-Berdâî, Ebu'l-Hasan el-Kerhi, Ebû Tâhir ed-Debbâs ve Ebû Amr et-Taberi'nin hocasıdır. Onun Horâsân'da yetiştikten sonra Bağdat'ta bir dönem kaldığı, mihne sürecinin ardından Ehl-i Hadis'in şehirde etkin bir konuma yükseldiğini fark etmesi üzerine bu şehirden ayrılmadığı ve faaliyetlerine burada devam ettiği bildirilmektedir. Kaya, bu hususun dördüncü asırda Irak'ta Hanefî nüfuzun zayıfladığına bir delil olduğunu ifade etmektedir.[734] Bir sonraki nesilde Irak'ta yürütülen faaliyetlerin merkezinde el-Kerhî bulunmaktadır. Melchert, dördüncü asırdan önce Hanefîlerin bilgi aktarımında ne tür bir yöntem takip ettikleri hususlarının kapalı kaldığı gerekçesiyle Bağdat'ta el-Kerhî'nin meclisinde görünür olan sistemli eğitim faaliyetlerinden öncesinde ekol için bir belirsizliğin hüküm sürdüğü kanaatindedir.[735] Hanefî mezhebinin ancak Bağdat'ta Reisu'l-Mezhep nitelemesinin ilk kez kullanıldığı isim olan el-Kerhî'nin öğretisiyle netleştiğini ve onun öğrencileriyle yayılma sürecine girdiğini iddia etmektedir.

Şerh literatürünün oluşumu ile mezhebin teşekkülü arasında bir paralellik söz konusudur. Burada önemli bir role sahip olan ise Muhammed eş-Şeybânî'nin eserleri üzerine yazılan şerhlerdir. Özellikle *el-Câmi'u'l-Kebîr* ve *el-Câmi'u's-Sagîr* eserleri altıncı asra kadar bilinen tüm şerhlerin üzerine yazıldığı eserlerdi diyerek şerhlerin listesini vermektedir. Melchert'in bu eserlerin hicrî 3. ve 4. asırda ağırlıklı olarak Irak uleması tarafından kaleme alındığını, Horâsânlı ve Mâverâünnehirli alimlerin de ya Alî el-Kummî, Ebû Bekr el-İskâf ve el-Hakîm el-Fuzzî gibi Irak'ta eğitim almış isimler olduğunu ya da şerh yazmış bir isimden ders aldığını bildirmektedir. Bu yüzden mezhebin dördüncü asırda Irak merkezli

---

[733] el-Kefevî, *Ketâ'ib*'inde Ebû Tâhir ed-Debbâs'ı Irak'ta ehli reyin imamı, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten gösterir. İtikadı sahihti der. O, fıkhı Kadı Ebû Hazim'den almış olup Ebu'l-Hasan el-Kerhi'nin akranıdır. Şam kadılığı yaptı, Mekke'ye gitti ve orada vefat etti. Ömrünün son döneminde ders vermeyi bıraktığı ve ibadetle meşgul olduğu bildirilir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/35-37.

[734] Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 163; es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih* (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1975), 165.

[735] Melchert, "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana", 20-21.

gelişimini sürdürdüğü kanaatindedir. Şerh literatürünün gelişiminde Ebû Hâzim ve Ebû Sa'îd el-Berdâî isimlerine dikkat çekmekte ve hocaları belli olan şarihlerin neredeyse tamamının ya bu alimlerden doğrudan ders aldığını ya da hocalarının bu alimlerin talebesi olduğunu ifade etmektedir. Şerh literatürünü mezhebin kurucu unsurları arasında kabul ettiğinden bu iki ismin gelenek içerisindeki önemini vurgulamaktadır.[736]

Ebû Ca'fer et-Tahâvî ise Hanefî tabakatlarında Mısır'a nispet edildiğinden Irak'tan beslendiği gerçeği göz ardı edilebilmektedir. O Mısır'da başladığı eğitimine Dımaşk'ta devam etmiştir. Onun Hanefî fıkhını Mısır'a kadı olarak atanan Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân el-Bağdâdî'den, Dımaşk'ta Ebû Hâzim'den ve Bekkâr b. Kuteybe'den öğrendiği bildirilir.[737] Bu hususa dikkat çeken Şimşek, el-Cessâs'ın "şuyuhunâ" ifadesi ile kastettiği Hanefî mezhebine mensup Irak meşayihi arasında Îsâ b. Eban ve el-Kerhî ile birlikte, Ebû Hâzim, el-Berdâî, Muhammed b. Şucâ' ve et-Tahâvî'nin de yer aldığını vurgulamaktadır.[738] Irak, Horâsân ve Mâverâünnehir uleması tarafından et-Tahâvî'ye ve eserlerine yapılan atıflar ve bir sonraki nesilde kitaplarına şerhler yazılması, eserlerinin çok hızlı bir şekilde dolaşıma girdiğini göstermektedir. Nitekim Buhârâ'da yazılan ilk muhtasar olan *el-Kâfî*'de et-Tahâvî'nin görüşlerinin de yer bulduğu görülmektedir.[739] Onun Hanefî mezhebinin itikadi çerçevesini ortaya koyduğu *el-Akîde* metni yaşadığı dönemde dolaşıma girmemekle birlikte geleneğin şekillenmesinde büyük önem arz etmektedir.[740] Üçüncü başlıkta bu eser de konu edilecektir.

İlim silsilelerini dikkate aldığımızda Ebû Hâzim el-Kâdî'dan sonra Ebû Saîd el-Berdâî ve talebesi el-Kerhî (ö. 340/952) ile geleneğin aktarımının ve gelişiminin sağlandığı

---

[736] Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, 65-66.
[737] Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/385.
[738] Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik.* (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 241-242; Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 215.
[739] Hakîm eş-Şehid'in *el-Kâfî*'sinde Ebû Bekr vasıtasıyla et-Tahâvî'den nakilde bulunulmaktadır. Buradaki Ebû Bekr'in, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Mansur ed-Dâmegânî olması muhtemeldir. O, hem et-Tahâvî'den hem de el-Kerhî'den ders almış, Bağdat ehlinden bir fakihtir. et-Tahâvî'nin zikredildiği kısımlar için bkz. Mehmet Sait Arvas, *el-Hakim eş-Şehid el-Mervezi'nin el-Kafi adlı Eserinin Zekat, Savm, Hayz ve Menasik Bölümlerinin Tahkiki* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 73; Süleyman Keskin, *el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfî adlı Eserinin Kitabu's-Salât Bölümünün Tahkiki* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 30.
[740] et-Tahâvî'nin akîde metni ile ilgili bkz. İhsan Timür, *Hanefî-Matürîdî Geleneğin Batıya İntikali*, 83-103.

görülmektedir. Bu ilmi miras ve ders halkasının liderliği el-Kerhî'den de el-Cessâs'a[741] intikal etmiş, el-Cessâs'ın talebeleri Ebû Abdullah el-Cürcânî ve Ebû Bekr el-Harezmî ile devam ettirilmiştir.[742] el-Cessâs'ın diğer bir talebesi Ebû Ca'fer el-Usrûşenî ise Bağdat Hanefîlerinin Mâverâünnehir'le irtibatını sürdüren önemli isimlerdendir. Üçüncü bölümde talebesi ed-Debûsî ve Mâverâünnehir Hanefîleri üzerindeki tesirlerine değinilecektir. Bununla birlikte Bağdat'la etkileşim ve iletişimin kesintisiz devam ettiğini bildirmek abartılı bir ifade olmasa gerektir. Buhârâ ve Belh başlıklarında yer verdiğimiz Bağdat'la irtibat kuran isimler bu iddiayı desteklemektedir. Bunun yanında Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin *el-Fetâvâ*'sından aktarılan bir anekdot Buhârâ ile Bağdat'ın irtibatının tahmin edilenden daha güçlü olduğunu hissettirmektedir. Buna göre Necmeddin Ömer en-Nesefî, Buhârâ ehlinin Ebu'l-Hasan el-Kerhî'ye sorduğu ve el-Kerhî'nin beldenin ehlini muhatap alarak verdiği cevapları barındıran bir fetva risalesini gördüğünü bildirmekte ve bu risale içinden el-Kerhî'nin talakla ilgili bir cevabını aktarmaktadır.[743] Yine Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî'nin fetvaları arasında el-Kerhî'den bir fetva aktarılmaktadır.[744] Bunlara ek olarak, el-Kerhî'nin öğrencisi olduğu bildirilen Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hasan el-Buhârî es-Serderî (ö. 365/976) ashabının önde gelenlerinden olarak nitelendirilmiştir. Onun Buhârâ'da da hadis rivayeti ile ilgilendiği, birden fazla kez Nîsâbûr'a gittiği rivayet edilir. Hâkim en-Nîsâbûrî onunla Buhârâ'da görüştüğünü ve 360/971 yılında Merv'e gittiğinde onu kadılık makamında bulduğunu bildirmiştir. es-Serderî Buhârâ'da vefat etmiştir.[745] Yine el-Kerhî'nin ve Ebû Saîd el-Berdâî'nin talebesi Nîsâbûrlu Ebû Sehl ez-Zucâcî, eğitimini tamamladıktan sonra memleketine dönmüş, Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs da Nîsâbûr'a gittiğinde ondan ders almıştır. Saymeri, Ebû Sehl ez-Zucâcî'nin bir münazara meclisine girdiğinde onun cedelde iyi olmasından ve ilimdeki kuvvetinden dolayı muhaliflerinin çehresinin değiştiğini

---

[741] el-Cessâs'ın 305/917 yılında doğduğu, Bağdat'ta ikamet ettiği, zamanında Ebû Hanîfe ashabının imamı olduğu, zühdü ile meşhur olduğu Hatîb tarafından *Târihu Bağdat*'ta kaydedilir. Kadılık görevi teklif edildiyse de bundan imtina etmiştir. Bağdat'a 25 yılında girdiği, el-Kerhî'den ders aldığı, sonra Ahvez'e gittiği, sonra Bağdat'a döndüğü, sonra Nîsâbûr'a Hâkim en-Nîsâbûrî ile birlikte hocası Ebu'l-Hasan el-Kerhî'yi görmek üzere gittiği, el-Kerhî'nin Nîsâbûr'da vefatı üzerine Bağdat'a geri döndüğü aktarılır. el-Cessâs'tan da Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ el-Harezmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Mehdî el-Cürcânî, el-Kudûrî, Ebu'l-Ferec Ahmed b. Muhammed b. Ömer ibn Müslime diye meşhur, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ahmed ez-Za'ferânî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. et-Tayyib el-Kumârî, Vasıt kadısı İsmâil'in babası fıkıh öğrenmiştir. Eserleri arasında *Ahkâmu'l-Kur'an*, *Muhtasaru Ebi'l-Hasan el-Kerhî*, *Muhtasaru't-Tahâvî*, *Şerhu'l-Câmî li Muhammed b. el-Hasan, Şerhu Esmâi'l-Hüsna*, *Kitâbu'l-Müfîd fî Usûli'l-Fıkh*, *Cevâbât* zikredilir. 65 yaşında 370/980 yılında vefat ettiğinde namazını talebesi Ebû Bekr el-Harezmî kıldırmıştır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/220-223.

[742] Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik*, 241-242.

[743] el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 1/517-518.

[744] el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 1/150-151, 153.

[745] Serder, Buhârâ'nın bir köyüdür. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/552.

bildirmektedir.[746] Ebû Sehl ez-Zucâcî'nin muasırı, Harameyn kadısı olarak meşhur Ebu'l-Hüseyin de el-Kerhî'den ve Ebû Tâhir ed-Debbâs'tan ilim almış, Nîsâbûr'a dönüp, yaşamını burada sürdürmüştür.[747] Ebû Sehl'in talebeleri arasında yine bir Semerkandlı zikredilmektedir. El-Hasan b. Davud b. Rıdvan Ebû Ali es-Semerkandî (ö. 395/1005), Nîsâbûr'a giderek Ebû Sehl ez-Zucâcî'den fıkıh öğrenenlerden biridir. Aynı zamanda Ebû Davud'un *es-Sünen*'ini İbn Dâse'den dinlediği rivayet edilir. Hâkim en-Nîsâbûrî onun nazar ve cedelde Kufeli mütekaddim fakihlerden biri olduğunu bildirir. Nîsâbûr'da bir medrese kurduğu yine Hâkim en-Nîsâbûrî'den aktarılan bilgilerdendir.[748] Tüm bu veriler Nîsâbûr'un diğer şehirlere oranla Bağdat'la daha güçlü diyalog halinde olduğunu düşündürmektedir. Nîsâbûr'dan Bağdat'a ve Mâverâünnehir'e karşılıklı ilim yolculuklarının yapıldığı hem de el-Kerhî'nin ve el-Cessâs'ın bu şehirde bir süre kaldıkları, el-Cessâs'ın burada bir ders halkası kurduğu anlaşılmaktadır. el-Kerhî'nin önde gelen talebelerinden Ebû Ali eş-Şâşî (ö. 344/956) ise Mâverâünnehir'e dönmemiş, Bağdat'ta ikamet ederek, burada ders halkasını kurmuştur. el-Kerhî'nin felç geçirdiğinde ders verme görevini Ebû Ali'ye, fetva verme sorumluluğunu ise Ebû Bekr ed-Dâmegânî'ye bıraktığı rivayet edilir.[749]

Dönemin alimlerinin karşılaştırıldığı bir rivayette Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'a fukaha hakkında sorulmaktadır. O da "Ebû Ca'fer et-Tahâvî Mısır'da, Ali el-Kummî Rey'de ve Ebû Nasr Muhammed b. Sellam ise Belh'te fakihtir. Onlardan Ebû Ca'fer et-Tahâvî daha çok hadis bilir, Ali el-Kummî delillere daha hakimdir, Ebû Nasr ise en fakihidir." şeklinde cevap vermiştir.[750] Bu rivayet ve şimdiye dek aktardıklarımız Irak'tan sonra Belh ve Horâsân şehirlerinin ilim merkezi olarak ön plana çıktığını Mâverâünnehir'deki fıkıh faaliyetlerinin bu şehirlerin tesiri altında şekillendiğini göstermektedir. Horâsân'ın ve Buhârâ'nın Bağdat'la kurduğu hoca talebe ilişkisinin Semerkand'a göre daha güçlü olduğu ve bu irtibatın ders halkaları ile sınırlı kalmadığı, fetva alma konusunda da iletişimin devam ettiği görülmektedir. Bu açıdan Nîsâbûr'un Horâsân ve Mâverâünnehir ile Bağdat arasında bir köprü görevi üstlendiği, burada ilim faaliyetlerinin canlılığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Kelam faaliyetinde ise Belh ulemasının ardından da Semerkand ulemasının öncü bir rol üstlenerek Hanefî aidiyeti kelam faaliyeti ile destekledikleri ve bu dönemde, itikadi çerçevenin de netleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

---

[746] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/51-52.
[747] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/36.
[748] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/54-55.
[749] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/262.
[750] es-Semerkandî, *Kitâbu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 263b.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Mâverâünnehir'de Hanefîlerin Diğer Ekollerle Mücadelesi ve Etkileşimi

Hicri 4. asır, mezhep mensupları arasında gerek itikadi ve fıkhi görüşler gerekse siyasi gelişmelere yaklaşımlar ile bağlantılı olarak çeşitli mücadelelere sahne olmuştur.[751] Hicri 3. asırda görünür olan Ebû Hanîfe'nin usûlünü takip eden farklı itikadi çevreler arasında bir çekişmenin varlığı 4. asırda reddiye metinleri ve kelam eserleri aracılığıyla literatüre yansımıştır. Bunun yanı sıra bölgede faaliyet yürüten ve müntesip sayısını her geçen gün artıran diğer mezheplerin faaliyetlerinin, Mâverâünnehir Hanefîlerini itikadi görüşlerinin çerçevesini netleştirmeye sevk ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim 4. asırda hem bölge hem de İslam dünyası için büyük bir tehlike olarak görülen Karmatîlerin yanı sıra kısa bir sürede kabul görmüş olan Şafiîler ve fıkıhta çoğunlukla Hanefîliği benimsemiş olan Mu'tezile ve Kerrâmiyye bölge Hanefîlerinin öncelikli muhataplarını oluşturmaktaydı. Bu muhataplığın boyutları, ekollerle mücadele şekli ve bunlarla etkileşim süreci mezhepten mezhebe farklılık arz etmekteydi. Mezhep taassubunun daha çok şiddetlendiği dönemler yaşandığı gibi aynı zaman diliminde mücadele ve etkileşimin tonları ve derecesi de değişmekteydi. Bu duruma bölge içerisinde çeşitlenen ilim halkalarının ve benimsenen yaklaşım farklılıklarının yanı sıra şehirlerin sosyo-kültürel yapılarının ve muhataplık düzeyindeki değişimlerin tesiri olduğu tahmin edilmektedir. Bu yüzden diğer mezheplerle ilişkiler ve yaşanan gelişmeler mezhepler üzerinden bu başlıkta konu edilecektir.

1. Bertaraf Edilmesi Gereken Bir Tehdit: Karmatiyye

Fâtımîlerin devlet kurdukları, Büveyhîlerin Abbâsî hilafet merkezi Bağdat'ı ve dolayısıyla yönetimi ele geçirdikleri hicri 4. asır çağdaş araştırmalarda Şiîliğin İslam dünyasına hakim olduğu süreç olarak yorumlanmış ve 5. asra kadar bu hakimiyetin sürdüğü kabul edilmiştir.[752] İslam dünyasının batısına ve hilafet merkezine odaklanılarak yapılan bu yorum bir yere kadar isabetli görünmektedir. Müstakil devletlerin kurulmasıyla başlayan süreçte, Abbâsîlerin hakimiyet alanının gittikçe daraldığı Büveyhîlerin halife üzerinde söz hakkı kazanması ile yönetimin onların eline geçtiği, bu süreçte Büveyhîlerin tercihlerinin ve politikalarının devleti yönlendirdiği bilinmektedir. Bu gelişmeleri merkeze alarak çağdaş

[751] el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, 344-347.
[752] 297/909 yılında kurulan Fatımî Devleti 567/1171 yılına dek varlığını sürdürmüştür. İsmâililiğin Horâsân ve Mâverâünnehir'deki faaliyetleri ve onlara bağlı yaşanan gelişmelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 113-209.

çalışmalarda bir Şiîlik propagandası anlatımı benimsense de Büveyhîlerin yürüttükleri politikanın mezhebî vecheleri üzerine bir dizi tartışmanın varlığını hatırlatmak gerekir.[753] Bu anlamda Büveyhîlerin mezhepler arasında denge siyaseti izlediği, yaygın kanaatin aksine taraftarlık düzeyinde bir mezhebi sahiplenmedikleri, son dönem çalışmalarında daha isabetli bir yorum olarak kabul edilmiştir.

Merkezde bu gelişmelerin yaşandığı zaman diliminde, Horâsân ve Mâverâünnehir'de hüküm süren Sâmânîlerin halifeye bağlılıklarını devam ettirdikleri görülmektedir. Onların Hanefîliğe meyilli oldukları, bölge ulemasını destekledikleri,[754] muhaddisler arasında isimlerinin zikredildiği, içlerinden alim emirlerin çıktığı gibi rivayetler genel kabul görmüş olsa da hanedan içerisinde bazı isimlerin bidat ehlini desteklemekle sarayı ve devleti onlara teslim etmekle itham edildiklerini bilgisine de kaynaklarda rastlanmaktadır. Bu anlatımlarda Sâmânîlerin bir dönem desteğini kazanan fırkaların başında Karmatîler gelmektedir.[755] Ulemanın bu gruba karşı halkı uyarabilmek için yazdığı reddiyelerle ve yanlış kabullerinin ifşası ile başlayan süreç, Karmatî dâîlerinin bölgedeki varlığını görünür kılması, emirleri ve bölgenin önde gelen isimlerini davete dahil etmeye çalışmaları ile aktif bir mücadeleye dönüşmüştür.[756] Bu mücadelenin başlatıcısı olarak Karmatîlerin saray çevresinde varlık kazanmaları gösterilebilir. Bunu destekleyen veriler, Sâmânî veziri Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî'nin bu mezhebi benimsemesi ve vezirinin tesiriyle emir Nasr b. Ahmed'in de Karmatîler'e karşı muhabbet besleme ihtimalidir.[757] Muhtemelen bu dönemde halkın tepkisini çeken hadiseler peş peşe yaşanmıştır. Vezir Ebû Abdullah

---

[753] Ayrıntılı bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *bilimname* 2/28 (2009), 123-138.

[754] el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 339.

[755] Karmatî ve Fâtımî nitelemelerinin aslında bir ayrışmanın ürünü olduğunu bildiren Avcu, Fâtımîlerin kurulmasından sonra onlara biat etmeyen ve faaliyetlerini bölgesel olarak sürdüren İsmâilîlerin bu isimle anıldığını, nitekim muhalif kaynakların bu ayrışmayı göz ardı ederek hicri 4. asırda yazılmış eserlerde Karâmita kavramının tercih edildiğini belirtmiştir. Biz de kaynaklarda geçtiği şekliyle Karmatî kavramını kullanacağız. Bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 43-47.

[756] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 283-284.

[757] Nasr b. Ahmed'in babası Ahmed b. İsmâil'in 301/914 yılında bir kumpasla öldürülmesinde etkili olan isimlerden biri, Fâtımîler tarafından Horâsân'da görevlendirilen İsmâilî dâî el-Hüseyin b. Alî el-Mervezî'dir. Onun hanedanın üyelerinden biri olan Mansûr b. İshâk'la iş birliği yaptığı ve satın aldıkları gulamlar aracılığıyla emirin ölümüne sebep oldukları bildirilmektedir. Bu hadisede dikkat çeken husus, bu iki isim arasında ortaya çıkan anlaşmazlığın Mansûr b. İshâk'ın zehirlenerek öldürülmesi ile sonuçlanması, isyanı tek başına sürdüren el-Hüseyin b. Alî el-Mervezî'nin ise 305/918 yılında yakalanarak Buhârâ'ya gönderildiği halde bir süre sonra Sâmânîler tarafından affedilerek yeniden görevlendirilmesi olmuştur. Avcu burada vezir Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî'nin rolüne dikkat çeker ve onun aracı olması ile el-Mervezî'nin serbest bırakıldığını bildirir. *el-Fihrist*'te el-Hüseyin b. Alî el-Mervezî'nin Horâsân'da büyük bir güç elde ettiği, daha sonra Nasr b. Ahmed'in onu hapsettiği ve hapiste vefat ettiği aktarılmıştır. el-Hüseyin b. Alî el-Mervezî'nin görevini Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî/Nesefî (ö. 332/943)'nin devraldığı ve Nasr b. Ahmed'in daveti kabul etmesini sağladığı bildirilmektedir. Bkz. Ebû Alî Kıvâmuddîn Hasan b. Ali b. İshâk et-Tûsî Nizamülmülk, *Siyerü'l-Mülûk: Siyâsetnâme* (Tahran: İntişarâ-ı İlmî ve Ferhengî, 1952), 299-305; el-Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr*, 212; Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2009), 1/666-669; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 151-152.

Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî'ye ya da Ebu't-Tayyîb el-Mus'abî'ye sunulduğunu tahmin edebileceğimiz Karmatî inancını içeren Farsça bir eser yazılmış[758] ve bu eserin müellifi Ebû Hâşim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, Semerkand'a kadı olarak atanmıştır. Bu gelişmelerin halkın galeyana gelmesine sebep olduğu ve el-Büstî'nin şehirden kaçarak Semerkandlıların öfkesinden kurtulduğu bildirilir.[759] Bu hadisenin de gösterdiği üzere sarayda ve şehrin ileri gelenleri arasında davetin yayılması dolayısıyla Karmatîlerin gittikçe güçlendiği ve ulema nezdinde de rahatsızlığın had safhaya ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu husus Nasr b. Ahmed'in akıbeti ile ilgili rivayetlere yansımıştır. Onun hastalandıktan sonra Karmatîliğe meylettiği için yaşadığı pişmanlıkla görevi oğluna devredip saray içerisinde bir mescit yaptırarak ömrünün son günlerini ibadetle geçirdiği ve böylece yaşamını sürdürüp 331/943 yılında vefat ettiği[760] anlatısının yanı sıra onun Karmatîlere desteğinin saray çevresinde büyük bir rahatsızlığa sebep olduğu ve emiri devirmek üzere Türklerin, komutanların ve ulemanın bir plan yaptığı da rivayetlere yansımıştır. Buna göre Nûh b. Nasr'ın bundan haberdar olması üzerine babasını görevden azledip emirliğini ilan ettiği, böylece Sâmânî iktidarını koruduğu, akabinde bölgedeki tüm Karmatîlerin yakalandığı, ölümle cezalandırıldıkları ve mallarının yağmalandığı anlatılmaktadır.[761]

Kaynaklarda babasının aksine Nûh b. Nasr, ulemanın ve komutanların gönlünü alarak Karmatîleri bölgeden çıkarmak için çaba sarf eden ve sahih itikada sahip emir olarak tavsif edilmektedir. Onun fukahayı toplayarak Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî/Nesefî ile münazara yaptırdığı, fukahanın onu soruları ve cevaplarıyla zor durumda bıraktığı, daha sonra en-Nesefî'nin ve adamlarının öldürüldüğü rivayet edilmektedir.[762] Burada zikri geçen ulema içerisinde Nûh b. Nasr'ın emir olduktan sonra vezir olarak atadığı Hakîm eş-Şehîd lakabıyla bilinen Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ahmed es-Sülemî el-Mervezî'nin[763] yanı sıra Ebû Hafs Ahmed b. Muhammed el-İclî'nin de olduğu, emirin bu alimlerin de desteğini alarak 333/945 yılına dek bu fırka ile mücadele ettiği bildirilmiştir.[764] Bu bilgilere Karmatîlerle mücadeleyi kendine görev edindiği anlatılan Ebû Osmân Sa'îd b. İbrâhîm b.

---

[758] Richard Nelson Frye, *Orta Çağın Başarısı Buhârâ*, 98.
[759] el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1/419; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 156.
[760] Nasr b. Ahmed'in son on üç ayını hasta geçirdiği, bu süreçte sarayın içine bir ibadet mekanı yaptırdığı ve temiz kıyafetler giyinerek burada ibadet ettiği, dinin hoş görmediği şeylerden uzaklaştığı rivayet edilmiştir. Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 7/119-120; İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, 1/669.
[761] Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*, 287-305; Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 313-342.
[762] İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, 1/669.
[763] Vezirlik ve idare işlerin yürütülmesi görevlerini Hâkimu'l-Celîl olarak tanınan Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ahmed el-Hâkim eş-Şehîd'e verdi. Bkz. el-Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr*, 217.
[764] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 202-203.

Ma‘kil b. el-Haccâc b. Hidâş b. Nev Şebîr/Nûşebîr?’in biyografisinde rastlamaktayız. Onun biyografisinde ömrünü Karmatîlerle mücadele ile geçirdiği ve bu yüzden “Allah dinini zafere ulaştırıncaya dek ona çok baskı yapıldığı” Karmatîlerin emirleri olarak nitelendirilen Muhammed b. Ahmed b. Hamdaveyh el-Pezdevî ve Muhammed b. Sa‘îd b. Muaz el-Menâdilî el-Buhârî öldürülünceye dek Ebû Osman Saîd b. İbrâhim’in bu baskılara katlandığı, onların ölümünden sonra Karmatîlere karşılık verdiği aktarılır.[765]

Nasr b. Ahmed dönemindeki bu gelişmelerin yarattığı rahatsızlığın boyutlarını gözler önüne seren bir diğer rivayet ise Ebû Ya‘lâ Abdulmu’min b. Halef b. Tufeyl et-Temîmî el-‘Ammî (ö. 346/958) isimli sahabe soyundan gelen bir muhaddis hakkındadır.[766] Nasr b. Ahmed’in veziri Ebu’t-Tayyib el-Mus‘abî’nin[767] Karmatî olduğu, Ebû Ya‘lâ’nın onun ve Karâmita’nın helakı için Ramazan gecesi mescidinde dua ettiği ve cemaatin ona eşlik ettiği, birkaç gün sonra onun öldürüldüğü haberi geldiği, sonra Karmatîler bozguna uğratılıncaya dek tüm Karmatîlerin takip edildiği rivayet edilmektedir.[768] Karmatîlere karşı Mâverâünnehir bölgesinde bilinen ilk reddiyeleri yazan ise Ebû Mansûr el-Mâturîdî’dir.[769] el-Mâturîdî ile ilgili rivayetler onun fâcir imama itaat konusunda serdettiği görüşlerinde de bu hadiselerin etkili olduğunu düşündürmektedir. Nitekim o, fâcir imama adil diyenin küfre düşeceğini bildirmektedir. el-Mâturîdî’nin Karâmita’ya karşı reddiyesinin içeriği *Kitâbu’t-Tevhîd* ve *Te’vîlâtu’l-Kur’an*’daki pasajlardan anlaşılmaktadır. Bu eserlerinde Karmatîlerin, alem ve yaratma konularındaki görüşlerini eleştirdiği görülmektedir.[770]

Bu mücadele sürecinde İsmâilî dailerin davetlerini gizli yürüttükleri, Mansûr b. Nûh’un (350-365/961-976) emirliğinin son yılında Horâsân ve Mâverâünnehir’deki

---

[765] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 203.

[766] Nesef’te dedesi Ebû Zeyd b. Tufeyl b. Zeyd’den ve dayısı Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed b. el-Acnes’ten hadis yazdı. Buhârâ’da Sâlih b. Cezre? ve muasırlarından, Semerkand’da Muhammed b. Nasr el-Mervezî’den hadis yazdı. Soğd ehlinden, Horâsân ehlinden, Bağdat, Basra, Musul, Rakka, Dimyat, Mekke, Yemen, Mısır, Şam, Dimeşk, Nusaybin, Münbic, Antakya, Beyrut, Beytülmakdis, Tarsus... ehlinden hadis yazdı. 259/873 yılında doğdu ve 346/957 yılında vefat etti. 85 yıl yaşadı. Onun keramet sahibi olduğu aktarılır. Ateşyürek, bu alimi Zâhirî temayüllü ve kıyas karşıtı olarak nitelendirmiştir. Onun el-Ka‘bî ile karşılaştığını, Nesef’e ders vermeye gelen el-Ka‘bî’nin onun meclisine gelip selam verdiğini ancak bu alimin onun itikadi görüşlerini tasvip etmediği için selamını almadığını belirtir. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 438-439; Ahmet Ateşyürek, “Ehl-i Hadis Tarihinde Zâhirîlik Ayrışması ve Mâverâünnehirli İlk Zâhirîler”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 16/1 (2023), 79-80.

[767] Ebu’l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yûsuf b. İbrâhim İbnu’l-Kıftî, *el-Muhammedûn mine’ş-Şu‘arâ ve Eş‘âruhum* (Riyad: Dâru’l-Yemâme, 1970), 197.

[768] en-Nesefî, *el-Kand*, 438-439.

[769] Avcu tarafından el-Mâturîdî, İsmâilîlere karşı ilk ciddi tenkit metnini oluşturan alim olarak nitelendirilmektedir. O, “el-Mâturîdî’nin II. Nasr b. Ahmed’in İsmâilî saflarına geçtiği dönemde hayatta ve Mâverâünnehir’de olması, tehlikeyi çok daha canlı bir şekilde idrak etmesi sonucunu doğurduğunu, İsmâilîlere reddiye olarak yazdığı iki ayrı eserinden birincisinde onların usulünü, ikincisinde füruunu eleştirdiğini ve günümüze ulaşmamış olan bu iki eser, İsmâilîlere yönelik olarak yapılan Hanefî-Mâturîdî eleştirilerin ana malzemesini oluşturduğunu” belirtir. Bkz. Ali Avcu, “Mâverâünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış”, *Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu* 2 (2017), 48; Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, 1/472.

[770] el-Mâturîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, 5/136-137, 379-380; el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 114-115, 144.

İsmâilîlerin yeniden görünür olmasından anlaşılmaktadır. Nizamülmülk'ün aktardığına göre, İsmâilîler yeniden ortaya çıkmış, emirleri ve Karmatî oldukları için öldürülenlerin evlatlarını davete kazandırmışlar hatta yeniden saraya kadar girip, veziri ve şehrin ileri gelenlerinden de bazı isimleri ikna etmişlerdir. Bununla yetinmeyip Mübeyyida ile birlik olup Fergana'da isyan başlattıkları, bir dizi tedbirden sonra içlerinde kadı Ebû Ahmed el-Mergâzî'nin de bulunduğu ulema ile Karmatî kelamcılarının emirin huzurunda münazara ettiği ve kadıların sorularına cevap veremeyen Karmatîler'in hapse atıldığı ya da sürüldüğü anlatılmaktadır. *Siyâsetnâme*'de Ebû Muhammed isimli bir müderrise Karmatîler hakkında sorulduğu onun da Mübeyyida için de dile getirilen gayr-i ahlaki birtakım uygulamaları, Karmatîlere nispet ettiği görülmektedir. Bölgenin Karmatîler'den temizlenmesi için Mansûr'un Simcûrîlerden destek aldığı, Karmatîlerle mücadele etmeye çalışıp engellenen Gaznelilerin kurucusu olarak tarihe geçecek olan Alp Tegin'in[771] ise bu süre zarfında Gazne civarına yerleştiği de bu dönemle ilgili anlatılan olaylar arasındadır.[772]

367/978 yılında el-Hasîrî'nin *el-Hâvî*'ne yansıyan Karâmita ile ilgili bir tartışma mevcuttur. Buna göre bir Karmatî'nin ifşa olduktan sonra can korkusu ile tevbe etmesi durumunda onun tevbesinin kabul edilip edilmeyeceği, bölge uleması tarafından tartışılmıştır. Bu konuda fetva verenlerden ilk zikredilen, Ebû Muhammed Abdulkerîm b. Muhammed el-Mîgî olmuştur. Sonrasında Ebu'l-Hasan Alî b. Sa'îd er-Rustufağnî'nin ve Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. el-Hasan es-Saffâr'ın, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî isimli bir alimin görüşleri sıralandıktan sonra, Şafiî ulemadan Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed b. Dâvud eş-Şâfiî'nin Ebû Ca'fer Muhammed b. Sâlih el-Fakîh, Ebû Bekr Muhammed b. Alî el-Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Kerminî'nin bu konudaki fetvalarına yer verilmektedir.[773] Bu tartışmada, dâî olan bir Karmatî'nin yakalanması halinde tevbesinin kabul edilmeyeceği ağırlıklı olarak savunulan görüştür, bunun gerekçesi de onların yalancı olmaları ve takiyye yapmalarıdır. Horâsân ve Mâverâünnehir ulemasının yanı sıra Irak Hanefîlerinin de Karmatîler için benzer bir fetva verdikleri görülmektedir. el-Cessâs, İsmâilîlerin tevbeye davet edilmemeleri, tevbe

[771] Gaznelilerin kurucusu olarak anılan Alp Tegin de Abdülmelik b. Nûh döneminde Sâmânîlerin hacibliğini ve Horâsân valiliğini yapmış, bir dönem Sâmânîlere destek vererek yönetim içinde nüfuz elde etmiş, gücünü sürdüremediğinde ise Gazne civarına göç ederek Gaznelilerin kurucu ismi olmuştur. Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 7/233, 346.
[772] Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*, 299-305.
[773] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 254a-255a.

ettiklerini ifade etseler dahi öldürmeleri gerektiğini bildirmiştir.[774] Karmatîlere karşı alınan bu sert tedbirlerin gerekçesi onların İslam'ı ifsat ettikleri, dini parçalamak üzere çaba sarf ettikleri inancıdır.[775] Onların savundukları görüşlerle Ehl-i Kıble içerisinde görülmeyip, mürted olarak nitelendirilmeleri bu grupla fiziki mücadelenin de kapılarını açmıştır. Bu grupla mücadelenin önce emirin sonra da ulemanın vazifesi olduğu bu fetvalara yansıyan hususlardandır.[776]

Yalnızca İsmâilîlerin değil İmâmiyye Şîa'sının da bu dönemde bölgede varlık bulduğu anlaşılmaktadır. İmâmiyye'nin önemli isimlerinden Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'nin (ö. 320/930) Semerkand'da bulunduğu bilinmektedir. Onun Sünnî iken sonradan Şiî olduğu ve ilmî faaliyetlerini burada yürüttüğü, çok sayıda talebesi bulunduğu, iki yüzü aşkın eser kaleme aldığı aktarılır.[777] Onun talebelerinden olduğu bildirilen Ebu'l-Hüseyin Alî b. Hüseyin et-Taberî ise Bağdat'la iletişimi sağlayan kişi olarak nitelendirilebilir.[778] el-Ayyâşî'nin en önemli talebesi Keş'e nispetle anılan Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdulazîz el-Keşşî'dir. Onun da ilmî faaliyetlerini Keş ve Semerkand şehirlerinde sürdürdüğü, eserlerinde Sünnî ravilerden de bahsettiği aktarılmaktadır.[779] el-Ayyâşî'nin kölesi olduğu kaydedilen Haydar b. Muhammed b. Nu'aym es-Semerkandî de İmâmiyye Şiâsı'na müntesipti ve birçok eser telif etmişti.[780]

Semerkand'da güçlü temsilcileri bulunan Şiîlere karşı Hanefî ulemanın münazaraya giriştiği el-Mâturîdî ile ilgili aktarılan bir rivayetten anlaşılmaktadır.[781] *Kandiyye*'de yer alan bu rivayette, Semerkand'da Şîa, Mu'tezile ve Kerrâmiyye'nin ders halkalarının olduğu, Mu'tezile'nin on yedi medresesi olduğu, Mu'tezile ve Kerramiyye'nin buralarda ders

---

[774] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1992), 1/66; Betül Yurtalan, *Coğrafya ve Mezhep: Abbâsî-Fâtımî Çekişmesinin Sünniliğe Etkileri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 339.

[775] Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den naklettiği üzere, zındığın öldürülmesi gerekir, tevbe ettiği bilinemez. İsmâiliyye ve Keyâliyye'nin ve mülhidlerin de öldürülmesi gerekir. Batıniyye gibi iman etmiş gibi görünüp, aslında tabi olmayanların öldürülmesi gerekmektedir. Bkz. Ebû Ya'kub Yûsuf b. Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *Hizânetü'l-Ekmel fi Füru'i'l-Fıkhi'l-Hanefi*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 2/329.

[776] ez-Zendevistî'nin bu mücadeleye farklı bir cihetten yaklaştığı görülmektedir. Hikmetleri sıraladığı eserinde otuzuncu hikmette, Ebû Bekr'in İslam'ı hemen kabul ettiğini, Alî'nin ise İslam'ı kabul etmeden önce dört adım yürüdüğünü ifade eder ve bunun Karmatîlere karşı bir delil oluşturduğunu iddia eder. Bu örneği delil gösteren Najmiddinov, Karmatîlerin ve Kerrâmîlerin Hanefî ulemanın hikmet anlatılarına tesirlerinin olduğu görüşündedir. Bkz. Zafar Najmiddinov, "Ali b. Yahya az-Zandawisati and His Works As Source for History of Early Sufism", *International Scientific and Practical Conference "World Science"* 13/3 (Eylül 2016), 65.

[777] Recep Emin Gül, "Şiî Müfessir Ayyâşî'nin Tefsirinde Zayıf Hadis", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 61-65.

[778] Muhammed Enes Topgül, *Erken Dönem Şii Rical İlmi: el-Keşşî Örneği* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015), 34.

[779] Muhammed Enes Topgül, "Keşşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/45-47.

[780] Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 447-448.

[781] Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdulcelil b. Abdulmelik b. Haydar es-Semerkandî, *Kandiyye* (Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Birunî Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 5405), 26b.

yaptıkları, el-Mâturîdî'nin rüyasında gördüğü Hızır'ın bu fırkalarla mücadele etmelerine yardım için ilim ve hikmet nasip ettiği ve bundan sonra Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'in bu sapkın fırkalara karşı güç kazandığı anlatılmaktadır. Bu rivayet şehrin mezhebî durumunu ifade etmesi açısından dikkat çekicidir.

İmâmiyye'nin faaliyetlerine şahit olan ulemanın eserlerinde onları Râfıza olarak nitelendirerek, bozuk itikadlarına dair bilgilendirmede bulundukları görülmektedir.[782] Örneğin, Ebû Hafs el-Kebîr, cenaze namazında ve ruku ile secde arasında ellerin salınmasının sünnet olduğunu ifade etmesine rağmen Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî ve onun öğrencileri, Râfizîlerin de cenaze namazında ve ruku ile secde arasında ellerini çözdüklerinden muhalefet etmek için, onların aksine ellerin bağlanmasının ve göbek altında birleştirilmesinin sünnet olduğunu savunmuşlardır.[783] Bölgenin sufi/zahidlerinden Hakîm et-Tirmizî'nin de Şîa'ya reddiyesinin bulunduğunu hatırlatmak gerekir.[784] Râfıza'yla ilgili rastlanılan dikkat çekici veriler arasında, Râfıza'dan bir kimsenin öldürülmesi durumunda, onu öldüren kişiye kısas gerekir mi sorusuna er-Rustufağnî şartlı bir cevap vermiş, öldürülen kişinin Alî'yi peygamber kabul edip ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmemesi ya da Ebû Bekr ve Ömer'e taan etmesi durumunda bu kişinin kafir hükmünde olacağını ve kısas gerekmeyeceğini ifade etmiştir. Bu kişinin Ali'yi Ebû Bekr ve Ömer'den faziletli görmesini ise küfür değil, bidat olarak nitelendirmiş ve bu görüşe sahipse ona kısas gerekeceğini savunmuştur. Bu kararına delil olarak sahabeden Muaviye'yi Ali'ye üstün görenleri zikretmektedir.[785] Tüm bu veriler, Semerkand ulemasının Şîa'ya bakışını göstermekte ve onların hangi durumda tekfir yoluna gittiklerine dair bilgi vermektedir. Râfıza'ya karşı da söylemlerini sertleştirmelerine rağmen hicri 4. asırda ulemanın Râfıza ile mücadelesini fetvalar, münazaralar ve yazılan itikadi eserler üzerinden yürüttükleri, buna karşın İsmâilîleri beldelerinden çıkarmak için fiziksel çabaya da girdikleri anlaşılmaktadır.

Çağdaş çalışmalarda Karmatîlere karşı muhalefetin sonuçlarından biri olarak bölgedeki felsefî faaliyetlerin engellendiği öne sürülmektedir. Bununla birlikte felsefenin öncü isimlerinin bu coğrafyaya mensup olduğu, bir kısmının burada faaliyetlerini

---

[782] Alî'yi çok sevmenin bir sorun teşkil etmeyeceği, ancak Alî'yi Ebû Bekr ve Ömer'den daha çok sevmenin bidat olduğu bildirilmiştir. Bu görüş Ebu'l-Leys es-Semerkandî'ye aittir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 793. er-Rustufağnî'nin ayakları meshetmenin ruhsat olacakken Ravafız'ın benimsemesi yüzünden bu görüşün bidat kabul edildiğini ifade ettiği görülmektedir. Bkz. er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 63.

[783] Hasan Kayapınar, *Hanefî Fakihi Muhammed b. Fadl ve Fıkhi Görüşleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 66.

[784] Ahmed Subhi Furat, "Al-Hakim al-Tirmizi ve Al-Radd 'ala'l-Rafıza Adlı Risalesi", *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966).

[785] el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'indeki *Kitâbu's-Siyer* kısmında bu rivayet bulunmaktadır, bu başlıktaki rivayetlerin çoğunun er-Rustufağnî'den aktarımlardan oluştuğu görülmektedir. Bkz. el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 3/1340.

sürdürdüğü görülmektedir. Bunun belki ilk örneği Mâverâünnehir kökenli Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) faaliyetlerini Bağdat başta olmak üzere Mâverâünnehir bölgesinin dışında sürdürmüş olmasıdır. Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin talebesi olarak tanınan Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve talebesi Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) ise bölgede etkili olan diğer filozoflardır. el-Âmirî'nin babası Ebû Zer Yûsuf'un,[786] Nûh b. Sâmân döneminde Hanefî fakihi olduğu ve Buhârâ kadılığı yaptığı, Buhârâ'da bir sokağa ismi verilecek derece şöhret bulduğu, el-Âmirî'nin de hayatının önemli bir kısmını bu şehirde Sâmânî emirlerinin himayesinde geçirdiği aktarılmaktadır.[787] el-Âmirî'nin Ebû Alî İbn Sînâ (ö.428/1037) ile mektuplaştığı iddia edilse de tarihi açıdan bunun mümkün olmadığı belirtilmiştir. İbn Sînâ'nın Buhârâ'nın Efşene köyünde doğduğu, çocukluk dönemini ve ilk eğitimini Buhârâ'da geçirdiği, Buhârâ fakihlerinden ders aldığı ve Sâmânî sarayında hekimlik yaptığı bilinmektedir.[788] Yine el-Âmirî'nin yaşadığı dönemde halkın öfkesinden çekindiği için umeraya ve devlet ricaline yakın olmayı tercih ettiği belirtilmektedir.[789] Babası Karmatîliğin savunucusu olarak nitelendirilmiş olmasına rağmen İbn Sînâ'nın mezhebi kimliği tartışılan bir hususdur. Onun biyografisini anlatırken Buhara döneminde hocalığını yapan isim olarak yalnızca Hanefî fakihi Ebû Muhammed İsmâil b. Hüseyin ez-Zâhid'i zikretmesi bu açıdan manidar görülmüştür.[790] Karmatî tehdidi sebebiyle hicri 4. asırda bölge uleması arasında felsefe ile meşguliyetin bir tenkit gerekçesi olarak görünür olduğunu düşünülebilir. Bunun yanı sıra bu zaman diliminde gelenek içerisinde felsefe ile etkileşimin izinin sürülebileceği örneklere de rastlanılmaktadır.[791] Tüm bunlar fukahanın ağırlıklı olarak dinî ilimlerle meşgul olmasının yanı sıra ilgili dönemde Maveraünnehir'de Karmatîlerle mücadelede ulemanın tutumunun belirleyici olduğunu ve saray çervesindeki yapının mezhebi aidiyetler ve ilmî meşguliyetler açısından çeşitlendiğini göstermektedir. Bu dönemde lemanın Karmatîlere

[786] Hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşamadığımız bu alimin künyesi, Ebû Zer Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî'dir. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ve Yahya b. Süheyl Ebû Zekeriyyâ es-Sülemî'den sema ettiği bildirilir. Bkz. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâbûrî Ebû Ahmed el-Hâkim el-Kebîr, *Kitâbu'l-Esâmî ve'l-Künâ* (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2015), 3/214.
[787] Mahmut Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/68-72.
[788] Buhara'nın zahid fakihleri arasında sayılan Ebû Bekr b. Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed el-Berkî (ö. 376/987), İbn Sînâ'nın hocaları arasında sayılmıştır. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/257-258.
[789] Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", 3/70.
[790] Ömer Mahir Alper, "İbn Sina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/319.
[791] Fakih Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039) bu açıdan önemli bir örnektir. Onun İbn Sînâ ile muasır olmasının yanı sıra bu iki alimin etkileşim halinde olma ihtimalleri de çağdaş çalışmalarda öne sürülen unsurlardandır. ed-Debûsî'nin eserlerinde hem felsefe hem de tasavvuf terminolojisini kullandığı görülür. Bkz. Engin Erdem, "İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî'nin Metafiziğinde Ölüm ve Hayatın Anlamı", *Kader* 18/2 (2020), 470-487; Ömer Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 39-58.

karşı tavizsiz muhalefeti ve mücadelesinin Samani yönetimi üzerinde bir baskı unsuruna dönüştüğü anlaşılmaktadır.

2. Fıkıhta Güçlü Bir Rakip: Şafiîyye

Hanefîlerin ardından Maveraünnehir'de yaygın olan bir diğer mezhebin Şâfiîlik olduğu ve hicri 4. asırda bölgede Ashâbu'l-Hadîs'in temsilinin ağırlıklı olarak bu mezheple sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu konuda coğrafyacı el-Makdisî, Şaş, İlak, Tus, Ebiverd, Taraz, Sangac, Buhârâ çevresi, Sinc, Dandanakan, İsferayin ve Cüveyn şehirlerinde Şâfiîlerin çoğunlukta olduğunu ve halkın Şâfiî fıkhına göre amel ettiğini, bölgenin diğer şehirlerinden Herat, Sicistan, Serahs, Merveyn'de de Şâfiîlere rastlandığını ve bu bölgede kadıların yalnızca Hanefî ve Şâfiîlerden çıktığını, Nîsâbûr'da hatiblerin Şâfiî mezhebinden olduğunu bildirmektedir.[792] Bölgede Ashâbu'l-Hadîs'in temsilinde Şâfiî ulemanın ön plana çıktığı görülmekte ancak önceki bölümlerde görüldüğü üzere bölgedeki hadis faaliyeti tek bir kesimin tekelinde olmayan, genele şamil bir yapı arz etmekteydi. Hanefî ulemanın da hadis meclislerine katıldığı, hadisleri hıfzettiği görülmekteydi. Bu rivayetlerin toplanmasının Hanefî kesim için fıkıh faaliyetinin bir parçası olmanın ötesinde müstakil olarak bu ilim dalı ile ilgilendikleri ve bir kısmının muhaddis olarak anıldıkları anlaşılmaktadır. Ömer en-Nesefî'nin *el-Kand* isimli eseri, bu faaliyetin kapsamı ve muhatapları hakkında bilgi sahibi olma imkanı vermektedir. Bu eserin tamamı günümüze ulaşmamış olsa da eserde hadis rivayet eden isimlerin yer yer mezhebî aidiyetleri ihmal edilerek haklarında biyografik bilgilere ve ilgili alimin rivayetlerinden örneklere yer verilmiştir. eş-Şâfiî nisbeli alimlerin yanı sıra Hanefî fakihi olan isimlerin de *Sahîh-i Müslim* ve *Sahîh-i Buhârî* rivayeti ile meşgul oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Fakîh en-Nîsâbûrî el-Müzekkî (ö. 333/944)'nin tercümesinde *Sahîh-i Müslim*'in ravilerinden biri olduğu, yıllarca fıkıh müderrisliği yaptığı, Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre fetva verdiği ve 91 yaşında vefat ettiği belirtilmiştir.[793] Bölgenin Şâfiî nisbeli ravileri arasında, Horâsân'ın Kadılkudatı olarak nitelendirilen Ebû Zer Muhammed b. Yûsuf eş-Şâfiî'nin (ö. 314/926) Ehl-i Hadis mezhebine geçtiği, sünneti savunduğu, Buhârî ve akranlarından hadis dinlediği rivayet edilir.[794]

---

[792] el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 323, 327.
[793] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/241-242.
[794] Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyyin* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1993), 234.

Târîhu Semerkand müellifi Ebû Sa'd el-İdrîsî'nin (ö. 405/1015) hadis aldığı Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Hamîd el-Kerâbisî el-Fakîh el-Pencihînî es-Semerkandî (ö. 360/971) ise aynı zamanda iyi bir fakih olarak nitelendirilmiştir.[795] Bağdatlı olup otuz yılını Semerkand'da hadis ilmi ile meşgul olarak geçiren Ebû Müslim Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî es-Semerkandî'nin zühd ve tasavvuf ilminde de öncü olduğu bildirilir. Semerkand'da *Cem'u'l-Müsnedi'l-Kebîr* isimli eserinde önde gelen muhaddislerin rivayetlerini toplamıştır.[796] Ebû Bekr Ahmed b. Abdulaziz b. Mekkî b. Nûh el-Ferâidî eş-Şafiî en-Nesefî (ö. 381/991) ise Nesef ehlinden Ashabu'l-Hadis'in şeyhlerinin hazinesi şeklinde tavsif edilmiştir. Onun, Hanefî alim Ebû Bekr Ahmed b. İsmâil b. Âmir es-Semerkandî'den hadis dinlediği rivayet edilir.[797]

Hanefî fakihi olarak kabul edilmekle birlikte Şâfiî fakihi Muhammed b. Nasr el-Mervezî'den de rivayette bulunduğu aktarılan Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hamîd b. Hâşim et-Tavâvisî'nin (ö. 344/956) Semerkand'da vefat ettiği bildirilmektedir. Hanefî fıkıh eserlerinde ondan rivayet aktarıldığı görülmektedir.[798] et-Tavâvisî aynı zamanda bölgenin sufileri arasında zikredilmektedir. Onunla birlikte Semerkand'ın sufileri arasında zikredilen Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-İştîhanî (ö. 381/991), Şâfiî fakihlerdendir ve hadis rivayeti ile ilgilenmiştir. Muhammed b. İsmâil'in *Câmiu'l-Hadîs*'indeki tüm rivayetleri Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Ferberî'den rivayet etmiştir. Ondan da Ebû Nasr ed-Dâvudî rivayet etmiştir.[799] Ebû Sa'd el-İdrisî Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-İştîhanî'den pek çok kez rivayet aldığını bildirir.[800]

Bekr b. Muhammed b. Ca'fer b. Rahib b. İsmâil el-Müezzin er-Râhibî en-Nesefî'nin (ö. 380/990), Hammâd b. Şâkir en-Nesefî el-Verrâk'tan *Câmiu'l-Buhârî*'yi dinlediği, bu eseri Buhârâ ve Nesef'te rivayet ettiği, Hanefî muhaddis Mustağfirî'nin de *Sahîhu'l-Buhârî*'yi 370/980 yılında ondan dinlediğini bildirdiği rivayet edilmiştir.[801] Buhârâ'nın sakinlerinden Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah b. Muhammed b. İshâk et-Tâcir es-Serahsî'nin (ö. 380/990) *Câmi'u'l-Buhârî*'yi sema etmek için 327/939 yılında *el-Câmî*'yi Dihkân Ebû Talhâ Mansûr b. Muhammed b. Alî el-Pezdevî'den dinlemek üzere Nesef'e

---

[795] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/400.
[796] Ebu'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 35/375-376.
[797] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 85.
[798] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/78; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/51.
[799] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/163.
[800] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/164.
[801] el-Mustağfiri onun 297/910 yılında doğduğunu bildirmiş. Vobken köyünde vefat etti, 380/990 yılında memleketinde defnedildi. 82 yıl yaşadı. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 102.

gittiği, bu ravinin *el-Câmî*'yi doğrudan Buhârî'den rivayet eden son kişi olduğu bildirilmektedir.[802] Nesef'e giderek Dihkân Ebû Talhâ el-Pezdevî'den *Câmiu's-Sahîh*'i dinleme imkanı yakalayan son kişi ise Ebû Zeyd Ahmed b. Muhammed b. Osman es-Sicistânî (ö. 372/983) olmuştur.[803] Semerkand'da Ebû Nasr Ahmed b. Muhtâc b. Sıddîk b. Rûh b. Sure en-Nesefî'nin (ö. 370/981) dedesi Hammâd b. Şâkir'den *Camiu'l-Buhârî*'yi rivayet ettiği, eseri ondan Semerkand ehlinin dinlediği aktarılır.[804] Hicri 4. asırda Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin eserinin yanı sıra Semerkand'da Hartenk'teki kabrinin de önem verilen bir mekana dönüştüğü anlaşılmaktadır.[805] Tüm bu rivayetleri dikkate aldığımızda hadisle meşguliyetin, mezhebî taassuptan uzak ve bölge ulemasının genelinin katıldığı ortak bir faaliyet alanı oluşturduğunu söylemek mümkündür. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin hayatta iken itikadî ve fıkhî tartışmaların tesiri ile birtakım zorluklar yaşadığından söz edilmişti. Ancak zamanla *Sahîh-i Buhârî*'nin okunması ve rivayet edilmesinde mezhebî farklılıkların önemini yitirdiği anlaşılmaktadır.[806] Bu husus, bölge ulemasının tercihleri konusunda tüm alanları kuşatıcı bir çıkarıma karşılık gelmeyen, hadis faaliyeti merkezli tikel bir durumdur. Nitekim, hicrî 3. asır itibarıyla faaliyet yürütmeye başlayan eş-Şâfiî'nin ashabının bölgede nüfuz elde etmelerinin Hanefî kesimde uyandırdığı rahatsızlık ve iki ekol arasında yaşanan çekişmelerin yazılı literatürdeki yansımaları bölgeye ve ulemanın faaliyetlerine dair daha ayrıntılı ve kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.

Şâfiîliğin bölgede yayılmasında etkili olan isimlerden Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (ö. 294/906) hadis rıhlelerinin yanı sıra Kahire'ye giderek burada Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî'den (ö.264/878) eş-Şâfiî'nin eserlerini okuduğu bildirilmektedir.

---

[802] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 463.
[803] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 89.
[804] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 85.
[805] Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Hamîd b. Mahmud b. Muhammed b. Abdurrahman b. Sa'd b. Ebî Vakkâs ez-Zührî en-Nîsâbûrî el-Balevî? Nesef'te 373/983 yılında kadılık yaptı. 374/984 yılında burada öldü, cenazesi vasiyeti üzere Hartenk'e götürüldü ve Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin yanına defnedildi. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 361.
[806] el-Buhârî ve eserinin Hanefîler arasında kazandığı şöhret ve *Sahîh-i Buhârî*'nin Hanefî ulema tarafından kaynak olarak kullanımı ile el-Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik dolaylı tenkitlerinin Hanefiler arasında ne tür bir karşılık bulduğu hususları bazı çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalarda Hanefîlerin el-Buhârî'ye tepkisi ağırlıklı olarak *Sahîh-i Buhârî* şârihi Bedruddîn el-Aynî (ö.855/1451) özelinde konu edilmiştir. Muasır iki Hanefî alim Ekmeluddîn el-Babertî (ö. 786/1384) ve İbn Ebi'l-İzz'in (ö.792/1390) tercihleri özelinde bu konu araştırılmış, Hanefî fukahanın ahkâm hadislerindeki tercihleri yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Bu katkılara rağmen el-Buhârî ve eserinin erken dönemden itibaren Hanefî ulemanın uygulamalarında ne tür bir karşılık bulduğu konusu daha kapsamlı ve ayrıntılı bir değerlendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Bkz. Cafer Yılmaz, *Hanefî Fıkıhçılarının Buhârî'den Almadıkları Ahkâm Hadisleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ahmet İnanır, "Hanefi Mezhebini Diğer Mezheplere Tercih Bağlamında İmam Buhari'ye Yönelik Tenkitler ve Cevaplar Ekmeleddin el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İz el-Hanefî Örneği", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2020), 91-101; Kadir Gürler, "el-Buhârî'nin Hanefiler İçin Kullandığı 'Bazı İnsanlar' İfadesine Yönelik Bedruddîn el-Aynî'nin Değerlendirmeleri", *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*, ed. Recep Tuzcu (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 355-369; Hasan Bayar, *Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yöneltilen Eleştiriler (Umdetu'l-Kârî Bağlamında)* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

275/889'dan sonra Semerkand'a yerleşen Muhammed b. Nasr'ın ilim meclisinin olduğu, ondan hadis ve ilim almak üzere şehre gelindiği, Sâmânî emirleri arasında da saygın bir konumda olduğu aktarılmaktadır.[807] Muhammed b. Nasr el-Mervezî günümüze ulaşan *İhtilâfu'l-Fukahâ* isimli eserinde Ashabu'l-Hadis ve Ashabu'r-Rey ayrımları üzerinden fıkhî konularda ulemanın yaşadığı ihtilaflardan bahsetmektedir.[808] İmanın mahluk olduğu, Kur'an'ın kıraatinin mahluk olduğunu savunduğu bu yüzden Horâsân ve Irak imamlarının onu tenkit ettiği bildirilir.[809] Onun Mâverâünnehir Şâfiîliğinin temsilcisi olduğu ve zamanla bu çevrenin Bağdat Şâfiîliği içinde eridiği yorumu Melchert'e aittir.[810] Josef van Ess hicri 6. asra kadar Semerkand'da kadılık görevinin Hanefîlerin elinde bulunduğunu 4. asırda Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî'nin (ö. 354/965) kadı olması ile bu teamülün bir defalık bozulduğunu savunmuştur.[811] Ancak İbn Hibbân'dan önce Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin oğlu Ebû Muhammed İsmâil b. Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (ö. 333/945) 318/930 yılından itibaren uzun yıllar Semerkand kadılığı yaptığı rivayet edilmektedir. Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin de Semerkand ve Merv kadılığı yaptığı kaydedilmiştir.[812] Bu bilgiler, Şâfiî ulemanın bölgedeki etkisinin tahmin edilenden daha fazla olduğunu düşündürmektedir.

Muhammed b. Nasr'dan Semerkand'da ilim alıp, ondan kitaplarını dinleyen sonra Buhârâ'ya geçtiği ve burada Sehl b. Şâzeveyh, Hamîd b. Sehl el-Buharî, Ebû Alî Sâlih b. Muhammed el-Bağdâdî, Nasr b. Ahmed el-Hâfız'dan hadis aldığı bildirilen Ebu'l-Fadl Sâdık b. Sa'îd es-Sunâhî el-Farâbî ise 350/961 yılında Farab'ta vefat etmiştir.[813] Nesefli Ebû Nasr Ahmed b. Alî b. Tâhir el-Cevbekî en-Nesefî (ö. 340/952)'nin 320/932 yılından sonra Irak'a gittiği, Horâsân'da da eğitim aldığı, Ebû İshak el-Mervezî'den (ö. 340/951) fıkıh öğrendiği ve Nesef'e geri döndüğü kaydedilir.[814] Onun, *Muhtasaru'l-Müzenî*'ye şerh yazdığı

---

[807] Bel'amî'den aktarıldığı üzere, İsmâil b. Ahmed, kardeşi İshak ile birlikte Semerkand'da iken, yanlarına Muhammed b. Nasr el-Mervezi'nin geldiği ona hürmet gösterip, ikramda bulunduğu, ayağa kalktığı aktarılır. Kardeşi ise ona iltifat etmez. İsmail o gece rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Meliklikte onu ve oğullarını sabit kıldığını, kardeşinin ve evladının da Muhammed b. Nasr'ı küçümsediği için harab olacağını söyler. Bkz. en-Nesefî, *el-Kand*, 66.

