



ilahiyat akademi

Sayı: 22, 2025, 499-531.

Issue: 22, 2025, 499-531.

Kelâm-USûl-i Fıkıh Bağlamında Hanefî-Mâtürîdîlik

Ḥanafî- Mâturîdî School in the Context of Kalâm and Usûl al-Fiqh

Yunus Eraslan

Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Theology, Kilis/Türkiye

yunus.eraslan@kilis.edu.tr | ORCID: [0000-0003-2439-1950](https://orcid.org/0000-0003-2439-1950) | ROR ID: [048b6qs33](https://ror.org/048b6qs33)

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi

15 Temmuz 2025

Kabul Tarihi

26 Aralık 2025

Yayın Tarihi

31 Aralık 2025

İntihal

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Yunus Eraslan).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Research Article

Date Received

15 July 2025

Date Accepted

26 December 2025

Date Published

31 December 2025

Plagiarism

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yunus Eraslan).

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Eraslan, Yunus. "Kelâm-USûl-i Fıkıh Bağlamında Hanefî-Mâtürîdîlik". *İlahiyat Akademi* 22 (Aralık 2025), 499-531. DOI: [10.52886/ilak.1743032](https://doi.org/10.52886/ilak.1743032)

Name, Surname. "Ḥanafî- Mâturîdî School in the Context of Kalâm and Usûl al-Fiqh". *Theological Academia* 22 (December 2025), 499-531. DOI: [10.52886/ilak.1743032](https://doi.org/10.52886/ilak.1743032)

Öz

İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren kelâm alanında akılcılığı Mu'tezile kelâm okulu, fıkıh alanında reyî Hanefî mezhebi temsil etmiştir. Bu iki disiplin, ilgi alanlarında kısmen benzer yöntemleri kullanarak, gelişim ve dönüşüm evrelerinde benzer süreçlerden geçmişlerdir. Genel olarak akılcı yöntemi benimseyen Hanefî ve Mu'tezile mezhepleri belli dönemlerde siyasi ve sosyal şartlara bağlı olarak yakınlaşma veya ayrışma içerisine girmişlerdir. Hanefiliğin çıkış yeri olan Irak coğrafyasında her iki mezhep mensupları arasındaki olumlu etkileşim, fıkıh usûlünün kelâmî ilkelerden etkilenmesini sağlamıştır. Mihne sürecinde siyasi ortamın etkisiyle kelâm ilminde Mu'tezile, fıkıh alanında ise Hanefîlik etkinliğini sürdürmüştür. Buna bağlı olarak erken dönemde Mu'tezile ile Hanefîlik arasında bir geçişkenlik söz konusu olup, Mu'tezile kelâmcıları fıkıhta Hanefîliğe, Hanefî kadı ve fakihleri ise kelâmda Mu'tezile'ye eğilim göstermişlerdir. Ancak mihne sürecinin akabinde hadis taraftarlarının başlattığı karşı mihne sonrasında Mu'tezile'nin düşüşe geçmesiyle Hanefîlik de bundan olumsuz etkilenmiştir. Mu'tezile'ye karşı takınılan tavır Hanefî düşünceye karşı da gösterilmiş ve Hanefîlik Irak'tan Horasan ve Mâverâünnehir bölgesine taşınmıştır. Bu durum Hanefîlikle ilgili olumsuz bir algıya dönüşünce, Horasan-Mâverâünnehir âlimleri bu algıyı bertaraf etmek için gayret göstermişlerdir. Doğu Hanefîliğinde bu konuda iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Buhara, hadis taraftarı bir anlayış sergileyerek kelâm ilmini Hanefî fıkıh usulünden ayırıştırırken; Semerkant, Hanefî fıkıh usulünü kelâm ilminin ilkeleri doğrultusunda temellendirmiştir. Her iki ekol de yöntemlerini Mu'tezile karşıtlığı üzerinden yürütmüşlerdir. Buhara Hanefî ekolünün yaklaşımı, özelde Mu'tezile genelde ise kelâm ilmini yok sayıp görmezden gelmek suretiyle Hanefîliğin itikadî yönünü Ebû Hanîfe'ye nispet edilen rivayetlere dayandırmaktır. Buhara Hanefîlerinin söz konusu tavırlarında İslam dünyasında yükselişte olan gelenekçi-hadisçi anlayış etkili olmuş Hanefîlik, kelâmî ilke ve usuller yerine hadis ve fûrû fıkıhla temellendirilmiştir. Bu şekilde Hanefîliğin eksik kalan kelâm yönü Semerkant ekolünde Mâtürîdî ile tamamlanmıştır. Mâtürîdî kendi döneminde Hanefîliğin kelâm ve fıkıh usulü anlayışını Ehl-i sünnet düşüncesi doğrultusunda yeniden yapılandırmıştır. Mâtürîdî, Irak Hanefîliğindeki Mutezilî unsurları ayırştırmak suretiyle Hanefîliği yeniden kelâmî temellerle inşa etmiştir. Onun bu tavrı kendi döneminde ve takip eden birkaç asırda hadisçi yaklaşımın etkisiyle ihmal edilmiş olsa da hicrî 5. asırdan itibaren hadisçi kanat karşısında, Hanefîliği heretik akımlardan ayırştırmak ve Ehl-i sünnet içinde konumlandırmak amacıyla yeniden canlandırılmıştır. Buna göre Mâtürîdîliği tarih sahnesine çıkaran unsurlar yalnızca Mâtürîdî'nin kelâm ilmine dair görüşleri olmayıp, benzer şekilde onun fıkıh usulündeki çabaları da etkili olmuştur. Bu çerçevede çalışmanın temel problemi, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin tarihsel süreçte kelâm ve fıkıh disiplinleri arasında kurduğu ilişkinin, özellikle Mu'tezile ile yaşanan etkileşimler bağlamında bütüncül bir biçimde ele alınmamış olmasıdır. Literatürde genellikle Mâtürîdî'nin kelâmî yönü öne çıkarılmış; onun fıkıh usulüne katkıları ile Hanefîliğin bu disiplinler arası geçişkenliklerde aldığı konum yeterince görünür kılınmamıştır. Bu araştırmanın amacı, Hanefî-Mâtürîdî geleneğini hem kelâm hem de fıkıh perspektiflerini birlikte içerecek şekilde yeniden okumak ve söz konusu geleneğin tarihsel dönüşümünü Mu'tezile ile etkileşimleri bağlamında sistematik biçimde analiz etmektir. Çalışmanın özgün değeri, Mâtürîdîliği sadece kelâmî bir ekol olarak değil, aynı zamanda Hanefî fıkıh usulüyle birlikte gelişen bütünlük bir düşünce sistemi olarak ele almasıdır. Böylece Mâtürîdî'nin fakih kimliğini ve Hanefî geleneğin kelâmî oluşuma yaptığı katkıları görünür kılarak, literatürdeki tek yönlü okumaları aşmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın alana katkısı, modern dönemde Mâtürîdîliğin yeniden inşasına dair yürütülen tartışmalara disiplinler arası bir perspektif kazandırması ve Hanefî-Mâtürîdî kimliğin oluşumundaki epistemolojik temelleri daha net bir şekilde ortaya koymasındır. Bu bağlamda çalışmada, klasik kaynaklar ile modern araştırmalar birlikte değerlendirilerek karşılaştırmalı ve tarihsel-analitik bir yöntem benimsenmiş; böylece geleneğin oluşum süreci hem metinsel hem de bağlamsal boyutlarıyla kapsamlı biçimde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Fıkıh Usûlü, Hanefî, Mâtürîdîlik, Mu'tezile, Irak, Buhara, Semerkant.

Abstract

Since the formative periods of Islamic intellectual history, kalâm and fiqh developed through two parallel methodological orientations: rationalist and transmissionist. In kalâm, rationalism was most prominently articulated by the Mu'tazila, while in fiqh it found its institutional expression in the Hanafî school. Owing to their shared epistemological reliance on reasoned judgment, these two disciplines experienced comparable processes of development, convergence, and divergence, often shaped by broader political and social dynamics. In early Iraq, where Hanafism emerged, the relatively non-institutional but sustained interaction between Mu'tazilite theologians and Hanafî jurists facilitated the grounding of legal methodology in theological principles, creating a fluid intellectual environment in which disciplinary boundaries were permeable. This convergence reached its peak during the Mihna, when Mu'tazila gained political favor and judicial appointments were frequently granted to Hanafî jurists. As a result, Mu'tazilism continued to dominate the theological sphere, while Hanafism expanded its influence in jurisprudence. During this early period, a notable transitivity emerged between the two traditions: Mu'tazilite theologians tended to adopt Hanafî jurisprudence, whereas Hanafî judges and jurists often embraced Mu'tazilite theological positions. However, this intellectual alignment deteriorated sharply following the counter-mihna led by hadith-oriented circles. As Mu'tazilite theology fell into disrepute, Hanafism was also negatively affected due to its earlier association with Mu'tazila, leading to its gradual marginalization in Iraq. Consequently, the geographical and intellectual center of Hanafism shifted toward the Khorasan-Māverā'ünnehr region. In this new context, scholars sought to eliminate the negative perception of Hanafism stemming from its Mu'tazilite affiliations. Within Eastern Hanafism, two distinct methodological responses emerged. The Bukhara school adopted a pro-hadith and anti-kalâm stance, separating theology from legal methodology and grounding the doctrinal dimension of Hanafism primarily in narrations attributed to Abū Ḥanīfa. Influenced by the rising traditionalist-hadithist trend, this approach subordinated theological reasoning to hadith and furū' al-fiqh, effectively minimizing the role of kalâm within the Hanafî framework. In contrast, the Samarkand school preserved the integration of kalâm and fiqh by reconstructing Hanafî legal methodology upon theological principles while simultaneously opposing Mu'tazilite doctrines. It was within this Samarkand milieu that Abū Maṣṣūr al-Māturīdī systematized the theological foundations of Hanafism. Māturīdī restructured both theology and jurisprudence in accordance with Ahl al-Sunnah, thereby supplying the doctrinal coherence that had been weakened under hadithist dominance. Although his contributions were largely neglected in his own time and the subsequent centuries, from the fifth century onward they were revived as part of a broader effort to dissociate Hanafism from heterodox movements and firmly situate it within Sunnī orthodoxy. Accordingly, the historical emergence of Māturīdism cannot be attributed solely to Māturīdī's theological positions, but must also be understood in light of his juristic and methodological interventions. This study argues that the Hanafî-Māturīdī tradition has rarely been examined through an integrated kalâm-fiqh framework, particularly with respect to its complex engagement with Mu'tazilism. Prevailing scholarship has tended to foreground Māturīdī's theological identity while marginalizing his contributions to jurisprudential methodology and the broader epistemic structure of the Hanafî tradition. By situating Māturīdī's thought within a dual-disciplinary matrix, the study conceptualizes Māturīdism as a jurisprudentially grounded theological paradigm. Methodologically, it employs a comparative historical-analytic approach that correlates classical sources with contemporary scholarship, offering a more precise reconstruction of the Hanafî-Māturīdī synthesis and challenging reductionist theology-centered interpretations.

Keywords: Kalâm, Uşûl al-Fiqh, Hanafî, Māturīdī, Mu'tazila, Iraq, Bukhara, Samarkand.

Giriş

Dinî ilimlerin henüz birbirinden ayrılmadığı erken dönemde kelâm ve fıkıh ilimlerinin inşa ve tedvin süreçlerinde zaman zaman aynı şahsiyetlerin rol aldığı görülmektedir. Bu süreçte kelâm ve usûl-i fıkıh ilimleri olumlu bir etkileşim içine girerken, fıkıh ilmiyle iştigal eden bir âlim aynı zamanda kelâm ilmiyle de ilgilenmiş ya da bunun tam tersi gerçekleşmiştir. Bu durum özellikle ehl-i rey kanadında daha belirgin bir şekilde görülmektedir. Erken dönemde fıkıhta rey ekolünü temsil eden Hanefilikle kelâmda akılcı bir yöntem benimseyen Mu'tezile arasında kurucu imamlar düzeyinde doğrudan bir etkileşimden bahsetmek mümkün değildir. Fakat her iki disiplinin daha müesses bir yapıya kavuştuğu ilerleyen süreçte bu mümkün olmuştur. Bu bağlamda disiplinlerin kurumsal bir sistematığa kavuştuğu süreçte Abbasi iktidarının merkez bölgelerinde Hanefilik-Mu'tezile etkileşimi ve uyumunu yalnızca Abbasi siyasetinin bir tercihi ve sonucu olarak görmek, arka plandaki dinî, sosyal ve kültürel saikleri yok saymak anlamına gelmektedir. Bu münasebetle meseleyi yalnızca mihne sürecinin her iki mezhep için oluşturduğu elverişli bir ortamda siyasi menfaatlerin uyumu olarak değerlendirmemek gerekir. Söz konusu siyasi süreç esas itibarıyla olguların sonucu olarak tezahür etmiş olaylar silsilesini yansıtmaktadır. Tarihsel şartlar rey eksenli bu ilişkiye, o dönemde cereyan eden olayların da etkisiyle fazla bir hayat hakkı tanımamıştır. Bu yüzden iki mezhep arasındaki uyumun devam etmesi halinde olayların nereye evrileceğini kestirmek mümkün olamamıştır. Ancak söz konusu akılcı yöntemin tarih ve toplumun imkân verdiği ölçüde ve kısıtlı bir alanda Doğu Hanefiliğinde yeniden bir hayat hakkı bulunduğu söylenebilir. Kelâm-fıkıh usûlü bağlamında Hanefiliğin gelişim evrelerini Irak, Buhara ve Semerkant olmak üzere üç grupta örneklendirmek mümkündür. Bu çalışmada Hanefî kelâm düşüncesi; Irak, Buhara ve Semerkant bölgelerindeki yapılanmasıyla ele alınıp Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin oluşumu fıkıh usûlü ve kelâm ekseninde değerlendirilecektir. Konuyla ilgili olarak Şükrü Özen ve Mürteza Bedir'in çalışmaları yön verici olmakla birlikte Bahattin Karakuş, M. Sait Arvas ve Fatmanur Alibekiroğlu'nun tez çalışmaları da meselenin ehemmiyetini öne sermiştir. Ancak bu çalışmalar ağırlıklı olarak İslam Hukuku alanında olduğu için kelâmî formasyon geride kalmış, kelâmî formasyonun fıkıh usulüyle bütünlüğü hak ettiği önemde vurgulanamamıştır. Söz konusu çalışmaların yanında Hanefî ve Mu'tezilî kelâm ve fıkıh usulü klasik kaynakları gözden geçirilmek suretiyle Mâtürîdîliğin kelâmî formasyonunun ortaya çıkmasında fakih ve usulcü kimliğin de önemi vurgulanmıştır.

