

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ASHÂBÜ'L-HADÎS'İN EBÛ HANÎFE VE HANEFÎLİK ALGISI

Yüksek Lisans Tezi

ASLAN ÖKSÜZ

AMASYA
Temmuz-2024

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ASHÂBÜ'L-HADÎS'İN EBÛ HANÎFE VE HANEFÎLİK ALGISI

Hazırlayan
Aslan ÖKSÜZ

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Ümit TORU

AMASYA-2024

Bir vefa borcu olarak Doç. Dr. Ümit TORU'ya ithaf ediyorum...

TEZ ONAY SAYFASI

Aslan ÖKSÜZ tarafından hazırlanan “ASHÂBU’L-HADİS’İN EBÛ HANÎFE VE HANEFİLİK ALGISI” başlıklı çalışma aşağıdaki jüri tarafından 05/06/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oyçokluğu ile Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri

İmza

Danışman : Doç. Dr. Ümit TORU

.....

Üye : Doç. Dr. İhsan TİMÜR

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ATEŞYÜREK

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım. .../.../.....

.....

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN SAYFASI

Tezimin içerdiki yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı ve bu tezi Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden başka bir bilim kuruluşuna akademik gaye ve unvan almak amacıyla vermediğimi; tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin ortaya çıkması durumunda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

05/06/2024

Aslan ÖKSÜZ

İmza

ÖZET

ASHÂBU'L-HADİS'İN EBÛ HANİFE VE HANEFİLİK ALGISI

Aslan ÖKSÜZ

Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Temmuz/2024

Danışman: Doç. Dr. Ümit TORU

İnsanın yaratılışı itibariyle din de dâhil olmak üzere yaşamın her alanında farklı fikirlere sahip olması gayet tabii bir durumdur. Dolayısıyla din gibi özel bir alanın içinde bile, aynı inanç sistemine sahip olan insanların farklı mezhep ve yorumları sahiplenmesi yüce yaratıcının hilkatinin bir yansımasıdır. Ancak bireylerin bu doğal farklılığı sadece kendi inanç sistemlerini merkeze alarak diğerlerinden üstün/hak olduğu gerekçesiyle yorumlaması, toplumda birtakım ayrıştırıcı reaksiyonların oluşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu çeşitliliğin tefrikaya değil de hikmete dönüşmesi için aynı din mensuplarının birbirlerine karşı şablon yargılardan olabildiğince uzak, hoşgörü ve diyalog içerisinde yaklaşmaları elzemdir. Ancak erken dönem İslam düşünce geleneğine baktığımızda yapmış olduğumuz bu değerlendirmenin aksine birçok ayrıştırıcı olayın gerçekleştiği bilinmektedir. Bu kapsamda tanık olduğumuz bir ayrışma da hicrî ikinci ve üçüncü asırda Ashâbü'l-Hadîs ile Hanefîler arasında gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber ile başlayan süreçte İslam düşünce geleneği içerisinde fikir ve usulleriyle kendilerinden söz ettiren önemli şahsiyetler bulunmaktadır. İşte bu gelenek içerisinde yer alan Ebû Hanîfe de hem kendi döneminde hem de günümüzde etkisini bir hayli hissettiren saygın âlimlerden biridir. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik ve Buhârî gibi Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin “İmâm-ı Âzam” lakabıyla meşhur olan Ebû Hanîfe'ye yönelik oldukça sert tenkitleri bulunmaktadır. Bugünden bakıldığında Ehl-i sünnet çevreler için vazgeçilmez bir değere sahip olan bu isimler tarihsel süreçte karşılıklı kamplaşmaların taraftarları olarak konumlandırılmışlardır. Peki, niçin Ebû Hanîfe'ye küfre varan ciddi ithamlar yöneltilmişti? İşte cevabını aradığımız bu soru, bu konuya odaklanmamıza neden olmuştur. Ancak amacımız meraka mucip olan bu konuyu günümüze taşıyarak tartışmaları devam ettirmek değil, yaşanan acı tecrübelerden dersler alarak aynı hatalara bugün düşmemektir. Zira farklı fikirlere sahip olmaktan dolayı ötekileştirilmek sadece tarihin belli bir alanında -hicrî ikinci ve üçüncü asır- olup bitmiş bir olgu değildir. Bugün de özellikle ilahiyat fakültelerinde birçok akademisyenin farklı fikirlere sahip olmasından dolayı ötelendiği ve ötekileştirildiği hatta toplumdan tecrit

edilerek sürgün hayatı yaşadığı görülmektedir. Mezhepler Tarihi disiplininin yaklaşımıyla ele alınan hicrî ikinci ve üçüncü asırlardaki Ebû Hanîfe merkezli bu tartışmalar, mihne öncesi ve mihne sonrası şeklinde tasnif edilerek ele alınmıştır. Çalışmada, söz konusu tartışma sadece teolojik olarak değil fikir-hadise irtibatı bağlamında sosyo-politik ve psikolojik etkenler de göz önünde bulundurularak farklı boyutlarıyla incelenip değerlendirilmiştir. Elde edilen verilerden hareketle Ashâbü'l-Hadîs'in mihne öncesinde Ebû Hanîfe'yi ircâ fikri ve hadislere yaklaşımındaki usulü nedeniyle eleştirdiği tespit edilmiştir. Bu dönemde Ebû Hanîfe'nin sosyo-politik hayatta Ashâbü'l-Hadîs âlimlerine nazaran daha etkin olması ayrı bir eleştiri konusu olmuştur. Mihne sonrasında ise söz konusu meselelere halku'l-Kur'ân, Cehmî suçlamaları ve iman nazariyesi eksenindeki görüşlerine yönelik tenkitler de eklenmiştir. Mihne sonrasında tartışmanın çerçevesinin genişlemesi gruplar arası gerilimi de arttırmıştır. Özellikle bazı Hanefilerin mihne sürecinde aktif rol alması Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin şiddetlenmesinde doğrudan tesiri bulunduğu değerlendirilmektedir. İşte yaşanan tüm bu gelişmeler, Ashâbü'l-Hadîs ile Hanefîler arasında çok boyutlu fikir ayrılıklarının doğmasına neden olmuştur. Ortaya çıkan bu durum ise hem Ebû Hanîfe'nin hem de takipçilerinin hicrî dördüncü asra kadar birçok olumsuz sıfatla itham edilmesine sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepler Tarihi, Ashâbü'l-Hadîs, Ehl-i re'y, Mihne, Ebû Hanîfe

ABSTRACT

ASHAB AL-HADITH PERCEPTION OF ABU HANIFA AND HANEFISH

Aslan ÖKSÜZ

Amasya University, Institute of Social Science

Department of Basic Islamic Sciences, M.A., July/2024

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ümit TORU

It is natural for humans to have different ideas in every aspect of life, including religion. Therefore, even within a special field such as religion, the adoption of different sects and interpretations by people with the same belief system is a reflection of the creation of the Almighty Creator. However, the fact that individuals interpret this natural difference as being superior/right to others by focusing only on their own belief systems has caused some discriminatory reactions in society. Therefore, in order for this diversity to turn into wisdom rather than division, it is essential for members of the same religion to approach each other with tolerance and dialogue, as far as possible from stereotypical judgments. However, when we look at the early Islamic thought tradition, it is known that many discriminatory events took place, contrary to this evaluation. In this context, a separation we witnessed took place between Ashab al-Hadith and Abu Hanifa and the Hanafis in the second and third centuries of the Hijri. Hz. In the process that started with the Prophet, there are important figures within the Islamic thought tradition who made a name for themselves with their ideas and methods. Abu Hanifa, who is within this tradition, is one of the respected scholars whose influence is felt both in his time and today. In our research, Ahmed b., who has no dispute about the source value of the Quran and the Sunnah. We observed that Ashab al-Hadith scholars such as Hanbel, Imam Malik and Bukhari had very harsh statements towards Abu Hanifa, who became famous with the nickname “Imâm-ı Azam”. When we look at it from today, it is obvious that both groups have an indispensable value for the Ahl al-Sunnah community. So, why were serious accusations, bordering on blasphemy, leveled against Abu Hanifa? This is the question we are looking for an answer to, which has led us to focus on this issue. However, our aim is not to continue the discussions by bringing this issue that arouses curiosity to the present day, but to learn from the bitter experiences and not make the same mistakes today. Because being marginalized due to having different ideas is not a phenomenon that only occurred in a certain area of history (the second and third centuries of the Hijri). Today, it is seen that many

academics, especially in theology faculties, are marginalized and alienated due to having different ideas and even live in exile by being isolated from society. These discussions centered on Abu Hanifa in the second and third centuries of the Hijri, which were handled with the approach of the History of Sects discipline, were classified as before the mihna and after the mihna. In our study, the discussion in question has been examined and evaluated from different dimensions, not only theologically but also taking into account socio-political and psychological factors in the context of idea-event connection. Based on the data obtained, it has been determined that Ashab al-Hadith criticized Abu Hanifa for his idea of irja and his approach to hadiths before the mihna. During this period, the fact that Abu Hanifa was more active in socio-political life than the scholars of Ashab al-Hadith became a separate subject of criticism. After the mihna, criticisms regarding the people of the Qur'an, accusations of Jahmî and his views on the axis of the theory of faith were added to the mentioned issues. After the mihna, the expansion of the framework of the debate further increased the tension between groups. It is considered that the active role of some Hanafis in the mihna process had a direct impact on the intensification of criticism against Abu Hanifa. All these developments have caused multi-dimensional differences of opinion between Ashâbü'l-Hadith and Hanafis. This situation caused both Abu Hanifa and his followers to be accused of many negative things until the fourth century of the Hijri.

Keywords: History of Islamic Sects, Ashab Al-Hadith, Ahl al-ra'y, Mihna, Abu Hanifa

ÖN SÖZ

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sözlerinde, Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğin korunması sık sık vurgulanmıştır. Ancak bu ilahi ikazlara rağmen Müslüman topluluklar arasında çeşitli nedenlerle bölünmeler meydana gelmiştir. Bu ayrılıkların başlıca nedenleri arasında siyasi rekabet, farklı kültürel etkiler, mezhep farklılıkları, liderlik mücadeleleri ve dinî yorum farklılıkları yer almaktadır. Süreç içerisinde bu faktörlerin de etkisiyle Hz. Peygamber sonrasında İslam toplumu içinde re'y ehli ve Ashâbü'l-Hadîs olarak bilinen iki ana akım ortaya çıkmıştır. Nakilci bir yaklaşımı benimseyen Ashâbü'l-Hadîs, ümmetin problemlerinin çözümünde "kusursuz" kabul edilen geçmişin değer yargılarına bağlı kalmayı savunmuştur. Onlara göre, geçmişteki değerler ve uygulamalar, bugünün sorunlarını çözmeye yeterli ve tek alternatiftir. Diğer yandan, Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğu akıl ve nakil birlikteliğini temel referans edinen Ehl-i re'y ise din de dâhil olmak üzere yaşamın her alanındaki problemlerin çözümünde insana daha fazla sorumluluk yükleyerek rasyonel düşünmeyi esas almıştır. Rey ve âsâr gelenekleri arasındaki bu temel farklılıklar, İslam düşünce geleneğini ve yaşam tarzını doğrudan etkilemiştir. Zira birbirine alternatif din anlayışı sunan bu iki eğilimin ilişkisi, her daim aynı düzeyde seyretnememiş, özellikle selefin uygulamalarını din olarak yorumlayan Ashâbü'l-Hadîs âlimleri Ebû Hanîfe gibi re'y ehline karşı birtakım dışlayıcı söylemlerde bulunmuştur. İşte bu iki ekol arasında yaşanan diyalektik ilişki, II./VIII. ile III./IX. asırda Ashâbü'l-Hadîs ile Hanefîler arasında ciddi gerilimlere yol açmıştır.

İslam düşünce tarihinde rey denilince ilk akla gelenlerden birisi Ebû Hanîfe'dir. Onun düşünce yapısı ve akılcılığı üzerinde çeşitli inanç sistemlerine ve farklı etnik unsurlara ev sahipliği yapan Kûfe şehrinin demografik yapısı oldukça etkili olmuştur. Bu çeşitlilik, Ebû Hanîfe'nin sadece kelâmî düşüncelerinin oluşumuna değil, toplumsal sorunlara getirdiği çözümlere de yansımıştır. İşte onun bu tavrı, özellikle Müslüman toplumu içerisinde kısa zamanda tanınmasını sağlamıştır. Zira Ebû Hanîfe'nin kendi dindaşlarıyla olan mücadelesine baktığımızda bu durumu net olarak görmek mümkündür. Çünkü Ebû Hanîfe ve takipçileri, tercih ettiği din anlayışı sebebiyle bazı çağdaşları tarafından ilgi görürken bazıları tarafından da ciddi tepkiyle karşılanmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında ise Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının dinin temelini bozmakla itham edilmesi etkili olmuştur. Yaşadığı dönemde Ashâbü'l-Hadîs'in ona karşı başlattığı propaganda faaliyetleri, mihnenin gergin siyasal atmosferiyle birlikte daha fazla ivme kazanarak hicrî dördüncü asra kadar devam etmiştir.

Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe ve Hanefîlik Algısı Eleştirileri adlı bu çalışmada Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe ve takipçilerine yönelik dışlayıcı söylemini ve söyleminin arka planı, gerekçeleriyle birlikte tespit edilmeye çalışılmıştır. Anlaşılabacağı üzere yapılan bu sınıflandırmalarda temel ölçüt olarak taraftarların zikredilen temayüllere verdiği önem esas alınmıştır. Ancak 1400 yıllık düşünce geleneğimize baktığımızda bu yaklaşımın pek de sağlıklı bir değerlendirme olmadığı görülmektedir.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de ümmet içerisindeki birlik ve bütünlüğün önündeki en büyük engellerden biri, Müslümanların birbirlerine karşı kullandıkları dışlayıcı üslup olmuştur. Şayet günümüzdeki Müslümanlar, İslam düşünce geleneğinin gelişimine katkıda bulunmak istiyorlarsa, öncelikle yüzyıllardır süregelen din anlayışlarını kutsallaştırmadan yeniden sorgulamalı ve geçmişten aktarılan problemleri çözümlemede dışlayıcı üslubu terk etmelidirler. Bu amaç doğrultusunda beşeri oluşumları mutlak doğru olarak kabul etmeden onların ortak paydalarını daha ön plana çıkartmalıdırlar. Bu tez, tarihsel bir perspektifle bu dışlayıcılığın kökenlerini Ashâbü'l-Hadîs ve Ebû Hanîfe üzerinden anlamaya ve ışık tutmaya çalışmaktadır.

Çalışmanın hazır hale gelmesinde kıymetli yardımlarını lütfeden ve başından beri yol gösterici uyarılarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Ümit Toru'ya, çalışmamın büyük bir kısmını okuma nezaketi gösteren Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Sayın Kadir Vural, Şenol Özdemir ve Sinan Şahin hocalarıma en içten teşekkürlerimi arz ederim.