[808] Ebû Hanîfe'yi yalnızca iki yerde zikretmekte ve muasırı olan Hanefîlerin görüşlerine yer vermediği görülmektedir. Daha çok ilk nesil fakihlerden Irak ve Medine ekollerinin görüşlerini karşılaştırmakta İbn Ebî Leyla, Malik b. Enes, Süfyân es-Sevrî'nin görüşlerine daha sık aktarmakta ve Ahmed b. Hanbel, eş-Şâfiî ve diğer Ashabu'l-Hadis'ten isimlerin görüşlerine sıklıkla yer vermektedir. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr b. Yahyâ Mervezi, *İhtilâfu'l-Fukahâ* (Riyad: Edvaü's-Selef, 2000), 101, 222, 225, 292, 562.

[809] ez-Zehebî, *Kitâbu Siyeri A'lâmi'n-Nubelâ*, 11/26.

[810] Ali Hakan Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 307.

[811] Van Ess, *Theology and Society*, 2/635.

[812] en-Nesefî, *el-Kand*, 68-69.

[813] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/568.

[814] Onun Şâfiî ulemanın imamı olduğu, Horâsân ve Irak Şâfiî alimlerinin tarikinin ona dayandığı bildirilmiştir. Bkz. Ahmet Özel, "Mervezî, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/234-235.

anlaşılmaktadır.[815] Şaş şehri ile anılır olmuş bir diğer alim Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâşî'dir (ö. 365/976). eş-Şafiî'nin *Risale*'sini şerh ettiği, onun vesilesi ile Şâfiî fıkhının Mâverâünnehir'de yayıldığı aktarılır.[816] el-Kaffâl eş-Şâşî'nin itikadda bazı itizali görüşleri savunduğu ve tefsirinde bu görüşlerine yer verdiği kaydedilmiştir.[817] el-Kaffâl eş-Şâşî'yi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö.324/935) talebesi olarak zikreden geç dönem rivayetlerine karşın itikadi açıdan hangi görüşün temsilcisi olduğu belirsizliğini korumaktadır. Bu husus, Mâverâünnehir'de el-Eş'arî'nin görüşlerinin ne zaman karşılık bulduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Yavuz, bu konuda el-Kaffâl eş-Şâşî'ye işaret etmekte onun bölgede Eşariliğin yaygınlaşmasında öncü bir rol üstlendiğini, onun talebelerinin de el-Eş'arî'nin görüşlerini benimsediğini bildirmektedir. Ebû Abdullah Hüseyin b. Halîm el-Halîmî el-Cürcânî'nin (ö. 403/1012) Buhârâ'ya geldiğini ve burada el-Kaffâl eş-Şâşî ve Ebû Bekr el-Üvdenî'den ders aldığını ifade etmektedir. Onun el-Eş'arî'nin görüşlerinin Mâverâünnehir'de yayılmasında etkili olduğu ve *el-Minhâc fî Şuabi'l-İmân* isimli itikadi konuları içeren bir eser yazdığını belirtmektedir.[818]

İbn Hibbân'ın bölgedeki Şafiî aidiyeti güçlendirme çabasında olduğu söylenebilir. Buhârâ'da *el-Câmiu'l-Müsned* sahibi Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Büceyr el-Hemedanî es-Semerkandî'den (ö. 311/923) ilim aldığı, onun talebeleri arasında Sâmânî emiri Ahmed b. Nasr'ın da zikredildiği ve emirin Semerkand'da İbn Hibbân için bir ilim meclisi inşa ettirdiği, 330/942 yılına dek burada fıkıh ve hadis okuttuğu rivayet edilmektedir. Onun 330/942 yılından sonra şehirden ayrıldığı, 334/944 ve 337/949 yıllarında Nîsâbûr'da imla meclisi kurduğu ve hadis dersleri verdiği bilinmektedir. Talebeleri arasında ed-Dârekutnî, Ebu Abdullah ibn Mende, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Habib en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Ahmed en-Nukatî, Abdurrahman b. Muhammed el-İdrisî, Guncâr diye meşhur olan Muhammed b. Ahmed el-Buhârî yer almaktadır. Kelam ve felsefeyle ilgilendiği gerekçesiyle

---

[815] en-Nesefî, *el-Kand*, 86.

[816] 291/904 yılında Şaş'ta doğduğu, ilim talebi ile Horâsân, Irak ve Şam bölgelerine yolculuk yaptığı, çok sayıda eseri olduğu kaydedilir. Bunlar arasında *Delâilu'n-Nübüvve* ve *Mehâsinu'ş-Şerî'a* eserleri sayılmaktadır. Bkz. Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976), 109-110; ez-Zehebî, *Kitâbu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/285.

[817] Kallek, onun önce Mu'tezile mezhebini benimsediği sonra el-Eş'arî'nin görüşlerine meylettiğini ifade etmektedir. Bu iddianın es-Sübkî'de geçtiği görülür. Ancak hicri 8. asırda öne sürülen bu iddia, daha ayrıntılı bir tetkike ihtiyaç duymaktadır. Bkz. Cengiz Kallek, "Kaffal, Muhammed b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/146-147; Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafî es-Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ* (Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1992), 3/202.

[818] Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eşariliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 116.

Sistan'dan çıkarıldığı, Semerkand'a döndüğünde aynı kesim tarafından burada da rahatsız edilince Semerkand'dan ayrılmak zorunda kaldığı rivayet edilmiştir.[819]

İbn Hibbân'ın *Kitâbu'l-Ma'rife ve'l-Mecruhîn* isimli eserinde Ebû Hanîfe'yi konu edindiği başlıkta Ebû Hanîfe'nin hadis konusunda bilgili olmadığını, yüz otuz hadis rivayet ettiğini ve bunların yüz yirmisinde hata yaptığını, hatalarının çokluğu yüzünden onun rivayetlerinin terk edilmesi gerektiğini savunmuştur. Eserde Ebû Hanîfe'ye tenkitlerin hadis bilgisiyle sınırlı kalmadığı, itikadi görüşlerinin terk gerekçesi olarak öne sürüldüğü görülmektedir. Onun irca görüşünün ve bidatlerin savunucusu olduğunu imamlarının, Ebû Hanîfe'yi tenkit konusunda görüş birliğine vardıklarını, *et-Tenbîh ale't-Temvîh* isimli eserinde bu konuda anlatılanlara yer verdiğini, eserinde bu iddiayı delillendiren bazı rivayetleri zikretmekle yetineceğini bildirmektedir. Süfyân es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'nin iki kere küfürden tevbeye çağrıldığını, Kufe'de Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen ilk kişinin Ebû Hanîfe olduğunu, Ca'fer b. Muhammed'in Ebû Hanîfe'ye beddua ettiğini, Ebû Hanîfe vefat ettiğinde Süfyân es-Sevrî'nin bunu müjdeli bir haber olarak kabul ettiğini, yine Süfyân'dan onun sika olmadığını, fetvalarında işittiği hadisleri dikkate almadığını, Abdullah b. el-Mübârek'in ömrünün sonunda Ebû Hanîfe'yi terk ettiğini iddia etmiştir.[820] Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin de Hanefîlerle bir ihtilaf konusu olan namazda ellerin kaldırılması hususunda *Ref'u'l-Yedeyn fi's-Salât* ismiyle bir risalesi bulunmaktadır. Muhammed b. Nasr'ın Hanefî çevreyle irtibatı hakkında fikir verecek bir başka rivayette Ebû Hanîfe ashabından bir kimsenin Muhammed b. Nasr el-Mervezî'ye gidip ondan hadis dinlediği, onu tazim ettiği, el-Mervezî'nin bu şahsın namazda ellerini kaldırdığını fark etmesi üzerine onu hakir gördüğü nakledilmiştir. el-Hâvî'de geçen bu rivayete Hasîrî'nin yorumu ise şöyle olmuştur. "O adam dinini ve mezhebini küçük düşürdüğü için küçümsenmiştir. Çünkü o yıllardır sahih gördüğü mezhebini hüccet olmaksızın terk etti. Cahiller yaşadıkları zamanın alimlerine bağlıdırlar ve ihtilaf durumunda onlar adına seçim yaparlar."[821]

---

[819] Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3/90; Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/63.
[820] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecruhîn mine'l-Muhaddisîn* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2000), 405-413.
[821] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 274a.

Hanefî ulemanın hicri 3. asırda Ashâbu'l-Hadîs'le yaşadığı çekişmenin hicri 4. asırda devam ettiği görülmektedir.[822] İki mezhebin mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerine hem itikadi hem de fıkhi açıdan tenkitlerde bulundukları, sosyal hayattaki ilişkilerin dahi kısıtlı seyrettiği görülmektedir. Hatta Ashâbu'l-Hadis'e nispeten daha mutedil kabul edilebilecek tenkitlerin Şâfiîlerle muhataplık üzerinden şiddetini artırdığı Mu'tezile'ye karşı üretilen tenkit söyleminin bir benzerinin Şâfiîler için de oluşturulduğu fark edilmektedir. Bu durumun tek taraflı olmadığı İbn Hibbân'ın eserine aldığı rivayetlerden ve Ebû Hanîfe'ye yönelttiği tenkitlerden anlaşılmaktadır. İbn Hibbân özelinde Şâfiî ulemanın Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere yönelttiği tenkitlere bölge ulemasının kayıtsız kalmadığı görülmektedir. Onların Şâfiîlere ve Ashâbu'l-Hadis'e tenkitleri, doğrudan eş-Şâfiî'nin şahsına yöneldiği gibi itikadi açıdan ekolün savunduğu görüşleri ve fıkıh faaliyetlerinde sorunlu gördükleri uygulamaları da kapsamaktadır.[823] Bunun en bariz örneği, *Keşfu'l-Âsâr*'ını Şâfiîlere bir cevap olarak yazdığını anladığımız es-Sübezmûnî'nin sözlerinde görülmektedir. Onun Ebû Hanîfe'ye dair birtakım iddiaları yanıtlamak üzere, Ebû Hanîfe ve ashabının faziletlerini ortaya koymanın yanı sıra onların hadis rivayeti mesaisini ön plana çıkarma gayesi ile bu eseri oluşturduğu anlaşılmaktadır. Onun ikinci bir eseri de *Müsnedü Ebî Hanîfe*'dir. Bu eserlerin ortak bir amaca hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Eserin mukaddimesinde ve hatimesinde verdiği bilgilerle iki ekol arasında imamlarının vasıfları üzerinden yürütülen tartışmayı görünür kılmaktadır.

es-Sübezmûnî eserinin mukaddimesinde şunları yazmıştır:

> "Hadis nakleden ancak fiilleri sözlerine, mezheplerine ve davetlerine muhalefet eden bir grup gördüm. Allah'ın sözüne, peygamberin sünnetine ve ümmetin ittifakına uymuyorlar? Böylece onlar zamanının seyyidi, döneminin feridi Ebû Hanîfe'ye kast ediyorlar. Bunu yaparken Allah'ın kitapta ve Peygamber'in sünnette yasakladığı hususlara başvuruyorlar. Onlardan bir grup bunu akılları noksan, zihinleri zayıf, fehmleri az, dinde kaba oldukları için yapıyor.

---

[822] el-Hasîrî'de geçen bir rivayet dikkat çekicidir. Buna göre el-Abbas b. Şüreyh'in eş-Şâfiî'nin tüm meselelerini delillendirdiği haberi yayılır. Sonra bu kişinin muhataplarına "ne zamana kadar dostunuz için yalan söyleyeceğim" dediği ve hasta yatağında guraba olarak nitelendirdiği isimleri yanına çağırarak onlara "Eğer fıkıh istiyorsanız Ebû Hanîfe'nin ashabına danışın, onların dışındakilerin faaliyetleri fıkıh değildir. Hadis öğrenmek istiyorsanız eş-Şâfiî'nin ashabına bakın." dediği nakledilir. Yine Fakih Ebu Ahmed isimli bir kişinin, Ali b. Abbas b. Şüreyh'in yanına gidip geldiği ve onunla, meseleleri münazara ettiği aktarılır. Şüreyh'in "Bu konuda ashabınızdan biri benim gibi söyledi. Biz de ikisi arasındaki fark ile meşgul olurduk…" dediği Hasan b. el-Hüseyin el-Kerhi'ye aktarıldığında "o sizi aldatıyor, o böyle dediğinde ashabımız hatalı söylemiş deyin…" şeklinde cevap vermiştir. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 273a.

[823] eş-Şâfiî'ye yöneltilen tenkidin Irak'ta da bir karşılığı olduğu el-Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünden anlaşılmaktadır. O eş-Şâfiî'nin dilci olduğu iddiasını tenkit etmiş, eş-Şâfiî'nin fetvalarını birkaç yerde eleştirmiştir. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl: Usule Dair Açıklamalar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 1/227, 285, 286, 287. Yine Makdisî'nin verdiği bilgilerden Hanefîlerle Şâfiîlerle arasında süregelen birtakım tartışmalardan haberdar olmaktayız. O, Deylem bölgesinde (Hazar Denizi'nin güney kıyılarında Taberistan ile Gilan arasında kalan bölge) Hanefîlerle Şâfiîler arasında Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusunda ifrat derecesinde bir mücadelenin bulunduğunu bildirmektedir. Muhtemelen Kur'an'ın okunması ile ilgili Şâfiîlerin kabulü bölgede Kur'an mahluk değildir diyen Hanefîlerle bir çekişmeye sebep olmuştur. Bkz. el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 360.

> Onlardan bir fırka, hased, düşmanlık yolunu tuttular ve onun faziletlerini, ilmini, marifetini gizlemeye, menkıbelerini örtmeye çalıştılar. Onların taanları ancak Ebû Hanîfe'nin derecesini artırır. *Kafirler istemese de Allah nurunu tamamlayacaktır.* Bütün İslam beldelerinde doğudan batıya kuzeyden güneye (tulen ve arden) onun meclisinde yer almış, ondan rivayette bulunmuş, ondan bilgi almış ya da onu imam belirlemiş birileri vardır. el-Hakem b. Uteybe, İbn Ebî Leyla, İbn Şübrüme, Süfyân es-Sevrî, Şerik ve Hasan b. Salih ve tüm Kufeliler, …. Horâsân ehlinin tamamı Ebû Hanîfe'den rivayette bulunmuştur. Onlar gibisi görülmemiştir…"[824]

Mukadddimenin devamında ve hatimede doğrudan eş-Şâfiî'yi de hedef alan es-Sübezmûnî, Ashâbu'l-Hadîs'in büyükleri arasında çoğunluğun onun eserlerini okumadığını, ondan rivayeti caiz görmediğini ifade edip, ondan rivayet aktaran ya da bunu caiz görenlerin sayısının azlığına vurgu yapmakta[825] ve eş-Şâfiî'den rivayet aktaranların hepsini Haşevî olarak nitelendirmektedir. Onların ne rey ne de rivayeti bildiklerini, bu yüzden de onlara din işlerinin emanet edilmemesi gerektiğini iddia etmektedir. Ebû Hanîfe'yi onlardan başkasının tenkit etmediğine, aksine pek çok kimsenin onun faziletlerini anlattıklarına ve ondan rivayet ettiklerine vurgu yapmaktadır.[826] O, eş-Şâfiî'nin Muhammed b. el-Hasan'ın meclisinde bulunduğu ve onun eserlerini okuduğuna dair rivayetler aktararak[827] eş-Şafiî'nin ilminin kaynağının Muhammed b. el-Hasan olduğunu vurgulamaya çalışır.

Eserin devamında tüm coğrafyalardan Ebû Hanîfe'den rivayet aktaran isimlere yer verilmektedir. Bu isimler arasında Şâfiîlerin Ebû Hanîfe tenkidini temellendirdikleri Ca'fer es-Sâdık, İbn Ebî Leylâ, Süfyân es-Sevrî önemli bir yer tutmaktadır. İbn Hibbân'ın Süfyân es-Sevrî'den aktardığı rivayetlere yukarıda değinmiştik. Muhtemelen Şâfiîlerin bu iddialarına cevap olarak *Keşfu'l-Âsâr*'da ve ondan sonra yazılan menâkıblarda Süfyân es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'nin ilminden istifade ettiği, onun ilmini övdüğü, üstünlüğünü kabul ettiği rivayetler, yer yer Süfyân es-Sevrî'nin ilmi birikimini küçümseyen ve Ebû Hanîfe'ye karşı taassubunu anlamsız bir inat olarak gösteren ifadelerle birlikte geniş bir yer tuttuğu görülmektedir.

es-Sübezmûnî eserinin hatimesinde doğrudan eş-Şâfiî'yi hedef alarak onun şahsına ve ilmine yönelik eleştirilerini, küçümseyici bir dille sıralamıştır. Ebû Hanîfe'nin ilminin geniş coğrafyalara yayıldığı ondan halifeler, emirler, kadıların istifade ettiği, ilim meclislerinde muasırı olan İbn Ebî Leylâ'nın, İbn Şübrüme, Şerik, el-Hasan b. Sâlih, Osmân el-Bettî, Ubeydulah b. el-Hasan, Sivâr b. Abdullah, Rebîa, Yahyâ b. Saîd, Mâlik b. Enes, el-Evzâî,

---

[824] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 1/34-35.
[825] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/35-40.
[826] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 1/40.
[827] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/441-442.

Leys b. Sa‘d ve benzerlerinin değil Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin öğretildiğini ve üzerine münazaralar yapıldığını savunmakta, diğer isimlerin zahiri bir yöntemle hüküm verdiklerini, kapalı kalan konuları çözmeye çalışmadıklarını öne sürmektedir. Onlardan sonra gelenlerden Ebû Sevr, el-Hüseyin el-Kerâbisî, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. İbrâhim, Yahyâ b. Eksem ve onların takipçilerinin de öncekilerle aynı yolu benimsediklerini bildirir. eş-Şâfiî’nin ise aralarında en tenkitçi, meseleler hakkında görüş beyan eden önde gelen isimlerinden olduğunu, meseleleri tartıştığını ve onları delillendirmeye çalıştığını, ancak onda da füruya ulaşma kabiliyeti, kapalı hususları ortaya çıkarma becerisi ve hesap bilgisinin olmadığını iddia eder. Hatta hadis bilgisinin sınırlı olduğunu, bu konuda bilgilerinin yüzeysel kaldığını, mütekaddim hadis ve marifet ehlinin ona rağbet etmediğini, rical eserlerinde tenkit edildiğini ve zayıf kabul edildiğini belirterek[828] bunlardan örnekler vereceğini ifade eder.[829] es-Sübezmûnî’nin iddiaları arasında, eş-Şâfiî’nin Irak’tan çıkma gerekçesi olarak ilim aldığı Muhammed b. el-Hasan’ın ashabının fıkıh bilgileri ile eş-Şafiî’yi zor durumda bıraktıkları yer alır.[830] Ashâbu’l-Hadîs’in ona iltifat etmediği, onu tenkit ve ihmal ettikleri gibi gerekçelerle Irak’ta tutunamayınca buradan çıkarak Mısır’a gittiğini öne sürer.[831] es-Sübezmûnî sonrasında “biz bunları arayıp bulmadık aksine görünen, bariz olan bilgileri paylaştık. Bunlar bizim, ashabımızın ya da seleflerimizin görüşleri değildi. Biz hadis ehlinin eş-Şâfiî hakkındaki görüşlerini ve rivayetlerini dikkate aldık. eş-Şâfiî’nin görüşleri seleflerin ahirete irtihali ile yaygınlaşmaya başlamıştır.” diyerek eş-Şâfiî’yi tenkit için özel bir çaba sarf etmediğini vurgulamaya çalışır.[832]

Buhârâlı alim es-Sübezmûnî’nin bu savunusunun yanında Semerkand’da da aynı kesime karşı tenkit söyleminin var olduğu görülmektedir. el-Mâturîdî’nin Ashâbu’l-Hadîs’in bazı görüşlerine yer verirken onları Haşviyye olarak nitelendirdiği görülmektedir. İmanın yaratılmışlığı konusunda “bizimle Haşviyye’den bir grup arasında ihtilaf vardır” demekte, imanın yaratılmış olduğunu ve kullar tarafından bilinebileceğini savunmaktadır.[833]

---

[828] es-Sübezmûnî, *Keşfu’l-Âsâri’ş-Şerîfe,* 2/600-601.
[829] Eserde, eş-Şâfiî’den rivayet alınamayacağına dair, onun kelamcıların rezillerinden olduğu, hadis ehlinin onu terk ettiği, insanları onun kitaplarından ve rivayetlerinden uzak tutmaya çalıştıkları, ondan razı olmadıkları, eş-Şafiî’nin “Kur’an mahluktur” dediği, Muhammed b. el-Hasan’ın ilminden istifade ettiği (bir nevi onu kopyaladığı) Mâlik b. Enes’in eş-Şâfiî’yi meclisinden uzaklaştırdığı gibi rivayetlere yer verilmiştir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu’l-Âsâri’ş-Şerîfe,* 2/601-604.
[830] Ebu’l-Hasan Ali b. Mûsâ b. Yezid el-Kummî en-Nîsâbûrî (ö. 305/918)’nin de es-Sübezmûnî ile benzer bir anlatıyı benimsediği görülmektedir. eş-Şâfii’nin meselelerin zahirini aldığını, hakikatini takip etmediğini iddia etmiştir. eş-Şâfiî’nin Muhammed b. el-Hasan’a gidip geldiği ondan fıkıh öğrendiğini vurgular ve bir gün Muhammed b. el-Hasan henüz gelmemişken ashabının eş-Şâfiî’ye bir soru sorduğunu, eş-Şâfiî’nin verdiği cevap yanlış olduğu için gülmeleri üzerine, bunun eş-Şâfiî’nin katıldığı son ders olduğunu aktarır. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi’l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 272b.
[831] es-Sübezmûnî, *Keşfu’l-Âsâri’ş-Şerîfe,* 2/605.
[832] es-Sübezmûnî, *Keşfu’l-Âsâri’ş-Şerîfe,* 2/607.
[833] el-Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 499, 504.

Haşviyye'yi Mu'tezile ile birlikte tenkit ettiği diğer husus iman konusunda istisna yapmak ve inşallah müminim demektir.[834] İrca konusunda "gerçek manada irca Haşviyye'nin mezhebi sayılmalıdır, dinlerinin gerçekliğini erteleyen, tereddütsüz bir imanı kendilerine nispet etmeyen ve 'inşallah mümin olduklarını' söyleyen onlardır" diyerek kendilerine yönelik tenkitlere cevap vermektedir.[835]

Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin talebesi Ebû Bekr el-Cûzcânî'nin zamanında vuku bulmuş bir hadise hicri 3. asırda Hanefî çevrenin Ehl-i Hadîs'i nasıl konumlandırdığına örnek teşkil etmektedir.[836] Buna göre, cemaat ehlinden bir adam, Ashâbu'l-Hadîs'ten bir adamın kızı ile nişanlanmış, kızın babasının Ashâbu'l-Hadîs'in görüşünü benimsemedikçe kızını evlendirmeyeceğini bildirmesi üzerine adam bu evlenme şartını kabul ederek, Ashâbu'l-Hadîs'in görüşünü kabul etmiştir. Bu adamın durumu sorulduğunda Ebû Bekr el-Cûzcânî nikahının sahih/caiz olduğunu ancak bu kimsenin mezhebini bıraktığı esnada imanının gitmesinden korktuğunu, bir kadınla evlenme gayesiyle kendisi için hakikat barındırmayan bir mezhebi seçerek kendi mezhebini küçümsemesinin imanına zarar verme ihtimalinin olduğunu ifade etmiştir.[837] Bu rivayette Ebû Hanîfe ashabı Semerkand ehli için cemaat ehlini temsil etmekte, Ashabu'l-Hadis'in görüşü ise sahih kabul edilmemektedir. Bu rivayet, bölgedeki kutuplaşmayı görmeye imkan sunmasının yanı sıra cemaat kavramının bu dönemde bölge uleması arasında daha dar bir çevreye karşılık geldiğini göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

er-Rustufağnî de Ashâbu'l-Hadîs'e benzer tenkitlerde bulunmakta Ashâbu'l-Hadîs, Ashabu'r-Rey karşılaştırması yaparak, rey ehlini vezirlere, hadis ehlini ise postacılara benzetmektedir.[838] *el-Fevâ'id*'inde Ashâbu'l-Hadîs'in mezheplerinin sırat-ı müstakim üzere olduğuna dair bir delille iddialarına yer vermekte ve onların Ashâbu'l-Hadîs mezhebi üzere olan kişinin nadiren fakir olacağını iddia ettiklerini belirterek bu sözü Meryem suresi 73-76. ayetlerde geçtiği üzere kafirlerin sözüne benzetmektedir.[839] Yine onun Ashâbu'l-Hadîs

---

[834] el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 504.
[835] el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 496.
[836] el-Kefevi, bu rivayeti Sadru's-Sa'îd el-Kirmânî'nin *Cevâhiru'l-Fetâvâ*'sında yer alan *Fetâvâ'l-Havî* kitabından nakletmiştir. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 1/413.
[837] Bu rivayet el-Hasîrî'nin *el-Hâvî*'sinde de yer almaktadır. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 273a-273b.
[838] Eserde postacı haberleri vezirlere taşıyan olarak tasvir edilir, vezirler ise düşünür ve postacıların bilemeyeceği şekilde onları uygun şekilde kullanırlar. er-Rustufağnî Ashâbu'l-Hadîs'in de postacılara benzediğini, dünyayı dolaşıp hadisleri toplayıp onlara getirdiklerini ifade eder. Bu teşbihin es-Sübezmûnî'de ve diğer menakıb eserlerinde de geçtiği görülmektedir. Bkz. er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 14.
[839] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 209.

karşısında Ashâbu'r-Rey'in faziletini kanıtlamaya çalıştığı da görülmektedir.[840] er-Rustufağnî'nin kim "inşallah müminim" derse, o kişinin kafir olacağını savunduğu ve bunun doğuracağı fıkhî yükümlülükleri gündeme getirdiği görülmektedir. O, imanda istisna yapan biriyle nikahlanmanın caiz olmadığı görüşündedir.[841] Bir diğer Hanefî alim, Ebû Hafs es-Sefkerderî'nin de *Fevâ'id*'inde bir Hanefî'nin kızını Şef'avî (شفعوي) bir kimseye vermesinin caiz olmadığı ama onlardan kız alabileceği şeklinde fetva verdiği aktarılmaktadır.[842] Burada Şef'avî ile eş-Şâfiî'nin ashabı kast edilmiştir. Şef'avî kullanımının tahkir ifadesi olarak tercih edildiği ihtimalinin yanı sıra Horâsân bölgesinde halkın bu kavramı kullandıkları bilgisi, başlangıçta bölgesel bir tercih olduğunu ancak zamanla olumsuz bir anlama büründüğünü düşündürmektedir.[843]

Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Yahya el-Beşâgarî'nin *el-Beyân* kitabında, eş-Şâfiî'nin ashabından bazı isimlerin, *Usûlu'ş-Şerî'a*'ya ve meşayihe muhalif görüş bildirdikleri ve meşayihi hata etmekle ve şeriatı ifsat etmekle tenkit ettiklerini belirtmiştir. O, bu taanları yüzünden bazı alimlerin onların arkasında namaz kılmayı caiz görmediklerini, eğer selef ulemasına böyle bir tenkitte bulunmuyorlarsa onların arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu ifade ettiklerini bildirir. Bir rekat kabul ettikleri için vitr namazını bu fetvanın dışında tuttuğunu, bir rekat namaz olmayacağını kaydetmektedir.[844] Yine *ez-Zevâ'id*'de Hanefîlerle Şâfiîler arasında kamet konusundaki farklı uygulamanın bir sorun teşkil edip etmeyeceği konu edilmiştir. Buna göre er-Rustufağnî'ye "bir imam Şâfiîlerin oturduğu bir

---

[840] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 208; el-Keşşî, *el-Mecmûu'l-Havâdis*, 3/1527.
[841] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/74.
[842] el-Kefevî'nin, Ebû Hafs es-Sefkerderî'nin biyografisini verdiği kısımda da *Fetâvâ'l-Bezzâziyye*'den alıntı yaparak Hanefî kimsenin Şâfiî biriyle evlenmesi konusuna değinmektedir. Burada Şâfiî şeklinde açıkça yazılmış. Hatta bu başlıkta konuyu Muhammed b. el-Fadl'ın biyografisinde işlediğini söylüyor. Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/84, 109-110.
[843] Bu ifadeyi Horâsânlı Şafiî alimlerden Ebû Alî el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî (ö. 462/1069)'nin *et-Ta'likâ*'sında kullandığı görülmektedir. İlim sahibi olmayan halkın mezhebinin olup olamayacağı hususunda el-Kaffâl'ın (Merverrûzî'nin hocası Kaffâl es-Sagîr şeklinde anılan Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed b. Abdullah el-Kaffâl el-Mervezî [ö.417/1026] olmalıdır.) görüşüne yer verir. Buna göre, onların da mezhebi olacağını eğer Şâfiî ise Hanefî'nin görüşünü kabul etme hakkının olmadığını ve böylece bir mezhebi tercih ederek diğer mezhebi tercih etmeme gerekçelerinin ortaya çıktığını savunmuştur. Hatta Şef'avîlerin beldesinde olsa bile o Hanefîliği tercih etmişse Hanefî'dir ve Şafiî'nin sözünü kabul edemez. Şâfiîler için de durum bu şekildedir." demektedir. Bu ifade el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'inde Şeyhulislam Ebu'l-Hasan Atâ b. Hamza es-Suğdî'nin fetvalarının bulunduğu babda da geçmektedir. Burada Şef'avî kadıya giden birinin durumu sorulmuştur. İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usul fî Ehâdîsi'r-Rasul*'ünde bu kullanımın Şâfiîlere karşılık geldiğini, halkın bu şekilde söylediğini ancak hatalı bir ifade olduğu bildirmektedir. Şihâbuddin el-Acmî ise eş-Şâfiî'ye nispetin yine eş-Şafiî şeklinde olacağını Şef'avî kullanımının hatalı olduğunu, bu ifadeye bazı Horâsânlı alimlerin kitaplarında rastlandığını, en-Nevevî ve diğerlerinin uyardığı gibi bu kullanımdan kaçınılması gerektiği konusunda uyarmışlardır. Bkz. Ebu's-Seâdât Mecduddîn Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl* (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2016), 10/283; Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Şihâbuddîn el-Acmî, *Zeylu Lübbi'l-Lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb* (Yemen: Merkezu'n-Nu'mân li'l-Buhus ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2011), 159; Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî, *et-Ta'lika* (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.), 1/137; el-Keşşî, *el-Mecmûü'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vakiât fi Fıkhi's-Saadeti'l-Hanefiyye*, 1/418.
[844] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 31b.

sokağı kendisine vatan edinmiş olsa, kamet konusunda onlarla muvafık olmak için ezanın sözlerini bir kez okusa bu kişinin yaptığı hakkında ne dersiniz?" diye sorulmuştur. er-Rustufağnî bu kişinin yaptığının mekruh olduğunu, çünkü herkesin dininde ve mezhebinde katı olması gerektiğini söylemiştir. "Eğer bu kişi dediğimiz gibi yapmazsa o zaman da hakikati ikilemiş olur. Hakikat ise tektir." demektedir.[845]

Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*'inde Muhammed b. Semâ'a aracılığıyla Ebû Yûsuf'a dayandırdığı bir rivayette, ona Haşviyye'nin[846] kimler olduğunun sorulduğunu, onun da "hadisin anlamını sormayan Ashâbu'l-Hadîs'tir." dediğini nakletmektedir. Onların kitaplarını hadislerle doldurduklarını, nasihi mensuhtan ayıramadıklarını, rivayetlerin anlamını bilmediklerini, açıklamasını/tefsirini fıkıh ve ilim ehline sormaktan aciz olduklarını belirttiğini aktarmıştır. Ebu'l-Leys onların doğru yoldan saptıklarını bildirmiş ve Ashâbu'r-Rey'in Ashâbu'l-Hadîs'ten üstün olduğuna dair rivayetler aktarmıştır.[847] Tüm bunlara rağmen 4. asrın sonlarında Şâfiîlere yaklaşım konusunda bütün Hanefîlerin aynı tenkit dilini benimsemedikleri anlaşılmaktadır. ez-Zendevistî'nin *Ravdatu'l-Ulema*'da ve *Nazmu'l-Fıkh*'ta görüşlerini benimsenmese de fikirlerine yer verdiği ve tazimle andığı alimlerden birinin de eş-Şafiî olması bunun dikkat çeken örneğidir.[848] Yine el-Maymergî'ye nispet edilen *ez-Zevâid*'de Ashâbu'r-Rey'in Ashâbu'l-Hadîs'ten daha faziletli olduğu savunulsa da eş-Şâfiî'den ihtiramla bahsedildiği görülmektedir.[849] Bu ihtiramda eş-Şâfiî'nin Muhammed b. el-Hasan'ın talebesi olarak anılmasının, hadis meclislerinin ya da ortak zühd çevresinin bu ekolleri yakınlaştırmada ne derece etkisinin olduğu, bu yakınlaşmanın periyodik bir karşılığının olup olmadığı soruları ilave tetkik gerektiren hususlardır.

3. Mezhebî Rekabetin Yakın Muhatabı: Mu'tezile

Mu'tezile'nin hicri 4. asırda ağırlıklı olarak Irak bölgesinde faaliyet yürüttüğü bilinmekte, Bağdat'ta bulunan önde gelen Hanefî alimlere Mu'tezilî tabakatlarında yer verildiği görülmektedir. Kelam faaliyetine ne derece katıldıklarını bilemediğimiz bu isimlerin usul anlayışları ve itikadi görüşleri ile ilgili günümüze ulaşan rivayetler, onların

---

[845] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 21b-22a, 90a-91a, 395a.
[846] Bölgede fırkalar üzerine yazılan eserlerden biri olan Ebû Muti Mekhul en-Nesefî'nin *er-Redd*'inde Haşviyye, Mürcie'nin bir alt grubu olarak nitelendirilmiştir. Onların çokça hadisle meşgul olup, manasını öğrenmeyi talep etmedikleri, tüm rivayetleri bir kabul ettiklerini bildirir. Bkz. Ebû Muti en-Nesefî, *Kitabu'r-Redd ala ehli'l-Bida*, s.254
[847] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 776.
[848] ez-Zendevistî, *Nazmu'l-Fıkh* (Biruni Şarkiyat, 2884), 4a, 12a, 14a, 15a, 597a, 598a, 599a; ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 4a, 7a.
[849] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 16a.

Mu‘tezile’ye yakın bir görünüm verdiklerini göstermektedir.[850] Bu isimlerin fakih kimliklerinin ön plana çıktığı ve Hanefî tabakatlarda itikadi kabullerinin çoğunlukla göz ardı edildiği fark edilmektedir. Örneğin, Ali b. Mûsâ el-Kummî,[851] Ebû Saîd el-Berdaî, el-Kerhî, el-Cessâs, Ebû Sehl ez-Zucacî’nin Mu‘tezilî kaynaklarda, adl prensibini benimseyenler arasında zikredilmesine karşın[852] Hanefî kaynaklarda, Bağdat ekolü başlığında aktardığımız üzere, Ebû Hanîfe ashabının önde gelen isimleri olarak nitelendirilmekle yetinildiği göze çarpmaktadır. Bununla birlikte Mu‘tezilî kaynaklarda bu isimlere yapılan atıflar, onlardan aktarılan rivayetler ve eserlerinde zikrettikleri görüşler bu fakihlerin kelamla meşguliyeti, itikadi kabulleri hakkında bilgi vermektedir.[853] Günümüze ulaşan verilerin azlığı sebebiyle Irak’tan Mâverâünnehir’e taşınan fıkıh faaliyetinin itikadi kodlarının takibini yapmak güçleşmektedir. Buna rağmen bölgedeki Mu‘tezile varlığı ile ilgili sınırlı da olsa birtakım verilere ulaşılmıştır.

Ebû Alî el-Cübbâî’den ilim almak üzere bölgeden Ebû Sâ‘îd el-Üsrûşenî,[854] Ebu’l-Fazl el-Hucendî ve Ebu’l-Fazl el-Keşşî isminde üç kişinin Basra’ya gittiğinin anlatıldığı bir rivayette Ebû Alî el-Cübbâî’nin “bölgede Mu’tezile’nin meşhurları kimlerdir?” sorusuna Ebû Sâ‘îd el-Üsrûşenî, Horâsân’da Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim ez-Zübeyrî (3-4./9-10. yy) isminde bir kimse olduğunu, Basra’ya varmadan onunla konuştuklarını ancak derecesinin kendilerinden yüksek olmadığını ifade ederek cevap verir. Sonra Belh’te Ebu’l-Kâsım el-Ka‘bî ile tanıştıklarını, onun da çok belagatlı bir dilinin olduğunu belirtir.[855] Cübbâîlerin üstünlüğünü kanıtlamaya çalışan bu anekdot, Basra ekolünün diğer bölgelerdeki

---

[850] Bu hususun izini sürebildiğimiz alan usul-i fıkıhtır. Buna göre usulde Mu‘tezile’den etkilenen Hanefîlerin umumun delaletinin kat’î olduğu ve Allah’ın vaadinden dönmesinin caiz olmadığı gibi vaidinden de dönmesinin caiz olmadığı görüşüyle bağlantılı olarak büyük günah işleyen kimsenin durumu konusunda Mu‘tezile’nin kabullerini benimsedikleri görülmektedir. Hacak bu hususta Hanefîler, Mürcie ve Mu‘tezile’nin vaid-i fussak görüşü dışında tevhid, adalet ve emr-i bi’l-maruf ve’n-nehyi ani’l-münker konularında ortak görüşe sahip olduklarını belirtmektedir.Hacak’ın Irak’taki bir grup Hanefî ismi merkeze alarak yaptığı bu çıkarımın çerçeveyi genişlettiğimizde geneli şamil olmadığı görülmektedir. Bkz. Hasan Hacak, “Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü”, *İslâm Düşünce Atlası - Klasik Dönem* (19 Mayıs 2024).

[851] Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961), 129; Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu‘tezile İlişkisi*, 282.

[852] Ebû Sa’d İbn Kerrame Hakim Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Beyhakî el-Cüşemî, *Uyûnu’l-Mesâil fi’l-Usûl* (Kahire: Darü’l-İhsan, 2018), 103-104; Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu‘tezile İlişkisi*, 283.

[853] Kerhî’nin fıkıh usulünün gelişimindeki rolüne dikkat çeken Hacak, yalnızca Hanefî ulema değil Mu‘tezilî usulcülerin de ona önem verdiği ve onu “şeyhimiz” olarak nitelendiği vurgulamakta ve iki çevre arasındaki diyaloğa dikkat çekmektedir. O el-Kerhî’ye gösterilen iltifatın aksine el-Cessâs’ın Mu‘tezilî literatürde yer bulmadığına işaret ederek bunun el-Cessâs’la Mu‘tezilî isimlerin el-Kerhî’yi yorumlama biçimlerindeki farklılıktan ya da el-Cessâs’ın bu kesime mesafeli olmakla birlikte üstü kapalı getirdiği bazı tenkitlerin bu isimleri de kapsama ihtimalinden kaynaklanabileceğini öne sürmüştür. Bkz. Hacak, “Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü” (19 Mayıs 2024).

[854] İmadüddin Ebi’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kadı Abdülcebbar, *Fadlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtu’l-Mu’tezile* (Tunus: ed-Darü’t-Tunisiyye, 1974), 318-320.

[855] Kadı Abdülcebbar, *Fadlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtu’l-Mu’tezile*, 290-291; Ess, *Theology and Society*, 2017, 4/285.

alimlere bakış açısını yansıtmaktadır. Bununla birlikte Üsrûşenî'nin sözleri, bölgedeki Mutezilî varlığının sınırlarını göstermesi açısından önemlidir.

Hicri 4. asırda bölgede güçlü bir Mu'tezilî figür olarak karşımıza çıkan ilk ve belki tek isim Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî (ö. 319/931)'dir.[856] O Bağdat Mu'tezile'sine nispet edilmekte, Belh'te ve Nesef'te faaliyet yürüttüğü bildirilmektedir.[857] Bir dönem Sâmânî devletinin Horâsân valisi Ahmed b. Sehl el-Mervezî'ye danışmanlık yapmış, sonrasında Nesef'te müderrislik görevini yürütmüş, Belh'te vefat etmiştir.[858] Cürcan'da bulunduğu sırada kendisine sorulan soruları *Fetâvâ'l-Curcân*'da topladığı rivayet edilmektedir.[859] Fıkıhta Hanefî olduğu aktarılan el-Ka'bî'nin *el-Makâlât*'ında Ebû Hanîfe ile ilgili bilgi verirken mezhep imamına kendi görüşünü isnad etmeye çalışmadığı görülmekte, hatta Ebû Hanîfe'yi Zeydiyye'nin mutedil bir kolu olarak bilinen Bütriyye ile ilişkilendirmekte[860] ve Ebû Hanîfe'nin irca görüşünü savunduğunu kaydetmektedir.[861] Onun görüşlerini Ebû Hanîfe'ye nispet etmediği, Ebû Hanîfe'den imamı olarak bahsetmediği de eserinde göze çarpan bir diğer husustur. Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin ashabının da "iman, ikrar ve marifettir" dediğini, imanın artıp eksilmediğini, insanlar arasında bir üstünlük göstergesi olmadığını savunduklarını belirtir.[862] Bununla birlikte o, Ebû Hanîfe'nin ashabından bazı isimleri Kaderî olarak nitelemiştir. Bunlardan biri Ebû Hanîfe'nin en önemli öğrencileri arasında sayılan Züfer b. el-Hüzeyl'dir. Buna göre Ebû Hanîfe'ye, Züfer'in Kaderi olduğunun bildirilmesi üzerine, Ebû Hanîfe'nin Züfer'in kovulmasını ve onunla münazara yapılmamasını, onun fıkhı reddettiğini söylediği rivayet edilmiştir.[863]

Hammâd b. Ebû Hanîfe'nin, Ebû Hanîfe'ye Ebû Mutî' el-Belhî'nin Kaderî olduğunu söylediği rivayette ise Ebû Hanîfe Hz. Peygamber'in ismet sıfatını vurgulayan bir hadiseyi Ebû Muti'ye hatırlatır, Ebû Muti'nin bunu ikrar etmesi üzerine Ebû Hanîfe, Hammâd'ın bu

---

[856] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 334.
[857] Bağdad ekolüne mensup Mutezilî olarak tanınmaktadır. Uzun süre Bağdat'ta ikamet etmiş, kitapları meşhur olmuş, sonra Belh'e geri dönmüştür. Vefat edinceye kadar burada ikamet etmiştir. Onun Mu'tezile'nin Kabiyye kolunun reisi olduğu kaydedilir. Onun Nesef'e gittiği ve Cevbek ribatındaki imla meclisine katıldığı, Saîd b. İbrahim'in onu ashabı ile karşıladığı ve ikramda bulunduğu nakledilir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/296-297, 4/300; Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 297, 320-322. Ateşyürek onun talebelerinin daha çok Horâsân'ın batısı ve İsfahan'da yoğunlaştığını bildirir. Bkz. Ahmet Ateşyürek, "3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâveraünnehir Hanefîliği İlişkisi", *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 394-395.
[858] Mehmet Kalaycı, "18. yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturidîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dam Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)- 18. yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 59.
[859] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 218.
[860] Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Belhî el-Ka'bî, *Kitabu'l-Makâlât ve Maahu Uyunu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, İstanbul: Daru'l-Feth, 2018, 117.
[861] el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 201.
[862] el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 369-370
[863] el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 191.

konuda yanıldığını belirtir. el-Ka‘bî bu rivayette, Ebû Hanîfe’nin tenkit ettiği hususun Peygamber’in ismetini kabul etmemek olduğunu, bu rivayetin onun Ehl-i Adl’ın ismet sıfatı dışında diğer görüşlerini tenkit etmediğine delil olacağını savunmuştur.[864] Bu açıdan el-Ka‘bî’nin Ehl-i Adl olarak nitelendirdiği Mu‘tezile’nin muhaliflerince Kaderiyye ismi ile anılmasını kabul ettiği, bu rivayette kast edilenin müntesibi olduğu mezhebe karşılık geldiğini onayladığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun Muhammed b. Şucâ‘ es-Selcî ve Ebû Abdullah Ahmed b. Ebî Duad’ı da Kaderî fakihler arasında sayması bu hususu desteklemektedir.[865] Ebû Hanîfe’nin Ebû Yûsuf, Ebû Mutî‘ gibi ashabından isimlerin, Mu‘tezilî mütekellim Amr b. Ubeyd’in rivayetlerine itimad ettiklerini de bildirir.[866] O, Ca‘fer b. Muhammed adında Mâverâünnehir ehlinden bir gencin kendisine Dehriler, Yahudiler, Hıristiyanlarla görüşen ve onlarla münazarasında galip gelemeyen kimsenin durumu hakkında soru yönelttiğini bildirmekte ve bu konuyu ele almaktadır.[867]

el-Mâturîdî’nin *Kitâbu’t-Tevhîd*’de Mu‘tezile’yi el-Ka‘bî’nin şahsında tenkit ettiği bilinmektedir. Onun eserde çok kez Mu‘tezilî görüşleri çürütmek üzere çaba sarf ettiği görülmektedir. el-Mâturîdî, aklı bilgiye ulaşmada önemli bir kaynak olarak kabul etmenin yanında Mu‘tezile’nin kabulünü paylaşmamış ve aklın yanında vahye de belirleyici bir rol biçmiştir. Onun Mu‘tezile’ye sıfatlar konusunda, kulun fiillerinin yaratıcısı olarak kabulüne, Allah’ın tüm fiillerinin hikmetle sınırlandırılmasına ve dolayısıyla onların aslah görüşüne, imanı amelle birlikte tanımlamalarına, büyük günah işleyen kişinin mümin vasfını yitireceğine, Kelamullah’ın mahluk olduğuna, rüyetullahın mümkün olmadığı iddialarına itiraz etmiş, bunları reddederek, bu iddialara karşı argümanlar geliştirmiştir.[868]

Horâsân’da yürüttüğü faaliyetlerle ve telif ettiği eserlerle muasırı el-Mâturîdî’nin öfkesini kazanan el-Ka‘bî’nin kendisine yazılan reddiyelerden haberdar olup olmadığını bilmemekteyiz. el-Ka‘bî, *el-Makâlât*’ında Haşviyye başlığı altında aktardıkları doğrudan şahıs bilgisi vermese de Ashâbu’r-Rey içerisinde tenkide uğradığı kesim hakkında fikir vermektedir. Buna göre o, Haşviyye’nin teşbih ve irca konularında birleştiklerini, hadislerle meşgul olduklarını ve hadislere itimad ettiklerini, liderlerinin halkın gözünde değerli olan şeye teveccüh gösterdiğini bildirmekte ve Allah’ın selef-i salihini O’nu yarattıklarına

---

[864] Bu rivayeti Nusayr b. Yahya’nın Ebû Muti’den aktardığı bildirilmektedir. Bkz. el-Ka‘bî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 191-192.
[865] el-Ka‘bî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 193.
[866] el-Ka‘bî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 182.
[867] el-Ka‘bî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 71-79.
[868] el-Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 78-80, 124, 130-141, 158-168, 168-175, 282-291, 311-317, 333-356, 396-404, 420-423, 437-452.

benzetmekten, ona adaletsizlik nispet etmekten ve Şey'in Allah'tan gayrı olduğunu (والقول بأن شيئا غير الله ليس بمحدث) ve yaratılmamış olduğunu söylemekten uzak tuttuğunu savunmaktadır. O, fıkıh ehli arasında, Haşviyye'nin Ashâbu'r-Rey olarak isimlendirdiği ancak Ashâbu'l-Hadis'in görüşlerini savunanları bulmanın mümkün olduğunu ifade eder. Haşviyye'nin mensupları olarak, Ahmed b. Hanbel, el-Kerabisi, Ahmed b. Nasr b. Malik el-Huzâî, İshâk b. Râhaveyh, Davud el-İsbehânî'yi zikreder.[869] Buradan anlaşılan onun fıkıh ehli arasında itikadi kabulleri sebebiyle bir kesimi tenkit ettiğidir. Bir diğer husus, el-Ka'bî'nin eserinde Mürcii görüşleri Muhammed b. Şebîb vasıtasıyla aktarmış olmasıdır.[870] el-Mâturîdî'nin de *Kitabu't-Tevhid*'de hem el-Ka'bî'den hem de Muhammed b. Şebîb'in eserlerinden nakiller yaptığı görülmektedir. el-Mâturîdî, Mu'tezile eleştirisini ağırlıklı olarak el-Ka'bî'nin şahsını ve görüşlerini hedef alarak yürütmesinde, el-Ka'bî'nin Horâsân'da kazandığı nüfuzun tesiri olduğu tahmin edilmektedir. Bunun yanında el-Mâturîdî'nin Irak Hanefî ulemasına herhangi bir atıf yapmadığı; onların ne fıkhî ne de itikadî görüşlerine eserlerinde yer verdiği görülmektedir.

el-Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkand'da Mu'tezile'nin belirli bir nüfuz elde ettiği, şehirde Mu'tezile'ye ait on yedi medresenin olduğu rivayetinden anlaşılmaktadır.[871] Medreselerin yanı sıra *ez-Zevâ'id*'de rastladığımız bir rivayette el-Mâturîdî hayatta iken Mescid-i Camii'nin imamının Mu'tezilî olduğu ve onun Mu'tezilî imamın arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını bildirdiği görülmektedir. Mu'tezilî imamın arkasında Cuma namazı kılan kişiye öğle namazının farzını kılmanın vacip olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine el-Mâturîdî'ye Mu'tezilî bir kimsenin arkasında namaz kılmanın neden caiz olmadığı sorulmuş, o da onların fiilleri kul yaratır, Allah ayanı yarattı dediklerini; Hz. Peygamber'in "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir." sözünün sebebinin Mecûsîlerin Allah'a nuru ve hayrı yaratmayı nispet edip, şer ve zülumatı yaratmayı nispet etmemiş olmalarını gerekçe göstermiştir.[872] Ebu'l-Leys es-Semerkandî de bu rivayeti el-Mâturîdî ile aynı perspektifle yorumlamıştır.[873] el-Beşâgarî'nin de Cuma namazı ile ilgili fetvasının bu yönde olduğu sonra görüşünü değiştirdiği bunun gerekçesi sorulduğunda, "artık farz namaz

---

[869] el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 203-204.
[870] el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 168, 199, 201, 364, 367, 370, 377, 398, 400, 464.
[871] es-Semerkandî, *Kandiyye* (Birunî Şarkiyat, 5405), 26b.
[872] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 66a.
[873] Hz. Peygamber Kaderiyye'yi Yahudi ya da Hıristiyan olarak nitelendirmedi çünkü Mecusiler; Allah alçak /kötü şeyleri yaratmadı derler ve Allah her şeyi yaratmaya kadirdir sözünde istisna yaparlar. Aynı şekilde Kaderiyye de kulların sözleri ve fiillerini yaratmadan istisna ederler. Hangisi onlarla uyumlu olur? Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 262b.

olarak kılma konusunda delillerin kalktığı ve şimdiki Mescid-i Camii'nin imamının Mezhebu's-Sünne ve'l-Cemaa üzere olduğunu ve arkasında Cuma namazı kılmanın caiz olduğunu" söylediği rivayet edilir.[874] Ebû Bekr el-İyâdî'nin *Mesailu'l-Aşri'l-İyâdiyye*'de bidat ehlinden uzak durulmasını özellikle Mu'tezile'den uzak durulmasını vasiyet etmesinin gerekçesi şehirde nüfuzu artan bu ekole karşı bir uyarı olarak kabul edilebilir.[875]

er-Rustufağnî İslam beldesini kim bu şekilde Dâru'l-Harb kabul ederse bu kişi kafirdir demektedir. Kafir kişinin arkasında namaz kılınmayacağını tekrarlamaktadır.[876] er-Rustufağnî'nin el-Mâturîdî'nin vefatından sonra Ebû Bekr el-Asam[877] tarafından Nîsâbûr'da bulunan Ebû Sehl ez-Zucaci'nin ya da Belh'te Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah'ın ders halkasına katılması tavsiye edildiği bir rivayet kaynaklarda yer bulmuştur. Onun bu tavsiyesi karşısında er-Rustufağnî'nin ez-Zucâcî'nin itizal görüşü ile bilindiğini söylediği, Ebû Bekr'in er-Rustufağnî'ye hitaben "sen ilimde yol kat ettin, dersine gittiğin kimsenin itizal görüşü sana zarar vermez" demesi üzerine cesaretlenerek, Nîsâbûr'a gitmek üzere yola çıkmaya hazırlandığı günün gecesinde hastalandığı ve bir yıl hasta yattığı anlatılmaktadır. O bu yolculuğa çıkmadan hastalanmasını Allah'ın ismeti olarak yorumlamıştır. İyileştikten sonra Belh'e giderek Ebû Cafer'e talebe olduğunu bildirir.[878] el-Beşâgarî'nin *Kitabu'l-Beyân*'ında Mu'tezile'nin Müslümanların malını ve kanını helal gördüklerini zikrettiği bildirilmektedir.[879]

el-Kand'da yer alan bir rivayette ise Ebû Bekr b. Ebû Abdullah el-Berkî'nin (ö. 376/987) babası olduğunu tahmin ettiğimiz Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Berkî isimli bir alimin Bağdat'a gittiği ve burada Mu'tezilî-Hanefî alim Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979) ile karşılaştığı rivayet edilir. Bu rivayette Ebû Abdullah el-Basrî'nin el-Berkî'yi zemmedilen itikadi görüşlerine davet eden bir mektup gönderdiği kaydedilir. el-Berkî, bu mektubu okuduğunda sinirlendiğini, mektubu attığını ve ardından cevap olarak 60 beyitlik

---

[874] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 31b.
[875] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/470-471.
[876] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 66b.
[877] Mu'tezilî alim Ebû Bekr el-Asamm'dan farklı biri olduğu kanaatindeyiz. Rivayetlerdeki anlatı tarihi açıdan el-Mâturîdî'den daha sonra vefat etmiş olmasını gerektirmektedir, yine el-Hasîrî'nin *el-Hâvî*'inden onun Semerkand ehlinden olduğu anlaşılmaktadır. Kendisine Semerkand'da Derbu'l-Hamra/Hamza'da *Câmiu'l-Kebîr*'in seksenden fazla kez okunduğunu bu sayıya kendi öğrenme sürecinde okuduklarının dahil olmadığı bildirilir. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 258a, 277b. Yine Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdu'l-A'zam*'ında mestler üzerine meshi caiz gören fakihler arasında sayılmaktadır. Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", *A Critical Edition of Kitab al-Sawad al-A'zam by al-Hakim al-Samarqandi*, ed. Maher Jarrar (USA: Georgias Press, 2023), 171.
[878] el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 162a; el-Beşâgarî, "Şerhu Cümelu min Usuli'd-Din", 224-225.
[879] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 66a.

bir kaside yazdığını ifade eder. Kaside el-Berkî'nin kendisini sapkınlar karşısında bir kılıca ve heva ehline karşı bir kalkana benzettiği ifadeleri ile başlamakta ve cemaat ve sünnet ehlinin mezhebi üzere olduğu vurgusu ile devam etmektedir.[880] Bu rivayet bölge ulemasının Bağdat'taki Mu'tezilî-Hanefî isimlerden haberdar olduklarını, onlarla bir tür iletişim halinde olduklarını ve bu isimlerin tenkit edildiğini gösteren örneklerden biridir.

Tüm bu rivayetlerden edinilen bilgiler "hicri 4. asırda bölgedeki Mu'tezile karşıtlığı yakın tehdide karşı bir mücadele mi yoksa uzak tehdide karşı girişilmiş bir savunu muydu?" sorusunu gündeme getirmektedir. Ulaşılan son veriler bölge Hanefîlerinin Irak ya da Horâsân'daki nispeten uzak bir tehditten haberdar olmakla birlikte daha yakın bir tehdidi de hedef aldıklarını göstermektedir. Bunu delillendiren Ahmed b. Alî el-Maymergî'nin Ebu'l-Hüseyin el-Beşâgarî'nin günümüze ulaşmayan *el-Beyân* isimli eserinden alıntıladığı Mu'tezile'ye dair anlatılardır. Burada el-Mâturîdî'den sonraki neslin muhatapları arasında Mu'tezilî fakihler olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik risalede birkaç isim dahi zikredilmektedir. Mu'tezilî olduğu konusunda er-Rustufağnî'nin kesin kanaat getirdiği isimler Ahmed b. Halef, Adl?, el-Kudâ'î[881] ve Ahmed b. Madâ'dır.[882] Mevcut kaynaklarda bu isimlerden yalnızca Ahmed b. Madâ ile ilgili veriye ulaşılmaktadır. es-Sadruşşehîd'in *Vâkıât*'ında Ahmed b. Madâ ve el-Mâturîdî'nin Allah'ı rüyasında gördüğünü söyleyen kişiye dair fetvalarına yer verilmiştir.[883] Hatta bu konuda Ahmed b. Madâ'nın ifadesinin daha isabetli olduğu belirtilmiştir. el-Kureşî de bu rivayeti eserine taşımış, ancak Ahmed b. Madâ'nın biyografisine ve itikadî kabullerine dair bilgi vermemiştir.[884]

Eserde bu Mu'tezilî isimlerin zikredilmesinin sebebi ise er-Rustufağnî'nin Semerkand'da Îsâ el-Fağnevî (ö. 368/979)[885] isimli bir alimin Mu'tezilî olarak

---

[880] أنا سيف على ذوي الإلحاد ولأهل الأهواء ليث معادي
مذهبي مذهب الجماعة والسنة والحق مرادي
Kasidenin sonunda ise kendisinin ilim sahibi bir kimse olduğunu, zındıklığı fark edebildiğini, her çağrıya icabet eden cahil bir kimse olmadığını aksine alim bir kimse olarak onu kendi görüşüne davet ettiğini, ona hakikati anlatacağını ifade ederek kasideyi sonlandırır. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 526-527.

[881] Kudâ'a'ya nispet olduğu, bunun bir lakap olduğu bildirilmiş. Semerkand'da yaşamış, Kudâî nisbeli bir isimden bahsedilmemiştir. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/516.

[882] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 32a.

[883] Bu konuyla bağlantılı olarak Hakîm et-Tirmizî, Hz. Peygamber'in uykuda Allah'ı gördüğü rivayeti sahih kabul edip, bunu bir lütuf olarak anlatmaktadır. Bununla birlikte teşbihçilerden müstağni olduklarını bildirerek ve onlara lanet okuyarak ilgili başlığı sonlandırmaktadır. Bu tartışmanın bölgede güncel bir mevzu olduğunu bu aktarım doğrulamaktadır. Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasan Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilu'l-Kurbe* (Rabat: Câmiatu Muhammed el-Hamis, 2002), 101-103.

[884] es-Sadruşşehîd, *Kitâbu'l-Vâkıât*, 410; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/334.