1. Kelâm-USûl-i Fıkıh İlişisine Kısa Bakış

Erken dönemde dinî ilimler tasnif edilirken genellikle inanç eksenli bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu münasebetle ilimler tasnifinde inanç konularını ele alan

kelâm ilmi diğer ilimler karşısında önceliğe sahip olmuştur.¹ Bu dönemde teşekkül sürecine giren dinî disiplinler içinde kelâm ve fıkıh ilimleri dinî referansları temel alarak, Müslüman dünya görüşünün inanç ve pratikleriyle ilgili hüküm verme ve bir sonuç üretme bakımından ortak özellikler göstermişlerdir. Fıkıh, müslüman hayatın pratikleriyle ilgili hüküm verirken genellikle kelâmî kimlik doğrultusunda bir metodoloji sergilemiştir. Bundan dolayı fakihin kelâmî kimliği onun görüşlerinin arkasındaki temel saiki belirleme noktasında önem arz etmiştir. Bu itibarla birçok âlim, fıkıhla meşguliyetlerinin yanında kelâmı da ilgilenmiş ve her iki alanda da eserler vermişlerdir. Bunun en güzel örneğini Hanefîliğin kurucu ismi Ebû Hanîfe teşkil etmekte olup, onun fıkıha dair görüşlerinin yanında inanç alanıyla ilgili risaleleri de günümüze ulaşmıştır. Benzer durum İslâm düşüncesinin birçok öncü ismi için de geçerlidir.

Kelâm ve usûl-i fıkıh ilmi birçok noktada müşterek olduğundan iki disiplin arasında karşılıklı bir etkileşimden söz etmek mümkündür. Usûl âlimleri kelâm âlimlerinden yöntem ve içerik bakımından birçok noktada etkilendikleri gibi bunun tam tersi de olmuştur. Dolayısıyla her iki disiplin de diğerinin gelişmesine olumlu katkı sağlamıştır. Bununla beraber iki disiplin arasındaki sıkı irtibat ve iç içe geçmişlikten bazen etkileşimin yönünü ve aktif tarafını belirlemek güç bir hal almıştır.² Ancak yine de dinî ilimler içerisinde kelâm ilmi fıkıh ilminin öncüllerini tesis etmesi bakımından bir öncelik ve üstünlüğe de sahip olmuştur. Kelâm, özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası dönemde İslâmî ilimlerin temel disiplini ve diğer ilimlere ilkelerini kazandıran bir alan olarak görülmeye başlanmış, bu durum onun bir metafizik sistem olarak geliştirilmesi ve İslâm felsefesine ait klasik felsefî metafiziğin yerine geçmesiyle zirveye ulaşmıştır. Bu bağlamda kelâm ilmi diğer dinî disiplinlerin en üstünde konumlandırılmıştır.³

İlk dönemdeki ihtilaflar, inanç ve amel konularının temel unsurlarını belirlemek ve savunmak amacıyla kelâm ve fıkıhın sistematikleşmesine ve gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu bağlamda Mu'tezile ile birlikte Ehl-i sünnet kelâm okullarının usûl-i fıkıha kayda değer etkileri görülmüştür. Ancak kelâmın usûl-i fıkıh için önemi, temel öncülleri sağlamanın da ötesindedir. Fıkıh usûlü kelâm meselelerinin nesnesini oluşturması bakımından pratik bir değere de sahiptir.⁴ Usûl-i fıkıh sistematik bir yapıya kavuştuktan sonra kendi içinde müzakere edilen bazı konularının esas itibarıyla erken dönemde tartışma konusu olan kelâmî meselelerin bir uzantısı olduğu söylenebilir. İlk dönemdeki ihtilafların neticesinde, ikinci asırda

¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Gamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1996), 1/5; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2016), 89.

² Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (United Kingdom: Cambridge University Press, 1997), 134.

³ A. Cüneyd Köksal, *Uşûlü'l-Fıkıh'ın Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 83.

⁴ Aron Zysow, *The Economy of Certainty an Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Atlanta: Lockwood Press, 2013), 4.

tartışılan bazı kelâmî meseleler üçüncü asırdan itibaren usûle dair konuların sistematik bir yapıya bürünmesinde başat rol oynamıştır. Buna bağlı olarak tarihsel gelişimi açısından kelâm ilminin usûl ilmine takaddüm ettiği söylenebilir. Ancak kelâm ilminin önceliği ontolojik açıdan olup, epistemolojik açıdan usûl ilminin takaddümünden bahsetmek daha yerinde olacaktır.⁵

Tarihsel süreçte kelâm ile fıkıh usûlü arasındaki ilişkiye dair üç temel yaklaşım söz konusu olmuştur. Birincisine göre kelâm ile fıkıh usûlü arasında belirleyici bir ilişki bulunmamaktadır. Bu anlayışı benimseyen âlimler, genellikle felsefî ve mantıkî istidlâl yöntemlerinden uzak durmuşlardır. Bu yaklaşıma İbn Kayyım (ö. 751/1350) gibi selefî anlayışa yakın duran âlimlerin yanında, Orta Asya Hanefî geleneğine mensup Hanefî usûlcüleri Debûsî, (ö. 430/1039) Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî de (ö. 483/1090 [?]) örnek gösterilebilir. Bu âlimler Hanefîlik içerisindeki Mutezilî eğilimlere karşı çıktıkları gibi, Eş'arî ve daha sonra teşekkül edecek olan Mâtürîdî tarzı kelâm anlayışlarından da uzak durmuşlardır. Onlar, fıkıh ağırlıklı bir yaklaşımı benimseyerek, fıkıh ve onun uygulanmasından doğan bir fıkıh usûlü üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu bakış açısına göre, fıkıh usûlü sadece fıkıhla ilişkili bir ilimdir; kelâmı bir bağlantısı olmadığı gibi başka bir disiplinin dalı da sayılmaz.⁶

İkinci yaklaşımı kabul edenler, belirli bir kelâm ekolünü benimseyip, fıkıh usûlünü kelâm ilminin bir uzantısı olarak görürler. Bu anlayışa göre asıl-fer' ilişkisi bağlamında fıkıh usûlü, kelâmın alt dalıdır ve kelâm ekolünde benimsenen yöntem ve yaklaşımlar, fıkıh usûlünde belirleyici bir rol oynar. Dolayısıyla fıkıh usûlündeki temel ilkeler, kelâm disiplinindeki görüşlere göre şekillenir. Bu yaklaşımın Gazzâlî öncesi dönemde belli bir kelâm mezhebine mensup usûlcüler tarafından benimsendiği görülmektedir. Buna göre, fıkıh usûlünde izlenen tutum, kelâm sahasında tercih edilen yöntemin doğal bir sonucudur.⁷ Bu yaklaşıma sahip Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre kelâm ile fıkıh usûlü birbirine bağlıdır.⁸

Üçüncü yaklaşım ise felsefe-mantık dilini benimseyen ve ilimler arasındaki hiyerarşi konusunda belirgin bir anlayış geliştiren âlimlere aittir. Bu temayüle göre, bir ilmin değeri ve mertebesi, mevzuunun kapsamı ile ölçülür. Bu bakış açısına göre kelâm, tüm dinî ilimlere ilkelerini veren en yüksek ilimdir. Fıkıh usûlü ise hiyerarşik düzende kelâm ile fıkıh arasında bir yerde konumlanır.⁹ Bu sürecin başlangıcı olarak kabul edilen Gazzâlî, usûle dair "el-Müstasfâ" adlı eserinde konuya değinerek kelâmın usûl-i fıkıh ve diğer ilimler karşısındaki konumunu belirtmiştir. O, aklî ve naklî ilimleri kendi içinde küllî ve cüz'î olarak ikiye ayırdıktan sonra kelâmı küllî, diğer ilimleri ise cüz'î olarak nitelendirmiştir. Kelâm ilmi kapsamlı ve kuşatıcı olması

⁵ Bahaddin Karakuş, *Hicri 2-4. Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 16-17, 20.

⁶ Köksal, *Usûlü'l-Fıkıh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, 84-85.

⁷ Köksal, *Usûlü'l-Fıkıh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, 86.

⁸ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü'n-Nizar, 1995), 161.

⁹ Köksal, *Usûlü'l-Fıkıh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, 88.

sebebiyle diğer ilimlerin ilke ve esaslarını ortaya koymuş ve ispat etmiştir. Kelâm dinî ilimler içinde rütbece en yüksek konumda olduğundan¹⁰ diğer ilimlerin zemini olarak kabul edilmiş, bundan dolayı hükümlerini kelâm üzerine inşa etmek durumunda kalmışlardır.¹¹ Kelâm ilmi diğer ilimler için temel teşkil ettiği gibi usûl ve alet vazifesi de görür. Bu yönüyle filozoflarda mantığın gördüğü işleve benzer bir fonksiyon icra etmiştir.¹² Bu bağlamda fıkıh usûlünün diyalektik yöntemi de (cedel/münazara) kelâm ilminden aldığı söylenebilir.¹³ Zira mantık ilminin erken dönemde yapısal olarak bir şekilde dışarıda kalması ve kabulünün her zaman koşulsuz olmamasından dolayı fıkıh usûlüne beşinci asırdan sonra girdiği görülmektedir. Bu dönemde mantık ilminin fıkıh usûlüne nüfuz etmesindeki en önemli saik kelâm ilmi olmuştur. Fıkıh usûlü kelâm ilminin tesir alanına girdiği ölçüde mantık ilminden etkilenmiştir. Bu süreçte fıkıh usûlü mantık gibi şüpheli ve yabancı bir ilme açıkça dayandırılmak yerine, dinî ilimlerin tacı olan kelâmın mantığı da kapsayıcı konumu, ona mantığın altına girdiği bir örtü işlevi kazandırmıştır.¹⁴

Kelâmın fıkıh usûlüne etkisinin yansıma noktalarından birisi de fıkıh usûlünün metodolojik olarak mütekellimin ve fukaha yöntemi şeklinde gelişim göstermesidir. Buna göre mütekellimin yönteminde kelâmî ilke ve esasların fıkıh usûlünde belirgin bir etkisi görülürken, fukaha yönteminde usûl meseleleri furû doğrultusunda tanzim edilerek kelâmın kapsama alanından uzaklaştırılmaya çalışılmıştır.¹⁵ Hanefî düşünce bu kapsamda değerlendirildiğinde genellikle Hanefî fakihlerin ikinci yöntemi benimsedikleri ifade edilse de erken dönemde Hanefîliğin birbirinden farklı oluşumları bünyesinde barındırması hasebiyle homojen bir yapıdan bahsetmek mümkün değildir. Kelâmî tavır açısından Hanefî kimlik altında Irak, Buhara ve Semerkant ekolleri olmak üzere üç farklı usûl anlayışından bahsetmek mümkündür. Buhara ekolü fukaha tarzında bir usûl anlayışı benimsemek suretiyle kelâma mesafeli bir tavır geliştirirken, Irak ve Semerkant ekolleri ise kelâm ağırlıklı bir usûl anlayışı geliştirmişlerdir. Hanefî düşünde böyle bir ayırım en açık haliyle Alâeddin es-Semerkandî’de (ö. 539/1144) görülmektedir. Fıkıh usûlü literatürünün genellikle Mu’tezile ve Ehl-i hadis düşüncesi ekseninde şekillendiğini ifade eden Semerkandî, her ikisinin de makbul olmadığını belirterek, üçüncü bir yol olarak Mâtürîdî öncülüğünde kelâm eksenli bir usûl-i fıkıh anlayışını

¹⁰ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/4-5.

¹¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/118-119, 146-149.

¹² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/154-155.

¹³ Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories*, 136.

¹⁴ Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories*, 141-142, 257.

¹⁵ Mehmet Sait Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 25-26.

benimsemiştir.¹⁶ Burada önce Hanefilik ekseninde Irak ve Buhara okullarının kelâmî tavırlarını inceledikten sonra Semerkant okuluna bakmakta fayda vardır.