Aslan ÖKSÜZ

05/06/2024

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN SAYFASI	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR DİZİNİ.....	x
I. BÖLÜM.....	1
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi	1
1.2. Araştırmanın Yöntemi	5
1.3. Araştırmanın Kaynakları	8
1.3.1. Ashâbü'l-Hadîs Edebiyatı.....	9
1.3.2. İslam Tarihi, Tabakat ve Makâlât Türü Eserler	13
1.3.3. Konuyla İlgili Çağdaş Araştırmalar	16
II. BÖLÜM	20
2. ELEŞTİRENİN VE ELEŞTİRİLENİN KİMLİĞİ.....	20
2.1. Ashâbü'l-Hadîs ve Din Anlayışı	20
2.1.1. Ashâbü'l-Hadîs'in Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler	20
2.1.1.1 Mezheplerin Teşekkülü	22
2.1.1.2. Zındıklık Hareketi.....	24
2.1.1.3. Mu'tezile'nin İlmî ve Sosyo-Kültürel Alandaki Etkinliği.....	27
2.1.1.4. Kadereci Anlayış Karmaşası	29
2.1.1.5. Sıfatlar Konusundaki Fikir Ayrılıkları.....	31
2.1.2. Ashâbü'l-Hadîs'in Zihniyet Yapısı.....	33
2.2. Ebû Hanîfe'nin Hayatı.....	38
2.2.1. İlmî Şahsiyeti	38
2.1.2. Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışının Oluşumunda Sosyo-Politik ve Kültürel Etkenler	42
III. BÖLÜM	44

3. BİRİNCİ KUŞAK ASHÂBÜ'L-HADÎS ÂLİMLERİNİN EBÛ HANÎFE ELEŞTİRİLERİ	
44	
3.1. Ashâbü'l-Hadîs'ten Ebû Hanîfe'nin İlk Muarızları.....	44
3.2. Birinci Kuşak Ashâbü'l-Hadîs Ulemasının Ebû Hanîfe Eleştirilerinde Dinî Temalar	70
3.2.1. Mürcîî İlişkilendirilmesi ve İrcâ Doktrini.....	70
3.2.2. Kelâm ve Fıkıh Alanında Rey Kullanımı	75
3.2.3. İman Tanımlaması ve İman-Amel İlişkisi	79
3.2.4. Hadislere Yaklaşım Farklılığı	85
3.2.5. Tövbeye Davet Meselesi.....	92
3.3. Birinci Kuşak Ashâbü'l-Hadîs Ulemasının Ebû Hanîfe Karşıtlığında Psiko-Sosyal Etkenler	94
3.3.1. Mevâlî-Emevî Gerilimi ve Ashâbü'l-Hadîs'in Teolojik Katkısı	99
3.3.2. Şuûbiyye Hareketinin Menfi Yansımaları	104
IV. BÖLÜM.....	108
4. MİHNE SONRASI SÜREÇTE ASHÂBÜ'L-HADÎS'İN EBÛ HANÎFE SÖYLEMİ	108
4.1. Mihne Uygulamalarının Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe Söylemine Etkisi	108
4.2. Mihne Sonrasında Ebû Hanîfe Karşıtlılığıyla Öne Çıkan Ashâbü'l Hadîs Âlimleri	112
4.3. Mihne Sonrasında Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe Eleştirilerinde Yeni Dinî Temalar	123
4.3.1. Halku'l-Kur'ân'ı Savunduğu İddiası	123
4.3.2. Cehmî Olduğu İddiası.....	126
4.3.3. İman-Amel Ayrımını Savunması.....	131
4.4. Mihne Sonrasında Ashâbü'l-Hadîs'in Olumsuz Ebû Hanîfe Algısındaki Sosyo-Kültürel Etkenler	135
4.4.1. Mihnede Etkin Olan Cehmî ve Mu'tezilî-Hanefîler	135
4.4.2. Kerrâmiyye'nin Hanefîliği.....	142
SONUÇ	148
KAYNAKÇA.....	151

KISALTMALAR DİZİNİ

Kısaltmalar	Açıklama
b.	: İbn (Oğul)
bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Erişim	: Erişim Tarihi
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
ö.	: Ölüm Tarihi
Thk.	: Tahkik Eden
vb.	: Ve benzeri
yy.	: Yüzyıl

I. BÖLÜM

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Dünyanın varoluşundan itibaren düşünce hayatı üzerinde özgün fikirleriyle insanlara kılavuzluk eden önder şahsiyetler her zaman olmuştur. İslam medeniyet ve düşünce tarihi de bundan berî değildir. Ebû Hanîfe, özellikle fıkıh ve kelâm sahasında bu durumun en somut örneklerinden birisidir. Ne var ki ilk günden itibaren bazı kişi ve gruplar tarafından çok sert bir şekilde eleştirilmiştir. Geleneksel hadis öğretilerine sıkı sıkıya bağlı kalmayı tercih eden Ashâbü'l-Hadîs uleması, onu eleştiren grupların başında gelmektedir. Çalışmamızda özellikle kelâm ve fıkıh gibi İslamî disiplinlerde Sünnî düşüncenin oluşumuna çok önemli katkılar sunan¹ Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) hicrî üçüncü asra kadarki Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin eleştirilerini konu edindik. Bu mahiyetteki bir çalışmayla hicrî ikinci ve üçüncü asırdaki Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin Ebû Hanîfe'ye yönelik tutumlarını ve düşünce süreçlerini anlamaya çalıştık. İnancımız o ki elde ettiğimiz bulguları geçmişle mantıksal bir irtibat kurularak günümüzdeki tartışmalara ilişkilendirdiğimizde, bizlere sorunlarımızın çözümünde daha geniş perspektiften bakabilme becerisi kazandıracaktır. Zira geçmişin kısır döngü haline gelen tartışmalarını yapmak istemeyen birey veya grupların, farklı alternatif çözüm ve bakış açılarına sahip olmaları gerekmektedir.

İslam Mezhepler Tarihi zaviyesinden bakıldığında her bir ekolleşmenin aynı zamanda ferdi ve içtimai yönünün olduğunu söyleyebiliriz.² Çalışmamızda farklı fikirlere hayat hakkı tanımayan yaklaşımların nasıl mezhepçi bir çatışmaya evrildiğini Ashâbü'l-Hadîs ve Ebû Hanîfe eleştirileri üzerinden okumaya çalıştık. Ele aldığımız bu konunun İslam dünyasının en büyük ihtiyacı olduğunu düşündüğümüz birlik anlayışının tesisinde, uyandırıcı bir etkiye az da olsa hizmet edeceği kanaatindeyiz.

İlk dönem Mürcie, Kaderiyye, Mu'tezile gruplaşmaları üzerinden gerçekleşen nazarî ve amelî tartışmaların,³ hicrî ikinci asra gelindiğinde yönü ve odak noktaları değişmiştir. Bu değişimle birlikte tartışmalar, Ashâbü'l-Hadîs âlimleriyle Ehl-i re'yan önemli temsilcilerinden

¹ Murtaza Köse, "Büyük Üstad Ebû Hanîfe", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/1 (2015), 159.

² Hasan Onat, "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği", *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 24.

³ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sibgatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 117.

olan Ebû Hanîfe üzerinden yürümüş ve İslam entelektüel hayatını felç eden Moğol saldırılarına kadar devam etmiştir.⁴ Toplum gündemini yakından takip eden Ebû Hanîfe, hadis özelinde nasları anlamada⁵ teolojik; mevâlînin sosyal statüsü gibi sosyo-politik sorunlara bireyi merkeze alan birtakım özgün çözüm önerileri getirmiştir.⁶ Onun geleneksel teamüllerden farklı olan bu problem çözme metodolojisi, Ashâbü'l-Hadîs âlimleri tarafından yakından takip edilmiş ve geleneğe aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir.⁷ Hatta öyle ki bu eleştiriler, zaman zaman Ebû Hanîfe'nin kişisel görüşleri üzerine yapılan eleştirilerle birleşmiş ve Ashâbü'l-Hadîs tarafından kâfir/bid'at ehli gibi kişisel hedefleme ve negatif bir propaganda faaliyetine dönüşmüştür. Mihne sonrasında ise uygulanan politikalar sebebiyle olsa gerek eleştiriler, Ebû Hanîfe'nin şahsı ve fikirlerinden daha öteye geçmiş ve neredeyse tüm Hanefîleri hedef alan bir karalama kampanyasına dönüşmüştür.

Mezhep taassubunun iyice belirginleştiği hicrî dördüncü asra gelindiğinde ise sosyo-politik, psikolojik, metodolojik bağlamlardan ayrıştırarak ele alınan bu tartışmalar, her platformda Hanefîlerle-Şâfiîler arasında cereyan eden muteşeddid fikhî tartışmalara evrilmiştir.⁸ Hicrî beşinci asrın başlarına gelindiğinde ise ihtilaflar arası uzlaşmanın ürünü olarak ortaya çıkan fikhî mezhepler, oluşumlarını tamamlayarak toplum nazarında meşruiyet kazanmışlardır.⁹ Bu sebeple sonraki dönemlerde özden kopuk bir şekilde sürdürülen iddiaların Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye dönük menfi algıların oluşumundaki etkenleri anlamaktan uzak olduğu düşüncesindeyiz. Bu sebeple de bizler, çalışmamızı sosyo-politik ve teolojik etkenli olduğunu düşündüğümüz eleştirilerin, asıl yapıldığı ve sonraki dönemlerin lokomotifi olan hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılla sınırlandırdık. Zira özden kopuk, gerçekleri perdeleyen ve dördüncü asırdan sonra başka bir form kazanan eleştirileri böylelikle devam ettirmek istemedik.

Allah için yapıldığına inanılan eylemler, kolektif şekilde icra edildiğinde yaptırım gücü her zaman daha fazla artar ve kuvvetlenir. Hatta bazen mezhebî taassupla birlikte o kadar ivme kazanır ki gerçeklerle arasına dikey duvar örülür. Ele aldığımız *Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe*

⁴ Necmi Sarı, *Kavramsal Boyutuyla İman ve İslam / Ehl-i Hadis ile Ebû Hanîfe Anlayışı* (İstanbul: Burhan İlmi Araştırmalar Vakfı, 2022), 7; Murtaza Bedir, *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi* (Ankara: Ay Yayınları, 2019), 68.

⁵ İshak Emin Aktepe, "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadîs'in Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 130.

⁶ Hamdi Onay, "İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Yöntemi Üzerine", *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/12 (2019), 72-73.

⁷ Mehmet Erdem, "Ehl-i sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 84.

⁸ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskinoglu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), 15.

⁹ Christopher Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 48.

ve *Hanefilik Algısı* adlı bu çalışmayla örülen duvarların nasıl inşa edildiğini net bir şekilde yansıtmaya çalıştık. Mutaassıp birey veya gruplar, buğz ettikleri kişilerin müspet hasletlerini çok rahat inkâr edebilirken beşer olmasından kaynaklı basit hata ve kusurları aktarmada aceleci ve müteşedid bir tavır sergilerler.¹⁰ Buradaki asıl kırılma noktası, övgü ve yergide ifrat ve tefritten uzak, mutedil bir eleştiri veya övgü diline sahip olunmasıdır. Günümüzde olduğu gibi geçmişte de bir grup zümre, Ebû Hanîfe'yi aşırı överken karşıt bir grup ise aynı dozajda onu tenkit etmiştir.¹¹

Binaenaleyh, malumun ilamı olabilecek bu olayları, Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe gerilimine nasıl temayüz ettiğini farklı açılardan bakarak bu çalışmamızda yeniden değerlendirmeye çalıştık. Zira ağaçtan ziyade ormanı görmeyi yeğleyenler, hayatlarını şekillendirecek paradigmayı farklı perspektiflerden yeniden net bir şekilde tespit etmelidirler. Bugün de birçok akademisyen ve düşünürün benzer gerekçelerle bu tarz dışlayıcı ve suçlayıcı söylemlere maruz kaldığına şahid oluyoruz. Dolayısıyla çalışmamızda ele aldığımız konunun hem düşünce hem de sosyal hayata dönük yansımalarını düşündüğümüzde, yapılan tartışmaların bizi ilgilendirmeyen, tarihin sadece belli bir zaman aralığında olup bitmiş, günümüzde karşılığı olmayan, ütöpik bir tartışma olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Her ümmette o toplum içerisinde ilmî ve ahlaki yönleriyle ön plana çıkan mütefekkirler olmuştur. Topluma temayüz eden bu insanlar, sadece bir yönü ile tanınmaya ya da tanıtılmaya çalışılırsa, bütüncül anlamada ve tanımlamada yetersiz kalınacağı âşikardır. Bu sebeple çalışmamızda, alanda daha önceden yapılan bazı tikel çalışmalardan farklı olarak eleştiri mefhûmunun daha iyi anlaşılabilmesi için tüm olguları her yönüyle ele almaya çalıştık. Çünkü bütünü kapsamayan tek yönlü yapılan çalışmalar, bilgilendirme faaliyetini perdelemenin yanında anlatılmak istenen mefhumu da zorlaştırmaktadır.

Ashâbü'l-Hadîs'in gelenekçi kültür mirasını taşıyan imamlarının Ebû Hanîfe'ye karşı kolektif bir muhalefet sergilemesi çok boyutlu olup eleştirinin varoluşsal sebebini salt bir bağlama indirgeyerek açıklamak mümkün değildir. Sosyo-politik, psikolojik ve kültürel argümanları göz ardı etmeden, yapılan eleştirileri hadis, fıkıh ve kelâm merkezli ilmî çerçevede ele alacak olursak, Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe kategorizasyonunda belirleyici temel unsur, kanaatimiz o ki Ebû Hanîfe'nin itikadî düşünce tercihidir. Bu nedenle kutuplaşmayı salt fıkıh ve hadis referanslı okumaya çalışmak, meseleyi mecrasından uzaklaştırmakta ve anlaşılmasını

¹⁰ İbn Abdülber, *el-İnkita*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, çev. Fahrettin Tülki (İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2020), 242.

¹¹ İbn Hacer Heytemî, *İmam Ebû Hanîfe*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı (İstanbul: Misvak Yayınları, 2003), 94-95.

zorlaştırmaktadır. Şöyle ki hicrî birinci asırdaki gruplaşmalarda, siyaset mekanizması daha etkin ve belirleyici bir rol oynarken¹² Ebû Hanîfe'nin yaşadığı devir ve sonraki süreçte dinî tipolojiler ve itikadî görüşler daha baskın hale gelmiş ve kutuplaşmalara daha fazla renk vermiştir. Bundan dolayı Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik fikirsel ve eylemsel yaklaşımları, bağlamdan uzak bir şekilde salt metodolojik fikhî yöntemle ya da iddia edildiği gibi hadis karışıklığına indirgeyerek açıklamaya çalışmak, bize göre de gerçeği tam yansıtmamaktadır.¹³ Tabii ki biz burada Ebû Hanîfe'nin verdiği fetvalardan ya da hadislerle karşı yaklaşımından dolayı hiç eleştirilmemiştir demiyoruz. Mesela refü'l-yedeyn¹⁴ gibi basit bir fikhî uygulamadan dolayı Ebû Hanîfe, Ashâbü'l-Hadîs'in önde gelen simalarından Evzâî (ö. 157/774) tarafından oldukça sert bir üslupla eleştirilmiştir.¹⁵

Ayrıca bizim çalışmamız, Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe arasındaki fikhî muamelata ya da hadis usulüne taalluk eden tartışmaların uzağında, meydana gelen gruplaşmanın oluşumundaki zihniyeti tespit etmeye yöneliktir. Bizim yukarıda ismini zikrettiğimiz tüm çalışmalardan farklı olarak temel iddiamız şu yöndedir: İslam tarihinde fıkıh ve hadis formunda görünen hizipleşmenin temelinde Ashâbü'l-Hadîs ve Ehl-i re'y şeklinde temayüz eden zihniyet farklılaşması vardır. Biz de tezimizi bu bakış açısı üzerine inşa ettik. Daha somut bir ifadeyle çalışmamız, Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe arasındaki teorik yorum farklılıklarını değil, bunların arkasında yatan kırılma ve buhranı tespit etmeye yöneliktir. Alanda yapılan ya da bu konu üzerinde kaleme alınan müstakil kitaplarda yazar ve araştırmacılar genellikle Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe gerilimini teorik ihtilaflar ekseninde ele almıştır. Biz ise indirgemeci ve tikel yaklaşıma karşı meseleyi “efradını cami ağıyarını mani” ilkesi doğrultusunda tarihsel ve zihinsel arka planıyla birlikte yansıtmaya çalıştık.

Özetle Mezhepler Tarihi, geniş bir malzeme külliyyatına sahip olmasına rağmen bu konuda yapılan çalışmaları tahkik ettiğimizde, bazı çalışmaların Ebû Hanîfe'nin yaşadığı çağ, coğrafya, sosyo-ekonomik ve kültürel yapılar, siyasi atmosfer, temsil ettiği ilmî gelenek dikkate alınmadan yapıldığını; bazılarının ise Ashâbü'l-Hadîs eleştirilerini ya da dışlayıcı söylemlerini oluşturan, besleyen ve şekillendiren temel etkenlere yeterince değinmediğini müşahade ettik. Yaptığımız okumalar bizlere ihtilaf ve eleştirilerin arka planını görmemizi

¹² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 282-283.

¹³ Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Sünnet-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhi Mi, İtikadi Mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 68.

¹⁴ Âlimler arasında ihtilaf konusu olan refü'l-yedeyn, namazda rükûa giderken ve rükûdan doğrulurken elleri kaldırma anlamına gelmektedir. Bu konu hakkında geniş bilgi edinmek için bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Kral Fahd Kur'an Matbaası, 2004), 22/247.

¹⁵ Ebû'l-Hasen Nûrüdîn Ali el-Karî, *Şerhu müsnedi Ebî Hanife* (Beyrut: Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 1/35-36.

sağlarken bizleri etraflıca delil aramaya sevk etmiştir. Dolayısıyla erken dönem Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe ilişkisini daha çok klasik ve birincil kaynaklar rehberliğinde ele aldığımız bu çalışma; konu, kapsam ve metodolojik olarak orijinal bir noktada durmaktadır.

1.2. Araştırmanın Yöntemi

İnsan, doğru bilgi edinme isteği ve gayreti ile yoğrulmuş bir varlıktır. Bu özelliğe sahip tek tür olan insan için güvenilir bilgi, teorik ve pratik birçok alandaki sorunun çözümünde yaşamsal bir öneme sahiptir. Modern bilgi çağında çok farklı kanallardan çok sayıda bilgi üretilmiştir. Günlük yaşamda kullanılan bu bilgilerin bilimsel bir hüviyet kazanması, araştırma yöntemlerinin bilgi edinme sürecinde ne kadar doğru ve işlevsel kullanıldığı ile doğrudan ilişkilidir. Öyle ki bu konuda hakikati arama sürecinde belirli bir yöntem izlenmesi gerektiğini, hatta metotsuz aramaktansa hiç aramamanın daha hayırlı olacağını ifade eden Descartes, düzensiz araştırmalar sonucunda elde edilen bilgi yığınlarını, zihni körelten bir faaliyet ve zaman kaybı olarak değerlendirmiştir.¹⁶

Sistematik araştırmaya dayanmayan yöntemsiz bir çalışma, sürecin işleyişini daha karmaşık bir hale getirirken aynı zamanda doğruluğunu da tartışmaya açacaktır. Bu bakımdan bilimsel bir çalışmanın düzensizlikten uzak, etkili ve verimli olabilmesi için belli bir sistem ve yöntem dâhilinde özenle yapılması elzemdir.¹⁷ Bu temel paradigmadan hareketle biz de *Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe ve Hanefilik Algısı* adlı tez çalışmamızı öncelikle Mezhepler Tarihi'nin temel metodolojik ilkeleri çerçevesinde hazırlamaya gayret ettik.