[885] Künyesi, İsa b. en-Nadr el-Fağnevî olarak verilmektedir. Ebû Muhammed Abdulazîz b. Abdullah es-Serahsî isimli Nesef kadılığı yapmış bir alimin biyografisinde İsa el-Fağnevî'den söz edilmektedir. es-Serahsî 349/960 yılında Semerkand'a gelmiş ve İsa el-Fağnevî'den fıkıh tahsil etmiştir. Dikkat çekici olan husus ise Necmuddîn Ömer en-Nesefî'nin bu alim hakkında bilgi vermeyip yalnızca vefat yılını zikretmesidir. Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 599, 426.

nitelendirmesinin gerekçesinin sorulmasıdır. Soruyu yönelten kişi, bu alimden herhangi bir itizali ve bidat görüş işitmediklerini vurgulamaktadır. er-Rustufağnî bu soruya bidatın iki çeşidi olduğunu bildirerek şu şekilde cevap vermiştir:

> Birincisi, bidatçıların kelamı ikincisi bidatçıların sohbetidir. Siz onun mübtedilerin ve Mu'tezile'nin kelamından konuştuğunu işitmediniz, ancak onu bidat ve itizal ashabı ile gördünüz. Ahmed b. Mada'ya gidip geldiğini gördünüz. Ahmed b. Mada'nın itizalinde şüphe yoktur. İtizal ehlinin sohbetine ve meclislerine katılanlar arasında ismi geçen Ahmed b. el-Halef ve Kudai ve Adl? ve Ahmed b. Mada her üçünün de Mu'tezilî olduğunda şüphe yoktur. Eğer o Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in mezhebi üzere olsa onlarla arkadaşlık etmezdi. Onlar itizal fikrini benimseyenler olarak bilinmektedir. Siz ondan Mu'tezilî olduğuna dair bir şey duymadınız, biz duyduk. Eğer bunu öğrenmek istiyorsanız, onun telifatından olan *Kitabu'l-İman*'a bakın, sözlerinde sıfatları nefyettiğini görürsünüz.[886] Onun aslı itizal mezhebidir. *Nuket*'te *Kitabu'l-İkrar* kısmında (sanırım) Allah'ın şerri dilemeyeceğini söylemektedir. Bu da itizal mezhebinin görüşüdür.[887]

Bu rivayetin yanı sıra er-Rustufağnî'nin Îsâ el-Fağnevî ile münazara meclisinde karşı karşıya geldiği, er-Rustufağnî'nin onu bir konuda hesaba çektiği, Îsâ el-Fağnevî'nin bunun bir münazara mı yoksa munataha/çekişme mi olduğunu sorduğu bildirilmektedir. er-Rustufağnî'nin "bilakis mukabeledir." şeklinde cevap verdiği aktarılmaktadır.[888] er-Rustufağnî'nin Îsâ el-Fağnevî'yi sağduyulu bir fakih olarak nitelendirdiği ancak Mu'tezilî olduğunu vurguladığı, bunun üzerine eğer Mutezilî ise neden fakihliğini kabul ettiği sorulduğunda, "ben ona fakih değildir desem ve insanlar da onun fıkhından haberdar olsa benim sözüme itimat etmezler." dediği belirtilmektedir.[889] *ez-Zevâ'id*'de yine er-Rustufağnî'den aktarılan bir rivayette Ebû Nasr el-Iraki ed-Debusî'nin de -Kuşâniyye'yi vatan edinmiş-[890] sağduyulu bir fakih olarak nitelendirilmesine rağmen, Mu'tezilî olduğu ve kendisini diğer fakihlerden üstün gördüğü öne sürülmüştür.[891] Ebû Nasr ed-Debûsî'nin bu rivayetin dışında itikadi görüşlerine dair herhangi bir bilgiye rastlamamaktayız. Üstelik fetva metinlerinde rivayetlerine yer verilen, muteber bir alim görüntüsü çizmektedir. Bu husus Semerkand'da ulema arasında birtakım kabullerin Mu'tezile'ye meyletmek olarak algılandığı ve alimler arasında bir kamplaşmanın olduğunu göstermektedir. Ancak el-Hasirî'nin *el-Hâvî*'sinde Ebû Nasr ed-Debusî'nin hem fıkıh faaliyeti hem de itikadi görüşleriyle ilgili aktarılan rivayetler onun şehirde kabul gören, ilim halkası olup talebe

---

[886] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 32a.
[887] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 32b.
[888] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 66b.
[889] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 66b.
[890] Soğd bölgesindeki beldelerden biridir. Semerkand'ın nahiyelerindendir. Semerkand'da 12 fersah uzak olduğu, şehrin ehlinin alim, fazıl, fakihlerden oluştuğu bildirilmektedir. Bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 5/73.
[891] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 66b.

yetiştiren ve görüşlerine itibar edilen bir alim olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Yine el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'inde Muhammed b. Velîd es-Semerkandî'nin *Fetâvâ*'sından aktarımda bulunduğu kısımda Ebû Nasr ed-Debûsî'nin fetvalarına da ve onun "eş-Şeyh el-İmam el-Ecel" şeklinde nitelendirilerek yer verildiği görülmektedir. Bir rivayette ona Mirac hadisesi hakkında görüşü sorulmuş, o da Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e gidişi yani İsra konusunda şüphe yoktur. Mirac konusunda ise "Hz. Peygamber'in asarı vardır. Onun yakaza halinde ya da uyurken oldu denmesi caizdir." şeklinde cevap vermiştir.[892] Bu dönemde Mirac hadisesi ile ilgili akaid ve kelam metinlerinde ayrıntılı bilgilere henüz yer verilmediği, Mirac'ın hak olduğu bilgisi ile yetinildiği görülmektedir. Ebû Nasr da bu görüşü ile Mirac hadisesini kabul etmektedir. Bu aktarımlar bize, Ebû Nasr ed-Debûsî ile ilgili *ez-Zevâ'id*'de geçen bilginin istisnai bir yorum olduğunu düşündürmektedir. Nitekim onunla ilgili aktarılan rivayetlerden Semerkand uleması dahil sonraki dönem müelliflerinin onu muteber kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Dikkat çekici olan husus ise bölgede Mu'tezile'ye nispet edilen Hanefîlerin varlığının yalnızca *ez-Zevâ'id'*de zikrediliyor olmasıdır. Bu eserde, Ahmed b. Madâ'nın Mu'tezilî oluşunun kesin bir dille ikrar edildiği görülmektedir. Oysa el-Kureşi'nin *Cevâhiru'l-Mudiyye*'sinde Ahmed b. Madâ ismi geçmekle birlikte el-Mâturîdî'ye karşı bir görüşü zikredilmekte ve el-Kureşi bu görüşü daha isabetli göründüğünü bir tür çekince ile belirtmektedir. Yine *el-Kand*'da bu isme rastlanılmakta ancak mezhebi kimliğine dair bir bilgiye yer verilmemektedir. Hicri 6. asırda Hanefîlerin Şâfiîlerle ve Eşarilerle rekabeti ve çekişmesi içinde Hanefî çevrenin konu edinildiği metinlerde Hanefî kimseleri Mu'tezilî olarak nitelendirmenin problem teşkil etmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu yüzden bazı isimlerin itikadi görüşleri görmezden gelinmiş belki bilinçli olarak gizlenmesi tabii kabul edilebilir. Bu tarz nitelemeler, muhaliflerin Ebû Hanîfe'nin şahsında Hanefî geleneğe dair ithamlarını haklı çıkaracak bir delil oluşturabilirdi. Ebû Hâşim el-Cübbâî'den kelam, Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den fıkıh öğrendiği bildirilen Ebû Bekr el-Buharî bu duruma örnek gösterilebilir.[893] Alibekiroğlu Eren, onun Hanefî tabakatlarda yer almamasını Hanefî fıkhını tahsil etmesine rağmen Mu'tezilî kimliğinin daha belirgin olmasına yorar.[894] Bununla birlikte tabakat eserlerinde bölge Hanefileri arasında Mu'tezilî olduğu ifade edilen birkaç isme rastlanmaktadır. Örneğin, *Cevâhiru'l-Mudiyye*'de Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b.

[892] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 257b.
[893] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 109; Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 331.
[894] Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 304.

Sa‘îd en-Nesefî’nin (ö. 374/984) fıkıhta Ebû Hanîfe’nin ashabından olduğu, itizal görüşüyle itham edildiği bildirilmektedir.[895] Bir sonraki nesil arasında Mu‘tezilî olduğu ifade edilen isimler arasında Nesef’in köylerinden birine nispet edilen Ebû İshâk İbrâhim b. Lokman b. Rebâh b. Fekke es-Suvâdî (ö. 374/985) gelmektedir. Muhammed b. Ukayl el-Belhî’den, Ebu’l-Kâsım es-Saffâr’dan ve Ebû Zeyd Hakîm el-Belhî’den rivayet aktardığı kaydedilmiştir. es-Sem‘ânî onun sika olmakla birlikte Neccariyye’den olduğunu ifade etmiştir.[896]

er-Rustufağnî, Mu‘tezile’nin kesin bir dille tekfir edilemeyeceğini, şeriatın onları küfürle nitelemeye izin vermediğini belirtmektedir. Buna rağmen Mu‘tezile’nin onların kestiklerini yemediğini de ifade etmektedir. Hz. Peygamber’e nispet edilen “Kaderiyye ümmetimin Mecusileridir.” sözünü delil getirerek onlara doğrudan Mecusi demediğini, “ümmetimin Mecusileridir” ifadesini kullanarak onları kafir olarak nitelemeyi engellediğini savunmuştur.[897] er-Rustufağnî’ye bir kişinin kelam üzerine söz söylediğini işitildiğinde o kişinin konuşmasının bidat içerdiğini, bu kimsenin aslında Mu‘tezilî görüşleri anlattığının nasıl anlaşılacağı sorulduğunda, “eğer iki adam görürsen ve onlar çeşitli ilimlerden konuşuyorsa ve seni görünce susarlarsa bil ki onlar bidat üzere söz söylüyorlardır.” Şeklinde cevap vermiştir.[898] Bu rivayetler bölgedeki kelam faaliyetinin Karmatî tehlikesinden daha çok Mu’tezile yaftası taşıma riski taşıdığı ve bu yüzden kelamdan uzak durulduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

el-Maymergî’nin *ez-Zevâ’id*’inde er-Rustufağnî’nin Mu‘tezile hakkındaki görüşleri bu şekilde sıralanırken, er-Rustufağnî’nin *el-Fevâid*’inde Mu‘tezile’yi tekfir ettiği ve onlarla evliliği caiz görmediğini gösteren fetvaları bulunmaktadır.[899] Semerkand ulemasının bir kısmının Mu‘tezile’yi tenkit etme gerekçeleri arasında onların kulu fiillerinin yaratıcısı olarak gördükleri,[900] ahirette ruyetullahı kabul etmedikleri,[901] cennet ve cehennem kıyamet

---

[895] el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, 1/269.
[896] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 38; es-Sem’ânî, *el-Ensâb*, 3/328.
[897] el-Maymergî, *ez-Zevâ’id ale’l-Fevâ’id* (Burdur, 184), 32b.
[898] el-Maymergî, *ez-Zevâ’id ale’l-Fevâ’id* (Burdur, 184), 32b.
[899] el-Kefevî, er-Rustufağnî’nin *Mecmû’un-Nevâzil*’de böyle fetva verdiğini aktarır. Bkz. er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ’id*, 125; el-Kefevî, *Ketâ’ibu A‘lâmi’l-Ahyâr,* 2/74.
[900] “Şeytanın insan kılığına girmesi mümkün müdür” diye soruldu. Dedi ki (muhtemelen söyleyen er-Rustufağnî olmalı) bizim için mümkündür, Mu‘tezile için mümkün değildir. Bu şu asla dayanır: bizim nezdimizde kul fiillerinin failidir, bunu ihtiyarı ile gerçekleştirir, ancak Allah’ın meşieti ile gerçekleşir. Mu‘tezile ise measi Allah’ın dilemesi olmaksızın kulun ihtiyarıdır. Bu yüzden onların nezdinde mümkün değildir. Çünkü ondan masiyet çıkar ve Allah masiyeti dilemez. Bkz. el-Keşşî, *el-Mecmû‘u’l-Havâdis*, 3/1492.
[901] Bu iddiaları delillendirmek için el-Mâturîdî’nin görüşlerine yer verilmiştir. el-Cessâs’ın da mutlak rüyeti reddettiği bildirilmektedir. Onun Enam suresini delil getirdiği, görme fiilini ilim olarak yorumladığı *Hizânetu’l-Ekmel*’de bildirilmiştir. Bkz. el-Maymergî, *ez-Zevâ’id ale’l-Fevâ’id* (Burdur, 184), 310a-311a, 363b-364a; el-Cürcânî, *Hizânetu’l-Ekmel*, 2/328.

günü yaratılacak dedikleri, bunu söyleyerek Mirac'ı inkar ettikleri, Kabir azabını reddettikleri,[902] büyük günah işleyen kimsenin imandan çıktığını[903] ancak kafir olarak nitelendirilmeyeceğini, ona müslim denileceğini savunmaları[904] yer almaktadır.

Buhârâ ve Semerkand'ın fıkıh faaliyetinde Bağdat ulemasından beslenmeye devam ettiği şehirlerdeki ilmi faaliyet anlatılırken ifade edilmişti. Bu bağlamda, Buhârâ ulemasının el-Kerhî'nin fetvasına başvurduğu, Irak'ta telif edilen eserlerin diğer coğrafyalarda kabul gördüğü bilinmektedir. Bununla birlikte Irak'taki isimlerin itikadi görüşlerinin kimler için ve ne zaman sorun teşkil etmeye başladığı sorusu Semerkand'ı öncelemeyi gerektirmektedir. Bu açıdan bidat ehlinin eleştirisi bölge ulemasının genelinin sahiplendiği bir hususken Irak fukahasının Mu'tezile ile özdeşleştirildiğine dair ilk aktarımlara ağırlıklı olarak *Cûzcâniyye*'den isimlerin eserlerinde rastlanılması, Semerkandlı alimlerin Irak'a karşı itikadi görüşler üzerinden tenkit kültürünün oluşmasına öncülük ettiklerini göstermektedir.

4. Etkileşimin Sufi Vechesi: Melâmetiyye ve Hakîmiyye

Irak çevresindeki tasavvufi hareketliliğin Horâsân ve Mâverâünnehir'de eş zamanlı ve benzer bir nitelikle karşılık bulmadığı görülmektedir. Mâverâünnehir'de güçlenen ve yaygınlık kazanan tasavvufi yapının görünür olduğu zaman dilimi hicri 3. asrın sonu 4. asrın başlarıdır. Bölgede aşırı zühd hareketlerine rastlanmakla birlikte Buhârâ ve Semerkand'da zamanla nüfuz alanını genişleten zühd anlayışının hem Hanefî öğretiye hem de genel dindarlık anlayışına uyum sağladığı anlaşılmaktadır.[905] Bu etkileşimin Hanefilikle sınırlı olmadığı hicri 4. asırda yaygınlık kazanan Şâfiîliğin de taşıyıcılarının sufi aidiyetlerinin ekolün yaygınlaşmasında etkili olduğu kaydedilmektedir.[906] Bölgedeki bu mutedil tasavvufî ekoller, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932),[907] Ebû Osman Saîd b. İsmâil el-Hîrî (ö. 298/910), Ebû Hâmid Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî (ö. 240/854),[908] Ebû Bekr el-Vâsıtî ve Ebu'l-

[902] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 160.
[903] el-Mâturîdî, Yûnus 10/62. ayetin Mu'tezile tarafından büyük günah işleyenlerin mümin olarak vasıflandırılamayacağına delil olarak kullanıldığını aktarır. Bkz. el-Mâturîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, 6/185-186, 7/66.
[904] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 196-197.
[905] Bölgedeki tasavvufi hareketlilik, mutasavvıflar ve ekoller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kamilcan Rahimov, *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 52-75.
[906] Kalaycı, "Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu", 213.
[907] Ali Şir Nevai, *Nesâyimu'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1996), 72.
[908] Horâsân meşayihinin büyüklerindendir. Ebû Turâb en-Nahşebî ve Hat3im b. el-Esam ile dostlardı. Ebû Yezîd el-Bistâmî'yi ziyaret etmiştir. Hicri 240 yılında vefat etti. Bkz. es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 96; Abdüllatif el-Müderris, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye*, 1/80.

Abbâs es-Seyyârî'nin (262-342/876-953)[909] etrafında şekillenmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin takipçisi olduğu bildirilen Ebû Gaylan es-Semerkandî[910] ve Ebû Bekr Palizbân el-Buhârî'nin[911] ve Ebû Osman el-Hîrî'nin talebesi Ebû Osman Saîd b. Abdullah es-Semerkandî (ö. 343/954-55)'nin de Mâverâünnehir'de sufiliğin yayılmasında etkisinin bulunduğu haber verilmektedir.[912] Bu isimlerin yanı sıra Ebû Hafs en-Nîsâbûrî (ö. 270/883-84) erken dönem tasavvufî eğilimin Horâsân'daki kurucusu olarak takdim edilir.[913]

Horâsân'da Melâmiyye adı altında müstakil bir tasavvuf anlayışının geliştiği, Melâmîlerin nefs, zühd ve keramet konularında diğer ekollerden farklılaştığı bilinmektedir.[914] Buna göre Melâmîler, rızkın peşine düşme anlamında kesbi tavsiye eden, inzivadan ziyade halkla iç içe olmayı öğütleyen, nefsi kötüleyerek kerametlerini halka göstermekten sakınan kimseler olarak nitelendirilmişlerdir. Bu ekolün öncü isimlerinden olduğu bildirilen Ahmed b. Hadraveyh'in[915] Belh'te faaliyette bulunduğu bilinmektedir. Onun öğrencisi olarak nitelenen Ebû Abdullah Muhammed b. el-Fadl el-Belhî (ö. 319/931)[916] de dönemin önemli sufileri arasında zikredilmektedir. Sonraki dönemlerde mutedil olarak nitelendirilecek ve saygın bir konuma yükselecek olan bu isimlerin yaşadıkları zaman diliminde görüşleri sebebiyle tenkide uğradıkları anlaşılmaktadır. Bunun en tipik örneğini Muhammed b. el-Fadl el-Belhî'de bulmaktayız.[917] O, Belh'te uğradığı baskı sebebiyle Semerkand'a gelmiş ve hayatını burada sürdürmüştür. Muhammed b. el-Fadl'ın Belh'ten çıkarılma gerekçesinin mezhebi aidiyeti olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.[918] Hicri 5. asır sufilerinden Alî b. Osmân el-Hücvirî (ö. 463/1071) ise Belh'ten çıkarılmasını halkın onun itikadî ya da fıkhî mezhebine meyletme korkusuyla taassup

---

[909] Orta Asya'da çıkmış olan Seyyâriyye sufi akımı, aslen bu akım Ebû Bekr el-Vâsıtî (ö. 320/932) tarafından kurulmuş olmasına rağmen, ismini onun öğrencisi Ebu'l-Abbas es-Seyyârî'den (262-342/876-953) almıştır. Bâb el-Fergânî lakabı ile meşhur olan el-Vâsıtî ise Orta Asya'nın Fergana bölgesinde doğmuştur. Bağdat'ta Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin sohbetinde bulunduktan sonra Merv'de ikamet etmiştir. Bkz. Kamilcan, *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri*, 65.

[910] Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Herevî, *Tabakâtu's-Sûfiyye* (Kabil: Encümen-i Tarih, 1962), 561-562.

[911] el-Herevî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 445.

[912] es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 280.

[913] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 242; es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, 242.

[914] Melametiyye hicri 3. ve 4. asra tarihlendirilen, Horâsân'da etkili olmuş, temsilcileri arasında Hamdun el-Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd, talebesi Ebû Osman el-Hîrî'nin yer aldığı bir tasavvuf ekolü olarak tanımlanmaktadır. Bu ekolün özelliği, nefsi terbiye etmek, kibir ve riyadan uzak durma için faziletli işleri başkalarına göstermeyerek ve kendini tenkit ederek nefsi sürekli melamet yani töhmet altında bırakmaktır. Bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 62.

[915] ez-Zehebî, *Kitâbu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, 14/524.

[916] Nevai, *Nesâyimu'l-Mahabbe*, 71; Abdüllatif el-Müderris, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye*, 1/81.

[917] Belhî, *Fedâil-i Belh*, 280-288.

[918] es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, 171.

sahiplerinin gerçekleştirdiği bir fiil olarak nitelendirir.[919] Belh çevresinin Hanefî ve Mürciî olarak bilindiğini göz önünde bulundurduğumuzda onun Ashâbu'l-Hadîs'ten bir gruba dahil olma ihtimalinin böyle bir çatışmaya sebep olduğu düşünülebilir. Öte yandan, ez-Zehebî, es-Sülemî'nin *Mihenu's-Sûfiyye* isimli eserinden yaptığı alıntıda Muhammed b. el-Fadl'ın Belh'te imamlar ve Kur'an hakkında konuştuğu ve Belh fukahasının onun sözlerini inkar edip Ashâbu'l-Hadîs'in itikadını paylaştığı için onu mübtedi olarak nitelendirdiklerini ve şehirden çıkardıklarını aktarır. Belh'teki muamelenin aksine Semerkand'da büyük bir teveccühle karşılandığı ve hayatının sonuna dek burada saygın bir hayat sürdüğü anlaşılmaktadır.[920]

Sviri, Muhammed b. el-Fadl'ın Belh'ten çıkarılma hadisesini Belh'teki itikadi ve siyasi değişimlerin etkisinde anlamaya çalışmaktadır. Buna göre Muhammed b. el-Fadl'ın yaşadığı dönemde hüküm süren Saffârîler'in doğrudan Ashâbu'l-Hadîs'i desteklemediğini hatırlatarak ve yönetimin ulema üzerindeki etkisini sorgulamaktadır. O, Muhammed b. el-Fadl'ı yalnızca Ashâbu'l-Hadîs'e bağlı bir mutasavvıf olarak değil, onların Belh'teki imamı olarak nitelendirmiştir. Sviri "Peki ya Semerkand?" diye sormaktadır. Onun Semerkand'da sıcak bir şekilde karşılanmasının sebebi halkının da Ashâbu'l-Hadîs'e tabi olmasından mıydı? Sviri burada bu sorunun Sâmânîler döneminde Hanefiyye'nin liderliği/etkinliği ile pek bağdaşmadığını, Madelung'un hicri 3-4. asırlarda Horâsân'da mezheplerin henüz oluşumlarını tamamlamadığı dikkate alındığında mezhebi bir düşmanlık ya da kabul ihtimalinin zayıf kaldığını belirtmektedir. Yine de bu hadiselerin dönemin itikadi, siyasi mücadelelerini yansıtma ihtimalini saklı tutmaktadır.[921] el-Makdisî'nin hicri 4. asırla ilgili verdiği bilgiler Belh'te mezhep taassubunun varlığına işaret etmekte ve bölgede Hanefîlerle Şâfiîler arasında bir çekişmenin olduğunu doğrulamaktadır.[922] Bu yüzden mezhebî gerekçelerin bu tarz bir muameleye sebep olabileceği ihtimal olarak zikredilebilir. Ancak onun Semerkand'da büyük bir teveccühle karşılandığı yönündeki bilgi doğru kabul edilirse, bunun Semerkand'ın bu dönemdeki ilmî ve mezhebî çeşitliliği ile ilgili fikir sahibi olunmasına imkan tanıdığını belirtmek gerekir. Yine onun imanı ikrar ve tasdik olarak tanımlandığı görüşün kendisine nispeti doğru ise bu ihtimalin onu Hanefî çevreye

---

[919] Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali Hücviri, *Hakikat Bilgisi / Keşfu'l-Mahcub* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 243.
[920] ez-Zehebî, *Kitâbu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/320-321; el-Huseyin b. Nasr İbn Humeys, *Menâkıbu'l-Ebrâr ve Mehâsinu'l-Ahyâr* (el-Ayn: Merkezu Zayed li't-Turas ve't-Tarih, 2006), 425.
[921] Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Hakīm al-Tirmidhī and His Contemporaries* (London: Routledge, 2019), 131-132.
[922] el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 344-347.

yaklaştırdığı iddia edilebilir.[923] Onun zahid kimliğinin de bu şehir halkı üzerinde olumlu bir etkisinin olduğu düşünülebilir. Muhammed b. el-Fadl el-Belhî'nin Semerkand'a geldikten sonra ulema arasında saygın bir konuma sahip olduğu Hakîm es-Semerkandî ile aralarında geçtiği rivayet edilen bir sohbetten anlaşılmaktadır.

İsmetü'l-Enbiya'da ve onun muhtasarı olan *el-Münteka*'da aktarılan rivayette bir oğlunu yitirmesi üzerine büyük bir üzüntü yaşayan ve sabrı terk eden Hakîm es-Semerkandî, Muhammed b. el-Fadl el-Belhî tarafından teselli edilmiş ve ona sabır ile iktifa etmeyip rızayı talep etmesi gerektiği öğütlenmiştir. Onun bu sözlerinin Hakîm es-Semerkandî'nin üzerinde büyük bir tesiri olduğu ve gönlünü ferahlattığı bildirilmiştir.[924] Bu rivayet Muhammed b. el-Fadl'ın Semerkand uleması tarafından kabul görmesinin yanında, ona gösterilen hürmetin de bir delilidir. Hikayenin bir diğer kahramanının da Hakîm es-Semerkandî olması ilgi çekicidir. Hocaları arasında Ebû Bekr el-Verrâk'ın da bulunduğu aktarılan,[925] bazı kaynaklarda İbrâhim el-Kassâr ve Ebû Abdullah el-Cellâ gibi sufilerin öğrencisi olarak nitelendirilen Hakîm es-Semerkandî, Hanefî alimler arasında tasavvufi çevre ile etkileşimde olan öncü isimlerdendir.[926] Çok yönlü bir alim olduğu anlaşılan Hakîm es-Semerkandî, kadılık görevinde bulunması sebebiyle hem bazı Hanefî ulema hem de dönemin sufilerinden İbrâhim el-Kadûkî (4/10. Asır) tarafından tenkit edilmiştir.[927] Onun künyesinde yer alan "Hakîm" ifadesi/lakabı sebebiyle dönemin önemli zahidlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Hasan Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ile irtibatlandırılmaktadır. Onun Ebû Bekr Muhammed b. Ömer el-Verrâk el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 280/893) aracılığıyla Hakîm et-Tirmizî'nin öğretisinin devam ettiricisi olduğu öne sürülmüştür.[928]

---

[923] el-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi / Keşfu'l-Mahcub*, 350.
[924] es-Sabûnî, *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*, 66; el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 42b-43a.
[925] el-Kefevî ve el-Kureşî'de zikredilen Ahmed b. Ali Ebû Bekr el-Verrâk'ın vefat tarihi ile ilgili bilgi bulunmamakta, onun et-Tahâvî'nin *Muhtasar*'ına şerh yazdığı bildirilmektedir. Ancak mutasavvıf olarak nitelendirilen Ebû Bekr Muhammed b. Ömer el-Verrâk et-Tirmizî, daha erken tarihte yaşamıştır. Bu alimin, Hakîm et-Tirmizî'ye talebe olması da güç görünmektedir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/219-220; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/106-107.
[926] Can, "Hakîm es-Semerkandî", 15/193.
[927] en-Nesefî, *el-Kand*, 59.
[928] Bu nitelemeyi yapan Rahimov, bölgede etkili olan diğer sufi ekollerin Seyyâriyye ve Melâmiyye olduğunu bildirir. Bu çerçevede o, "IX-XI. yüzyıllarda mevcut olan Orta Asya sufi okulu kapsamında Hakîm et-Tirmîzî (205-320/820-932) tarafından kurularak Ebû Bekr el-Verrak et-Tirmîzî (ö. 296/909), Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 342/953) ve diğerleri tarafından devam ettirilen Hakîmiyye sufi akımı, Ebû Bekr el-Vâsıtî (ö. 320/932) tarafından kurulmuş, Ebu'l-Abbas es-Seyyârî (262/876-342/953), Ebu'l-Vahid bin Ali es-Seyyârî (IV/X. y) ve diğerleri tarafından devam ettirilen Seyyâriyye sûfi akımı, Ebû Ca'fer el-Fergânî (IV/X. y) tarafından kurulmuş ve Ömer Bab Fergânî (V/XI. y) ve diğerleri tarafından devam ettirilen Melâmiyye sûfi akımı" şeklinde Orta Asya'da etkili olmuş dört eğilimden söz eder. Bkz. Rahimov Kamilcan, *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 61.

Tirmiz ve Belh'te yaşadığı bildirilen Hakîm et-Tirmizî, klasik tasavvuf öğretisinin dışına çıkan, nefse ve kesb konusuna bakış açısıyla müstakilleşen bir öğretiyi savunmuştur.[929] Öğretisinin, velayet görüşü üzerine şekillendiği anlaşılmaktadır. Eserlerinde velayetin hakikatinden, evliyanın derecelerinden ve ondaki tertibe riayetten bahseder.[930] *Hatmu'l-Evliyâ*'da peygamberlik ve velilik konularında zikrettiği görüşlerin yaşadığı dönemde tenkit edilmesine rağmen sonraki nesil mutasavvıfları üzerinde ciddi bir etki bıraktığı ifade edilmektedir. es-Sülemî, onu Yahyâ b. Cellâ ve Ahmed b. Hadraveyh'in ashabından saymaktadır.[931] Onun dönemin diğer zahidleri Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) ve Muhammed b. el-Fadl el-Belhî'yle mektuplaştığı ve bu mektupların bir kısmının günümüze ulaştığı görülmektedir.[932] et-Tirmizî, Ebû Osman'a yazdığı mektubunda onun sürekli nefsin eksiklik ve çirkin alışkanlıklarıyla ilgilenmesini eleştirmekte, böyle yapıldığında Allah'ı bilmekle yeterli ölçüde ilgilenemeyeceğini öne sürmektedir. "Ömrünü nefsini tanımaya ve onun eksiklikleriyle ilgilenmeye veren kul, ömrünün kalan kısmını nefsine hakim olmaya ve ona boyun eğdirmeye çalışmakla harcar. Halbuki Allah'ı bilmekle ilgilenen kimse, bu konuda bir vakit ayırmaksızın, nefsini de kontrol altına alır."[933] Bu bakış açısı ile onun Melâmî çevrenin kabullerini tamamen paylaşmadığı kendine has yaklaşımları olduğu ve bu yüzden "Hakîmiyye" isminde müstakil bir ekol olarak sufi literatürde yer bulduğu görülmektedir.

Ekolün özgün çehresinin "Hakîm" kavramı etrafında şekillendiği tahmin edilmektedir. Bu ifadeyi diğer kültürler ve felsefi akımlarla etkileşimin bir göstergesi olarak okuyan Schimmel, bu kavramdan yola çıkarak Hakîm et-Tirmizî'yi neoplatoncu-gnostik eğilimli tasavvufun temsilcisi olarak nitelendirmiştir. Radtke, onun nefs hakkındaki görüşlerinin Aristocu ve Stoacı felsefenin tesirini gösterdiğini ancak eserlerinde sistematik bir alıntının bulunmadığını ekler. Ancak Hakîm et-Tirmizî'nin tabii bilimi, maneviyatla ve eğitimle birleştiren mutasavvıfı "hakîm" olarak nitelendirdiğini belirtir.[934] Yine de Radtke, makalesinin sonucunda Belh ve Tirmiz hukeması hakkındaki tetkiklerinin onları yeni

---

[929] Bernd Radtke, "Horâsân ve Mâverâünnehir'de Din Alimleri ve Mutasavvıflar", çev. Ergin Ayan, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/9 (2009), 367-374.
[930] Hücviri, *Hakikat Bilgisi / Keşfu'l-Mahcub*, 273.
[931] es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, 175.
[932] Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasan Hakîm et-Tirmizî, *el-Mesâilu'l-Meknûne* (y.y.: Dâru't-Turâsi'l-Arabi, 1980), 71-77; Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasan Hakîm et-Tirmizî, *Beyânu'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fu'âd ve'l-Lübb* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1958).
[933] Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı* (İstanbul: Hayykitap, 2006), 119-120.
[934] Aiyub Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam: al-Hakim al-Tirmidhi's Theory of Wilaya and the Reenvisioning of the Sunni Caliphate* (Leiden: Brill, 2020), 103-107.

platoncu düşünceye değil, zühdî-dogmatik çevreye ve fıkhî okullara ulaştırdığını bildirir. Burada kast ettiği Hanefî fıkhıdır.[935]

Hakîm et-Tirmizî'nin itikadi açıdan bölge Hanefîlerinin kabullerini çoğunlukla paylaşmadığını en azından imanı amelle birlikte tanımladığını, aklın Rububiyeti idrak etmek için değil, kulluğu yerine getirmek için insana verildiğini, onun böyle bir kudretinin olmadığını[936] savunduğu görülmektedir. O, "Allah'ın ahvalinin hakikatinin akıl ile bilinebileceğini mi zannediyorsun?" demekte ve "dalalet sahiplerinin evliyanın kerametini, Peygamber'in miracını inkar edişlerini görmedin mi? Onlar bu hususlara hevaları ile bakmış ve onu akıl diye isimlendirmişlerdir. Değişen, artan ve azalan bir şeyin bu sıfatları taşımayan Rabbi idrak etmesi mümkün müdür? Akıl, Allah'tan kula bir hüccettir. Ubudiyetin pekiştirilmesi için verilmiş bir alettir, Rububiyyet'in idraki için değildir."[937] ifadeleri ile aklın Allah'ı idrakten yoksun olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte Hakîm et-Tirmizî hayır ve şerri Rububiyet anlamında Allah'tan, hareket anlamında kuldan bilmektedir.[938] Onun itikadi kabulleri Ashâbu'l-Hadîs'e daha yakın görünse de kendisine uyulması gerekenler arasında tabiinden sonra Ebû Hanîfe ile başlayarak Süfyân es-Sevrî, el-Evzâî ve Mâlik b. Enes'i sayması[939] ile Hanefî bir alimin tedrisinden geçtiği bilgisi[940] de dikkate alındığında bu çevreyle irtibatının farzedilenden daha güçlü olduğu görülmektedir. Onun Hanefî çevre ile irtibatını güçlendiren bir diğer husus ise, es-Sübezmûnî'nin *Keşfu'l-Âsâr*'ında Ebû Hanîfe'nin Osman el-Betti'ye yazdığı risalesinin ravileri arasında Muhammed b. Alî b. el-Hasan et-Tirmizî isminin de yer almasıdır.[941]

Hakîm et-Tirmizî dışında Hakîm lakabını kullanan Ebu'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî ve Ebû Bekr Hakîm el-Verrâk bu nitelemenin fıkıh, kelam, tefsir, hadis ve keşfe dayalı ilim alanlarında faaliyet gösteren çok yönlü alimleri nitelemek üzere kullanıldığı yorumunun[942] isabetli olduğunu düşündürecek özelliklere sahiptir. Faaliyetlerini Belh'te sürdüren, Belh Camii'nde köşesi olduğu bildirilen Ebû Bekr el-Verrâk'ın bir de *el-Âlim ve'l-Müteallim* isminde günümüze ulaşmış bir eseri bulunmaktadır.[943] İtikadi ve fıkhi konular ile

[935] Radtke, "Horâsân ve Mâverâünnehir'de Din Alimleri ve Mutasavvıflar", 367-374.
[936] Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, 97; Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 57-59.
[937] Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 72-73.
[938] Hakîm et-Tirmizî, *Menazilu'l-Kurbe*, 113.
[939] Hakîm et-Tirmizî, *Menazilu'l-Kurbe*, 96.
[940] el-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi / Keşfu'l-Mahcub*, 205.
[941] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/58-64.
[942] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 60.
[943] Vâ'iz-i Belhî, *Fedâil-i Belh*, 261-262.

başlayan eser, tasavvufi bir üslupla ibadete ve muamelata dair hususları konu edinmiştir.[944] Diğer bir isim Ebu'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî'nin ise hem Semerkand'da yıllarca kadılık yaptığı hem de halkı bidat görüşlere karşı uyarmak üzere *es-Sevâdu'l-A'zam* isimli bir eser kaleme aldığı bilinmektedir. Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerindeki anlatı da tüm bu ilim dallarını kuşatan bir alim profilinin yanı sıra zahir ilimlerinin önemini inkar etmeden hikmete odaklanan bir meşguliyeti tasvir etmektedir. Bununla birlikte onun *fakîh* ve *hakîm* ayırımı yaparak, fakihin Allah'ın ayetlerinden hükmü çıkaran kişi olduğunu, hakimin ise Allah'ın iradesine uygun ve kanıtına ulaşmaya rehberlik eden şeyi çıkaran kişi olduğunu, onun ortaya çıkardığı hükümlerin, tevhide muvafık ve Allah'ın uygun gördüğü amaçtan haber veren ince işaretler olduğunu savunması zahir ilimlerden beslenerek bir tasavvufî yapı inşa ettiği hususunu desteklemektedir.[945] Başka bir eserinde ise batın ulemasını hakîmler olarak nitelendirmekte, zahir ulemasının aciz kaldığı konularda onların kuvvetli olduğunu, yakin ehlinin bir şeyin helalliği ya da haramlığı konusunda kalplerinin temizliği ile şüpheye düşmediklerini ancak zahir ulemasının bu konuda bir nas, Hz. Peygamber'den bir söz yoksa onun helalliği ya da haramlığında şüpheye düştüklerini ve kesin bilgiye ulaşamadıklarını savunduğu görülmektedir.[946] Cüneyd-i Bağdâdî'nin Mâverâünnehir'deki takipçisi olarak nitelendirdiğimiz Ebû Gaylân es-Semerkandî de benzer bir tasnif ile âlim ile ârif arasında bir farktan söz etmekte, arifin Allah'ı Allah'ın yardımıyla, âlimin ise Allah'ı Allah'tan başka şeylerle anladığını savunmaktadır.[947]

Zahir uleması ile batın uleması arasında bu çekişme farklılıkların ortaya çıktığı dönemden beri süregelmiştir. Hakîm et-Tirmizî'nin de bu çekişmenin taraflarından biri olarak eserlerinde fakih ve alim kavramları üzerinden bir eleştiri dili geliştirdiği ve hakîmi zahir ilimlerine nüfuz edip bilgisini bir üst mertebeye taşıyan kimse olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Hakîm et-Tirmizî, akleden kişiyi, Allah'ın emirlerini, nehiylerini, vaad ve vaidini, O'nun eşyadan muradını, işlerinin azametini anlayan ve nehy ettiklerinden uzak duran şeklinde tanımlamaktadır. Tüm bunların ancak Allah'ın lütfu ve o kişiye hüsnü nazarı ile olacağını, bu lütfun kişiyi diğerlerinden daha faziletli kılacağını belirtir. Bu şekilde

---

[944] Muhammed b. Ömer et-Tirmizî Ebû Bekr el-Verrâk, *Kitâbü'l-Alim ve'l-Müteallim* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001). Onun *Sünen-i Tirmizî*'nin müellifi Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî'nin dayısı olduğu bildirilir. Bkz. Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefî Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 169. Ashabı arasında Ebû Bekr es-Suğdî ve Hâşim es-Suğdî'nin isimleri zikredilmektedir. Onun da Ahmed b. Hadraveyh'le görüştüğü rivayet edilmektedir. Bkz. Herevi, *Tabakatu's-Sûfiyye*, 262-263; İbn Humeys, *Menâkıbu'l-Ebrâr ve Mehâsinu'l-Ahyâr*, 470-4476.

[945] Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, 80.

[946] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasan Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-Usûl fi Ma'rifeti Ehâdisi'r-Resûl* (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2013), 2/31-42.

[947] el-Herevî, *Tabakatu's-Sûfiyye*, 562.

tanımladığı kişiyi ise usûlu'd-dînde ve fürûda fakih olarak nitelendirir. Bunun fürûda fakih olan herkesin usulde de fakih olacağı anlamına gelmediğini, çünkü hüküm ilminde fıkıhların çok olduğunu, fıkh etmekle kişinin fakih olduğunu ve bunun fıkıh ve ilmin taşıyıcısı olma anlamına geldiğini savunur. Bu durumda el-fıkh ilim adı olmaktadır. Hakîm et-Tirmizî için fıkhın hakiki anlamı ise kalbin anlayışıdır (fıkhu'l-kalb). Hz. Peygamber'e nispet ettiği "Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki onların anlayışı yoktur. Nice fıkıh taşıyıcısı taşıdığı şeyi kendisinden daha anlayışlı bir kişiye ulaştırır." rivayetini zikrederek, belayı nimet olarak kabul etmeyen ve rızayı musibet saymayan kişinin fakih olamayacağını öne sürer. Onun düşüncesinde Allah'ın zahirde ve batında fıkhı nasip ettiği kişi en büyük alim ve en derin akıl sahibi olmaktadır. Böyle bir kimse, zahirde sünnete muvafık ve şeriatın ikamesi üzere hükümleri çıkarması ile batında hakikate muvafık olarak ve Rububiyyeti müşahede ederek, maksatları ortaya çıkarması ile iki ilmi birleştirmiş olur.[948]

İlim talebi ile ilgili aktardıkları ise Hakîm et-Tirmizî'nin doğrudan bir kesimi hedef aldığını göstermektedir. O, ilim talibinin kendi beldesini terk ederek çıktığı yolculuğa ulvi bir anlam yüklememekte aksine bunu rivayet senetlerini çeşitlendirmek üzere çıkılmış, bir açıdan şöhret ve iftihar kaynağı olarak kullanılacak bir araç olarak nitelendirmekte, bu yolculuğun ve ilim meclislerinin sonunda alınacak dünyevi payelere dikkat çekerek – fıkıh öğrenirse riyaset ve şerefli meclislerle ödüllendirileceğini – bu makamlara ulaşan kişinin meşruiyetini kazandığı kesime karşı mesul hissederek onların arzularına göre hareket edeceğini, Allah'ın hakikatini tespit etme kaygısı olmaksızın kibirle ve gafletle bir yaşam süreceğini, başkalarına yaptığı nasihatin kendisinde karşılığı olmayacağını iddia etmektedir.[949] Onun bu nitelemeleri, dönemindeki ders halkalarını ve müntesiplerini maksatlarında makam ve dünya sevgisi olmakla tenkit ettiği ve bu meşguliyeti itibarsızlaştırdığı şeklinde anlaşılabilir. Hanefî ulemanın da bu eleştirilerden nasibini aldığını söylemek mümkündür.

Hakîm et-Tirmizî'nin dönemin aşırı fırkalarına karşı *er-Redd ale'l-Muattıla ve er-Redd ale'l-Râfıda* isimli iki reddiye kaleme aldığı bilinmektedir. Bunların yanı sıra fıkıh usûlüne dair de eserler kaleme aldığı bildirilmektedir. Bu hususları dikkate alan Palmer, onun Hanefî gelenek üzerindeki tesirinin çağdaş araştırmacıların iddia ettiğinden daha fazla olduğu hatta el-Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid*'i yazmada ilhamını büyük ölçüde Hakîm et-Tirmizî'den

[948] Hakîm et-Tirmizî, *Beyânu'l-Fark*, 59-61.
[949] Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasan Hakîm et-Tirmizî, *Tabâi'u'n-Nüfûs* (Kahire: el-Mektebü's-Sekafî li'n-Neşr, 1989), 49-52.

aldığını öne sürer. Bu iddiasını el-Mâturîdî'nin hikmet kavramını kullanımı ile temellendirmeye çalışır. O el-Mâturîdî'nin hikmet kavramını açıklarken Hakîm et-Tirmizî ile aynı kelime dağarcığını kullandığını (alât, afât gibi), bir şeyin zıttı ile bilinebileceğini ancak burada aklın hata yapma ihtimali taşıdığını, kişinin şeyleri olduğu gibi anlamasının ve doğru ayrımlar yapmasının ancak ilahi hikmet yoluyla mümkün olacağını savunduğunu bildirir. Bu tanımın et-Tirmizî'nin hikmet anlatımı ile büyük oranda benzer olduğunu bildiren Palmer, her iki alimin kelime dağarcığının ve hikmet kavramını temellendirme usullerindeki benzerliğe rağmen ikisinin hikmet kavramını farklı argümanlar ileri sürerek kullandıklarını ifade etmekte, el-Mâturîdî'nin bununla Allah'ın zatının ikili olmayan doğasını, zıtlıkların etkileşimi bağlamında açıklamaya çalıştığını, et-Tirmizî'nin ise velayetin ikili olmayan doğasını savunmak üzere bu kavramı kullandığını savunmaktadır.[950] Bu hususta bölgedeki genel ilim faaliyetinin benzer kavramların kullanımına sebep olduğu öne sürülebilir, kavram kullanımı etkileşimin bir veçhesi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte hicri 4. asır kelam ve akaid eserlerinde Hakîm et-Tirmizî'den doğrudan bir aktarıma rastlanılmamaktadır.[951] Bu dönem eserlerinden yalnızca *İsmetü'l-Enbiya*'da Hakîm et-Tirmizî'nin Hz. Adem'le ilgili bir rivayet sebebiyle ismi zikredilerek tenkit edildiği görülmektedir. Burada onun Hz. Adem'le ilgili "Allah'a iştiyakını öyle artırdı ki Allah'ın yardımını istemeyi unuttu ve taat iştiyakı ondan peygamberlere, onlardan da müminlere bir nur olarak tevarüs etti." şeklinde bir ifade kullandığını belirtmiş ve Hz. Adem'i bu şekilde nitelemenin caiz olmadığını savunmuştur.[952] Bunun dışında *Kitâbu'l-İleli'ş-Şerîa* ve *Kitâbu Hatmu'l-Evliyâ* eserlerinde kendisi, evliyayı enbiyaya üstün tuttuğu gerekçesiyle tenkit edildiğini ve Tirmiz'den çıkarıldığını, bir dönem Belh'te ikamet etmek zorunda kaldığını ifade etmektedir.[953] Onun otobiyografisini anlattığı *Büdüvv-ü Şen* isimli eserinde Allah sevgisi ile ilgili yaptığı sohbetlerden bir kesimin rahatsız olduğunu ve kendisini bidat çıkaran, insanları saptıran ve peygamberlik iddia eden bir kimse olarak niteleyerek Belh

---

[950] Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam*, 132-137.

[951] el-Mâturîdî'ye nispet edilen Fıkhu'l-Ekber şerhinde iman ve İslam bahsinde el-Mâturîdî'nin diğer eserlerine zıt farklı görüşlerin yer bulduğu ve burada Hakîm et-Tirmizî'de ve diğer tasavvufi eserlerdeki anlatıma benzer anektodların varlığı dikkat çekmektedir. el-Mâturîdî'ye ait olmadığı açık olan bu eser, daha geç döneme tarihlendirilmektedir. Rudolph'a göre el-Mâturîdî bu eserde konuşturulmuştur. Bkz. Ebu Mansur Maturidi, *İslam İnanç Esasları (Fıkhu'l-Ekber Şerhi)*, çev. Adnan Bülent Baloğlu – Murat Memiş (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 30-31; Rudolph, *Mâturîdî*, 310, 561-566.

[952] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 23a-23b; es-Sabûnî, *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*, 45.

[953] Abdurrahman es-Sülemî, "Zikru Miheni'l-Meşayihi's-Sufiyye", *Mesail ve Te'vîlâtu's-Sufiyye li-Ebi Abdurrahman es-Sülemi*, ed. Bilal Orfali - Gerhard Bowering (Daru'l-Maşrik, 2010), 57. Eser, es-Sülemî'den aktarılan rivayetlerin bir araya getirilmesi ile oluşturulmuştur. Materyallerin yarısı doğrudan es-Serrâc'ın *el-Luma*'sından alınmıştır. Kaynak materyallerin diğer yarısı bilinmeyen bir kaynaktan seçilmiştir. Bkz. Bilal Orfali - Gerhard Bowering, "Sufi Inquiries and Interpretations of Abu Abd al-Rahman al-Sulami and a Treatise of Tranditions by Ismail b. Nujayd al-Naysaburi", *Mesâil ve Te'vîlâtu's-Sûfiyye li-Ebi Abdurrahman es-Sülemi* (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 2010), 18.

valisine şikayet ettiklerini, valinin de onun sohbetini yasakladığını bildirmektedir. Ona iftira edenlerin şehirden bir sebeple kaçmaları ile halkın ona yeniden teveccüh gösterdiğini, sohbetlerine devam etmesi için ısrarcı olduklarını anlatır.[954] Muhammed b. el-Fadl el-Belhî'nin tecrübesi ile birlikte değerlendirildiğinde Belh'te sufi söyleme mesafeli ve şehirde nüfuz sahibi olan bir kesimden bahsetmek mümkün olmaktadır. Bu hususun Hakîm et-Tirmizî'nin fakih ve alim eleştirisinin muhatap olduğu kitle ile ilgili ipucu verdiği düşünülebilir. Makam sevgisi, dünyayı talep ederek ahiretten ve hakikati arayıştan uzaklaşma gibi gerekçelerle tenkit ettiği bu kimseler, onun en çok karşı karşıya geldiği ve belki tenkidine maruz kaldığı kesim olmalıdır.

Bu dönemde sûfî olarak nitelendirilen ve Ebû Hanîfe'nin ashabından olduğu bildirilen isimlere de rastlanmaktadır. el-Mâturîdî ile muasır olduğunu düşünebileceğimiz eş-Şeyh İbrâhim el-Kadûkî'nin, Semerkand'ın marifet ehlinden ve erbab-ı kerametten olduğu bildirilmekte onunla birlikte Semerkand'ın Şâzever beldesi civarında insanların ihtiram gösterdiği üç kabrin sahibinin isimleri *el-Kand*'da zikredilmektedir. Bunlar; Ebû Ahmed el-Zerûdîzevî (الزّروديزوي), Alî el-Âdemî, Ahmed Revende'dir (diye meşhur).[955] Bu isimlerin boş torbadan ekmek almak, boş kapla su vermek gibi birtakım kerametlerinin olduğu bildirilmektedir. Eserde İbrahim el-Kadûkî ve Hakîm es-Semerkandî ile ilgili bir anekdot da zikredilir. Hakîm es-Semerkandî'yi parmağında bir yüzükle gören şeyhin Hakîm'i tenkit ettiği, yine onun ölüm döşeğinde Hakim es-Semerkandî ile birlikte Ebû Ahmed el-İyâdî'nin yanında bulunduğu, onun arkasında üzerinde bir elbiseden başka bir şey bırakmadığı için şehit olarak vefat edeceğini söylediği, onların bu durumda bir şey arzulayıp arzulamadığının sorulması üzerine "bütün dünyanın benim olmasını arzuluyorum, yarısını lokma olarak birinizin ağzına diğer yarısını da diğerinizin ağzına vermeyi düşünüyorum, böylelikle belki ondan doyarsınız./memnun kalırsınız" diyerek onlara dünyaya dair nasihatta bulunduğu rivayet edilmektedir.[956]

Ebû Hanîfe'nin ashabından olup zühd ve tekaşşuf görüşüne yöneldiği belirtilen İbrahim b. Muhammed b. Ahmed b. Kureyş b. İshâk el-Müzekkîr el-Mervezî'nin (ö. 373/983) Semerkand'da yaşadığı bildirilmiştir.[957] Onunla muasır olan ve Buhârâ'ya nispet

[954] Hakîm et-Tirmizî, *Buduvvu Şe'n* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2020), 43-49.
[955] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 59.
[956] en-Nesefî, *el-Kand*, 59.
[957] Ebû İshâk İbrâhim b. Ahmed el-Kâtib, Abdullah b. Mahmûd es-Suğdî'den rivayette bulundu. Ebû Sad el-İdrisi Tarihu Semerkand'ında ondan bahseder: Onu Semerkand ehli içinde saymamızda bir sakınca yoktur. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/100.

edilen Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshak İbrahim el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf* isimli eseri ile bölgedeki tasavvuf anlayışıyla ilgili önemli bir kırılma noktasını temsil etmektedir. el-Kelâbâzî'den önce fukaha arasında tasavvufi eğilimlere sahip isimler bulunmakla birlikte kendini sufi olarak nitelendirip bu doğrultuda eser yazan ve eseri genel kabul gören isim Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshak İbrahim el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 380/990) olmuştur. Onun Buhârâ fakihlerinden ders aldığı ifade edilmişti. Bununla birlikte eserinde sufi kimliğini ön plana çıkardığını ve tasavvufta Hallâc'ın müridi Ebû Kâsım Fâris b. Îsâ el-Bağdâdî (ö. 340/951)'den ders aldığı kaydedilmektedir.[958] *et-Ta'arruf*'taki tasavvuf anlatısı bölge ulemasına karşı sufileri savunusu ya da bir tanıtım olarak yorumlanmıştır.[959] Bu yüzden o eseri *et-Ta'arruf*'ta aşırı görüşlere sahip sufilerle ilgili herhangi bir aktarımda bulunmaz. Yalnızca doğru kabul ettiği yoldan bahseder ve tasavvufun aslının bozulduğunu bildirerek aslolan tasavvufu ortaya koymayı amaçlar.[960] Onun muamele ilmine dair eser yazan sufiler arasında sıraladığı Yahyâ b. Mu'az er-Râzî, Ebû Bekr el-Verrâk, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fadl el-Belhî, Ebû Ali el-Cûzcânî, Hakîm es-Semerkandî çalışmamız açısından dikkat çeken isimlerdir. Bu kimselerin, kesbî bilgi ile vehbî bilgiyi birleştirdikleri, hadis dinledikleri, fıkıh, kelam, dil ve Kur'an ilimlerini öğrendiklerini kaydetmektedir.[961] Yine el-Kelâbâzî'nin eserinde itikadi ve fıkhi konuları sufilere nispet ederek sahih kabul ettiği görüşleri sıraladığı görülmektedir. Örneğin o, sufilere göre amellerin en üstününün ilim tahsil etmek olduğu ifade etmekte, halka karşı en sevimli olanların sufiler olduğunu öne sürmektedir.[962] el-Kelâbâzî *et-Taarruf*'u ile bölgede şeriat merkezli tasavvuf anlayışının tanıtımını ve savunusunu yapmış, mezhebi aidiyetini Ehl-i Sünnet olarak ifade etmiştir.

Hicri 4. asrın ikinci yarısında kaleme alınan fıkha ve akaide dair eserlerde ise tasavvufla ilgili sessizliğin bozulduğu, Hanefî ulema ile mutasavvıflar arasındaki etkileşimin arttığı ya da daha açık ifade edildiği görülmektedir. Bu dönemde Hanefî fakihler tarafından

---

[958] Bu kişinin Horâsân'a geldiği ve oradan Semerkand'a gittiği ve vefatına kadar burada kaldığı, el-Mâturîdî ile muasır olduğu bildirilir. Süleyman Uludağ, "Mukaddime", *et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 23.

[959] Uludağ, "Mukaddime", 21-22. Karamustafa onun çabasının tasavvufu belirsiz suçlamalardan tenzih etmek değil, sade konuya ilgi duyan ama ekseriyetle bilgisiz ya da büyük olasılıkla yanlış bilgilendirilmiş Mâverâünnehir'li tasavvufa ilgi duyan isimleri arındırılmış sufilikle tanıştırma maksadı ile yazdığı tahmin edilmiştir. Karamustafa, onun bu çabasının yalnızca savunu ya da bir tür aklama olarak nitelendirilmesinin hatalı olacağını savunur. Bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 94.

[960] Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 55-56.

[961] Eserinde muasırı olan sufileri konu edinmediğini bildirmektedir. Bkz. el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 67.

[962] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 100.

yazılan bazı eserlerde tasavvufi çevreden önemli ölçüde etkilenildiği, eserlerde onlardan rivayetlerin aktarıldığı ve Hanefî fakihler tarafından ibadetlerin anlamı ve ehemmiyetini ortaya koyacak, güzel ahlaka dair eserlerin kaleme alınmaya başlandığı görülmektedir. Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Bustânu'l-Ârifîn* ve *Tenbîhu'l-Gâfilîn* isimli eserleri güzel ahlak, muamelât, ibadetler ve kısmen sahih itikad üzere görüşlerini derlediği bir nevi vaaz türü metinleri barındırmaktadır. Bu eserlerde Şakîk b. İbrâhim el-Belhî (ö. 194/810), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859), Fudayl b. İyâd, Hasan el-Basrî, Süfyân es-Sevrî, Şakîk b. Seleme, Yahyâ b. Muaz er-Râzî olmak üzere dönemin zahitlerinden alıntılar bulunmaktadır.[963]

Buhârâ ulemasından ez-Zendevistî'nin *Ravdatu'l-Ulema'*sı bu kesişimin örneklerinden birini temsil eder. Bu doğrultuda el-Faryâbî'nin *Hâlisatu'l-Hakâik* isimli eserinin sonunda yer verdiği listede Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Haddâdî'ye *Kitâbu Basâtîn el-Muzekkirîn* ve *Reyâhîn el-Mutezekkirîn* isimli bir eser nispet edilmektedir.[964] Bu eserin yanı sıra Ebû 'Abdirrahmân Ebî'l-Leys el-Buhârî'nin *Kitâbu Zikru's-Sâlihîn*'i, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin, *Şerefü'l-Fakr 'ale'l-Ğinâ'*sı, Ebû Muti' el-Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 308/907), *Kitabu'l-Lü'lü'iyyat*'ı,[965] Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Bustanu'l-Arifin*'i de listede yer bulan eserler arasındadır.[966] Bunların yanı sıra bu eserde Buhârâ ehlinden Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ebî Hafs el-Buhârî yani Ebû Hafs es-Sagîr'e daha önce kaynaklarda rastlamadığımız, başlığının tasavvufi bir içeriğe sahip olduğunu düşündüren *Kitabu Zâdu'l-Muttakîn* isimli bir eser nispet edilmektedir.[967]

Eserlerinde zaman zaman tasavvufî yorumlarda bulunan el-Beşâgarî ise tasavvuf ehlinin büyüklerinin söz ve menkıbelerine de yer vermektedir. Bunlar arasında Ebû Hamzâ el-Horâsânî (ö. 290/903), Ebuu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ahmed b. Asım el-Antâkî (ö.239/853), Ebü'l-Abbâs İbn Atâ el-Bağdâdî (ö. 309/922), Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/946), Ebu'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî, Ebû Ali el-Cûzcânî sayılabilir.[968] Bu eserlerin halka dönük bir boyutunun olduğunu ve muhtemelen vaaz

[963] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 59, 140, 147, 154, 166.
[964] el-Fâryâbî, *Hâlisati'l-Hakâik*, 521b.
[965] Bu eser, Ebu'l-Huseyin el-Kazvinî'nin icazet listesinde yer almıştır. Bkz. Ahmed Shahab, "Mapping the World of a Scholar in Sixth/Twelfth Century Bukhara: Regional Tradition in Medieval Islamic Scholarship as Reflected in a Bibliography", *Journal of American Oriental Society* 1/120 (2000), 38.
[966] el-Fâryâbî, *Hâlisati'l-Hakâik*, 521b-523b.
[967] el-Fâryâbî, *Hâlisatu'l-Hakâik*, 522b.
[968] Özen, "İbn Yahya'nın Kimliğinin Tespiti: Hayatı, Çalışmaları ve Düşünceleri", 215.

kültürünün bir parçası olduğunu öne sürmek mümkündür. Halkın sufilere teveccühünün bir neticesi olarak bu eserlerin zamana ve bağlama göre görünürlüğünün arttığı da söylenebilir.

Mâverâünnehir'deki tasavvufun kendine has kodları sonraki asırlarda daha görünür olacaktır. Ancak yukarıda zikrettiğimiz alimlerden gelen rivayetler, sürdürülen sufi anlayışın rızkın peşine düşme anlamında kesbin helal olduğu, zikrin cehri yapılmaması gerektiği,[969] halk içinde Hak ile birlikte olmanın marifet olarak kabul edildiği, devlet adamlarından uzak durulması, Allah'ı sevmenin kulun üzerindeki yükümlülükleri kaldırmayacağı,[970] bu dünyada takva ve tevekkül için çabalanması[971] gerektiği gibi hususları barındırdığını göstermektedir. Hicri 4. asırda Hanefî fıkıh ve kelam eserlerinde doğrudan tasavvuf eleştirisine rastlanılmamakla birlikte yün kıyafet giyme, tevekkülü yanlış anlama, evlenmeme ve abartılı derecede dünya nimetlerinden uzak durma konularında itirazların bulunduğu, bu hususların aşırı zühd anlayışlarına -Sufiler ve Kerramiler gibi- bir eleştiri olarak kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Bu eleştirilere iki grubu da ilgilendirdiği için Kerramiyye başlığının sonunda yer verilecektir.

5. Aidiyet Karmaşası İçerisinde: Kerrâmiyye

Nîsâbûr'da faaliyet yürüten Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869)'ın takipçilerinin hicri 4. asırda özellikle Horâsân'da güçlerini artırdıkları görülmektedir.[972] Sohbetlerini hankahlarda gerçekleştiren Kerrâmîler'in aşırı zühdle harmanlanmış itikadi ve fıkhi yaklaşımları bölgedeki diğer ekollerin tepkisini çekmiştir. Onların Nîsâbûr'da hem Şîa ile hem de diğer gruplarla çekişme halinde olduğu anlaşılmaktadır.[973] Muhammed b. Kerrâm'ın savunduğu görüşleri, Horâsân bölgesindeki hankahlara yerleşerek ve buralara tahsis edilen vakıflar sayesinde çalışmaksızın davette bulunarak, mal biriktirmeden, az ile yetinerek yaşamlarını sürdürdükleri anlatılmaktadır. Onların bu zahidane yaşantıları ile zıt düşen bir diğer anlatı ise Gazneliler döneminde Nîsâbûr'da güçlenmeleri ve yönetimde söz sahibi olmalarıdır.[974]

---

[969] Hamdûn el-Kassâr, cehrî zikri eleştirmekte, manevi işaretlerin gizlenmesi gerektiğini düşünmekteydi.
[970] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 182-183.
[971] Ebû Alî'nin şöyle dediğini duydum: "Muhammed b. Fadl'a zühd hakkında soruldu. O da: "dünyaya noksan gözüyle bakmak, onu yüceltmekten ve güzellemekten (وتظرفا) yüz çevirmektir, kim dünyadan bir şeyi güzel görürse onun kıymeti konusunda uyarılır." şeklinde cevap verdi. Bkz. es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 175.
[972] el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, 323.
[973] İsmail Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 175-179.
[974] Margaret Malamud, "Ortaçağ Horâsânında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", çev. Hüseyin Doğan, *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* 13/1 (2015), 533-552; Saffet Sarıkaya, "Ebû Hanîfe'den Ahmet Yesevi'ye Hanefî/Mâturîdî Gelenekte Sufi Tezahürler" *Uluslararası Mâturîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, Kazakistan 2018, 186-187.