2. Ebû Hanîfe ve İlk Dönem Hanefî Mezhebinde Kelâmî Tavır

İslam düşüncesinin erken dönemlerinde akılcı din anlayışını temsil eden Hanefilik fıkhi açıdan homojen bir yapıya sahip olmakla birlikte itikadî açıdan heterojen bir yapıya sahiptir. Hanefilik; Mu'tezile, Neccâriyye, Kerrâmiyye,¹⁷ Mürcie ve Cebriyye¹⁸ gibi birbirinden farklı itikadî eğilimleri bünyesinde barındırmakla itham edilmiştir. Usûl açısından bakıldığında Mürcîî, Şîî ve Mutezilî oluşumları kapsamaktayken;¹⁹ Hanefiliğe Mu'tezile, Kerrâmiye ve Küllâbiye fikirlerin karıştırıldığı ileri sürülmüştür.²⁰ Başta Ebû Hanîfe'nin itikadi kimliği olmakla birlikte bu konuda birbirinden farklı nitelemeler yapılmıştır. İtikadi açıdan dağınık bir yapı görünümü veren Hanefilik, fıkıh temelinde Şâfiîlik karşılığı üzerinde birleşmiştir.²¹ Bir yandan Hanefiler, belirli bir fıkıh çevresine veya ekole bağlılıklarına bakmaksızın kendi dogmatik inançlarına ve kelâmî tercihlerine sadık kalmışlar diğer yandan sanki aralarında hiçbir kelâmî çekişme yokmuş gibi fıkıh tedrisine devam etmişlerdi.²² Bu münasebetle Hanefilik bir çatı kavram olarak farklı zaman ve mekanlarda farklı itikadi oluşumları bünyesinde barındırırken, Hanefî üst kimliğini muhafaza etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin her ne kadar günümüze ulaşan eserleri itikada dair olsa da tarihsel süreçte onun fakih kimliğinin öne çıkarılmasının kelâmî kimliğini gölgede bıraktığı ya da yok saydığı söylenebilir. Nitekim onunla ilgili gerek Mu'tezile gerekse Mürcie tanımlamasında fakih nitelemesinin kelâmî kimliğinin hep önünde ve baskın olduğu görülmektedir. Bu münasebetle onun kelâmî kimliğiyle ilgili olarak farklı tanımlamalar yapılmıştır. O, farklı kesimler tarafından genellikle i'tizal ve irca akidelerine nispet edilmiştir. Söz konusu iddiaların doğruluğu bir yana Ehl-i sünnet'in İslam düşüncesinin ana omurgasını teşkil etmesiyle birlikte Hanefiliğin de bu iddia ve ithamlar karşısında bünyesindeki oluşumlarda bir ayrışmaya gittiği ve itikadi duruşunu belirgin hale getirdiği görülmektedir. Hanefî coğrafyanın Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde, Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşleri için çaba sarf edilirken,

¹⁶ Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uqûl*, nşr. M. Zekî Abdilber (Katar: Metâbiu'd-Dûha, 1984), 1-3; Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 85-86.

¹⁷ Abdulcelil el-Kazvinî, *en-Nakz*, thk. Muhaddis Celaladdin (Tahran: Encümen-i Asarı Milli, 1358/1979), 105.

¹⁸ Seyyid Murteza İbn Dâî Hazan er-Râzî, *Tebsiratü'l-avâm fî mârifeti makâlâtî'l-en'âm*, thk. Abbas İkbâl, (Tahran: Matbat-ü Meclis, 1313), 91.

¹⁹ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fî'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru's-Selâm, 2000), 386.

²⁰ İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmî's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmî, 1986), 5/261.

²¹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Mâtürîdilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017), 20.

²² Nurit Tsafir, *The History of an Islamic School of Law The Early Spread of Hanafism* (United States of America: Harvard University Press, 2004), 49.

Irak'ta onun fikhî yönü daha ön planda tutulmuş olsa da takipçileri arasında ırcâ ve i'tizal görüşlerine sahip isimler mevcuttur. Söz konusu isimlerin itikadi eğilimleri mezhebin görüşünü yansıtmassa da hadis ehlinin eleştirileri karşısında bir mezhep bilincinin geliştiği söylenebilir. Hanefilikte mezhep kimliğinin oluşmasında, hadis taraftarlarının Mürcîî isimlere ve mihne sonrası Irak'taki Mu'tezile ile yakınlaşmaya yönelik eleştirilerinin etkisi büyük olmuştur.²³

Söz konusu iddialardan birincisi erken dönemden itibaren kişi ve fırkaların Mürcie ile irtibatlandırılması, yalnızca teolojik bir terim değil, aynı zamanda dönemselsel olarak bir itibarsızlaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Ebû Hanîfe de böyle bir duruma maruz kalmış, özellikle büyük günah işleyenlerin imanını sorgulamayan yaklaşımı nedeniyle Mürcie ile ilişkilendirilmiştir. Ancak bu ilişkilendirme, onun iman-amel ayrımını teolojik bir sistematik içinde ele almasına dayansa da bağlamından koparılmıştır. Ebû Hanîfe'nin kebire meselesinde Mu'tezile ve Haricilik'ten ayrı bir fikre sahip olması, iman-amel ilişkisine dair meselelerde ve hadis metodolojisinde hadis ehlinde farklı bir yol içine girmiş olması, onun bu çevrelerce Mürcie'ye nispet edilmesinde etkili bir unsur olmuştur.²⁴ Nitekim Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'yi Mürcie içinde değerlendirmesinin kader konusunda onlara muhalefet etmesinden kaynaklı olduğu kaydedilmiştir. Zira Mu'tezile kader konusunda muhaliflerini irca akidesiyle nitelemiştir.²⁵ Bu bağlamda ona yönelik i'tizal ve irca nitelemeleri sonradan Hanefî üst kimliğini belli bir yöne hasretme çabalarının ürünü olsa gerektir. Dolayısıyla Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931) ve Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi isimlerin onunla ilgili Mürcie nitelemelerinin aynı gelenekten beslenmelerinden kaynaklı olması muhtemeldir.²⁶ Kaldı ki Eş'arî'nin Ebû Hanîfe'yi Mürcie içinde sayması²⁷ sonraki dönem Eş'arîler arasında benimsenmemiştir. Abdulkâhir el-Bağdâdî ve Şehristânî gibi isimler, Ebû Hanîfe'yi Ehl-i sünnet'in savunucusu olarak görmüş ve ona yönelik Mürcie ithamına mesafeli yaklaşmış veya reddetmişlerdir.²⁸ Bu durum Ebû Hanîfe'ye yönelik bu ithamın tarihi arka planında daha çok mezhepsel veya siyasi nedenlerin etkili olduğunu göstermektedir. Tarihsel süreçte Mürcie'nin tanımı ve müntesipleri konusundaki belirsizlik, muhaliflere yönelik bir tenkit aracı haline gelmesine sebep olmuştur. Ebû Hanîfe'nin Mürcîî olarak nitelenmesi, onun görüşlerini küçümsemek

²³ Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 61.

²⁴ Seyyid Bahçivan, "İrca Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrca ile İthamına Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 171.

²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 577; Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992/1413), 1/139.

²⁶ Ebu'l-Yûsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 88.

²⁷ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980), 138, 141.

²⁸ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Albert N. Nadir (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1970), 140; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/139.

veya yanlış anlamlandırmak için kullanılan tarihsel bir araç olmuştur. Ancak daha sonraki dönemde, onun Sünnî kelâmının öncülerinden biri olarak kabul edilmesi, bu ithamın ne kadar mesnetsiz olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum, o dönemde teolojik kavramların siyasi ve toplumsal rekabetin bir parçası olarak nasıl kullanıldığını anlamak açısından önemlidir.²⁹

Ebû Hanîfe bir taraftan Mürcî olarak nitelendirilirken diğer taraftan da Mu'tezile ile ilişkilendirilmiştir. Bu durumun en önemli sebeplerinden birisi Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili ona nispet edilen görüşlerdir. Onun günümüze ulaşan eserlerinde, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması hasebiyle mahluk olmadığı ancak kulların telaffuz, yazma ve okumalarının mahluk olduğu yönünde bir görüşü³⁰ olsa da farklı kanallardan kendisine nispet edilen Kur'an'ın mahluk olduğu yönündeki rivayetler³¹ Mu'tezile ile de irtibatlandırılmasına yol açmıştır. Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili Ebû Hanîfe'ye nispet edilen birbirinden farklı görüşler geçmişe dönük bir inşa faaliyeti olup, onu savunanlarla dışlayanlar arasındaki çekişmeyi göstermektedir. Bu bağlamda onun bu konudaki düşüncesiyle ilgili olarak kesin bir kanaate varmak mümkün değildir. Ancak mihne sürecinde Irak Hanefîlerinden önemli isimlerin halku'l-Kur'an görüşünü kabul etmeleri onunla ilgili olarak böyle bir kanaati beslemiş olmalıdır.³²

Ebû Hanîfe bazı Hanefî-Mu'tezilî isimlerce itikadi konularda Mu'tezile ile arasına mesafe konularak Mürcie içinde kabul edilirken, fikhî konularda Mu'tezilî isimlerle aynı görüşte buluşur.³³ Onun ilmi tartışmalar için Basra yolculuklarında Mu'tezile'nin kurucu isimlerinden Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile kelâmî konuları tartışmış olması,³⁴ en azından kendi döneminde onlarla paralel düşünmediğini göstermektedir. Bağdâdî, ilk mütekellimlerden saydığı Ebû Hanîfe'nin Kaderiyye'ye karşı *fıkhü'l-ekber* adında bir risale yazdığını, Ebû Yusuf'un da Mu'tezile'yi zenadıkadan saydığını belirtir.³⁵ İbn Nedîm de Ebû Hanîfe'nin *Kitâbü'r-Reddi ale'l-Kaderiyye* isimli bir kitabının olduğunu kaydeder.³⁶ Ebû Hanîfe'yi Ehl-i sünnet

²⁹ Çağfer Karadaş, "Eş'arî Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Mürciiliği Meselesi", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir: y.y., 2015), 98.

³⁰ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *Fıkhü'l-Ekber*, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 53; Ebû Hanîfe, el-Vasiyye, 66-67.

³¹ Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Medineti's-Selâm-Târîhu Bağdât*, thk. Beşşar Avvar Maruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 15/518-528.

³² Hakan Atalay, "Halku'l-Kur'an Fikrinin Ebû Hanîfe'yle İrtibatlandırılması Sorunu", *Eskişen* 54 (Eylül 2024), 1122.

³³ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 201, 440, 501.

³⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2018), 227; Hafızuddîn Muhammed el-Kerderî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri*, çev. Muhammed b. Ömer Halebî - Mustafa S. Kaçalin (İstanbul: Mîsvak Neşriyat, 2010), 1/288.

³⁵ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlû'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 334.

³⁶ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 676-677.

çizgisinin dışında bir yere yerleştirmek isteyen kesimler, Ehl-i sünnet itikadını açıklayan eserlerinin ona ait olmadığını iddia etmek suretiyle hem kelâmı hem de Ehl-i sünnet'le bağını koparmayı amaçlamış olmalıdırlar.³⁷ Bu durumda onun Mu'tezile ile irtibatlandırılması mümkün olmuştur.³⁸ Hanefî ve Mu'tezilî isimler ona birtakım Mu'tezilî fikirler nispet etmek suretiyle dolaylı yoldan Mu'tezile içinde değerlendiriler de bu durum sistemli bir çabaya dönüşmemiştir.³⁹

Ebû Hanîfe'den sonra fıkıhta Hanefî mezhebine mensup isimlerin Mu'tezile ile ilişkileri halkı'l-Kur'an ve adalet fikrini benimsemelerine bağlı olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰ Mezhebin Ebû Hanîfe'den sonra önde gelen isimlerinden olan Züfer b. el-Hüzeyl, (ö. 158/775) Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, (ö. 189/805) Ebû Mutî' el-Belhî, (ö. 199/814) Muhammed b. Şücâ' es-Selcî, (ö. 266/880) Ebû Mûsâ İsbâ b. Ebân, (ö. 221/836) Ebû Abdillâh Muhammed b. Semâa (ö. 233/848) gibi önemli isimleri muhtelif sebeplerle Mu'tezile ile irtibatlandırılmışlardır.⁴¹ Bununla beraber başta Ebû Hanîfe ve hocası Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) olmak üzere Ebû Yusuf ve İmam Muhammed gibi önemli isimler Mürcie'ye de nispet edilmiştir.⁴²

Hanefîlikle ilgili bu geniş yelpazede, itikadi tercih ve eğilimleri değişse de aralarındaki itikadî gerginliğe rağmen Hanefîler, genellikle öğretmen veya öğrenci tercihini itikadî eğilimlerine göre yapmamış; bir Hanefî âliminin itikat alanının dışındaki dinî bilgisi, kelâmî görüşlerinden dolayı kusurlu sayılmamıştır. Böylece Hanefî fıkıh öğretisinin öğretimi hemen hemen hiç kesintiye uğramadan devam etmiş, kelâm dışı ilimlerde ise kelâmî çekişme Hanefî hoca-talebe ilişkilerini etkilememiştir. Başka bir deyişle, dogmatik eğilimler ile dinsel bilgi birbirinden açıkça ayrılmıştır. Dogmatik inançların Hanefî hocalarının niteliklerini etkilemeyeceği şeklindeki bu tutum, görünüşe göre diğer Hanefî âlimleri tarafından da kabul görmüş ve itikadî konulardaki görüş ayrılıkları, hoca-talebe ilişkisini kesintiye uğratmamıştır. Fıkıhla kelâmı birbirinden ayıran bu tutum, Hanefî mezhebinin hicrî 2-3. yüzyıllardaki kelâmî açıdan çekişmeli dönem boyunca varlığını sürdürmesini kolaylaştırmıştır. Hanefî mezhebi mensuplarının, Hanefî ulemasını bölen dogma ihtilafının dışında kalmasını sağlamış, böylece bu bölünme karşısında Hanefî birliğini korumuştur.⁴³

³⁷ Hâfızüddîn Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1981), 2/122.

³⁸ Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul: y.y., 2001), 35.

³⁹ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 294-296.

⁴⁰ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 181.

⁴¹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 191; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtî'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: b.y. 1987), 128; Kādî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 357.

⁴² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/143-144.

⁴³ Tsafir, *The History of an Islamic School of Law The Early Spread of Hanafism*, 49-50.