İnsan yaşamındaki motifleri belirginleştirmek istiyorsak insana dair davranış ve düşünceleri bütüncül olarak ele almamız gerekmektedir. Örneğin, bilimdeki herhangi bir olguyu anlamak için birçok kural vardır. Her ne kadar insan, bu türden bir nesne olmasa da onun eyleme dönüşen karar ve davranışlarındaki içsel ve dışsal faktörler tümel değerlendirildiğinde, insan hakkında daha önceden belirlenmiş şablon algıların dışında daha sağlıklı bilgiler edinmemiz mümkün olacaktır. Bu bağlamda fikir-hadise irtibatı ve kapsayıcılık ilkesi, en sadık kalmaya çalıştığımız ilkelerin başında gelmektedir. Çünkü insan merkezli bilimsel çalışmalarda, bağlamdan kopmadan, hedeflenen olaylar hakkında kapsayıcı bilgiler edinmek amaçlanıyorsa insanı; yetiştiği çağ ve coğrafyadan, geldiği ilmî gelenekten, şahit olduğu politik kavgalardan ve kimliğini oluşturan kültürel etmenlerden bağımsız olarak ele

¹⁶ Ümit Toru, *Ashâbü'l-Hadîs'in Mezhepler Tarihi Yazıcılığı Kitâbu'l-Fırak'ta İslam Mezhepleri* (Ankara: Son Çağ Yayıncılık, 2022), 5.

¹⁷ Aydın Usta, "Sorunsaldan Sonuçlara Bilimsel Araştırma Süreci: Bir Araştırma Raporu Model Örneği", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2012), 99.

almak mümkün değildir.¹⁸ Zira Mezhepler Tarihi'nin bu temel prensibi ihlal edildiğinde doğru bilgiye ulaşmak mümkün olmayacaktır.

Yaptığımız okumalar neticesinde tarihsel hafıza içerisine doğrusal bir düzlemde ele aldığımızda hicrî ikinci ve üçüncü asırdaki Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin, Ebû Hanîfe üzerinden yürüttükleri birtakım tartışmalarda ortak inanca aykırı, hem psikolojik hem de sosyolojik boyutları olan, hoşgörü ve ilmî nezaketten uzak aşırı söylemlerinin olduğunu tespit ettik. Bu tür konuların en sıkıntılı yönlerinden birisi, tarafgir bir yaklaşımla çalışmaların yapılmasıdır. Bu nedenle biz de çalışmamızı, mezhebî aidiyetimizden sıyrılarak, tarihsel ve betimleyici yöntemler ışığında, eleştiren ile eleştirileni zemmedici, dışlayıcı, reddiyeci ya da övücü/savunmacı bir üslubun uzağında, objektif bir şekilde oluşturmaya çalıştık.

Her mezhepçi yapının kendini hak, muarızlarını bâtil gördüğü müddetçe ötekileştirdiği şahıs veya grupları makul görmesi ve onlarla sağlıklı bir beşerî ilişki yürütmesi muhaldir.¹⁹ Ebû Hanîfe eleştirilerinde kendilerini hak konumunda göstererek meşrulaştıran eleştiri sahipleri, çağın sosyo-politik olay ve tartışmalarından uzak, fikir-hadise irtibatından bağımsız bir şekilde pek çok anonim rivayeti gerekçe olarak ileri sürmüşlerdir.²⁰ Eleştirilerde bilinçsiz kullanılan her türlü malzeme ve malumat, bilgi dezenformasyonunu hızlandırmış ve özellikle saraydan halka kadar her platformda Ebû Hanîfe eleştirilmiştir. Mesela Zâhid Kevserî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'ye ait *el-Musannef* adlı eserinin “Kitâbü'r-Red 'alâ Ebî Hanîfe” isimli bölümü üzerine yaptığı araştırmada, İbn Şeybe'nin ilmî tarafsızlığa uygun olmayacak bir yaklaşımla isnadsız olarak “Ebû Hanîfe dedi ki” şeklinde itibar edilmemesi gereken on iki rivayeti eserinde kullandığını tespit etmiştir.²¹ Bizler de buna benzer kafa karışıklığına sebep olan, söyleyeni belli olmayan “Mürchie dedi ki” veya “Ashâbü'l-Hadîs dedi ki” şeklindeki anonim rivayetlerden olabildiğince uzak, fikirlerin tarihlendirilmesi prensibine bağlı kalarak rivayetlerden ziyade delillendirebildiğimiz sözleri aktarmaya gayret ettik.²²

Zâhid Kevserî, araştırmacıların çalışmalarında düştükleri iki önemli metodolojik hataya dikkat çekiyor. O, bazı araştırmacıların birbirleriyle tenakuz içerisinde olan iki rivayetle karşılaştıklarında ikisini de reddettiklerini, bazı araştırmacıların ise kendi mezhebinin görüşünü destekler mahiyetteki rivayeti kabul ettiklerini söylüyor. Biz de Kevserî'nin yaptığı bu uyarılar ışığında aynı hataya düşmemek adına, mezhebî mensubiyetimizden uzağında, her iki tarafa da

¹⁸ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 43-52.

¹⁹ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayın, 2020), 10.

²⁰ İbn Abdülber, *el-İnkita*, 246-248.

²¹ Ayhan Tekineş, “Zâhid el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe İle İlgili Polemiklerinin Tahlili”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 139-140.

²² Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 407-408.

eşit mesafede kalarak objektif bir şekilde tezimizi yazmaya gayret gösterdik. Zira bilimsel bir çalışmada her türlü bilgi, çalışıldığı alanın uygun yöntem ve metodolojisiyle ele alınmalı ve muhataplarına yansıtılmalıdır.

Çalışmamıza doğru bilgi edinmede ilmin anahtarı ve yarısı olarak kabul edilen doğru soru sormakla başladık. Cemil Meriç, geçmişî geleceğin malzemesi olarak tanımlamıştır.²³ Biz de günümüz toplumu ve gelecek nesiller adına zengin bir muhtevaya sahip olan İslam düşünce tarihindeki malzemelerden kısıtlı zaman ve alanda doğru çıkarımlar yapmak ve elde ettiğimiz kazanımları hisseye dönüştürmek adına “Geçmişte ne oldu?” sorusuyla çalışmamızı oluşturmaya başladık. Çünkü doğru soru sormak ilmin anahtarı ve yarısı olarak kabul edilir. Biz de tezimizde geçmişte Ashâbü’l-Hadîs’in Ebû Hanîfe hakkında ne düşündüğünü ve düşüncelerini besleyen argümanların ne olduğunu tespit etmeye çalıştık.

Ashâbü’l-Hadîs’in Ebû Hanîfe ve Hanefîlik Algısı adlı çalışmamızda Ashâbü’l-Hadîs kaynaklarına dayanarak aldığımız görüşlerin tamamının nispet edilen şahıslara ait olduğunu iddia etmiyoruz. Bu bakımdan doğruluk değeri atfederek kullandığımız bu rivayetlerin, isnad edilen şahıslardan daha çok eserlerinde nakleden kişilerin algısı olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca itham edilen Hanefîlerden kastımız tüm Hanefîler olmayıp mihnede olduğu gibi Ashâbü’l-Hadîs doğrudan ya da dolaylı olarak kendilerine hedef seçtiği kimselerdir.

Tezimizi dört ayrı bölüm halinde oluşturmaya çalıştık. Giriş ve araştırma yöntem ve tekniklerinin bulunduğu birinci bölüm, tez hakkında genel bir malumat sunmaktadır. İkinci bölümün ilk kısmında özellikle, Ashâbü’l-Hadîs’in ortaya çıkışı, zihniyet yapısı ve eleştirilerinin nedenlerini tüm yönleriyle ele almaya çalıştık. Bu durum, bizlere eleştiride bulunanların kimliği ve fikirlerinin temel dinamikleri hakkında bir temel oluşturma imkânı sağlamıştır. İkinci kısımda ise Ebû Hanîfe’nin hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında genel bilgi vererek Ashâbü’l-Hadîs’in Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirilerin oluşumundaki temel saikler hakkında bilgi edinmeyi hedefledik.

İnsanın davranışsal ve düşünsel deneyimlerinin oluşmasına etki eden politik, kültürel, psikolojik ve dinsel birçok farklı faktör vardır. Ebû Hanîfe gibi önder sıfatına haiz olan insanların zihinsel ve davranışsal kodlarının oluşumundaki dinamik yapılar biraz daha belirginleşirse Ashâbü’l-Hadîs’in ona yönelik eleştiri ve ithamlarının temel sebeplerinin daha doğru anlaşılacağını düşündük.

İnsan bilgi edinme, merak ettiği problemlerin arkasındaki gerçeği arama ya da şüpheleri

²³ Kemaleddin Taş, “Medeniyet Tartışmaları Bağlamında Cemil Meriç: Doğu, Batı ve Türk Toplumunun Medeniyet Tasavvurları”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 126/249 (2020), 292.

açığa çıkarma gibi birçok sebepten ötürü, küçük yaşlardan itibaren zihinsel faaliyet içerisinde. Eleştirel düşüncenin ilk adımı olan yapılandırıcı sorgulamayla anlam arayışında olan araştırmacılar ise ilk önce doğru ve temel sorunun ne olması gerektiği hakkında düşünürler. Zira sıhhatli bir çözümlemenin anahtarı doğru soruyu belirleyebilmektir. Biz de bu perspektiften hareketle Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe kutuplaşmasında fikirsel ayrılıklarla başlayıp mezhepsel kategorikleşmeye sebebiyet veren tahammülsüzlük örneği olan tekfirci söylem ve anlayışları oluşturan tüm unsurları tespit etmeye yönelik bir arayış içerisinde olduk. Tezimizin üçüncü bölümünde “niçin suçlayıcı öfke dili kullanıldı?” temel sorusunun izini sürdük. Doğru olduğunu düşündüğümüz malzemeleri Mezhepler Tarihi metodolojisinden süzerek bu bölümde detaylandırmaya çalıştık. Ayrıca belirlediğimiz temel soruya paralel olarak Ebû Hanîfe eleştirilerinin kronolojik gelişim ve etkisini ele aldığımız bu bölümde, hicrî ilk üç asırda sosyo-politik ve teolojik tartışmalar hızlı gündem değiştirmesine rağmen Ebû Hanîfe aleyhtarlığında farklı zamanlarda aynı türden “suçlayıcı üslubun”, farklı muhataplar tarafından niçin sürdürüldüğünü cevaplamaya çalıştık. Dördüncü bölümde ise mihne uygulamalarının oluşumuna etki eden temel faktörler hakkında bilgi verdikten sonra tersten mihne döneminde başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefilerin itibarsızlaştırılmasında Ashâbü'l-Hadîs'in kullandığı temel argümanları ortaya koymaya çalıştık.

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Bilinmeyenden bilineye doğru merak duygusuyla ilerleyen insanoğlu sadece bilgiyi değil, bilgiyi hangi araç ve yöntemlerle elde edeceğini de sorgular ve birtakım tespitlerde bulunur. Sorunsaldan sonuçlara²⁴ ulaşmayı hedefleyen insan, her biri ayrı değere sahip olan konu, amaç ve yöntem gibi bilgi edinme basamaklarını bu süreçte aktif olarak kullanır. Bilgi edinmede ve aktarmada en az bu basamaklar kadar önemli olan bir başka temel husus ise bilginin, aydınlatıcı ve tatmin edici yönünü ön plana çıkartan kaynak değeridir. Zira tez gibi akademik çalışmalarda bulguların kaynak değeri, ulaşılan bilginin güvenilirliği, doğruluğu ve tarafsızlığı gibi özellikleri ifade etmektedir. Bu bağlamda biz de çalışmamızı oluştururken bilgi edinme ve aktarma sürecinde bu duruma elimizden geldiği ölçüde azami dikkat etmeye çalıştık.

Mezhepler Tarihi, İslam düşünce tarihinde vuku bulmuş olay ve olgular arasındaki fikirleri inceleyerek günümüze sağlıklı bilgiler aktarmaya çalışan ilmî bir disiplindir. Muhataplarını doğru bilgilerle aydınlatmayı hedefleyen bu disiplin, bilgi kaynağının

²⁴ Usta, “Bilimsel Araştırma Süreci”, 3.

güvenilirliği ve bireyleri ikna edebilme yeteneği açısından büyük öneme sahiptir. Bundan dolayı da araştırmacılar, verdikleri bilgilerin gerçeklik ile çelişmemesi gerektiğini, aksi takdirde ilmî ve ahlaki şahsiyetlerinin sorgulanacağını bilmelidirler. Bu nedenle, araştırmacılar kaynaklarını çalışma alanlarına yansıtmadan önce, bilginin zaman, coğrafya ve kişilerle olan ilişkisini dikkatlice tespit etmelidirler. Ayrıca araştırmacılar, kaynak kritiği yaparak bilgilerin geçerliliğini ve güvenilirliğini doğrulamalıdır. Bu süreçten sonra, mevcut kaynakları asli durumlarına uygun şekilde, objektif bir yaklaşımla tasvir etmeleri gerekmektedir.²⁵ Biz de çalışmamızla alakalı kaynak literatürü oluştururken Mezhepler Tarihi'nin bu prensibine bağlı kalmaya çalıştık.

Geçmiş, insanlığın hafızası geleceğin aydınlatıcısıdır. Her olay ve olgu kendi tarihi içerisinde değerlendirildiğinde anlatılmak istenen mâna ve tasavvur daha iyi anlaşılacaktır. Geniş bir kaynak yelpazesi çerçevesinde yaptığımız okumalarda Ashâbü'l-Hadîs ve Ebû Hanîfe'yle alakalı klasik ve çağdaş eserlerde birçok veriyle karşılaştık. Bundan dolayı eleştirileri doğrudan tespit etmek için öncelikle fikir-hadise çerçevesinde birincil kaynaklardan olabildiğince istifade etmeye çalıştık.

Hem eleştiren Ashâbü'l-Hadîs hem de eleştirilere maruz kalan Ebû Hanîfe ve takipçileri hakkında klasik ve modern dönemlere ait birçok eser bulunmaktadır. Birincil kaynaklara ulaşmaya hedeflediğimiz literatür taramasında klasik dönem eserlerine uyuşmayan bilgiler içeren modern döneme ait bilgi, belge ve dökümanlara karşı biz, Ashâbü'l-Hadîs edebiyatı öncelikli olmak üzere erken dönem eserlerini tercih ettik.

1.3.1. Ashâbü'l-Hadîs Edebiyatı

Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe ve takipçilerine yönelik eleştirilerini ele aldığımız bu çalışmamızda, Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin hangi gerekçe ve söylemlerle eleştirdiklerini ilk elden tespit etmek adına Ashâbü'l-Hadîs müelliflerinin eserlerine öncelik verdik. Orjinallliğini muhafaza eden ve tartışmaların arka planını anlamamıza oldukça yardımcı olan bu eserlerin, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin yaşadığı asra yakın bir dönemde kaleme alınması, bu eserleri çalışmamız için ayrıcalıklı kılmaktadır. Ashâbü'l-Hadîs'in dışlayıcı ve ötekileştirici bir dil kullanmasının ardındaki temel parametreleri tespit etmemize olanak sağlayan bu eserlerin başında Buhârî'nin *Târîhu'l-kebîr*, *Tarih-i sağır* ve *Duafa-i sağır* adlı eserleri gelmektedir. O, daha çok *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eseriyle tanınmıştır. Ancak Buhârî'nin en az *Sahih*'i kadar

²⁵ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 409; Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı* (Ankara: Son Çağ Yayıncılık, 2020), 9.

önemli olan diğer eserleri ise *Tarih-i sağır* ve *Duafa-i sağır*'dir.²⁶ Ebû Hanîfe eleştirilerine hicrî üçüncü yüzyılda dâhil olan Buhârî'nin cerh ve ta'dîl yöntemiyle yazdığı bu eserler, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik kullandığı dili ve yansıttığı düşünceyi birinci elden bizlere göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Buhârî, *Târihu'l-kebîr*'de bir, *Tarih-i sağır* ve *Duafa-i sağır*'de²⁷ üçer olmak üzere toplam yedi yerde Ebû Hanîfe'nin ismini açık bir şekilde zikretmiştir. Özellikle cerh ve ta'dîl kitaplarındaki rivayetlere bugünden baktığımızda muhatabına yüklediği anlamın idrak edilmesi zor olabilir. Ancak Ebû Hanîfe'ye yöneltilen ithamları o günün sosyolojik yapısı içerisinde değerlendirdiğimizde ciddi anlamda menfi bir eleştiri, hatta eleştiri sınırını zorlayan vasıflandırmalar olduğu görülmektedir. Bizler bu eserlerde Ebû Hanîfe'nin isminin açıkça geçtiği yedi rivayetten daha ağır ithamlar içermesi nedeniyle özellikle iki rivayetin analizini yaptık. Bunlardan birincisinde Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğu, ikincisinde ise aile boyu Cehmî olduğu iddia edilmektedir. Bu eserlerde yer alan rivayetlerin sunulma ve söylemlere yansıyan etkisi dikkatli bir şekilde incelendiğinde eserlerin okuyucularına menfi bir Ebû Hanîfe algısı sunduğu aşîkârdır.