Kerrâmîlerin zühd ve fakr söylemleri bir yandan onları bölgedeki Melâmî ve sufilerle de karşı karşıya getirmiştir. Hakîm et-Tirmizî'nin bölgedeki bir diğer sufi meşrepli ekol olan Kerrâmî anlayıştan ayrıldığı noktanın kazanca karşı yaklaşım olduğu, onun kesbi helal gördüğü ve bundan men edenleri ise tenkit ettiği görülmektedir.[975] Bununla ilgili Melâmîliğin kurucusu olarak nitelendirilen bir melâmî ile Muhammed b. el-Kerrâm arasındaki diyalog dikkat çekicidir. Ashabını nasıl bulduğunu soran Muhammed b. Kerrâm'a, Sâlim b. Hüseyin el-Bârusî, çokça ibadetin arkasında İslam nurunu göremediğini söylemiştir. Bunun Kerrâmîlerin her şeyin zahiri ile meşgul olmalarından kaynaklandığı, iman anlayışlarının da bunun bir göstergesi olduğu öne sürülmüştür.[976] Sviri, onların aşırı zühd anlayışının hiçbir yerde tartışma konusu edilmediğini bildirir.[977] Ancak, *ez-Zevâ'id* metninde er-Rustufağnî'ye onların kesb hakkındaki görüşlerinin sorulduğu görülmektedir. er-Rustufağnî bu rivayette "Kerrâmiyye'nin söylediği gibi olsa insanoğlu için kesb aletlerini yaratmazdı" demektedir.[978] Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'inde zühde yönelen bu ekol hakkında Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'dan fetva istenmektedir. Onların batıl görüşlere sahip oldukları, zahid göründükleri için insanları kendi görüşlerine sürüklediklerini ancak onlardan Allah'a sığınmak ve uzak durmak gerektiğini bildirmektedir.[979] Bu rivayette zühd anlayışlarının değil, itikadi kabullerinin tenkit edildiğini görmekteyiz. Hanefî fakih, Ebû Bekr Yemân es-Semerkandî'nin (ö. 321/933) içeriği hakkında bilgi sahibi olamasak da *er-Redd ale'l-Kerrâmiyye* isimli bir eserinin olduğu bildirilir.[980] Kerrâmîlerin en çok tenkit edildiği itikadi görüşleri, imanı kalbin tasdiki ve herhangi bir taat olmaksızın yalnızca dil ile ikrar olarak kabul etmeleridir. el-Ka'bî, onların bu anlayışının münafıkları hakiki mümin statüsüne taşıyacağını bildirir.[981] el-Mâturîdî de imanın mekanının kalp olduğunu ayetlerle delillendirmekte[982] ve kişinin iman etmesinin kalp ile tasdikle mümkün olacağını

[975] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 61.
[976] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/255; Yunus Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 42.
[977] Tasavvuf literatüründe Kerramiyye'den bahis olmamasını, tasavvufun ahlak anlayışında tartışmanın tasvip edilen bir şey olmadığı ile açıklayan Sviri onların görmezden gelindiğini iddia etmektedir. Bkz. Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî", çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 459-460. Ne var ki sufi fırka tasniflerinde de Kerramiyye'ye rastlanmamaktadır. Onların tasavvufi eserlerde yer bulamamasının gerekçesi tasavvufi bir yapı olarak kabul edilmemeleri olabileceği düşünülebilir.
[978] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 177b-178a.
[979] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 262b.
[980] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 282-283; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/400-401.
[981] el-Ka'bî, *Kitabu'l-Makâlât*, 371.
[982] el-Mâturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/35.

Kerrâmiyye'nin iddiasına karşı savunmaktadır.[983] Kerrâmiyye'yi Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşleri sebebiyle mücessime olarak nitelendiren Muhammed b. Seleme, onlar hankahlarının sayısını arttırmaya başlayınca, topluluk olarak çoğalmalarına izin verilmemesi gerektiğini savunmuştur.[984]

Kerrâmiyye'nin itham edildiği bir diğer mesele evliyayı enbiyadan üstün tuttukları iddiasıdır. *es-Sevâdu'l-A'zam*'da peygamberlerin mertebelerinin velilerin mertebelerinden üstün olduğunun bilinmesi gerektiği aksini savunan kimsenin Kerrâmiyye mezhebinin görüşünü savunmuş olup bidat içine düşeceğini belirtmektedir.[985] *es-Sevâdu'l-A'zam*'ın 370/980 yılında Farsçaya yapılan tercümesinde Kerrâmiyye'yle ilgili eserin Arapçasında bulunmayan bilgiler yer almaktadır. Mütercim Alî b. es-Suğdî onların gündüzleri oruçlu, geceleri ibadetle geçirdikleri ancak Allah'ın zatı hakkında cahilce konuştukları ve insanları saptırdıkları, onlardan uzak durulması gerektiği, onların fitnesinin Deccal'in fitnesinden daha zor olduğu Hz. Peygamber'e dayandırılan bir rivayetle anlatılmaktadır. Rivayetin devamında onların başında Muhammed b. Kerrâm'ın yer aldığı, Hz. Peygamber'in bu kimseye onun ismiyle hitap etmemelerini, "kim Muhammed ismini bu kişi için kullanırsa benden değildir." dediği şeklinde rivayet sürdürülmektedir. Onların imanı yalnızca ikrar olarak kabul ettiklerini bildirir.[986]

es-Sevâdu'l-A'zam'ın Farsça çevirisinde Ebû Ali Muhammed b. Mûsâ el-Fakih'ten aktarılan bir rivayette ise alimlerin Medine'de toplanarak Kerramiler'in sapkın inançlarını on üç maddeyle belirledikleri ve bunlardan birini kabul eden kimsenin tekfir edileceğini kabul ettikleri anlatılmaktadır. Bu maddeler arasında Kur'an'ın yeryüzüne inmediği, münafığın imanının geçerli olduğu, imanın yalnız söz olduğu, farz olan ibadetleri inkar edenin dinden çıkmayacağı, Allah'ın sözünün mahluk olduğu gibi itikadi kabullerin yanı sıra Yezid'in Hüseyin'i öldürmede haklı olduğu gibi siyasi iddialar[987] ve kesbin gerekli olmadığı,

---

[983] el-Mâturîdî, Kerrâmiyye'ye karşı Maide 5/41'de geçen "kalpleri inanmadığı halde" ifadesini Kerrâmiyye'ye karşı delil olarak kullanmıştır. Bkz. el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/231-232; el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 487, 491-492. Hakîm es-Semerkandî'ye nispet edilen Farsça eser de Kerramiyye için şunlar söylenmiştir: "iman kalbin marifeti olmaksızın dil ile ikrardır, Allah'a şahsiyet, cisim, aza nispet ederler. Cehalet ve küfür ile küfre düşmüşlerdir." Bkz. Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed es-Semerkandî, "Du Risâle Der Bâre-i Heftâd-u Du Gurûh", ed. Muhammed Taki Danişpejuh, *Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyat-i Tebriz* 79 (1345), 253.

[984] el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 49b.

[985] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 135.

[986] Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed Hakîm es-Semerkandî, *Terceme-i es-Sevâdu'l-A'zam*, ed. Abdulhay Habîbî (Tahran: İntişarât-ı Bunyâd ve Ferhengî İran, 1969), 186-190

[987] Kerrâmiyye'nin Mütekaşşife kolu, Hüseyin'i imama isyan ettiği için bagi kabul ederler. Bkz. Mehmet Ümit, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (Haziran 2019), 345.

Hz. Peygamber'in mesleğinin dervişlik ve cihat etme gibi aşırı sufi söylemler de yer almaktadır.[988]

el-Mâturîdî zamanında Haşviyye'den birinin evliyayı enbiyaya üstün tutarak, peygamberlerin kusurlarını içeren bir eser yazdığı duyulmuştur. Bu rivayet er-Rustufağnî'den aktarılmakta ve el-Beşâgarî'nin *İsmetü'l-Enbiyâ*'sının mukaddimesinde geçmektedir. el-Mâturîdî'nin bunu işittiğinde bu kişinin peygamberi measi ile vasıflandırdıktan sonra nasıl imanının sabit kalacağını sorguladığını bildirmektedir. el-Beşâgarî de bu hadiseyi dikkate alarak *İsmetu'l-Enbiyâ*'yı kaleme almıştır. Bu eserin yazılmasına sebep olan kişinin Kerrâmiyye'den bir isim olduğu ihtimal dahilindedir. Bu dönemde peygamberlere masiyet yükleyen ve onların derecelerini evliyalar karşısında düşürenlerin onlar olduğu görülmektedir. Nitekim onların dini anlama şekilleri sebebiyle muhatapları tarafından "Haşviyye" olarak nitelendirilmişlerdir.[989] Hakîm et-Tirmizî'nin de onların evliya görüşüne karşı çıkarak Kerrâmîlere reddiye olarak yazdığı *Tafdilu'l-Evliyâ ale'l-Enbiyâ* isimli eserde evliyanın enbiyadan üstün görülmesine şiddetle karşı çıktığı ve bunu savunanları mülhid olarak nitelendirdiği bildirilmektedir.[990]

Bununla birlikte Hanefî kaynaklarda ekol olarak Kerrâmiyye eleştirisine şahit olunurken, Hanefîlerin yazdığı tasavvufi içerikli metinlerde Kerrâmî olarak nitelendirilen Ahmed b. Harb (ö. 234/849), Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258/872), İbrahim b. Ahmed el-Havvas (ö. 291/904) ve Ebû Muti Mekhu'l en-Nesefî (ö. 318/930)'den rivayetlere rastlanmaktadır.[991] Ebû Muti Mekhul en-Nesefî'nin tasavvufi eseri *el-Lü'lüiyyat*'ın henüz dördüncü asırda Hanefî çevre içerisinde kabul gördüğü ve rivayet edildiği anlaşılmaktadır.[992] Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Herevî'nin ise 371/982 yılında Nesef'e el-Cevbek Ribatı'na geldiği ve Ebu'l-Muîn Muhammed b. Mekhul b. en-Nesefî'den *Kitâbu'l-Lülüiyyât*'ı dinlediği rivayet edilmiştir. Fakih ve muhaddis Mustağfiri de eseri ondan rivayet etmiştir.[993] Eserin içeriğinde Yahya b. Muaz,[994] Ahmed b. Harb'ın[995] yanı sıra

---

[988] Hakîm es-Semerkandî, *Terceme-i es-Sevâdu'l-A'zam*, 186-190.
[989] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 4a; er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 179.
[990] Radtke, "Horâsân ve Mâverâünnehir'de Din Alimleri ve Mutasavvıflar", 373.
[991] ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-Ulema*, 125, 245, 372, 411, 475, 483; ez-Zendevistî, *Hikmetu'l-Halîka*, 67.
[992] Ahmed b. Muhammed b. Mekhul b. el-Fadl Ebu'l-Bedi el-Mekhulî (ö. 379/990)'nin babası Ebu'l-Muîn el-Mekhulî'den rivayet aktardığı, dedesi Mekhul b. el-Fadl'ın tasnifi olan *el-Lülüiyyat*'ın onlara nispet edildiği, eserin o ve babası Muhammed b. Mekhul'un rivayeti ile geldiği bildirilmektedir. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/317.
[993] Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 81.
[994] Ebu'l-Mutî Mekhul en-Nesefî, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu, 3038), 6a, 11a, 34b, 132b, 133b, 141a-142a.
[995] Ebu'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu, 3038), 33b, 100b.

Ebû Bekr el-Verrâk,[996] Şakîk-i Belhî,[997] Hatem b. el-Esamm,[998] Zünnun el-Mısrî,[999] Ebu'l-Hüseyin en-Nurî,[1000] gibi mutasavvıflardan da rivayet aktarılmıştır. Ebû Hanîfe'nin umeraya boyun eğmediğini[1001] fakihlerden, muhaddislerden, peygamberlerden rivayetler getirmiştir. Zühdün ne olduğu ile başlayan eser, dünyada zühdün nasıl sağlanacağı ve ahiret hayatına rağbetin fazileti, güzel ahlak, muamelat vb. konulara hadisler, geçmiş peygamberler, sahabe, ulema ve sufilerin sözleri ile anlatmıştır.[1002] Onun "en zahid kimdir?" sorusuna, Hz. Peygamber'den aktardığı bir hadisle cevap vermekte ve "kabri ve kabirde çürümeyi unutmayan, dünya ziynetini terk eden, ecir ve sevabı baki olan ahiret amellerini dünyaya tercih eden, bugünün işini yarına bırakmayan ve kendisini ölü sayan kimsedir." dediği görülmektedir.[1003]

Ebu'l-Mutî'nin Kerramiliğe nispeti çağdaş araştırmalarda tartışılan bir hususdur.[1004] Marie Bernand, *er-Redd*'in mukaddimesinde onu el-Mâturîdî-Hanefîliğe yakın bir duruşa sahip olduğunu bildirir. Birinci'nin makalesinde de benzer bir bakış açısı ile onun Kerramiyye'ye nispeti sorunlu görülür.[1005] Ebu'l-Muti'nin *Lülüiyyat*'ta dahi mutedil bir dil kullanmış olması, Kerrâmilere nispet edilen aşırı görüşlerin bu eserde de izinin sürülemiyor olması bu nispete itirazları destekleyen unsurlar olarak görünmektedir.[1006]

Kerrâmiyye'nin bölgedeki diğer aşırı zühd grupları ile ortak özellikleri, kesbi haram görmeleri, dünya nimetlerine karşı abartılı bir mesafe koymaları, Allah'ın helal kıldıklarını kendilerine haram kılarak mutedil din anlayışından uzaklaşmalarıdır. Bu hususların tenkit unsuruna dönüştüğü ve ulemanın bu konuda fikir beyan ettiği görülmektedir. el-Mâturîdî, *et-Te'vilât*'ında Maide 5/87'yi delil getirerek Allah'ın helal kıldığı iyi ve güzel şeyleri bir müminin kendine haram kılmaması gerektiğini vurgulamıştır. O "Ey iman edenler! Allah'ın

---

[996] Ebu'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu, 3038), 5b.
[997] Ebu'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu, 3038), 5a.
[998] Ebu'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu, 3038), 11a, 14b, 31b-32a, 35a.
[999] Ebu'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu, 3038), 12a.
[1000] Ebu'l-Mutî en-Nesefi, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu, 3038), 6b, 9b, 11a, 17a-b, 30a, 33b.
[1001] Ebu'l-Mutî en-Nesefi, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu, 3038), 38b.
[1002] Mehmet Saffet Sarıkaya, "Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât'ı", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* I (2017), 12.
[1003] Ebu'l-Mutî en-Nesefi, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu,3038), 8a.
[1004] Karadaş, onun 73 fıkra rivayetinde Kerrâmiyye'ye yer vermemesi ve cemaat kavramını ön planda tutmasından yola çıkarak bu çevre ile irtibatlı olabileceğini öne sürmektedir. Bkz. Cağfer Karadaş, "Kerramiye ve İtikadı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 47; Abdylkader Durguti, "Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili", *e-Makâlât* 12/1 (2019), 125.
[1005] Züleyha Birinci, "Ebû Mutî' en-Nesefî'nin Mezhebî Kimliği: Mürciî veya Kerrâmî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 226-257.
[1006] Hatim b. el-Asam'dan aktardığı bir rivayette: "kim ilimlerden fıkıh ve zühd olmaksızın kelam ile iktifa ederse zındık olur. Kim fıkıh ve kelam olmaksızın zühdle iktifa ederse bidatçi olur. Kim kelam ve zühd olmaksızın fıkıhla yetinirse fıska düşer. Kim bunların tamamında ehil olursa kurtulur. Bkz. Ebu'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu, 3038), 35a.

size helal kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın, sınırı da aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez." mealindeki bu ayetin helal rızıklardan kaçınıp dünyadan el çekenleri reddettiğini savunmaktadır. el-Mâturîdî, Allah'ın helal kıldığını haram saymakla, haram kıldığını helal saymak arasında bir fark olmadığını, temel ihtiyaçların karşılanması gerektiğini bundan fazlasının ise kişinin talebine göre değişeceğini belirtmektedir.[1007] Muhtemelen zühd talebiyle dünya nimetlerinden kendini mahrum bırakan insanlara karşı bir tenkit olarak meyvenin, sebzenin en ham olanını yiyenlere Allah'ın bu nimetleri kulları tarafından olgunlaştığında yenilmek üzere yaratıldığını bunu reddederek en erken zamanda yemenin hayvanlara özgü bir hal olduğunu, bunu kendine haram kılmanın ve Allah'ın insana verdiği üstün konumu yok saymanın yakışık almayacağını belirtmektedir.[1008] Kişinin Allah'a şükrü hakkıyla yerine getirememe kaygısıyla zahidane bir hayatı tercih ettiği itirazına karşı ise kişi bu tutumunu dünyanın tüm nimetlerini kapsayacak şekilde genişletebiliyorlarsa bunun gerçek bir zühd hali olarak kabul edilebileceğini savunmuştur.[1009] el-Mâturîdî Maide 5/87'yi konu edinirken aralarında Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mesud'un da bulunduğu bir grup sahabenin dünya nimetlerini kendilerine yasaklayıp, kıldan yapılmış elbiseler giymeye ve mabetlere girip ruhban hayatı yaşamaya niyet etmeleri üzerine ilgili ayetin indiği rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber'den "bizim Sünnetimize uymayan ve bizim kestiklerimizi yemeyen bizden değildir." rivayetine yer verilmiştir.[1010] Kasas 28/24'te ise bu ayetin mükaşefenin reddine delalet ettiğini bildirmiştir. Ayette Hz. Mûsâ "Rabbim senin indireceğin hayırlara muhtacım" demekte ve gölgede dinlenmektedir.[1011]

er-Rustufağnî, bazı insanların fıkıhtan lezzet almayıp zühd yoluna gittiklerini, eda edilen namazın kalpte de yer etmesi gerektiğini söylediklerini ancak Allah-u Teala'nın kuluna namaz kılmayı emrettiğini, bunun da taharet, setriavret, niyet gibi emirleri gerektirdiğini belirtir. Ona göre "bir melik kölesine birtakım işleri emretse ve kölesi daha fazlasını yaparak gelse ve bazılarında kusurlu olsa, o bunu kabul edip kusurlarını affeder." demektedir.[1012] Kalbinde dünya uğraşıları bulunan kimsenin övgüye layık olmadığı düşüncesine karşı çıkarak, Allah'ın kimseye kaldıramayacağı yük yüklemeyeceğini,

---

[1007] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/290.
[1008] el-Mâturîdî'yle ilgili benzer bir rivayeti er-Rustufağnî de aktarmıştır. Buna göre hasta yatağında onu bir çeşit tatlı yerken gören kurradan olup fıkıhtan nasibini almamış bir kimsenin bu nimeti dünyaya yemeye izin verildi mi diye sorması üzerine el-Mâturîdî, Allah bu nimetleri dünyada kulları için yarattı, hayvanlar ve kurtlar için değil dedikten sonra Araf 7. Ayeti okuduğu bildirilir. Bkz. er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 207-208.
[1009] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/290.
[1010] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/291-292.
[1011] es-Sabûnî, *el-Muntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*, 88.
[1012] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 53.

kendilerinin Peygamber'in ashabının en zahitlerinden olmadıklarını aksine taat anında şeytanla harp halinde olduklarını savunur.[1013]

Aşırı zühd akımlarının bu dönemde ön plana çıkardıkları bir diğer husus ise kesbin reddidir. Bu husus mutasavvıfların ve Kerrâmîlerin kabulü olarak nitelendirilmektedir.[1014] Melami çizginin kesbin helalliğini savunduğundan bahsetmiştik. Fukaha ise toplumsal düzenin bir parçası olan çalışma ve kazanç elde etme eyleminin Allah'ın mübah gördüğü bir hal olduğunu hem ayet ve hadislerle hem de dünya hayatının gereklilikleri ile ilgili rivayetlerle açıklamaya çalışmıştır.[1015] Hz. Peygamber'in farzların edasından sonra helal kazancın farz olduğu, helal kazancı cihad olarak nitelendirdiği rivayetlerin yanı sıra geçmiş peygamberlerin her birinin bir mesleği olduğu, helal kazancın ibadete dahil olduğu, zanaat sahibinin tüccardan, tüccarın da oturan kimseden daha faziletli olduğu, din ve dünyanın dört şey olmadan kaim olmayacağı, bunların ulema, umera, cühhad ve kesb olduğu gibi rivayetler kesbi pekiştirmek ve kesb konusundaki aşırı söylemleri izale etmek üzere kaynaklarda yer bulmuştur.[1016] Hz. Ömer'in Yemen ehlinden bir grup kimsenin kendilerini tevekkül ehli olarak nitelendirmeleri üzerine onlara "sizler yalan söylüyorsunuz, mütevekkilun değil müteekkilunsunuz, mütevekkilundan haberiniz yok. O adam toprağa tohumu atar ve Allah'a tevekkül eder."[1017] dediği rivayet savununun ötesinde bir karşı çıkmanın da göstergesidir. Bu dönemde aşırı zahidlerin kesbi/kazancı Hz. Adem'in cennetten kovulmasının kefaretlerinden biri olarak yorumladığı, Hz. Adem'in hatası sebebiyle dünyada kesble mükellef olunduğu, bunu telafi edene dek kesbe devam edilmesi gerektiğinin savunulduğu görülmektedir. Ebu'l-Leys bu yoruma kazancın rızkı bereketlendirdiğini, iktisabın terkinin bereketi azaltacağını, tüm enbiyanın kazancını

[1013] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 105-106.

[1014] Şakik b. İbrahim el-Belhî, rızık peşinde koşmayı tevekküle aykırı bulmuştur. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Kerrâmiyye'nin geliştirmiş olduğu "tahrimu'l-Mekasib" öğretisinin temelinin Mu'tezile'ye dayandığını iddia etmiştir. Zira el-Eş'arî'ye göre bu öğreti, Mu'tezile'ye müntesip bazı aşırı sufi alimlerin din algısından hareketle teşekkül ettirilmiştir. Ebû Hasan Muhammed b. Ahmed Fârisî tasavvufun on esası arasında kesbi terk etmeyi ve biriktirmeyi haram saymayı da saymaktadır. Bu bilgi el-Kelâbâzî'de yer bulmaktadır. Bkz. el-Ka'bî, *Kitabu'l-Makâlât*, 512; el-Kelâbâzî, *et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 148; Hüseyin Doğan, *Horâsân ve Mâverâünnehir'de IIımlı Bir İslam Politikası: Kerrami Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 146.

[1015] Helal kazanç ve helalinden mal biriktirmek helaldir. Bkz. Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 77. Muhammed b. el-Hasan dedi ki, "hocamla Belh'teki evime giderken bana: sünnetimi terk etme, ilmi kimseden esirgeme, kazancı terk etme, kesbi/kazancı terk edersen yanına her gelenin eline bakarsın, yani açgözlü olursun." Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 277b. İsâm'a "zühd nedir?" diye sorulduğunda şöyle cevap verdi: "Tava ile çamur çıkarıp sepetle toprak taşımak için Nevbahar Kapısında kendini kiraya vermektir." Bkz. Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 156. Ebû Bekr el-Asamm'ın Derbu'l-Hamzâ'da yürürken talebesine bir gün zanaat yapabilirsin dediği, kendisinin de bunu yapmadığı için pişmanlığını dile getirerek, zanaatkar olsa idi, insanların parmaklarıyla gösterdiği bir insan olmayacağını söylemiştir. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 277b.

[1016] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 278a.

[1017] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *KitÂbu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 254a, 278a.

kendisinin sağladığını ifade ederek karşı çıkmakta ve "Namaz kıldıktan sonra yeryüzüne dağılıverin." Cuma 62/10. ayetini delil olarak kullanmaktadır.[1018]

[1018] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Câmi'u'l-Hikem* (Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 538/1), 9a.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Mâverâünnehir'de Hanefîlerin Sünnilik Üzerinden Kendilerini Tarifi

Çağdaş çalışmalarda, Abbasi halifesi Kadirbillah'ın hazırlattığı itikad risalesi[1019] ile başlatılan Sünniliğin yükselişi, yeniden merkezileşmesi, güçlenmesi gibi ifadelerle anılan süreç, Selçukluların hilafete bağlılığı, Nizâmiye Medreselerinin Sünniliğin standardizasyonuna etkisi, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) eserlerinin sünnî literatüre tesirleri gibi hususlar ön plana çıkarılarak anlatılmaktadır.[1020] Hicri 6. asırda dört fıkıh mezhebinin mensuplarının aynı üst kimliğin alt unsurları olarak kabulünü mümkün kılacak nitelemelerin kaynaklarda yer bulmaya başlaması, Ehl-i Sünnet kavramının sınırlarını bir açıdan genişletirken, kavramının içeriğinin de netleşmesi ve Şiiliğin karşısında konumlandırılacak şekilde içeriğin bir açıdan daralarak yeniden ifadesi anlamına gelmekteydi. Hicri 5. ve 6. asırlarda Abbasilerin merkezi Bağdat'tan bakıldığında, bu tarihlendirmeler anlamlı ve tutarlı bir görüntü arz etmektedir. Bununla birlikte, coğrafyayı genişletip, dikkatler doğuya doğru yönlendirildiğinde bu tespit ve kabulleri yeniden sorgulamak gerekir. Çünkü, merkezden ve siyasi erkten uzaklaşıldığında halkın genel kabulünün Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten olma üzerinden şekillendiği görülmektedir. Bunu fark eden Bulliet, kendisinden önce yaygın bir şekilde kullanılan "Sünni Uyanış/Yükseliş"

[1019] Hicri 4. asırda Abbâsî hilafetinin Büveyhîler tarafından kontrol altında tutulduğu, Fâtımîlerin sınırlarını genişletmeyi sürdürdüğü, Endülüs'te rakip bir diğer hilafetin varlığını devam ettirdiği (328-422/939-1031) dolayısıyla İslam coğrafyasının siyasi açıdan bir bütünlük arz etmediği görülmektedir. 428/1036-487/1094 yılları arasında Fâtımî Devleti'nin en geniş sınırlarına ulaştığı; Mısır, Güney Suriye, Kuzey Afrika, Sicilya ve Afrika'nın Kızıldeniz sahilleri, Hicaz ve Yemen'e kadar hakimiyet alanlarını genişlettikleri görülmektedir. Büveyhilerin Abbasi yönetimindeki tesirleri ise 453/1062 yılına dek devam etmiştir. Fâtımîlerin nüfuz alanını genişletmeleri 420/1029 yılında Abbasi halifesi Kadirbillah'ın ismiyle anılan sahih itikadı ortaya koymaya amaçlayan *Risâletu'l-Kâdiriyye*'nin yazılmasına sebep olmuştur. Bu risalenin 420/1029 yılında Bağdat'ın önde gelenlerinin önünde okunduğu, risalenin içeriğinde Allah'ın birliği ve ezeliliğinin tasdiki, O'nun sıfatlarının yarattıklarına benzemediği, Kur'an'ın mahluk olmadığı, ashabın tamamına muhabbet edilmesi gerektiği, Ehl-i Kıble'yi farzların terki yüzünden tekfir etmeme gibi hususlar yer almıştır. Bu risalenin yanı sıra Halife'nin dört mezhebin fıkhının muhtasar bir şekilde kaleme alınması talebine cevaben Mâlikî alim Ebu'l-Muhammed Abdulvehhab b. Muhammed b. Nasr el-Mâlikî'nin bir muhtasar kaleme aldığı, yine Hanefi fakihi el-Kudûrî'nin (ö.428/1037) *el-Muhtasar*'ını, Şafiî alim el-Maverdî'nin (ö.450/1058) *el-İkna* isimli eserini kaleme aldığı, Hanbelilerden yazılan eserin ise bilinmediği rivayet edilir. Bkz. Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi't-Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 15/279-282; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1993), 5/956; es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 21/298; Hugh Kennedy, *Hilafet* (İstanbul: İnkılap, 2019), 127-130; Yurtalan, *Abbasilerin Fatımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 330.

[1020] Abbasi halifesine sadakatini bildiren Selçuklular, Büveyhi hakimiyetini son vererek Fatımilerle rekabet ve çekişmede halifenin hamisi konumuna yükselmiştir. Tüm bu gelişmeler yaşanırken hicri 5. asrın sonlarında Haçlıların harekete geçmesi ile 492/1099 yılında Kudüs işgal edilmiştir. Haçlılar bölgedeki Müslüman devletlerle savaşmayı sürdürmüşler, yeni topraklar elde ederek bölgedeki varlıklarını yedinci asra kadar korumuşlardır. Alternatif bir hilafet sistemi kuran bu İsmâili devlete son veren 567/1171 yılında Zengilerin komutanı Selahaddin Eyyubi olmuş, aynı komutan 583/1187 yılında ise Haçlıların elinden Kudüs'ü geri almıştır. Tüm bu gelişmeler hicri beşinci asrın, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramının anlamını ve sınırlarını genişleterek şemsiye bir kavrama dönüştüğü bir dönem olarak kabulüne sebep olmuştur. Bkz. Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/228-232; Yurtalan, *Abbasilerin Fatımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 314-362.

kavramı yerine "Sünni Yeniden Merkezileşme" kavramını kullanmayı tercih etmiştir.[1021] Bu ifade ile kastedilenin de dini kurumların yayılması ve Sünni dini normların standartlaştırılmasının ilk aşaması olduğunu savunmuştur. Nitekim, Maveraünnehir'de hüküm süren Müslüman devletlerin halifeye bağlılığını 4. asırda da sürdürdüğü ve İsmâililerle mücadeleye dahil oldukları önceki bölümlerde ifade edilmişti. Dolayısıyla, Hanefilerin Maveraünnehir'deki tarihi serüvenini Sünniliğin gelişimini de dikkate alarak konu edindiğimiz bu çalışmada bölgede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramının içeriğinin nasıl şekillendiği sorusu, bu kavramın Hanefiler için bir üst kimliğe bu zaman diliminde dönüşüp dönüşmediği problemini de doğurmaktadır. Uzun vadede Sünniliğin kuşatıcı bir üst kimliğe dönüşümünde Fâtımî hilafetinin etkisi azımsanamaz. Bu zaman diliminde hilafet makamının tehdit edilmesi Sünniliğin şemsiye bir kavram olarak algılanmasında, Sünnî mezhepler içerisindeki ihtilafların bir dereceye kadar elimine edilmesindeki birincil etken olarak değerlendirilebilir. Fâtımîlerin faaliyetlerinin, hilafet makamını tehdit ve sahih din anlayışını tehdit şeklinde iki tür tesirinin olduğu görülmektedir. Hilafet merkezinden bakıldığında hilafet makamının tehdidi, Sünniliğin güçlendirilmesi için birincil gerekçe

[1021] "Sünni yükseliş" kavramını ilk kez George Makdisi'nin kullandığı görülmektedir. Bu kavramın Selçukluların Büveyhilere son verdikleri ve halifeye sadakatle birlikte selef itikadının da muhafazası ve müdafaası için çaba sarf etmeleri ile başlayan bir dönem olarak nitelendirmektedir. Bu yüzden Makdisi'den sonraki çalışmalarda da 5/11. Yüzyıl Sünniliğin yükselişine şahit olunan dönem olarak nitelendirilmiştir. Griffel'in "Sunni Revival" maddesini Makdisi'nin görüşleri üzerine inşa ettiği görülür. Bu yükseliş ilk çalışmalarda Nizamiye Medreseleri ile de irtibatlandırılmıştır. Henry Laoust da 455-575/1063-1180 yılları arasındaki gelişmelerden, Sünniliğin Yeniden Yapılanması (La Restauration Sunnite) başlığı ile söz etmektedir. Onun anlatısında da Selçuklu yönetimi ve Nizamulmülk'ün başrolde olduğu görülür. Bu çalışmalarda genel olarak siyasi önlemlerin yanı sıra Nizamiye medreselerinin, Fatımi yayılımını durdurarak Sünniliğin güçlenmesi amacına hizmet ettiği kabul edilmiştir. Bulliet ise "yükseliş" (revival) kavramından ziyade "yeniden merkezileştirme" (recentering) kavramının daha isabetli olduğu görüşündedir. Zira o, bizim de aynı kanaati paylaştığımız üzere merkezden bakıldığında bir Sünni yükseliş/uyanıştan bahsetmenin belki mümkün olduğunu, bu dönemin siyasi açıdan gerçekten de Sünni hakimiyetin yeniden tesis edildiği bir zaman dilimi olduğunu ancak beşinci aşıra tüm İslam coğrafyasını dikkate alarak bakıldığında zaten Sünni bir manzaranın hakim olduğunu belirtmektedir. O sünni uyanış/yükselişin aslında dini kurumların yayılması ve Sünni dini normların standartlaştırılmasının ilk aşaması olduğunu savunur. Onun bu bakış açısını destekleyen argümanları Genç'in makalesinde bulmaktayız. O da Sünniliğin yükselişi ile bütünleştirilmiş figürlerden Nizamulmülk, Gazzali'nin Kadirbillah itikadını ilan ettiğinde henüz tarih sahnesine çıkmadıklarını bu dönemde Gazneli Mahmud'un fethettiği Hint alt kıtasında ve hüküm sürdüğü Horasan bölgesinde Halife Kadirbillah adına hutbe okuttuğu ve bidat ehli ile mücadele ederek Sünni anlayışa sahip çıktığını savunur. Matthiesen ise 2023 yılında yayınladığı çalışmasında Sunni Yükseliş (Sunni Revival) kavramının yerine "Sünniliğin yeniden güçlenmesi/tasdiki" (Sunni Reassertion) kavramını kullanmayı teklif etmektedir. Tüm bunlarla birlikte beşinci asırla başlatılan ve yedinci asra kadar uzatılan bu sürecin, Sünniliği homojenize etme ve icma kavramı çerçevesinde meşruiyetini pekiştirme süreci olarak nitelendirilir. Bazı kaynaklar ise bu süreci, 656/1258 yılında Moğol hükümdarı Hülagü'nün Bağdat'ı işgal edip, son Abbasi halifesi Müsta'sım'ı öldürmesine kadar uzatmaktadır. Bkz. George Makdisi, "Sunni Revival", *Islamic Civilization: 950-1150*, ed. D.S. Richards (Oxford: Bruno Cassirer, 1973), 155-169; Richard W. Bulliet, *Islam: The View From The Edge* (New York: Columbia University, 1994), 126-127, 148; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 207-240; Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800.* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 189; Frank Griffel, "Sunni Revival", *Medieval Islamic Civilization*, ed. Josef W. Meri (New York: Routledge, 2006), 2/782-783; Süleyman Genç, "h. V/ m. XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi: Süreç, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 271-330; Abdel Rahman Azzam, "Sources of the Sunni Revival: Nizam u-Mulk and the Nizamiyya: An 11th Century response to Sectarianism", *The Muslim World* 1/106 (Ocak 2016), 97-108; Toby Matthiesen, *The Caliph and The Imam: The Making of Sunnism and Shiism* (New York: Oxford University Press, 2023), 57-73.

olarak algılanmaktadır. Maveraünnehir ulemasının tepkisi dikkate alındığında ise Fâtımî tehdidinin siyasi tesirinden önce dini, itikadi bir problem olarak görünür olduğu anlaşılmaktadır. Hicri 4. asırda Sâmânîlerin belirli aralıklarla bu mücadeleyi üstlendikleri ifade edilmişti. Dolayısıyla bölgedeki gelişmelerin yer yer merkezden farklılaştığı, hilafete ve sahih din anlayışına bağlılığın bu bölgede bir kesintiye uğramadan siyasi gelişmeleri desteklediği anlaşılmaktadır. Bölge Hanefîlerinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramına yaklaşımları ile fıkhî ve itikadî çerçevenin ve zühd merkezli anlayışın sınırlarının netleşmesinde bir irtibatın bulunduğu görülmektedir. Bu durum, Maveraünnehir Hanefilerinin kimliklerini pekiştirme süreçlerinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramına yükledikleri anlam üzerinden okunabileceği kanaatini doğurmuştur. Bu tespitin sağlamasını yapmak üzere bu bölümde Ehl-i Sünnet kavramının bölgedeki serüveni Hanefi ulemanın fıkhi, itikadi ve tasavvufi görüşleri ve bu alanlardaki faaliyetleri dikkate alınarak incelenecektir.

1. Ehl-i Sünnet Kavramının Hanefî Literatürde Yer Bulması

Hem Ehl-i Hadis hem de Ehl-i Rey tarafından sahiplenilen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terkibinin, hicri 4. asırda tüm kesimler için aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanılmadığı, itikadi ve fıkhi kabullerdeki farklılıkların bu kavramın tanımlanmasında etkili olduğu ve bu dönemde en genel anlamı ile imamet ve tekfir konularında ortak bir duruşu temsil ettiği söylenebilir. Terkibin yaygın kullanımından önce benzer manalara karşılık gelecek şekilde literatürde Cemaa, Ehl-i Cemâa, Ehl-i Sünnet, es-Sevâdu'l-A'zam kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Mâverâünnehir ulemasının faaliyetleri dikkate alındığında onların kaleme aldığı eserlerde de bu kademeli gelişim süreci etkili olmuştur. Cemâa ve es-Sevâdu'l-A'zam kavramları ile başlayan kullanıma zamanla Sâhibu's-Sünne, Ehl-i Sünnet kavramlarının eklendiği, nihayetinde bu terkibin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak genele şamil bir kullanım alanına kavuştuğu görülmektedir.[1022] Hicri 3. asır rivayetlerinde Hanefîlerin kendilerini Ehl-i Cemâa olarak nitelendirdiği rivayetlere rastlanmaktadır. Bu hususu destekleyen Ebû Bekr el-Cûzcânî'nin cemaat ehlinden birinin Ashâbu'l-Hadîs'in kızıyla evlenmek için mezhebini değiştirmesinin kişinin dinine zarar vereceğini söylediği rivayet, Şafiîlerle etkileşim başlığında konu edilmişti.[1023] Bu nakilde Ehl-i Cemâa kavramının Hanefîleri nitelemek için

[1022] Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 316-324.
[1023] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 273a-273b.

kullanıldığı görülmektedir. Yine el-Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ında cemaat vurgusunu görmek mümkündür.[1024] *Kitâbu't-Tevhid*'de Ebû Hanîfe ve ashabının görüşünü cemaa, mezheb-i mutedil şeklinde nitelendirdiği yine eksiksiz tevhid ilkesini benimseyen bir mezhep olarak sahih itikadı kastettiği görülmektedir.[1025]

Hakîm es-Semerkandî yetmiş üç fırka rivayeti ile başlayan *es-Sevâdu'l-A'zam* isimli eserinde fırkalardan yetmiş ikisinin ateşte olduğunu yalnızca es-Sevâdu'l-A'zam'ın kurtuluşa erdiğini öne sürmekte[1026] ve es-Sevâdu'l-Az'am'ı ise cemaat olarak nitelendirmektedir.[1027] Kişinin es-Sevâdu'l-A'zam üzere olabilmesi için sayılan altmış iki esasın arasında, cemaate muhalif olmama ikinci madde olarak zikredilmiştir. Ardından es-Sevâdu'l-A'zam'ın ne olduğunun Hz. Peygamber'e sorulduğu onun da "benim ve ashabımın yolu üzere olanlardır" dediği rivayet edilmiştir. Eserin 290/903 yılında yazılma gerekçesi de Mâverâünnehir'de çoğalan Ehl-i Bidat ve Ehl-i Ehva'ya karşı önlem almak üzere sahih itikadı ortaya koyacak bir esere duyulan ihtiyaçtır. Bu gerekliliğin ulema tarafından Sâmânî emiri İsmâil b. Ahmed'e bildirilmesi sonucunda bu görevin aralarında Abdullah b. Ebî Ca'fer ya da Abdullah b. Ebî Hafs'ın da yer aldığı Buhârâ ulemasından isimlerin tavsiyesi ile Hakîm es-Semerkandî'ye verildiği ve nihayetinde *es-Sevâdu'l-A'zam*'ın ortaya çıktığı hikaye edilmektedir.[1028] Arıkan, *es-Sevâdu'l-A'zam*'ın nüshalarını konu edindiği makalesinde bu eserin Hakîm es-Semerkandî'nin yanı sıra Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr'e ve Ebû Abdurrahman b. Ebi'l-Leys el-Buhârî (ö. 307/919)'ye[1029] nispet edildiğine dikkat çekmektedir.[1030] Bu konuda benzer bir kanaati eseri Ebû Hafs es-Sagîr'e nispet ederek tahkik eden Ekrem Muhammed İsmâil de paylaşmaktadır. Eserin içeriğini ve rivayet

---

[1024] Ali İmran 3/103'te "Allah'ın ipine sarılın." ifadesinden kastın Müslüman toplum olduğu önceki ümmetlerin fırkalaştıkları için helak oldukları belirtilmektedir. O bu çerçevede, Hz. Peygamber'den "Bir karış kadar bile cemaatten ayrılan boynundan İslam halkasını çıkarmış olur." rivayetine de yer vermektedir. Bkz. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2/378.

[1025] el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 204, 363.

[1026] Ehl-i Sünnet ya da es-Sevâdu'l-A'zam kavramları ile bağlantılı olarak 73 fırka rivayetinin, el-Beşâgarî'nin *Şerh*'inde ve Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdu'l-Â'zâm*'ında kendi görüşlerini niteleyecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bkz. el-Beşâgarî, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 172; Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 91-92.

[1027] 73 fırka rivayetleri arasında kurtuluşa eren fırkanın "es-Sevâdu'l-A'zam" olarak nitelendiği rivayetler için bkz. Eren, *Hadis Tarih ve Yorum*, 91-101. Eren, bu rivayetlerde *es-Sevâdu'l-A'zam* ile büyük çoğunluğun yani cemaatin kast edilmesinin yanı sıra bazı rivayetlerde Haricilerin karşısında konumlandırılan Emevi iktidarına isyan etmeyenlerin de kast edildiği, cemaat ve es-Sevâdu'l-A'zam kavramlarının çoğunlukla benzer anlamlara gelecek şekilde kullanıldığını belirtir. Eren, *Hadis Tarih ve Yorum*, 331-356.

[1028] Bkz. Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî, *Terceme-i es-Sevadi'l-A'zam*, 17-19.

[1029] Ebû Abdurrahman b. Ebi'l-Leys, Abdullah b. Ubeydullah b. Sureyc b. Hacer b. el-Fadl b. Tahman eş-Şeybânî et-Tahmânî el-Buhârî, Irak, Hicaz, Mısır diyarına ve Horâsân'a rıhle gerçekleştirdi. Eserlerinin olduğu, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Ahmed b. Nasr el-Atekî, Ebû Abdullah b. Ebî Hafs'tan rivayet aktardığı bildirilir. 307/919 yılında Semerkand'da vefat etmiştir. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/88.

[1030] Arıkan, "es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", 26; Necmuddin Ebû Şucâ' Menkûbers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhânu's-Sâti' Şerhu Akîdeti'l-İmam et-Tahâvî* (Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 861), 3b.

senetlerini dikkate alarak, müellifin kronoloji açısından Ebû Hafs es-Sagîr olmaması durumunda eserin yine Buhârâ ulemasından bir isme ait olmasının daha güçlü bir ihtimal olduğunu savunmuştur. Gerekçesi ise eserin itikadi çerçevesinin el-Mâturîdî'nin kabulleri ile benzerlik göstermemesidir.[1031] Ancak, Arıkan'ın ifade ettiği üzere eser, iki şehir uleması arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi gösteriyor da olabilir. Nitekim bu bölümde hicri 4. asır ilim çevreleri ile ilgili aktardığımız bilgiler, bu çevrelerin kapalı yapılara sahip olmadıklarını göstermiştir. Hakîm es-Semerkandî'nin uzun yıllar Semerkand kadılığı yapması yaşadığı dönemde bilinen bir alim olduğunu düşündürmekte, yine onun ait olduğu geleneğe dair var olan belirsizlik eserin ona aidiyetini soruştururken Semerkand çevresini temsil etmediği gerekçesini önemsizleştirmektedir.[1032]

Dönemin meşhur zahidlerinden ve musanniflerinden Hakîm et-Tirmizî'nin *Menâzilu'l-Kurbe* isimli eserinde es-Sevâdu'l-A'zam kavramının geçtiği görülmektedir. İnsanların ihtilafa düşmeleri durumunda es-Sevâdu'l-A'zam'a uymaları gerektiğini, es-Sevâdu'l-A'zam'ın Allah'ın farz kıldığı ibadetleri yerine getirenler olduğunu bildirir.[1033] Kavrama es-Sübezmûnî'nin de yer verdiği görülmektedir. Hammâd b. Ebî Hanîfe'den aktardığı üzere, Abdulazîz b. Ebî Revvâd'a (ö. 159/776) adl konusunda insanların farklı görüşler serd ettiğini onu hangi görüş üzere gördüğünü sormaktadır. Abdulazîz b. Ebî Revvâd'ın "sana bu konuda sünnet ve cemaat üzere olmak düşer" demesi üzerine Hammâd, "hepsi bunu iddia ediyor" demektedir. Bu cevaba karşılık olarak "senin Mürcie denilen es-Sevâdu'l-A'zam üzere olman gerekir." dediği rivayet edilmiştir.[1034] Bu rivayet es-Sevâdu'l-A'zam kavramının çerçevesini sınırlandırması ve bu kavramı Mürcie ile bağlantılandırması sebebiyle önem arz etmektedir. Bölge uleması için irca, Ebû Hanîfe ve ashabının itikadi görüşüne karşılık gelmektedir. Bu yüzden Mürcie nitelemesinin olumsuz bir anlam ifade etmediği, bu kavramın kullanımında özellikle Ashâbu'l-Hadîs'in tenkitleri sebebiyle

---

[1031] Ekrem Muhammed İsmail, "Mukaddime", *es-Sevâdu'l-Â'zam* (Amman: Dârü'n-Nuri'l-Mübin, 2021), 17-19. Bir yazmanın başında Sevadu'l-Â'zam'ın ilk rivayetinde birinci ravi Ebû Hafs el-Buhârî'dir. Ancak buradaki rivayet senedi eserin rivayet senedi değildir. Bu yüzden bu eserde nispet eserin başında geçen Ebû Abdullah el-Buhârî'nin tasnifidir ile sınırlıdır. Bkz. Ebû Abdullah el-Buhârî, *es-Sevâdu'l-A'zam* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa 43), 1a.

[1032] Eserin 370/981 yılında yapılan Farsça tercümesinde *es-Sevâdu'l-A'zam*'ın yazılması için emirin Buhârâ ulemasına bu görevi verdiği bildirilmekte, eserin Tahran baskısında ulema arasında olduğu zikredilen isim Abdullah b. Ebî Ca'fer iken Biruni kütüphanesindeki nüshada Abdullah b. Ebî Hafs ismi geçmektedir. Arıkan, Abdullah b. Ebî Cafer'in Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Berkedî (ö. 298/902)'in oğlu olduğunu tahmin etmiştir. Türkiye'deki *es-Sevâdu'l-A'zam*'ın Farsça tercümesine ait yazmalardan Selimiye nüshasında ise Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî'ye Buhârâ uleması işaret etti denilmekle yetinilmiştir. Bkz. Hakim Semerkandi, *Terceme-i es-Sevâdu'l-A'zam*, 17-19; Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed Hakîm es-Semerkandî, *Tercüme-i Akâ'id bi'l-Fârisiyye* (Edirne Selimiye Kütüphanesi, 68/6), 92b; Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-Azam* (Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 2630/2), 203b; Arıkan, "es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", 24.

[1033] Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilu'l-Kurbe*, 113-114.

[1034] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/473.

zamanla övülen ve yerilen Mürcie ayrımına gidildiği görülmektedir.[1035] es-Sübezmûnî'de geçen bir rivayet bu durumu ortaya koymaktadır: İbn Abbas'tan nakledilen, "Kaderiyye küfre düştü, Şia helak oldu, Haruriyye bidate düştü, yalnızca Mürcie hakkında bir şey diyemiyorum. Onlar işlerini Allah'a bırakan bir gruptur. Onlar Allah'la bağlarını koparmamışlardır ve her şeyin Allah'ın takdiri ile olduğunu bilirler."[1036] Bu rivayet, Mürciî nitelemesini bu dönemde bölge ulemasının sahiplendiğini göstermektedir. Buna delil teşkil eden bir anlatıma *Dû Risale der Bâre-i Heftâdu Dü Güruh* isimli risalede rastlanmaktadır. Bu risalede Mürcie üç grup olarak tasnif edilmektedir: Birinci grup iman edip ameli gerekli görmeyenlerdir, ikinci grup imanında ve dininde şüphe edenler yani ben inşallah müminim diyenlerdir. Eserde, üçüncü grup Heva ehli Mürcie'nin düşmanı olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak nitelendirilmekte, bu son grubun yerde ve gökte hakiki mümin olduklarını söyledikleri, onların imanı dil ile ikrar, kalp ile marifet, şeriatın kurallarına uygun amel olarak tanımladıklarını bildirmektedir. Bu kimselerin dil ve kalp ile tasdikten vazgeçenin kafir, farz olan ameli terk edenin ise günahkar olduğunu söyledikleri ifade edilmiştir.[1037] Bu rivayetler, Mürcie'nin bölge halkı için cemaate ya da hakim dini anlayışına karşılık gelecek şekilde kullanıldığını doğrulamaktadır.[1038]

Bölge Hanefilerinin kendilerini nitelemek üzere kullandıkları bir diğer kavram Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tir. Ehl-i Sünnet'in kimler olduğu, Ehl-i Sünnet olmanın ne anlama geldiği ile ilgili kaydedilen aktarımlarda öncelikle bu grubu tanımlayan hadislere,[1039] sonra erken dönem ulemasının ve özellikle Ebû Hanîfe'nin rivayetlerine yer verilmektedir.[1040] Ebû Hanîfe'ye Nûh b. Ebî Meryem'in sorduğu, Ehl-i Cemaat ya da Ehl-i Sünnet kimdir sorusuna Ebû Hanîfe'nin verdiği "Ebû Bekir ve Ömer'i üstün tutan, Ali ve Osman'ı seven, günahından dolayı kimseyi tekfir etmeyen, nebizi haram görmeyen, mestler üzerine mesh eden, hayır ve kadere, hayır ve şerrine iman eden, Allah hakkında konuşmayan kişidir."

[1035] el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 497-498.
[1036] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/536.
[1037] Hakîm es-Semerkandî, "Du Risâle Der Bâre-i Heftâd-u Du Gürûh", 250.
[1038] Mürcie kavramının karşılık geldiği anlamlar ve Hanefiler tarafından kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, *Edebiyatı* ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2002), 168-210.
[1039] Hasan el-Basrî dedi ki: "Hz. Peygamber'in ashabından üç yüz kişi, onlardan yetmişi Bedir ashabıdır, hepsi Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet ettiler: dilinizi lailahe illallah diyen kişiye karşı koruyun, kimseyi günahından dolayı tekfir etmeyin, hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu, insanlar şehadet getirinceye dek onlarla savaşmakla emrolunduğunuzu, lailahe illallah diyen kişinin haklı bir sebep olmadıkça kanı, malı ve nefsinin korunacağını bilin. İmanın dil ile ikrar ve kalp ile marifet ve amel olduğunu, kıble ehlinden kim vefat ederse namazının kılınacağını, ehl-i sünnet ve'l-cemaatten birr olsun facir olsun hepsinin arkasında namaz kılınacağını, mübtedi, kıble ehlinden çıkmamış, yöneticiye isyan etmemiş, imanında şüphe barındırmayan kişinin arkasında namaz kılıp imamın imanından şüphe edenin kafir olacağını bilin." Bkz. Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 167-168.
[1040] Ebu'l-Abbâs en-Nâtıfî, *el-Ecnâs fî Furû'i'l-Fıkhi'l-Hanefî* (Riyad: Dâru'l-Me'sûr, 2016), 1/450.

şeklindeki cevabı Ehl-i Sünnet'in sınırlarını belirlemekte ve kimler için kullanılacağına açıklık getirmektedir.[1041] Bu rivayetin birkaç versiyonla Hanefî müelliflerin eserlerinde yer aldığı görülmektedir. Yine Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Fıkhu'l-Ebsat*'ta Allah'ın mahlukların sıfatı ile vasıflandırılamayacağı bildirilmekte ve bunun sünnet ve cemaat ehlinin görüşü olduğu ifade edilmektedir.[1042] Onun *el-Vasiyye*'yi yazdırırken ise şöyle söylediği rivayet edilmiştir: "Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'in itikadının on iki haslet üzerine olduğunu bilin. Her kim bu hasletlerde istikamet üzere olursa, sırat-ı müstakime ulaşmış demektir."[1043] Bütün bu rivayetler bölge ulemasının, Ehl-i Sünnet kavramını Ebû Hanîfe'yi de içine alarak kendilerini nitelemek üzere kullandıklarını göstermektedir.

Hicri 4. asrın ortalarına gelindiğinde itikadi eserlerde ulemanın kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat,[1044] Ehl-i Sünnet,[1045] Mezhebu's-Sunne ve'l-Cemaa[1046] terkibi ile yaygın bir şekilde andıkları görülmektedir. Ebû Ahmed el-İyâdî'den aktarılan bir rivayette o imametin şartları arasında akıl baliğ olma, namazın şartlarını bilmenin yanında bir de Mezhebu's-Sünne ve'l-Cemaat üzere olmayı da zikretmiştir.[1047] Yine Ebû Bekr el-İyâdî'nin *el-Mesâilu'l-Aşru'l-İyâdiyye*'yi yazdırmadan önce ashabına Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'e tutunmalarını, bidat ve heva ehlinden uzak durmalarını vasiyet ettiği bildirilmektedir.[1048] Ulemanın bu kavramı kullanırken kimleri kastettiği ise Ehl-i Sünnet tanımlarından ve açıklamalarından net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ebû Bekr el-İyâdî'nin bidat ehlini dile getirirken özellikle Mu'tezile'den diyerek bir şerh düştüğü rivayet edilmekte, Semerkand ehlinin Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'in esaslarını bilmeleri ve bunlardan uzaklaşmamaları maksadıyla saydığı on madde içerisinde Mu'tezile'nin sıfatlar, kulun fiilleri, büyük günah, şefaat, kabir azabı, hüsûn ve kubûh konularındaki iddialarını reddetmenin de yer aldığı görülmektedir. Ebû Bekr el-İyâdî'nin on madde halinde sıraladığı Ehl-i Sünnet olmak,

---

[1041] Rivayetin senedi şu şekildedir: Abdullah b. Muhammed el-Halvani → Ali b. el-Hasan el-Muhrami? → Ahmed b. Muhammed b. Abdullah es-Semerkandî → Ahmed b. Saîd el-Mervezi → Sa'd b. Muaz → İbrahim b. Rüstem → Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem. Rivayetin dayandığı bir başka senet ise şu şekildedir: Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Belhî, babası →Ali b. Habib → Nûh b. Ebî Meryem. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/199; es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 89; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 958.

[1042] Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ebsat", (2001) 57.

[1043] Baberti, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmam Ebû Hanîfe*, 28-36.

[1044] el-Beşâgarî'nin eserlerinde ve *ez-Zevâ'id*'de er-Rustufağnî'ye nispet edilen rivayetlerde ehl-i sünnet ve'l-cemaat terkibi geçmektedir. Bkz. el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 50a, 77a; el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 303a, 306a, 363b.

[1045] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 101-103.

[1046] el-Beşâgarî'den aktarılan bir rivayette Semerkand'ın Mescid-i Camii'nin imamını " alâ mezhebi's-sunne ve'l-cemâ'a" şeklinde nitelendirmektedir. Bkz. el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 31b.

[1047] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 27b.

[1048] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/470-471.

rivayetin başında da vurgulandığı gibi aslında Mutezilî olmamak üzere kurgulanmıştır.[1049] Ondan aktarılan bir başka rivayette de Ehli Sünnet ve'l-Cemaat üzere olmak, ilmi Kitab ve Sünnet'ten almakla aynı şekilde sözlerin selef-i salihle uyumlu olmasıyla irtibatlandırılmakta, el-Cübbâî ve el-Ka'bî gibilerin görüşlerine intisap eden kişinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten olmadığı vurgulanmaktadır.[1050]

Ebû Bekr el-İyâdî ile yakın tarihlerde Mâverâünnehir'in dışında Ebû Hanîfe ashabının Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak nitelendirildiği başka bir eser Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye (ö. 321/933) nispet edilen *el-Akîde* metnidir.[1051] Risalenin başında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadının, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşleri doğrultusunda iman esasları ve itikadi prensiplerin izahı olduğu bildirilmektedir. Onun *el-Akîde*'sinde saydığı prensiplerin Mâverâünnehir ulemasının görüşleri ile büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Cemaati hak ve doğru, fırkalaşmayı ise sapma ve azap olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Allah'ın Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye, Mu'tezile, Müşebbihe ve benzeri Ehl-i Sünnet dışı, batıl mezheplerden ve fırkalaşmaya götüren yanlış görüşlerden muhafaza etmesini dileyerek risaleyi sona erdirmektedir.[1052]

es-Sevâdu'l-A'zam'ın 370/981 yılında yapılan Farsça tercümesinde es-Sevâdu'l-A'zam'ın açıklandığı kısma Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Ebû Hanîfe'nin mezhebi olduğu ve ashabının da bu mezhep üzere olduklarını ve bütün Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in de bu

---

[1049] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 251b.
[1050] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 252b.
[1051] el-Kevserî, Ebû Hanîfe'nin eserlerini neşrettiği eserin mukaddimesinde, et-Tahâvî'nin eserini "Beyânu 'İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a alâ Mezhebi Fukahâi Mille Ebî Hanîfe ve Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan radiyaallahu anhum el-ma'rûf bi Akîdeti't-Tahâvî" şeklinde isimlendirmiştir. Bkz. el-Kevserî, "Mukaddime", 3.
el-Akîde'nin rivayet senedi şu şekildedir: Akîdetü İmâm Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî'nin senedi: Haiz Dimyati → el-Hafız Mansur b. Selim el-Hemedani → Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Katii → Abdullah b. Cerir el-Katib → el-Hafız el-Müverrih Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî → el-Kâdî Ebû Mansur Ahmed b. Muhammed el-Hazimi es-Serahsî → icazet aldı → el-İmam Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin es-Serahsî → el-Kadı Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer el-İkfani → Ahmed b. Muhammed b. Mansur ed-Damegani → et-Tahâvî. Senette Mâverâünnehir ulemasının, eserinin sonraki nesillere ulaşmasında kilit rol oynadığı görülmektedir. Bkz. Burhânuddîn Ebu'l-'İrfân İbrâhîm b. Hasan el-Kürânî, *el-Emem li İkâzi'l-Himem* (Haydarabad: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifi'n-Nizâmiyye, ts.), 90. Nitekim, et-Tahâvî'nin el-Akide metninin izinin sürülmesinin güçlüklerinden bahseden Timür, eserin birtakım alimlerce ezberlendiğine dair nakillerin Ebu'l-Muîn en-Nesefî sonrası kaynaklarda geçtiğini bildirmekte, bu eserin el-Mâturîdî alimlerce gündeme getirilmesi ile gün yüzüne çıktığını ifade etmektedir. O hicri yedinci yüzyıl itibarıyla Şam ve Mısır bölgelerinde el-Akide'ye yapılan atıfların, bölgeye doğudan gelen ulemanın etkisinde gerçekleştiğini tahmin etmektedir. O bu durumu el-Akide'nin üretildiği ancak sonradan unutulduğu Mısır coğrafyasında yeniden keşfedilmesi olarak yorumlamıştır. Burada cevabını bulamadığımız soru et-Tahâvî'ye nispet edilen bu akide metninin rivayet ve muhteva analizi yapılması ile eserin et-Tahâvî'ye ve dolayısıyla Mısır coğrafyasına aidiyetinin teyide ihtiyaç duyup duymadığıdır. et-Tahâvî'nin günümüze ulaşan fıkıh ve hadis metinlerinin yanı sıra bir menâkıb eseri de kaleme aldığı bilinmektedir. İbn Ebi'l-Avvâm'ın eserinde onun rivayetlerine de yer verildiği görülmektedir. Tüm bu veriler dikkate alınarak eserin kapsamlı bir analizine duyulan ihtiyaç bu çalışma esnasında tarafımızca eksikliği hissedilen hususlardan olmuştur. Böyle bir çalışmanın ardından Mısır ve Mâverâünnehir bölgesindeki itikadi gelişmeler ve buralardaki Hanefî alimlerin birbirleri ile bağlantısı ile ilgili daha sağlıklı çıkarımlarda bulunmanın mümkün olacağına inanmaktayız. Bkz. Timür, *Hanefî-Matürîdî Geleneğin Batıya İntikali*, 84-121; Çeker, *Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği*, 155-156; İbn Ebi'l-'Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanife*, 120; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/277.
[1052] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Akidetu't-Tahaviyye* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2020).

mezhep üzere olduğu yönünde bir ifadeye yer verilmiş, hatta "bu sırat-ı müstakimdir, ona tabi olun ve başka yollara sapmayın" mealindeki ayetten kast edilenin de Ebû Hanîfe'nin mezhebi olduğu öne sürülmüştür.[1053] el-Beşâgarî ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e karşılık gelen ilim çevrelerini doğrudan zikrederek, kavramın içeriğini oldukça sınırlandırmıştır. Buna göre Semerkand'da Cûzcâniyye ve İyâdiyye, Buhârâ'da Ebû Hafs el-Buhârî'nin ashabı, Belh'te ise Nusayr b. Yahyâ el-Belhî'nin ashabı Ehl-i Sünnet üzere olan gruplardı.[1054] Bu tanımlardan anlaşılan 4. asırda Mâverâünnehir Hanefîleri için Ehl-i Sünnet olmak yalnızca Ehl-i Bidat'ten olmamak anlamına gelmiyor, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin ashabından olmayı da ifade ediyordu.[1055]

Alimlerin Ehl-i Sünnet, Cemaat Ehli ya da es-Sevâdu'l-A'zam'dan olmakla Ebû Hanîfe'nin itikadını takip etmeyi birleştirdikleri, Ebû Hanîfe'nin görüşünün Ehl-i Sünnet görüşü, Ehl-i Sünnet görüşünün de Ebû Hanîfe'nin kabulü olarak algılandığı hem Ebû Hanîfe'ye nispet edilen beş eserdeki hem de diğer akaid metinlerindeki ifadelerden anlaşılmaktadır. Bu nitelemeler aynı zamanda bir savunu dilinin de kurulmasına sebep olmuştur. Sahih itikad vurgusu yapılırken, Ebû Hanîfe'nin şahsında ekole getirilen eleştirilerin de cevaplandırılması gerekmiştir. es-Sübezmûnî'nin Şâfiîlere karşı Ebû Hanîfe savunusu yaptığını belirtmiştik. Benzer bir şekilde Ehli Sünnet kavramının içi doldurulurken de yine aynı argümanların kullanıldığı ve tenkitlere bu argümanlar üzerinden cevap verildiği görülmektedir. Ehl-i Rey'in ve Ebû Hanîfe'nin sünnet düşmanı olduğu iddiasına karşı Ebû Hanîfe'nin gerçekte sünnete düşman olanların düşmanı olduğu, yaptığı işin sünnete uygun olması için çabaladığı, hiçbir konuda sünnetten sapmadığı, buna karşın Ehl-i Ehva'nın ise kitap ve sünneti terk ederek hevalarına tabi olanlar olduğu savunulmuştur.[1056] Ebû Hanîfe merkezli algının en uç noktası ise yine es-Sübezmûnî'de aktarılan bir rivayette görülmektedir. Abdulazîz b. Ebî Revvâd'ın "bizimle insanlar arasında Ebû Hanîfe bulunmaktadır. Onu seven ve ilmine hürmet gösteren Ehl-i Sünnet'tendir, ilmini kötüleyen Ehl-i Bidat'tendir." dediği nakledilmiştir. [1057] es-Sübezmûnî'nin aktardığı bir diğer rivayette Ebû Yûsuf'a cemaatle kastedilenin kimler olduğu sorulmuş, o da bize göre cemaat Allah'ın kitabına uyan fukahanın büyükleridir." cevabını vermiştir. Rivayetin devamında Ebû Yûsuf,

---

[1053] Hakim Semerkandi, *Terceme-i es-Sevadu'l-A'zam*, 22-23; Arıkan, "es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", 24.
[1054] el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 121a.
[1055] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/74, 84, 109-110.
[1056] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/245.
[1057] es-Sübezmûnî, aynı başlık altında Abdulaziz b. Ebî Revvâd'dan Ashabu'r-Rey'in sünnet düşmanı, Haruriyye ve ehl-i bidatten olduklarına dair de bir rivayete yer vermiştir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 1/45-46.