3.1. Irak Hanefiliği

Fıkıhta rey kelâmıda akılcı bir usûl benimseyen Hanefîlik ve Mu'tezile'nin Irak coğrafyasında neşet edip gelişim göstermesi, Abbasi siyasi politiğinde yollarının kesişmesini de beraberinde getirmiştir. Bundan dolayı hicrî 4.-5. asıra kadar Hanefî fakihler kelâmî görüşlerini, Mu'tezile kelâmcıları da fıkhi görüşleri ve aidiyetlerini belirginleştirme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bununla beraber Irak ile Horasan-Mâverâünnehir bölgelerinde itikatta Mu'tezile olanların fıkıhta Hanefî, fıkıhta Hanefî olanların da itikatta Mu'tezile olması gibi karşılıklı bir etkileşimden bahsetmek mümkündür. İbnü'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) kaydettiğine göre Ebû Ali el-Cübbâî, (ö. 303/916) oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, (ö. 321/933) Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Zemahşeri (ö. 538/1144) örneklerinde olduğu üzere Mu'tezile'nin çoğunluğu Ebû Hanîfe'ye tabi olmuşlardır.⁴⁴ Bu durum fıkıhta tercihin Hanefîlik, kelâmıda tercihin Mu'tezile olması şeklinde tezahür etmiştir.⁴⁵ Buna bağlı olarak Hanefî ashabından birçok isim i'tizâl fikriyle irtibatlandırılmıştır. Örneğin Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) hocası Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân el-Bağdâdî, Alî b. Mûsâ el-Kummî, (ö. 305/907) Ebû Alî ed-Dekkâk er-Râzî, Ebû Hâzım el-Kâdî Abdülhamîd b. Abdilazîz es-Sekûnî, (ö. 292/905) Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Berdaî, (ö. 317/930) Ebû Tâhir ed-Debbâs, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebû Amr et-Taberî, (ö. 340/951) Ebû Bekr ed-Damegânî el-Ensârî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, (ö. 436/1044) Ebû Bekr b. Şâheveyh, (ö. 361/972) Ebü'l-Kâsım el-Kâdî İbrâhîm et-Tenûhî (ö. 342/953) bu isimlerden bazılarıdır.⁴⁶

Hanefîlerin Mu'tezile ile yakınlaşma süreci Hanefî fikriyatın fûrûdan usûle geçişinde başlamış ve Zemahşerî'ye kadar devam etmiştir.⁴⁷ Bu dönemin yaygın söylemi, kelâm ilmi Mu'tezile'nin uzmanlık alanını oluştururken, fıkıh da Ebû Hanîfe ve Hanefî geleneğin uzmanlık alanını oluşturmasıdır.⁴⁸ Karşılıklı etkileşime dayalı bu süreç, iman ve amel gibi dinî açıdan birbirini tamamlayan zeminiyle bir tarafta rivayete diğer tarafta ise vahye öncelenen akıl eksenli bakış açısının sonucudur. Usûl ve yöntemde birbirine yakın bir anlayış içinde olan bu mezheplerin irtibatında Abbasi teo-politiğinin akılcı ve özgürlükçü bir yönde şekillenmesi olumlu katkı sağlamıştır. Her ne kadar birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak Hanefîlik-Mu'tezile etkileşimi Abbasi siyasetiyle ortaya çıkıp gelişmişse de aynı teo-politik süreç dini açıdan rey ve akıl eksenli bir modelin yok olmasına da sebep olmuştur.⁴⁹

⁴⁴ Muhammed b. İbrahim el-Vezîr, *er-Ravzü'l-Basîm fi' Zibbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd (Mekke: Dâru Alemi'l-Fevâid, 1419), 1/310.

⁴⁵ Takiyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî, *Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983), 1/90.

⁴⁶ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî es-Saymerî, *Aḥbâru Ebî Hanîfe ve aşḥâbih* (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1985), 165-173; Ebû Mansûr et-Teymî es-Semânî, *Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 1/485.

⁴⁷ İbrahim Aslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *Journal of Islamic Research* 27/1 (2016), 86.

⁴⁸ Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed ve't-Târîh* (b.y.: Mektebetü's-Sakâfe ve'd-Diniyye. ts.), 5/144.

⁴⁹ Aslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", 88-89.

Hanefî-Mu'tezilî isimlendirmesi sadece belirli bir grup veya dar bir görüş alanını ifade etmek yerine, her iki düşünce akımının etkileri veya ilişkileriyle bağlantılı olan tüm şahısları kapsayan daha geniş bir tanımlama olarak değerlendirilmiştir.⁵⁰ Hanefî kimliğe sahip olan bir şahsın Mu'tezile ile irtibatlandırılması için ortaya konulan kriterler değişkenlik gösterse de Abbasi siyasetinde i'tizâl fikri desteklenip, Mu'tezile'nin revaçta olduğu dönemlerde Hanefilik de kabul görmüştür. Nitekim mihne sürecinde her iki oluşuma mensup isimler devlet nezdinde özellikle kadı tayinlerinde etkili olmuşlardır. Kadı tayinlerinde halku'l-Kur'ân fikrinin kabulü önemli bir kriter olduğundan politik sürecin Mu'tezile ile Hanefiler arasında irtibata zemin oluşturduğu varsayılabilir. Bu durum özellikle Büveyhiler döneminde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmış, itikatta Mu'tezilî eğilim fıkhıta Hanefiliğe yönelmiştir.⁵¹ Bununla beraber Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki tartışmaların başlangıcından itibaren Hanefî çevreler, teolojik olarak halku'l-Kur'ân görüşünü kabul etmelerine bağlı olarak Mu'tezile eğilimli ve bu görüşü reddetmek suretiyle hadisçilerin safında yer alanlar olmak üzere ikiye bölünmüştür. Buna göre Bağdat'ta Mu'tezile eğilimli Hanefiler olduğu gibi Hanbeli hadisçilerle iyi ilişkiler içinde olan Hanefilerin varlığından bahsetmek de mümkündür. Halku'l-Kur'ân konusundaki bu farklılık, yaklaşık bir buçuk asır boyunca hem kabul hem de red durumlarında Bağdat kadılarının çoğunu yetiştirebilmiştir.⁵²

Hanefîlerin farklı itikadi mezheplere bağlı olmaları, aralarında husumeti de doğurmuştur. Bu husumet sözlü eleştiriyile sınırlı kalmayarak, i'tizâle eğilimli olmayan Hanefîler hakkında sosyal tecrit ve adli süreçlerin uygulanmasına sebep olmuştur.⁵³ Bu durum, Hanefiler arasında fikrî ayrılıkların belirginleşmesine ve mezhebin içinde bölünme izleniminin oluşmasına yol açmıştır. Mihne sonrası dönemde, halku'l-Kur'ân anlayışının devlet politikası olmaktan çıkarılması, bu anlayışı benimseyen Hanefîlerin itibardan düşmesine neden olmuştur. Halku'l-Kur'ân anlayışını savunan ve mihnede görev alan şahıslar, cerh ve ta'dil âlimlerince güvenilir kabul edilmemiş, eleştirilmiş ve kamusal etkileri büyük ölçüde azalmıştır. Bu durum, halku'l-Kur'ân anlayışını benimsemeyen Hanefîlerin kadılık görevlerinde daha etkili olmalarını sağlamıştır. Halku'l-Kur'ân anlayışını benimseyen Hanefîlerin itibardan düşmesi, Bağdat ve çevresinde Hanefî fakihlerin sayısında azalmaya neden olmuş, mezhep mensuplarının daha çok Abbâsî Devleti'nin doğu bölgelerinde yetişmesine zemin hazırlamıştır. Böylece, Hanefîlerin itikadî tartışmalardaki etkisi coğrafi olarak da bir değişime uğramış, Irak'taki etkinlikleri azalırken merkezden uzak bölgelerde varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁵⁴ Mihne döneminde Ashâbu Ebî Hanîfe ve Mu'tezile arasındaki yakınlaşmada siyasi

⁵⁰ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 180.

⁵¹ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 178-179, 214.

⁵² Tsafir, *The History of an Islamic School of Law The Early Spread of Hanafism*, 47-48.

⁵³ Tsafir, *The History of an Islamic School of Law The Early Spread of Hanafism*, 49.

⁵⁴ Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 126-127.

şartlar belirleyici olurken; mihne sonrasında siyasi şartlardan bağımsız bir şekilde bu ilişkinin daha da olgunlaştığı görülmüştür.⁵⁵

Mihneden sonra hadisçi kanadın Abbasi teo-politiğinde etkili olması Mu'tezile'nin yanında Hanefilerin de suçlanmasına sebep olmuştur. Bu süreçte Bağdat'ta Hanefiliğin etki alanını diğer mezheplere kaptırdığı görülmektedir. Hanefilik içinde ise mihne sürecinde Mu'tezile eğilimli Hanefiler, mihneden sonra ise sünni Hanefiler etkili olmuşlardır. Siyasi iktidar tarafından Hanefilik ve Hanefilerin topluca kayırılmasından çok bazı kelâmî görüşlerinden dolayı Mu'tezile eğilimli Hanefilerin kısmi bir kayırılması söz konusudur.⁵⁶ Bu iki kelâmî uç noktadan birine mensup olan Hanefî âlimlerin dışında, teolojik bağlılıklarını değiştiren ve bir fırkadan diğerine geçen Hanefiler de olmuştur. Ancak bir kelâmî ekolden diğerine geçen Hanefî grubunun varlığı, Hanefî mezhebi içindeki iki karşıt teolojik grubun genel resmini değiştirmemiştir.⁵⁷

Mihne sürecinde Mu'tezileye karşı farklı kesimlerde oluşan tepkiye ek olarak Mu'tezile'nin kendisini geliştirip dönüştürememesi, tabanda karşılık bulmasını engellemiş ve sınırlı bir kesim tarafından sürdürülmesiyle sonuçlanmıştır. Bu süreçte Mu'tezile'den önemli kopmalar meydana gelmiş ve Mu'tezile içindeki bazı isimler başka düşünce akımlarına yönelmişlerdir.⁵⁸ Macit'e göre Mu'tezile mihne sonrası süreçte baskılara maruz kalınca, bir kısım Mu'tezile kelâmcısı Hanefî kimliğe girmiş ve bu şekilde baskılardan kurtulmayı amaçlamıştır. Buna bağlı olarak doğrudan tüm mezhebi kapsayacak şekilde Mu'tezile'nin Hanefilikle organik bir bağı yoktur.⁵⁹ Irak bölgesinde Hanefilerin etki alanı daralırken, kelâmî konulara ilginin de giderek azaldığı görülmektedir. Bu bağlamda Mu'tezilî-Hanefî eğilim, Abbâsî halifesi Kâdir Billâh'ın politikalarıyla hicrî 4. ve 5. asırlarda güç kaybetmeye başlamıştır. Bu politikalar, Hanefilerin Mu'tezilî görüşlerden uzaklaşmasını hızlandırmış ve Hanefilik içinde Semerkant ekolünün giderek güç kazanmasına yol açmıştır. Böylece Hanefî mezhebi içinde Mu'tezilî etkiler azalmış, hicrî 6. asrın sonu ve 7. asrın başından sonra Mâtürîdîlik gittikçe güç kazanmıştır.⁶⁰

Mu'tezile kelâmcılarının fıkıh usûlüyle ilişkisi, Vâsıl b. Atâ⁶¹ ve Amr b. Ubeyd gibi kurucu isimlerle başlayıp önemli isimleriyle devam etmiş ve Cübbâiler döneminde teşekkülünü tamamlamış olmakla birlikte günümüze Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) eserleri ulaşmıştır.⁶² Hanefî

⁵⁵ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, 207-208.

⁵⁶ Tsafir, *The History of an Islamic School of Law The Early Spread of Hanafism*, 43-44.

⁵⁷ Tsafir, *The History of an Islamic School of Law The Early Spread of Hanafism*, 47.

⁵⁸ Muharrem Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 186.

⁵⁹ Yüksel Macit, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/3 (2003), 73-74.

⁶⁰ Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 118; Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 125.

⁶¹ Süleyman eş-Şevâşî, *Vâsıl b. 'Atâ' ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye*, (b.y.: Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kitâb, 1993), 271-278.

⁶² Macit, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", 76.

cenahta Mu'tezile ile ilişkinin önemli isimleri olarak Îsâ b. Ebân, (ö. 221/836) Ebû Abdillâh Muhammed b. Semâa, (ö. 233/848) Ebû Abdillâh Muhammed b. Şucâ es-Selcî, (ö.266/880) Ebû Hâzim el-Kādî, (ö. 292/905) Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî el-Berdâî, (ö. 317/930) Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981) gibi şahıslar öne çıkmaktadır.

Bu isimlerin başında gelen Hanefî gelenekte Şeybânî'nin öğrencisi olup ondan rivayette bulunan Îsâ b. Ebân⁶³ halife Me'mûn'un meclisinde bulunmuş⁶⁴ ve on yıl kadılık yapmıştır.⁶⁵ Onun *el-Hucecü's-sağır* isimli eseri Hanefî usûlüne dair yazılan ilk eser kabul edilmiştir.⁶⁶ Hanefî ashabından İbn Şüreyh, (ö. 80/699 [?]) Züfer b. Hüzeyl, (ö. 158/775) Muhammed b. Hasan, (ö. 189/805) Muhammed b. Şücâ es-Selcî (ö. 266/880), Mis'ar b. Kidâm, (ö. 155/772) İbn Semaâ, (ö. 233/848) ve Ali b. Musa el-Kummî ile birlikte Mu'tezile'nin adl görüşünü kabul ettiği rivayet edilen fukaha arasında yer almaktadır.⁶⁷ Bazı kaynaklarda Îsâ b. Ebân'ın halku'l-Kur'ân fikrini kabul edip insanları buna davet ettiği rivayet edilmiştir.⁶⁸ Öte yandan onun irca akidesiyle ilişkilendirilebilecek görüşünden dolayı⁶⁹ "fukaha Mürciiliği" adı verilen bir düşünceyi benimsediği değerlendirilmiştir.⁷⁰ O, i'tizâl fikrinin yanında ircâ akidesiyle uyumlu görüşlere de sahip birisi⁷¹ olarak Hanefî tabakât eserlerinde Mu'tezile ile ilişkilendirilmemiştir. Bunun yanında muhaddis ve fakih kimliğinin öne çıkması,⁷² Semerkant Hanefileri tarafından ashaptan kabul edilip görüşlerine yer verilmesi gibi sebeplerden dolayı itikadi kimliğiyle ilgili olarak kesin bir yargıda bulunmak mümkün olamamıştır.⁷³

Ebû Abdillâh Muhammed b. Semâa, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisi olup onlardan rivayette bulunmuş, usûle dair eserleri olup Memun döneminde kadılık yapmıştır.⁷⁴ Mutezilî fakihler arasında kabul edilen İbn Semâa'nın Mu'tezile'nin "adl" görüşünü benimsediği gibi insanları ona davet ettiği

⁶³ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebûsât*, çev. Mustafa Cevat Akşit vd. (İstanbul: Gümüşev, 2008), 1/418.