Tezimizle ilgili müracaat ettiğimiz Buhârî'nin diğer eseri ise *Duafa-i sağır*'dir. Buhârî bu eserde kendine özgü metotlarla râvileri ve muhaddisleri kuvvetli ve zayıf şahsiyetler şeklinde kategorize etmiştir. *Duafa-i sağır*'i şeriatı muhafaza etme adına yazdığını söyleyen Buhârî, eserinde Ebû Hanîfe'nin de aralarında olduğu kişileri detaylı analizler sonrasında kısa net cümlelerle tanıtmıştır.²⁸ Özellikle, cerh edilen âlimler arasında Ebû Hanîfe'nin de zikredilmesi, bu eseri çalışmamız için önemli kılmaktadır. Bu rivayetlerin anlaşılmasında ise Mehmet Erdem'e ait olan *İmâm Buhârî'nin Kitaplarında İmâm Ebû Hanîfe Hakkındaki Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili* adlı makale bizlere oldukça faydalı olmuştur.

Tezimizin özellikle ikinci ve üçüncü bölümlerinde istifade ettiğimiz yine bir başka Buhârî eseri ise *Halku ef'âli'l-ibâd*'dir.²⁹ II-III./VIII-IX. asırda İslâmî gruplar içerisinde tartışılan en önemli konulardan biri şüphesiz halku'l-Kur'ân meselesidir. Eser, Ashâbü'l-

²⁶ Mustafa Taş, "Buhârî'nin Eserleri ve Kitabı'd-duafâi's-sağır'ın Tanıtımı", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 2.

²⁷ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Târihu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdül Muid (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 2010); a.mlf., *et-Târihu's-sağır*, thk. el-Mar'aşlî Yusuf (Beyrut: Dâr'ül-Marife, 1986); a.mlf., *Kitabu'd-duafâi's-sağır*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed (Beyrut: Dâr'ül-Marife, 1986). Verilen rivayetlerin karşılaştırması için bk. Mehmet Erdem, "İmâm Buhârî'nin Kitaplarında İmâm Ebû Hanîfe Hakkındaki Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2016), 70-83.

²⁸ Taş, "Kitabu'd-duafâi's-sağır'ın Tanıtımı", 195.

²⁹ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Emira (Riyad: Dâr'ül-Meârifî Suudiye, 1978).

Hadîs'in bu konudaki bakışını ve mihne sürecinde Ebû Hanîfe ve ashabının hangi argümanlarla suçlandığını anlamada önemli bulgular edinmemize yardımcı olmuştur.

İslam düşünce tarihindeki Ashâbü'l-Hadîs ve Ehl-i re'y arasındaki hadis rivayetleriyle ilgili tartışmalara odaklanan bir diğer eser ise İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) yazdığı *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*'dir.³⁰ Bu eser, Prof. Dr. Hayri Kırbasolu tarafından *Hadis Müdafası* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Eser, İslam geleneğindeki hadis rivayetleri konusundaki iki ana eğilim (Ashâbü'l-Hadîs ve Ehl-i re'y) arasındaki polemiği ele almakla birlikte III./IX. asırda hadis üzerinden yaşanan tartışmalara dair kapsamlı bilgiler sunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin de bir re'y ehli olduğunu göz önüne aldığımızda isminin açıkça zikredilerek hadis üzerinden eleştirilmesi, bu eseri bizim için daha da değerli kılmaktadır. Çokça istifade ettiğimiz bu eserin çalışmamız için bir diğer önemli bir yönü ise Ehl-i re'y ekolüyle ilgili eleştirel bir yaklaşım sergilemesi ve İbn Kuteybe'nin Ashâbü'l-Hadîs perspektifinden cevaplar sunmasıdır. Eser, ayrıca Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin hadis rivayetleri konusundaki bakışlarına yönelik zengin bilgiler içermektedir. Bu durum bizlere, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe gibi farklı düşünenlere karşı yaklaşımlarını ve kendi parametreleriyle bakmayanlara karşı yönelttiği eleştirileri anlamamıza yardımcı olmuştur.

Çalışmamızın ana kaynaklarından biri de Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel'e (ö. 290/903) ait olan *Kitâbü's-Sünne er-redd'alâ'l-Cehmiyye*³¹ adlı eserdir. Ahmed b. Hanbel'in oğlu olan müellif, babası başta olmak üzere birçok Ashâbü'l-Hadîs âlimine isnad ederek bu eseri telif etmiştir. Eserde Cehmî, Râfîzî, Havâric ve Mürcie gibi gruplar sapıklıkla itham edilmiş ve bu durum kanıtlanmaya çalışılmıştır. Eser, Ashâbü'l-Hadîs tarafından Ebû Hanîfe'ye yönelik her alanda yapılan (Mür-ciî, Cehmî, hadis cahili, sapkın vb.) eleştirilerin büyük çoğunluğunu ihtiva etmektedir. Eserde Ebû Hanîfe'ye eleştirilen fırkalardan daha fazla alan açılarak çok yönlü bir şekilde eleştirilerin yapılması, Ashâbü'l-Hadîs eleştirilerini topluca elde etmemize olanak sağlamıştır. Bu bağlamda bu eserin, en çok istifade ettiğimiz ana kaynaklarımız arasında yer aldığını söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe'ye yönelttiği eleştirilerle bu manada onun sorgulanmasına öncülük eden muhaddislerden biri de hadisçi kimliğiyle tanınan İbn Hibbân (ö. 354/965)'dir. Ashâbü'l-Hadîs'in önemli âlimlerinden olan İbn Hibbân, Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitleri ilk defa bir

³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar (Beyrut: Mektebetül İslamiyye, 1999).

³¹ Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne er-redd'alâ'l-Cehmiyye*, thk. Ebu Abdullah Alu Hamdan, çev. Ebu Muaz Seyfullah Erdoğan - Abdülmelik Attar (Varakat Yayınları, 2018).

araya getirerek *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddissîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*³² adında bir eser kaleme almıştır. İbn Hibbân, bu eserinde Ebû Hanîfe adına müstakil bir başlık açmıştır. Onun bu tavrı, Ebû Hanîfe'ye karşı kasıtlı bir ön yargısının olduğuyla ilgili birtakım yorumlamaların yapılmasına neden olmuştur. Şöyle ki İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn* adlı eserinde iki yüzden fazla kişiyi zayıf ravî olarak sıralamıştır. Ebû Hanîfe'yle ilgili müstakil ve hacimli bir değerlendirmesi bulunan müellif, eserinde en ağır eleştirileri Ebû Hanîfe'ye yöneltmiştir. Cerh-ta'dîl alanında otorite kabul edilen İbn Hibbân, Ebû Hanîfe'yi Kur'an'a mahlûk diyen ilk kişi olduğu iddiasıyla cerh etmiştir. Yazarın Ebû Hanîfe'yle ilgili bir diğer cerh eleştirisi ise onun hadis alanında cahil olduğu gerekçesiyle güvenilir olmadığıyla ilgilidir. Zikrettiğimiz bu eser, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye kelâm ve hadis anlayışına karşı yönelttiği ithamların anlaşılmasında başvurduğumuz önemli bir kaynak niteliğindedir.

Bu başlık altında müracaat ettiğimiz bir başka çalışma ise Ebû Ca'fer el-Ukaylî'ye (ö. 322/934) ait olan *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*³³ adlı eserdir. Bu eser, duafâ literatüründe kronolojik olarak yazılan en erken tarihli çalışma olarak bilinmektedir. Kendisi de bir Ashâbü'l-Hadîs âlimi olan müellifin, eserinde Ebû Hanîfe'ye yönelik menfi ifadelere yer vermesi, Ashâbü'l-Hadîs geleneği içerisinde Ebû Hanîfe'ye karşı bakışın yönünü ve eleştiri yöntemlerini kavramamıza yardımcı olmuştur.

Tezimizde önemli kaynaklar arasında gösterebileceğimiz bir diğer çalışma ise Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî'ye (ö. 365/976) ait olan *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*³⁴ adlı eserdir.³⁵ Eseri oldukça beğenen Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370), daha önce böyle mükemmel bir kitabın yazılmadığını ifade etmiştir. Daha birçok âlimin övgüsüne mazhar olan bu eser, aralarında Ebû Hanîfe'nin de olduğu hadis ilminde “yalancı/zayıf olma” gibi ithamlara maruz kalan kişilerin cerh edilme sebeplerine Ashâbü'l-Hadîs perspektifinden açıklamalar getirmektedir. Müellifin yaşadığı dönem her ne kadar çalışmamızın zamansal kapsamı dışında kalsa da hicriüçüncü asra yakın olması, eserin Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe algısını

³² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddissîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed (Halep: Dar'ül-Vaî, 1976). Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Muhammed Abduh Kasım el-Harisî, *Muhadislerin Nazarında İmam Ebû Hanîfe*, çev. İbrahim Tüfekçi - Ahmet Yücel (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2004), 277-278; Yusuf Acar - Çiğdem Tekdamar, “İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe'yi Cerh Bağlamında Naklettiği Haberlerin Rivayet Değeri”, *Akif* 51/2 (31 Aralık 2021), 94-95.

³³ Ebû Ca'fer el-Ukaylî, *Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdulmuti Emin Kalacı (Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1984). Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Mustafa Karagözoğlu, “Duafâ Literatüründe Yeni Bir Dönemin Başlangıcı: el-Ukaylî ve Kitâbü'd-Duafâ'sı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2014), 19-26.

³⁴ Ebû Ahmed b. Âdi, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Adel Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1997).

³⁵ Selman Başaran, “İbn Adî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/2696-298. Hadis âlimleri arasında İbn Adî diye bilinen yazar, Şâfi mezhebindedir. Cerh ve ta'dîl sahasındaki maharetiyle dikkat çeken müellif, yazdığı *el-Kâmil* adlı eserde sadece zayıf râvileri ele almıştır.

yansıtma öncül bir eser olduğunu söyleyebiliriz.³⁶

1.3.2. İslam Tarihi, Tabakat ve Makâlât Türü Eserler

Ebû Hanîfe özellikle yaşadığı çağdaki Müslümanların teolojik tartışmalarını, politik kaynaklı sorunlarını aydınlatmak gayesiyle Kur'an ve sünnet ilkelerini temel referans edinerek iman esaslarını savunmaya çalışan bir mütekellimdir.³⁷ Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin kelâmî yönünü gösteren ve ona isnad edilen birkaç önemli eser bulunmaktadır. Bu eserlerin başında Mustafa Öz tarafından *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* adıyla Türkçeye tercüme edilen *el-Âlim ve'l-müte'allim*, *el-Fikhü'l-ekber*, *el-Fikhü'l-ebsat*, *er-Risâle* ve *el-Vasiyye*³⁸ adlı risaleler gelmektedir. Çalışmamızda bizlere rehberlik eden bu beş eser, Ashâbü'l-Hadîs tarafından dışlayıcı söylemlere muhatap olan Ebû Hanîfe'nin, doğrudan fikirlerini birincil dereceden bizlere yansıtması bakımından büyük öneme sahiptir.

Çalışmamızda her ne kadar Ashâbü'l-Hadîs âlimlerine ait olmasa da çağ ve coğrafya olarak Ebû Hanîfe'ye yakın olan bazı müelliflerin eserlerine de yer verdik. Bizim bu eserlere odaklanmamızdaki temel saik, Ashâbü'l-Hadîs ile Hanefîler arasındaki gerilimin oluşum nedenlerine, eleştirilerdeki söylem tarzına ve gerekçelendirilen tenkitlerde kullanılan parametrelerinin neler olduğuna oldukça geniş bir projeksiyon tutmalarıdır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* adlı eseri de başucu kaynaklarımızdan birisi olmuştur. Kitabın müellifi olan Bağdâdî, bu eserinde yaklaşık 4000 kişiyi cerh ve ta'dîl yönleriyle ele almıştır. Eser bu yapıyla sonraki dönem araştırmacıların kişiler hakkında bilgi edinmek için yararlandığı bir başyapıt niteliğindedir. *Târîhu Bağdâd*, Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiri ve ağır ithamlarını ihtiva ettiği için Ashâbü'l-Hadîs'in zihin dünyasını anlamamıza imkân sağlamıştır. Toplumun neredeyse her kesiminden kişilerinin hayatlarını ele alan Bağdâdî, bazı şahısları birkaç satır ya da sayfada değerlendirirken Ebû Hanîfe'ye 142 sayfalık biyografi ayırmıştır. Dolayısıyla 15 ciltlik bu eserin en kapsamlı biyografisi Ebû Hanîfe'ye aittir.³⁹ Bağdâdî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik ayırdığı bu kapsamlı ve geniş malzemesi, çalışmamız açısından bizlere zengin bir kaynak verisi

³⁶ Casim Avcı, "İbn Adî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/297.

³⁷ Hasan Kurt, "Sistematik Kelam Açısından İmâm-ı Azam Ebu Hanîfe'nin Akaid Risalelerinde İman Esasları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 101.

³⁸ Geçmişte ve günümüzde bu beş eserin Ebû Hanîfe'ye nispetliği konusunda birtakım spekülasyonlar yapılmıştır. Örneğin bunlardan bir tanesi Ebû Hanîfe'nin aslında hiçbir eser kaleme almadığı iddiasıdır. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, müddeilerin iddialarını birtakım Mu'tezilî âlimler ile bazı müsteşriklere dayandırılmaktadır. Bu konu ve eserler hakkında daha geniş bilgi için bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmâm Azam Ebu Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1996), 36-45.

³⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâr'ül-Garbi'l-İslami, 2001), 15/445-486.

sunmuştur.

Tezimizde Ashâbü'l-Hadîs-Ehl-i re'y gerilimini anlamamızda bizlere ışık tutan bir diğer Bağdâdî çalışması ise *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*'tir.⁴⁰ Müellif, bu eserinde Mu'tezile gibi dini anlamada daha akılcı metotları benimseyen kelâmcılara karşı, hadis argümanının daha değerli olduğu gerekçesiyle Ashâbü'l-Hadîs'e oldukça geniş yer vermiştir. Ashâbü'l-Hadîs-Ehl-i re'y ayrışmasında açıkça hadis taraftarlarını seçen Bağdâdî, onların Hz. Peygamber'in mirasçıları olduklarını ifade etmiştir. Bu eserinde Ehl-i sünnetin ayırt edici temel özelliği olarak hadis ilmiyle meşgul olmayı temel referans gösteren Bağdâdî, Ashâbü'l-Hadîs'in Hz. Peygamber'e en yakın ve güvenilir kimseler olduğu gerekçesiyle onları sevmenin faziletlerinden detaylıca bahsetmiştir.⁴¹ Bu durum ise bize, toplumun Ashâbü'l-Hadîs'e karşı bakışını ve Ashâbü'l-Hadîs'in fikrî arka planlarını besleyen argümanlarının mahiyeti hakkında bilgi edinmemizi sağlamıştır.

Bu bağlamda kullandığımız bir diğer eser ise İbn Abdülber en-Nemerî'ye (ö. 463/1071) ait olan *el-İntikâ' fî fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ*⁴² adlı eserdir. Eser *Üç Fakih İmamın Faziletlerinden Seçmeler* adıyla Türkçeye çevrilmiş ve Abdulfettâh Ebû Gudde tarafından tahkikliği yapılmıştır. Müellif İbn Abdülber, Ashâbü'l-Hadîs'in ilmî geleneği hakkında genel bir malumat verdikten sonra Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin Ebû Hanîfe'ye yönelik ithamlarını gerekçeleriyle birlikte ele almıştır. Bunun yanında kitabın muhakkikliğini yapan Abdulfettâh Ebû Gudde'nin ileri sürülen eleştirileri zamanın ruhuna uygun olarak kapsamlı bir şekilde ele alıp yorumlaması çalışmamıza ayrı bir zenginlik katmıştır.⁴³ Ayrıca eleştirilerin anonim olarak değil de eleştirenlerin kimlikleriyle birlikte verilmesi, eserin güvenilirliğini arttırmıştır.

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Menâkıbu'l-imam Ebî Hanîfe* adlı eseri, küçük hacmine rağmen büyük etki uyandırmış ve biyografi alanında yaptığı çalışmalarla tanınmıştır.⁴⁴ Ashâbü'l-Hadîs, Ebû Hanîfe'yi hadislere mesafeli olmakla, daha doğrusu mevcut hadisleri terk ederek kendi reyile içtihat ettiği iddiasıyla eleştirmiştir.⁴⁵

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, haz. Mehmet Said Hatipoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972).