Cemaat ehlinin bidatten ve hevadan uzak duran fıkıh ehli olduğunun rivayetlerle sabit olduğunu, cemaat ehlinin Rasul'ün ashabına kötü söz söylemeyen, onları ayıpla anmayan, aralarındaki tartışmalardan söz etmeyen, imanından şüphe etmeyen, ehli kıbleden hiçbir kimseyi tekfir etmeyen kimseleri ifade ettiğini, bidat, husumet ve heva ehli arasında ise Mürcie, Râfıza, Zeydiyye, Müşebbihe, Şîa, Havâric, Kaderiyye, Mu'tezile, Cehmiyye'nin bulunduğunu söylemiş, son olarak ise *asar*a tutunmanın ve haram kılınan şeylerden uzak durmanın, sünneti öğrenmenin faziletini vurgulamıştır.[1058]

Bu eserlerde ve müstakil rivayetlerde "Ehl-i Sünnet kimdir?" sorusunun cevabının itikadi ve fıkhi kabuller üzerine inşa edildiği görülmektedir. Bölge ulemasının önceki başlıklarda görünür olan bazı itikadi görüşleri diğer ekolleri red çabasının bir yansımasını temsil etmekteydi. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in sıfatları da sapkın kabul edilen ekollere bir tür red ifadesine dönüşmektedir. Ebû Bekr el-İyâdî'nin sıraladığı on meselenin buna örnek olduğunu bildirmiştik. Yine Ehl-i Sünnet'in kimler olduğu sorusuna verilen cevaplarda maddeler halinde sıralanan hususlar arasında genel kabul görenler, imanın ikrarı, imanın artıp eksilmeyeceği, iyi ya da kötü herkesin arkasında namaz kılınacağı, Kur'an'ın mahluk olmadığı, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğu, Ehl-i Kıblenin tekfir edilemeyeceği, cenaze namazlarının kılınacağı, mestler üzerine meshin caiz olduğu, Ebû Bekr ve Ömer'in diğer sahabeden üstün olduğu,[1059] Osmân ve Alî'nin durumlarının Allah'a bırakılacağı şeklindeki hususlardır.[1060] Bu ilkelere es-Sevâdu'l-A'zam'da imamın arkasında iken kıraatte bulunmama, birinci tekbir dışında elleri kaldırmama, vitri üç rekat kılma, vitrde yalnızca son rekatta selam verme, kan akınca abdesti yenileme gibi Şâfiî ulemanın uygulamalarını tenkit eden fıkhi unsurlar da eklenmiştir.[1061] Hanefî ulema bu hususların ümmetin icması ile sabit olduğu kabulünü taşımaktaydı, bu yüzden Cemaat ehlinin ya da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in görüşünü ortaya koydukları iddiasındaydılar. Bunun bir örneği Muhammed b. Mukâtil'e Hızır ve Zülkifl'in peygamberliğini inkar eden kişi hakkında sorulması üzerine onun "Bu konuda ümmetin icması yoktur, bu yüzden ona zarar vermez. Peygamber olduğuna inansa da

---

[1058] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe*, 1/414.
[1059] Bu rivayetlerden Ebu'l-Kasım es-Saffâr'a Ebû Bekr'in imametini kabul edip, Hz. Ali'yi çok seven biri hakkında soru yöneltilmekte o da bunda bir beis olmadığını söylemektedir. Ali'yi çok sevip Ebû Bekir ve Ömer'i ondan az severse bu kişi bidatçıdır." demektedir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 263a.
[1060] Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ebsat", 41; Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", 53; Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 163; Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed es-Semerkandî, "Du Risâle Der Bâre-i Heftâd-u Du Gürûh", ed. Muhammed Taki Danişpejuh, *Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyat-i Tebriz* 79 (1345), 250; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe*, 2/271, 301, 585; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 263a; er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 95-96; el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 251b-252a.
[1061] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 163.

zarar vermez." şeklinde cevap vermesidir.[1062] Bölge Hanefîlerinin üzerinde icma ettikleri görüşlerin yanı sıra itikadi ve fıkhi konularda zaman zaman farklı düşündükleri görülmektedir. Bu hususların onların karakteristik özelliklerini kazanmalarına ve Hanefî kimliğin oluşumuna da katkı sunduğu görülmektedir. Ne olmamanın tarif edilmesi aslında kendi aralarındaki farklılıkların da görece buharlaşmasına ve öteki üzerinden bir tür birliktelik ortaya koymalarına neden olmuştur. Bu itikadi ve fıkhi kabulleri tartışmanın meseleyi aydınlatacağı kanaatindeyiz.

2. İtikadi Görüşlerin Hanefî Kimliğin Şekillenmesindeki Rolü

Hicri 4. asırda itikadi görüşlerin iki edebi tür üzerinden dile getirildiğini ifade etmek mümkündür. Bunlardan ilki, mezhebin sahih din anlayışını yansıtan, anlaşılması kolay, sade bir dile sahip, çoğunlukla itikadi görüşlerin maddeler halinde sıralandığı akaid metinleri ve itikadi mevzuları dinin ana unsurlarını dikkate alarak temellendirmeye ve açıklamaya çalışan, bunu yaparken muhataplarının argümanlarını tartışmaktan çekinmeyen ve onların üslubu ile doğru olduğunu kabul ettiği görüşleri sistematik bir şekilde temellendirmeye çalışan kelam eserleridir. Mâverâünnehir bölgesinde bu iki türün eş zamanlı olarak gelişim gösterdiği, kelam faaliyetinin el-Mâturîdî'nin eserleri ile görünür olduğu, onun görüşlerinin sınırlı bir çevre tarafından sahiplenildiği; ondan sonraki neslin bu kelami faaliyetten beslenerek eserler oluşturdukları ve hicri 4. asrın ikinci yarısında itikadi çerçeveyi netleştirmeye çalıştıkları görülmektedir.[1063]

Bu dönemde kelam faaliyeti ile meşgul olmakla diğerlerinden ayrılanın el-Mâturîdî olduğunu savunabiliriz. Üstelik bölge uleması arasında kelam faaliyetine katılma ve bu ilimle meşgul olma üzerinden görüş farklılıklarının henüz somut bir gerilime sahne olmasa da var olduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır.[1064] Kelamın kerih görüldüğü rivayetler Ebû Hanîfe'ye dek dayandırılmakta,[1065] kelami konularda hüküm vermemek ise

[1062] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 263a.
[1063] Kalaycı, itikad ve kelamın birbirinin alternatifi olmadığını, aksine kelamın statik ve çerçevesi belli bir itikadın genişletilmiş ve dinamikleştirilmiş versiyonu olduğunu savunur. Bkz. Kalaycı, "18. yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturidîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", 55-56.
[1064] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Ebû Yûsuf'tan dini kelamla talep edenin zındık olacağına dair bir rivayet aktarmıştır. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 257a.
[1065] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 251b-252a.

methedilmektedir.[1066] Hâfız Ebu'l-Leys'in kelam faaliyetini tasvip etmediği,[1067] yine Ebû Bekr el-İskâf'a "istitaat fiilinden önce mi yoksa onunla birlikte mi?" şeklinde bir soru sorulduğu, onun da "Bu asıl ilim ve uğraşılacak şey değildir. Kıyamet gününde kimse sana bunu sormayacak, emrolunduğun ve yasaklandığın şeyi soracak, önce bununla meşgul ol" dediği rivayet edilmiştir.[1068] es-Sübezmûnî Ebû Hanîfe'nin hem itikadi hususlarda cedelden çekinmediğini hem de ilerleyen safhada bu tür tartışmalara girmekten tevbe ettiğini anlatan rivayetlere yer vermiştir.[1069] Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'inde Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'den aktardığı bir rivayet dikkat çekmektedir. Buna göre Ebû Bekr'e[1070] kelam öğrenimi hakkında sorulduğu onun da kelamı öğrenmenin gerekli olmadığını ifade ederek Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'den aktarımda bulunduğu rivayet edilir. el-Ka'bî'nin etrafında insanlar münazara için toplanmıştı, yanından ayrıldıklarında el-Ka'bî, "tüm gruplar birbirini tekfir etmekte, tüm fırkalar diğeri nezdinde kafirdir. Ben de onlardan biriyim." şeklinde pişmanlığını izhar ettiği ifade edilir. Ebû Bekr bu naklin ardından "küfre götüren ilmi terk etmek daha faziletlidir." yorumunda bulunur.[1071] el-Mâturîdî'nin *Te'vîlât*'ında da Ebû Yûsuf'un kelam ilmi ile meşgul olmayı kerih gördüğüne dair rivayetlere rastlanmaktadır. Ancak el-Mâturîdî burada Ebû Yûsuf'un dalaleti artıran meselelerle iştigali kastettiğini belirterek, gerçekten de Allah'ın zatı gibi idrak edilemez konular hakkında düşünmenin ancak körlüğü, şaşkınlığı ve hayreti artıracağını söylemiştir. O, "İdrak edilebilen ve

---

[1066] Ebû Yûsuf Halife Hârun er-Reşîd'in huzuruna vardığında, kelam konusunda münazaracı iki kişi de orada bulunmaktaydı. Hârun er-Reşîd'in Ebû Yûsuf'a "bunlar arasında hüküm ver" demesi üzerine Ebû Yûsuf "beni ilgilendirmeyen konulara girmem" şeklinde cevap vermiş, halife de onu malayaniden uzak durduğu için yüzbin dirhemle ödüllendirmiştir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 264b. es-Sübezmûnî, Dâvud b. Ebi'l-Avvâm'dan nakille Yahyâ b. Nasr b. Hâcib'in meclisinde "Ebû Hanîfe, Ebû Bekr ve Ömer'i üstün tutar, Ali ve Osman'ı severdi, kadere iman eder, Allah hakkında bir şey konuşmazdı, mestler üzerine meshederdi." dediğini bildirmektedir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe*, 2/271.

[1067] "Kim kelamla meşgul olursa ismi alimler arasından silinir." Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/83; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 1/397.

[1068] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 765. Bir başka rivayette, Ebû Muhammed el-Herevî'nin (ö. 228/843) vefat ettikten sonra kitaplarından "ilmi kitaplar" dışındakilerin satılmasını ve ilmi kitaplarının durmasını istediği, bu yüzden kitapları ayıklandığı anlatılır. Eserler arasında kelam kitaplarının da olduğu Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'a bunların ilmi kitaplara dahil olup olmadığının sorulduğu, onun da kelam kitaplarının da satılmasını, onların da ilmin dışında sayıldığını söylediği kaydedilmiştir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 608.

[1069] Bukeyr b. Ma'rûf'tan aktarılan bir rivayette, Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile, Havâric, Râfıza gibi gruplara galip gelmek adına kelamla ilgilendiği, ancak sonrasında kelamın vera ve takva sahibi olmayanlar tarafından kötüye kullanıldığını görünce kelamı terk ettiği anlatılmaktadır. Ebu Hanife bu tercihinden sonra bir gece rüyasında Hz. Peygamber'in kabri başında, kabri kazdığını ve Hz. Peygamber'in kemiklerini dışarı çıkarıp göğsüne yasladığını ve yerine koyduğunu görür. Bu rüyadan sonra içini şiddetli bir gam kaplar. Bu rüyanın anlamını Muhammed b. Sîrîn'e sordurur. O da bu rüyayı gören kişinin Hz. Peygamber'in sünnetini yaşatacağına / canlandıracağına, ilmi toplayacağına, onu telif edeceğine işaret olduğunu söyler. Ebû Hanîfe bu yorumdan sonra ilim almaya başladığını anlatmaktadır. Rivayetin içeriğinden yola çıkarak burada kastedilenin kelam ilmi olduğunu düşünmek daha isabetli görünmektedir. Musannif bu konuda bir açıklama getirmemiştir. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/274, 130.

[1070] Ebû Bekr el-İskâf (ö.333/944) olması kuvvetle muhtemeldir.

[1071] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 251b; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 722.

akledilebilen bilgilere dalmak ise yasaklanmamıştır." diyerek kelam faaliyetine bir kapı aralamıştır.[1072]

el-Mâturîdî *Kitâbu't-Tevhîd*'inde muhalifleri hedef alıp onların sapkın görüşlerine karşın sahih itikadı ortaya koymaya çalışmakta bu yüzden de kelama yoğun bir şekilde müracaat etmektedir. Buna karşın hacimce küçük olan akaid risalelerinin muhatabı belki itikadi kabullerini bir zemine oturtmakta zorlanan, bir Hanefî olarak kelami tartışmalarda hangi görüşü benimsemesi gerektiği konusunda kafa karışıklığı yaşayan Hanefî cemaattir. Bu yüzden Ebû Bekr el-İyâdî'nin *Aşr Mesâil*'i sade ve basit bir dille on maddelik bir itikadi çerçeve sunduğu bu türden bir metindir. Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdu'l-A'zam*'ı hacimce daha büyük ve içerik açısından daha kapsamlı olmakla birlikte o da ilkeleri maddeler halinde sıralamakta ve bunları anlaşılır bir üslupla açıklamaktadır. el-Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'de kullandığı dilin bu gibi metinlerden ayrışmasının gerekçeleri burada aranabilir. el-Mâturîdî yalnızca Mu'tezile'yi değil, Dehriyye'yi, Sümeniyye'yi, Sofistleri ve Seneviyye'yi de muhatap alarak konuları işlemiştir. el-Mâturîdî'nin akaid metinlerinden farklı olarak eserinin ve görüşlerinin meşruiyetini Ehl-i Sünnet, Cemaat kavramlarına ya da Ebû Hanîfe ve ashabına dayandırmamasının gerekçesini eserinin mukaddimesinde kendisi açıklamaktadır:

> İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu vakıa karşısında körü körüne başkasına uymanın, sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğu kanıtlanmaktadır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi bir kanaati benimseyebilmektedir. Burada dikkat çeken farklılık sadece bu görüşleri benimseyen grupların sayıca fazla olabilmesidir. İnanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.[1073]

el-Mâturîdî'nin doğru bilgiye rivayetler üzerinden değil, bilgi edinme yollarını kullanarak akıl yürütme ve sahih bilginin ışığında ulaşma gayesinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden *Kitâbu't-Tevhîd*'i üslup ve yöntem açısından diğer eserlerden farklılaşmakta ve

---

[1072] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 8/349-350.
[1073] Devamında burhan sahibi kimse olarak Hz. Peygamber'i kastetmektedir. Bkz. el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77-78.

döneminin biricik kelam metni olarak önemli veriler sunmaktadır.[1074] Bununla birlikte el-Mâturîdî'nin eserlerinde savunduğu itikadi hususların genel çerçevesinin diğer akaid metinlerinde de korunduğu, bölgede kaleme alınan eserlerde zaman zaman bireysel farklılıklara rastlansa da temel konularda görüş birliğinin olduğu anlaşılmaktadır. Bölgedeki Hanefî ulema ile özdeşleşen itikadi görüşler ve bu görüşlerle şekillenen Hanefî kimliğin ipuçlarını iman, sıfatlar, kulun fiilleri konuları üzerinden tespit etmek mümkündür. Bu kabuller aynı zamanda Hanefîlerin muhataplarının itikadi kabullerine karşı savunu ve red çabasının da bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.

Ebû Hanîfe'den, yaratılmış olduğunun farkında olan insanın/kulun, yaratıcısını bilmeme gibi bir mazeretinin kalmayacağını, hükümleri bilmemesinin ise mazur görüleceğini bildirilir.[1075] Akletme ve ilme ulaşma üzerinden[1076] şeriat gelmeden Allah'ı bilmenin imkanı Hanefî ulema arasında fikir birliğine varılamamış bir hususdur. Muhammed b. Seleme doğruya inanmak, farizayı ifa ve günahlardan sakınmak için kullara gerekli olan ilk farzın bilgi olduğunu ifade eder ve *Kitâbu't-Tevhîd*'de olduğu gibi bilgi edinme yollarını açıklayarak metne başlar. Bunlar da duyu organlarının müşahedesi, haber ve akıldır. Bilgi edinme yollarını izah ettikten sonra Allah'ın bilinmesi mevzuuna gelir.[1077] el-Mâturîdî ve talebelerinin Allah'ın akılla bilinebileceğini, Allah'ı bilmenin aklen vacib olduğunu, Peygamberlerin de aklen vacip olanı pekiştirmek, aklen mümkün olanı açıklamak ve aklen mümteni olanı ortaya koymak üzere gönderildiğini savundukları görülmektedir.[1078] Peygamber akıl ve fıtrat bakımından iyi olan şeyi emreder ki bu da tevhiddir. Günahlar ise akıl ve fıtrat bakımından kötüdür. İnsanın gıdası da onun tabiatının temiz gördüğü şeylerdir. el-Mâturîdî'ye göre, akıl ve fıtrat olduğu hal üzere bırakılsa bir şeyin iyi ve temiz yahut kötü ve pis olduğunu bildiren bir peygambere ihtiyaç olmazdı. Fakat akılların şüphe ile çevrelenmesi hakikatin bilinmesine engel teşkil eder. Bu durumda iyi ve kötüyü bildirecek Allah'ın bir elçisine ihtiyaç duyar.[1079]

[1074] Muhammed b. Seleme'nin *Cümelu Usûli'd-Dîn* isimli eserinin mukaddimesi de el-Mâturîdî ile benzer bir temellendirme ile başlamaktadır: "Allah sana takva ihsan etsin. Benden özet ve toplu bir biçimde dinin temel prensiplerini sana yazmamı, dinin hükümlerini veciz bir şekilde ortaya koymamı istemiştin. Dinin temel prensip ve hükümlerinin, doğruya inanmak, farz olanı ifa ve günahlardan sakınma olduğunu bil. Bunlara ise ancak bilgi ile ulaşılır. O halde kullara gerekli olan ilk farz bilgidir. Çünkü doğruya inanmak, farizayı ifa ve günahlardan sakınmaya bilgiden başka bir şeyle ulaşılamaz." Bkz. es-Semerkandî, *Maturidiliğin Temel İnanç İlkeleri / Cümelu Usûli'd-Dîn*, 28-29.
[1075] en-Nâtıfî, *el-Ecnâs fi Furû'i'l-Fıkhi'l-Hanefî*, 1/446; Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 207.
[1076] İbn Yahyâ el-Beşâgarî, "Şerhu Cümelu min Usûli'd-Dîn", *Cümelü Min Usûli'd-Dîn* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 40.
[1077] Ebu Seleme es-Semerkandî, *Maturidiliğin Temel İnanç İlkeleri/Cümelu Usuli'd-Din*, 30-40.
[1078] el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 88-99; Ebu Seleme es-Semerkandî, *Maturidiliğin Temel İnanç İlkeleri/Cümelu Usuli'd-Din*, 32-34; el-Beşâgarî, "Şerhu Cümelu min Usûli'd-Dîn", 40-42.
[1079] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân,* 6/80-81.

er-Rustufağnî imanın akılla bilinebileceğini savunmuştur. Ona bu görüşünün aklı imandan daha faziletli kılacağı itirazı getirilmesi üzerine bir şeyin önce gelmesinin onu daha faziletli kılmayacağını belirtir. O, imanın açıklamasında Allah'ın varlığını bilme, O'nu kötü sıfatlardan münezzeh tutma ve kalp ile tasdikin bulunduğunu ifade eder.[1080] el-Beşâgarî de *Şerhu Cümel*'de nimete şükrün aklın mucibi olduğunu ancak kulun buna nasıl şükredeceğini Allah'ın elçisi aracılığıyla bilebileceğini ifade eder.[1081] *es-Sevâdu'l-A'zam*'da da fıtri/garizi aklın tüm insanlar için eşit olduğu ve bununla yaratıcının varlığının idrak edilebileceği bildirilmektedir.[1082] ez-Zendevistî ise "Allahu Teala'yı Hz. Peygamber'in Allah'tan bildirdiği akıl ve haberle biliriz, eğer aklımız olmasa haberi de bilemeyiz." demektedir.[1083] er-Rustufağnî kulun her bir itikadi konuda akli istidlalde bulunmasının şart olmadığını, mucizeleri ile nübüvveti sabit olmuş Peygamber'in tebliğini onayladığı ve bunun anlamına ermesinin onu kurtuluşa erdireceği kanaatindedir.[1084] ez-Zendevistî'ye nispet edilen *Hikmetu'l-Halîka* eserinde "ilim imandan öncedir" denilmektedir. Bu esere göre, imanın açıklaması Allah'ı keyfiyetsiz olarak bilmektir, ilim ise her şeye vakıf olmaktır/anlamaktır, bu yüzden her ilim iman olmaz. Allah'ın bir olduğunu ve şeriki olmadığını bilmek imandır. İlim Allah'ın sıfatı olduğu için akıldan önce gelir ve ondan üstündür.[1085]

Ebû Hanîfe ve ashabının iman görüşü hakkında birinci bölümde bilgi verilmişti. Onun imanı dil ile ikrar, kalp ile tasdik olarak kabul ettiği ona nispet edilen eserler başta olmak üzere itikadi görüşlerinin verildiği rivayetlerde belirtilmektedir.[1086] *el-Vasiyye*'de belirtildiği üzere kalbin ikrarı imanın gerçekleşmesinin temelini oluşturur. Kalbi ile iman etmeyen kişi gerçek mümin sayılmazken, kalbi ile iman eden ancak dili ile söylemeyen kimsenin Allah katında mümin olduğu kabul edilir.[1087] Ebû Hanîfe'ye bundan farklı bir görüş isnad eden isim Ebu'l-Leys es-Semerkandî'dir. O, *Tenbîhu'l-Gâfilîn*'inde Ebû Hanîfe ve ashabının imanı, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve şerai ile amel etmek olarak tanımladığını öne sürmekte

---

[1080] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 151.
[1081] el-Beşâgarî, "Şerhu Cümelu min Usuli'd-Din", 174-176.
[1082] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 96.
[1083] ez-Zendevistî, *Hikmetu'l-Halîka*, 43; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Câmi'u'l-Hikem* (Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 538/1), 4a.
[1084] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1/42.
[1085] ez-Zendevisti, *Hikmetu'l-Halîka*, 65.
[1086] Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 76. Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ebsat*'ında iman tanımı genel bir itikad beyanına dönüşmüş olup içeriğinde Ehl-i Sünnet Kavramını ele aldığımız başlıkta bahsettiğimiz üzere sahih itikadın temel unsurları arasında yer almaktadır. Buna göre iman, Allah'tan başka ilah olmadığına, Onun bir olup şeriki bulunmadığına, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, cennetine, cehennemine, kıyamete, hayır ve şerrine, hiçbir kimseye kendi amelini yaratma gücünün verilmediğine, insanların kendisi için yaratıldıkları sonuca ve ilahi takdirin cereyan ettiği şeye intikal edeceklerine şahitlik etmektir. Bkz. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ebsat", 43.
[1087] Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 12.

ve kendilerinin de bu görüşü benimsediklerini belirtmektedir.[1088] Hakîm es-Semerkandî'ye nispet edilen *Dü Risale der Bâre-i Heftâd ü Dü Gürûh* isimli farsça bir risalede iman dil ile ikrar, kalp ile marifet, şeriatın kurallarına uygun amel olarak tanımlanmakta, ancak Ehl-i Sünnet olarak tanımladığı bu güruhun dil ve kalp ile tasdikten vazgeçenin kafir, farz olan ameli terk edenin ise günahkar olduğunu söyledikleri bildirmektedir.[1089]

Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ederek verdiği iman tanımının Hanefiler arasında müstakil bir görüş olarak kaldığı anlaşılmaktadır. Bölge ulemasının Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği iman tanımı ilk verdiğimiz amelleri iman tanımına dahil etmeyen versiyonudur. Bu açıdan Ebû Hanîfe'ye nispet edilen itikadi eserlerin yanı sıra akide risalelerinde ve diğer edebi türlerde iman tanımının birbiri ile uyumlu olduğu görülmektedir.[1090] er-Rustufağnî, "iman ve İslam bizim nezdimizde tektir, aynı manaya karşılık gelir." demektedir.[1091] es-Sübezmûnî'nin *Keşfu'l-Âsâr*'ında, Ebû Hanîfe'ye Allah'a kalbiyle inanıp bunu diliyle ikrar edemeden vefat eden kişinin durumu sorulur. Ebû Hanîfe'nin "kalbiyle bildiği şeyi diliyle ikrar etmedikçe cehennem ehlinden bir kafirdir. Kur'an'da iman kalp ve lisanla bilinendir." dediği rivayet edilmektedir.[1092] Bu ifade el-Mâturîdî'nin imanın mekanını kalp olarak belirlediği ve kalbin tasdikinin yeterli görüldüğü iman tanımına muhalefet etmektedir.

el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân'da* imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu, ancak dilin kalbin tasdik ettiği şeyi izhar ettiğini belirtmekte, imanın sözcük anlamının tasdik olduğunu hatırlatarak zıddının yalanlamak olduğunu ifade etmektedir. Kalbin tercümanı olarak kabul edildiğinde imanın bilmek olmadığını, imanın bilmek olarak tanımlanması durumunda zıddının cehl olması gerektiğini ve imanın tasdik olduğunu savunmaktadır.

[1088] Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bostânu'l-Ârifîn*, 952. Kutlu, Ebû Leys'in bu tanımının Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerini yansıttığı kanaatindedir. Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 224.

[1089] Ebû'l-Leys es-Semerkandî, "Dû Risâle Der Bâre-i Heftâd-u Dû Gürûh", 250.

[1090] Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 14-15. es-Sübezmûnî *Keşfu'l-Âsâr*'ında amellerin imana dahil olmadığını, farzların dinin kendisi olmadığını, bu durumda farz indirilmeden vefat eden sahabenin imanın nakıs olacağını bildirmektedir. "İman tektir, iman İslamdır, isimler farklı olsa da mana birdir, iman ve islam aynı şeydir, küfür, inkar ve cuhud da birdir." diyerek imanla ilgili kabulleri sıralamaktadır. Kulların imanda bir takva, haşyet, havfta farklı olduklarını savunmaktadır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/203, 204-206. Bu görüşleri destekleyen Cibril hadisi de es-Sübezmûnî'nin *Keşfu'l-Âsâr*'ında yer bulmuştur. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/133-134, 195. es-Sübezmûnî'nin, Ebû Mukâtil rivayetiyle Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği bir iman tanımı ise iman, marife, tasdik, ikrar ve İslam olarak ifade edilmiştir. Buna göre insanların tasdiki üç derecedir. Kalbi ve lisanı ile Allah'ı ve ondan geleni doğrulayan, dili ile doğrulayıp kalbi ile yalanlayan, kalbi ile tasdik edip dili ile inkar eden, birincisi insanlar katında da Allah katında da mümindir. İkincisi Allah katında kafirdir, insanlar nezdinde mümindir. Üçüncüsü insanlar nezdinde kafir, Allah katında mümindir. Çünkü insanlar kalplerde olanı bilmez. Bu yüzden kalpleri bilmek ile mükellef tutulmamışlardır. Bkz. es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 2/371-372.

[1091] el-Keşşî, *el-Mecmûu'l-Havâdis*, 3/1544. *el-Âlim ve'l-Müte'allim*'de "İman ve İslam aynıdır." görüşü verilmiştir. Bkz. Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 16.

[1092] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/557-558.

Bilgi/marifetin ise çoğu zaman bir fiil işlemeden kalpte hasıl olduğunu, tasdikin ise fiili gerektirdiğini bu yüzden imanı bilgi değil tasdik olarak nitelendirmenin daha doğru olduğunu kabul etmektedir.[1093] er-Rustufağnî'nin ise *Muhtasaru'l-Fevâid*'inde imanı marifet olarak tanımladığı görülmektedir. Hz. Peygamber'den "zengine zengin olduğu için tevazuda bulunanın dininin üçte biri gitmiştir." rivayeti için er-Rustufağnî şöyle bir çıkarımda bulunmuştur. Ona göre burada kastedilen iman değildir, din üç şey üzere görünür olur: dil, organlar ve kalp. Dilde oluşu Allah'ın vahdaniyetini ve nübüvveti ikrardır. Kalpte oluşu marifettir. Organlarla oluşu ise şeriata uymaktır. Bu sebeple bir kimse zengine tevazu gösterse ve onu diliyle övse dininden üçte ikisi gider. Bu durumda yalnızca kalpteki marifetin kalacağını savunmuştur.[1094] el-Ka'bî, *el-Makâlât*'ında Ebû Hanîfe'nin ashabının iman, ikrar ve marifettir dedikleri, imanın artıp eksilmediğini savundukları bildirilmiştir.[1095] ez-Zendevistî de ibadetlerin farziyetine inanmanın imandan, onların edasının ise amelden olduğunu, ibadetleri kasıtsız olarak yerine getirmemenin günah, kasıtlı olarak bunları inkar etmenin ise küfür olduğunu belirtir.[1096]

İmanın artıp eksilmeyeceği Hanefî gelenekte genel kabul gören bir diğer görüştür.[1097] Bu anlamda Ebû Hanîfe ashabının imanın fiillere göre azalmadığı konusunda görüş birliğine vardığı görülmektedir.[1098] Ancak Ebu'l-Leys es-Semerkandî, imanın artacağı hususunda görüş bildirmekte ve bu görüşüne Fetih 48/4. ayeti delil getirmektedir.[1099] el-Beşâgarî de imanı cennete girmenin başlangıcı, amelleri ise derecelere ulaşmak için vesile olarak nitelendirmiştir.[1100] İmanı yakinden ibaret olarak nitelendiren ve imanın kişiyi küfür halinden çıkarıp artıp eksilmeyen İslam haline getirdiğini savunan Ebû Bekr el-İyâdî'ye bu ayetin sorulduğu ve onun da imanın lugatta birden fazla anlamının olduğu, kulun küfür halinden İslam haline geçmesinin artıp eksilmeyeceğini ancak yakin anlamında artma ve eksilmenin imkan dahilinde olduğunu belirtmiştir.[1101] *es-Sevâdu'l-A'zam* metninde ise imanın artıp eksilmeyeceğinin farklı bir cihetten savunulduğu görülmektedir: İmana artma ve eksilmenin nispet edilmesinin onu mahluk kabul etmek anlamına geleceği için

---

[1093] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, 4/227-228.
[1094] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 31.
[1095] el-Ka'bî, *Kitabu'l-Makâlât*, 369-370.
[1096] ez-Zendevisti, *Hikmetu'l-Halîka*, 42.
[1097] Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 76; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 257b.
[1098] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 147.
[1099] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bostânu'l-Ârifîn*, 951.
[1100] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 77a.
[1101] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 253a; el-Hasîrî, *el-Hâvî li'l-İmâm Hasirî* (Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa, 549), 276a.

reddedilmesi gerektiği, iman artar eksilir diyen kişinin bidatçı olduğu savunulmuştur.[1102] O da Fetih 48/4'ü konu edinmiş ve bu ayetin tefsirinde Abdullah b. Abbâs, Alî b. Ebî Tâlib, Hasan el-Basrî ve Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'ın bu ayette imana "yakin" anlamı verdiklerini, bazılarının ise tasdik anlamı verdiği ve bu alimlerden hiçbirinin iman artar ya da eksilir demediğini ifade etmiştir. Bu açıdan kişinin kendi nazarı ile ayetleri yorumlamaya kalkışmaması gerektiğini zira ayetlerin bir zahir bir de batın anlamı olduğunu öne sürmektedir.[1103] İmanın artıp eksilmediği görüşü, Ebû Hanîfe ashabına nispet edilerek yer verilmiştir.[1104] el-Ka'bî iman artmaz eksilmez görüşünün yanı sıra Ebû Hanîfe ashabına iman artar eksilmez görüşünü de isnad etmiştir.[1105]

es-Sevâdu'l-A'zam'da imanın mahluk olmadığı kabulü kulun fiilleri tartışmasının bir uzantısıdır. Bölge Hanefîlerinde kulun fiillerinin yaratıcısının Allah, onları kesb edenin ise kul olduğu kabul edilmiştir.[1106] İmanın kulun mu Allah'ın mı fiili olduğu konusunda ise birtakım farklı görüşlerin olduğu görülmektedir. *Fıkhu'l-Ekber*'de iman ve küfrün kulun fiili olduğu, kulların hareket ve sükûn gibi bütün fiillerinin kendi kesbleri, fiillerin yaratıcısının ise Allah olduğu, tüm fiillerin Allah'ın dilemesi, ilmi, hükmü ve kaderi ile olduğu belirtilmiştir.[1107] Ebu'l-Leys es-Semerkandî de *Fıkhu'l-Ekber*'le uyumlu olarak imanı Allah'tan bir hidayet olarak nitelemiştir. Ona göre, kalp ile tasdik, dil ile ikrar olarak kulun fiilidir, hidayet ise Allah'ın fiili olduğu için mahluk değildir, kadimdir. el-Mâturîdî, imanı kula nispet ederek kulun fiili olması sebebiyle mahluk olarak kabul etmiştir.

Ebu'l-Leys es-Semerkandî, imanın yaratılmışlığı konusunda bir tartışma olduğunu, "iman mahluktur" diyenlerin buna, imanın dille ikrar, kalple tasdik olduğunu delil gösterdiklerini, "mahluk değildir" diyenlerin ise şehadetin Allah'ın kelamı olduğu bu yüzden Allah'ın kelamına mahluk denilemeyeceğini savunduklarını bildirmiş, bunda köklü bir ihtilaf olmadığını, "mahluktur" diyenlerin kulun fiiline, "mahluk değildir" diyenlerin ise

---

[1102] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 178.
[1103] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 174-176.
[1104] el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 369-370.
[1105] el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 370.
[1106] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, 3/339-341. er-Rustufağnî'den aktarılmaktadır: Mu'tezile'nin kul fiillerinin failidir görüşüne karşı fiillerin yaratıcısı Allah'tır, taatlerdeki tevfik Allah'tan bilinir görüşü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in görüşü olarak sunulmuştur. Bkz. el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 363b-364a.
[1107] Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", 57.

Allah'ın kelamına odaklandıklarını, kendisinin ikinci görüşü benimsediğini belirtir.[1108] Bu görüşün temeli Allah'ın sıfatlarının ezeli kabul edilmesi ile ilgilidir.[1109]

Allah'ın küfrü ve meaisiyi de yarattığı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in anlayışı olarak görülmüştür.[1110] Hayrın ve şerrin takdiri Allah'tandır.[1111] Ebû Hanîfe ve alimlerden bir topluluğun görüşüdür diyerek onların, kudretin hem taate hem de masiyete elverişli olduğuna dair görüşü paylaştıkları bildirilmektedir.[1112] Ebû Abdullah b. Ebî Hafs'ın Ebû Hafs el-Kebîr'den onun da Muhammed b. el-Hasan, Ebû Hanîfe, Abdulaziz b. Refi, Mus'ab b. Sa'd b. Ebi'l-Vakkâs, babasından, Hz. Peygamber'e dayandırılan bir hadiste, Hz. Peygamber'in "girişi ve çıkışı Allah tarafından yazılmamış hiçbir nefes yoktur." dediği ensardan bir adamın fiilleri de dahil mi diye sorması üzerine "Hz. Peygamber'in kim cennet ehlindense amellerini onun için kolaylaştırılır, kim cehennem ehli ise cehennem amelleri onun için kolaylaştırılır." dediği rivayet edilmiştir.[1113]

Hicri 5. asır alimi Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100), bu konuda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in kulların fiillerinin tamamının mahluk olduğu[1114] hususunda ittifak ettiklerini; ancak imanın mahluk olup olmadığı konusunda ihtilafa düştüklerini bildirir. Buhârâ imamlarının icma ile imanı Allah'ın mutlak mahluku olarak görmeyi caiz kabul etmediklerini bildirir. Bu görüşü savunanlar arasında Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî, Ebû Muhammed İsmâil b. el-Hüseyin, Ebû Muhammed b. Hâmid ve Ebû Hafs es-Sefkerderî'nin olduğunu bildirir. Onların bu görüşünün, Fergana imamları tarafından şiddetle savunulduğu ve imanı mahluk kabul etmeyi yasakladıkları bildirilmiştir. "Semerkand ehli ise imanı mahluk kabul etmişler, mahluk değildir diyeni ise cahil olarak nitelemişlerdir." demektedir. Başka bir grup ise Nûh b. Ebî Meryem el-Mervezî'nin Ebû

[1108] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bostanu'l-Ârifîn*, 954. er-Rustufağnî de imanın Allah'ın kelamı olarak mahluk olmadığını, kulun fiili olarak mahluk olduğunu, imanın kulda bulunduğunu bu haliyle hidayet ve tevfikin değil, ikrar ve tasdikin sözü olmasının daha isabetli olduğunu savunmuştur. Bkz. er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 152.

[1109] *el-Fıkhu'l-Ekber*'de Allah'ın zati sıfatları, hayat, kudret, ilim, semi, basar ve irade sıfatlarıdır. Fiili sıfatları ise, tahlik (yaratma), rızık verme, inşa, ibda ve sun ve diğerleridir. Onun isim ve sıfatlarının hiçbiri sonradan olma değildir. Bkz. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", 53. Tevhidin aslı, Allah'a meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna, hesap, mizan, cennet ve cehenneme inandım, bunların hepsi de haktır, demek gerekir. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ebsat", 43.

[1110] Allah masiyeti yaratmaz görüşü Mu'tezile'ye aittir. Ehli sünnetin bu konuda ayetleri delil getirdiği bildirilir. Bkz. el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 302a. el-Mâturîdî, "Allah'ın meaisiyi tercih edeceğini bildiği kişide sapkınlık fiilini yaratır, hidayet fiilini tercih edeceğini bildiği kimsede hidayet fiilini yaratır." demektedir. ez-Zendevistî de bu görüşü benimser ve kulun seçimi ile masiyetin onun için Allah tarafından takdir edildiğini belirtir. Bkz. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, 6/76; ez-Zendevistî, *Hikmetu'l-Halîka*, 61.

[1111] Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 76.

[1112] el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 363-364.

[1113] ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 109.

[1114] er-Rustufağnî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in taatteki tevfiki Allah'tan bildiğini bildirir. Bkz. el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 363b-364a; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/592-593.

Hanîfe'den rivayet ettiği, "kim iman mahluktur" derse Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemiştir. Şehadet Allah'ın kelamı olduğu için iman mahluktur demek caiz görülmemiştir.[1115]

Fıkıhta Buhârâ'ya nispet ettiğimiz ez-Zendevistî imanın yaratıldığını vurgulamanın yanında bunun delilinin, "kulun onunla emredilmesi, terkinin yasaklanması, iman edene ilahi mükafat, yüz çevirene de azap haberinin varid olmasıdır. İmanın kula ait bir fiil olmadığı takdirde, bütün bunların vücut bulması muhaldir." demekte ve bu konunun kendileri ile Haşviyye'den bir grup arasında tartışma mevzuu olduğunu bildirmektedir.[1116] er-Rustufağnî ise imanın kesbedilen mi ata edilen mi olduğu sorusuna, bunların birinin kesin olarak iddia edilemeyeceğini, tasdik ve ikrar boyutu ile kulun fiili, hidayetin ise Allah'ın fiili olduğu, Allah cihetinden bağışlanan (*atâî*), kul açısından kazanılandır (*kesbî*) demektedir.[1117]

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve *el-Alim ve'l-Müteallim*'de geçen "imanım meleklerin imanı gibidir" sözü Hanefî çevrelerde bir tartışmaya sebep olmuş ve bu görüşü savunanların yanı sıra şerh düşenler ve reddedenler de olmuştur.[1118] Ebu'l-Leys es-Semerkandî bu ifadenin hoş olmadığını, Ebû Yûsuf'a dayandırdığı "Ben Allah katında müminim. Ama benim imanım Cebrail'in, Mikail'in imanı gibidir diyemem." sözü ile yine Muhammed b. el-Hasan'ın "imanım Cebrail'in imanı gibidir" denilmesini iyi görmediği, kişinin "imanım Ebû Bekr'in imanı gibidir" şeklinde bir söz de söyleyemeyeceğini, ancak "Ebû Bekr'in iman ettiğine ben de iman ettim diyebileceğini" aktararak savunmuştur.[1119] es-Sübezmûnî'nin *Keşfu'l-Âsâr*'ında bu görüşe Mâlik b. Enes ile Hammâd b. Ebî Hanîfe arasında geçen bir diyalogta yer verilmektedir. Mâlik b. Enes, Hammâd b. Ebî Hanîfe'ye Ebû Hanîfe'nin "imanım Cibril'in imanı gibidir" deyip demediğini sormakta, o da bu görüşün ona yanlış ulaştığını Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini belirtmektedir: "Allahu Teala Cebrail'i peygamberlere, rasullere gönderdi ve önceki ümmetlerde olduğu gibi insanları imana davet etmelerini emretti. İman ise tek bir imandır. İman ikidir, üçtür denilmez. Bu iman bu imandan başkadır denilmez." Bu açıklamanın Malik'i ikna ettiği bildirilmiştir.[1120]

İmanda istisna konusunda dönemin Hanefî alimlerinin görüş birliğinde oldukları anlaşılmaktadır. Onlar "inşallah müminim" diyenin imanından şüphe ettiği görüşünü

[1115] Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, 2003), 158-159.
[1116] el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 499-502.
[1117] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/85; er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 149-151.
[1118] Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 17, 39.
[1119] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn* (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 951.
[1120] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 1/75.

savunmuşlardır.[1121] Buna göre bir kimsenin "inşallah mümin olarak ölürüm" demesi de caiz değildir. Kişinin imanından şüphe etmesi durumunda Allah'ın farz kıldığı ibadetleri de yerine getirmemesi gerektiği öne sürülmektedir.[1122] Bu görüşün gerekçesini er-Rustufağnî'de bulmaktayız. Haberlerde istisnanın caiz olmadığı, "dün gittim inşallah" denilmeyeceği ifade edilerek, olup olmaması konusunda ihtimal bulunan hususta istisnanın mümkün olduğu vurgulanmıştır.[1123] İmandan şüphe etmenin önceki milletlerin dinlerinden dönmelerine sebep olduğu, Hz. Muhammed'in ümmetinin imanlarında şüphe barındırmadıkları, şeriatta noksanlığın küfrü gerektirmeyeceği, noksanlık imanda olursa küfrü gerektireceği belirtilmiştir. Hatta ez-Zendevistî tarafından Ehl-i Ehva'nın hepsinin görüşlerinde ve mezheplerinde ihtilaf etmelerine rağmen imanda ittifak ettikleri öne sürülmüştür.[1124] el-Mâturîdî, bu konuda Hz. Peygamber'den bir hadis zikretmekte ve onun en üstün amel nedir sorusuna "tereddüt taşımayan imandır." dediğini aktarmakta, iman alanında tereddüt edilen bazı hususların mezhebin/manzumenin itikadi meselelerini teşkil etme ihtimaline karşın bu hususlarda da şüphe edilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Bunu mezheplerin muvakkat zamanlar için değil sürekli olarak benimsenmesine bağlamaktadır. Bu sebeple de imanda "inşallah" demenin hiçbir zaman isabetli olmayacağı sonucuna ulaşır.[1125]

İmanda bir eksikliğin kişiyi küfre götüreceği ancak iman ve amelin birbirinden ayrı kabul edilmesi sebebiyle ameldeki eksikliğin kişiyi günahkar kılacağı, bölge Hanefîlerinin ortak görüşlerinden bir diğeridir.[1126] Bu konu büyük günah işleyen kimsenin durumunu da tartışmaya açmakta, bu kimsenin durumu Ebû Hanîfe ve ilk nesil ashabının kabul ettiği üzere kişiyi dinden çıkarmamaktadır. Bu hususdaki tartışmanın dördüncü asırda hem Mu'tezile'ye hem de Ashâbu'l-Hadîs'e karşı sürdürüldüğü görülmektedir. Büyük günah işleyen kimsenin bu günahı helal saymaması şartı ile kafir olarak nitelendirilmeyeceği

---

[1121] Bu görüş Ebû Hanîfe'nin yanı sıra Mâlik b. Enes, Abdullah b. el-Mübârek ve Abdullah b. Mesud'a, Muâz b. Cebel gibi sahabeden isimlere nispet edilmiş, Süfyân es-Sevrî'nin de istisna görüşünden tevbe ettiği iddia edilmiştir. Bkz. Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 16; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 949; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/254, 282-283, 535, 557-558, 596, 1/75; er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 147-148; el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 67a. İmanda istisna konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşü Hişâm'ın *Nevâdir*'inden aktarılmıştır. Kul, "ben Allah katında gerçek bir müminim" demelidir. "İnşallah müminim" dememelidir. Onun, benim "imanım Cebrail'in imanı gibidir" demeyi kerih gördüğü, ancak "Cibril'in iman ettiğine iman ettim" dediği rivayet edilmiştir. en-Nâtıfî, *el-Ecnâs fî Furû'i'l-Fikhi'l-Hanefî*, 1/446.

[1122] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 949.

[1123] el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 3/1496.

[1124] ez-Zendevisti, *Hikmetu'l-Halîka*, 46.

[1125] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, 1/18-19.

[1126] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, 3/185-187; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 1/585; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn* (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 130; es-Sadruşşehîd, *Kitâbu'l-Vâkıât*, 916; el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 85b, 87a-87b.

Fıkhu'l-Ekber'de de belirtilmektedir.[1127] Bu husus aynı zamanda müminleri korku yoluyla değil, reca yoluyla terbiye etme ya da iyiliğe yönlendirme olarak kabul edilmiştir. Vaid ile korkutmaktansa Allah'ın mümin olarak nitelediği günahkar kullarını affedeceği ümidini tercih ettikleri anlaşılmaktadır.[1128]

el-Mâturîdî, Ebû Hanîfe'ye dayandırarak ircanın aslının meleklerden geldiğini, onların kesin bilgileri olmayan hususta Allah'a sığındıklarını belirtir. Tevakkufun manası ise haram, helal veya bilinmeyen konularda sorulan sorulara "en güzelini Allah bilir" demektir. Burada o, övülen irca ve yergiye müstehak olan irca ayrımı yapmıştır. Büyük günah işleyenlerin hükmünü Allah'a havale etmeyi övgüye layık olan irca, kula ait iradi fiillerin Allah'a nispet edilmesi, bu konuda kula herhangi bir tasarruf hakkı verilmemesi anlamında cebr ise yergiye müstehak irca olarak nitelendirilmiştir. Hz. Peygamber'den gelen "ümmetimden iki grup insana şefaatim olmaz: Kaderiyye ve Mürcie" rivayetindeki kasıt da budur. Ona göre, Allah bu iki mezhepten şefaati kaldırmıştır. el-Mâturîdî, onların arasında kalan grubu, kula fiili, Allah'a takdiri nispet eden olarak betimleyerek, onların yolunu orta yol olarak nitelendirmekte ve "biz sizi vasat bir ümmet kıldık." ayetini hatırlatmaktadır.[1129] O iki sınıfa ayırdığı Mürcie'nin yarısının umumi bir ayette hususilik caizdir dediklerini, bunun anlamının büyük günah işleyenin ebedi cehennemlik olduğuna dair ayetlerin büyük günah işleyenlerin tamamı konusunda genel olmasının vacip olduğu, ancak Mürcie'nin burada helal görenler hakkında tehdidin hususi olması caizdir dediklerini bunun, Muhammed b. Şebîb ve cemaatinin görüşü olduğunu kaydeder.[1130] Bazılarının ise istisna ile hükmettiklerini belirtir. Sonra, "Bazıları Mürcie'nin büyük günah işleyen birini Allah cehenneme atmaz dediğini zannediyorlar. Gerçekte böyle değildir. Mürcie kişinin imanına şehadetini af veya ukubetle kesmeyen, bu konuda hükmü Allah'a bırakandır." demektedir.[1131] İrca görüşünün yalnız Horâsân Mâverâünnehir bölgesinde değil Irak uleması tarafından da devam ettirildiği bildirilmektedir. el-Kerhî ve el-Cessâs'ın da umumun delaletinin kat'îliği ilkesini benimsemelerinin doğal bir sonucu olarak Mu'tezile'nin *el-menzile beyne'l-menzileteyn*

[1127] Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", 57; Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-Müteallim el-Fıkhü'l-Ebsat el-Fıkhü'l-ekber Risâle Ebû Hanife el-Vasiyye*, 23; Ebû Hanîfe, "Risale ilâ Osman el-Bettî", 62. Hz. Peygamber'in mümin kimsenin büyük günah işlese dahi cennetin ona vacip olacağını söylediği hadis, ez-Zerencerî'nin *Menakıb*'ında Ebû Abdullah b. Ebî Hafs – Ebû Hafs el-Kebîr – Muhammed b. el-Hasan -Ebû Hanîfe – Abdullah b. Ebû Habibe – Ebu'd-Derda – Hz. Peygamber tarikiyle aktarılmaktadır. Bkz. ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 111.

[1128] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 202-203; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 282.

[1129] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, 1/81-82.

[1130] el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 199.

[1131] el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 200.

görüşünü benimsemelerinin beklendiği, ancak onların büyük günah konusunda Ebû Hanîfe'nin irca görüşüne daha yakın oldukları iddia edilmiştir.[1132]

Allah'ın kafirin duasına icabet edip etmeyeceği konusunda ulemanın ihtilaf ettiği görülmektedir. Bir kısmı caizdir derken bir kısmı bunu caiz görmemiştir. Caiz görenler arasında Ebu'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî'nin, Ebû Bekr el-İyâdî'nin talebesi Fakih Haydar'ın[1133] ve Ebû Nasr ed-Debûsî'nin ismi geçerken, caiz görmeyenler arasında Ebu'l-Hasan er-Rustufağnî zikredilmiştir. er-Rustufağnî gerekçesini şu şekilde belirtir: Eğer bu kişi Allah'ı bilerek dua etmiş olsa, kafir vasfını yitirmiş olur. "Mazlumun duasına icabet edilir, kafir dahi olsa" hadisini de burada kast edilenin nimet küfrüne düşmüş kimse olduğunu, diyanet küfrü olmadığını söyleyerek "kim namazı kasıtlı olarak terk ederse küfre düşer" hadisini de bu minvalde değerlendirir.[1134] Ebu'l-Kâsım ve Ebû Nasr ed-Debûsî'nin ise Hicr suresi 36-37. ayetini delil getirerek bu görüşlerini savundukları bildirilir.[1135] "Nimet küfrü" ifadesine Allah'ın nimetlerinin inkarı manasında Ebû Hanîfe'nin *el-Alim ve'l-Müteallim* isimli eserinde rastlanmaktadır.[1136]

Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye*'sinde geçen bir diğer görüş, istitaatin fiille birlikte olduğudur.[1137] el-Mâturîdî bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Eğer istitaat fiilden önce olsaydı, kul ihtiyacı anında Allah'tan müstağni olurdu."[1138] es-Sübezmûnî de Amr b. Ubeyd'in Ebû Hanîfe'ye kulların fiileri hakkında ne düşündüğünü sorduğunu, onun da kulun kesbi, Allah'ın yarattıklarındadır dediği, Allah'ın fiille birlikte yarattığını söylediği rivayet edilir.[1139] Ebû Muti el-Belhî'nin istitaat ile ilgili bir tartışmada muhatabına istitaatın fiille birlikte olduğu muhal olsa dahi bu görüşün sahibini cebrden uzak tuttuğunu savunmaktadır.[1140]

el-Vasiyye'de "Allah'ın ihtiyacı olmaksızın arşa istiva ve istikrarı vardır." denilmektedir.[1141] el-Mâturîdî ise arşa istiva ile ilgili teşbih içeren yorumları tenkit ederek Hüseyin en-Neccâr'dan bir alıntı yapar. *İstevlâ*nın hakim oldu ve yönetimi üstüne aldı anlamlarını dikkate alarak; "*istevlâ* kelimesi de, 'kudreti ve azameti her şeyin üstündedir'

[1132] Hacak, "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü" (19 Mayıs 2024).
[1133] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 219.
[1134] es-Sadruşşehîd, *Kitâbu'l-Vâkıât*, 419-420.
[1135] el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/82-83.
[1136] Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 39.
[1137] Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 78.
[1138] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, 6/62.
[1139] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/592-593.
[1140] el-Ka'bî, *Kitabu'l-Makâlât*, 192.
[1141] Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 77.

anlamına gelir, kendisiyle başkaları arasındaki meseleleri neticelendirmek konusunda kendisine asla muhalefet edilmez." demektir.[1142]

Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusunda Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ı mahluk kabul ettiği, "mahluk değildir" dediği[1143] ve bu konuda konuşmayı uygun bulmadığı[1144] gibi birbirine zıt birden fazla görüş ona isnad edilmiştir. Bunlardan "Kur'an mahluk değildir" görüşünün Ebû Süleymân el-Cûzcânî'den itibaren Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesinde savunulduğu, Ebû Hanîfe'nin ve ashabının da bu yönde görüş bildirdiğine dair rivayetlerin bulunduğundan bahsetmiştik. Ebu'l-Leys es-Semerkandî ise, Ubeydullah b. Muhammed b. el-Hasan'dan aktardığı bir rivayette onun Kur'an mahluk mudur değil midir tartışmasına giren birbirine zıt görüşteki iki imamdan ikisinin de arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını, ikisinin de bidat sahibi olduğunu söylediğini belirtmektedir. Ancak bunun Vakıfiyye'den olmak anlamına da gelmediğini, onun kelam yapmayı ve bu konuda husumete düşmeyi kerih gördüğünü ifade etmekte ve kendisinin de bu görüşü benimsediğini, Halef b. Eyyub'un da "Kur'an Allah'ın kelamıdır, bundan başka cevap yoktur dediğini rivayet ederek savunmaktadır.[1145] Yine Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'inde Ebû Bekr el-Ameş'e Kur'an hakkında sorulduğu onun da Yahyâ b. Mu'âz'dan aktardığı bir sözle cevap verdiği, buna göre "bir köyü ve köleleri olan bir melik, kölelerine emir ve nehiylerini içeren bir kitap gönderse, onlar "bu kitabı nasıl yazdı, bu kitap nedendir, kağıdı nereden gelmiştir?" gibi sorular sorar mı? bu şekilde Kur'an da Allahu Teala'nın kitabıdır. Sizler de onun kulu/kölesisiniz. Ona uyun ve boş işler ile meşgul olmayın." dediği rivayet edilmektedir.[1146] el-Beşâgarî *İsmetü'l-Enbiyâ*'da Allah'ın Peygamberlerine indirdiği kelamının mahluk olmadığını bildirir.[1147]

es-Sevâdu'l-A'zam metninde Kur'an'ın lafzının hakikat olduğu, mecaz olmadığı bildirilmekte ve ayetlerle desteklenmektedir. Bu görüşün Mu'tezile ve Eşariyye'ye reddiye

---

[1142] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, 5/375-376; el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/372-373.
[1143] Kur'an Allah'ın mahluk olmayan kelamı, vahyi, tenzili, ilahi zatının aynı olmayan, zatından da ayrı düşünülemeyen kelam sıfatıdır. Mürekkep, kağıt ve yazıların hepsi mahluktur. Fakat Allah'ın kelamı mahluk değildir. Bkz. Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 77; Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 117.
[1144] Muhammed b. Şucâ'nın *Hikayat* isimli eserinden nakille Hasan b. Ziyad'ın şöyle dediği rivayet edilir: "Kufe'de kendilerine yetiştiğim meşayihimiz Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Züfer, Kuran Allah'ın kelamıdır derler, başka bir şey demezlerdi. Aynı konuda Hasan b. Ebî Malik Hasan b. Ziyad'ın "Kur'an mahluktur diyenin arkasında namaz kılmadığımız gibi, mahluk değildir diyenin arkasında da namaz kılmayız. Sadece Kur'an Allah'ın kelamıdır, diyenin arkasında namaz kılarız." dediğini nakleder. Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Cürcânî Ebu'l-Abbâs en-Nâtıfî, *el-Ecnâs fî Furû'i'l-Fikhi'l-Hanefî* (Riyad: Dâru'l-Me'sûr, 2016), 1/443; OrhanEnçakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 208; Ebû'l-Leyş Naşr b. Muḥammed b. Aḥmed b. İbrâhîm es-Es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn* (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 955.
[1145] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 790-791.
[1146] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 792-793.
[1147] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 11a.

olduğu bildirilmektedir.[1148] Muhammed b. Seleme'nin *Cümel*'inde Allah'ın kelam sıfatının ezeli olduğu, Mushaflarda yazılı olan ve insanların gönlünde var olanın hakikatte Allah'ın kelamı olduğu değil, onunla Allah'ın kelamının kastedildiği anlaşılır demektedir. Bu ifadeleri onu Kur'an'ın lafzının mahluk olduğu görüşüne yaklaştırmaktadır. Dolayısıyla bu ifadesi ile el-Mâturîdî'nin yorumunu benimsediği anlaşılmaktadır.[1149]

Allah'ın kelamı ile ilgili bir diğer ihtilaf mevzuu onun işitilip işitilemeyeceği konusundadır. el-Mâturîdî, Hz. Mûsâ'nın Allahu Teâlâ ile vasıtasız olarak gerçekten konuştuğunu, bu ilahi beyan hakkında farklı görüşlerin mevcut olduğunu, Allah'ın kelamı ve sesi yaratarak Musa'nın kulağına duyurduğunu belirtmektedir. Ona göre Musa'nın ezeli olmakla nitelenen Allah'ın kelamını işitmesi mümkün değildir. Bunun mecazi bir anlam içerdiğini bildirmektedir.[1150] Bu ifadeler, el-Mâturîdî'nin kelam-ı nefsi ve kelam-ı lafzi ayırımına gittiği ve Musa'nın duyduğu sesi, Allah'ın kelamına delalet eden harfler ve sesler olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Arıkaner'in dikkat çektiği bir diğer husus ise Akidetü'r-Rükniyye metninde geçen, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Ebû Yahya el-Beşâgarî ve İsmetü'l-Enbiya'nın musannifi tarafından Musa'nın hakiki olan Allah'ın kelamını işittiğini savundukları bilgisidir.[1151] Ancak *Şerhu Cümel*'de bunu kanıtlayan net bir anlatım yoktur. Eserde el-Mâturîdî gibi bir ayırım yapılmadan Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelamını işittiği bildirilmektedir.[1152] el-Beşâgarî, *İsmetü'l-Enbiyâ*'da Hz. Mûsâ'ya Allah'ın bir ikramı olarak onunla konuştuğunu bildirmekte, Allah'ın kelamının keyfiyeti, hududu olmadığını vurgulamaktadır. Burada Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin görüşüne de yer vermektedir.[1153]

Ruyetullah konusunda el-Mâturîdî'nin görüşü, Allah ahirette keyfiyetsiz ve mahiyeti idrak edilmeksizin görülecektir.[1154] Ona göre, kul Allah'ın bilgisi kuşatmaz. er-Rustufağnî, Allah'ın ahirette gözlerle görülüp görülemeyeceğine dair A'râf 7/143. ayet delil getirilerek Hz. Mûsâ'nın Allah'ın görüleceğine inandığını, eğer görülemez olsaydı onun tevhid