⁶⁴ Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe ve aşâbih*, 147-148.

⁶⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*; Bağdadî, *Târîhu Medineti's-Selâm-Târîhu Bağdât*, 12/479.

⁶⁶ Mehmed Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, nşr. Selçuk Camcı (İstanbul: Akademi Yayınları, 2011), 46.

⁶⁷ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 103; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 128-129.

⁶⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebu'l-Ğudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 6/256; Bağdadî, *Târîhu Medineti's-Selâm-Târîhu Bağdât*, 12/482.

⁶⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Uşûlü'l-fıkıh*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 1994), 1/103.

⁷⁰ Şükrü Özen, "Îsâ b. Ebân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/480.

⁷¹ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd (Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1410), 2/278.

⁷² İbn Ebî'l-Vefa Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1993), 2/678-680.

⁷³ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, 188.

⁷⁴ Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, Muhammed Ramazan Yusuf (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 240-241; Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe ve aşâbih*, 161-162; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 684-685.

rivayet edilir.⁷⁵ Bu münasebetle İbn Semâa'nın mihneyi desteklediği gibi halku'l-Kur'ân fikrini de savunduğu söylenebilir.⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Şucâ es-Selcî ise Hanefî ashabından olmakla birlikte Mu'tezile'ye meyilli olduğu rivayet edilmiştir.⁷⁷ Mu'tezilî literatürde de kendisine i'tizâl fikirleri atfedilmiştir.⁷⁸ Bir diğer isim olan Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî el-Berdâî, Irak ekolünün önde gelen büyük fakihlerinden olup, Ali b. Mûsa b. Nasr ile Ebû Ali ed-Dekkâk'ın öğrencisi Ebû Tâhir ed-Debbâs, Ebû Amr et-Taberî ve Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin de hocasıdır.⁷⁹ Berdâî Hanefî fakihi kimliğinin yanında Mu'tezile kelâmcısı kimliğiyle de Mu'tezile ve diğer tabakât kitaplarında yerini almıştır.⁸⁰

Hanefî fikriyat açısından fıkıh usûlünün i'tizâl ilkeleri doğrultusunda müesses hale gelmesindeki en önemli isimlerden birisi olan Ebû'l-Hasan el-Kerhî, (ö. 340/952) Berdâî ve Ebû Hâzim el-Kâdî'den (ö. 292/905) ilim tahsil ettikten sonra Irak Hanefiliğinin liderliğini üstlenmiş, kendisinden de çok sayıda kişi ilim tahsil edip farklı coğrafyalarda önemli görevlerde bulunmuşlardır. Kendisinden Ebû Bekir el-Cessâs, Ebû Abdullah ed-Demagânî, (ö. 478/1085) Ebû Alî eş-Şâşî (ö. 344/955) ve Alî b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 342/953) gibi ilim tedris etmişlerdir.⁸¹ Berdâî'nin yanına sıklıkla gidip gelen Kerhî, ondan kelâm kitapları okuduğu gibi üstün gördüğü kelâm ilminin fikhî meselelerin anlaşılması ve çözümünü noktasında kendisine yardım ettiğini ifade etmiştir.⁸² Kerhî, Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cubbâî'yle görüşmüş, onun ilmini takdir etmiş⁸³ ve onun ilmini övmüştür.⁸⁴ Bunun yanında Berdâî ve Basrî'den kelâm tedris etmiş, Basrî de Kerhî'den fıkıh tahsil etmiştir.⁸⁵ Böylece Kerhî, kelâmı Basrî'den, Basrî de fıkıhı Kerhî'den öğrenmiştir.⁸⁶ Buna göre Irak'ta kendi dönemlerinde fıkıhta Kerhî, kelâmda ise Basrî öncü şahsiyetler olup, ilgili ilimler bu âlimlerden tahsil edilmiştir. Bu münasebetle fukahadan adl görüşünü benimseyenler arasında yer alan Kerhî⁸⁷ i'tizâl ile ilişkilendirilmiştir.⁸⁸ Nitekim Basrî gibi Mu'tezile kelâmcılarının fıkıh usûlüne dair eserlerinde, Kerhî'den şeyh diye

⁷⁵ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 103; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 128-129.

⁷⁶ Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 118.

⁷⁷ Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, 164; Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedruddin Ebu Firas (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1324), 171; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/174; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 243.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 358; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 103.

⁷⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/163-164; Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, 166.

⁸⁰ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 102; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 321-322; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 101; Bağdadî, *Târîhu Medineti's-Selâm-Târîhu Bağdât*, 5/160.

⁸¹ Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, 166; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/493; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 109.

⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 322-323.

⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 306.

⁸⁴ İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 130.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 322, 332, 334.

⁸⁶ İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 130.

⁸⁷ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 103.

⁸⁸ Bağdadî, *Târîhu Medineti's-Selâm-Târîhu Bağdât*, 12/76.

bahsedilmiştir.⁸⁹ Bu durumda onun Mutezilî isimlerle yakınlığından dolayı Mu'tezile kelâmcısı olmamakla beraber Mu'tezile'ye meyilli olduğu söylenebilir. Bundan dolayı müteahhir Mu'tezile kelâmcıları ona yakın ilgi göstermişlerdir.⁹⁰

Mezhebin kurucu imamlarından sonra Irak Hanefiliğinde kurumsallaşma ve tedris faaliyetlerinin sürekliliği bağlamında ilk akla gelen ve büyük bir etki bırakan isim Kerhî olmakla birlikte, onun fıkıh usûlü ve kelâm'la ilgili görüşleri öğrencisi ve takipçisi Cessâs'ın fıkıh usûlüne dair yazdığı eserden öğrenilmektedir. Kerhî'yle aynı düşüncelere sahip olması, Irak Hanefî geleneğinde onu hocasından sonra önemli bir konuma yükseltmiştir.⁹¹ Nitekim Irak'ta ilim tahsili Kerhî'den sonra Cessâs'la sürdürülmüş ve bu amaçla Irak'a yolculuklar devam etmiştir.⁹² Hanefî fıkıhında benzersiz sayılan Cessâs'a kadılık teklifi yapıldığı halde bundan imtina ettiği, bunun yanında fıkıh kitaplarından ziyade kelâm kitaplarını yazarak Allah'a yakınlaştığına inandığı kaydedilmiştir.⁹³ Nitekim Ahkâmu'l-Kur'ân'ın başlangıcında ilimlerin başı olarak saydığı tevhid ilmine dair bir bölüm yazdığını ifade etmiştir.⁹⁴ Mu'tezile tabakat kitaplarında Mu'tezile içinde zikredilen⁹⁵ Cessâs'ın kendi görüşlerinden yola çıkıldığında, genellikle Mu'tezile'yi diğer mezheplerden ayıran ve mezhebi temsil eden görüşlerin kendisi tarafından savunulduğu görülmektedir.⁹⁶ el-Fusûl'de, furû fıkıhta Hanefî imamların görüşlerini temel almakla birlikte, birçok kelâmî konuda Mutezilî görüşlerle uyum göstermektedir.⁹⁷

Irak özelinde Mu'tezile mezhebinin fikhî konularda Hanefîlik ile ilişkilendirildiği ve bu bağın sonraki asırlarda da sürdüğü görülmektedir. Irak'ta kadı ve fakihler genellikle Hanefî mezhebinden olsalar da⁹⁸ bunların bir kısmı usûlde Mu'tezile mezhebinden kabul edilmişlerdir.⁹⁹ Hanefî ulemasıyla Mu'tezile arasında başta iman konuları olmak üzere itikadi konularda bir farklılık olsa da bu durum her ikisi arasındaki geçişliliğe engel olmamıştır. Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşleriyle Mu'tezile'nin ayrışmasına rağmen Hanefî cenahla Mu'tezile ortak bir fikhî zeminde

⁸⁹ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: y.y. 1964), 135, 285.

⁹⁰ Arvas, "Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında" Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi, 43-44.

⁹¹ Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 109-110.

⁹² Saymerî, *Ahbabu Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, 171.

⁹³ İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtı'l-Mu'tezile*, 130.

⁹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1992), 1/5.

⁹⁵ İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtı'l-Mu'tezile*, 118; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 103.

⁹⁶ Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 158; Sâid Bekdâş, "Mukaddimetü'l-Muhakkik", *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2010), 99-112.

⁹⁷ Cessâs, *Uşûlü'l-fıkh*, 1/148, 150, 257, 2/155, 234, 3/296, 350; 4/375-376; Karakuş, *Hicri 2.-4. Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 30.

⁹⁸ Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsım*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 129.

⁹⁹ Ebu'l-Meâlî el-Alevî, Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî, *Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî*, çev. Doğan Kaplan, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013), 71.

buluşabilmiştir.¹⁰⁰ Bununla beraber Irak Hanefîlerinin Mu'tezile ile irtibatlandırılma noktası halku'l-Kur'ân fikri olup, genel olarak tümüyle i'tizâl fikrini kapsamamaktadır. Halku'l-Kur'ân fikrinin siyasi yönünün ağır basması söz konusu isimlerle ilgili Mu'tezile nitelemesine de ihtiyatla yaklaşılmasını zaruri kılmıştır.¹⁰¹ Irak Hanefîleri mezhep imamlarının fûrû fıkha dair görüşlerini temel alarak bir usûl geliştirmiş olmakla birlikte, usûllerindeki bazı i'tizâlî görüşlere temayül gösterdikleri anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu i'tizâlî etki fıkıh usûlünün inşası ve temellendirilmesi noktasında olmayıp, aklî ve kelâmî açıdan izahı hususuyla sınırlıdır. Bu durum onları doğrudan bir Mu'tezile kelâmcısı ve savunucusu olarak nitelendirmeyi gerektirmediği gibi fıkıh usûlü anlayışlarıyla i'tizâl düşüncesinin bazı noktalarda kesiştiği ve bu noktada bir etki ve temayülün gerçekleştiği gibi bir sonuç doğurmuştur.¹⁰²

3.2. Buhara Hanefî Okulu

Abbasilerin hilafet merkezi olan Irak coğrafyasında, Mu'tezile kelâmı ve kelâmcılarına olan desteğin azalması ve Mu'tezile aleyhine bir sürecin başlamasına paralel bir şekilde Hanefîlerin Irak kolunda da bir düşüşün gerçekleştiği ve Hanefî düşüncenin doğu bölgelere kaydığı görülmektedir. Mihne, mezhepsel ayrılıkların yanında merkezi otoriteyi de zayıflatınca, İslam coğrafyasında özerk yapılar ortaya çıkmış ve zayıf merkez-güçlü çevre durumu belirmiştir. Bu ortamda merkezde destek görmeyen ya da takibe uğrayan farklı itikadi yapılanmalara bağlı ilim ehli, çevre bölgelere taşınmışlardır.¹⁰³ Bunun sonucu olarak beşinci asırdan itibaren Hanefî düşüncenin gelişim merkezi olması bakımından Mâverâünnehir bölgesi Irak'ın önüne geçmiş ve burada üç asır boyunca önemli eserler telif edilmiştir. Mu'tezile, önceleri Buhara'da kendisine bir etki alanı oluşturmuş ve siyasi çevrelerde de bunun karşılığı olmuşsa da bu durum daha sonra Hanefîlik bağlamında Ehl-i sünnet lehine evrilmiştir.¹⁰⁴ Bu itibarla Ebû Hanîfe mezhebinden olan Horasan-Mâverâünnehir fukahası, itikatta sünni anlayış içinde değerlendirilmekle birlikte bazı Irak fakihleri fûrûda Ebû Hanîfe mezhebinden olsalar da itikatta Mu'tezile mezhebindendirler.¹⁰⁵ Nesefî'nin kaydettiğine göre Ebû Hanîfe'nin Horasan-Mâverâünnehir, Merv ve Belh'teki ashabı daha önce i'tizâlî fikirlere sahip olmakla birlikte Mu'tezile'den yüz çevirmek suretiyle fûrûda Hanefî mezhebine bağlı

¹⁰⁰ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 231.

¹⁰¹ Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 33.

¹⁰² Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 70-71, 73.

¹⁰³ Çağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usûl İslam Araştırmaları* 6 (Aralık/2006), 63.

¹⁰⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 197.

¹⁰⁵ Alevî-Hüseynî, "Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî", 71.

olmanın yanında itikadi meselelerde de Ebu Hanife'nin görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰⁶

Mâverâünnehir bölgesinde Hanefîliğin fıkıh, itikat ve usûl açısından gelişim seyri Buhara ve Semerkant'ta birbirinden farklı olmuştur. Bu dönemde Semerkant kelâm ilmiyle belirgin hale gelirken, Buhara ise yetiştirdiği fakihler ve üretilen eserlerin üstünlüğü bakımından daha çok fıkıh odaklı bir merkez haline gelmiştir.¹⁰⁷ Buhara Hanefî okulunda fıkıh usûlü, Hanefîliğin kelâm düşüncesiyle paralel gelişmemiştir. Buhara okulu itikadi açıdan Ebû Hanife'yi eserleri üzerinden takip ettiklerinden dolayı kendi dönemlerinin itikadi meseleleri için kelâmî bir söylem geliştirme konusunda zayıf kalmıştır.