⁴¹ Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 14-25; İbrahim Hatipoğlu, "Şerefü Ashâbi'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/55. Bağdâdî'nin *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs* adlı eseri, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*'inden sonra Ashâbü'l-Hadîs aleyhine yapılan faaliyetleri cevaplandırmak adına kaleme alınan ikinci önemli eseridir.

⁴² Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdülber, *el-İntikâ' fî fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve 'Ş-Şâfi'î* (Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 2010).

⁴³ Leys Suûd Câsim, "İbn Abdülber en-Nemerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/216.

⁴⁴ Huzeyfe Çeker, "Ebû Hanîfe Menâkıbının Yazma Nüshaları", *Tahkik İslamî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018), 277.

⁴⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/534.

Bu eser, Ebû Hanîfe'nin eleştirilmesine sebep olan etkenlerin neden kaynaklandığını ve eleştiriler karşısında onun aldığı pozisyonu görmemize imkân sağlaması açısından önemlidir. Tezimizde sıkça müracaat ettiğimiz bir başka Zehebî çalışması ise İslam tarihinde çok önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserdir. Müellif, bu eserinde ele aldığı her şahsa, İslam düşünce dünyasında bıraktığı etki ve verimliliğine göre yer vermiştir. Ebû Hanîfe'nin eserde genişçe ele alınması, çalışmamıza malzeme temininde büyük katkılar sağlamıştır.⁴⁶ Aynı müellefe ait olan ve bizim de çalışmamız boyunca istifade ettiğimiz diğer eserler ise şunlardır: *Tezkiretü'l-huffâz, Târîhu'l-İslâm*. Zehebî'nin bu eserlerinde Ebû Hanîfe'ye yönelik cerhlere vurgu yapması, Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe arasındaki gerilimi anlamamıza ışık tutmaktadır.

Hanefî mezhebi fıkıh âlimi Muvaffak b. Ahmed b. el-Mekkî'nin (ö. 568/1172) *Menâkıb-ül-İmâm-il-a'zam Ebî Hanîfe*⁴⁷ adlı biyografi eseri, Ebû Hanîfe'nin hayatı ve ilmi kişiliği hakkında değerli bilgiler sunmaktadır. Bu eser, Ebû Hanîfe'nin zihin dünyasını, ilmi metodolojisini ve dönemin sosyal ve dinî şartları içindeki yerini anlamamıza yardımcı olmuştur. Dolayısıyla, el-Mekkî'nin bu eserinin Hanefî mezhebi ve Ebû Hanîfe hakkında araştırma yapanlar için önemli bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda kullandığımız diğer biyografik eserler ise şunlardır: İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567), *Menâkıbu Ebî Hanîfe* adlı eseriyle Hâfızüddîn Muhammed b. Şihâb el-Kerderî'ye (ö. 827/1424) ait olan *Menakıb-ı Ebu Hanife* adlı eserdir. Her iki eserin de *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Menkıbeleri* adıyla Türçeye çevrilmiş tercümeleri vardır.

Muhammed Zâhid Kevserî'nin *Te'nîbu'l-Hatîb* adlı eser de çok fazla istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Kevserî, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* eserindeki 150 rivayeti tek tek gerekçeleriyle birlikte tahlil etmiş ve bazı raviler hakkında da yer yer özel bilgiler vermiştir. Bu sayede rivayetlerin ne derece güvenilir olduğu konusunda okuyuculara detaylı bilgi sunulmuş, yanlış veya eksik bilgilerin değerlendirmelerin önüne geçilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla rivayetlerin doğruluğunu ve güvenilirliği hakkında önemli malumatlar edinmemize oldukça yardımcı olan bu eserin, çalışmamız için oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁶ Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/185.

⁴⁷ Muvaffak b. Ahmed Mekkî, *Menâkıb-ül-İmâm-il-a'zam Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dar'ül-Kitâbi'l-Arabî, 1981).

1.3.3. Konuyla İlgili Çağdaş Araştırmalar

Nitel bir bilimsel çalışmanın ilmî bir kimlik kazanması, birçok faktöre bağlıdır. Buradaki temel kriterlerden biri klasik kaynaklardan doğru bilgi edinmedir. En az birincil kaynaklar kadar öneme haiz olan bir başka değer ise tarihten bize nakledilen bilgi ve belgeleri bilimsel bakış açısıyla ele alan çağdaş araştırmalardır. Bu kapsamda hem eleştiren Ashâbü'l-Hadîs'i hem de eleştiriye maruz kalan Ebû Hanîfe hakkında çok sayıda çağdaş çalışma bulunmaktadır. Kaynak temininde hangi noktadan ne şekilde başlayacağımızı bize göstermesi açısından Huzeyfe Çeker'e ait *Haneî Mezhebinde Biyografi Gelenegi* adlı kitabı bu bağlamda büyük öneme sahiptir. Kaynak aramalarımızda bizlere rehberlik eden bu eser, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına yönelik eleştirilere karşı yazılan birçok esere ulaşmamızı sağlamıştır. Bununla birlikte Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik doğrudan ya da dolaylı olarak yaptığı eleştirileri anlamamıza yardımcı olan tarih, tabakat, cerh-ta'dîl ve menâkıb türü kitaplardan da oldukça istifade ettik. Ayrıca, çalışmamızda Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan *İslam Ansiklopedisi*'nden kişi, olay ve olgular hakkında genel bilgiler edinmek amacıyla zaman zaman başvurduk. Ek olarak, İslam Mezhepler Tarihi alanında yazılan ve nitelikli olduğunu düşündüğümüz doktora ve yüksek lisans tezlerinden de istifade ettik. Bunlar içerisinde özellikle doktora tezleri, mefhumun daha derinlemesine anlaşılmasına yardımcı olmuş ve çalışmamızın bilimsel temellerini güçlendirmiştir.

Hadis alanında İsmail Hakkı Ünal tarafından doktora tezi olarak kaleme alınan *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu* başlıklı çalışma, bu bağlamda önde gelen eserlerdendir. Günümüzde kitaplaştırılan bu eser, Ebû Hanîfe'nin hadisçiliğini cerh eden Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin eleştirilerini ve gerekçelerini kronolojik bir sıralamayla ele almaktadır. IV./ X. asra kadar uzanan bu süreçte, Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışını ve metodolojisini sık sık eleştirmişlerdir. Bu eserde eleştirilerin kapsamlı bir şekilde kronolojik bir sıralamayla incelenmesi, Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerin zaman içinde nasıl evrilip şekillendiğini anlamamıza oldukça yardımcı olmuştur.

Yaptığımız literatür taramasında Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik dışlayıcı söylemlerini tamamen ya da kısmen ele alan makale, bildiri, tez ve kitapların daha çok fıkıh ve hadis referanslı olduğunu müşahade ettik. Mesela M. Hilmi Merttürkmen'in *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar* adlı doktora çalışması ile Enbiya Yıldırım'ın *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Haneîflere Bakışı* adlı kitabı Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe ayrışmasını sadece Buhârî'yi merkeze alarak fıkıh ve hadis ilimleri ekseninde izah etmeye çalışmışlardır. Biz ise tezimizde Buhârî'nin (ö. 256/870) de aralarında olduğu hicrî ikinci ve

üçüncü asırdaki Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin Ebû Hanîfe'ye bakışını Mezhepler Tarihi'nin temel yaklaşımları çerçevesinde ele almaya çalıştık. Ayrıca bizim çalışmamız, Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitlerin oluşumuna etki eden mezhebî ve sosyo-politik faktörleri de ele alması nedeniyle diğer çalışmalara kıyasla daha kapsamlı ve farklı bir noktada durmaktadır. Okumalarımızda istifade ettiğimiz bu eserler, Buhârî-Ebû Hanîfe özelinde bir çalışma olması nedeniyle ele aldığı konularda her ne kadar içeriksel zenginliğe sahip olsalar da bizim çalışma alanımıza nazaran daha lokal niteliklidir.

Aynı şekilde Mücahit Küçüksarı'nın *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye Yönelttiği Eleştiriler* adlı çalışması Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye karşı hicrî ikinci ve üçüncü asırdaki bakışını yansıtmaktan uzaktır. Zira söz konusu çalışma, önemli bir Ashâbü'l-Hadîs âlimi olan İbn Şeybe'nin (ö. 262/875) Ebû Hanîfe'nin hadislerle amel etmediği gerekçesiyle İbn Şeybe'nin fikhî itirazlarını temel referans edinerek hazırlanmıştır. Ortaya çıkan mevcut yapı ise Ashâbü'l-Hadîs'in grupsal olarak Ebû Hanîfe'ye yönelik dışlayıcı söylemin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca çalışmalarda ele alınan kişilerin yaşadığı zaman aralığı dikkate alındığında, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemi kapsamadığı görülmektedir. Zira Ashâbü'l-Hadîs ve Ebû Hanîfe ile ilgili birincil kaynaklarla birlikte menâkıb türü eserler incelendiğinde, Ashâbü'l-Hadîs'in eleştirilerinin Ebû Hanîfe daha hayatta iken başladığını görmek mümkündür.⁴⁸ Yine Ataullah Şahyar'ın *Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Tenkitler* adlı makalesi de çalışmamızla tek bir noktadan benzerlik göstermektedir. O da şudur ki bu makalede Ebû Hanîfe'ye Ashâbü'l-Hadîs tarafından sadece hadisle alakalı yöneltilen eleştiriler ele alınmıştır. Dolayısıyla da bizim çalışmamızın bu makaleye nazaran oldukça kapsamlı olduğu net bir şekilde görülmektedir.

Murtaza Bedir, *Ebû Hanîfe* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin şahsı, yaşadığı dönemin öne çıkan özellikleri ve ilmî geleneği hakkında kapsamlı bilgiler vererek onun zihin dünyasını besleyen argümanları bize bütüncül olarak tanıtmıştır. Eser, bu yönüyle Ebû Hanîfe'nin Ashâbü'l-Hadîs tarafından eleştirilmesine etki eden temel dinamikler hakkında bilgi edinmemizi sağlamıştır.

Necmi Sarı'nın *Ehl-i Hâdis ile Ebû Hanîfe Anlayışı* adlı eseri, Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe gerilimini kapsamlı bir şekilde açıklayan bir diğer önemli bir çalışmadır. Eser, asıl gerilimin Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe'nin mensubu olduğu Ehl-i re'y arasında gerçekleştiğini tarihsel ve coğrafi etkenlere dayandırarak temellendirmeye çalışmaktadır.

⁴⁸ Haçkalı, "Ehl-i Sünnet-Ehl-i Re'y Ayrışması", 59-61.

Eserde Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe arasında gerçekleşen imanın tanımı, imanın artıp eksilmesi gibi teolojik konularda uzlaşmazlığı doğuran her bir amilin müstakil başlıklar altında ele alındığı görülmektedir. Kuşkusuz bu sınıflandırma hem Ashâbü'l-Hadîs'in hem de Ebû Hanîfe'nin bu konulardaki sistematüğini ortaya koymuştur. Ortaya konulan bu yapı, Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe arasında gerçekleşen ve sonuçları günümüze kadar ulaşan teolojik tartışmaların fikrî alt yapıları hakkında önemli bilgiler edinmemizi sağlamıştır.

Mehmet Emin Özafşar'ın ilk üç asrın panoramasını ortaya koyan *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı* adlı eseri istifade ettiğimiz önemli çalışmalar arasında yer almaktadır. Eserin Kûfe ve Medine gibi rey ve hadis merkezi şehirlerin demografik yapısı hakkında bilgi vermesi Arap-mevâlî çatışmasının anlaşılmasına ışık tutmuştur. Ayrıca, eserde mihneye giden süreçte yaşanan kültürel, sosyal ve siyasal olayların, kronolojik bir düzlemde ele alınması, Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe gerilimini daha iyi anlamamıza yardımcı olmuştur. Bununla birlikte eserin mihne sonrasında kemikleşen ideolojik kamplaşmaların Ebû Hanîfe eleştirilerine nasıl tesir ettiğini net bir şekilde ortaya koyması, tezimizin dördüncü bölümü için önemli bir kaynak olmuştur. Nihai olarak bu eserin, özellikle III./IX. asırda yaşanan gruplar arası çatışma noktalarını anlamamızda oldukça etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmamızın özellikle dördüncü bölümünde daha çok istifade ettiğimiz iki önemli çalışma ise Muhyettin İğde'nin *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* ile Zeki İşcan tarafından kaleme alınan *Selefilik* isimli eserlerdir. Bu iki eser, İslam düşünce tarihine damga vuran ve bizim de çalışmamızın odak noktasını oluşturan mihne politikalarını derinlemesine incelemektedir. Her iki eserde de mihneye giden süreç ile bu sürecin sosyo-politik ve teolojik nedenlerinin kapsamlı bir şekilde ele alınıp incelenmesi bizlere dönemin ruhunu anlamamıza oldukça yardımcı olmuştur. Yine mihne sonrasında Ashâbü'l-Hadîs'in Hanefilere yönelik yaklaşımının kapsamlı bir şekilde irdelenerek incelenmesi bu eserleri çalışmamız için vazgeçilmez bir kaynak kılmıştır. Dolayısıyla her iki eserin de zikrettiğimiz özellikleri itibariyle Mezhepler Tarihi'nde alanıyla ilgili ender çalışmalardan biri olduğunu söyleyebiliriz.

Mihne öncesi ve sonrasında Ashâbü'l-Hadîs'in düşünce yapısını anlamamıza ve yorumlamamıza yardımcı olmakla birlikte Ebû Hanîfe tartışmalarına etki eden teolojik ve sosyo-politik etkenleri oldukça sarıh bir üslupla anlatan diğer önemli eserler ise şu şekildedir:

Muharrem Akoğlu'na ait *Mihne Sürecinde Mu'tezile* adlı eser, Mahmut Ay'a, ait *Mu'tezile ve Siyaset* adlı eser, Ebû Muhammed Zehra'ya ait *Ebû Hanîfe* adlı eser, çalışmamızla ilgili birçok akademik makalenin editörlüğünü yaparak makaleleri bir araya getiren M. Mahfuz Söylemez'e ait *Mihne Sürecinin Kelâm İlmine Etkileri* adlı eser, Mehmet Evkuran'a ait *Sünni Paradigmayı Anlamak* adlı eser, Mehmet Görmez'e ait *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* adlı

eser, Kadir Gürler'e ait *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği* adlı eser, Ümit Toru'ya ait *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye* adlı eser, Sönmez Kutlu'ya ait *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri, Selefilîğin Fikri Arkapları İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* adlı eserlerdir.



II. BÖLÜM

2. ELEŞTİRENİN VE ELEŞTİRİLENİN KİMLİĞİ

2.1. Ashâbü'l-Hadîs ve Din Anlayışı

İslamî ilimlerde araştırma yapan bir araştırmacı çalışmasını mezhep ya da şahıs çerçevesinde ele alıyorsa yapması gereken öncelik mezhebî ya da şahsî bütüncül bir şekilde tanıtmaya olmalıdır.⁴⁹ Bu yüzden biz de hicrî ikinci ve üçüncü asırdaki Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe algısını ele aldığımız çalışmamızda öncelikle Ehl-i sünnet şemsiyesi altındaki Ashâbü'l-Hadîs ekolünü yakından tanıyıp aktarmaya gayret ettik. Çünkü şahıs veya yapıların doğru anlaşılması, onların hedeflerinin ve faaliyetlerinin yakından bilinmesiyle mümkündür. Bundan dolayı, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe algısını incelerken eleştiren konumundaki Ashâbü'l-Hadîs'i yeterince tanımamak, eleştiri sebeplerini anlamayı güçleştireceğinden birçok karmaşaya yol açacaktır.

2.1.1. Ashâbü'l-Hadîs'in Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler

Hz. Peygamber döneminde Ashâbü'l-Hadîs kavramı her ne kadar belli bir grubu izafi etmek için kullanılsa da köklerinin I./VII. asra kadar uzandığını söyleyebiliriz. Aynı anlamı ifade edecek şekilde Hz. Ömer'in (ö. 23/644) ashâbü's-sünen tabirini kullandığı bilinmektedir.⁵⁰ En çok hadis rivayet eden yedi sahâbîden biri olarak kabul edilen Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/694) de yine benzer bir şekilde ehlü'l-hadîs ifadesini kullandığı bilinmektedir.⁵¹ Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarını tanımlamak adına kullanılan bu kavramların dışında “ehlü'l-hadîs, ehlü'l-eser, ehlü'l-ilm” gibi aynı anlamları çağrıştıran kavramlar da kullanılmıştır.⁵² Ancak oldukça erken bir dönemde ortaya çıkan bu kavramın genelgeçer olmadığını, âlimlerin yaşadığı dönemlere ve coğrafyalara göre çok farklı şekilde anlamlandırıldığını görmek mümkündür. Mesela İbn Kuteybe (ö. 276/889) Ahmed b. Hanbel'i

⁴⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 19; Abdullah b. Abdülhamid el-Eseri, *Selef-i Salihin (Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat) Akidesi*, çev. Memduh Ün (İstanbul: Akit Gazetesi Yayınları, 1999), 25.