---

[1148] Hicri 3. asrın sonlarında yazıldığı tahmin edilen *es-Sevâdu'l-A'zâm*'ın telif edildiği bu tarihlerde henüz Eşariyye kavramının kullanılmadığını dikkate aldığımızda *es-Sevâdu'l-A'zâm* metnine de zamanla bazı eklemeler yapıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 144-145.
[1149] Ebû Seleme es-Semerkandî, *Maturidiliğin Temel İnanç İlkeleri/Cümelu Usuli'd-Din*, 64.
[1150] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 3/110-111.
[1151] Arıkaner, "Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye Aidiyeti Meselesi", 52-53; Ebu'l-Kasım es-Saffâr el-Belhî, *Usulu'l-Akaid* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 438/2), 103b; Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz Rüknuddîn es-Semerkandi, *el-Akidetü'r-Rükniyye fi Şerhi La İlahe İllallah Muhammedün Resulullah* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 69-70; Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz Rüknuddîn es-Semerkandi, *Câmi'u'l-Usûl fî Beyâni'l-Kavâ'idi'l Hanefiyye ve'ş-Şafi'iyye fi Usûli'l-Fıkh* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 2/86-87.
[1152] Arıkaner, "Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye Aidiyeti Meselesi", 52-53.
[1153] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 68a-68b; el-Beşâgarî, "Şerhu Cümelu min Usuli'd-Din", 100.
[1154] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, 5/165-166, 6/47-59; el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 310a-311a.

konusunda alim olmayacağını ve risalet için de uygun olmayacağı sonucu çıkacağından, Allah'ın gözlerle görüleceğini savunmuştur. Mu'tezile'nin Hz. Mûsâ'nın buna inanmadığı ancak kavminin temsilcisi olduğu için bunu talep ettiği iddiasına bu şekilde olsaydı, tekil muhataplık olmazdı demektedir.[1155] Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin de bu görüşü savunduğu, cennet ehlinin ahirette Allah'ı göreceğini savunduğu görülmektedir.[1156]

Müşriklerin çocukları konusunda her doğan fıtrat üzere doğar hadisi Ebû Nasr ed-Debûsî'ye sorulmuş, o da halk etmenin yaratmaya delalet ettiğini, eğer kul buna bakar ve bunun anlamını düşünürse Allah'ın rububiyetine ve vahdaniyetine delil olacağını ifade etmiştir.[1157] Mu'tezile bu rivayetteki fıtratı İslam olarak anlamıştır[1158] ve her doğanın İslam üzere doğduğunu sonra Allah'ın dilemesi dışında onların küfre düştüğünü savunmuşlardır. er-Rustufağnî, bu görüşe Zâriyât suresinden delil getirerek itiraz etmektedir.[1159] O, müşriklerin çocuklarının dünyadaki hükümlerinin müşrik olduğunu, ahiretteki hükümlerinin ise ne cennette ne de cehennemde olduklarının bilineceğini belirtmekte ve bu görüşü Ebû Hanîfe'ye nispet etmektedir.[1160] Ebu'l-Leys es-Semerkandî ise bu konuda susmanın daha iyi olduğunu, onların durumunu Allah ve Rasulü'nüm bildiğini, Ebû Hanîfe'ye müşriklerin çocukları hakkında sorulduğunu onun da bu konu hakkında bilgim yoktur dediğini rivayet etmektedir.[1161]

Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğu kabulü onun ezelde de hâlık olarak nitelendirmesini gerektirmektedir. Allah'ın yaratmasının ezeli olduğu ancak yarattıklarına bu vasfın yüklenemeyeceği görüşü yaratma ve yaratılan ayrımı buna bağlı olarak da tekvin mükevven kavramları ıstılahlaşmıştır. Bu görüşün *Fıkhu'l-Ekber*'de yer bulduğu,[1162] el-Mâturîdî başta olmak üzere Semerkand uleması tarafından kabul gördüğü,[1163] *es-Sevâdu'l-A'zam* metninde[1164] ve et-Tahâvî'nin *Akîde*'sinde tekvin olarak belirtilmemekle birlikte Allah'ın

---

[1155] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 153-154.
[1156] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bostânu'l-Ârifîn*, 956.
[1157] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 252a.
[1158] Onlar Allah'ın meşîetini/dilemesini inkar etmektedirler. Allah yaratmada hürdür. Fıtrat üzere yarattı ile Mu'tezile'nin kastettiği gibi İslam üzere yarattığı kastedilmez. Bkz. el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 257a-b.
[1159] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 191-193.
[1160] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 195.
[1161] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 922. Bu konuda Hişâm'ın *Nevâdir*'inde tevakkuf ettiği, yalnız Allah'ın günahkâr kulunu cezalandıracağını bildiğini söylemiştir. Bkz. en-Nâtıfî, *el-Ecnâs fî Furû'i'l-Fikhi'l-Hanefî*, 1/446.
[1162] Allah, yaratması ile daima yaratıcıdır. Yaratmak onun ezelde sıfatıdır. Mef'ul mahluktur. Yüce Allah'ın fiili ise mahluk değildir. Allah'ın ezeldeki sıfatları mahluk ve sonradan olma değildir. Allah'ın sıfatlarının yaratılmış ve sonradan olma olduğunu söyleyen yahut tereddüt veya şüphe eden kimse Allah'ı inkar etmiş olur. Bkz. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", 53.
[1163] el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 126-127.
[1164] Allahu teala ezelde halık idi. Mahluku yaratmadan önce de mahluku yarattıktan sonra da halık olduğunu bilmektir. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 142.

ezelde de halık olarak vasıflandırıldığı ifade edilerek bu görüşün izinin sürülebildiği görülmektedir. Muhammed b. Seleme, *Cümel*'de tekvin ve mükevvenin aynı olmasının mümkün olmadığını, tekvin ve mükevvenin aynı olması durumunda eşyanın tamamının ezelde mevcut olacağını savunmaktadır.[1165] er-Rustufağnî de tekvin ve mükevvenin ayrı olduğunu, mükevvenin mahluk olduğunu belirtir.[1166] Yaratmanın ezelde var olmasının yaratıkları da ezeli kılıp kılmayacağı sorusuna el-Mâturîdî, yaratılanların zamanla mukayyet olduklarını hatırlatmaktadır. İlahi fiilin konusunu teşkil eden şeyin zamanı zikredilmediği takdirde onun ezeli olduğunu yahut da zamanının Allah tarafından bilinmeyip vakti dışında zannedildiğini çağrıştırma riskinden bahseder.[1167] el-Mâturîdî *Te'vîlâtu'l-Kur'an*'da da bu görüşü temellendirmiştir. O, bir şeyi yaratmanın o şeyin ta kendisi olduğunu söyleyen kimseyi "Bir şeyin olmasına hükmedince sadece ol der, o da oluverir." manasındaki Bakara 2/117'de dolaylı bir şekilde reddettiğini savunmuştur. Ona göre, tekvin sıfatı ya önceden yokken sonradan oluşmuştur ya da ezelde mevcuttu. Önceden olmayıp sonradan olması durumunda bu ya kendi başına gerçekleşmiştir ya da başka bir oluşturma sayesinde vuku bulmuştur. Bu ikinci durum teselsüle kapı aralar, bu yüzden Allah'ın ezelde muhdis ve mükevvin şeklinde nitelendiği kanaatine varmaktadır.[1168]

Allah'a nispet edilip edilmeyeceği konusunda tartışma olan bir diğer konu "şey" ifadesidir. *Fıkhu'l-Ekber*'de "Allah bir şeydir, fakat diğer şeyler gibi değildir. Onun varlığı cisim, cevher, araz, had, zıt, eş ve ortaktan uzaktır. Vech, yed, nefs onun keyfiyetsiz sıfatlarıdır. Allah yaratmadan önce de ezelde yaratıcı idi." denilmektedir.[1169] *en-Nevâzil*'de, Allah'a *şey* denilemeyeceğini, çünkü *şey*in isim olduğunu, böylece Allah'ın mahluk ile isimlendirilmiş olacağını, bu ismin Allah'ın isimleri arasında zikredilmediğini söyleyen kişinin Allah'ı reddetmiş olacağı belirtilmektedir.[1170] el-Mâturîdî ve talebesi Muhammed b. Seleme için *şey*in ispattan ibaret olduğunu bildirmekte, şey kelimesinin bir varlık isminden ibaret olduğunu, cisim kelimesinin ise varlık ismi olmayıp zıttının yokluk olarak kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir. Bu yüzden *şey* ve *nefs* isimleri Allah'ı nitelemek için

---

[1165] Ebu Seleme es-Semerkandî, *Maturidiliğin Temel İnanç İlkeleri/Cümelu Usuli'd-Din*, 62-63.
[1166] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 152.
[1167] el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 128.
[1168] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/219-221.
[1169] Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", 56.
[1170] Ebu'l-Leys es-Semerkandî bu kabulü, Cehmiyye ve bidatçiler babında bir rivayette anlatmaktadır. Burada Cehmî kimseyi hangi sebeple tekfir ediyorsunuz sorusuna, dört gerekçe sunulmaktadır: birincisi, cennet ve cehennem ehli ahirette yok olacaktır demeleri, ikincisi, Allah'ın ilmi konusundaki iddiaları, üçüncüsü Allah'a şey denmez dedikleri, dördüncüsü kul fiillerinde özgürdür dedikleri için. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 262a.

kullanılabilirken cisim, araz isimleri ile nitelendirilmesi mümkün görülmemiştir.[1171] *es-Sevâdu'l-A'zam*'da Allah'a cisim atfedilemeyeceği bildirilmekte ancak *şey* kelimesi ile ilgili bir açıklama yapılmamaktadır. Bunlar dışında üstünde fikir birliğine varılan itikadi ilkeler arasında "kabir azabının varlığı, münker nekir haktır, mizan haktır, Hz. Peygamber'in şefaati haktır. [1172] Hilafet sıralaması aynı zamanda fazilet sıralamasıdır.[1173]" görüşleri yer alır.

İmama itaat konusunda, el-Mâturîdî'nin zalim imama itaati caiz görmediği bilinmektedir. O Nisâ 4/59'da ulu'l-emr'le kastedilenin ne olduğu konusunda farklı görüşler öne sürüldüğünü, bu kimselerin kumandanlar, emirler, fakihler, alimler veya hayır sahipleri olarak anlaşıldığını ifade etmektedir. Bu ayeti delil alarak devlet görevine ancak ilim ve basiret sahibi kimselerin atanması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü Allahu Teala ayette ulu'l-emre itaati emretmektedir, bilgi ve basireti olmayan kimseye itaat emredilmez demektedir. İnsanlar arasında adaletle hükmedilmesini bildiren ayet, emir sahiplerinin devlet adamları olduğunu gösterir. Allah'ın emirlere adaletli olmayı, halka da onların sözünü benimseyip, itaatte bulunmalarını emrettiğini bildirmektedir.[1174] Bu ayetin devamındaki ifadelerden yola çıkarak, halka düşen görev, yöneticilerin verdikleri hükümlere itaat etmek, devlet adamlarının görevi ise alimlerin verdikleri fetvaya uymaktır. Müminlere alimlerin sözlerini benimsemek gerekli olmasaydı, kavimlerini uyarmak da alimlere gerekli olmazdı." demektedir.[1175] el-Mâturîdî'nin kendi dönemindeki sultana adil diyen kişinin küfre düşeceğini, çünkü onun zalim (*câir*) olduğunu yakinen bildiklerini, adaletsizi adil olarak niteleyenin de küfre düşeceğini savunduğu bildirilmiştir.[1176]

Zalim imamın arkasında namaz kılmayı, onunla cihada çıkmayı, Ebû Hanîfe ve ashabının çoğunun caiz gördüğü bildirilmektedir.[1177] er-Rustufağnî, Allah'la ilişkisi bakımından zalim sultandan uzak durulmasını, insanlarla ilişkisi bakımından onun sultanlığının tanınması gerektiğini savunur. Ebû Hanîfe'den bu minvalde bir görüş aktarmakta ve Ehl-i Sünnet'in görüşünün de bu olduğunu bildirmektedir.[1178] Buna örnek

---

[1171] el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 186; Ebû Seleme es-Semerkandî, *Maturidiliğin Temel İnanç İlkeleri/Cümelu Usuli'd-Din*, 56.
[1172] Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 78-79; Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", 58-59; ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-Ulemâ*, 216; Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 87-187; es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe*, 2/138; ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 109; el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 140b, 242b.
[1173] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 263a.
[1174] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 3/291-292.
[1175] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 3/293-294.
[1176] el-Keşşî, *el-Mecmûu'l-Havâdis*, 3/1408; es-Sadruşşehîd, *Kitâbu'l-Vâkıât*, 920.
[1177] el-Ka'bî, *Kitabu'l-Makâlât*, 440.
[1178] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 101-103.

olarak Abdullah b. Ömer'in Haccac b. Yûsuf'un arkasında namaz kıldığına yer vermenin yanında, insanların bir kimsenin arkasında namaz kılmalarının o kişiyi tafdil etmek anlamına geldiğini, bu yüzden facirin arkasında namaz kılmayı kerih gördüklerini belirtir.[1179] Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'inde emir tarafından çağrılan kimseye hakkın hilafına konuşmanın helal olmadığı ancak dayak ya da can korkusu ile emire muvafık konuşması istisna olarak bildirilmiştir.[1180] Ebu'l-Kâsım es-Saffâr zalim sultanın insanlar arasında adaletle hükmeden adil hakimi hakkında sorulduğu, onun da böyle bir hakimin kadılığını caiz gördüğü bildirilmiştir.[1181] Ancak sultandan sadaka, yardım alan kişinin şahitliğini, zulmü sebebiyle şahitliği caiz olmayan kişiye zulmünde yardım edenlerin de şahitliği batıl olur gerekçesiyle şahitliğinin kabul edilmeyeceği bildirilmiştir.[1182]

Said b. Muhammed el-Ustuvâî en-Nîsâbûrî (ö.432/1041)'nin *Kitâbu'l-İtikâd*'ı ve Muhammed b. el-Fadl el-Revvâsî el-Belhî (ö.419/930)'ye nispet edilen *Kitâbu'l-İtikâd*[1183] eserleri dördüncü asırda kaleme alınan akide metinleri ile benzerlik arz etmektedir. Bu eserlerden el-Üstüvâî'nin metni Ebu Hanife'nin itikadi görüşlerini ortaya koymak üzere kaleme alınmıştır. er-Revvâsî'nin itikadi eseri ise içerik ve üslup açısından *es-Sevâdu'l-Azâm*'a benzemektedir. Yetmiş üç fırka rivayeti ile başlamakta ve doksan üç maddede Ehl-i Sünnet itikadını anlatmaktadır. Cemaate uyma şartı ile başlayan bu maddeler, imanda şüphe etmeme, iman artıp eksilmeyeceği, imanın kalp ve dil üzere olduğu, iyi ya da facir olsun her imamın arkasında namaz kılınacağı, ehli kıbleden kimsenin tekfir edilmeyeceği gibi Sünni Hanefî ulema arasında genel kabul görmüş unsurları sıralar. Bunun yanı sıra kafirlerinin aklının Peygamberlerin ve Müminlerin aklı ile müsavi olmadığını, Mushaflarda yazan, kalpte bulunan, duyulan ve okunan hepsinin Kur'an olduğunu ve mahluk olmadığını, müteşabihatın tevil edilmeyeceğini, arşa istivanın kabul edilip keyfiyetinin bilinemeyeceğini

---

Ebû Hanîfe'nin Zeyd'e isyanında yardımda bulunmasını gerekçe gösteren el-Cessâs, Ebû Hanîfe'nin zalim imama itaat görüşünü savunmadığını bunun *emri bi'l-maruf vehyi ani'l-münke*ri reddeden Ashâbu'l-Hadîs'in iddiası olduğunu, onların Ebû Hanîfe hakkında yalan söylediklerini savunmaktadır. el-Cessâs'ın savunusuna yer veren Adem Lök, Ebû Hanîfe'nin Zeyd'in isyanına destek vermesi sebebiyle öldürüldüğüne dair rivayetlerden de bahsetmiştir. Ancak bunun tarihi olarak mümkün olmadığı söylenebilir. Bkz. el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/87, 97; Lök, *Hanefîliğin Oluşum Süreci ve İtikadî Mezheplerle İlişkisi*, 69, 74-76.

[1179] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 80.

[1180] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 249a.

[1181] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 266.

[1182] Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 256.

[1183] Muhakkik eseri, üslup ve tarz açısından (felsefi ve kelami bir bakış açısıyla değil Ehli sünnet'in itikadını ortaya koyma çabası) et-Tahavî akidesine ve Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdu'l-A'zam*'ına benzetmiştir. Eserin Muhammed b. el-Fadl'a ait oluşu muhakkikin kanaatidir. Eserde bu kanaatini destekleyecek müellife dair bir bilgi bulunmamaktadır. Muhakkik'in bu görüşünü el-Kureşî'nin Muhammed b. el-Fadl el-Belhî başlığında verdiği eser bilgilerine istinaden oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Muhammed b. el-Fadl el-Belhî el-Hanefî, *Kitâbu'l-İ'tikâd fî İtikâdi Ehl-i Sünne ve'l-Cemâ'a* (Memleketu'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, 2019), 2719-2720.

ifade eder. Müellifin ağırlıklı olarak Kerrâmiyye ve Mu‘tezile’yi hedef edindiği görülmektedir. Evliyanın kerametinin hak olduğu, evliyanın enbiyadan daha faziletli olmadığını sıralar ve bu görüşlere inanan kimsenin Sünnet ve Cemaat Ehli’nden olduğunu bildirir.[1184] Üstüvâî de eserin başında Sünnet ve Cemaat Ehli’nin görüşlerini sıralayacağını belirtir. O, Ebu Hanife’ye nispet edilen iman, kaza ve kader, Allah’ın sıfatları, mizan, kabir azabı, şefaat gibi itikadi konularla ilgili rivayetleri bir araya getirmiştir. Allah’ın bildirdiğinin dışında O ve sıfatları hakkında konuşmanın uygun olmadığı eserde vurgulanan hususlardandır.

3. Sünnilik Vurgusunun Fıkhi Tercihlere Tesiri

“Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikayesi” başlıklı kitap bölümünde Bedir, Hanefî nitelemesinin kurucu unsurları olarak şunlardan bahseder: “furû-i fıkıh metinlerinin oluşması (bunların temelini *Zâhiru’r-Rivâye*ler ve *Nâdiru’r-Rivâye*ler oluşturur), bu metinlerin daha sistematik eserlere dönüşmesi ve mezhebin otorite metinlerinde ortaya konulan öğretilerin savunulduğu, onların genel İslami çerçeveyle uyumlu hale getirildiği edebi metinlerin yani fıkıh usulü metinlerinin telifi.” O, usul metinlerini mezhebin kimliğinin kurucu değil, anlamlandırıcı ve meşrulaştırıcı unsuru olarak nitelendirir. Bu yüzden Hanefî nitelemesini öncelikle mezhebin füru sahasındaki görüşleri ile bağlantılandırır. Füru fıkıh alanında hadislerin kullanımı ve akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde insan fiillerinin şer‘î niteliklerinin belirlenmesi hususlarında Hanefîler arasında zuhur eden farklı kabullerin usul metinlerinin şekillenmesinde etkili olduğunu vurgular. Hanefîlerin fıkıh usulüne, kimliklerinin kurucu unsuru olan fürû-i fıkıh alanındaki görüşlerin savunulması maksadıyla yaklaştıklarını, bu hususta iki farklı eğilim gösterdiklerini belirtir: Hanefî füru birikimini bir bütün olarak savunma eğilimi ve Hanefî kimliği tanımlarken, Sünni/kelami çerçeveyi önceleyerek füruun muhtemelen aykırı sonuçlarının/çıktılarının etkisini azaltmayı hedefleyen eğilim. Bedir her iki usul geleneğinin de fürûun kendisini değiştirmeyi hiçbir zaman düşünmediğini bu tespitlerine eklemektedir.[1185]

Buradan yola çıkarak Irak’ta el-Kerhî çizgisinin teorik boyutunu el-Cessâs’ın fıkıh usulü eseri görünür kılmakta ve sistematik hale getirmektedir. Bu faaliyet Bedir’in tasnifinde birinci eğilime karşılık gelmektedir. Sünni kabullerin fıkıh usulüne tesirini görebilmek içinse bir sonraki nesli beklemek gerekecektir. Mâverâünnehir’de fıkıh usulü metni olarak

[1184] Muhammed b. el-Fadl el-Belhî, *Kitâbu’l-İtikâd*, 2787.
[1185] Murteza Bedir, “Klasik Hanefi Fıkıh Teorisinin Hikayesi”, *İslam ve Klasik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 80-82.

zikredilen ilk eser el-Mâturîdî'nin *Meâhizu'ş-Şerâi'* isimli eseridir. Onun *Câmiu's-Sagîr*'e şerh yazdığı da bilinmektedir. Özen, el-Mâturîdî'nin eserlerinin maksadını, tıpkı Irak ulemasının yaptığı gibi Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerini temellendirme, bunların illetlerini tespit etme çabasının bir ürünü olarak görmektedir. el-Mâturîdî'nin telif şeklinin Irak'taki usul faaliyetinden farklılaştığı, kavramları onlardan farklı tanımladığı anlaşılmaktadır.[1186] Nitekim el-Mâturîdî'nin usul çalışmasının hicri 4. asırda yaygınlık kazanmadığı, onun dışında usul çalışması yapan başka bir Hanefî alime de rastlanmadığı, bölgedeki fıkıh faaliyetinin 4. asırda füru fıkıh üzerinden devam ettiğini söylemek hatalı olmayacaktır.

Irak ulemasına usul konusunda karşı çıkan ilk ismin el-Mâturîdî olduğu söylenebilir. O, umum konusunu bir Mu'tezilîlik emaresi olarak kabul etmiştir.[1187] Bu konuda el-Cessâs'ın savunusu ise dikkat çekicidir. O, umuma itibarın selefin ihtilafsız kabul ettiği bir husus olduğunu, Mürcie'den bir grup ortaya çıkıncaya dek bu konuda bir ihtilafın olmadığını, onların fâsıkın vaîdini reddedebilmek için umumu baştan reddettiklerini öne sürmektedir.[1188] Usul meselelerinden biri olan ictihadda isabet konusunda Hanefîlerin iki farklı görüş benimsediği görülmektedir. Ya her müctehidin isabet ettiğini ya da Allah katında bir doğrunun olduğunu ve müctehidin hata edebileceğini savunmuşlardır.[1189] Irak ve Mâverâünnehir Hanefilerinde genel eğilim Allah katında doğrunun tek olduğudur. İctihadda isabet ilkesinin Mu'tezile'nin kabulü olması Mâverâünnehir'de bu görüşün tüm fakihler tarafından benimsenmesine engel olmuştur. Bölge ulemasından el-Mâturîdî müctehidi muhti ve musib olarak kabul ederken, er-Rustufağnî'nin her durumda musib olarak kabul ettiği bildirilmektedir. el-Mâturîdî Ebû Hanîfe'nin müctehid her durumda isabet eder sözünü, "talep ettiği şeyde hata etse bile talebinde isabet etmiştir." şeklinde yorumlamıştır. el-Mâturîdî'ye göre hak Allah katında tektir.[1190] Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin de müctehidin

---

[1186] Özen, *Ebû Mansur el-Maturidi'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 45-67.
[1187] Aron Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezîlilik ve Matüridîlik", çev. Süleyman Aydın, *Hikmet Yurdu* 2/4 (2009), 162.
[1188] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Usûlu'l-Cessâs: el-Fusûl fi'l-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 1/45-46; el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl: Usule Dair Açıklamalar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 1/95.
[1189] Hişâm b. Ubeydullah'ın *Nevâdir*'inde: Şeybânî'ye sahabenin helal-haram konusunda ihtilaflarını sorup hepsinin söylediği hak mıdır yoksa hak Allah katında tek midir? dedim. O da bana: Allah katında hak tektir. Ancak ictihad edip de hata eden kişi üzerine düşeni yapmış ve Allah'ın kendisini mükellef tuttuğu şeyi yerine getirmiş olduğundan Allah katında ecir sahibi olur. Bu tıpkı bulutlu bir günde bir kısmı kıbleye diğer bir kısmı da başka tarafa doğru namaz kılan bir topluluğa benzer ki, Allah katında kıble tek olduğu halde hepsi içtihad ettikleri için isabet etmişlerdir en-Nâtıfî, *el-Ecnâs fî Furû'i'l-Fikhi'l-Hanefî*, 2/142;Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 209.
[1190] er-Rustufağnî, *el-Esile ve'l-Ecvibe* (Süleymani Kütüphanesi, Murad Molla, 1829), 154b; Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed es-Semerkandî, *Mizanü'l-Usul fî Netaici'l-Ukul fî Usuli'l-Fıkh.* (Amman: Darü'n-Nur, 2017), 2/1029; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/84.

hata edebileceğini kabul ettiği, bu görüşü Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak sunduğu görülmektedir.[1191] el-Mâturîdî ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin savunduğu görüşün Muhammed eş-Şeybânî'ye dayandırıldığı onun her alimin içtihadında isabet edebileceği gibi hata da edebileceğini, ancak Allah katında doğrunun tek olduğunu söylediği bildirilir. Dikkat çeken husus ise ictihad eden kişinin isabet ederse iki sevap hata ederse bir sevap alacağı görüşünü savunanlar arasında Irak ulemasının yanı sıra Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî'nin de anılmasıdır.[1192]

Usul faaliyetinde görünür olan eksiklik, bölge ulemasının kimliklerini ve selef ulemasının otoritesini tesiste füru metinlerinin yanı sıra *Nevâzil* literatürünü[1193] daha aktif kullandıklarına işaret etmektedir. Irak'ta başlayan şerh ve muhtasarların yazım faaliyetinin bölgede de karşılık bulduğu bilinmektedir.[1194] Bölgede gelişen fıkıh geleneği, Muhammed eş-Şeybânî'nin eserleri üzerine inşa edilmiştir. *Zâhiru'r-Rivâye*'nin Hanefî fıkıh doktrinin asılları olarak nitelendirildiği, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin konumlarının gelenek içerisindeki diğer fakihlere kıyasla hususi bir statüye sahip oldukları, bu seçimde Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinin belirleyici bir role sahip olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden de Muhammed eş-Şeybânî'nin tercihlerinin Mâverâünnehir fıkıh geleneğinin oluşmasında etkili olduğu öne sürülmektedir.[1195] el-Mervezî'nin yazdığı *el-Kâfî* isimli eseri de bu kategoride mezhep imamlarının görüşlerini muhtasar bir şekilde anlatarak fıkıh faaliyetini sistematik hale getirmek üzere verilen ilk çabalardan biridir.

Bu eserlerin yanı sıra Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'inden yola çıkılarak yapılan rivayet merkezli fıkıh faaliyeti tespitinin Mâverâünnehir'e kadar genişletilmesi hatalı olmayacaktır. Nitekim Kaya, Belhli fakihlerin nadir rivayeti istidlal kaynağı olarak

---

[1191] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 768.
[1192] Adem Lök, *Hanefiliğin Oluşum Süreci*, 125.
[1193] *Nevâdir* literatürü ile ilgili Ebû Nasr Muhammed b. Sellam el-Belhî'ye, "elinde dört kitap bulunsa bunlar hakkında ne dersin? İbrahim b. Rüstem'in kitabı, Ebû Bekr Ahmed b. Amr Hassaf (ö. 261/875)'ın Edebu'l-Kadı'sı, Hişâm'dan gelen *Kitâbu'l-Mücerred ve'n-Nevâdir*, bizim bunlarla fetva vermemiz caiz midir değil midir? Bu kitaplar senin gözünde övülmeye layık mıdır?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. O da "Ashabımız için sahih doğru olan mücteba ilmidir (topladıkları arasından seçerek iyisini tercih etme) rağbet edilen ve razı olunan budur. Fetvaya gelince, kişinin anlamadan fetva vermesini, insanların yükünü taşımasını uygun görmüyorum. Eğer bu mesail meşhur olduysa ve görünür olduysa, ashabımız arasında kabul gördüyse Nevâzil konusunda onlara güvenilebileceğini ümit ederim." demiştir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 764.
[1194] el-Hakîm eş-Şehîd el-Mervezî ve Mâverâünnehir ulemasının Muhammed eş-Şeybânî'nin eserleri etrafında şekillenen bir fıkıh geleneğinden bahsetmek mümkündür. Burada yazılan ilk muhtasar olarak kabul edilen El-Hakîm eş-Şehid'in *el-Kâfî*'si Muhammed eş-Şeybânî'nin eserleri merkeze alınarak bunlardaki tekrarların çıkarılması ve konu başlıklarına göre düzenlenmesi ile oluşturulmuştur. Yine el-Mâturîdî'nin, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin, Ebû Sa'd Abdurrahman b. Muhammed el-Hakîm el-Fuzzî'nin (ö. 374/984, Tirmiz kadısı) Muhammed Şeybânî'nin Camiu's-Sagîr'ine şerh yazdığı, Ebû Bekr el-İskaf'ın, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Camiu'l-Kebîr*'e şerh yazdığı bildirilmektedir. Bu faaliyetler bölge ulemasının yaygınlaşan Hanefî faaliyete katılımı olarak değerlendirilebilir. Şerhlerin listesi için bkz. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries*, 61-65.
[1195] Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 53.

kullandıklarını belirtmektedir. Onların faaliyetinde bu nevadiri senetli olarak ve rivayet tahammülüne dair terimler ile aktarmanın önemli bir yer tuttuğunu, bu rivayetlerin sened tenkitlerini yaptıklarını ve hüküm elde etmeye yönelik tartıştıklarını zikreder. Kaya'nın dikkat çektiği bu hususiyetlerin bölge ulemasının çoğunluğuna teşmil edilebilecek derecede yaygın olduğu anlaşılmaktadır.[1196] el-Keşşî'nin *Mecmû'u'l-Havâdis*'inden görebildiğimiz kadarıyla Buhârâ uleması da Abdullah b. el-Mübârek, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve eş-Şâfiî'nin görüşlerini fetva eserlerine taşımışlardır.[1197] Bu fetva metinlerinde her alimin kendi meşayihini dikkate alarak rivayette bulunduğu isimlerin çeşitlendiğini ve Ebû Hanîfe'den yapılan alıntıların ancak diğer alimler kadar olduğu görülmektedir.

Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesinde *Nevâzil* literatürünün eş zamanlı gelişim gösterdiği Belh'te Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin yanı sıra Buhârâ'da Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî'ye[1198] Semerkand'da ise er-Rustufağnî'ye nispet edilen fetva eserlerinden anlaşılmaktadır. Bölgenin fıkıh faaliyetinin karakterini bu eserlerin belirlediği ya da bu faaliyetin bir çıktısı olarak bu literatürün bölgeye dair çok şey söylediği görülmektedir.[1199] Nitekim, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin eserinin mukaddimesinde Ebû Hanîfe ve ashabının fetva usulünde konumunu sabitleme, dönemindeki Hanefîler üzerinde otoritelerini pekiştirme çabasında olduğundan bahsetmiştik. Onun Ebû Bekr el-A'meş'ten rivayet ettiği, es-Sevâdu'l-A'zam'ın fukaha topluluğu (*cemâat-i fukahâ*) şeklinde anlamlandırıldığı ve Halef b. Eyyûb'a dayandırılarak "fukahadan üç kişi bir şey üzere ittifak ederse onlar cemaat olur ve onlara ittiba etmek gerekir" ifadesinin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in bir görüş üzere birleşmesine karşılık geldiğinin savunulması bu çabanın göstergesi olarak yorumlanabilir.[1200] Yine Ebû Bekr el-A'meş'in "Ashabımızın tüm kitaplarını ezberlemiş bir kişi onlarla aydınlanana dek fetvaları düşünmelidir." dediği rivayet edilmiştir. Ebû Bekr el-İskâf'ın da "Kur'an'ı tefakkuh etmek için onu okumak mı daha faydalıdır fıkıh dersi almak

---

[1196] Kaya, Belh'te *Nevâdir*'e yalnızca Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin değil, Hasan b. Ziyad, Abdullah b. el-Mübârek, Ebû Muti el-Belhî gibi isimlerin de eklenmesi, Abdullah b. el-Mübârek'in çokça anılmasına Belh'e has özellikler olarak dikkat çekmiştir. Bkz. Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 212, 213-214.

[1197] el-Keşşî, *el-Mecmûü'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vakiât fi Fıkhi's-Saadeti'l-Hanefiyye*, 1/126, 153, 157, 159, 256, 286, 296, 513, 2/1005, 3/1131, 1248, 1516.

[1198] Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin en-Nevâzil'inde Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'den aktarılan rivayetlere rastlanmaktadır. Bunlardan birinde onun Ebû Muti'nin "her şey yok olduğunda/ eşya yok olduğunda cennet ve cehennem de yok olacak sonra geri geleceklerdir." dediği, bu sözü sebebiyle Ebû Muaz'ın Ebû Muti'yi tekfir ettiğini söylemiştir. Muhammed b. el-Fadl ise "biz yok olacaktır demeyiz ancak Ebû Muaz'ın sözünü inkar ederiz. Mahluk olan bir şeyin fenası sebebiyle tekfir ettiği yerde biz onun sözünü inkar ederiz." demiş ve Ebû Muti'nin tekfir edilmesine muhalefet etmiştir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 1968.

[1199] Literatürle ilgili ayrıntılı bilgi ve tespitler için bkz. Tuychibaev, Ahmed b. Mûsa el-Keşşî'nin Mecmû'u'l-Hevâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât Adlı Eseri, 92-93.

[1200] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 257b.

mı? sorusuna Ebû Muti'nin 'Ashabımızın kitaplarına dinlenmeden bakmak tüm gece namaz kılmaktan daha faziletlidir.' dediği rivayetini paylaşarak cevap verdiği bildirilmektedir.[1201]

Rivayet merkezli olarak nitelendirilebilecek bu faaliyet aslında esasların tatbikine karşılık gelmektedir. Bu durumu, Buhârâ'da verdiği fetvadan dolayı Merv kadısı tarafından kınanan Mahled b. Ömer'in cevabı izah etmektedir. Buna göre Mahled, Buhârâ kadısı iken gelen bir davada Buhârâ ahalisinin adetini dikkate alarak karar vermiş, bu hükmün dönemin Merv kadısına ulaşması ve onun da Mahled'e isabetli karar vermediğine dair bir mektup yazması üzerine Mahled "sen kendi beldenin ehlini ve maksatlarını bilirsin. Ben de kendi beldemin ehlini ve maksatlarını bilirim." şeklinde cevap vermiştir. es-Sübezmûnî bu rivayeti, desteklemek için Ebû Yûsuf'un şöyle söylediğini aktarmaktadır: "Her kavim kendi sünneti/adeti ve aralarında bildikleri üzeredir." Ardından Mahled b. Ömer'in dindarlığını ve fıkhını öven rivayetlere yer vermektedir.[1202] Bu rivayetlerden Mâverâünnehir'de de fıkıh faaliyetinin canlılığını koruduğu anlaşılmaktadır.[1203] el-Hinduvânî'nin de "Ebû Hanîfe'den böyle rivayet edilmiş olsa dahi bu yönde fetva vermem" dediği[1204] yine Ebu'l-Kâsım'ın 1000 meselede Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği ve kendi seçim ve ictihadına göre fetva verdiği kaydedilmekte, o "Bugün de söz konusu 1000 meselede müfta bih (fetvaya esas olan) benim görüşümdür." diyerek kendi seçiminin bölge uleması tarafından da kabul gördüğünü vurgulamıştır.[1205] Selef ulemasına yaklaşımın bir taklitten ibaret olmadığını, onların fetva verme usullerinin anlaşılması amacını taşıyan bir çaba içerisinde olunduğunu yine Ebu'l-Leys'in kendi ifadesinde görmekteyiz: "meselelerden çoğunda ashabımız beldelerinin adetine ve muamelesine göre fetva vermiştir. Her müftü şeriata muhalif olmayan konularda kendi beldesinin ehlinin adetine bakarak fetva vermelidir."[1206] Bölge ulemasının fetva verirken bölgenin adeti ve alışkanlığını göz ardı etmediği kullanılan

[1201] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 315a.
[1202] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/338-339.
[1203] Ebû Hafs Ahmed b. Hafs b. ez-Zeberkan? el-İcli el-Buhârî, Ebû Hafs'la ilgili: "müselles adı verilen bir içecek türünün sarhoş etmemesi kaydıyla Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre helal olmasına rağmen Ebû Hafs'ın bunu haram saydığı ve kendisine yöneltilen "onlara karşı mı çıkıyorsun?" sorusuna "Onlar rahatlamak amacıyla içmeyi helal sayıyorlardı; fakat zamanımızda insanlar günah ve eğlence için içiyorlar. Lehv için içmek bütün imamlarımıza göre haramdır." demektedir. Bkz. Murteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/365.
[1204] Obaidullah Mohammadullah, "Hanefi Belh Ekolünün Ehl-i Rey İçindeki Konumu", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 296-297.
[1205] Vaiz-i Belhî*, Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*, 219.
[1206] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 765.

ifadelerden ve fetvaların içeriğinden anlaşılmaktadır.[1207] Ebu'l-Leys'in *en-Nevâzil*'i üzerinden dikkat çekilen bir diğer husus ise bölge ulemasının farklı mezhep görüşleri ile diyaloğudur. Ebu'l-Leys'in *en-Nevâzil*'inde Süfyân es-Sevrî'nin ya da diğer mezhep imamlarının görüşlerinin de tercih edilebildiği belirtilmektedir.[1208] Kaya, bu durumu "Belh meşayıhının ve özellikle Ebu'l-Leys'in Irak meşayıhına nisbetle, Ehl-i Hadis fıkhına daha yakın oldukları, onların faaliyetlerini daha çok terviç ettikleri ve eserlerinde çok daha fazla yer verdikleri anlaşılmaktadır." diyerek yorumlamaktadır.[1209]

Bölgesel farklılığın hatta Sünni aidiyetin tepkisel bir yansıması olarak durgun suda abdest alma tartışması dikkat çekici bir örneğe dönüşmektedir. Fetva metinlerinde Semerkand ulemasının buna cevaz verdiği görülmektedir. er-Rustufağnî'ye akan sudan mı yoksa durgun sudan mı abdest alınmasının daha faziletli olduğunun sorulması üzerine o durgun sudan abdest almanın daha iyi olduğunu çünkü bu dönemde itizal mezhebinin ortaya çıktığını ve onların havuz suyundan abdest almayı caiz görmediklerini, onların bu görüşü yüzünden havuzdan abdest almayı caiz kabul ettiklerini belirtmektedir. Bu görüşün Ebû Ahmed el-İyâdî'ye de nispet edildiği ve onun durgun su hızlıca karıştırıldıktan sonra abdest almanın caiz olduğunu söylediği aktarılır. Bununla birlikte havuz suyunun durumu ise çeşitli şartlara ve ölçülere göre değerlendirilmiş ve kullanılmasına cevaz verilmiştir.[1210] Bu rivayet *ez-Zevâ'id*'de de er-Rustufağnî'ye nispetle yer almakta ve onun "zamanımızda itizal mezhebi ortaya çıktı ve havuzdaki sudan abdest almanın fasit olduğunu söylüyorlar. Onların sayısı çoğaldı ve Onların ashabı akan sudan abdest almakta ve havuz suyundan abdest almayı terk etmekteler. Bu şekilde davranan kişinin Mu'tezilî zannedilmesi ya da havuzdan abdest alınmasını caiz görmediği düşünülebilir. O kişinin havuz suyundan abdest alması töhmeti dağıtmak ve görüşünü savunmak ve Mu'tezile'yi nefyetmek için gereklidir. Kişiye töhmete sebep olacak bir konumda kalması, durması caiz değildir." demekte ve hiç kimsenin kendini töhmette bırakacak bir hal üzere olmaması gerektiği vurgulanarak rivayet sona ermektedir. *ez-Zevâ'id*'de durgun sudan abdest almanın gerekçelendirildiği ve daha ayrıntılı bir izaha gidildiği görülmektedir. el-Beşâgarî'nin ise aynı konuda yine er-Rustufağnî'ye

---

[1207] Ebu'l-Leys'in *en-Nevâzil* isimli eserinde selef ulemasının fetvasına karşı insanların alışkanlığını dikkate alarak Belh ulemasının ihtilaf ettiği aktarılmaktadır. Es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 203. Bölgenin adeti/alışkanlığı böyledir ifadesinin 23 yerde, tearuf kelimesinin 15 yerde, teamül ve zaman kavramlarının kullanıldığına dikkat çeker. Onun biladina kalıbı ile Belh'i değil çoğunlukla Semerkand ve Mâverâünnehir yöresini kastettiği bildirilmektedir. Bkz. İsmail Güllük, "Sosyal Olgu Fetva İlişkisi: Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin en-Nevâzil Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 81-86.

[1208] Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 222; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 236b.

[1209] Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 254.

[1210] el-Keşşî, *el-Mecmûu'l-Havâdis*, 1/177-178; el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/85.

dayandırarak havuz suyundan abdest ya da gusül almayan kişinin Sâhibu'l-Hevâ ve'l-Bida olarak isimlendirilebileceğini söylediği aktarılmıştır.[1211] er-Rustufağni'nin merkezde olduğu bu fetvanın bölgede kabul görüp görmediği konusunda fikir veren bir husus, az ve durgun sudan abdest almanın caiz olmadığının *es-Sevâdu'l-A'zam* metninde elli altıncı madde olarak yer bulmasıdır.[1212] Buna karşı görüşün es-Sevâdu'l-A'zam'dan olmanın unsurları arasında sayılması bu kabulün bölge ulemasının tamamına nispet edilmesini engellemektedir. Nitekim, bu görüşün açıklamasında az olan durgun sudan abdesti caiz görenin arkasında namaz olmayacağı, çünkü onun abdestinin olmadığı, bu kişinin mübtedi olduğu öne sürülmektedir.[1213] Bu kayıt, tartışmanın yalnızca fıkhi bir uyuşmazlık olmadığı, belki Cûzcâniyye çevresinin Mu'tezile'ye karşı tedbir amaçlı benimsediği genel kabule uygun olmayan bu görüşün diğer fakihler arasında bir rahatsızlığa sebep olduğu ihtimalini düşündürmektedir. *es-Sevâdu'l-A'zam*'da az ve durgun sudan abdest alan kişi bidatçı sayılırken, el-Beşâgarî ise bunu caiz görmeyeni heva ve bidat ehli olarak nitelendirmişti. Bu görüşün oldukça sınırlı kabul gördüğü daha sonra yaşamış alimlerin terk edilen bu fetvayı zamansal ve bölgesel zorunlulukla açıklama çabalarından anlaşılmaktadır.[1214]

es-Sevâdu'l-A'zam'da işlenen bir diğer konu, vitr namazının rekat sayısıdır. Şâfiîlerin tek rekat olarak kabulüne karşılık Hanefî ulema vitr namazının üç rekat olduğu ve tek selamla kılınması gerektiğini savunmuştur. *es-Sevâdu'l-A'zam*'da vitir namazına tek rekat diyenin mübtedi ve dalalet içinde olduğu, Ebû Hanîfe'ye göre üç rekat kılmanın doğru olduğuna inanan kişinin tek rekat kılan imamın arkasında vitr namazını kılmasının caiz olmadığı belirtilmiştir.[1215] Allah tektir, teki sever deyip, bunu gerekçe göstererek "vitr namazının tek rekat oluşunu savunmak, Allah'ın ferdiyetini mahluka benzetmektir, bunu da kafirden başkası yapmaz" şeklinde oldukça katı bir tutum sergilenmiştir.[1216]

[1211] "O kişi, kendisine heva ve bidatin kapılarını açan kimse olarak isimlendirilebilir." Bkz. el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 2a-3b.

[1212] Durgun suda abdest alma, suyun durumu vs ulema tarafından tartışılan bir konu olmuştur. Bkz. Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr el-Hanefî, *Hizânetu'l-Fetâvâ* (Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, 426), 1b-2a; Tâhir b. Abdurrreşid el-Buhârî, *Hulâsatu'l-Fetâvâ* (Mektebetü'l-Reşidiyye, 1304), 9.

[1213] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 173.

[1214] Eğer su bir hendekte, uzunluğu yüz zira ve genişliği bir veya iki zira kadar ise, Ebû Süleymân el-Cûzcânî'ye göre herhangi bir ayrıntıya girmeden bu sudan abdest almak caizdir. Ancak suyun uzunluğu boyunca on zira kadar bir alana necis bir şey düşerse, bu suyun o kısmı necis olur ya da bir çukurun içinde ise çukurdaki suyun uzunluğu 100 zira ve eni bir zira ya da iki zira ise Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin sözüne göre bundan abdest almak caizdir…. Bu konuda meşayih ihtilaf etmiştir. Irak meşayihi caiz görmemiştir. Buhârâ meşayihi *Fetavâ-i Kâdıhân*'da zikredildiği üzere caiz görmüştür. Bkz. Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr el-Hanefî, *Hizânetu'l-Fetâvâ* (Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, 426), 1b-2a.

[1215] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 162.

[1216] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 163.

Muhammed b. el-Fadl ve Ebû Hafs el-Kebîr'in fetvalarında bir kimse vitri tek rekat kabul eder ve teyemmümü bileklere kadar alır ve bir zaman bu görüş üzerine namaz kılar sonra görüşünü "vitr üç rekattır ve teyemmüm dirseklere kadar alınmalıdır" şeklinde değiştirirse bu zaman zarfında kıldığı namazları iade etmesi gerekir.[1217] Burada geçen bir başka rivayette "Hanefî bir kimsenin Şef'avî kimsenin arkasında namaz kılması durumunda, imamın elbisesinde bir dirhem büyüklüğünde necaset bulunsa, imama uyan Hanefî'nin namazı sahih, imamın namazı fasit olur" denilmektedir.[1218]

Namazda imamın arkasında kıraatte bulunmamak, kameti ikişer kez tekrarlamak ve vücuddan çıkan kan, irin ve benzeri bir sıvının abdesti bozduğunu kabul etmek,[1219] vitr namazının rekat sayısı, namazda iftitah tekbirinin dışında elleri kaldırmanın namazı bozacağı hususları Şâfiîlere karşı *es-Sevâdu'l-A'zam*'a ilke olarak girmiş diğer fıkhi kabullerdir.[1220] Bu konuda "bir imam, Şâfiîlerin oturduğu bir sokağı kendisine vatan edinmiş olsa, kamet konusunda onlarla muvafık olmak için ezanın sözlerini bir kez okusa bu kişinin yaptığı hakkında ne dersiniz?" diye er-Rustufağnî'ye sorulmakta o da o kişinin yaptığının mekruh olduğunu söylemektedir. Gerekçesi ise kişinin dininde ve mezhebinde katı olması gerektiğidir. "Eğer bu kişi dediğimiz gibi yapmazsa o zamanda İslam'da mezhep ikidir demiş olur."[1221] diyerek bu konudaki tutumunu açıkça ifade etmiştir. Hanefîlerin tamamında kabul gördüğünü anladığımız ve Ebû Hanîfe'ye dayandırılan görüşler arasında, Şîa'ya karşı Ehl-i Sünnet kimliğini pekiştirici bir unsura dönüşen uygulamalar arasında mestler üzerine meshin cevazı yer almaktadır.[1222] Bu görüş, fıkıh ve akaid metinlerinde bir ilke olarak yer bulmuştur.[1223] Hanefî ulemanın nebizi helal görmesini onların sahabe aleyhinde konuşmama ilkesinin bir sonucu olarak yorumlayan Özen,[1224] fıkıh usulünde sahabenin, Peygamber'den

---

[1217] el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 1/157.
[1218] el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 1/157.
[1219] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 173.
[1220] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 163.
[1221] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 21b-22a.
[1222] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe*, 2/199, 271; es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 89; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 958.
[1223]Mestler üzerine meshetmek caizdir, mukim için bir gün bir gece, yolcu için üç gün üç gecedir. Bkz. Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 78; el-Keşşî, *el-Mecmûu'l-Havâdis*, 1/152. Elli dördüncü mesele, imamın abdesti bozulursa bu cemaatin namazının bozulması demektir. Elli beşinci mesele, mestler üzerine mesh etmek haktır, meshini çıkaran kimsenin ayaklarını yıkaması gerekir. Eğer yıkamazsa onun arkasında namaz kılmak caiz değildir, çünkü abdesti yoktur. Mestler üzerine meshi kabul etmeyen Rafizi, mübtedîdir. Arkasında namaz kılınmaz. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 173. Bu husus, Hanefîlerde olduğu kadar Şâfiîlerde de mevzu haline gelmiş ve Ehl-i Sünnet'in ayırıcı vasıfları arasında zikredilmiştir. Bkz. Yurtalan, *Mezhep ve Siyaset,* 463.
[1224] Şükrü Özen, "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, 2005, 2/117.

aktardığı rivayetlerde güvenilir kabul edildiğini bu yüzden de onlardan nebizi helal kabul edenleri fasık kabul etmemek için nebizin haram sayılmadığını öne sürmektedir.[1225]

Görüldüğü üzere Hanefîlerin sahih din anlayışı ve Ehl-i Sünnet olmakla bağlantılandırdıkları fıkhi unsurlar, temel itikat metinlerine de dahil edilmiştir. İbadetlerin yapılışındaki birtakım farklılıklar mezhebi kimliğin hatta Ehl-i Sünnet olmanın bir nişanesi olarak görünürlüğünü artırmıştır. Henüz hicri 3. asrın başlarında ibadetlerdeki farklılıkların tevbeye davet gerekçesi olduğu hatırlandığında -örneğin, Ebû Hafs b. Ebû Abdullah b. Ebû Hafs döneminde Buhârâ mescidinde bir adamın mezhebini terk ederek, namazda ellerini iftitah tekbirinin dışında birden fazla kez kaldırdığı şeyhe haber verilmiştir. Ebû Hafs'ın bu kişiyi cezalandırdığı, ona nasihat ederek tevbeye davet ettiği rivayet edilmektedir.[1226] – bu yaklaşımın 4. asra özgü olmadığı görülmektedir. Aksine bölgede ilk nesil itibarıyla uygulamadaki farklılıkların hem tefrik unsuruna dönüştüğü hem de mezhebi kimliklerin bunlar üzerine inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bazı fıkhi tercihlerin bölge fark etmeksizin tüm Hanefîler tarafından benimsenmesinin yanında bazılarının ise Bedir'in dikkat çektiği üzere Sünni çerçeveye uyum sağlama ya da durgun sudan abdest alma fetvasında olduğu gibi bidat ehlinden uzaklaşma maksadı taşıdığı görülmektedir.

Hanefîlerin akaid metinlerinde yer verdikleri ibadetlerle ilgili uygulamalara dair tercihlerin çoğunlukla Şâfiîlere ve sonra Mu'tezile ve Şiilere karşı zikredildiği görülmektedir. Bu uygulamaların söz konusu dönemde kişinin mezhebi aidiyetinin alameti farikası olduğu ve itikadi kabullerinin ancak izhar edilince bilinebileceği hesaba katıldığında kişilerin birbirinden bu pratikler üzerinden ayrıldığını söylemek mümkündür. Fıkıh eserlerinde ise Hanefîliğin pekiştirici unsuru olarak *Zâhiru'r-Rivâye*'nin geleneğin kurucu eserlerine dönüşmesinin[1227] yanı sıra nevâzil, zevâid, fetava literatüründe selefe yapılan atıflar ve gelenek içerisinde selef ulemasının görüşlerinin itibar görmesi mezhep bilincinin güçlenmesinde ve kimliğin oluşumunda kurucu safhayı oluşturmaktadır. 4. asırda telif edilen eserlerde bu hususun netleştiği görülürken, Hanefî gelenek içerisinde mezhep imamlarının yanında eş-Şâfiî'nin görüşlerine de -belki- bir kıyas unsuru olarak yer veren eserler kaleme

[1225] es-Sübezmûnî, *Keşfu'l-Âsâri'ş-Şerîfe,* 2/199; Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 167-168; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 958; es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 89.
[1226] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 273b.
[1227] el-Cessâs Muhammed b. el-Hasan'ın eserlerini mütevatir haber konumunda kabul etmiştir. Bkz.el-Cessâs, *Usûlu'l-Cessâs: el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/192; Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 171.

alınmıştır.[1228] ez-Zendevistî'nin bir ihtilaf metninde değil de *Nazmu'l-Fıkh*'ında bu tarz karşılaştırmalar yapması ise dikkate şayandır. Onun eş-Şâfiî'yi de bir otorite olarak kabul ettiği ve görüşlerine eserlerinde bu yüzden yer verdiği düşünülebilir. Bu durum bölge ulemasının erken tarihlerdeki yoğun ehl-i hadis eleştirisinin sonraki yıllarda hafiflediğini ya da bireysel etkileşimlerin zamanla görünür olduğunu düşündürebilir.

4. Zühdün Hanefî Kimliğin Şekillenmesine Etkisi

Müslümanlar arasında kişinin dünyayla arasındaki mesafe, kurduğu bağ onun dindarlığının da bir ölçüsü olarak algılanmış, ideal bir dini yaşam için çeşitli kabuller doğurmuştur. Dünyaya karşı mesafeli olma ve muttaki bir kul olma anlamında zühd kavramı etrafında gelişen dini yaşantı zamanla kendi terminolojisini ve edebiyatını üretmiştir. Bu kapsamda zühdün nasıl anlamlandırılacağı sorusu tasavvuf tarihi çalışmalarının temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. Diğer ilim dalları gibi tasavvufun da teşekkül dönemi hicri 4. asra tarihlendirildiğinden erken dönem temsilciler için zahid; tasavvuf öncesi dönem içinse zühd dönemi nitelendirmeleri uygun görülmüştür. Ne var ki zühd kavramının tasavvuf disiplini altında değerlendirilmesi diğer ilim dallarındaki kullanımı ile birlikte dikkate alındığında kavramsal bir karmaşaya sebep olmuştur. Bu kavramın erken dönemden itibaren kullanımında birtakım belirsizlikler taşıdığı, bazen muttaki olmayı aşarak anlam kümesini genişlettiği, bazen bu kümenin sınırlı bir çevreyi niteleyecek derecede küçüldüğü görülmektedir. Bunun yanı sıra çağdaş çalışmalarda zühd ve tasavvufun "asketizm" ve "mistisizm" kavramları üzerinden birbirini tamamlayan, benzer kavramlardan ziyade bir tür rekabet içerisinde birbirine zıt iki farklı anlamı taşıyacak şekilde kullanma çabasına da rastlanmaktadır.[1229] Bu tasnifin isabetli olmadığı iddiasında olan Başer, zühd dönemi sonrası zühde galip gelen tasavvufi dönemden bahsetmenin doğruyu yansıtmadığını vurgular.[1230] Zühdün farklı dindarlık tipolojilerini kapsayan bir anlamı, hicri 2. asrın sonuna dek taşıdığını belirtir ve zühdü "Allah'a tam olarak yönelme" durumunu ifade eden bir kavram olarak nitelendirir.[1231]

[1228] ez-Zendevistî, eserlerinde bazı konularda hükmü açıklarken, "bizim nezdimizde batıldır, eş-Şâfiî'ye göre caizdir, bizde caizdir, eş-Şâfiî'ye göre değildir." gibi ifadelerle yer vermektedir. Bkz. ez-Zendevistî, *Nazmu'l-Fıkh* (Biruni, 2884), 597a, 598a; ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 85b.

[1229] Zühdün aşkın tasavvufun ise içkin bir Allah tasavvuruna sahip olduğu iddia edilmiştir. Zahidin korku ve itaat merkezli bir dindarlık anlayışı geliştirdiği, mutasavvıfın ise iyimser olma eğiliminde, sınırsız lütuf ve mağfiretten emin olduğu ileri sürülmüştür. Bkz. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 233.

[1230] Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 34-42.

[1231] Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 45.

İlk Müslüman nesilden itibaren dindarlığın belirli kalıplarının oluşmaya başladığı, nassın ve sünnetin yönlendirmesi ile belirli unsurlar etrafında bu nitelemelerin şekillendiği görülmektedir. Henüz 2. asırda başlayan mistisizme karşılık gelen söylemlerle harmanlanan bir tür dindarlık anlatısını kategorize etmek oldukça güçtür. Bu güçlüğün sebeplerinden biri, erken dönemde zahid olarak nitelendirilen, yaşantısında tasavvufi bir söyleme rastlamadığımız pek çok ismin hicri 4. asır ve devamında yazılan sufi metinlerde mutasavvıf olarak nitelendirilmiş olmasıdır. Onların muttaki olmaya dair sözleri yeni bir kurgunun içinde baştan anlamlandırılmış ve teorik bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu açıdan hicri 2. asrın sonlarında ve 3. asırda yaşamış muttaki olma anlamında zahid olarak nitelendirilen isimlerin daha sonra sufi akımların öncü isimleri olarak algılandıkları ve tasavvufi bir kimliğe büründürüldükleri görülmektedir.[1232] Bu yüzden tasavvuf eserlerinde, fıkıh ve hadis ilimleri ile ağırlıklı olarak meşgul olmuş, dini yaşama konusunda zahidane bir tavır takınan Süfyân es-Sevrî ya da Abdullah b. el-Mübârek ilk nesil Horâsân mutasavvıfları arasında zikredilebilmiştir.

Hicri 3. asrın ortalarından itibaren tasavvufun belirli bir düzeyde kabul görmeye başladığını ve mezhebi aidiyetlerin önüne geçen şahıslar ve eserler arası etkileşimlerin bu dönemde eserlere yansıdığını bölgedeki sufi çevrelere değindiğimiz başlıkta ortaya koymaya çalışmıştık. Bu gelişmelerin zühd kavramı üzerinden Hanefî kimliğin şekillenmesinde etkili olan unsurlardan birine dönüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Bu dönemde zühdün en sade haliyle muttaki olma şeklinde tanımlanması ibadetler konusunda titizlik, dini yaşama hassasiyeti anlamında Kur'an ve Sünnette övülen Müslüman kişi olabilme maksadıyla çabalama, tüm bireylerin ve grupların öncelikli meşguliyeti ve iddiası idi. Bu yüzden zahid kavramının yalnızca Ehl-i Sünnet çevresini değil, Ehl-i Sünnet zaviyesinden bakıldığında bidat ve heva ehli kabul edilen Mu'tezile, Şîa, Havâric gibi tüm mezhebi aidiyetleri kapsayacak derece anlamı ve kapsamı genişlemeye müsaittir. Bununla birlikte bu başlık altında zühd, Hanefî ulemanın muttaki olma ve dini yaşama konusunda geliştirdikleri hassasiyet üzerinden anlamlandırılmakta ve yapılan yorumlar kaynak edinilen eserlerin

[1232] Rahimov'un Ebû Abdurrahman Abdullah b. el-Mübârek b. Vazıh et-Türk el-Mervezi (ö. 118/736-181/797)'yi ve meşhur fakih Süfyân es-Sevrî'yi bu şekilde sunduğu görülmektedir. Bkz. Kamilcan, *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri*, 52. Yine Eraslan'ın İbrahim b. Ethem, Abdullah b. el-Mübârek, Fudayl b. İyad, Hatim b. el-Esam gibi isimleri Melamiliğin doğuşunda etkili olanlar arasında saydığı, buradan hareketle Melami düşüncenin oluşumunda Ebû Hanîfe ve Hanefîlik ile irtibatlı isimlerin rol oynadığını savunmuştur. O, "Bayezid-i Bistami'nin özellikle Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Hafs Haddad, Yahya b. Muaz ve Şakik-i Belhî ile görüşmesi ve rey ashabından olması onu gerek Hanefî-Maturidi mezhebi, gerekse Melami hareket içinde değerlendirme hususunda önemli ipuçları vermektedir." diyerek kurduğu bu irtibatı tarihi verileri zorlayan çıkarımlarda bulunmuştur. Bkz. Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, 42, 49.

anlatısının bir çıktısı olarak sınırlandırılmaktadır.[1233] Böylece zühdü tasavvuf tarihinin bir dönemi olarak değil, Müslüman şahsın dini yaşama biçimi olarak zamanla mukayyet tutmamakta, dünyaya karşı bir tavır olarak anlamlandırarak kullanmaktayız. Bu tercihte zühdün tasavvufa temel teşkil eden kurucu bir unsur olarak algılandığı, zahid ve zühd kavramlarının bu disiplin altında müstakil bir anlam kazandığı gerçeği de göz ardı edilmemektedir.

Erken dönemde muttaki bir kul olma, öğrendiği ile amel etme,[1234] dünyaya karşı mesafeli olma ve ölümü arzulama gibi hususlar alim vasfını elde etmiş kimselerin içinde bulunması beklenen hal olarak kabul edilen bir yaşam şekline karşılık gelmekteydi.[1235] Bu yüzden alim bir kimsenin tamamlayıcı vasıfları olarak kaynaklarda abid, zahid, fazıl olduğuna dair nitelemelerle karşılaşılmaktadır. Nitekim zahid olmanın tasavvufla irtibatlı olmaya karşılık geldiği bir anlamın daha bulunması bu nitelemelerle kastedileni alimlerin biyografisi açısından önem arz etmektedir. Bu sorunu çözmek üzere zahid olarak nitelendirilen bazı isimlerle tasavvufa temel teşkil ettiği bildirilen zahidler arasında en basit şekliyle sufi terminolojiye ve literatüre bir katkı sunup sunmadıkları üzerinden bir tasnif ve tespit yapmak mümkün görünmektedir.