Buhara Hanefîliğinin öncülüğünü Ebû Leys Ubeydullah el-Buhârî (ö. 258/872) ve Ebû'l-Kâsım es-Saffâr (ö. 336/947) yapmıştır. Buhara fakihleri Hanefîliğin fûrû fıkıh ve menâkıb kaynaklarını temel alarak; başta kelâm ilminin meşruluğu olmak üzere birçok kelâmî meselede Semerkant kelâmcılarından farklı düşünmüşlerdir.¹⁰⁸ Pezdevî'nin kaydettiğine göre kelâm ilminin öğretimi ve kelâmî meselelerde cedel yasaklanarak¹⁰⁹ kelâmdan uzak durulmuş, fıkıhın üstün ve baskın olduğu bir düşünce geliştirilmiştir. Ayrıca Hanefî fıkıh kitaplarında kelâm ilmi ve kelâmcılar aleyhine fetvalar girmiştir.¹¹⁰ Kelâm ilmiyle ilgilenmek hor görülüp reddedildiği için Buhara'da kelâm az gelişmiştir.¹¹¹ Buhara Hanefîlerinin söz konusu kelâm karşıtı söylemleri yeni bir tavır olmayıp, esas itibarıyla Hanefîliğin teşekkülünden itibaren var olan bir anlayışın uzantısı gibi görünmektedir. Zira aynı anlayış ve söylemi kurucu imamlardan Ebû Yûsuf'da (ö. 182/798) da görmek mümkündür. Bu bağlamda o, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ye (ö. 218/833) hitaben kelâmı talep etmenin cehalet, kelâmı bilmemenin ise ilim, kelâmı riyasetin zındıklık olduğunu ifade etmiştir.¹¹²

Buhara'da fıkıh ve hadise ilgi artarken aynı oranda kelâm ilmine ilgi de azalmıştır. Buhara'da daha çok fıkıh içerikli bir Hanefîliği benimseyen Burhan ailesinin şehrin eğitim ve siyasetinde etkili olmasıyla kelâm ilmi ihmal edilmiş olabilir.¹¹³ Bu doğrultuda fetret ehlinin imanı, hüsün ve kubuh ve teklif konuları başta olmak üzere dinî alanda aklın rolü ve fonksiyonu açısından Semerkant

¹⁰⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/468.

¹⁰⁷ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (Ankara: İsam Yayınları, 2014), 56.

¹⁰⁸ Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanife Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği" IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/645.

¹⁰⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 15.

¹¹⁰ Abdullah Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2016), 458.

¹¹¹ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 264.

¹¹² Hatip el-Bağdadî, *Târîhu Medineti's-Selâm-Târîhu Bağdât*, 7/568.

¹¹³ Demir, "Farklı Ebû Hanife Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği", 649-650.

Hanefîlerinden farklı düşünölmüş ve akla karşı nakil ön planda tutulmuştur.¹¹⁴ Bu bakımdan Buhara fakihleri, Ebû Hanîfe'nin itikadi çizgisini takip etmekle birlikte Semerkant'takine benzer bir kelâmî formasyondan uzak durmuşlardır. Hanefîliğin fûrû fıkıhı ile hadis eksenli bir metodoloji benimseyen Buhara fakihleri, Semerkant kelâmından uzak durarak kısmen Küllâbiye'ye dayanan Eş'arî çizgiye de meyletmişlerdir. Pezdevî'nin kaydettiğine göre kendi döneminde Hanefî ashabından birçok kimse Eş'arî'nin kitaplarını incelemiştir.¹¹⁵ Bu bağlamda Buhara'nın da içinde olduğu bazı şehirlerde Hanefîlerin yanında Şâfiîlerin de hatırı sayılır bir çoğunluğa ulaştıkları kaydedilmiştir. Bundan dolayı bazılarında Şâfiî mezhebine göre amel edildiği gibi şehirlerde her iki mezhep için ayrı ayrı kadılar atanmıştır.¹¹⁶

Buhara'da Şâfiî ehlinden kadıların bulunduğu kaydedilmiştir.¹¹⁷ Nitekim Horasan-Mâveraünnehir bölgesinde Şâfiî âlimlerin ekseriyeti Eş'arî olup, bu dönemde Semerkant ekolü kelâmcıları Mu'tezile'ye olduğu kadar Eşariliğe de muhalif olmalarına rağmen Eşariliği Ehl-i sünnet olarak görmüşlerdir.¹¹⁸ Şâfiîliğin hadis taraftarı söylemi hicrî 3. yüzyıldan itibaren Horasan-Mâveraünnehir bölgesinde bu yöndeki grupların kendisine yönelimini sağlamasıyla Hanefîlerle mücadele sürecine girdikleri görölmektedir. Bu mücadelenin arka planında rey ve hadis taraftarlarının çekişmesi söz konusu olup, Hanefîler Şâfiîleri Haşviyye ile; Şâfiîler de Hanefîleri Mürcie ve Mu'tezile ile ilişkilendirmek suretiyle eleştirmişlerdir. Hicrî 4. yüzyılda iki grup arasında mezhebi temsil konusunda siyasi, ekonomik ve sosyal rekabet ortaya çıkmış, bu rekabet hicrî 5. yüzyılın başlarından itibaren fiili çatışmalara dönüşmüştür.¹¹⁹ Eş'arî düşüncesinin bu bölgede kısmen bir etki alanı oluşturması Selçuklu dini politığında desteklenmesiyle de ilgilidir. Bununla beraber Buhara okulunun kelâma karşı mesafeli duruşu ilerleyen süreçte Semerkant merkezli Mâtürîdî kelâmını alternatifsiz bırakmıştır.¹²⁰

Buhara merkezli usûlde fıkıhçı yöntem, fıkıh usûlü ile kelâm arasında doğrudan bir irtibatın olmadığını savunarak fûrû fıkıh meselelerini temele alıp kelâmî yönlerine değinmemiştir. Çünkü fıkıh bir taraftan sosyal ihtiyaçları karşılamak gibi pratik faaliyeti icra ederken, diğer yandan da fûrû fıkıhın daha önce ürettiği söylemleri, usûle dair bir çerçeveye yerleştirmek gibi bir çaba içine girmiştir.

¹¹⁴ Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütetekellim Hanefîler Örneği" 652; Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", 459.

¹¹⁵ Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 14.

¹¹⁶ Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm*, 333.

¹¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 7.

¹¹⁸ Wilferd Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitabiyat, 2003), 320.

¹¹⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 135-136.

¹²⁰ Bahaddin Karakuş, "Buhara Hanefî Usûlcülerinin Mâtürîdî Mezhebine Muhalefeti: Pezdevî-Serahsî Örneği", *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 207.

Bu bağlamda Hanefî doktrinin sünni çerçeveye uyuşmayan ve Mutezilî eğilimi andıran unsurlarını revize edip genel kabule uygun hale getirmek için kelâmî temellerden arındırılıp fûrû fıkha yönelik bir yöntem benimsenmiştir. Buna göre genel sünni çerçeve, Hanefî doktrinin özgün yapısı korunarak yorumlanmıştır. Bunun için elverişli olan Mâtürîdî yöntem fıkıh usûlündeki eksikliğinden dolayı tercih edilmemiş, Irak'ta Kerhî ve Cessâs'la ortaya çıkıp Debûsî ile Mâverâünnehire intikal eden ve Pezdevî ve Serahsî ile geliştirilen bu yöntem uzun bir süre başarılı olmuştur.¹²¹ Bu yaklaşım, hicrî 5. yüzyıldan itibaren Hanefî çevrelerinde yaygınlaşmış ve Debûsî, bu çizgide önemli bir rol oynamıştır. Onun öncülüğünde gelişen bu ekol, Semerkandî dönemine kadar güçlenerek Hanefîler arasında genel kabul görmüştür. Bununla beraber Debûsî'nin Orta Asya'da yeniden canlandığı bu Hanefî usûl anlayışı, Kerhî ve Cessâs gibi Irak Hanefîleri tarafından sistemleştirilen fıkıh usûlünün devamı mahiyetinde olduğundan Irak kökenlidir. Bir farkla ki Debûsî'nin yeniden sistematize ettiği usûl anlayışı, kelâmî temellere dayanmak yerine fıkıh merkezli bir yaklaşım izlemiştir. Onun usûlünü tesis ederken, sünnî düşünceye aykırı bazı görüşleri korumakla birlikte fikrî konumunu Mu'tezile'den ayırtırmak için kelâmî meselelere bilinçli olarak girmedığı ve fıkıh usûlünü kelâmî temellere göre inşa etmediği anlaşılmaktadır.¹²²

Cessâs geleneğinin takipçisi olan Debûsî, daha önce Mâtürîdî ile başlayan Mâverâünnehir geleneğini sürdürmüştür.¹²³ Bu yönüyle Debûsî, Irak Hanefî düşünceden Buhara Hanefiliğine geçişin köprüsü konumundadır.¹²⁴ Onunla Mâverâünnehire taşınan Irak usûl anlayışı, Pezdevî ve Serahsî'nin çabalarıyla içinde i'tizâlî çağrıştıran unsurlardan arındırılarak yer yer eleştirilmek suretiyle sünni çerçeveye uygun hale getirilmiştir. Bundan dolayı onun yaklaşımı salt fikhî haliyle Pezdevî-Serahsî çizgisindeki kelâmî unsurlardan arındırılmış olan çizginin devamı niteliğindedir. Bu bağlamda Hanefî usûl geleneği Bağdat kökenli ve Mutezilî unsurlar içermekle birlikte Mâverâünnehire intikali sürecinde yaygın Mu'tezile karşıtlığının da etkisiyle temeldeki kelâmî öncül ve unsurlardan arındırılarak salt fıkıh alanına hasredici bir yorumlama faaliyetine tabi tutulmuştur.¹²⁵

Ezcümle Buhara Hanefîleri ne kelâm ne de fıkıh usûlü alanında Mâtürîdî'yi referans noktası olarak benimsememişlerdir. Fıkıh usûlü konularında Buhara Hanefîleri, Mâtürîdî ve Semerkant usûl geleneğine karşı duruş sergileyerek, iki usûl çizgisinin neredeyse ayrı mezhepler olarak konumlandırılabilceği ihtilaflara yol açmışlardır. Bundaki en önemli unsur iki okulun kelâm-fıkıh usûlü ilişkisindeki farklı yaklaşımları olmalıdır. Mâtürîdî, fıkıh usûlü meselelerini kelâm ilmiyle bağlantılı değerlendirip, kelâm-fıkıh usûlü bütünlüğünü korumaya çalışırken,

¹²¹ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 42-44.

¹²² Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 39-40.

¹²³ Muhammed Hamidullah, "Usûl al-fıqh'ın tarihi", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* (1957) 2/1, 9.

¹²⁴ Karakuş, *Hicri 2-4. Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 91-92.

¹²⁵ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 40-41.

özellikle Iraklı Hanefî/Mu'tezile âlimlerinin usûl tercihlerine bilinçli olarak muhalefet etmiştir. Buna karşın, Pezdevî gibi bazı düşünürler, ilimleri temel olarak tevhid-sıfat ilmi ve şeriat/fıkıh ilmi olarak ikiye ayırıp, fıkıh usûlünü kelâmın bir alt dalı olarak görmemiştir. Nitekim Semerkandî de eserinde Mâverâünnehir'deki usûl çalışmalarını Mâtürîdî'yi merkeze aldığı kelâm temelli usûl ile furû temelli usûl olmak üzere ikiye ayırır.¹²⁶ Debûsî, Buharalı usûlcüleri arasında öncü kabul edilirken, usûl alanında Mâtürîdî yerine Irak meşâyihinin görüşlerini benimsemiş; bu da Iraklı görüşlerin Mâaveraünnehir'de yaygınlaşmasına yol açmıştır. Buna karşın Pezdevî-Serahsî çizgisi, temelde Mu'tezile kelâmına dayalı bazı usûl görüşlerini eleştirirken, isim vermeden Irak meşâyihinin i'tizal ilişkilerine dikkat çekmiştir. Bu yaklaşım, Mâtürîdî'ye aslında muvafakat edilse de ismen atıfta bulunmaktan kaçınıldığını göstermektedir.¹²⁷

3.3. Semerkant Hanefî Okulu

Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde Buhara'nın yanında ilim faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir başka şehir de Semerkant olmuştur. Fıkıhta çoğunlukla Hanefî, kısmen de Şâfiî mezheplerinin etkili olduğu Semerkant; ilim, kültür ve ticaretin merkezi konumunda olup, halkı Ehl-i sünnet inancını benimsemiştir. Bununla beraber Kerrâmiye ve aykırı akımların da faaliyet icra ettikleri görülmektedir.¹²⁸ Şehrin bu kozmopolit yapısıyla Buhara'dan ayrıştığı ve kelâmî hareketliliğe zemin oluşturduğu söylenebilir. Sâ mânîler döneminde Semerkant ve Nişabur gibi şehirlerde dinî faktörlerin de etkili olduğu bir iç çatışma ortamı varken, Buhara'daki merkezi otoritenin varlığı böyle bir çekişme ve çatışma ortamına imkân tanımamıştır.¹²⁹ Semerkantlılar akılcı ve dolayısıyla Mu'tezile'ye yakın dururken, Buharalıların gelenekçi ve dolayısıyla Eş'arilik veya Hanbeliliğe yakın olduğu söylenebilir. Zira Buharalıları için kullanılan hadis ehli ifadesiyle kelâm ve fıkıh usûlü alanlarında Eş'arilik kastedilmiştir.¹³⁰

Genel olarak Semerkant kelâm anlayışı Buhara da dahil olmak üzere Mâverâünnehir'de kabul görse de mezhep içi anlaşmazlıklar buna engel teşkil etmiştir. Bunda Buhara ekolünün akılcılığa karşı hadisçi bir anlayış içine girip marifetullah, fetret ehlinin imanı, teklifin akli boyutu ve imanın yaratılıp yaratılmadığı gibi bazı kelâmî meselelerde Mâtürîdilikten çok Eş'ariliğe daha yakın durmaları etkili olmuştur.¹³¹ Bu hususa dikkat çeken Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö.

¹²⁶ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 3.

¹²⁷ Karakuş, "Buhara Hanefî Usûlcülerinin Mâtürîdî Mezhebine Muhalefeti: Pezdevî-Serahsî Örneği", 208.

¹²⁸ Mukaddesi, *Ahsenü't-Tekâsım*, 283, 333, 347.

¹²⁹ Richard N. Frye, *Bukhara The Medieval Achievement* (Norman: University of Oklahoma Press, 1965), 130.

¹³⁰ Murteza Bedir, *The Early Development of Hanafi Usûl Al-Fıkh* (Manchester: University of Manchester, Faculty of Arts, Degree of PhD, 1999), 28-29; Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?", *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 414.

¹³¹ Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", 313-314.