⁵⁰ Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Beyrut: Daru İbni'l-Cevzi, 1994), 2/1010.

⁵¹ Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 22; Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, 29.

⁵² Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 70. Kavramların Arapça irab tahlilleriyle birlikte hicrî ilk dört asırda hangi âlim tarafından nasıl algılandığı ile ilgili geniş bilgi için bk. Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, 19-30.

müstesna tutarak Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820) gibi diğer mezhep imamlarını Ehl-i re'y içerisinde değerlendirmiştir.⁵³ Muhtemelen bu farklılıkta Ahmed b. Hanbel'in hadis rivayetlerine ve selefin görüşlerine olan bağlılığının büyük etkisi olmuştur. Buna mukabil Şehristânî (ö. 548/1153) ise aynı kişileri Ahmed b. Hanbel'le birlikte Ashâbü'l-Hadîs başlığı altında sınıflandırmıştır.⁵⁴ Anlaşılabileceği üzere aynı dönemde aynı coğrafyada veya birbirine yakın zaman ve coğrafyada yaşayan âlimlerin farklı gruplar altında isimlerinin zikredildiği görülmektedir.⁵⁵ Kuvvetle muhtemel kavramın süreç içerisinde başka formlara evrilmesindeki temel saik, kişilerin düşünce yapıları ve dini anlamlandırmadaki farklı yaklaşımlarıdır. Bununla birlikte Ashâbü'l-Hadîs kavramının İslam toplumunu ilmî ve kültürel yönden etkileyen fetih hareketleri ve mezheplerin teşekkülü gibi iç ve dış etkenli faktörlere bağlı olarak farklı asırlarda değişik şekilde tanımlanmalarının yapıldığını söylemek mümkündür. Bundan dolayı süreçle birlikte biçimsel ve içeriksel değişikliğe uğrayan Ashâbü'l-Hadîs'in fikrî ve grupsal yapısını daha iyi anlamak için öncelikle Ashâbü'l-Hadîs'in tanımını yaptıktan sonra onun oluşum ve gelişimine etki eden temel faktörleri ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Erken tarihli Ashâbü'l-Hadîs kavramının kullanımına bakıldığında, hadis öğrenimi ve nakliyle uğraşan “hadisçileri” tanımlamak için söylendiği görülmektedir. Ancak zengin bir anlam içeriği barındıran bu kavramla kastımız, hadisçi tanımlamasından daha kapsamlı bir niteliğe sahiptir. Bu çalışmada bizim ona yüklediğimiz anlam şu mahiyettedir:

Ashâbü'l-Hadîs; “İslam'ın genel olarak kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini, bunların dışındaki şahsi rey ve aklî istidlâllerin mecbur kalınmadıkça kullanılmayacağını, ilk olarak benimseyenlerin ortak adıdır.”⁵⁶ Geleneğin temsilcisi ve taşıyıcı olarak görülen, Ashâbü'l-Hadîs'i coğrafi konumlara göre âlim sınıflandırmalarının doğru bir zihni ayrıştırma olmadığı kanaatindeyiz. Şöyle ki İbn Abdülber, Medine ehlinden olan Saîd b. Müseyyib (ö. 94/713) gibi bir muhaddisi Ehl-i Re'y içerisinde sınıflandırırken, Ashâbü'l-Hadîs'in oldukça etkin olduğu Hicaz bölgesinde yaşayan İmam Mâlik'in hocası Ebû Abdurrahman (ö. 136/753) ise “Rebîatü'r-re'y” sıfatıyla anılmıştır. Dolayısıyla biz Ebû Hanîfe'ye eleştiren Ashâbü'l-Hadîs âlimlerini salt coğrafi konumlarına

⁵³ Mansur Koçinkağ, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 63-64.

⁵⁴ Ahmed eş-Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 285.

⁵⁵ Ashâbü'l-Hadîs literatürünün müspet ya da menfi çeşitli isim ve sıfatlarla anılmasında gerek kendileri gerekse karşıtları etkili olmuştur. Erken dönem Ashâbü'l-Hadîs literatürünün oluşumuna olumlu ya da olumsuz katkı sağlayan etkenler hakkında geniş bilgi için bk. Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, 68-78.

⁵⁶ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 108.

göre değerlendirmenin sağlıklı bir bakış açısı olamayacağı kanaatindeyiz. Bundan dolayı hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıl özelinde hangi coğrafi bölge içerisinde olursa olsun, kendini Ashâbü'l-Hadîs geleneği içerisinde gören ve bu grubun paradigmasıyla Ebû Hanîfe eleştirisi yapanları Ashâbü'l-Hadîs üyesi olarak ele aldık. Çünkü her ne kadar yaşadığı coğrafya ve ilmî gelenek insanlar üzerinde etkili olsa da bireyleri tanımamızdaki en önemli asıl etken, onların fiil ve fikirleridir. Başka bir ifadeyle rey ve Ebû Hanîfe taraftarlarını Kûfe ekolüyle sınırlandırmak ne kadar mikro çapta bir değerlendirmeyse Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarını da İmam Mâlik ve Hicaz ekolü ile sınırlandırmak o kadar dar bir çerçevelendirir.⁵⁷

Ashâbü'l-Hadîs kavramın IV./X. asra kadar kullanımına baktığımızda başkalarınca uydurulmuş bir kavram değil, bizatihi bu söyleme muhatap olanlar tarafından hüsnükabulle benimsenip kullanıldığı görülmektedir.⁵⁸ Kanaatimiz o ki onların bu kabullenişinde birçok rivayete gerçeklik değeri vermeleri etkili olmuştur. İşaret ettiğimiz bu rivayetlerden birini Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193/809) şu şekilde aktarıyor: Ashâbü'l-Hadîs'in her dönemde diğer âlimlere göre nispeti İslam'ın diğer din mensuplarına olan nispeti gibidir.⁵⁹ Muhtemelen Ashâbü'l-Hadîs'in İslam'ın temel değerlerini koruma ve müdafaa etme konusundaki rolünü vurgulamak için kullanılan bu söz, Ashâbü'l-Hadîs'e manevi bir değer katmakla birlikte etrafında birtakım gruplaşmaların oluşmasına da yol açmıştır.

2.1.1.1 Mezheplerin Teşekkülü

Ashâbü'l-Hadîs'in hadis ekseninde bir din algısına sahip olmasında ve yeri geldiğinde bu uğurda kolektif hareket etmelerinde çok boyutlu paydaşların olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Ashâbü'l-Hadîs'in oluşumuna etki eden ilk ve en önemli unsurun İslam toplumunda ortaya çıkan mezhebî yapılar olduğu görülmektedir. Bu konuya dikkat çeken Kadir Gürler, kronolojik olarak ilk önce rey ekolünün ortaya çıktığını daha sonra ise tepkisel bir hareket olarak Ashâbü'l-Hadîs grubunun zuhur ettiğini söylemiştir.⁶⁰

Hz. Peygamber tüm görevi boyunca sadece vahyin inşası için uğraşan dinî bir lider olmamıştır. Hz. Peygamber siyasî, hukukî ve sosyal alanlarda ferâsetiyle bir devrim

⁵⁷ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Abdülber, *Câmi' u beyâni 'l- 'ilm*, 2/856; Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi 'l-Hadîs*, 10; Murat Şimşek, "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (V. 150/767)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (2012), 46; İsmail Hakkı Ünal, Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 42.

⁵⁸ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, 27.

⁵⁹ Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/509.

⁶⁰ Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, 94-95.

gerçekleştiren ender peygamberlerden biridir.⁶¹ Ancak ferdî ve toplumsal alanlarda değişim ve dönüşümü sağlayan Hz. Peygamber'in ilk dönem ümmeti, onun vefatıyla birlikte derin bir sarsıntı geçirmiş⁶² ve sosyal hayata adaptasyon sorunu çekmiştir. O'nun vefatının hemen ardından gerçekleşen ve yansımaları günümüze kadar uzanan olaylarda Müslümanların ağır bir imtihandan geçtiğini söyleyebiliriz. İslam toplumunda daha önce benzeri olmayan kaos ortamlarının uzun sürmesi, birtakım acı tecrübelerin yaşanmasına ve devamında da asırlarca süren mezhep kavgalarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilâfetinin ikinci yarısında yönetim anlayışına yönelik eleştirilerle başlayan ancak gerekçeleri farklı olan bu olaylardan en önemlileri Cemel, Sıffin ve Kerbelâ gibi safları daha da belirginleştiren iç savaşlardır.⁶³ Politik kavgalarla başlayan bu süreçte Hz. Osman, Hz. Ali (ö. 40/661) ve Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) şehit edilmesi, ideolojik ve siyasi ihtilafları daha da derinleştirmiştir. Özellikle Sıffin Savaşı'nda siyasi manevralarla gerçekleşen hâkem olayı üzerinden dinselendirilen politik kavgalar, Hâricilik gibi dindar bir ihtilal fırkasının ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁶⁴ Hâriciliğin ortaya çıkması İslam toplumunda daha önce tartışılmayan ya da tartışılabilir derin fikir ayrılıklarına yol açmayan “iman”, “iman-amel diyalektiği” ve “mürtekib-i kebîre” gibi yeni kelâmî sorunları beraberinde getirmiştir.⁶⁵

Hicrî birinci asırda toplumsal birliği zedeleyici ve yıkıcı bu olaylar, ikinci asırda İslam toplumunda birçok politik ve itikadî fanatik mezhepçi yapının ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁶⁶ Erken dönemde yaşanan bu acı tecrübeler, II./VIII. asırda büyük günah işleyen devlet adamlarına isyanı farz kılan Hâriciler'in; “seçilmiş halife” algısıyla Hz. Ali'yi ön plana çıkartarak imameti iman esası olarak kabul eden Şîa'nın; büyük günah konusunda “el-menzile beyne'l-menziyeteyn” anlayışıyla Mu'tezile'nin teşekkülüne büyük etki etmiştir.⁶⁷ Eş'arî ve Şehristânî gibi mezhep tarihçileri, oluşumu dinî ve politik etkenlere dayanan bu fırkaları “ana

⁶¹ Ahmet Özel, “Yönetici Peygamber Olarak Hz. Muhammed”, *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 20 (2006), 1-6.

⁶² İsmail Balcı, “Peygamber Sonrası Hayata İntibak ve İslâm Toplumunda Yaşanan Süreç”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 53.

⁶³ Mustafa Akman, “İtikadi Mezhepler Tarihinin Kaynakları: İçerik ve Özellikleri”, *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2019), 182.

⁶⁴ Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 1-17.

⁶⁵ Necmettin Çalışkan - Yusuf Okşar, “Hâricilik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 109.

⁶⁶ Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 41.

⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime Evrensel Tarihe ve Toplum Bilimlerine Giriş*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 694; Kadı Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 23.

akım mezhepler” kategorisinde sınıflandırmıştır.

II./VIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ana akım fırkalara karşı her alanda mücadele eden birçok grup olsa da bu süreçte onlarla etkin mücadeleyi başlatan bir başka yapılanma ortaya çıkmıştır. İşte bu mücadeleler esnasında Selef akidesini temel referans edinen, salt bu kaynaktan beslenen ve fikrî savunmasını hadisler/rivayetler üzerine yapan bu gruba Ashâbü'l-Hadîs denmiştir. Bu süreçte Ashâbü'l-Hadîs, İslamî ittihadı dert edinmiş, iman nazariyesi konusunda Mürcie'ye; hilafet anlayışında Şîa'ya; Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile'ye karşı mücadele eden kişi ve grupların müşterek adı olmuştur.⁶⁸

Nihai olarak yukarıda zikrettiğimiz ana akım mezhepleri sapkın/bâtıl gören⁶⁹ ve kendilerini Ehl-i sünnet⁷⁰ olarak tanımlayan bu ekolün, hadis merkezli tepkisel bir hareket olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

2.1.1.2. Zındıklık Hareketi

İslam fetihlerinden önce Irak ve İran'ı da içine alan Orta Asya'da Sâsânîlerin desteklediği Zerdüştlük başta olmak üzere Hinduizm, Mazdaizm, Budizm, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler bulunmaktaydı.⁷¹ Hz. Peygamber'le başlayan fetih hareketleri Hulefâ-yi Râşidîn döneminde hız kazanmış ve hicrî birinci asrın sonuna gelindiğinde dünyanın jeopolitik öneme sahip gözde coğrafyaları Müslüman hâkimiyeti altına girmiştir.⁷² Fetihlerle birlikte oluşan coğrafi genişleme aynı zamanda demografik yapıların değişimini de etkilemiştir. Farklı din ve ideolojilerle yüz yüze gelen İslam toplumu, birlikte yaşamanın getirdiği mecburiyetle pek çok antik inanç ve kültürle etkileşim halinde olmuştur. Politeist, düalist ve monoteist formlara sahip olan bu inançlar fetihlerle birlikte Müslümanların gelmesiyle varlıklarını ya

⁶⁸ Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 49-50.

⁶⁹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 78.

⁷⁰ İslam terminolojisinde en çok kullanılan kavramlardan biri de hiç kuşkusuz Ehl-i sünnet terimidir. Erken dönemlerde pek kullanılmayan bu kavram, Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun yoluna ve öğretilerine bağlı olanları ifade etmek için kullanılmıştır. Müslümanlar, İslam toplumunun temel inanç ve pratiklerini açıklama, koruma görevini atfettikleri bu kavrama hicrî ikinci asrın ortalarında birtakım spekülâtif ideolojik eklemeler yapmıştır. Ehl-i sünnet kavramıyla kendilerini özleştiren Ashâbü'l-Hadîs taraftarları, kendi inanç ve davranışlarını benimseyen grupları bu kavramla, akide ve fikrî teammüllerine ters düşen oluşumları ise Ehl-i bid'at tabiriyle tanımlamıştır. Konu hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. Şah Veliyyullâh Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l- ihtilâf, el-matbaatu's-Selefiyye*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Darun Nefâis, 1404), 46; Kâmil Çakın, “Ashâbü'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet”, *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 13-25; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

⁷¹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 204.

⁷² Cafer Acar, “Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülâhazalar”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 2039-2040.

İslam'ın otoritesi altında ya da İslam'la kaynaşarak sürdürmüştür. Ayrıca bölgedeki siyasi, ekonomik ve dinsel gücün el değiştirmesinden rahatsız olan ve bu durum karşısında açıkça muhalif bir tavır sergilemekten kaçınan başta Farslar olmak üzere pek çok grup, ezoterik tarikat yapılanmasıyla yer altına çekilmiştir. İslam dışı bu örgütler İslam itikadına bağlı görünürken aslında kendi inanç ve ritüellerini gizleyerek yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Özellikle Kûfe gibi yeni kurulan yerleşim yerlerinde Maniheizm'e dayanan zengin gnostik düşüncelerin var olması Müslümanların yaratılış anlayışlarına bir tehdit oluşturmuştur. Örneğin böyle bir kültür etkileşimi içerisinde olan çeşitli Şîî gruplar bu anlayıştan ciddi anlamda etkilenmiştir.⁷³

Hicrî ikinci asırda merkezi siyasi otoritenin Doğu'ya taşınmasıyla birlikte patrimonyal⁷⁴ uygarlık ve eski kültürlerin birçok özelliği Müslümanların dinsel ve zihinsel kimliklerine yansımıştır.⁷⁵ Emevîlerin yıkılışının sonlarına doğru ortaya çıkan ve Abbâsîler döneminde oldukça etkin olan zındıklık⁷⁶ hareketine karşı ilk ciddi önlemler Abbâsî halifesi Mehdî (ö. 169/785) tarafından atılmıştır. Mehdî, 163/780 yılında bu grupları ve onların propagandalarını bastırmak amacıyla Halep'teki bir zındık topluluğunu hedef alarak onları öldürmüş ve kitaplarını imha ettirmiştir.⁷⁷ Dinsel ve kültürel alanda daha yıkıcı etkiler bırakan zındıklık hareketi, İslam toplumunun genel dokusuna nüfuz etmeye başlayınca, onlara karşı yürütülen mücadelede sadece siyasî kovuşturma ve cezalandırma ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda ilmî alanda da bu tür düşüncelere karşı mücadele edilmiştir. Toplumunun temel inanç ve pratiklerini

⁷³ Roma ve Mısır Medeniyetlerinde etkili olan gnostizm anlayışı Yahudilik ve Yeni Plâtonculuk gibi kadim kaynaklarla beslenmiştir. Hakikatin/bilginin deney ve gözlemden öte ruhsal ve mistik birtakım bilgi edinme yöntemleriyle elde edileceğini savunan Gnostizm hakkında daha geniş bilgi için bk. Sevgi Badur, *Kûfe'nin Sosyal ve Dini Yapısı (7.-10. Yüzyıl)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 34-35; İbrahim Çeşmeli, "Erken İslami Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatların Doktrinleri ve Ritüelleri (7-9. Yüzyıllar)", *Art-Sanat Dergisi* 9 (2018), 59-64; Mustafa Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 115.