Mezhebi aidiyetlerin sınırlarının nerede buharlaştığı ve bu sınırların yeniden nerede belirginleştiği sorusu itikadi ve fıkhi kabullerin gölgesinde şekillenmektedir. Hanefî ulemanın dini yaşantıları ve toplumsal ilişkileri çoğunlukla bireysel tecrübelerin aktarımıdır. Bu yüzden kitabi dilin katı sınırlar çizdiği, kategorik anlatıları beslediği yerde toplumsal ve bireysel tecrübelere dayalı aktarılan veriler bu sınırları bazen kaldırmakta bazen de yeni hadlerin belirmesine sebep olmaktadır. Bu açıdan Ehl-i Sünnet kavramının şekillenme sürecinde Ehl-i Reyle Ehl-i Hadis arasındaki uzlaşı noktalarından birinin zühd olduğu kabul edilebilir.[1236] Nitekim dini yaşama şekli hem tüm Müslümanlar için ortak unsurlar

---

[1233] Hanefî gelenek içerisinde zühd kavramına yaklaşımla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Zühd ve Melamet Farklılaşması Bağlamında Hanefi Geleneğin Kuşeyri'ye İlgisi", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2018), 305-337.

[1234] Ebû Hafs'tan aktarılan bir rivayette Irak'tan ilim alıp döndükten sonra insanlara ders vermek üzere evden çıkacağı sırada hanımının yeterince alim olup olmadığını sorduğu, sonra öğrendikleriyle amel edip etmediğini sorduğu son olarak da üzerinde bir kul hakkı bulunup bulunmadığı sorduğu tüm bu aşamalardan sonra ders meclisi kurduğu rivayet edilmiştir. Bkz. ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 12a.

[1235] ez-Zendevistî, dedesinin Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr'le bir diyaloğunu aktarır. Sabah namazının ilk tekbirini kaçırdığı için Ebu'l-Hafs es-Sagîr'in dedesine ilk tekbire yetişmenin fazileti hakkında Ebû Hafs el-Kebîr'den, o Muhammed eş-Şeybânî'den, o Ebû Hanîfe'den, o Hammâd'dan, o İbrahim en-Nehai'den, Alkame'den, Abdullah b. Mesud'dan, Nebi as şöyle dediğini bildirir: "Sizden biri cemaate yetişip iftitah tekbirini kaçırırsa kıyamet gününde pişmanlığı 4000 kez ölmekten daha şiddetli olacaktır." Bkz. ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 85a. Yine Ebû Hafs'ın kendisine Eyyâmu'l-Beyd (her ayın 13-14-15. günleri) de oruç tutmanın fazileti hakkında sorulan soruya bunu tecrübe etmeden soruyu cevaplamadığı anlatılır. Bkz. ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 12b.

[1236] Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb", 300.

barındırmakta hem de yeni gruplaşmalara zemin oluşturmaktaydı. Bir dindarlık anlatısı içinde tasavvufa zemin oluşturan zühd anlatısı ne derece kuşatıcı ve kapsayıcıydı? Bu sorunun cevabını bize 4. asırda kaleme alınmış çok yönlü metinlerin verme ihtimali vardır.

Hicri 4. asırda yazılan ulema biyografilerinde hikmet ve keramet sahibi olarak nitelendirilen isimlere rastlanmaya başlanmıştır. Hanefî aidiyetin tasavvufla etkileşimine bir önceki başlıkta değinmeye çalıştık. Buna göre tasavvufi çevre ile etkileşimi görünür kılan Hakîm es-Semerkandî, el-Kelâbâzî gibi isimlerin faaliyetlerine değinilmişti. Burada bireysel etkilenmeler ve geçişliliklerden ziyade zühdün Hanefî kimliğin şekillenmesine olan tesiri ve bunun boyutlarına odaklanılmaktadır. Hanefî ulemanın dinin esaslarına bağlılık, ibadetlerde hassasiyet ve dünyaya dair arzulara karşı mesafeli olmakla bağlantılı olarak zühd kavramını kullandıkları görülmektedir. Dindarlık anlayışının ya da zühdün belirli tercihlerde görünür olduğu dünyaya karşı mesafe ile ne kastedildiği, ilimden maddi çıkar beklememe,[1237] Allah'tan korkma, ahireti arzulama, dünyaya aldanmama, yöneticilere karşı mesafeli olma, makam sevgisine kapılmama, halk ile birlikte iken Allah'ın velilerinden olmak için çabalama[1238] gibi şartlar etrafında şekillenmiştir. Fetva metinleri, kelam, akaid, tefsir ve hadis eserlerinin yanı sıra güzel ahlakı öven ve gündelik yaşamı düzenlemek üzere içinde fıkhi, itikadi ve tasavvufi ögeler taşıyan eserler bu hususların izinin sürülebileceği veriler sunmaktadır.

Ehl-i Sünnet olmanın belirli şartlara bağlanarak literatürde yer bulduğundan bahsetmiştik. Ehl-i Kıble'ye dil uzatmamanın yanında verilen tavsiyeler arasında, mazlum bile olsalar idarecilerden uzak durmak ve fıkıh ilmine sarılmak yer almıştır. Fıkıhla ahiretin amaçlanması durumunda hem dünya hem ahiret cihetinden kazançlı olunacağı bildirilmiştir.[1239] Yöneticilere yakın durma, mezhebi aidiyet fark etmeksizin tenkit edilen bir husus olarak kabul edilmiştir. Yöneticilerle diyalog kurulması halinde onların alimden istediklerini tercih etmesini, dünyalarına saygı ve tazim göstermesini, icraatlarını tasvip etmelerini isteyecekleri için bunun ilim talibine tavsiye edilmediği görülmektedir.[1240] Birinci bölümde zikrettiğimiz üzere ümeranın kapısına gitmeme Ebû Hanîfe'ye nispet edilen

---

[1237] el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'inde söz söyleme sanatıyla sivrilmiş kimselerin dünyalık elde etmek amacıyla hükümdarlara başvurmaları gibi bir davranışın, Hz. Muhammed'de görülmediği aksine onun güç ve riyaset tekliflerine iltifat etmediği belirtilmektedir. Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 315.
[1238] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 171-172.
[1239] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 206b; Mehmet Kalaycı, "Hanefi Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkanı", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, ed. Sıddık Korkmaz (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 303.
[1240] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 617.

özelliklerden biriydi.[1241] Bu hususun Mâverâünnehir fakihleri arasında önemsendiği onların ümeradan uzak durulmasına dair nasihatlerinden anlaşılmaktadır.[1242] Yöneticilerden uzak durma sık sık zikredilen bir nasihat olmanın yanı sıra devlet görevi alan fakihin bir tür pişmanlık yaşadığı, yöneticilere yakınlaştığı için hayıflandığı rivayetlere de rastlanmaktadır.[1243] Bu tarz rivayetler Ebû Yûsuf'a[1244] nispet edildiği kadar, Sâmânîlerin vezirliğini yaptığını bildiğimiz ve bu görev yüzünden öldürüldüğü bildirilen el-Hakîm eş-Şehid gibi sonraki dönem alimleri için de nakledilmiştir; hatta el-Hakîm eş-Şehid'in vefatından hemen önce "bu, dünyayı ahirete tercih edenin cezasıdır." dediği öne sürülmüştür.[1245] Devlet görevi almak, yöneticilerle yakın bir ilişki içinde olmanın tenkit edilmesinde dünyaya karşı mesafeli olma ilkesinden verilen taviz ve bu tercihlerin bir tür dünya ilgisi ile irtibatlandırılması gerekçe olmaktadır. Bu yüzden bunlardan uzak durmak zahidane bir tavır olarak görülür. Bu anlamda dünyaya meyil üzerinden 4. asır ulemasının birbirlerini tenkit ettikleri rivayetlere çokça rastlanmaktadır.

Hakîm es-Semerkandî, Ahmed el-İyâdî'yi ilmini bu dünya menfaati için kullandığı gerekçesiyle tenkit ederken[1246] Hakîm es-Semerkandî de Belh'e gitmek istediğinde Bendegu lakabı ile meşhur Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî el-Haddâdî tarafından şöhret peşinde olduğu iddiası ile tenkit edilmiştir.[1247] Yine onun şehrin ileri gelenlerine karşı gösterdiği özen de eleştiri konusu olmuştur.[1248] Semerkand'da yöneticilerle daha yakın diyalog kurdukları anlaşılan Ebû Nasr el-İyâdî ve oğulları ulema tarafından eleştirilmiştir. Ebû Abdullah b. Ebî Bekr el-Cûzcânî'nin ise emir İsmâil es-Sâmânî'nin ağabeyi Emir Ebû

[1241] Nûh b. Ebî Meryem'in Ebû Hanîfe'ye fıkıhtan nasibimi aldım, hadis yazmak istiyorum kimden yazayım diye sorduğu onun da Rafizilerden ve sultanların kapısında bekleyenler haricinde adil olan herkesten yazabileceğini söylediği bildirilir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, 793.

[1242] Ebû Nasr el-İyâdî'nin de oğluna ilme sarılmasını, onunla dünyayı arzularsan dünyayı, ahireti arzularsan ahireti kazanırsın, dediği rivayet edilmektedir. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 260a.

[1243] Ebu'l-Kasım dedi ki: Bir gün Muhammed b. Seleme'yi ziyarete gittim, yanından ayrılmak istediğimde bana: bineğimi kullan dedi. Ben yürümeyi daha çok sevdiğimi söyledim. Ey oğulcuğum, bu şekilde devam ettiğin müddetçe senin için iyilikler tükenmez. Ebu'l-Kasım dedi ki: bu sözün kıymetini şimdi bildim. Çünkü sultanla yakınlaşana dek bir bineğe ihtiyaç hissetmedim. O anda o günkü halimden uzaklaşmış oldum. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 264b.

[1244] Firdevsi'l-Ala'yı diliyorum ancak sultanların arasına karıştım diyerek ağladığı rivayet edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 HK 3038), 37b.

[1245] el-Keşşî, *el-Mecmû'u'l-Havâdis*, 3/1412; Tuychibaev, *Ahmed b. Mûsa el-Keşşî'nin Mecmû'u'l-Hevâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât Adlı Eseri*, 108.

[1246] el-Hasîrî'de bir başka rivayette yine Ahmed el-İyâdî, ibadete yeteri kadar ihtimam göstermediği için tenkit edilmektedir. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 277b.

[1247] Muminov, *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii*, 128.

[1248] Ebu'l-Kasım el-Hakîm ile ilgili zenginler ve dihkanlar yanına geldiğinde ayağa kalkması onlara hürmet etmesi ancak fakirler ve ilim talipleri geldiğinde böyle davranmamasının nedeni sorulmuş. O da yanına gelen birini razı olmadan göndermek istemediğini, zenginlerin bu muamele olmazsa razı olmadan yanından ayrıldıklarını, fakirlerin ve ilim taliplerinin ise böyle bir beklentilerinin olmadığını, onların sorularına faydalı cevaplar bulmayı umduklarını, onların da huzurundan razı olarak ayrıldıklarını söylemiştir. Bkz. er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 32.

Ya‘kûb İshâk b. Ahmed’e gidip gelmesinin bir kınanma sebebi olarak bildirildiği, onun bu kişiden gördüğü iyilikleri bu diyaloğun gerekçesi olarak sunduğu görülmektedir.[1249]

Cûzcâniyye ve İyâdiyye ayrımının da ana gerekçesinin umeraya yakınlıkla ilgili olabileceği tahmin edilmektedir. Ebû Nasr el-İyâdî ve oğullarının yöneticilerle kurdukları ilişkinin Semerkand’daki aynı çevrenin diğer fakihleri tarafından benimsenmediği aktarılan rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bu yüzden İyâdîler, Muminov tarafından konformist olarak nitelendirilmişlerdir.[1250] Bunun aksine Ebû Bekr b. İsmâil, Ebu’l-Hasan el-Ferra, Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Ebû Nasr b. İbrahim’in ise Cuma namazına bineksiz ve taylasansız çıktıkları için övüldükleri görülmekte, onların terk ettiği bu adetin ise Ebû Nasr el-İyâdî’nin uygulaması olduğu anlaşılmaktadır.[1251] Ebû Nasr’ın gaza ehli olduğu,[1252] meşayih ve ilim ehline her Cuma ata binip, tüm çarşıları gezmelerini emrettiği, bu uygulamanın tenkit edilmesi üzerine gerekçesini şu şekilde açıkladığı rivayet edilir. Sultan onları bir arada görebilsin ve haksızlığa talip olmasın, heva ehli hevalarını açığa çıkarmasın, çeteler salih insanlara karşı isyan etmesin diye bunu yaptırdığını söylemiştir.[1253]

Ebu’l-Leys es-Semerkand alimin ümeranın ya da varlıkları kimselerin kapısına gitmesini eleştirerek “Kur’an okuyan bir hafız veya abidi, zenginlerin kapısına gider gelir görürsen bil ki o riyakardır. Görsen ki bir alim, yöneticilerin yanına gider gelir. Bil ki o ahmaktır.” demektedir.[1254] el-Mâturîdî’nin talebesi er-Rustufağnî’nin fetvalarında kullandığı dil de Cûzcâniyye’nin yaklaşımını tasdik etmektedir. er-Rustufağnî, şeytanın insanı aldatmak üzere kullandığı iki ortağı olduğunu bunlardan birinin nefsin hevası diğerinin de dünya olduğunu belirtmektedir. Müminlerden zühhadların ve salihlerin onun oyununa gelmediğini aksine Allah’ın, nefsin hevasına karşı akılla, dünyaya karşı ölüm gerçeği ile müminleri koruduğunu söylemektedir.[1255]

Yöneticilerin kapısına gitmeme konusundaki bu anlayış dönemin ulemasının yöneticilere itaat etmesinin önünde bir engel olarak görülmemiştir. Aksine daha önce bahsettiğimiz üzere imam ya da emir zalim de olsa facir de olsa ona itaat edilmesi gerektiği düşüncesi bölge Hanefileri arasında yaygındır. Bunu görünür kılan bir rivayet Ahmed b.

[1249] Ona gidip geldim çünkü Mekke’den çıktığımda benden istifade edenlerin dışında ilim ehlinden kimse beni karşılamadı. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi’l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 276b-277b.
[1250] Kuegelgen - Muminov, “Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)”, 283.
[1251] Cuma namazına çıktıklarında yürümelerine engel bir şey yoksa hayvanlarına binmezlerdi. Çarşıda insanların arasında cübbesiz ve taylasansız dolaşırlardı. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi’l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 277b.
[1252] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi’l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 276a.
[1253] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi’l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 276a.
[1254] Ebu’l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu’l-Gâfilîn ve Bustânu’l-Ârifîn*, 613.
[1255] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ’id*, 147.

Nasr el-Ateki ile ilgili anlatılmaktadır. Buna göre Emir Nasr b. Ahmed onu kendisine *Kitâbu'l-Muktefâ*'yı okuması için elçi göndererek, saraya çağırmıştır. Ahmed b. Nasr el-Atekî, bunun üzerine Fehender kapısına kadar elçi ile birlikte gitmiş, sonra elçiye emire şunları iletmesini söyleyerek, evine geri dönmüştür. "Emire taatim sebebiyle Fehender kapısına kadar geldim ancak ben ulemanın şerlilerinden olmak istemiyorum. Emirin ümeranın hayırlılarından olmasını diliyorum. Çünkü ulemanın kötüsü sultanın kapısına gidendir. Umeranın hayırlısı ise ulemanın kapısına gelendir." Nasr b. Ahmed'in bunu işitince onun evine giderek, kitabı orada dinlediği rivayet edilir.[1256] Bu rivayet bölge ulemasının yönetimle kurduğu ilişkinin imama itaat ilkesi ekseninde uygulanışını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

el-Mâturîdî'nin "dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden ibarettir."[1257] mealindeki ayeti yorumlama şekli dünyaya karşı bakış açısı ile uyumludur. O, bu ifadeyle dünyaya ait olan hayatın kast edildiğini, akıbet düşünülmeden yapılan bir işin abes olacağını, bir usta ne olacağını düşünmeden bir bina yapmaya kalkışsa bunu sadece oyun ve eğlence olsun diye yapmış olacağını öne sürmekte ve başka bir alem düşünülmeden, yaptıklarının sevabı ve cezası hesap edilmeden geçirilen dünya hayatının, herhangi bir hikmet taşımayacağını belirtmektedir. el-Mâturîdî, bu ayeti ahiret inancı ile bağlantılandırarak, bunun olmadığı bir hayatın ancak oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu savunur.[1258] Bu dünyanın iman ile anlamlanacağını, ancak kafir ve ahiret düşüncesinden gafil olan kimse için bir oyun ve eğlence yerine döneceğini ifade etmektedir. O, insanların ihtirasla dünyaya sarılmaları sebebiyle Hz. Peygamber'in onları zühde çağırdığını ve kabilelerinin büyüklüğü ile övündüklerini görünce de dinde kardeşliğe davet ettiğini ve bunu başarmasının semavi bir mucize olduğunu belirtir.[1259] el-Mâturîdî "dünya müminin hapishanesi, kafirin cennetidir." hadisini yorumlarken müminin helaka uğramaktan korkarak tüm arzularını dünyada gerçekleştirmediği, kafirinse dünyada her istediğini yaptığını bu yüzden böyle bir benzetmenin yapıldığını öne sürmektedir. Ona göre bu benzetmedeki bir diğer ihtimal ise kafir ölürken gideceği yeri ve tehdit edilmiş olduğu cehennemi gözleriyle görür, işte o zaman o gördüğü şeylere karşı dünya kendisine cennet gibi gelir ve oraya gitmek istemez.

[1256] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 278a.
[1257] En'âm 6/32.
[1258] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/49-50.
[1259] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2/332.

Mümin ise ölürken cennetteki makamını görünce, artık dünya ona hapishane gibi gelir.[1260] er-Rustufağnî ise aynı hadisi Hz. Adem'in zellesi sebebiyle dünyaya indirilmesi ile bağlantılandırarak bu yüzden dünyanın bir hapishane olduğunu, dünyada emir ve nehiy ile muhatap olunduğunu kafirin ise dünyada özgür olduğunu bildirmektedir.[1261]

Dünyaya dair anlatılan zühdün mutedil bir seviyede tutulması gerektiğine yönelik aktarımlar öne çıkmaktadır. İlgili dönem Hanefi literatürde kişinin dünyaya karşı zahid olması gerektiği vurgulanırken bunda aşırıya kaçmama konusunda da uyarıların yer aldığı görülmektedir.[1262] Rızkı temin anlamında kesble ilgili rivayetlere fakirliğin övüldüğü aktarımların eşlik etmesi böyle bir kaygının sonucu olmalıdır.[1263] Hakîm es-Semerkandî de *es-Sevâdu'l-A'zam*'ın 50. meselesini kesb konusuna ayırmış ve mümine bazı durumlarda çalışıp rızık temin etmenin farz olduğunu belirtmiştir.[1264] Rızık temininin ayetlerle sabit olduğunu, Nebe 78/11'de "gündüzü geçim zamanı kıldık." buyurulmasını delil göstererek aktarmış bunun yanında bazı durumlarda çalışmamaya müsaade edildiği şerhini düşmüştür. Böyle bir ruhsatla birlikte kesbi haram gören kişinin Kerrâmî fırkasına dahil olacağı gibi rızkın çalışmaktan kaynaklandığını düşünen kişinin de kafir olacağını savunmuştur. O, müminin rızık temini konusunda kendi kesbine değil, Allah'a olan güveninin tam olması gerektiğine Rûm 30/40'ı delil getirmektedir.[1265] Hakîm es-Semerkandî'ye nispet edilen başka bir rivayette ise bir kişi kendisine hacca gitmek istediğini söylemiş, o da "azığın ve bineğin nerde" diye sormuştur. O kişinin "azığım ve binek hayvanım yok, Allah'a tevekkül edip yola çıktım" demesi üzerine, "Allah'a tevekkül edip yola çıktın ancak senin bu yolda şu üç şeyden sakınman gerekir. Kafiledekilerle arkadaşlık etme, suf giyme, zahidlere ve abidlere benzemeye çalışma, mescitlerde ve çarşıda Hatim'in *Makalat*'ından sülasiyyat ve rubaiyyat okuyarak gezinme, kendini ilim ve hikmet sahibiymiş, hakimmiş gibi gösterme. Eğer bunları yapabilirsen gerçekten tevekkül etmiş olursun." dediği rivayet edilmiştir.[1266]

[1260] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/48.
[1261] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 122.
[1262] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 126-127.
[1263] Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl (el-Buhârî olmalı)'dan Fakirliğe sabrın zenginliğe şükretmekten daha faziletli olduğu bildirilmiştir. Bkz. ez-Zendevisti, *Hikmetu'l-Halîka*, 62.
[1264] Hakîm es-Semerkandî ile Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin kesb konusunda getirdikleri deliller ve kesbi le alış tarzları birbirine oldukça yakındır. Hakîm es-Semerkandî de helal rızkın farzdan sonra farz olduğunu bildiren rivayete yer vermiştir. İbn Mesud, "Ben ne dünya ne de ahiret için çalışmayıp boş duran kimseden nefret ederim." demiştir. Hz. Ömer hutbede; Kim çalışıp kazanırsa onu takdir ederiz. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 159-161. Ebu'l-Leys de kesb ve amel belirli bir miktarda farzdır. Namaz Namaz için abdestin farz olması gibi namazın şartlarını yerine getirebilmek için çalışmak gerekir. Üstünü örtecek kıyafeti elde etmek bir çalışmanın ürünüdür… Helal rızık talebinin cihad olduğu bildiriliyor. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 253b, 277b-278a.
[1265] Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 159-161.
[1266] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 24a-24b.

Hanefîler arasında sufi kimliği ile ön plana çıkan el-Kelâbâzî de *et-Ta'arruf*'unda sufilerin dinin mübah kıldığı yollardan mal kazanmayı helal gördüğünü, kişinin bakmakla mükellef olduğu kimseler varsa kesbin ona farz olduğunu savunmuştur.[1267] Yine ilim talebesinin de üzerine kesbin farz olduğu, ancak kişinin kendine ve ailesine yetecek kadar kuvveti varsa ilim öğrenmesinin daha faziletli olduğu; eğer yoksa kesb için çalışmasının onun için daha faziletli olacağı bildirilmektedir.[1268] Buradan anlaşılacağı üzere tevekkülün ve kesbin belirli şartlara bağlandığı görülmektedir. Kesble bağlantılı olarak bazı Hanefi alimler tarafından fakirliğin zenginlikten daha faziletli kabul edilmiştir.[1269] Buna göre Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî tarafından fakirliğe sabreden kişi, zenginliğe şükreden kimseden daha faziletli olarak nitelendirilmiştir.[1270] Bu bakış açısı ile Hz. Peygamber'in "veren el alan elden üstündür." buyurmasının anlamı sorulunca veren el fakirliğe yaklaştığı için alan el ise zenginliğe yaklaştığı için, veren elin daha üstün olduğu yorumu da literatürde yer bulmuştur.[1271] Bu kapsamda zengin bir Müslüman'ın cennetteki derecesinin fakir bir Müslümana göre daha düşük olacağı yine Hz. Peygamber'den rivayet edilmiştir.[1272]

el-Mâturîdî'nin bu konuda tefsir ettiği ayetin maksadına göre farklı yorumlar getirdiği görülmektedir. O, Bakara 2/201'de ayeti tefsir ederken "dünyada ve ahirette iyiliği yorumlamakta ve bunun zenginlik olarak da anlaşıldığını bildirmekte ve bunun şükrünün kendi cinsinden infak ile yapılmasının emredildiğini hatırlatmaktadır. el-Mâturîdî, servet sahiplerinin dünya hayatında üstün konumda tutulduklarını ve hayatın nimetlerinden faydalandıklarını bu yüzden de mallarının bir kısmını Allah için vermelerinin emredildiğini belirtmekte, Allahu Teala'nın zekat farizası ile insanlar arasında nimetlerden istifadede bir eşitliğin oluşmasını murad ettiğini ifade etmektedir.[1273] Taha 20/131'deyse dünya hayatının çekiciliğine kapılma ifadesini anlatırken dünyanın aldatıcılığından, fakirliğin faziletinden bahsetmekte, dünyada helal olan nimetlerden de uzak durma övülmektedir.[1274]

[1267] el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 139.
[1268] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 120-121.
[1269] İmam Ebû Bekr Muhammed b. Fadl el-Kemârî'ye soruldu. Taatte bulunan fakir hakkındaki görüşün nedir? O fakrdan ona dokunana sabreder, hastalık gibi. Böylelikle iki gurbet bire düşer. Zenginlik ise kurbet ve taat değildir, onda şükür vardır. Fakir zenginden daha faziletlidir. Ebû Muhammed Abdullah b. el-Fadl'a soruldu. O da fakir daha faziletlidir dedi. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Câmi'u'l-Hikem* (Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 538/1), 9b.
[1270] Çünkü fakir de hasta olan kişi gibi kendinde bir gurbet vardır, sabır artı bir gurbet demek olur, zenginliğin kendi içinde bir gurbet hali yoktur bu yüzden iki birden daha faziletli olur. Bkz. el-Keşşî, *el-Mecmûû'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vakiât fi Fıkhi's-Saadeti'l-Hanefiyye*, 3/1598.
[1271] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 256a.
[1272] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabu'n-Nevâzil* (Nuruosmaniye, 2067), 256a.
[1273] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/208-209.
[1274] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/250-251. es-Sâbûnî de bu ayetin tefsirini delil getirerek el-Mâturîdî'nin Süleymân'ın zenginliğinin, zenginliğin faziletine delil olmayacağını benimsediğini ifade etmektedir. Bkz. es-Sabûnî, *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*, 154-155.

Bu zahid tipolojisini besleyen bir diğer unsur, kişinin ilmi ile amel etmesidir.[1275] Alimin Allah katında kıymetli olduğu rivayet edilmiştir.[1276] Bu açıdan ulema, fıkıh ilmini ilimlerin en faziletlisi olarak birinci sıraya yerleştirmiş,[1277] dinin tatbikinin ve dinin asıllarının korunmasının fıkıh ilmi ile mümkün olduğunu savunmuştur.[1278] Bu husus fakih kimseyi toplum içinde daha faziletli kılmakta, o kişinin fıkhını cemaate imam olmada bir tercih sebebine dönüştürmektedir.[1279] Fıkıh meclislerinin, bu dönemde yaygınlık kazandığı anlaşılan zikir meclislerine karşı faziletini vurgulamak üzere Hz. Peygamber'e dayandırılan rivayetler de nakledilmiştir. Bu rivayetlerden birinde Hz. Peygamber mescide girdiğinde gördüğü iki meclisten, fıkıh ilmi ile meşgul olanların yanına oturmaktadır. Diğer meclis ise bu sırada zikirle meşguldür. İki meclisin de hayır üzere olduğu ancak fıkıh meclisinin daha faziletli olduğu bu rivayette vurgulanan bir hususdur.[1280] İki kesim arasında bir rekabetin olduğunu hissettiren bu rivayet Hakîm et-Tirmizî'nin fukahaya yönelik tenkitleri hatırlandığında daha anlamlı olmaktadır. Ebu'l-Leys es-Semerkandî fıkıh ve hikmet ilimleri ile ilgili şöyle bir tavsiyede bulunmuştur. Fıkıhtan bol miktarda nasibini alan kişi için gerekli olanın bu ilimle yetinmeyip zühd ve hikmet ilmine bakması, ahiret ilmini, salih zatların hallerini öğrenmesidir. "Fıkhı öğrenip, zühd ve hikmet ilmine bakmayan kimsenin kalbinin kararacağı, katılaşacağı ve nihayetinde Allah'tan uzaklaşacağı savunulmaktadır. Astronomi, felsefe ve matematiği yeteri kadar öğrenmekte bir mahzur yoktur. Kıbleyi tayin ilmini, hesap ilmini öğrendikten sonra, nücum ilminin daha fazlasına gitmemelidir."[1281]

Şimdiye dek ortaya koyduğumuz hususlar genel dindarlık anlayışını ve toplumsal hayatı düzenlemeye dair kabulleri içermekteydi. Hanefî ulema arasında hicri 3. asrın sonları

[1275] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 505. Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî'nin talebeleri arasında zikredilen Ebû Muhammed Abdullah b. el-Fadl el-Hayzahazî'nin Hz. Peygamber'den şöyle bir rivayet aktardığı bildirilmektedir. Her alimin meclisine katılmayın. Sizi beş şeye çağıran alimin meclisine katılın: rağbetten rehbete yani zühde, şekkten yakine, riyadan ihlasa, hasetten nasihata, kibirden tevazuya. Bkz. ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 5b.

[1276] er-Rustufağnî'de geçen bir rivayette kıyamet günü kötülükleri ağır gelmiş birine Allahu Teala, Cebrail aracılığıyla dünyada iken bir alimin meclisine katılıp katılmadığını sordurur. Hayır cevabı vermesi üzerine bir alimi sevip sevmediğini sordurur. Yeniden hayır cevabı alması üzerine, bir alimin sofrasında bulunup bulunmadığını sordurur. Tekrar hayır cevabını alınca bir alimin oturduğu bir sokakta oturmuş mu diye sordurur. Bu da olumsuz cevaplanınca, ismini sordurur. Kul ismini söyleyince Allahu Teala, "onun ismi dünyada bir alimin ismidir. Onu bağışladım." buyurur. Bkz. er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 172.

[1277] el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 260a.

[1278] Ebû Hureyre'den Hz. Peygamber'in dinde fıkıh ilmini öğrenmek kadar hiçbir şeyle Allah'a ibadet edilemez. Fıkıh ilmine vakıf bir kimse, şeytana bin abidden zorlu ve çetin gelir. Her şeyi ayakta tutan bir dayanak vardır; dini ayakta tutan da fıkıh ilmidir." dediği rivayet edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 497.

[1279] ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-'Ulemâ* (Fatih, 2635), 7a.

[1280] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 492.

[1281] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, 779. Ebu'l-Leys'le ilgili bir başka rivayette ise onun, hikmet ilmi fıkıhtan önce öğrenilmeli dediği, çünkü fıkhın ihyaya ihtiyaç duyacağını, fıkıhla iştigal için kalbin ihyasının gerektiğini bildirdiği aktarılmıştır. Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hekimoğlu, Ali Paşa 402), 261b-262a.

itibarıyla tasavvufi öğretinin yaygınlaşması ile Hanefî literatürde de Allah'ın sevgili kulu anlamında, ibadet ve zühdleri ile Allah tarafından nimetlendirilen kimseleri nitelemek üzere evliya kavramının ve bununla bağlantılı olarak evliyanın kerameti meselesinin yer bulduğu görülmektedir. Evliyanın kerametinin kabulü, geleneğin sufi çevreye yakınlaştığı temel noktalardan birini teşkil etmektedir. Bu görüşün bölge Hanefîlerinin tamamı tarafından benimsendiği iddia edilemese de zamanla daha yaygın kabul gördüğü ve akaid metinlerinde es-Sevâdu'l-A'zam'dan ya da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten olmanın esaslarından biri haline geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim *Fıkhu'l-Ekber*'de "Peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerametleri haktır." ifadesi geçmektedir.[1282] Yine hicri 4. asır uleması ve zahidlerinden Ebu'l-Hasan el-Fâğî'nin "Allah'ı sevmek, evliyayı ve taat ehlini sevmektir." dediği rivayet edilmiştir.[1283]

el-Mâturîdî'nin ve erken dönem fukahanın evliya kavramını tasavvufi bir çağrışımla kullanmadığı, yine el-Mâturîdî'nin eserlerinde ilham kavramından söz edilse de keramete kapı aralayacak bir yorumun bulunmadığı görülmektedir.[1284] Yine el-Mâturîdî'nin bilgi nazariyesi, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmediğini göstermektedir. Bu görüş Irak ulemasının yaklaşım tarzı ile muvafık görünmektedir. el-Cessâs da ilhamın zan içerdiğini ve bilgi olarak nitelenemeyeceğini savunmuştur.[1285] er-Rustufağnî ise kendisine yöneltilen "şeytanın vesvesesi ile Melik'in ilhamı nasıl ayırt edilir?" sorusuna, Allah'ın Kitabı'nın ve Peygamber'in Sünneti'nin burada ölçü olduğunu onlara uygun olan şeyin kabul edilip, olmayanın reddedileceğini anlatmaktadır.[1286]

el-Mâturîdî'nin eserlerinde rastlanmasa da talebelerinin eserlerinde el-Mâturîdî'ye keramet konusuyla ilgili görüş isnad edilmiştir. Bir rivayette evliyayı enbiyadan üstün tutan bir adam gördüğü ona "bana enbiyadan haber ver, onlar evliyanın yaptığı taati ve hayırları yaptı mı?" sorusuna adamın "evet" şeklinde cevap verdiği, bunun üzerine onların aynı zamanda vahiy ile faziletlendiklerini, bunun evliya için geçerli olmadığını, onun görüşüne göre vahiy bir fazilet ve mertebe kazandırmıyorsa, enbiyanın mertebesini düşürmediğini söyleyerek bu kişinin iddiasını boşa çıkardığı aktarılmıştır.[1287] Bunun dışında talebelerinin

---

[1282] Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", 57. Bu ifadenin metne sonradan eklendiğine ya da metnin dördüncü asırda yeniden yazıldığına dair ihtimallerden bahsedilmektedir. Bkz. Ramazan Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (Ebû Hanîfe Özel Sayısı) (2002), 197.
[1283] el-Beşâgarî, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn* (Şehid Ali Paşa, 1648/2), 163a.
[1284] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/80-82, 4/371-372.
[1285] el-Cessâs, *Usûlu'l-Cessâs: el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/382.
[1286] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 48-49.
[1287] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 178.

aktarımlarında el-Mâturîdî'nin kendisine birtakım kerametlerin nispet edildiği görülmektedir.[1288]

es-Sevâdu'l-A'zam'ın 33. meselesinde evliyanın kerametine inanmanın gerekliliği konu edinilir. Evliyanın kerametinin hak olduğunu gösteren birçok ayet ve hadis bulunduğu, bunu inkar edenin bidat içine düşeceği savunulur. Peygamber'in mucizelerinin anlamını yitireceği kaygısı ile evliyanın kerametini reddedenlerin ya Peygamber olmayan kimselerin kerametini anlatan ayetleri inkar etmesi ya bu ayetlerde zikredilen kimselerin peygamber olduğuna inanmaları ya da bu ayetleri kabul edip zikredilen kimselerin peygamber olmadığını itiraf etmeleri gerektiği belirtilir. Ayeti inkar edenin kafir olacağı, ikinci ihtimali benimseyen kişinin yine kafir olacağı, çünkü peygamber olarak gönderilmemiş kimselere bunu nispet ederek Allah'a iftira ettiği, son ihtimali benimsediği durumda ise evliyanın kerametini kabul etmiş olacağını bildirerek muhatabına evliyanın kerametini kabulden başka seçenek sunmamış olmaktadır. Yine *es-Sevâdu'l-A'zam*'da Neml 27/40. ayetten hareketle "Süleymân'ın ümmetinden bir kimse keramet gösterebiliyorsa, Hz. Muhammed'in ümmeti neden gösteremesin?" diye sorulmaktadır. Kerameti inkar eden kimse, "ayette sözü edilen keramet nihayetinde Süleymân as'a aittir" derse, ona Hz. Muhammed'in ümmetinin kerameti de Hz. Peygamber'e aittir şeklinde cevap verileceği ifade edilmektedir.[1289]

Irak ulemasından el-Cessâs'ın peygamberlerin varlığında adetin dönüştürülmesinin mümkün olduğunu ancak peygamberlerden sonra bunun mümkün olmadığını savunarak kerameteye imkan vermediği görülmektedir.[1290] Bölge Hanefîleri arasında da bu görüşün savunucularının olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bunun tam zıddı bir iddianın Kerramiyye'ye nispet edildiğinden ilgili başlıkta bahsetmiştik. Bu farklı iddialar, evliyanın enbiya karşısındaki konumunu netleştirmeyi, peygamberlerin üstünlüğünü teslim etmeyi ve evliyanın faziletini Peygamber'e dayandırmayı gerekli kılmıştır. Bu maksadla keramet konusunda nübüvvetin ve vahyin otoritesinin korunarak kerameteye alan açıldığı

[1288] el-Mâturîdî'nin Ribât-ı Deşt'te Hızır'ı gördüğü meşhur bir rivayettir. Bunun yanında Mehmet Kalaycı hocamın haberdar ettiği bir başka rivayette Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Ebu'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî ve Ebû Bekr el-İyâdî bir gece Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhârî'nin kabri başında toplanırlar ve Hızır onların yanına gelip selam verir. Bu kimsenin Hızır olduğunu öğrenince ondan kendilerine bir şey öğretmesini talep ederler. O da: Hz. Peygamber'in "Kim cuma gecesi yatsı namazından sonra yatsının sünneti ile vitr namazı arasında iki rekat namaz kılar, her rekatta bir fatiha; leyl, duha ve inşirah surelerini yedi defa okursa ve selam verdiğinde la ilahe illa ente subhaneke inni kuntu mine'z-zalimin, estağfirullah ve etubu ileyh derse Allah tüm ihtiyaçlarını giderir." Bkz. Necmuddîn en-Nesefî, *el-Kand*, 141; Burhânuddin Alî b. Ebû Bekr b. Abdulcelil el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye fi'l-Fıkh* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2239), 5b.

[1289] Bu konuda Ashabu'l-Kehf kıssası ve Mirac hadisesi de delil olarak kullanılmıştır. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, "es-Sevâdu'l-A'zam", 135-138.

[1290] Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Usulü'l-fikh.* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994), 3/35.

görülmektedir.[1291] Nitekim er-Rustufağnî, Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'in indinde kerametin sabit olduğunu savunmakta, bunun Mu'tezile'nin kabul etmediği bir husus olduğunu belirtmektedir. Kerameti kulların fiilleri ile bağlantılandırarak delillendiren er-Rustufağnî, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ancak Mu'tezile'nin bunu reddettiğini, onlara göre kulun bir günde Horâsân ve Mekke'de olma kudretinin bulunmadığını öne sürmektedir. er-Rustufağnî burada kulun fiilinin Allah'ın kudreti ve tevfiki ile gerçekleşmesini delil getirerek, Allah'ın kudreti ile böyle bir kerametin gerçekleşmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu gerekçe ile evliyanın kerametini kabul ettiklerini, ancak veli kişiyi belirleyemeyeceklerini belirtir. Bunu müminlerin cennet ehli olduğunun bilinmesi ama şu kimse cennetliktir denilememesine benzetmektedir.[1292] Mu'tezile'nin "Hz. Peygamber Mekke'den Beytü'l-Makdis'e giderken Burak'a ihtiyaç duydu ama sen evliya herhangi bir binek kullanmaksızın yol alır diyorsun, bu veliyi nebiden daha üstün kılmaz mı?" şeklinde itirazını reddetmiş, bunun tafdili gerektirmeyeceğini savunmuştur.[1293] Hakîm es-Semerkandî'nin ve er-Rustufağnî'nin bu savunuları ilgili dönemde tüm bölge Hanefîleri tarafından keramet konusunun kabul görmediğini, bu konu üzerinden muhataplarını netleştiremesek de bir tartışma olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bununla birlikte er-Rustufağnî'nin Hakîm es-Semerkandî'ye nispet edilen "otuz yıldır kalbinde ne olduğunu bilmediğim birine denk gelmedim." şeklindeki bir sözü işittiğinde bu sözün ondan gelmesinin mümkün olmadığını, çünkü Hakîm eğer böyle bir vasfa sahip olsa bunu kendisinin bildirmeyeceğini, keramet ehlinin kerametinden başkalarını haberdar etmesi durumunda bu halin ondan kalkacağını, üstelik Peygamberlere verilmeyen bir özelliğin onlardan başkasına verilmesinin mümkün olmadığını dile getirmiştir.[1294] Bu rivayette kerametin reddinden ziyade temkinli bir üslup ön plana çıkmaktadır.[1295]

Zühdün gerekliliklerinden biri olarak algılanan halktan uzaklaşarak münzevi bir yaşam sürmenin Hanefî ulemanın dindarlık anlayışı ile örtüşmediği görülmektedir. Hanefî ulema için ilim sahibi kişi, bu ilmi öğretmekle ve ilmini faydalı işler için kullanmakla yükümlüdür.

[1291] Başer, sünni tasavvufun başlangıçta ahlak alanını sahiplenen bir disiplin olarak temayüz ettiğini, sonra nübüvvet-velayet ilişkisinin tespitine yönelerek velayet düşüncesini korumaya çabaladıklarını bildirir. Sünni tasavvufun, iman-amel ilişkisi üzerinden edeb, velayet düşüncesi üzerinden de ittiba kavramlarını ortaya çıkardığını savunur. Bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 103.

[1292] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 175-176.

[1293] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 177.

[1294] er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 177.

[1295] Ona evliyanın aynı anda iki farklı mekanda bulunması, bir saatte doğudan batıya gidebildikleri, bunu nasıl yaptıkları soruluyor. Bkz. er-Rustufağnî, *Muhtasaru Fevâ'id*, 176.

Bu yüzden de alim kişiye münzevi bir hayat tavsiye edilmez.[1296] Bu anlayışa uygun olarak Hakîm es-Semerkandî, uzleti mahmude ve mezmume olarak ikiye ayırmıştır.[1297] Kul nefsini düşünerek, şer ve fesadın nefsin tabiatında olduğunu bilir, onun şer ve fesadından uzak durmasının övülen uzlet, insanları şer olarak nitelendirerek onlardan tamamen uzaklaşmanın ise yerilen uzlet olduğunu savunur.[1298] Ona göre uzletin hakikati insanlar arasında Allah'la birlikte olabilmektedir.[1299]

Dördüncü asırda zühd anlatılarının yer yer tasavvufi ögelere büründüğünü zahidle sufi tanımları arasındaki sınırların belirsizleştiği görülmektedir. Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tenbîhu'l-Gâfilîn* ve *Bustânu'l-Ârifîn* isimli eserlerinde topladığı rivayetler zühd anlatısını beslediği kadar tasavvufi söylemden de beslenmektedir.[1300] Onun dönemin mutasavvıflarından aldığı rivayetler tevekkülü doruk noktasına çıkaran içeriklere de sahiptir.[1301] Bu dönemde fıkhi, kelami ve tasavvufi konuların mezcedildiği, tasavvufi ıstılahların kullanıldığı eserlere rastlanmaktadır. *Ravdatu'l-Ulema* bu eserlerden biridir. Burada fıkhi boyutu olan hususların bâtınî yorumlarına *hikmet* adı altında yer verilmiştir.[1302] Yine el-Beşâgarî, *İsmetü'l-Enbiya*'sında Yakup Peygamber'in evladından ayrılmasının Allah'tan olduğunu, bu ayrılığın onu tab‘ makamından sır makamına geçirdiği, bu makama eriştikten sonra Yûsuf'un ona tekrar döndürüldüğünü öne sürmektedir.[1303] Bununla birlikte ne Ebu'l-Leys es-Semerkandî ne *Ravdatu'l-Ulemâ* sahibi ez-Zendevistî ne de er-Rustufağnî sonraki dönem tasavvuf eserlerinde mutasavvıflar arasında zikredilmiştir.

[1296] Hafız Ebu'l-Leys'in üç fetvadan döndüğü rivayet edilir. "Muallime verdiği Kur'an eğitimi karşılığında ücret almasının uygun olmadığını, alime sultanın yanına girmenin gerekmeyeceği, ilim sahibinin bir köye çekilmesinin doğru olmadığı fetvalarını verdim ve bu fetvalardan döndüm. Bunu ilmin kaybolmaması ve yayılması için yaptım." Bkz. el-Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr,* 2/11.

[1297] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 364a.

[1298] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 364b.

[1299] el-Maymergî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id* (Burdur, 184), 365a.

[1300] Bazı zatlar şöyle der: Allahu Teala'nın dünyada cenneti vardır. Oraya girenin geçimi güzel olur. O nedir? Denilince; zikir meclisleridir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustanu'l-Ârifîn*, 509.

[1301] Ebû Mutî Belhî'nin Hatem b. el-Asam'a: "duyduğuma göre sen çölü azıksız geçiyormuşsun." dediği, onun da: "oraları azıkla geçiyorum." Bu azıklardan birincisi dünyayı, bütün ıssız çölleri ile Allah'ın memleketi görüyorum. Halkın hepsini Allah'ın emrinde görüyorum. Sebeplerin ve rızıkların tümünü, Allah'ın elinde görüyorum. Allah'ın hükmünü, bütün halkında geçerli biliyorum." dediği rivayet edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bostanu'l-Ârifîn*, 541.

[1302] *Ravdatu'l-Ulemâ*'da ibadetlerin hikmeti, örneğin abdest Hz. Adem'in yasaklı meyveden yemesi ile irtibatlandırılmıştır. Bu rivayet Ebu'l-Fadl el-Bermakderi/Berma‘zerî tarafından anlatılmaktadır. Bkz. ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-Ulema*, 157. Namazların rekat sayısı ile ilgili hikmet de yine peygamberlere dayandırılmış. Ebu'l-Fadl el-Bermakderi/Berma‘zeri tarafından anlatılır: "Hz. Adem cennetten kovulunca ilk kez gece ile karşılaşmış ve çok korkmuş sonra yeniden güneş doğup etraf aydınlanınca iki rekat şükür namazı kılmış, bir rekatı karanlıktan kurtulduğu için diğeri de nur/aydınlık geri döndüğü için, Allah bize günahların karanlığının gitmesi ve taatın aydınlığına kavuşmamız için iki rekat sabah namazını farz kıldı…" Bkz. ez-Zendevistî, *Ravdatu'l-Ulema*, 185.

[1303] el-Beşâgarî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Birunî Şarkiyat, 1831), 42a.

Hicri 4. asırda fıkıhta Hanefî geleneğe nispet edilen ancak sufi kimliği ile ön plana çıkan en önemli isim Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk el-Kelâbâzî'dir (ö.380/990). Onun tasavvuf savunusu ve eserinde zikrettiği görüşler mezhebi sınırları aşan sünni tasavvuf ekseninde yoğunlaşan bir profil çizmektedir. Yer yer Hanefîlerin itikadi ve fıkhi kabullerini benimserken, bazen Eş'arî görüşlere meylettiği görülmekte kendisi de bunu açıklamaktadır. el-Kelâbâzî, sufilerin, fıkıh alimlerinin ihtilaf ettikleri konularda en sağlam ve en ihtiyatlı görüşe göre amel ettiklerini, mümkün olduğu kadar mezheplerin birleştikleri noktaları dikkate aldıklarını bildirmektedir. Ona göre, belirli bir fıkıh mezhebini hak olarak benimseyen bir kimsenin görüşünü Kur'an ve sünnete dayandırdığı müddetçe isabet ettiği kabul edilir, eğer ictihad ehliyeti yoksa "daha alim" olan bir kimsenin fetvasına göre hayatını düzenler.[1304]

el-Kelâbâzî'nin ilimleri tasnifte birinci sıraya Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in yolunu öğretecek miktarda tevhid ve marifet ilminin öğrenilmesini koyduğu görülmektedir.[1305] Bundan sonra nefsin afetlerini bilme, nefsin nasıl eğitileceği konusunda, dünya fitnesi ve bundan korunmanın yolunun öğrenilmesi anlamında hikmet ilmini öğrenmelidir. Bir sonraki basamak ise nefsani arzulardan uzaklaşmanın, dünyayı terk etmenin ardından kişinin hallere açıldığı marifet ilmidir. Bundan sonraki basamakta havatır ilimleri, müşahede ve mükaşefe ilimleri vardır. el-Kelâbâzî, işaret ilmi olarak da nitelendirdiği bu hallerin yalnızca sufilere mahsus bir ilim olduğunu, kalbin müşahedesi ve ruhun keşfine karşılık geldiğini ancak bunun ne anlam ifade ettiğinin tecrübe ile bilinebileceğini savunur.[1306] Bu ifadelerden el-Kelâbâzî'nin bölge ulemasının zühdle ilgili kabullerini paylaştığı onun da Ehl-i Sünnet merkezli bir bakış açısı geliştirdiği anlaşılmaktadır. *et-Taarruf*'ta peygamberlerin en üstün insanlar olduğunu, kerametin hak olduğu, veliden zuhur eden kerametin peygamberi tasdik manasına geldiğini, velinin günahtan masum olmadığını savunur.[1307] Onun kesb anlayışında zaruret halini dikkate almakla birlikte, helal kazancın terkine de bir açık kapı bıraktığı görülmektedir.[1308] Allah'ı bilme konusunda Hakîm et-Tirmizî gibi düşündüğü ve yaratılmış

[1304] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 138.
[1305] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 132.
[1306] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 133. Ebû Muti el-Belhî'nin Hatem b. el-Esamm'dan aktardığı şu rivayet bölgedeki zahidlerin ilimlere bakış açısını örneklendirmektedir: "Kim ilimlerden fıkıh ve zühd olmaksızın kelam ile iktifa ederse zındık olur. Kim fıkıh ve kelam olmaksızın zühdle iktifa ederse bidatçi olur. Kim kelam ve zühd olmaksızın fıkıhla yetinirse fıska düşer. Kim bunların tamamında ehil olursa kurtulur." Bkz. Ebu'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 HK 3038), 35a.
[1307] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 114-125.
[1308] Hakk'ın yüklediği vazifelerle meşgul olmak, daha iyi ve daha doğrudur. Tevekkül sıhhatli ve Allah'a itimat duygusu mevcut olunca, kazanma işinden yüz çevirmek daha lüzumlu olur. el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 140.

olan aklın Allah'ın varlığına delil olamayacağını savunduğu görülmektedir. "Akıl sahibi delile muhtaç olduğu gibi akıl da delile muhtaçtır" demekte ve Allah'a delilin ancak Allah olacağını, imanın Allah'ın lütfu ile gerçekleştiğini savunmakta, bunu sufilerin görüşü olarak nitelendirmektedir.[1309] Onun *et-Ta'arruf*'ta savunduğu görüşleri sufilere nispet ettiği ve bunların Ehl-i Sünnet'in temel kabulleri ile uyumlu olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın mahluk olmadığını,[1310] Allah'ın ahirette görüleceğini[1311] savunmuştur.

el-Kelâbâzî'nin iman tanımı ise Hanefîlerden farklıdır. O, imanın ikrar, amel ve niyetten ibaret olduğunu, buradaki niyet sözünün, tasdik manasına geldiğini, imanın artıp eksildiğini, dilin ikrarında artma ve eksilmenin olmadığı ancak amellerin artıp eksildiğini,[1312] kulun fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu,[1313] Allah'ın hayrın ve şerrin yaratıcısı olduğunu,[1314] istitaatin fiille birlikte bulunduğu, ondan önce ya da sonra olmayacağını,[1315] büyük günah işleyene şefaatin mümkün olduğunu,[1316] müşriklerin çocukları konusunun Allah'a bırakılacağını,[1317] zalim de olsa kılıç çekerek devlet adamlarına isyan edilmemesi gerektiğini,[1318] Allah'ın sıfatları ile bilinebileceğini, onun yarattıklarına benzemediğini,[1319] kabul etmektedir. Büyük günah işleyeni mümin olarak, günah işlediği için de fasık olarak nitelendiren müellif, aynı zamanda iman ve İslam'ı bir kabul eden Hanefî ulemayı isim zikretmeden "amelin imana dahil olduğuna kani olmayanlar" şeklinde tanımlamıştır.[1320] Allah'ın ezelde de yaratıcı olduğu görüşünü savunan el-Kelâbâzî, bu görüşü sufilerin cumhuruna nispet etmekte, Allah'ın Hâlık, Bâri, Musavvir gibi isimlerinin ezeli ve Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf olduğunu ifade etmektedir. O, sufilerden bazılarının Allah'ın ezelde yaratıcı olduğu görüşüne "bu durum Allah'la birlikte varlıkların da ezelde mevcut olmalarını gerektirir." gerekçesi ile muhalefet ettiklerini de belirtmektedir. Yine de sufilerin çoğunun Allah'ın ezelde yaratıcı, icad edici, suret verici olduğundan şüphe etmediklerini ve "Allah bu sıfatlarla ezelde muttasıftır" dediklerini vurgulayarak sözünü

[1309] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 104-106.
[1310] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 76-77.
[1311] Allah'ın dünyada görüleceğini savunan sufiler olduğu iddiasının gerçeği yansıtmadığını, tasavvuf şeyhlerinin hepsinin bunu söyleyeni sapık kabul ettiklerini bildirmiştir. Bkz. el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 78-79.
[1312] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 131-133.
[1313] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 82.
[1314] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 83.
[1315] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 84.
[1316] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 93.
[1317] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 100.
[1318] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 98.
[1319] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 68-69.
[1320] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 97, 134.

tamamlamaktadır.[1321] Onun sufilerle kimleri kastettiği muasırı olan isimlere eserinde yer vermediği için bilinememektedir. Bu bilgi onun imana amelleri dahil ederek Ehl-i Hadis'e yaklaşırken, tekvin konusundaki kabulleri ile Semerkand Hanefîlerinin görüşünü benimsediğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere onun temsil ettiği tasavvuf anlayışı yer yer Hanefî ulemanın genel kabulleri ile uyumlu, üst çerçevede ise Ehl-i Sünnet'in içerisinde var olan görüşlerin mezci olarak görünmektedir.[1322]

Bölgenin önde gelen ulemasının da zamanla bu çevre içerisinde anıldığı bilgisi Mâverâünnehir'deki ulemanın kimliklerinin oluşumunda etkili olan unsurları bir bütün olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir. İtikadi metinlerin kelam faaliyetine ulaşmadığı genel çerçevenin yalnızca tasavvuf kaynaklı olmadığı tek başına fıkıh faaliyetini yürütmenin de bu sade ve öz metinlerin oluşumunda etkili olduğunu düşündürmektedir.[1323] Bölgedeki genel eğilim hatta Hanefîlerin yaygın eğiliminin kısa akide metinleri ile itikadi çerçeveyi oluşturmak olduğu söylenebilir. Bu durum Horâsân'da da Mısır'da da el-Mâturîdî dışında Mâverâünnehir'de bu şekilde seyretmiş görünmektedir. el-Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i kelam faaliyetinin bir çıktısı olarak literatürde yer almış olmasına rağmen onun talebelerinin eserlerinin fıkıh, kelam ve ahlak konularını mezceden bir üslupla kaleme alınmış olmaları bölgenin genel temayülü ile uyumlu görünmektedir. er-Rustufağnî'nin *el-Fevâid* ya da *ez-Zevâ'id* metinlerindeki rivayetlerin benzerine Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'inde, Buhârâ ulemasından Ebû Hafs'ların ve Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Kemâri'ye nispet edilen fetva metinlerinde rastlamaktayız. Bu metinlerin hicri 4. asrın sonlarına doğru daha yoğun bir şekilde ahlaki ve tasavvufi ögeler barındırmaya başladığı görülmektedir. Bununla birlikte kelami konularının hicri 5. asrın ortalarına kadar sınırları belirli daha öz metinlerle ifade edilmeye devam ettiği, fıkıh, kelam ve ahlak ağırlıklı bu gelişim sürecinin bu konuların tamamını içine alan müstakil eserlerin yazılması ile Hanefî kimliğin pekiştirilmesine katkı sunduğu anlaşılmaktadır.

[1321] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 73.
[1322] Bu husus, Başer'in "Tasavvuf, din ilimlerinden elde edilen bilgilerin tahkike erdirildiği bir disiplin olarak fıkıh, kelam gibi dini ilimlere bağlı iken aynı zamanda kendisi açısından ahlak alanını sahiplenmeyi sürdürmektedir. Başka bir ifade ile fıkıh ve kelam bahislerinde tasavvufi yeni bir görüş getirmeyip Ehli Sünnet akidesine bağlı olduğunu kabullenirken, ahlakı kendisi için bir din ilmi alanı olarak seçmişti." ifadelerini el-Kelâbâzî üzerinden görme imkanı sunmaktadır. Bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 21.
[1323] el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 131.

SONUÇ

Ebû Hanîfe ve ilk ashabının fıkhi, siyasi ve itikadi görüşleri Hanefîliğin inşa edildiği zemini oluşturmuştur. Ebû Hanîfe'nin Kufe'deki ders halkasının yetiştirdiği talebelerle çeşitlendiği ve Irak'ta devam eden ilmi faaliyetlerin yanı sıra yeni coğrafyalarda da karşılık bulduğu görülmektedir. Bu faaliyetler sürdürülürken henüz bir mezhep aidiyetinden söz edilemez. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe'nin öncü talebeleri fıkıh ve kelam literatürünün oluşum ve gelişimini mümkün kılan isimlerdir. Bunun yanı sıra Ebû Hanîfe'nin meclislerini düzenli takip etmemekle birlikte bu meclislerde edindiği çeşitli rivayetleri nakledenlerin de geleneğin oluşum ve gelişimine katkıları olmuştur. Bu rivayetler, Ebû Hanîfe ve ilk nesil ashabının fıkhın yanı sıra temel itikadi görüşleri, yöneticilerle ilişkileri, dini pratiklerdeki tercihleri ve sonraki nesillere örneklikleri konusunda çokça veri barındırmaktadır. Bu rivayetlerin sonraki nesiller tarafından aktif olarak kullanıldığı, cem edilerek müstakil eserlere dönüştürüldüğü görülmüştür. Bu açıdan ilk neslin tüm faaliyetlerinin ve onlardan aktarılan tüm rivayetlerin geleneğin oluşumunu mümkün kılan ana unsurlar olduğu açıktır. Söz konusu rivayetlerin tek boyutlu bir çerçeve sunmaması ise Hanefî geleneğin çoklu yapısını ortaya çıkarmış ve farklı Hanefî yorumların köklenmesini mümkün kılmıştır.

Mezhebin teşekkülünden önce fıkıhta tek bir imam etrafında, sınırları netleşmiş bir faaliyetin yürütüldüğünü düşünmek aslında vakıaya aykırıdır. Bu kanaate sebep olan husus, şahısların Hanefî bilincini kazandıktan sonra ürettikleri metinlerdir. Bu metinlerde çok erken tarihlerden itibaren Ebû Hanîfe imam, ashabı ise yalnız ondan ilim almış, mezhep aidiyeti tamamlanmış bir kitle olarak anlatılmaktadır. Bu yüzden bir açıdan ilk nesil itibarıyla aidiyeti çok güçlü ve Ebû Hanîfe'nin etrafında sınırlarını tespit edebildiğimiz bir mezhep anlatısı varken vakıada, mezhebin kurucuları olarak Hanefî literatürün dışında pek çok hocadan ders almış, yer yer Ebû Hanîfe'yi dahi eleştirebilen, zaman zaman Ashâbu'l-Hadîs'le ya da Mu'tezile ile yakın diyalog halinde olan, fıkhi ve itikadi çerçevesi henüz netleşmemiş isimlerle karşılaştık. Bu husus mezhep aidiyetinin şekillendiği hicri 3. asrın sonlarına dek yapılan genellemelerin yanlışlanabilir olduğunu göstermiştir. Bu açıdan, hicri 2. ve 3. asırda Hanefî gelenek içerisinde sınırlarını net olarak tespit edemediğimiz birden fazla eğilimin var olduğu görülmüştür. Belki bu açıdan Hanefî doktrinin, bir ucunda Ehl-i Rey'in diğer ucunda ise Ashâbu'l-Hadîs'in bulunduğu şablonda, doğrusal bir çizgiden ziyade bölge ve zaman faktörlerine bağlı olarak, yer yer bu sabitelere yakınlaşıp uzaklaşan zikzaklı bir yapının varlığı ifade edilebilir. Bu iddiamıza rağmen çağdaş çalışmalarda bu kutuplaşmayı tasvir edebilmek için, sınırları keskin hatlarla belirlenen Ehl-i Hadîs ve Ehl-i

Rey'in en uç noktadaki örneklerin seçildiği görülmektedir. Böyle bir tercih fıkıh mezheplerinin bu iki ekol arasında uzlaşma çabalarının bir sonucu olduğu değerlendirmesini mümkün kılmaktadır. Ancak, erken tarihlerde Hanefîler içerisindeki rivayetlere yaklaşım hususundaki çeşitlilik de bu meselenin 3. asra uzanmayan birtakım karmaşık kabulleri ve uygulamaları barındırdığını göstermiştir. Bu yüzden Hanefîler içerisindeki rivayetlere karşı tutumu, yalnızca Ashâbu'l-Hadîs'in söylemine yakınlaşarak meşruiyet kazanma çabası olarak değerlendirmek usul üzerinden şekillenen ve söylemde Ashâbu'l-Hadîs'i tenkide devam eden Hanefî ulemanın bir vechesini ihmal etmek anlamına gelmektedir.

Hanefî geleneğin taşındığı yeni coğrafyalarda yeniden yorumlandığı, şekillendiği de bir diğer hakikattir. Bununla birlikte bu değişim ve çeşitlenme, verilerin azlığına rağmen sınırlı da olsa gözlemlenebilmektedir. Dolayısıyla coğrafya etkeninden önce Ebû Hanîfe'nin anlamlandırma ve yorumlanmasında bireysel farklılıklar ve tercihler, ilk çeşitlenme unsuru olarak kabul edilmelidir. Irak bu açıdan tüm bu çeşitliliği barındıran bir merkez hüviyetindedir. Ders halkalarının daha geniş bir coğrafyaya yayılması ile birlikte gelişim ve çeşitlenme sürecine yeni unsurlar da eklemlenmiştir. Bu açıdan Hanefîliğin oluşum ve gelişim sürecinin ilk basamağını tabii olarak Irak oluşturmaktadır. Bununla birlikte Hanefîliğin gelişim safhaları ve Irak'ta Hanefîlerin nüfuz kaybına uğradığı dönemde yükselen yeni merkezin Mâverâünnehir olduğu anlaşılmıştır.