460/1068'den sonra) kaydettiğine göre Eş'arî ile Buhara meşayihinin öncüleri, haberi sıfatların tevil edilmemesi anlamına gelen bila keyf düşüncesinde aynı görüşe sahiptirler.¹³² Buna göre Buhara Hanefîleri hadis taraftarı ve zühd içerikli bir yöntem benimsemişken, Semerkant Hanefîleri akılcı olup, mistik akımlara mesafeli bir tavır içine girmiştir.¹³³

Semerkant usûl ve fîrû konularında Mu'tezile'den ayrışıp, Hanefî mezhebine mensuptur. Semerkant uleması da usûl ve fîrû konularını birleştirmiş olup bölgede yaygın olan bidat ehliyle mücadele etmek açısından kelâm ilminde derinleşmişlerdir.¹³⁴ Her iki şehir de itikadi meselelerde Mu'tezile karşıtlığı üzerinden Hanefîliğin sünni versiyonunu temsil etmekle birlikte Buhara Hanefîlerinin usûl konularındaki kelâmî arka planı görmezden gelmelerine karşın Semerkant Hanefîleri fıkıh usûlünü kelâmî temeller üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Bu münasebetle Semerkant fakihleri fıkıhta olduğu gibi kelâmda da derinleşmişlerdir. Hanefîliğin Irak ekolü fıkıh usûlünü Mu'tezile kelâmı ile ilişkilendirirken, Buhara okulu Irak'tan tevarüs ettiği fıkıh usûlünü i'tizâlî andıran unsurlardan arındırıp fîrû fıkıhla temellendirmiş ve kelâmı yok saymıştır. Buna karşın Semerkant ekolü ise fıkıh usûlünü kelâmî ilkelerle temellendirirken bunu Mu'tezile karşıtlığı üzerinden yürütmüş ve Hanefîliği Ehl-i sünnet kelâm ve fıkıh versiyonunu sistemleştirmiştir.

Hanefî usûlündeki kelâmî tavır bakımından Irak ve Buhara ekollerinde Hanefî üst kimlik varlığını muhafaza etmiş olmakla birlikte kelâmî düşüncenin değişik oranlarda etkisi söz konusu olmuştur. Mu'tezile'nin dışlandığı politik süreçten Hanefîlik de kısmen etkilenip, sünni anlayışın dışına itilme tehlikesiyle karşı karşıya kalınca kendisini Mu'tezile'den ayrı konumlandıran bir kelâmî söylem içine girmiştir. Bu amaçla Buhara ekolü mevcut fîrû fıkıh müktesebatından i'tizâlî unsurları arındırıp hadis eksensiz gelenekçi bir yaklaşımla kelâmı fıkıhta işlevsiz hale getirmiştir. Buna karşın Semerkant ekolü Mâtürîdî'yle birlikte Hanefî düşüncüyü hem kelâmî temeller üzerinde yeniden tesis etmiş hem de tenkitçi bir yaklaşımla Mu'tezile algısını yok etmiştir. Bu amaçla tümüyle Mu'tezile kelâmından ziyade Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Irak ekolüne mensup Hanefî âlimler eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu bağlamda Ebu Nasr Ahmed el-İyazî'nin yazmış olduğu *el-Mesâ'ilü'l-aşr el-İyâziyye*¹³⁵ ve Hakîm es-Semerkandî'nin (ö. 342/953) yazmış olduğu *"es-sevâdü'l-a'zam"*¹³⁶ isimli kısa risaleler bölgede etkili olan başta Mu'tezile olmak üzere Ehl-i sünnet dışı fırkalarla mücadele amaçlı yazılmıştır. Mu'tezile'ye yönelik bu eleştirel yaklaşım sonraki süreçte Hanefî-

¹³² Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (USA: Gorgias Press, 2018), 135.

¹³³ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 20, 220.

¹³⁴ Neseî, *Tabîratü'l-edille*, 1/468.

¹³⁵ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyanname'si", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2003) 9, 50.

¹³⁶ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l A'zam*, çev. Taha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007)

Mâtürîdî geleneğin önemli teorisyenleri tarafından da sürdürülmüştür. Bununla beraber Irak Hanefî ekolüne mensup fakihler mezhebe yaptıkları katkılardan dolayı hiçbir zaman mezhep içindeki ağırlıklarını ve saygınlıklarını kaybetmemişlerdir. Zira Hanefî doktrinde, i'tizâlî unsurları belirleyip ayıklamak kısmen başarılı olmuştur.¹³⁷ Bu aşamada Mâtürîdîlik, Hanefî mezhebi içinde belirgin bir kelâmî ekol olarak öne çıkmış ve mezhebin itikadî duruşunu sistematik bir şekilde belirleyerek Hanefîleri tek bir çatı altında toplamıştır. Böylece Hanefîler, hem Mu'tezile'den hem de ehl-i hadîs ekolünden bağımsız, kendilerine özgü bir kelâm anlayışı geliştirmiştir.¹³⁸ Bu itibarla Semerkant Hanefî geleneğini yalnızca Hanefîliğin fikhî versiyonu olarak düşünmeyip, aynı zamanda kelâmî bir tarz ve yöntem olarak düşünmek gerekmektedir. Zira Hanefî âlimlerin yazdıkları eserlerde genellikle fıkıh ve kelâmın birbirinden ayrıştırılması mümkün olmayacak derecede iç içe girdiği görülmektedir.¹³⁹ Mâtürîdî'nin kendi dönemindeki kelâm ve fıkıh açısından ortaya koyduğu çaba sonraki süreçte Ebü'l-Yüsr Pezdevî, (ö. 493/1100) Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) gibi âlimler tarafından Hanefî-Mâtürîdî kelâm düşüncesinin inşası bağlamında takdir edilmiş ve Mâtürîdî mezhep imamı olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda bölgede kelâma yeniden ilgi duyulması Pezdevî kardeşler ve Nesefî ile mümkün olmuştur.¹⁴⁰

İslam coğrafyasında geniş bir alana yayılan Hanefîlerin kelâm-fıkıh usûlî bağlamında fikrî farklılıklarına dikkat çeken isim Alâeddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) olmuştur. Usûl ve fûrû açısından fıkıh ilminin, kelâm ilminin bir dalı olduğunu ileri süren Semerkandî'ye göre fıkıh usûlünün kaideleri müelliflerin inancına göre şekillenmiştir. Kendi dönemine kadar yazılan usûl eserlerini Mu'tezile ve Hadis ehli olmak üzere iki zümre tarafından yazıldığını kaydeden Semerkandî, usûl ve fûrûda akıl ve nakil dengesini gözetken Mâtürîdî'nin sistematüğünü bunlara alternatif olarak sunmak suretiyle onu Ehl-i sünnetin imamı olarak tanıtır. Bu bağlamda Semerkandî'nin Mâtürîdî'ye dayandırdığı fıkıh usûlü Hanefîliğin Ehl-i sünnet kelâmıyla temellendirilmiştir.¹⁴¹ Semerkandî'nin bu eseri Horasan-Mâverâünnehir'de Hanefî fıkıh usûlünün kelâmî bakış açısıyla en fazla işlendiği eser olarak öne çıkmaktadır. O, bu amaçla Mâtürîdî'nin *Meâhizü's-Şera'i* ve *Kitâbü'l-Cedel* eserlerine atıf yaparak kelâm temelli fıkıh usûlü anlayışını diri tutmaya çalışmıştır.¹⁴² Alâeddin es-Semerkandî ve Mâtürîdî gibi usûlcülerin fıkıh usûlünü kelâmın bir dalı olarak görmedeki ısrarları, Hanefî usûlünü yalnızca fukaha yöntemiyle sınırlamanın

¹³⁷ Aron Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Mâtürîdîlik", çev. Süleyman Aydın, *Hikmet Yurdu* 2/4 (2009), 176-177.

¹³⁸ Murteza Bedir, "Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi", *İslam ve Klasik*, ed. Sami Erdem (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 84.

¹³⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 127.

¹⁴⁰ Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Mâtürîdîlik", 149.

¹⁴¹ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 1-3.

¹⁴² Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Mâtürîdîlik", 150.

doğru olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Semerkant ekolünün fıkıh usûlü anlayışını mütekellim metot olarak tanımlamak da mümkündür.¹⁴³

Mâtürîdî önceleri Hanefî fakihî olmakla birlikte ne Irak Hanefî ekolündeki Cessâs, Saymerî Debûsî ne de Buhara ekolündeki Pezdevî ve Serahsî Hanefî usûlüne dair yazdıkları eserlerinde ona herhangi bir atıf ve onunla ilgili bir tanımlama yapmamışlardır. Onu bir imam ve kelâm mezhebi kurucusu olarak görme eğilimi ise hicrî 5. yüzyılın sonu ve 6. yüzyılın başlarında belirgin hale gelmiştir. Bu dönemde, özellikle Alâüddin es-Semerkandî'nin *Mîzânü'l-Usûl*'ü onu net bir şekilde tanımlarken Lâmişî de (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) *Kitâb fî Uşûli'l-fıkh* adlı eserinde bu tanımlamayı sürdürmüştür.¹⁴⁴ Semerkant'ın tarihini yazdığı eserinde Ebu Hafs en-Nesefî de Mâtürîdî'yi "*kudvetu'l-ferîkayn*" (usûl ve fûrû ilimlerinin lideri) sıfatlarıyla nitelemiştir.¹⁴⁵ Buna göre Semerkantlı âlimler, Hanefî mezhebini Ehl-i sünnet içinde daha güçlü bir konuma getirmek ve Mu'tezile etkisini bertaraf etmek için yeni bir söylem geliştirmiştir. Semerkant meşayihî, Irak Hanefîlerinin mezhebe verdiği zararı gidermek amacıyla, fıkıh usûlünü kelâmî bir temele oturtarak Mâtürîdîlik ile mezhep kimliğini pekiştirmeye çalışmıştır. Bu süreçte, Semerkant ekolü Hanefîliğin asıl temsilcisi olduğunu vurgularken, Irak Hanefîliği ise yalnızca mezhep içindeki bir kol olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁴⁶

Mâtürîdî'nin erken dönemde hem usûl hem de fûrû noktasında Hanefî fıkıhını bu şekilde kelâmî temeller üzerine inşa etmesinin yanında, Hanefîlikle ilgili olumsuz Mu'tezile algısını da ortadan kaldıracak bir yetkinliğe sahip olup bu yönde eserler telif etmesine rağmen uzun bir süre ihmal edilmesi ise Irak, Buhara ve Semerkant üçgenindeki güç dengeleriyle irtibatlı olmalıdır. Mu'tezile'nin Abbasi yöneticileri tarafından desteklendiği süreçte Irak Hanefî ekolünün i'tizâle meyilli bir düşünce içine girmiş olması ve kelâmda Mu'tezile, fıkıhta ise Hanefîliğin desteklenmesi sebeplerden birisi olarak gözükmektedir. Bu süreçte Hanefîlik'te i'tizâl düşüncesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Değişen süreçte Mu'tezile'ye olan desteğin azalıp zamanla tamamen çekilmesi, Irak Hanefîliğini gözden düşürünce bu sefer Hanefîliğin Mâverâünnehir'de kendisine bir alan açtığı görülmektedir. Buhara'nın ilmi konumu açısından daha baskın olması ve Irak Hanefîliğindeki olumsuz izlerin silinme gayreti Semerkant'taki kelâmî faaliyeti gölgede bırakmıştır. Zira Buhara ekolü kelâmı görmezden gelip hadis ve fûrû fıkıh ağırlıklı bir model geliştirmiştir. Bundan dolayı Mâtürîdî'nin çabaları göz ardı edilmiştir. Buhara meşâyihî tarafından geliştirilen fıkıh merkezli yazım metodu, yoğun kelâmî dili nedeniyle Mâtürîdî'nin görüşlerini nispeten dışlamıştır.¹⁴⁷ Semerkant'ta ise Sâmanî yönetimi hadis taraftarı

¹⁴³ Karakuş, *Hicri 2.-4. Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 235.

¹⁴⁴ Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 1-3; Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî uşûli'l-fıkh*, thk. Abdülmeccid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 91, 103, 124, 134, 160, 175, 189.

¹⁴⁵ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi semerkand*, thk. Nazr M. Faryabi (Suûdî Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1991), 143.

¹⁴⁶ Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 212-213.

¹⁴⁷ Karakuş, *Hicri 2.-4. Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 236.

Hanefîleri destekleyip, bunun dışındaki anlayışları engelledikleri için Mâtürîdî de bu yöndeki görüşlerinden dolayı ihmal edilmiştir. Rey ehlinin itibar kaybetmesi Şâfiî âlimlere yönelimi sağlamıştır. Bu bağlamda Hakim es-Semerkindî'nin hazırlamış olduğu *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı risale ile Şâfiî İbn Hibbân'ın Semerkant'a kadı olarak tayin edilmesi de hadis ehlinin anlayışına doğru bir kaymayı yansıtmaktadır. Bu münasebetle Hanefîliğin sıkı bir destekçisi olan Sâ mânî yönetiminde başlangıçta rey ehli Hanefîler desteklenirken, İslam dünyasında Mu'tezile'ye yönelik tepkilerin de etkisiyle hadis taraftarı Hanefîliğe doğru bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmiş, bunun sonucu olarak da rey ehli Hanefî düşünceye yakın olan Mâtürîdî ihmal edilmiştir.¹⁴⁸

Mâverâünnehir Hanefîleri ilk dönemlerde kendilerini bir yönde hareket etmeye sevk edici karşıt bir unsur olmadığı için bir araya gelme ve bir otoritenin etrafında birleşme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Selçuklular döneminde Şâfiîlere karşı Hanefî birlikteliği, Mâtürîdî ve Mu'tezile kelâmcılarının Eş'ariliği akılcı olmayan söylemlerinden dolayı karşıt görüş geliştirme şeklinde tezahür etmiştir. Hicrî 5. asırdan itibaren bölgede Mu'tezilî alt yapıya sahip Eş'ariliğin kendisine bir faaliyet alanı bulup rekabet oluşturması bölge Hanefîlerini kelâm cihetinden Mâtürîdî etrafında birleşmeye sevk etmiş olmalıdır.¹⁴⁹ Şâfiîlikle uzun süredir mücadele eden Hanefîlik, Eş'ariliğin merkez ve çevre İslam topraklarında yayılmaya başlamasıyla alternatif bir arayışa yönelmiştir. Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet kelâm önderi ve mezhep kurucusu olarak öne çıkması, bu sürecin bir sonucudur. Onun etkisini artıran en önemli faktörlerden biri, kapsamlı ve sistematik bir teori ortaya koymasının yanı sıra, eserlerinde Mu'tezile'ye yönelik eleştirilere geniş yer vermesidir.¹⁵⁰ Hanefî-Mâtürîdî kelâmının önemli teorisyenlerinden birisi olan Pezdevî, Mâtürîdî'yi Ehl-i sünnet'in imamlarından olarak tanımlamış ve onun kelâma dair eserlerinden bahsetmiştir. Bununla beraber Mâtürîdî'nin eserlerindeki yazım ve tertip zorluklarıyla anlatımın kapalı olması onun eserlerine ilgiyi azaltmıştır.¹⁵¹

Semerkant merkezli Hanefî-Mâtürîdî oluşumunun uzun süre yerel bir hareket olarak devam etmesi, Türk-İslam devletlerinin özellikle Gazneli, Karahanlı ve Selçuklu yönetimlerinin sünniligi destekleyen politikalar izlemeleriyle birlikte daha etkili bir hale gelmiştir. Hanefîliği resmi mezhep olarak kabul etmiş olan Türk devletlerinin İslam coğrafyasının merkez bölgelerine kadar yayılmış olmaları Hanefî düşüncede Mâverâünnehir versiyonunun hakimiyet kurmasını sağlamıştır. Selçukluların Batıya doğru yayılmaları ve beraberlerinde Mâverâünnehir Hanefîlerini getirip onları önemli görevlere atamaları, bu bölgelerdeki yerel Hanefî versiyondan ziyade Doğu Hanefîliğinin kabulünü sağlamıştır.¹⁵² Bu bağlamda

¹⁴⁸ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiye* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 43-45.