⁷⁴ Patrimonyal, Hint, Mısır ve Çin gibi daha çok geleneksel toplumlarda görülen yönetim şeklini ve toplumun kültürel boyutlarını ele alan bir kavramdır. Bu idare anlayışında yasama, yürütme ve yargı erkleri tek bir kişinin elinde toplanmıştır. Kültürlerine büyük bir sadakati öğütleyen bu anlayış, devlet yöneticilerine ise mutlak itaati zorunlu görür. Bu kavram hakkında daha geniş bilgi için bk. Kadir Caner Doğan, "Max Weber'de Patrimonyalizm ve Bürokrasi Kavramları: Antik ve Çin İmparatorluğu Üzerine Analizler", *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 11/21 (2020), 416.

⁷⁵ Fatih Topaloğlu, "Eski İran'daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şii İmamet İnancına Etkisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016), 76-78.

⁷⁶ İlk defa Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742) cezalandırılması esnasında kullanılan zındık kavramı genellikle Mecûsî ve Mani dinlerine tabi olan insanlara tanımlamak için kullanılan bir tabirdir. Ayrıca İslam dinine mensup olmakla birlikte itikadî bozukluğu ya da dinsizliği vurgulamak için de kullanılmıştır. Süreçle birlikte anlam genişlemesine maruz kalan bu kavram Müslüman görülmele beraber küfrü içinde gizleyen, Allah'a şirk koştan İslamî temel prensipleri inkâr eden insanlar için kullanılmıştır. Kavramın diğer anlamları ve ortaya çıkış parametreleri hakkında geniş bilgi için bk. Sadık Cihan, "Zındıkların Uydurma Hadislerle Münasebeti", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1990), 38-40; Murat Öktem, "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık ve Zındık Olduğu Söylenen Hadis Râvileri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 960-965; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 117;151.

⁷⁷ Öktem, "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık", 963-966.

koruma görevi üstlenen Ashâbü'l-Hadîs, İslam'ın özündeki mesajın hadisler aracılığıyla anlaşılması ve korunması gerektiğini savunmuş ve bu bağlamda tüm mesaisini hadis ilmine ayırmıştır. İşte yaşanan tüm bu tehditkâr unsurlar, aynı kaygıyı taşıyan ve aynı perspektiften bakan insanların bir araya gelmesinde önemli rol oynamıştır.

Emevîlerin aksine Abbâsîlerin çeşitli din ve ideolojilere karşı yürüttükleri politikalar, başta Mani dini olmak üzere birçok İslam dışı unsura yayılma ve yaşama imkânı sağlamıştır. Bu süreçte İslamiyet'i salt şekilsel olarak kabul eden bazı insanların, ruhen eski dinlerinin öğretilerine hâlâ bağlı olduğu görülmektedir. Kelime-i şehâdeti eski dinlerinin üzerine bina eden bu insanlar, İslam'da hiç olmayan birçok meseleyi İslam toplumunun temel problemi haline getirmiştir.⁷⁸ Temel hedefleri İslam din ve ahlakını bozmak olan zındık gruplar, Müslümanların akidelerine pek çok şüphe ve tereddüt sokarak İslam birliğini parçalamak için öncelikle Kur'an ayetlerini tebdil ve te'vil etmek istemişlerdir. Ancak istedikleri neticeyi Kur'an üzerinden elde edemeyen zındıklar, hedef değiştirerek bâtil düşünceleri için anahtar olarak gördükleri hadislere yönelmiştir.⁷⁹ İç duygularını hissettirmeyen bu insanlar birçok hileli yollarla çok sayıda hadis uydurmuştur.⁸⁰ Örneğin Halife Mansûr tarafından idam edilen Abdülkerîm b. Ebû'l-Avcâ (ö. 155/772) ölmeden önce dört bin hadis uydurduğunu itiraf etmiştir.⁸¹ Bu durumu yakından izleyen ve hadis ezberi ve nakliyle meşgul olan Müslümanlar, Hz. Peygamber'in sözlerinin doğruluğunu ve gerçekliğini tespit etmek amacıyla çok titiz bir şekilde çalışmış ve uydurma hadisleri tespit etmeyi amaçlamıştır. Bu amaçla, birtakım ilmî usuller geliştiren ve uydurma hadisleri yayanlara karşı amansız bir mücadele veren bu insanlar, hadis tasnif ve tedvin faaliyetleri gibi İslam dünyasında büyük bir ilmî hareket başlatan Ashâbü'l-Hadîs topluluğudur.⁸²

Ashâbü'l-Hadîs'in III./IX. asırda hadis ilmine yönelmelerini sağlayan birtakım kültürel gelişmelerin adımları yine bu dönemde gerçekleşen fetih hareketleridir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslam topraklarının hızla genişlemesi beraberinde Müslümanların farklı kültürlerle temas etmelerini zorunlu kılmıştır. Yaşanan bu süreç, yine kaçınılmaz olarak birbirlerin din ve kültürlerine karşı bir ilgi ve merakı da beraberinde getirmiştir. Bunun doğal sonucu olarak meydana gelen sürtüşme ve tartışmalarda Müslümanlar, dinlerini korumak ve

⁷⁸ İlim ve kültür açıdan hiçbir değeri olmamakla birlikte İslam entelektüel bilgi birikimine katkı sunmayan ancak yapıldığı dönemde Müslümanların dinamik güçlerini harcayan tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Cihan, "Zındıkların Uydurma Hadislerle Münasebeti", 61-72.

⁷⁹ Cihan, "Zındıkların Uydurma Hadislerle Münasebeti", 40-41.

⁸⁰ Öktem, "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık", 957.

⁸¹ Cihan, "Zındıkların Uydurma Hadislerle Münasebeti", 73.

⁸² Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 172-176.

tutarlı bir şekilde İslam'ı müdafaa etmek için muhataplarının akide ve kültürlerini yakından tanımak istemişlerdir. Bu bağlamda hedeflerini gerçekleştirmek isteyen Müslümanlar, farklı dinlere ait ilmî ve felsefi eserleri tercüme etmek adına birtakım kültürel faaliyetlerde bulunmuşlardır. İşte böyle bir ihtiyacı karşılamak adına atılan adımlardan biri de Beytülhikme'nin⁸³ açılışıdır. Kadim kültür ve medeniyetlere ait Yunanca, Süryanice, Nabatîce ve Kibtîce gibi birçok eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesi fikrî/itikadî tartışmalara da hız kazanmıştır.⁸⁴ Bu süreçte özellikle Mu'tezile fırkasının İslam'ı müdafaa etmede Ashâbü'l-Hadîs'in sıkıca sarıldığı selef metotlarının dışındaki usulleri kullanılması onları daha da hadis ekseninde bir din anlayışına yöneltmiştir. Mihneye giden süreçte Hz. İsa "Allah'ın kelimesidir." üzerinden başlatılan tartışmaların halku'l-Kur'ân dayatmasına evrilmesini göz önüne aldığımızda Ashâbü'l-Hadîs'in grupsal reflekslerinin oluşumunda bu müessesesinin katkı değerinin oldukça yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

2.1.1.3. Mu'tezile'nin İlmî ve Sosyo-Kültürel Alandaki Etkinliği

III./IX. asırda Ashâbü'l-Hadîs'in hadis ekseninde bir gruplaşma içerisinde olmasında önemli gördüğümüz bir diğer etken ise Mu'tezile'nin dinî ve sosyo-politik hayatta daha etkin olmasıdır. Arap Yarımadası'nın dışındaki kadim kültür ve medeniyetlerle tanışan Müslümanlar için yepyeni bir dönemin başlangıcı olan bu kültürel faaliyetler, insanlık tarihi kadar eski birçok problemi de aynı zamanda evrensel dinin müntesipleri olan Müslümanlara hediye etmiştir. İslam düşünce geleneği içerisinde önemli değişim dönüşümlerin yaşandığı bu dönemde itikadî bir kelâm ekolü olarak tekâmülleşen Mu'tezile, Müslümanların daha önceden alışık olmadığı kafa karıştıran soruları cevaplamaya çalışmıştır.

Dinî/felsefî tartışmalarda ön sıralarda yerini alan Mu'tezile, entelektüel iletişim ve etkileşim sonucu olsa gerek muarızlarının silah olarak kullandığı cedel ve mantık metotlarını kullanmıştır.⁸⁵ Ayrıca, İslam akaidine yönelik itikadî eleştirilerde naslara dayalı argümantasyonların ikna edici olmadığına inanan⁸⁶ Mu'tezile, geleneğin dışına çıkarak akla

⁸³ Beytülhikme, farklı kültürler, dinler ve düşünce sistemleri ile etkileşimde bulunma ve bu alanlarda daha fazla bilgi edinme ihtiyacını karşılamak amacıyla Halife Me'mûn tarafından 830'da Bağdat'ta kurulan tercüme ve yüksek seviyedeki ilmî araştırmaların yapıldığı merkezin adıdır. Tercüme faaliyetlerinin başlayış serüveni ve Beytülhikme'nin İslam kültür ve medeniyetine katkıları için bk. Nahide Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 152-153.

⁸⁴ Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi*, 154; Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 99-101; Aydın, "Ehl-i Hadîs", 10/77.

⁸⁵ Nazlı Eker, "Tercüme Faaliyetleri ve Mu'tezilî Oluşuma Etkisi-Felsefî Düşüncenin İslam Kelamına Dâhil Olması Bağlamında Bir Değerlendirme", *Batman Akademi Dergisi* 5/2 (2021), 336.

⁸⁶ Eker, "Tercüme Faaliyetleri, 367.

farklı anlamlar yüklemiş ve bireysel aklı daha ön plana çıkartarak değişik çözümlemeler yapmıştır.⁸⁷ Tartışmalarda rasyonel bir yaklaşım izleyen Mu'tezile'nin özellikle İslam dışı unsurlara karşı olan bu çalışmaları, onu te'vil ve reye karşı çıkan ve nasları literal anlamlarıyla anlamlandırmaya çalışan Ashâbü'l-Hadîs'le karşı karşıya getirmiştir.⁸⁸ Kuvvetle muhtemel Ashâbü'l-Hadîs'in bu tepkisinin arka planında din ve toplumsal yaşamda sadece âsârın yeterli olacağı ve bu sebeple de başka kaynaklara ihtiyaç olmadığı kanaati yatmaktadır. Bu sebeple olsa gerek Mu'tezile'nin dini anlamada açtığı dinamizmin yıkıcı faaliyetler getireceğinden endişelenen Ashâbü'l-Hadîs, entelektüel üretimi ve yaratıcı düşünceyi baskılamak istemiştir.⁸⁹ Binaenaleyh, Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin, Mu'tezile gibi akıl merkezli yaklaşımlara karşı mezhebî anlayışlarını ve öğretilerini müdafaa etmek adına hadis odaklı faaliyetlerde bulunmaları onları bir araya getirmiştir.

Ashâbü'l-Hadîs'in hicrî üçüncü asırda hadis ekseninde bir yapılanma içerisinde olmasına etki eden bir diğer unsur ise devlet idaresinde yaşanan politik değişimdir. Me'mun'un (218/833) yılında iktidara gelmesi sadece politik alanda değil, aynı zamanda ilmî ve kültürel alanlarda da birtakım önemli değişimleri beraberinde getirmiştir. Mesela bu dönemde Mu'tezile ekolünün de Me'mun'la birlikte yıldızının parlaması ve siyaseten güçlü bir konuma yükseldiği görülmektedir. Bu paralel yükselmeye özellikle Mu'tezilî âlimler, bir yandan siyasi arenada önemli pozisyonlar edinirken diğer yandan da ilim meclislerindeki üstünlüğü elde etmişlerdir. Kuşkusuz bu galibiyette Mu'tezilî fikirlerin devlet tarafından desteklenmesi oldukça etkili olmuştur.

Devlet tarafından kelâmî tartışmalara serbestliğin getirilmesiyle birlikte Mu'tezilî görüşler daha özgürce ifade edilirken devlet politikasına uymayan düşünceler ise baskı altına alınmıştır.⁹⁰ Ancak yaşanan bu süreci sadece siyasi erkin Mu'tezile'nin yanında yer almasıyla açıklamak doğru değildir. Bize göre Mu'tezile'nin fikir ve söylemlerinin toplumsal ve entelektüel alanlarda oldukça güçlü bir karşılık bulması, onu ilmî ve kültürel alanlarda diğer fikir akımlarına karşı daha üstün kılmıştır. Nitekim İslam dışı unsurlarla yapılan teolojik tartışmalarda Ashâbü'l-Hadîs'in oldukça yetersiz kalıp Mu'tezile âlimlerinin bu boşluğu ustaca doldurmaları Mu'tezile'nin toplumda niçin ve nasıl yer edindiğini bizlere açıklamaktadır.

⁸⁷ Bulaç, *Din-Felsefe Vahiy-Akl İlişkisi*, 91-92.

⁸⁸ Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 20-21; Eker, "Tercüme Faaliyetleri", 367.

⁸⁹ Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 20-22; Öktem, "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık", 956-957; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 106-110; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 175.

⁹⁰ Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (31 Aralık 2003), 37-38.

Nyberg'in,⁹¹ bu devir Mu'tezile önderleri için "tarihte hiçbir grup yabancı fikirleri çürütmekte, nüfuzlarını kırmakta ve merkezlerini çökertmekte onlar kadar etkili olamamıştır." cümlesi adeta dönemin tüm olgusunu bize açıklamaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin İslam'ın dışı yönük tartışmalarında sapık akımlara karşı koyuşun sembol ismi olduğunu söyleyebiliriz.⁹²

Ortaya çıkan bu manzarayı Ashâbü'l-Hadîs tarafından bakacak olursak kuşkusuz bu tablo onlar için oldukça olumsuz görülmektedir. Çünkü Mu'tezile'nin boşluk bırakmayacak bir şekilde her alanda güçlü olması, kuşkusuz onlar gibi düşünmeyen Ashâbü'l-Hadîs'i oldukça zor duruma düşürmüştür. Kanaatimiz o ki Mu'tezile'nin her alandaki baskın liderliği Ashâbü'l-Hadîs mensuplarını kendi değerlerine daha sıkı sarılmaya teşvik etmiştir. Bu duygu ise onların kendi ideolojilerini ve düşüncelerini daha da güçlendirme çabası içinde olmalarına yol açmıştır.

Nihai olarak Mu'tezilî egemenliği altına girmek istemeyen Ashâbü'l-Hadîs mensupları, kendi mezhebî inançlarını korumak ve savunmak için hadis ekseninde toplanma eğiliminde olmuşlardır. Bu husus da kendi değerlerine daha sıkı bağlılık gösteren hadis eksenli bir oluşumun varlığını doğurmuştur.

2.1.1.4. Kaderci Anlayış Karmaşası

Eflatun, insanlık tarihinde gelişen olayları acı ve haz ilişkisi üzerinden anlatırken bunların doğal olarak fişkıran iki pınara benzetmektedir.⁹³ Onun bu sözünden hareketle insanlığın tüm kurgusunun aslında zıtlıklar üzerine kurulduğunu anlıyoruz. Bu perspektiften hareketle İslam düşünce tarihinde toplumları etkileyen "kaderci" anlayışının da böyle bir döngü içerisinde geliştiğini söyleyebiliriz. Vahyin inzaliyle birlikte üstü çizilen bu anlayışın, Hz. Peygamber sonrasında tekrar gündeme getirildiği görülmektedir. Muâviye, Sıffîn Savaşı'nda karşı gruba hitaben şöyle hitab ediyordu: "Allah'ın takdiriyle kader bizi yeryüzünün bu parçasına sürükledi. Irak halkı ile aramızı açtı."⁹⁴ Muâviye'nin bu sözünün satır aralarına odaklandığımızda, dökülen Müslüman kanında bireysel ya da yönetim olarak bir müdahale ve sorumluluklarının olmadığını, bilakis yaşanan tüm bu menfi olayların aslında Allah'ın bir iradesiyle gerçekleştiğini iddia ettiği görülmektedir. Aslında Sıffîn sonrasında ortaya çıkan bu durum, yeni olmayıp câhiliye döneminde oldukça yaygın olan savunma psikolojisinin bir tezahürüdür. Dolayısıyla Muâviye'nin bu söylemini, "kabile muhayyilesine" dayalı kader

⁹¹ Henrik Samuel Nyberg (1889-1974), İsveçli şarkiyatçı ve dinler tarihçisidir.

⁹² Mustafa Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 111;120-121.

⁹³ O. İnan Senses, "Platon'un Sosyal Kuramı", *Politik Ekonomik Kuram* 3/2 (2019), 263.