Hanefîliğin şekillenme süreci ile diğer coğrafyalara taşınma süreci eş zamanlı gelişmiştir. Bu yüzden bölgeler arasındaki çeşitliliği ve farklı gelişim süreçlerini bir tür ana çizgiden uzaklaşma olarak okumak güçtür. Birinci ve ikinci bölümde görünür olduğu üzere bölgeler arası irtibat sonraki nesillerde de sürdürülmüş, bu açıdan gelenek kapalı bir yapı arz etmemiştir. Hanefî geleneğin oluşumunda bölgesel unsurların da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda bilgiyi elde etme ve fıkıh yapma usulünde birleşen ulema füruda ve itikadda birtakım farklılıklara sahipti.

Hanefîliğin Mâverâünnehir'e taşınması ile bölge ulemasının kimleri muhatap aldığı ve kimlere karşı daha yoğun bir şekilde argüman üretmeye çalıştığı meselesi aynı zamanda buradaki topluluğun oluşturmaya çalıştığı kimlikle ilgili fikir sahibi olmamızı sağlamıştır. Bölge ulemasının Ebû Hanîfe ve etrafında şekillenen görüşleri Ashâbu'l-Hadis'e karşı temellendirme ve savunma faaliyeti bizi cemaat kavramının karşılık bulduğu alana sürüklemektedir. Bu kavram yakın rakip, yakın diyalog ve yakın tehdit meselesinde bölge Hanefîlerinin, Ashâbu'l-Hadis'le Mu'tezile arasında kalan geriliminin göstergesine dönüştürmektedir. Bölge ulemasının karakteristik özelliklerini kazanmaları bu ekollere

rağmen ve bu ekollerle birlikte gerçekleşmiştir. Nitekim, Ebû Hanîfe'nin fıkhi görüşlerinin devam ettiricisinin Irak uleması, itikadi kabullerinin ise Horâsân ve Mâverâünnehir uleması olduğu görüşünün vakıayla örtüşmediği tespit edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin Iraklı talebelerinin onun itikadi görüşlerine bir katkısı olmadığı, tutarlı bir iddia görüntüsü vermemektedir. Çünkü bölgeye taşınan Hanefîliğin kaynakları Irak ulemasının da imamları olan Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'dir. Daha önemlisi Ebû Hanîfe'ye nispet edilen itikadi eserlerin silsilesinde Ebû Yusuf ve Hammâd b. Ebî Hanife de bulunmaktadır. Bu açıdan ilk nesil için henüz sınırları belirlenmiş itikadi, fıkhi bir ayrışmadan söz etmek güç görünmektedir. Çünkü bu zaman diliminde mezhepler şekillenmemiş, daha çok düzensiz görüşler etrafında oluşan ders halkaları ile faaliyet sürdürülmüştür.

Araştırmamız boyunca, Hanefîliğin görünür olduğu varlık zeminlerinin, Mâverâünnehir'deki muhatapları ve Hanefî ulemanın onlarla etkileşim düzeylerine göre yer yer mübhemleştiğine, netleştirdiğimizi düşündüğümüz noktaların yeni problemlerle yeniden belirsizleşmeye başladığına şahit olduk. Tüm bu geçişliliklere ve çeşitliliğe rağmen Hanefî kimliğin şekillenmesinde etkili olan temel unsurların fıkhi, itikadi, siyasi açıdan görünür olduğu kanaatindeyiz. Hicri 4. asırda Hanefîlerin, fıkhi ve itikadi çerçeveyi netleştirmek üzere attığı adımların bölgelere ve ilim halkalarına göre birtakım farklılıklar arz ettiği anlaşılmıştır. Dönemin siyasi, sosyo-kültürel şartları bu farklılıkları beslemiş ya da en aza indirmiştir. Bu anlamda Mâverâünnehir'e taşınan Hanefîliğin genel karakterinin gelişiminde bölgedeki muhataplarının etkin bir rol üstlendiği anlaşılmıştır.

Tüm bu anlatımlardan hareketle yapılabilecek bir diğer çıkarım ise Sâmânîlerin Hanefî ulemaya desteğinin bir sebep değil sonuç olarak değerlendirilebileceğidir. Hanefî ulemanın halk içerisinde kazandığı güç ve otoritenin yöneticileri ulemayı desteklemeye sevk ettiği çıkarımında bulunabiliriz. Burada İsmâil b. Ahmed'le ilgili biyografik bilgileri dikkate almak gerekir. Onun muhaddis olup, her kesime (Sünnî) aynı mesafede yaklaştığı vurgusu yönetimin dönem dönem uzaklaşmakla birlikte Sünnilik ekseninde bir destekte bulunduğunu düşündürmektedir. Bazen bu düzenin bozulduğu görülse de bölgede Hanefî ve Şâfiîlerin yoğun şekilde bulunması ve halkın desteğini almış olmaları, diğer mezheplerin Mâverâünnehir'de kalıcı olmasına imkan vermemiştir. Gücü elinde barındıran ikinci bir topluluğun bulunması bölgedeki gelişmeleri etkilemekle birlikte yönetimin hem en güçlü destekçileri hem de en büyük tenkitçileri yine Hanefî ulema olmuştur.

Bölge Hanefîlerinin, itikadi kabullerini Ebû Hanîfe'ye nispet etmekle birlikte, itikadi açıdan kendilerini nitelendirdikleri kavramlar, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Cemaat, Ehl-i Sünnet ve'l-

Cemaat, es-Sevâdu'l-A'zam olmuştur. Bu husus kelam faaliyetinin değil de akaid eserlerinin beşinci asra kadar yaygınlık kazanmasının gerekçesi olarak değerlendirilebilir. Hicri 4. asırda Irak'ta ya da Mâverâünnehir'de kendilerini Hanefî olmak üzerinden tanımlayan isimlerin, kelam faaliyetinden ziyade fıkıh faaliyeti ile temayüz ettiği görülmektedir. Örneğin, Mu'tezilî Hanefî el-Ka'bî'nin, fıkıhta Hanefî mezhebini benimsediği bildirilse de kelam faaliyeti Mu'tezilî esaslar üzerine kurulmuştur. Ebû Hanîfe de eserinde görüşlerini temellendirmek için kullandığı bir şeyh/ustaz değil, görüşlerine yer verdiği ve Mu'tezile'ye dair görüşlerini keşfetmeye çalıştığı alimlerden biridir. Bunun aksine Mâverâünnehir'de itikadi çerçeveyi netleştirmek üzere yazılan akaid eserlerinde, tüm temeller Ebû Hanîfe'den gelen rivayetler üzerine atılmıştır. Bir iddianın meşruiyeti onun bu görüşü kabul edip etmediği ile bağlantılandırılmıştır. Burada el-Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid'*i istisnai bir konumdadır. Kelam faaliyetinin bir ürünü olan bu eser, sahih görüşleri şahıslara ya da Ehl-i Sünnet itikadı gibi bir açıdan konuları muhakeme etme imkanını sınırlayan bir gruba nispet etmek yerine doğru bilgiye akıl, duyular ve haber kategorilerinin sunduğu veriler ışığında ulaşmaya çalışmakta ve iddialarını akli argümanlarla ve mütevatir haberle desteklemektedir. Bu husus, onun *Kitâbu't-Tevhîd*'inde görüşlerini delillendirmek üzere Ebû Hanîfe'yi bir otorite olarak anmasına engel olmuş, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerle uyumlu bir çerçeveye kelam yönetimi kullanarak ulaşmış ve vardığı sonuçların Ebû Hanîfe ve ashabı tarafından da kabul gördüğünü bazen dile getirerek, itikadi çerçeveyi netleştirmeye çalışmıştır. Onun bu yönteminin kendisinden sonra takip edilmediğini söylemek mümkündür. Bunda yaygınlaşan batıni akımların ya da Mu'tezile'nin kelam faaliyetine olumsuz tesirinin rol oynamasının yanı sıra bölgedeki nüfuzunu gittikçe artıran tasavvufi söyleme de paye verilebilir.

el-Mâturîdî'den hemen sonra onun öğrencilerinin yazdığı eserlerde tasavvufi tonlara rastlanmaya başlanmış, hicri 4. asrın sonlarında bu etkileşim gözle görünür bir seviyeye ulaşmıştır. Bu da el-Kelabâzî'nin *et-Ta'arruf*'unda saydığı ilim basamaklarının tatbikatı olarak karşımıza çıkmış olabilir. Temel din bilgisi ile başlayan süreç, fıkıh ve kelamda kapsamlı bilgi sahibi olmakla devam etmekte bunların bir üst basamağında marifet ve işaret ilminin olduğundan bahsedilmektedir. Bu durum yani ilimler tasnifinde tasavvufun ve hallerin en üst basamakta yer alıyor olması, tasavvufla etkileşim halinde olan fukahanın ilimlere ve ilim dallarına bakışını etkilemiş olabilir. Neticede gerçek bir ihtiyaç hissedilene dek kelami faaliyetlerin zayıfladığı, bunun yazılan itikadi eserlerde daha sade bir dil kullanılmasına sebep olduğu, bu eserlerin bunun sahih itikadı görünür kılmak ve halkı yanlış

görüşlerden muhafaza etmek gibi pratik amaçların ürünü olduğu söylenebilir. Nitekim bölgedeki kelam faaliyetinin yalnız Hanefî çevre için değil Şâfiî çevre için de benzer bir seyir takip ettiği gözlemlenmiştir. Bu husus bölgedeki temel dinamiklerin hicri 4. asırda yoğun kelam faaliyetine kapı aralamadığını düşündürmektedir. Hanefî geleneğin kelami açıdan geride kaldığı gerçeğinin tek gerekçesinin Karmatî yaftası riski olduğunu düşünmek güçleşmiştir. Bölge ulemasının çoğunluğunun başından beri faaliyet alanları arasında ağırlıklı olarak rivayet kültürünün bulunuyor oluşu ya da giderek daha fazla müntesip kazanan sûfî akımların bu faaliyetin gelişimini sekteye uğratma ihtimali de kelam faaliyetini geride bırakan unsurlar arasında değerlendirilebilir. Buna rağmen, akide metinlerini, kelam faaliyetinden uzaklaşma sürecinin bir sonucu/çıktısı olarak okumaktan ziyade bu iki faaliyetin eş zamanlı olarak bölgede var olduğunu, kelam faaliyetine mesafenin ilk nesil itibarıyla gözlemlenen bir olgu olduğunu ve zamanla diğer unsurların da devreye girmesi ile kelam uğraşısının müstakil kelam eserlerinin oluşumuna dek daha küçük bir çevreyle sınırlı kaldığını iddia etmek vakıa ile daha uyumlu görünmektedir.

Kimliğin oluşum sürecinde muhatapların ne derece önemli olduğu bu çalışmada yeniden fark edilen hususlardan olmuştur. Muhatabın Mu‘tezile olduğu durumlarda bölge uleması için Sünnilik bir üst aidiyete/kimliğe dönüşürken, muhatap Şâfiîler olduğunda üst kimlik Hanefîlik olarak belirlenmekteydi. Bu durum bölge ulemasını ve söylemlerini anlamada belirleyici bir rol üstlenmiştir. Buhârâ’daki ulemanın Şâfiî ve Eş‘arî ulema ile daha rahat bir diyalog kurması, Sünnilik aidiyetinin bu ekolleri aynı küme içerisinde bulundurma imkanı sunması ile irtibatlandırılabilir. Bu durum, hicri 5. asra doğru rekabetin bir tür uzlaşı faaliyetine evrilmesine sebep olurken, Hanefî kimliğini fıkhi ve itikadi açıdan koruma konusunda kararlı olan ve Şâfiîleri bu açıdan bir tehdit unsuru olarak kabul eden Semerkand merkezli ulema için Sünnilik üst kimliğinin en azından hicri 4. asırda uzlaşmacı bir anlama bürünmediği görülmektedir. Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat kavramının kullanımının da yalnızca Hanefîleri niteleyecek şekilde sınırlandırılarak sahih itikadın devam ettiricileri olarak kendilerini ön plana çıkardıkları görülmüştür.

KAYNAKÇA

Abdüllatif el-Müderris, Muhammed Mahrus. *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye*. Bağdad: Dâru'l-Arabiyye, 1977.

Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlîk*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.

Akoğlu, Muharrem. "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *bilimname* 28/2 (2009), 123-138.

al-Azem, Talal. *Rule-Formulation and Binding Precedent in the Madhhab-Law Tradition: Ibn Qutlubugha's Commentary on the Compendium of Quduri.* Leiden: E.J. Brill, 2016.

Alâuddîn es-Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mîzânu'l-Usûl fî Netaici'l-Ukûl fî Usuli'l-Fıkh.* Amman: Darü'n-Nur, 2017.

Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi: Akılcı-Hadari Zihniyetin Kesişme Noktası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/319-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Altıntaş, Ramazan. "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (Ebû Hanîfe Özel Sayısı) (2002), 185-205.

Arıkan, Adem. "es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine". Ankara - Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2019, 23-36.

Arıkaner, Yusuf. "Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye Aidiyeti Meselesi". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (Eylül 2020), 37-63.

Aruçi, Muhammed. "Semerkandî, Muhammed b. Yemân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 2009, 36/478-479.

Arvas, Mehmet Sait. *el-Hakim eş-Şehid el-Mervezi'nin el-Kafi adlı Eserinin Zekat, Savm, Hayz ve Menasik Bölümlerinin Tahkiki*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Ateşyürek, Ahmet. "3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâveraünnehir Hanefiliği İlişkisi". *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 381-401.

Ateşyürek, Ahmet. "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 105-113.

Ateşyürek, Ahmet. “Ehl-i Hadis Tarihinde Zâhirîlik Ayrışması ve Mâverâünnehirli İlk Zâhirîler”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 16/1 (2023), 66-89.

Avcu, Ali. “Mâverâünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış”. *2. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu*. 47-54. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir’de İsmailîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Aydınlı, Osman. *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü*. Ankara: Hititkitap, 2010.

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları. 2018.

Aydınlı, Osman. *Semerkant Tarihi: Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Ayoub, Samy. *Law, Empire and The Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 2020.

Azzam, Abdel Rahman. “Sources of the Sunni Revival: Nizam u-Mulk and the Nizamiyya: An 11th Century response to Sectarianism”. *The Muslim World* 1/106 (Ocak 2016), 97-108.

Bağdatlı İsmail Paşa, Babanzâde. *Hediyyetü’l-Arifîn Esmâu’l-Müellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.

Bahçıvan, Seyyid. “İrca Fikri ve Ebû Hanife’nin İrca ile İthamına Bir Bakış”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1998), 141-176.

Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Four Studies on the History of Central Asia: Ulugh-Beg.* Leiden: E.J. Brill, 1958.

Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Turkestan v Epokhu Mongol’skogo Nashestviya: Teksty (Moğol İstilasına Kadar Türkistan: Metinler)*. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, 1898.

Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Bayar, Hasan. *Buhârî’nin Bab Başlıklarına Yöneltilen Eleştiriler (Umdetu’l-Kârî Bağlamında).* Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Bedir, Murteza. “Ebû Hafs el-Kebîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/364-366. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Bedir, Murteza. “Klasik Hanefi Fıkıh Teorisinin Hikayesi”. *İslam ve Klasik*. 79-94. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Bedir, Murteza. “Osman el-Bettî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/459-460. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Bedir, Murteza. “Züfer b. Hüzeyl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/527-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Belhî, Şeyhülislam Vâ’iz-î. *Fedâil-i Belh*. Tahran: İntişarâti Bunyadi Ferhengi İran, 1971.

Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahiresi’nde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinan el-İstanbulî el-Bosnevî. *el-Usûlu’l-Münîfe li’l-İmâm Ebî Hanîfe*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1567.

Bilgin, Mustafa. “Abdülazîz b. Ebû Revvâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/189-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Birinci, Züleyha. “Ebû Mutî’ en-Nesefî’nin Mezhebî Kimliği: Mürciî veya Kerrâmî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 226-257.

Bolat, Ali. “Şakîk-ı Belhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Boynukalın, Mehmet. *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani’nin Kitabü’l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.

Bozkurt, Nahide. “İbn Mâhân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Brodersen, Angelika. *Bilinmeyen Kelam: Erken Dönem Matüridiliğide Kelâmî Yaklaşımlar: Sıfat Teorisi Örneği*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Bruckmayr, Philipp. “Mâturîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. asra kadar)”. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. Ankara: OTTO, 2012.

Bulliet, Richard W. *Islam: The View From The Edge*. New York: Columbia University, 1994.

Burke, Peter. *Efsaneler, Anılar ve Kimliklerin Gösterimi*. İstanbul: Islık Yayınları, 2022.

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 2009/04/23 Basım, 1993.

Can, Mustafa. “Hakîm es-Semerkandî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Chamberlain, Michael. *Ortaçağ’da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Chaumont, Eric. “Melchert Christopher, The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th-10th Centuries C. E. Brill, Leiden-New York-Köln, 1997 (Studies in Islamic Law and Society, vol. 4)”. *Bulletin critique des Annales islamologiques* 16/1 (2000), 69-70.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 287-319.

Çeker, Huzeyfe. “Hanefi Biyografi Yazımının İlk ve En Büyük Eserlerinden: İbn Ebi’l-’Avvâm’ın Fedâilü Ebî Hanîfe’si”. *İslam Te’lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Çeker, Huzeyfe. “Hanefi Tabakatlarının Yazma Nüshaları”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 83-119.

Çeker, Huzeyfe. *Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018.

Demir, Halis. “Ebû Hanîfe’ye Nispet Edilen Hadis Kitapları Kitabu’l-Âsâr ve Müsned”. *Hikmet Yurdu* 10/20 (2017), 121-144.

Demirbilek, Mine. *İbn Kuteybe’nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Demirci, Abdullah. *Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Demiryent, Emrah. *Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî'nin el-Hâvî fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinde Mezheplere Bakışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maveraünnehir'de IIımlı Bir İslam Politikası: Kerrami Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Duishonkul Uulu, Kursanbek. *Buhârâlı Alim Zendevisti'nin Ravzatü'l-Ulemâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî (Mâtürîdî) Gelenek*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.

Duman, Soner - Hoyladı, Adnan. "Hicrî II. ve III. Asırlarda Yaşayan Hanefî Fakihlerin Resmî Görev Alma Tutumları Açısından Siyasî Otorite ile İlişkileri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 143-178.

Duman, Soner - Hoyladı, Adnan. "Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması". *Bilimname* 45/2 (2021), 1-42.

Durguti, Abdylkader. "Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili". *e-Makâlât* 12/1 (2019), 112-146.

Ebû Abdullah el-Buhârî. *es-Sevâdu'l-Azam*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa 43.

Ebû Ahmed el-Hâkim el-Kebîr, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâbûrî. *Kitâbu'l-Esâmî ve'l-Künâ*. Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2015.

Ebû Bekr el-Hanefî, Ahmed b. Muhammed. *Hizânetu'l-Fetâvâ*. Kayseri Raşid Efendi, 426.

Ebû Bekr el-Verrâk, Muhammed b. Ömer et-Tirmizi. *Kitâbü'l-Alim ve'l-Müteallim*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ. *el-Âlim ve'l-Müte'allim - el-Fıkhu'l-Ebsât - el-Fıkhu'l-Ekber - Risâle Ebî Hanîfe - el-Vasiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2001.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ. *el-Alim ve'l-Müteallim - el-Fıkhu'l-Ebsât - el-Fıkhu'l-Ekber - Risâle Ebû Hanîfe - el-Vasiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1949.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit. "el-Fıkhu'l-Ekber". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. 33-52. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2013.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit. "Risale ilâ Osman el-Bettî". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. 59-65. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2014.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Fıkhu'l-Ekber Ebsat*. Hacı Selim Ağa, 587/8.

Ebû Yûsuf, Ya‘kûb b. İbrâhim b. Habib el-Ensârî el-Kûfî. *Kitabu’l-Âsâr*. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1936.

ed-Dâmeganî, Şemseddin Abdüssamed b. Abdullah Alevî. *el-Cevheretü’l-Halisa ani’ş-Şevaib fi’l-Akaidi’l-Menkume ala Cemi’l-Mezahib*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009.

ed-Dımaşkî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî. *Ukûdu’l-Cumân fi Menâkıbi’l-İmâm el-A’zam Ebî Hanife en-Nu’mân*. Haydarabad: Matbaatu’l-Maarifi’l-Şarkiyye, 1974.

Edis, Mustafa Salih. “Kerrâmiyye’nin Kelâmî ve Fıkhî Meselelere Yaklaşımı”. *Journal of Analitic Divinity* 3/2 (2019), 1-23.

el-‘Acmî, Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Şihâbuddîn. *Zeylu Lübbi’l-Lübâb fî Tahrîri’l-Ensâb*. Yemen: Merkezu’n-Nu’mân li’l-Buhus ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 2011.

el-Askalânî, Ebu’l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-. *Tehzîbu’t-Tehzîb*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1996.

el-Babertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Vasiyyeti’l-İmâm Ebû Hanîfe*. Amman: Dâru’l-Feth, 2009.

el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu Medîneti’s-Selâm*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslamî, 2001.

el-Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed Emin b. Mîr Selîm el-Bâbânî. *Kitabu Hediyyeti’l-Ârifîn Esmai’l- Müellifîn ve Asari’l-Musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâs, 1951.

el-Bekrî, Hamza Muhammed Vesim. “Mukaddime”. *Ukudu’l-Akaid fi Fünuni’l-Fevaid ve Manzumetu’r-Raiyye*. Thk. Muhammed Osman Doğan, Amman: Darü’l-Feth, 2018.

el-Belâzurî, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir. *Fütûhu’l-Buldân*. Beyrut: Müessesetü’l-Maârif, 1987.

el-Belhî, Muhammed b. el-Fadl el-Hanefî. *Kitâbu’l-İtikâd fî İtikâdi Ehl-i Sünne ve’l-Cemâ’a*. ed. İyâd b. Sa‘d ed-Dûserî. Memleketü’l-Arabiyyeti’s-Su‘ûdiyye, 2019.

el-Beşâgarî, Ebu’l-Huseyin Muhammed b. Yahyâ. *İsmetu’l-Enbiyâ*. Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Birunî Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 1831, 232 v.

el-Beşâgarî, Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Yahya. *Şerhu Cümeli Usûli’d-Dîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1648/2.

el-Beşâgarî, İbn Yahya. “Şerhu Cümelu min Usuli’d-Din”. *Cümelü Min Usuli’d-Din*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2015.

el-Birûnî, Ebu’r-Reyhan Muhammed b. Ahmed. *Kıymetli taşlar ve metaller kitabı = el-Cemahir fî ma’rifeti’l-cevâhir.* Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî. *et-Târîhu'l-Kebîr*. Riyad: en-Nasiru'l-Mütemeyyiz, 2019.

el-Buhârî, Ebû İshâk Rüknüddîn İbrâhîm b. İsmâil b. Ahmed es-Saffâr. *Telhisu'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhid*. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almanî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye [Orient-Institut Beirut], 2011.

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1992.

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlu'l-Cessâs: el-Fusûl fi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl: Usule Dair Açıklamalar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Usulü'l-fıkh.* İstanbul : Mektebetü'l-İrşad, 1994.

el-Cürcânî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Alî b. Muhammed. *Hizânetü'l-Ekmel fi Füru'i'l-Fıkhi'l-Hanefi.* Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

el-Cüşemî, Ebû Sa'd İbn Kerrame Hakim Muhassin b. Muhammed b. Kerrame Cüşemi Beyhaki. *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usûl*. Kahire: Darü'l-İhsan, 2018.

el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makalatü'l-İslamiyyin: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

el-Fâryâbî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ahmed el-Hasan. *Kitâbu Halisati'l-Hakâik*.

el-Faryâbî, Mahmûd b. Ahmed. *Tehzibu Halisati'l-Hakâik ve Nisabi Gayeti'd-Dekaik*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.

el-Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cuvvân el-Fârisî. *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1989.

el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemu'l-Udebâ'*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1993.

el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

el-Hanefî, Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr. *Hizânetu'l-Fetâvâ*. Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, 426.

el-Hasîrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim. *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*. Hekimoğlu, Ali Paşa 402.

el-Hasîrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim. *el-Hâvî li'l-İmâm Hasirî*. Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa, 549.

el-Hentâtî, Necmuddîn. *el-Fıkh"l-Hanefî bi-İfrîkiyye fi'l-Karni 3 h./9. m. Rivâyetu Esed b. Furât li-Kitâbi'l-Asl*. Leiden: Brill, 2024.

el-Herevî, Ebû İsmâil Pir-i Herat Hace Abdullah b. Muhammed b. Ali Ensari. *Tabakatu's-sufiyye*. Kabil: Encümen-i Tarih, 1962.

el-Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Alî b. Osmân b. Alî. *Hakikat Bilgisi / Keşfu'l-Mahcub*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.

el-Ka'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu Uyûnu'l-Mesâ'il ve'l-Cevâbât.* İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

el-Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2017.

el-Kelabâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî. *et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

el-Kerderî, Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî el-Harizmî. *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*. Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 1168, 113 v.

el-Kerderî, Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî. *Menâkibu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.

el-Keşşî, Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ el-Hanefî. *el-Mecmûü'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vakiât fi Fıkhi's-Saadeti'l-Hanefiyye*. 3 Cilt. Beyrut/Kerkük: Daru İbn Hazm/Mektebetü'l-Emin, 2023.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid. *Husnu't-Tekâdî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2002.

el-Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf b. Ya'kûb. *el-Vulat ve Kitâbu'l-Kudat*. Beyrut: Matbaatü'l-Abai'l-Yesuiyyin, 1908.

el-Kurânî, Burhânuddîn Ebu'l-'İrfân İbrâhîm b. Hasan. *el-Emem li İkâzi'l-Himem*. Haydarabad: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifi'n-Nizâmiyye, ts.

el-Kureşî, İbn Ebî'l-Vefa Muhyiddîn 'Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.

el-Leknevî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998.

el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Leiden: Brill, 1906.

el-Makrîzî, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Alî b. Abdulkâdir. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-'Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.

el-Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

el-Mâtüridî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.

el-Maymergî, Ahmed b. Alî. *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, 184.

el-Medînî, Alî b. Abdullah. *İlelu'l-Hadîs ve Ma'rifetu'r-Ricâl.* Halep: Dâru'l-Va'y, 1980.

el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbu Ebî Hanife*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1981.

el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam*. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 764.

el-Merginânî, Burhânuddin Alî b. Ebû Bekr b. Abdulcelil. *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye fi'l-Fıkh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2239.

el-Merverrûzî, Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed. *et-Ta'lika*. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.

el-Mustağfirî, Ebu'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed. *Fedâilu'l-Kur'an*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008.

el-Ömerî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah. *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1988.

el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Fahrulislam Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usulu'd-Din*. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, 2003.

el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Fahrulislam Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.

el-Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge University Press, 2013.

el-Üsmendî, Alâuddîn Muhammed b. Abdilhâmîd es-Semerkandî. *Lubâbu'l-Kelâm/Kitâbu Tashîhi'l-İ'tikâd fi Usûli'd-Dîn*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

en-Nâsırî, Necmuddin Ebû Şucâ' Menkûbers b. Yalınkılıç et-Türkî. *en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhânu's-Sâti' Şerhu Akîdeti'l-İmam et-Tahâvî*. Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 861.

en-Nâtıfî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Cürcânî Ebu'l-Abbâs. *el-Ecnâs fî Furû'i'l-Fikhi'l-Hanefî*. Riyad: Dâru'l-Me'sûr, 2016.

en-Nerşâhî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer. *Târih-i Buhârâ*. çev. Erkan Göksu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

en-Nerşâhî, Ebû Bekr Muhammed b. Cafer. *Târih-i Buhârâ*. Kahire: Dâru'l-Maârîf, 1965.

en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Hafızuddin Ebû Abdullah b. Mahmud. *Kenzu'd-Dekâik*. Bibliotheque nationale de France, Department des Manuscripts, Arabe 895.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. ed. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

en-Nesefî, Ebu'l-Mutî Mekhul b. el-Fadl. *Kitâbu'l-Lü'lü'iyyât*. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 HK 3038.

en-Nesefî, Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kand fî Zikri Ulema-i Semerkand*. ed. Yûsuf el-Hâdî. Tahran: Ayine-i Miras, 1999.

en-Nesefî, Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Haşimiyye, 2021.

Ençakar, Orhan. "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 1-36.

Ençakar, Orhan. *Hanefi Mezhebi Nevâdir Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

er-Rustufağnî, Ebu'l-Hasan Alî b. Said. *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*. İstanbul: Süleymani Kütüphanesi, Murad Molla, 1829, 154b.

er-Rustufağnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Saîd. *Muhtasaru Fevâ'id*. İstanbul: Haşimi Yayınları, 2021.

Eraslan, Yunus. *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Erdem, Engin. "İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî'nin Metafiziğinde Ölüm ve Hayatın Anlamı". *Kader* 18/2 (2020), 470-487.

Eren, Muhammet Emin. *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

es-Sabûnî, Nureddîn Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr. *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*. ed. Mehmet Bulut. Beyrut: Daru İbni Hazm, 2012.

es-Sadruşşehîd, Ömer b. Abdilaziz b. Mâze el-Buhârî. *Kitâbu'l-Vâkıât*. thk. Abdulnasır Hakimi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

es-Safedî, Salâhuddin Halil b. İzziddîn Aybek b. Abdillah. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turas, 2000.

es-Saffâr el-Belhî, Ebu'l-Kâsım. *Usulu'l-Akaid*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 438/2.

es-Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1975.

es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. *Kitâbu'l-Ensâb*. Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maârif el-'Usmaniyye, 1962.

es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988.

es-Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buhârî. *Cümelu Usuli'd-Din*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1648/1.

es-Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buhârî. *Maturidiliğin Temel İnanç İlkeleri/Cümelu Usuli'd-Din*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

es-Semerkandî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdulcelil b. Abdulmelik b. Haydar. *Kandiyye*. Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Birunî Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 5405, 136v.

es-Semerkandî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdulcelil b. Abdulmelik b. Haydar. *Kandiyye Hord*. Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 5404/2.

es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bostanu'l-Ârifîn*. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.

es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tenbîhu'l-Gâfilîn bi Ehadisi Seyyidi'l-Enbiyâ ve'l-Mürselîn*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2000.

es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Kitabu'n-Nevâzil*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2067.

es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed el-Hanefi. *Câmi'u'l-Hikem*. Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 538/1, 1b-29b.

es-Semerkandî, Rüknuddîn Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülazîz. *Câmi'u'l-Usûl fî Beyâni'l-Kavâ'idi'l Hanefiyye ve'ş-Şafi'iyye fî Usûli'l-Fıkh*. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

es-Semerkandî, Rüknuddîn Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülazîz. *el-Akîdetu'r-Rükniyye fî Şerhi La İlahe İllallah Muhammedün Resulullah*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

es-Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Matbaatu's-Saade, t.y.

es-Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *İktisâb fi'r-rızkı'l-müstetâb/ Şerhü'l-Kesb.* Halep: Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1997.

es-Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu Ziyâdâti'z-Ziyâdât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1385/6.

es-Sığnâkî, Hafızudddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî, Hüsamuddin Hüseyin b. Ali b. Haccac b. Alî. *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye*. Damat İbrahim Paşa, 611, 332.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Târihu'l-Hulefâ*, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2002.

es-Sübezmûnî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hârısî. *Keşfu'l-Âsâr fî Menâkıb-ı Ebî Hanîfe*. Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 3105, 327v.

es-Sübezmûnî, Ebû Muhammed el-Hârısî. *Keşfu'l-Âsâru'ş-Şerîfe fi Menâkıbi İmam Ebî Hanîfe*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020.

es-Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakatu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübra*. Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1992.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu's-Sufiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

es-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan eş-. *Kitabu'l-Asl/el-Mebsût*. çev. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. y.y.: Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maarif, 1973.

Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. Leiden: Brill, 2017.

Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. Leiden: Brill, 2017.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. ed. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Maârîf, 1967.

et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Akidetu't-Tahaviyye*. İstanbul: Asalet Yayınları, 2020.

et-Temîmî, Takıyyuddîn b. Abdulkâdir el-Gazzî. *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 829.

et-Temîmî, Takıyyuddîn b. Abdulkâdir el-Gazzî. *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.

ez-Zebidi, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs.* Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1975.

ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Kitâbu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.

ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizanü'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.

ez-Zehebi, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm ve'l-Müellif*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratu'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

ez-Zendevistî, Ali b. Yahyâ b. Muhammed. *Nazmu'l-Fıkh*. Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 2884.

ez-Zendevisti, Ebu'l-Hasan Ali b. Yahya. *Hikmetu'l-Halîka*. ed. Bilal Orfali - Halid Muhammed Abde. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2023.

ez-Zendevisti, El-Hüseyin b. Yahya. *Ravdatu'l-'Ulema ve'l-Müzekkirin*. Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, 2635, 1a-273b.

ez-Zendevistî, El-Hüseyin b. Yahya. *Ravdatu'l-Ulema ve Nuzhatu'l-Fudala*. ed. Beşir Bereman. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2020.

ez-Zendevistî, El-Hüseyin b. Yahya. *Ravdatu'l-Ulema*. ed. Şemsuddîn Hüseyinoğlu. Kazan: Kazan Üniversitesi Matbaası, 1887.

ez-Zerencerî, Ebi'l Fazl Bekr b. Muhammed. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*. "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâḳıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme". Thk. Şaban Kütük - Murat Şimşek. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 67-167.

ez-Zerencerî, Ebu'l-Fadl Bekr b. Muhammed b. Ali. *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*. Süleymaniye Kütüphanesi: Kasidecizade, 677/85, 343b-365b.

ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002.

Frye, Richard Nelson. *Orta Çağın Başarısı Buhârâ*. Ankara: Bilig Yayınları, ts.

Furat, Ahmed Subhi. "Al-Hakim al-Tirmizi ve Al-Radd 'ala'l-Rafıza Adlı Risalesi". *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966).

Genç, Süleyman. "h. V/ m. XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi: Süreç, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 271-330.

Gerdîzî, Ebû Saîd Abdulhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd el-. *Zeynu'l-Ahbâr*. y.y.: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2006.

Gömbeyaz, Kadir. "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?" *Diyanet İlmi Dergi* 56/4 (20 Aralık 2020), 1221-1248.

Gözübenli, Beşir. "Hâkim eş-Şehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Gözübenli, Beşir. "Hasan b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/361-362, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Griffel, Frank. "Sunni Revival". *Medieval Islamic Civilization*. ed. Josef W. Meri. 2/782-783. New York: Routledge, 2006.

Gül, Recep Emin. "Şiî Müfessir Ayyâşî'nin Tefsirinde Zayıf Hadis". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 61-76.

Güllük, İsmail. "Sosyal Olgu Fetva İlişkisi: Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin en-Nevâzil Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 71-92.

Gürler, Kadir. "el-Buhârî'nin Hanefiler İçin Kullandığı 'Bazı İnsanlar' İfadesine Yönelik Bedruddîn el-Aynî'nin Değerlendirmeleri". *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*. ed. Recep Tuzcu. 355-369. Ankara: TDV Yayınları, 2015.

Hacak, Hasan. "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü". *İslâm Düşünce Atlası - Klasik Dönem*. 19 Mayıs 2024.

Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*. İstanbul: IRCICA, 2010.

Hakîm es-Semerkandî, Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed. "Du Risâle Der Bâre-i Heftâd-u Du Gürûh". ed. Muhammed Taki Danişpejuh. *Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyat-i Tebriz* 79 (1345), 247-259.

Hakîm es-Semerkandî, Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed. "es-Sevâdu'l-A'zam". *A Critical Edition of Kitab al-Sawad al-A'zam by al-Hakim al-Samarqandi*. ed. Maher Jarrar. 87-187. USA: Georgias Press, 2023.

Hakîm es-Semerkandi, Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed. *Terceme-i es-Sevâdu'l-A'zam*. thk. Abdulhay Habîbî. Tahran: İntişarât-ı Bunyâd ve Ferhengî İran, 1969.

Hakîm es-Semerkandî, Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed. *Tercüme-i Akaid bi'l-Fârisiyye*. Edirne Selimiye Kütüphanesi, 68/6.

Hakîm es-Semerkandî. Ebu'l-Kâsım. *es-Sevadu'l-Azam*. Özbekistan Fenler Akademisi Ebû Reyhan Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazma Eser Kütüphanesi, 2630/2, 62.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasan. *Beyânü'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fu'âd ve'l-Lübb*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1958.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasan. *el-Mesâilu'l-Meknûne*. y.y.: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 1980.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasan. *Kalbin Anlamı*. İstanbul: Hayykitap, 2006.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasan. *Menazilu'l-Kurbe*. Rabat: Câmiatu Muhammed el-Hamis, 2002.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasan. *Nevâdirü'l-Usûl fi Ma'rifeti Ehâdisi'r-Resûl*. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2013.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasan. *Tabâi'u'n-Nüfûs*. Kahire: el-Mektebü's-Sekafi li'n-Neşr, 1989.

Hakîm Tirmizî. *Büdüvvü Şe'n*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2020.

Hallaq, Wael B. - Özkan, Halit. "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 327-353.

Hamidullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.

Hoyladı, Adnan - Duman, Soner. “Ebû Hanîfe’nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefi Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları”. *Bilimname* XLI/1 (2020), 1049-1094.

Hoyladı, Adnan. “Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhârâ Hanefî Geleneğindeki Yeri”. *Tetkik: Türk İslam Kültürü Dergisi* 2 (2022), 381-405.

Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2022.

İbn Abdulberr en-Nemeri, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi. *el-İntika’ fî Fezaili’s-Selaseti’l-Eimmeti’l-Fukaha*. Kahire: Mektebetü’l-Kudsi, 1931.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi Duafai’r-Ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Kütübü’l-İlmiyye, 1997.

İbn Asakir, Ebu’l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995.

İbn Dokmâk, İbrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî el-Mısrî. *Nazmu’l-Cumân fî Tabakâti Ashâbi İmâm en-Nu‘mân*. Atıf Efendi, 1942.

İbn Ebi’l-’Avvâm, Ebu’l-Kâsım ’Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed es-Sa‘dî. *Fedâilu Ebî Hanife ve Ahbaruh ve Menâkibuh*. Mekke: Mektebetü’l-İmdâdiyye, 2010.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve’t-Ta‘dîl*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1952.

İbn Havkal, Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nâsıbî el-Bağdâdî. *Kitâbu Sûreti’l-Ard*. Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1996.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbu’l-Mecruhîn mine’l-Muhaddisîn*. Riyad: Dârü’s-Sumay’î, 2000.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbu’s-Sikât*. Haydarabad: Dâiretu’l-Maârifi’l-Osmaniyye, 1973.

İbn Humeys, el-Huseyin b. Nasr. *Menâkıbu’l-Ebrâr ve Mehâsinu’l-Ahyâr*. el-Ayn: Merkezu Zayed li’t-Turas ve’t-Târih, 2006.

İbn Hurdazbih, Ebü’l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah. *Kitâbu’l-Mesâlik ve’l-Memâlik*. Leiden: Brill, 1889.

İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, y.y: Dâru'l-Hicr, 1997.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ömer. *Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiîyyin*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1993.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. ed. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1930.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1969.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1966.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillah es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. *Tâcu't-Terâcim*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

İbn Mâkûle, el-Emir el-Hafız. *el-İkmâl*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, t.y.

İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer. *A'lâiku'n-Nefîse*. Brill, 1891.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed el-Bağdadî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.

İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim. *el-Muhammedun mine'ş-Şuara' ve Eş'aruhum*. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1970.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2009.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi't-Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan. *Kitâbü'l-Lübâb fi Tehzibi'l-Ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbnü'l-Esîr, Ebu's-Sa'âdât Mecduddîn Mübârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmi'u'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2016.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb.* Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.

İbnü'l-Mibred, Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Hasan b. Ahmed. *Tezkiratu'l-Huffâz ve Tabsiratu'l-Eykâz*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2011.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi'ş-Şarkiyye, 1961.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b.Yahyâ b.Murtazâ. *Tabakatü'l-Mu'tezile = Die klassen der Mu'taziliten.* Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1961.

İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekr el-Buhârî. *Ukûdu'l-Akâid fî Fünûni'l-Fevâ'id ve yelîhi el-Manzûmetu'r-Râ'iyye*. ed. Muhammed Osman Doğan - Hamza Vesîm Bekrî. Amman: Dâru'l-Feth, 2018.

İnal, İbrahim Hakkı. "Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülahazalar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2010), 33-52.

İnanır, Ahmet. "Hanefi Mezhebini Diğer Mezheplere Tercih Bağlamında İmam Buhari'ye Yönelik Tenkitler ve Cevaplar Ekmeleddin el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İz el-Hanefî Örneği". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2020), 91-101.

İstahrî, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî. *Mesaliku'l-Memalik*. Leiden: Brill, 1927.

İtkânî, Kıvamuddin Emîr Kâtib b. Emir Ömer. *Risale fi Terki Ref'i'l-Yedeyn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2269.

Kâdî Abdulcebbar, İmaduddîn Ebi'l-Hasen Abdulcebbar b. Ahmed. "Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile". *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. 129-358. Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, 1974.

Kahraman, Hüseyin. "Hanefî Fakih Ebû Süleyman el-Cûzecânî (ö.?) ve Hadisçiliği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/4 (2020), 1327-1353.

Kalaycı, Mehmet. "18. yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturidîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". *Sahn-ı Semân'dam Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)- 18. yüzyıl*. 47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Kalaycı, Mehmet. "Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Özelinde Bir Tahlil". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 209-230.

Kalaycı, Mehmet. "Hanefi Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkanı". *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*. ed. Sıddık Korkmaz. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Kalaycı, Mehmet. "Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamlan(Ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak". *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*. ed. Hayati Hökelekli - Vejdi Bilgin. 227-245. Bursa: KURAV, 2015.

Kalaycı, Mehmet. “Zühd ve Melamet Farklılaşması Bağlamında Hanefi Geleneğin Kuşeyri’ye İlgisi”. ed. Hülya Alper. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*. 305-339. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2018.

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

Kalkaşendi, Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Ahmed. *Subhu’l-A‘şa fî Sınaati’l-İnşa*. Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1922.

Kallek, Cengiz. “Kaffal, Muhammed b. Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kamilcan, Rahimov. *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Âsım en-Nebîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 99-100, 1994.

Kandemir, M. Yaşar. “el-Muvatta’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/414-417. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Karadaş, Cağfer. “Kerramiye ve İtikadı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 41-62.

Karadaş, Cağfer. “Mürcie’nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”. *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 191-221.

Karadaş, Cağfer. “Semerkand Hanefî Kelam Okulu: Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 6 (2006), 57-100.

Karakuş, Bahaddin.“Necmeddin el-Hentâtî’nin ‘el-Fıkhu’l-Hanefî bi-İfrîkiyye fi’l-karni 3 h./9 m. Rivayetü Esed b. Furât li-Kitâbi’l-Asl’ Adlı Tahkikinin Değerlendirmesi”. *darulfunun ilahiyat* 35/2 (2024), 629-634.

Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*. Beyrut: Daru İhya’u Turasi’l-Arabi, 1941.

Katib Çelebi. *Süllemü’l-Vüsûl ilâ Tabakâti’l-Fuhul*. İstanbul: IRCICA, 2010.

Kaya, Eyyüp Said. “Muallâ b. Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/307-308. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kaya, Eyyüp Said. “Nâdirü’r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/278-280, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kaya, Eyyüp Said. “Nuh b. Ebû Meryem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/229-230, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kaya, Eyyüp Said. “Zâhirü’r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/101-102, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kaya, Eyyüp Said. *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Kaya, Eyyüp Sait. *Hanefi Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu’l-Leys es-Semerkandi’nin Kitabu’n-Nevazil’i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Kaya, Mahmut. “Âmirî, Ebü’l-Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/68-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kayapınar, Hasan. *Hanefi Fakihi Muhammed b. Fadl ve Fıkhi Görüşleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Kennedy, Hugh. *Hilafet*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2019.

Keskin, Süleyman. *el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî’nin el-Kâfi adlı Eserinin Kitabu’s-Salât Bölümünün Tahkiki*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Kuegelgen, Anke Von - Muminov, Ashirbek. “Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)”. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. Ankara: OTTO, 2012.

Kurt, Hasan. “Devlet Kurma Sürecinde Sâmânoğulları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 109-129.

Kurt, Hasan. *Orta Asya’nın İslamlaşma süreci: Buhârâ Örneği*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Kutlu, Sönmez. “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâturîdî”. *Dinî Araştırmalar* V/15 (2003), 5-28.

Kutlu, Sönmez. “Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Mezhebî Arka Planı”. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 129-160. Ankara: OTTO, 2012.

Kutlu, Sönmez. “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (2002), 168-210.

Kutlu, Sönmez. “The Foundational Elements of the Turkish Conception of Religion: Hanafism and Maturidism”. *Connectivities and Common Legacies in Central Asia, Afghanistan, Pakistan, Iran and Turkey* 2 (2022), 887-916.

Kutlu, Sönmez. “Türki Kavimlerin Din Anlayışının Kurucu Unsurları: Hanefilik ve Maturidilik”. *Moturidiylik - The Maturidiyya* 1 (2021), 65-74.

Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO, 2012.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

Lök, Adem. *Hanefîliğin Oluşum Süreci ve İtikadî Mezheplerle İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Madelung, Wilfred. "11-13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü". Çev. Sönmez Kutlu. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. 391-407. Ankara: OTTO, 2012.

Madelung, Wilfred. "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı". Çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4 (1992), 239-247.

Madelung, Wilfred. "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler". Çev. Muzaffer Tan. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. 325-391. Ankara: Otto, 2012.

Makdisi, George. "Sunni Revival". *Islamic Civilization: 950-1150*. ed. D.S. Richards. 155-169. Oxford: Bruno Cassirer, 1973.

Malamud, Margaret. "Ortaçağ Horâsânında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi". çev. Hüseyin Doğan. *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* 13/1 (2015), 533-552.

Malik b. Enes. *el-Muvattâ*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2020.

Matthiesen, Toby. *The Caliph and The Imam: The Making of Sunnism and Shiism*. New York: Oxford University Press, 2023.

Maturidi, Ebu Mansur. *İslam İnanç Esasları (Fıkhu'l-Ekber Şerhi)*. çev. Adnan Bülent Baloğlu – Murat Memiş. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.

Melchert, Christopher. "Review of The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism, by N. Tsafrir". *Journal of Near Eastern Studies* 67/3 (2008), 228-230.

Melchert, Christopher. "The Early Ḥanafiyya and Kufa". *Journal of Abbasid Studies* 1/1 (2014), 23-45.

Melchert, Christopher. "The Spread of Hanafism to Khurasan and Transoxiana". *Medieval Central Asia and the Persianate World: Iranian Tradition and Islamic Civilisation*. ed. A.C.S. Peacock - D.G. Tor. 13-31. London: I.B. Tauris, 2015.

Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries*. Leiden: Brill, 1997.

Mohammadullah, Obaidullah. "Hanefi Belh Ekolünün Ehl-i Rey İçindeki Konumu". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 293-308.

Muhammed İsmâil, Ekrem. "Mukaddime". *es-Sevâdu'l-Â'zam*. ed. Muhammed b. Ahmed b. Hafs b. Zeberkân el-Buhârî. Amman: Dârü'n-Nuri'l-Mübin, 2021.

Muînu'l-Fukara, Ahmed b. Mahmûd. *Târîh-i Mollazâde der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ*. Tahran: Kitabhane-i İbn Sîna, 1920.

Muminov, Ashirbek. *Khanafitskii Mazkhab v Istorii Tsentral'noi Azii*. Almatı: Kazak Ansiklopedisi, 2015.

Najmiddinov, Zafar. "Ali b. Yahya az-Zandawisati and His Works As Source for History of Early Sufism". *International Scientific and Practical Conference "World Science"* 13/3 (Eylül 2016), 62-67.

Najmiddinov, Zafar. "Zandavisati Asarlarida Islom Ilmlarning Uzaro Uygunlashuvi". *Islom Tafakkuri* özel sayı (2020), 30-33.

Nevai, Ali Şir. *Nesayimü'l-Mahabbe min Şemayimi'l-Fütüvve*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1996.

Nizamülmülk, Ebû Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b. İshak et-Tusi. *Siyerü'l-Mülûk: Siyâsetnâme*. Tahran: İntişarâ-ı İlmî ve Ferhengî, 1952.

Nizamülmülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Okuyucu, Nail. *Şafii Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015.

Onat, Hasan. "İslâm Bilimleri ve Yöntemi Açısından Târihin Anlam ve Önemi". *Kur'an ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Târihin Önemi*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.

Orfali, Bilal - Bowering, Gerhard. "Sufi Inquiries and Interpretations of Abu Abd al-Rahman al-Sulami and a Treatise of Tranditions by Ismail b. Nujayd al-Naysaburi". *Mesail ve Te'vîlâtu's-Sufiyye li-Ebi Abdurrahman es-Sülemi*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 2010.

Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/260-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Önder, Abdullah. "Erken Dönem Kufe'de Mescidlerin Fıkh Tedrisatındaki Yeri ve Önemi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 113-144.

Öz, Mustafa. “Neccâriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 482-483. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özdemir, Mahmud Muhammed. *Eseru Medreseti’l-Irak el-Hanefiyye el-Usûliyye fî Usûli’l-Mütekellimîn*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Özdirek, Recep - Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Süfyân es-Sevrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/23-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özel, Ahmet. “Mervezî, Ebû İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/234-235. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özen, Şükrü. “Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Matüridî Örneği”. *İslam ve Klasik*. 55-72. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Özen, Şükrü. “Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği”. *Devirleri Aydınlatan Meş’ale: İmâm-ı A’zam Uluslararası Sempozyumu*. 35-62. Eskişehir, 2015.

Özen, Şükrü. “Ebû Hanîfe’nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri”. *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*. 2/113-133, 2005.

Özen, Şükrü. “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mu‘tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 49-85.

Özen, Şükrü. “İbn Yahya’nın Kimliğinin Tespiti: Hayatı, Çalışmaları ve Düşünceleri”. *Moturidiylik Ta’limoti va Xozirqi Zamon II: Xalqaro Ilmiy-Amaliy Simpoziyum*. 212-215. Taşkent: Uzbekistan Xalqaro Islam Akademiyasi Nashriyoti, 2021.

Özen, Şükrü. “İsâ b. Ebân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özen, Şükrü. “Kâdılkudât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özen, Şükrü. *Ebû Mansur el-Maturidi’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*. İstanbul, 2001.

Özkuyumcu, Nadir. “İbn Ebü’ş-Şevârib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/473-474. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özşenel, Mehmet. “Hadiste İlk Musannifler ve Ebû Hanîfe’nin Tasnifteki Rolü”. *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (K 2008), 191-202.

Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybani Örneği*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2015.

Palmer, Aiyub. *Sainthood and Authority in Early Islam: al-Hakim al-Tirmidhi’s Theory of Wilaya and the Reenvisioning of the Sunni Caliphate*. Leiden: Brill, 2020.

Pırlanta, İsmail. *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.

Radtke, Bernd. "Horasan ve Maveraünnehir'de Din Alimleri ve Mutasavvıflar". çev. Ergin Ayan. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/9 (2009), 358-376.

Rudolph, Ulrich. "Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik". çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 379-398. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Rudolph, Ulrich. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı". çev. Ali Dere. *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 295-304. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Rudolph, Ulrich. *Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Sancak, Musa - Aziz Ençakar. "Fuat Sezgin'in GAS'ı Bağlamında Erken Dönem Kelam Literatürü Üzerine Bir İnceleme". *Darulfunun İlahiyat* 30 2019, 37-65.

Sarı, Dursun. *Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk 3 Asır)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Sarıkaya, Saffet. "Ebû Hanîfe'den Ahmet Yesevi'ye Hanefi/Mâturîdî Gelenekte Sufi Tezahürler". 183-198. Kazakistan 2018, 2015.

Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/228-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: Brill, 1967.

Sezgin, Fuat. *Tarihü't-Turasi'l-Arabî*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Te'lîf, 1971.

Shahab, Ahmed. "Mapping the World of a Scholar in Sixth/Twelfth Century Bukhara: Regional Tradition in Medieval Islamic Scholarship as Reflected in a Bibliography". *Journal of American Oriental Society* 1/120 (2000).

Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Hibbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Sürmeli, Zeynep Alimoğlu. *Ehl-i Sünnet'in Kerramiyye Eleştirisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Sviri, Sara. "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî". çev. Salih Çift. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 445-468.

Sviri, Sara. *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Hakīm al-Tirmidhī and His Contemporaries*. London: Routledge, 2019.

Şimşek, Murat - Kütük, Şaban. “Bekir ez-Zerencerî’nin Menâḳıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 67-167.

Şimşek, Murat. “Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme”. *İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu.* ed. Abdullah Acar. 247-261. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015.

Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik.* Konya : Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.

Tabbaa, Yasser. *Sünniliğin Yükselişi ve İslam Sanatının Dönüşümü*. İstanbul: Ketebe, 2024.

Tâhir b. Abdurrreşid el-Buhârî. *Hulâsatu’l-Fetâvâ*. Mektebetü’l-Reşidiyye, 1304.

Timür, İhsan. “Mâtürîdilik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadi Eğilimleri Üzerine”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 189-216.

Timür, İhsan. *Hanefî-Matürîdî Geleneğin Batıya İntikali: el-Akîdetü’t-Tahaviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.

Topgül, Muhammed Enes. “Keşşî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/45-47, Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Topgül, Muhammed Enes. *Erken Dönem Şii Rical İlmi: Keşşi Örneği*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Halîl b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Tsafrir, Nurit. *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Tunçel, Ahu. “Tarihi Yazmak: Unutturmak ya da Unutturmamak”. *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekan ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*. ed. Tahire Erman - Serpil Özaloğlu. 21-25. İstanbul: KÜY, 2017.

Tuychibaev, Abdumalik. *Ahmed b. Mûsa el-Keşşî’nin Mecmû‘u’l-Hevâdis ve’n-Nevâzil ve’l-Vâkı‘ât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Tuychibaev, Abdumalik. “Muhakkikin Girişi”. *Muhtasaru Fevâ’id*. İstanbul: Haşimi Yayınları, 2021.

Türcan, Galip. “İrcâ’ ve Ebû Hanife’nin ‘İrcâ’ İle İlişkilendirilmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2002), 97-123.

Türker, Ömer. “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 39-58.

Uludağ, Süleyman. “Mukaddime”. *et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

Usta, Aydın. *Türkler ve İslamiyet, İlk Müslüman Türk Devleti: Samaniler*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020.

Ümit, Mehmet. “Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Hilâfete İlişkin Görüşleri”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (Haziran 2019).

Ümit, Mehmet. “Mihne Sürecinde Hanefiler”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Ocak 2010), 101-130.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.

Vâ‘iz-i Belhî, Şeyhülislam Ebû Bekr Abdullah b. Ömer. *Fedâil-i Belh*. Tahran: İntişârâtı Bunyâdı Ferhengi İran, 1971.

Vâ‘iz-i Belhî, Şeyhülislam. *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh: Fezail-i Belh*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.

Vekî‘, Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan ed-Dabbî. *Ahbârü’l-Kudât*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.

Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Yardım, Ali. “İdrîsî, Abdurrahman b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/491-492, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep: Horasan’da Eşariliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

Yavuz, Mustafa. *Kefevî’nin Ketâib’inin İkinci Bölümünün Tenkitli Neşri ve Bu Bölüm Çerçevesinde Hanefi Mezhebinin Teşekkülü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Yılmaz, Ali Tarık Ziyat. “Matürîdî Âlimlerden Sığnâkî’nin (Ö. 714/1314 [?]) Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Kelâm İlmindeki Yeri ve Eserleri”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 43-68.

Yılmaz, Cafer. *Hanefî Fıkıhçılarının Buhârî'den Almadıkları Ahkâm Hadisleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Yılmaz, Okan Kadir. "Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin Biyografik Kronolojilerinin Yeniden İnşası". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 455-474.

Yorulmaz, Nilüfer Kalkan. "Ebû Hanîfe'nin Hadis Rivayet Anlayışı Muhaddisler Tarafından İhmalinin Sebebi Olarak Gösterilebilir mi? -Kitâbü'l-Âsâr'lar Özelinde Bir İnceleme-". *Diyanet İlmi Dergi* 56/4 (2020), 1249-1283.

Yurtalan, Betül. *Coğrafya ve Mezhep: Abbâsî-Fâtımî Çekişmesinin Sünniliğe Etkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.

Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics Under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden: E.J. Brill, 1997.

Zorlu, Cem. *Alim ve Muhalif: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Siyasi Otorite Karşısındaki Tutumu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Zübeyr, Ebu'l-Hasan Ahmed b. er-Reşid b. *ez-Zehair ve't-Tuhaf*. Kuveyt: Dâru'l-Turasi'l-Arabîyye, 1959.

Zysow, Aron. "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezîlilik ve Matüridîlik". çev. Süleyman Aydın. *Hikmet Yurdu* 2/4 (2009), 147-178.

ÖZET

Mine Demirbilek, *Mâverâünnehir'de Hanefi Gelenek (5/11. yy'a Kadar)*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Sönmez Kutlu.

Mâverâünnehir'deki Hanefî geleneğin konu edildiği bu çalışmanın amacı, bir mezhebin kimlik inşa sürecini kaynakların imkan verdiği ölçüde ortaya koyabilmektir. Bu yüzden Hanefiliğin oluşum ve Mâverâünnehir'deki gelişim süreci tarihi, siyasi, kültürel ve coğrafi faktörler dikkate alınarak aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda birinci bölümde, Ebû Hanîfe, ilk takipçileri ve onların Kufe, Bağdat ve diğer şehirlerdeki faaliyetlerine, geleneğin intikaline tesirleri ölçüsünde değinilmiştir.

İkinci bölümde, geleneğin taşıyıcı unsurları olan ulema, ulemanın kurduğu ders halkaları ve bu süreçte üretilen metinler üzerinden Hanefiliğe yüklenen anlam ve bunun temsilcileri belirlenmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde geleneğin Mâverâünnehir'e taşınması ile oluşan yeni ilim merkezleri ve bu merkezlerin diğer şehirlerle irtibatı hoca talebe ilişkileri ve eser rivayet ağlarının sunduğu verilerden yararlanılarak ortaya çıkarılmıştır.

Bölgedeki Hanefilerin kimliklerini oluşturma sürecine muhataplarının katkıları ve tesirlerine dördüncü bölümde odaklanılmıştır. Bu açıdan Mu'tezile, Karamita, Kerramiyye'nin yanı sıra Ashabu'l-Hadis'in bölgedeki en güçlü temsilcisi Şafiiyye ve tasavvufi oluşumların Hanefi ulema üzerindeki tesirleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Beşinci bölümde ise tüm bu etkenlerin bölge ulemasının oluşturduğu yazılı literatüre kelami, fıkhi, tasavvufi açıdan ne tür yansımaları olduğu sorusuna kendilerini tanımladıkları kavramlar çerçevesinde cevap aranmıştır. Tarihsel sürecin hicri 5. asra dek getirildiği, yönetimin Sâmânîlerin kontrolünde olduğu bu süreçte yöneticilerin ulema ile ilişkileri, yakın ve uzak muhataplıkların Hanefî geleneğin şekillenmesindeki rolü, bölgedeki ders halkaları ve ortaya çıkan eserler dikkate alınarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hanefîler, Mâverâünnehir, Irak, Ehl-i Sünnet, Ashabu'l-Hadis, Ashabu'r-Rey, Kelam, Fıkıh, Tasavvuf.

ABSTRACT

Mine Demirbilek, *Hanafi Tradition in Transoxiana (Up to the 11th Century)*, PhD Dissertation, Advisor: Prof. Dr. Sönmez Kutlu.

The aim of this study, which focuses on the Hanafi tradition in Transoxiana, is to reveal the identity construction process of a sect and a tradition to the extent that the available sources allow. Therefore, the formation and development of the Hanafi school in Transoxiana have been explored by considering historical, political, cultural, and geographical factors.

In this context, the first chapter examines Abu Hanifa, his early followers, and their activities in Kufa, Baghdad, and other cities, insofar as their influence on the transmission of the tradition is concerned. The second chapter aims to identify the meaning attributed to Hanafi thought and its representatives through the scholars (ulema) who served as the tradition's carriers, the teaching circles (study groups) established by these scholars, and the texts produced during this process.

In the third chapter, the emergence of new centers of learning following the transfer of the tradition to Transoxiana, as well as the connections between these centers and other cities, have been analyzed using data provided by teacher-student relationships and the networks of text transmission. The forth chapter focuses on the contributions and influences of interlocutors in shaping the identity of the Hanafis in the region. In this regard, the impacts of groups such as the Mu'tazila, the Qarmatians, the Karramiyya, as well as the Shafi'iyya, who were the strongest representatives of the Ahl al-Hadith in the region, and Sufi movements on Hanafi scholars have been examined.

The fifth chapter addresses the question of how all these factors influenced the written literature produced by the scholars of the region in theological, juridical, and mystical dimensions. The study brings the historical process up to the 5th century AH, during which the Samanians controlled the region. The relationship between the rulers and the ulema, the direct and indirect engagements with Hanafi tradition, the role these interactions played in shaping the Hanafi school, the study circles in the region, and the works produced are analyzed in detail.

Keywords: Hanafis, Transoxiana, Iraq, Ahl al-Sunnah, Ashab al-Hadith, Ashab al-Ray, Kalam, Fiqh, Sufism.