¹⁴⁹ Ulrich Rudolph, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 298-303, 329-330.

¹⁵⁰ Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", 418.

¹⁵¹ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 14.

¹⁵² Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", 334-335.

Hanefî mezhebine destek ve aidiyet Büyük Selçuklularda Tuğrul Bey'le başlayarak sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Selçukluların Hanefîlik destek ve aidiyeti başlangıçta Hanefîlik-Mu'tezile çizgisindeyken zamanla Hanefî-Mâtürîdî çizgisine kaymış ve dönüşmüştür.¹⁵³ Özellikle hicrî 4. yüzyılın ortalarına doğru, Eş'arî ekolünün Horasan ve Nişâbur'da güçlenmesi, Hanefîleri Mu'tezile'den tamamen kopmaya yönelten bir süreci başlatmıştır. Şâfiî çevreler tarafından benimsenen Eş'arîlik, Hanefîlerin entelektüel ve siyasi rakibi hâline gelmiş, bu da Hanefîlerin kendi kimliklerini netleştirme ihtiyacını doğurmuştur. Selçuklular döneminde bu çekişmeler daha da belirginleşmiş ve Bağdat gibi merkezî İslam topraklarına taşınmıştır. Tuğrul Bey ve veziri Kunderî'nin Eş'arîliği yasaklaması, bu rekabetin zirve noktalarından biri olmuştur. Ancak Alparslan ve veziri Nizâmülmülk döneminde, Şâfiî-Eş'arî ekolüne yönelim olmasına rağmen daha dengeli bir politika izlenmiş, böylece çekişmeler bir nebze yatışmıştır. Bu durum, Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin özellikle Türk-İslam coğrafyasında kurumsallaşmasını ve Sünnî kimlik içinde güçlü bir yer edinmesini sağlamıştır.¹⁵⁴

Sonuç

Bu çalışmada sonuç yerine iki hususun altını çizmekte fayda vardır. Birincisi Hanefî-Mâtürîdîlik yalnızca kelâm ve yalnızca fıkıh eksenli bir oluşumdan ibaret olmayıp, daha derinlikli ve bütüncül bir manayı muhtevidir. Ancak bu bütünlükte baskın kimlik fıkıh olup, fıkıh da yalnızca muamelata dönük dinî hükümleri içermeyen, dinin derinlemesine anlaşılması ve kavranmasına mütealliktir. Bu akılcı din anlayışı özellikle mevâlî kesimde hayat bulmuş ve dinin şekilsel olarak Arap-etnik yorumunun derin mana ve şifrelerini kavrayıp onu tüm zaman ve mekanlara teşmil etmek suretiyle evrensel yorumuna ulaşmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda tek başına Mâtürîdîlik, Ebû Hanîfe ile irtibatlandırılrsa da Hanefî fıkhından bağımsız okunmamalıdır. Yani Mâtürîdîliği temellendirirken onun Ebu Hanîfe'ye dayanan ilim silsilesiyle bir şekilde Hanefîlik'le temellendirilmesi yeterli bir bakış açısı sunmamaktadır. Zira Ebû Hanîfe'nin görüşleri öğrencileri aracılığıyla birçok bölgeye yayılmış ve oralarda kabul görmüştür. Semerkant ve Mâtürîdîlik de bu noktalardan birisi olup, süreç genellikle fakih kimliğiyle ilerlemiş ve buna mütekellim kimliği sonradan eklenmiştir. Ancak süreç bu şekilde şahıslara bağlı olarak hoca-talebe ilişkisi içinde değerlendirilmeyip, usûl ve metodoloji açısından ele alındığında, Mâtürîdîliğin Hanefîliğin çıkış söyleminin devamı olduğu anlaşılmaktadır.

İkinci olarak, fıkhıta rey kelâmıda akılcılığı temsil eden Hanefîlikle Mu'tezile'nin yollarının kesişmesi yalnızca mihneye bağlı siyasi konjonktürle açıklanamayacak şekilde derin metodolojik unsurları içinde barındırmaktadır. Tarih, icracı disiplinlerin akılcı yönünü temsil eden bu iki mezhebe daha müsamahakâr davranırsaydı sonuçların daha farklı olması muhtemel olurdu. Ancak Ehl-i sünnet

¹⁵³ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 197.

¹⁵⁴ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 33.

düşünce geleneğinde rey ekolüne karşı hadis taraftarı anlayışın etkin ve baskın olması bu durumu kısıtlamış gibi görünmektedir. Bu süreçlerin gelişiminde her zaman olduğu gibi olgu, olayları takip edip ona göre şekillenmek yerine olaylar meşruiyetini sağlamak için olguya bağlı kalmıştır. Yani ne akılcı fikriyatın nakilci anlayışa baskın gelmesi ne de tam tersi durum esas itibarıyla Abbasi siyasetinin desteğiyle şekillenmiş değildir. Mesele daha derinlerde etkin olan tarihsel, sosyal, etnik ve kültürel yön vericilerin baskısı altında siyasal alana yön vermiş, bu durum mezhep platformlarında tezahür etmiştir. Bu noktada usûl ve yöntem açısından gelenekçi yapıya karşı akılcı anlayış, varlığını tarihsel ve toplumsal yön vericilerin etkisiyle revize ederek sürdürmüştür. Kelâm ve fıkıh usûlü alanlarında mezhep eksenli olumlu ve olumsuz etkileşimlerin tümü bu revizyonun gerçekleşmesini sağlamıştır. Bu bağlamda mesele bir mezhebin başka bir mezhepten şu veya bu şekilde etkilenip, düşüncelerine temel oluşturmasından ziyade erken dönemden itibaren ortaya çıkan akılcı veya gelenekçi metodolojinin dinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki geldiği noktadır. Meseleye ilki açısından bakınca çalışmamızda görüldü ki, Irak'ta ortaya çıkan Hanefî-Mu'tezilî kelâm-fıkıh usûlü bütünlüğü varlığını Semerkant Hanefî-Mâtürîdî gelenekte revize ederek sürdürmüştür. Bu bağlamda Hanefî-Mâtürîdî anlayışla Mu'tezile arasında kelâmî açıdan karşıtlık ilişkisi olsa da akılcı usûl ve yöntem açısından da bir yakınlık olmuştur. Buna bağlı olarak Irak'ta ortaya çıkan ancak varlığını koruyamayan kelâm-fıkıh usûlü bütünlüğünün akılcı versiyonu Hanefî-Mâtürîdîlikle yoluna devam etmiştir.

Kaynakça/References

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîye*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Alevî-Hüseynî, Ebu'l-Meâlî-Muhammed b. Ubeydullah. *Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî*. çev. Doğan Kaplan. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013), 45-91.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Arvas, Mehmet Sait. "Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında" *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebu'l-Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- Aslan, İbrahim. "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine". *Journal of Islamic Research* 27/1 (2016), 78-89.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023.
- Atalay, Hakan. "Halku'l-Kur'ân Fikrinin Ebû Hanîfe'yle İrtibatlandırılması Sorunu". *Eskiye* 54 (Eylül 2024), 1121-1149. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1463108>.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Hatip. *Târîhu Medineti's-Selâm-Târîhu Bağdât*. thk. Beşşar Avvar Maruf. 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*. thk. Albert N. Nadir. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1970.
- Bahçıvan, Seyyid. "İrca Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrca ile İthamına Bir Bakış". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 141-176.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *Şerhu'l-Umed*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd. Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1989/1410.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkıh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dimaşk: y.y., 1964.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

- Bedir, Murteza. "Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi". *İslam ve Klasik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Bedir, Murteza. *The Early Development of Hanafî Usûl Al-Fıkh*. Manchester: University of Manchester, Faculty of Arts, Degree of PhD, 1999.
- Bedir, Murteza. "Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?". *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. Ankara: İsam Yayınları, 2014.
- Bekdâş, Sâid. Mukaddimetü'l-Muhakkik. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi*. thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2010.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Bezzâzî, Hâfîzüddîn Muhammed b. Şihâb el-Kerderî. *Menâkıbü'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Uşûlü'l-fıkh*. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 1994.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim. *Uyûnü'l-mesâil*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefîler Örneği". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-. ed. Cengiz Çuhadar vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2016), 445-502.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Daru Firanz Şitayz, 1980.
- Frye, Richard N. *Bukhara The Medieval Achievement*. Norman: University of Oklahoma Press, 1965.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-uşûl*. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

- Hamidullah, Muhammed. "Usûl al-fıkh'ın tarihi". *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1957), 1-18.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1997.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. Muhammed Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*. nşr. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: y.y., 1961.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İbn Teymiye. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmî, 1986.
- Kâdî Abdülcebbar. *Fazlü'l-i tizâl ve Tabakâtü'l-Mutezile*. nşr. Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017.
- Karadaş, Çağfer. "Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-". *Usûl İslam Araştırmaları* 6 (Aralık/2006), 57-100.
- Karadaş, Çağfer. "Eş'arî Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Mürciiliği Meselesi". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. Eskişehir: y.y., 2015.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Mekke: Mektebetü nizar, 1995.
- Karakuş, Bahaddin. *Hicri II-IV. Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Karakuş, Bahaddin. "Buhara Hanefî Usûlcülerinin Mâtürîdî Mezhebine Muhalefeti: Pezdevî-Serahsî Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 206-216.
- Kazvinî, Abdulcelil. *en-Nakz*. thk. Muhaddis Celalledin. Tahran: Encümen-i Asârî Millî, 1979/1358.
- Kerderî, Hafızuddîn Muhammed. *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri*. çev. Muhammed b. Ömer Halebî-Mustafa S. Kaçalın. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.
- Köksal, A. Cüneyd. *Usûlü'l-Fıkıh'ın Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

- Kureşî, Ebû Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1993.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fi Uşûli'l-fıḳh*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Abdülhay. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru's-Selâm, 2000.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidu'l-Behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedruddin Ebu Firas. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1906/1324.
- Macit, Yüksel. "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* [Bilimsel Birikim] 3/3 (2003) 73-82.
- Madelung, Wilferd. *Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler*. çev. Muzaffer Tan. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. ed. Sönmez Kutlu. Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Aḥsenü't-teḳâsım*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed ve't-Târîh*. 6 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Sakâfe ve'd-Dîniyye. ts.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Narşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer. *Târîh-i Buhârâ*. çev. Erkan Göksu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer. *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*. thk. Nazr M. Faryabi. Suûdî Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1991.
- Özen, Şükrü. "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003) 49-85.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul: 2001.
- Özen, Şükrü. "İsâ b. Ebân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/480481. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr. *Uşûlü'l-Pezdevî*. thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2016.

- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Seyyid Murteza İbn Dâî Hazan. *Tebssiratü'l-Avâm fî Mârifeti Makâlâtî'l-En'am*. tash. Abbas İkbâl. Tahran: Matbat-ü Meclis, 1896/1313.
- Rudolph, Ulrich. Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı. çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî Beyânî't-Tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. USA: Gorgias Press, 2018.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Ahbabu Ebî Hanîfe ve aşhâbih*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1985.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâuddîn. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdilber. Katar: Matâbiu'd-Dûha, 1984.
- Semerkindî, Hakîm. *es-Sevâdü'l A'zam*. çev. Taha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed. *Mebsût*. çev. Mustafa Cevat Akşit vd. 30 Cilt. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Şevâşî, Süleyman. *Vâsıl b. Aâtâ' ve ârâ'ühü'l-kelemîyye*. Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1993.
- Seyyid Bey, Mehmed. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. nşr. Selçuk Camcı. İstanbul: Akademi Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmîyye, 1992/1413.
- Temîmî, Takiyyüddin b. Abdülkâdir. *Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Tsafirî, Nurit. *The History of an Islamic School of Law The Early Spread of Hanafism*. USA: Harvard University Press, 2004.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefîler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/17 (Haziran 2010) 101-130.
- Vezîr, Muhammed b. İbrahim. *er-Ravzü'l-Basîm fî-Zibbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1998/1419.
- Zysow, Aron. *The Economy of Certainty an Introduction to the Typology of İslamic Legal Theory*. Atlanta: Lockwood Press, 2013.
- Zysow, Aron. Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Mâtürîdîlik. çev. Süleyman Aydın. *Hikmet Yurdu* 2/4 (2009), 147-178.