⁹⁴ Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 357.

kaderci anlayışın İslamî söylemlerle kutsallaştırarak yeni bir formda sunulması şeklinde yorumlamak mümkündür.⁹⁵

Muâviye sonrası Emevî halifeleri ise atılan bu temelleri iktidarlarını güçlendirmek adına daha da sağlamlaştırmışlardır.⁹⁶ Süreçle birlikte kader anlayışının devlet baskısıyla benimsetilmeye çalışılması, İslam toplumunda birtakım çevreleri derinden rahatsız etmiştir. Yaşanan tüm bu gerilimler, zıtlıklar birbirini doğurur prensibince II./VIII. asırda kaderci anlayışa “kaderiyye” ve “cebr” gibi karşı farklı fikir hareketlerini ortaya çıkarmıştır. Hicrî birinci asırda yaşanan bu olaylara, Allah’a karşı yapılan bir iftira olduğu gerekçesiyle yüksek perdeden ilk itiraz edenler Ma’bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân b. Müslim ed-Dımaşkî (ö. 120/738) olmuştur. Onlar bu anlayışa farklı bir “kader” anlayışıyla karşı çıkmışlardır. Onların kader anlayışına göre özgür iradeye sahip olan insan, eylemlerini sadece kendi gücüyle gerçekleştirir.⁹⁷ Bu anlayış, insanın kendi kaderini belirleme yeteneğini vurgular ve kişinin yaşamındaki olayların ve sonuçların tamamen kendi seçimleriyle bağlantılı olduğunu öne sürer. Ancak kavramdan kastedilen mana, hür irade olmasına rağmen, bu anlayışla -Kaderiyye- Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745) müsamahasız cebr zihniyeti çoğunlukla birbiriyle karıştırılmaktadır.⁹⁸ Zira bu kavram karmaşasının Ashâbü’l-Hadîs’in Cehm b. Safvân’a yönelik eleştirilerinde de görmek mümkündür. Ashâbü’l-Hadîs âlimlerinin II./VIII. asırdaki kader anlayışına baktığımızda bu durumu net bir şekilde görebiliyoruz. Ashâbü’l-Hadîs âlimlerinin itirazları ilk görüşe yönelik olmasına rağmen bilgi karışıklığından dolayı olsa gerek Cehm b. Safvân’ın da aynı konu üzerinden eleştirildiği görülmektedir.

Tüm bu yaşananlar neticesinde Ashâbü’l-Hadîs, kaderci anlayış(lar)a Allah’ın meşiyet ve iradesini merkeze alan bir kader anlayışı ortaya koymuştur. Ashâbü’l-Hadîs âlimleri aleyhte olduğu her iki gruba karşı kader inancını tevhidin bir parçası olarak görmüşlerdir. Onlar kader

⁹⁵ Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 310; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 141-143. Câbirî’nin kabile muhayyilesi şeklinde ele aldığı olguyu İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime* adlı eserinde iktidarı (mülk devlet) arzu edenler için en büyük silah olarak gördüğü “asabiyet” kavramıyla açıklamıştır. Konuyla ilgili bilgi için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 53.

⁹⁶ Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 357-358.

⁹⁷ İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2015), 174.

⁹⁸ İnsanın yaptığı her eylemin Allah’a izafe edildiği istismarcı kaderci ideoloji ile II./VII. yüzyılda Cehm b. Safvân’ın dâiliğini yaptığı cebr anlayışı aynı değildir. Bu konuya dikkat çeken Ümit Toru, çoğunlukla bu iki anlayışın karıştırıldığını hâlbuki ilkinin politik etkenli, ikincisinin ise daha çok itikadî kaygılarla meydana geldiğini ifade etmiştir. Bugün bile Ma’bed el-Cühenî ve Gaylân b. Müslim ed-Dımaşkî’nin kader anlayışı ile Cehm b. Safvân’ın cebr fikrinin hâlâ karıştırıldığını göz önüne aldığımızda erken dönemlerde Ashâbü’l-Hadîs’in yaşadığı kafa karışıklığını anlamak daha makul görülmektedir. Dolayısıyla gelinen süreçte her iki görüşün de isim benzerliğinin dışında farklı noktalarının bulunduğu yeterince anlaşılmadığı kanaatindeyiz. Konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Ümit Toru, *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye* (Ankara: Son Çağ Yayıncılık, 2021), 193.

ve kazanın karşısında insanın aciz olduğunu, insan iradesinin ve eylemlerinin fayda vermeyeceği gibi bir anlayışı reddederek insana daha fazla sorumluluk yüklemiştir.⁹⁹ Ashâbü'l-Hadîs doğru inancın bu olduğunu ve Selefin de aynen bu şekilde düşündüğünü müdafaa etmiş ve ortaya koyduğu doktrinin kabulü noktasında hadis merkezli çalışmalar yapmıştır.

Nihai olarak aktardığımız tüm bu malumatlar neticesinde diyebiliriz ki Ashâbü'l-Hadîs alimleri, Emevî sultanlarının “pragmatik kader” anlayışı ve buna karşı gelişen kader doktrini, kendi mezhebî inançlarına yönelik bir tehdit olarak algılamıştır. Bu durum ise onları tepkisel olarak hadis eksenli çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. İşte İslam düşünce geleneğinde Ashâbü'l-Hadîs'in hadislerle özdeşleşmesine etki eden olaylardan biri de bu “kaderci anlayış karmaşasıdır.”

2.1.1.5. Sıfatlar Konusundaki Fikir Ayrılıkları

Allah'ın varlığı ve birliği ile ilişkilendirilen sıfatlar konusu İslam düşüncesinde her daim önemli görülmüş ve tartışılmıştır. Müslümanların yoğun mesai harcayarak tartıştığı sıfatlar konusu, Ashâbü'l-Hadîs gibi İslam geleneği içerisinde birçok gruplaşmaların oluşumuna büyük etki etmiştir. Doğru bir Allah tasavvurunu inşa etmek adına büyük çaba harcayan Müslümanlar, her ne kadar tevhid ekseninde bunu gerçekleştirirler de sıfatlar konusunda farklı fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Bu durum Allah'ın sıfatlarını anlamak ve doğru bir tasavvur oluşturmak adına düşünce geleneğimizde çeşitli itikadî ekollerin oluşmasına etki etmiştir. İşte sıfatlar konusu üzerinden ortaya çıkan bu fikrî akımlarında biri de Ashâbü'l-Hadîs'tir.

Sıfatlar konusunu tartışmaya açan temel etkenlerden biri Kur'an'da Allah'ın varlığı ve birliği hakkında çok net hükümler olmasına karşı az da olsa antropomorfizmi anımsatan ayetlerin var olmasıdır. Tartışmaların ilk mümessillerinden olan Mu'tezile, müteşâbih ayetlerde geçen bazı lafızların vahdaniyet ilkesi çerçevesinde ele alınıp te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Halku'l-Kur'ân meselesinde olduğu gibi Allah'ın birlik ilkesinin temel referans alınması gerektiğine inanan Mu'tezile, “zât-sıfat birliğine” gitmiş ve daha akılcı bir metotla müteşâbih ifadeleri te'vil etme yoluna gitmiştir. Tartışmaların bir diğer önemli taraftarları olan Müşebbihe ve Mücessime ise bu süreçte Allah'ın sıfatlarını nefyeden aşırı ta'dîl anlayışıyla Tevrat pasajlarının kokusunu hissettiren antropomorfik bir anlayışı

⁹⁹ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 163-169.

benimsemiştir.¹⁰⁰ Ashâbü'l-Hadîs ise inanç tasavvurunun oluşumunda ilim, kudret, hayat gibi mücerret sıfatlardan¹⁰¹ daha ziyade yüz (vech), el (yed), ayak (kadem ve ricl) gibi insanlara müşahhas kılınan sıfatlar üzerinden İslam akaidinin anlatılmasını tahrife yol açacağı gerekçesiyle uygun görmemiştir.¹⁰² Ashâbü'l-Hadîs'in bu kaygılarının gerekçelerini kısmen de olsa Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde bulmak mümkündür. Bazı Mu'tezile grupların inançlarıyla Hıristiyan teolojisinin paralel olduğunu nakleden Şehristânî, İsa Mesih'in (a.s) bulutlarda cismani bir şekilde beklediği inancının her iki zümrede de olduğunu söylemiştir.¹⁰³ Kuvvetle muhtemel kendi dindaşlarının İslam dışı söylemlerle benzerlik içerisinde olması, Ashâbü'l-Hadîs'i oldukça rahatsız etmiştir. Zira antitez olarak ileri sürdükleri söylem ve fikirlerinde bunu net olarak görmek mümkündür.

Sıfatlar konusunda fikir yürütmeyi "bilâ keyf" olarak değerlendiren Ashâbü'l-Hadîs, sıfatların zahiri manalarının esas alınarak te'vil edilmemesi gerektiği inancındadır.¹⁰⁴ Onların bu konudaki temel gerekçeleri ise mefhumu idrak etmede insan aklının acziyetidir. Ashâbü'l-Hadîs'in önemli simalarından olan İmam Mâlik, istivâ özelinde haberi sıfatlara karşı genel bakışını şu şekilde yansıtmaktadır: "İstivâ malumdur, keyfiyeti ise meçhuldür. Ona olduğu gibi inanmak vacip, onu inkâr etmek küfür, onun hakkında soru sormak ise bid'attir."¹⁰⁵

Ashâbü'l-Hadîs, sıfatlar meselesi gibi akaide taalluk eden konularda hakikatin temsilcisi olarak gördükleri Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn yolunun esas alınmasını gerektiğini savunmuştur. Onlar, sıfatlar konusunda Hz. Peygamber'in, vahyin verdiği izin çerçevesinde açıklama yaptığını ve bunun dışında yapılan tüm açıklamaları haddi aşan bir eylem olarak değerlendirmişlerdir. Nihai olarak erken dönemde sıfatlar üzerinden yürütülen fikrî çatışmalar Ashâbü'l-Hadîs'in oluşumuna büyük etki etmiştir.¹⁰⁶

Ashâbü'l-Hadîs sıfatlar meselesinde kendi akîdelerine aykırı gördüğü düşünce ve

¹⁰⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 692-693; Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 141; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 13-139; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 368-371; İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, 174-177.

¹⁰¹ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, 109.

¹⁰² Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 125.

¹⁰³ Şehristani, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, 89-99.

¹⁰⁴ Yunus Eraslan, "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları", *Kader* 20/1 (2022), 151.

¹⁰⁵ Ebü'l-Fazl Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Abdulkadir Sahrawî (Mağrib: Matbaatü'l Fazıla, 1966), 2/39; Recep Önal, "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Konuya Bakışı", *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 388.

¹⁰⁶ Kırbaçoğlu'na göre Ashâbü'l-Hadîs'in ortaya çıkmasındaki en temel kelâmî problemlerden biri sıfatlar konusudur. Temel ilgi alanımızın dışına çıkmamak adına biz sadece sıfatlar konusunu öz mahiyette ele aldık. Ashâbü'l-Hadîs'in Allah'ın sıfatları ve diğer itikadî konularla ilgili fikirleri hakkında daha geniş bilgi edinmek için bk. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 112-220; Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, 109-292. Ayrıca İbn Haldûn, Allah'ın sıfatları meselesi başta olmak üzere diğer itikadî konularla alakalı bu üç grubun görüşlerini teferruatlı bir şekilde açıklamıştır. Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 691-697.

hareketlere karşı bir savunma pozisyonuna girmiştir. Onların benzer davranışlarını Ebû Hanîfe eleştirilerinde de görmek mümkündür. Buradan hareketle aslında Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye karşı öteleyen ve ötekileştiren söylemlerinin onun şahsı ve fikirleriyle ilgili olmadığını hatta ona karşı yönelttiği tüm eleştirilerin, bütünün bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.

Kanaatimiz o ki onların bu dirençlerinin arka planında dinin orijinal dokusunu koruma ve savunma güdüsü yatmaktadır. Ashâbü'l-Hadîs'in zihniyeti bölümünde detaylandıracağımız üzere Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, Hz. Peygamber döneminde olmayan her türlü fikrî ve kültürel gelişmeyi kendi anlayışlarına karşı bir tehdit olarak algılamıştır. Onların bu zihinsel tasavvurları bir yandan söylemlerine etki ederken diğer yandan da hadis etrafında daha etkin ortak bir irade ortaya koymalarını sağlamıştır.

2.1.2. Ashâbü'l-Hadîs'in Zihniyet Yapısı

Ekolleşme süreci, dünya görüşü kurma etkinliği içinde dinin alanını da içine alır ve dinin anlama ve anlamlandırma konusunda birleştikleri ve ayrıldıkları meseleleri de kapsar. Bu meseleler, dinî metinlerin yorumlanması, dinî pratiklerin nasıl yapılacağı, dinî inançların nasıl anlaşılacağı gibi konuları içermektedir. Bu meselelerin çözümünde dinî kuramların ve tipolojilerin önemli rol oynadığı bu süreçte inanç biçiminde farklı yönler ve eğilimler ortaya çıkmaktadır. Bir önceki bölümde detaylı bir şekilde anlatmaya çalıştığımız olay ve olgular üzerinden rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki Hz. Peygamber döneminde olmayan ya da var olmakla birlikte ayrıştırıcı değeri bulunmayan birçok konu, onun vefatından hemen sonra İslam toplumunun yeni problemleri haline gelmiştir. Hukukî, politik ve toplumsal nitelikteki bu problemleri çözmede birbirinden farklı zihniyete sahip ekoller ortaya çıkmıştır. İslam toplumu, ortaya çıkan bu zihinsel yapılar sayesinde medeniyet kurmanın temelini oluşturmuş ve farklı fikir ve kültürlerle yüzleşerek kendi özgün düşünce sistemini inşa etmiştir.

İslam düşüncesinde, kemiyet ve keyfiyeti Kur'an'a göre farklı olan hadislerin kabul edilmesi ve anlaşılması konusunda birbirini reddeden birçok farklı âlim ortaya çıkmıştır. Erken dönemde temayüz eden bu âlimlerden biri, nasların olmadığı durumlarda rey (yorum) tekniklerini kullanan ve “derin kavrayış ve anlayış”¹⁰⁷ sahipleri diye nitelenen Ashabu'r-Re'y, diğeri ise bu metodu kesin bir şekilde reddeden ve muhafazakâr paradigmaya bir hayli bağlı olan Ashâbü'l-Hadîs ekolüdür. İki ekol arasındaki epistemolojik ve teolojik en önemli

¹⁰⁷ İmam Zehebî, *Menakıb-ı İmam Ebu Hanife - İmam Ebu Yusuf - İmam Muhammed*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020), 80-83.

ayrışmanın nasları anlama noktasında olduğunu söyleyebiliriz. Ashâbü'l-Hadîs, İslam düşüncesinin ekolleşme sürecinde bireysel ve toplumsal yaşamda akide başta olmak üzere pek çok alanda zihinsel bir tavır temsil etmektedir. Onların bireysel ya da toplumsal hayat alanlarına aktarmak istediği zihin yapılarının oluşumunu hangi temel paradigmalara dayandırdığını anlamak istediğimizde karşımıza şu şekilde zihinsel bir portre çıkmaktadır:

Ashâbü'l-Hadîs'in zihin yapısı hakkında bilgi veren en önemli argüman rivayet malzemesini kullanımındaki metodolojik farklılık ve bu argümanlara yüklediği anlamdır. Geleneksel anlam kodlarına büyük önem veren ve sünnetin/hadislerin Kur'an ile birlikte aynı manevi güce sahip olduğu iddiasında olan¹⁰⁸ Ashâbü'l-Hadîs, sünneti Kur'an'a göre değil, Kur'an'ı sünnete göre anlamayı temel referans edinmiştir.¹⁰⁹ Bu anlayışın ilk yansımalarından birini Ashâbü'l-Hadîs'in önemli âlimlerinden birisi olan Evzâî'ye nispet edilen bir rivayette görmek mümkündür. Hicrî ikinci asırda yaşayan Evzâî'nin "Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır."¹¹⁰ şeklindeki ifadesi, bizlere Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarının sünneti/hadisleri nasıl bir anlam yüklediklerini ve ekolün zihin yapısının erken dönemde nasıl şekillenmeye başladığını göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Ashâbü'l-Hadîs'e göre teşriî değere haiz olan¹¹¹ sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaptığı veya söylediği şeylerdir. Dolayısıyla bu saikle onların yerine getirilmesi ve takip edilmesi vahiy gibi vazgeçilemez bir ilahi buyruktur.¹¹²

Etkileşimin değişimi de beraberinde getireceğini düşünen Ashâbü'l-Hadîs, geleneklerine karşı yabancılaşmaya yol açacağı endişesiyle aslında her türlü yeniliğe karşı kemikleşmiş bir muhalefet sergilemiştir. Bundan dolayı olsa gerek geleneksel yapısını muhafaza etmek için sünnetin dini(vahiy)leştirilmesi yoluna başvurmuştur.¹¹³ Muhtemelen bu yolla hem eski hayat biçimini hem de dinî yaşamlarındaki istikrarı muhafaza etmek istemiştir.

Ashâbü'l-Hadîs'in hadisleri Kur'an ile aynileştirerek "yeniden" dinî bir hayat kurma idealizmini Evzâî'nin hocası olan Hassân b. Atıyye el-Muhâribî'nin (ö. 130/748) tavırlarında

¹⁰⁸ Kadir Gürler, "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırm)a Yöntemi", *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 35.

¹⁰⁹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 54.

¹¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Bağdâdî, *Fakih ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdi (Suudi Arabistan: Daru İbni'l-Cevzi, 2000), 1/231.

¹¹¹ Yavuz Ünal, "Gelenek-Sünnet İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (1999), 88.

¹¹² Nevzat Aydın, "H.II. Asırdaki 'Sünnetin Neliği' Sorunu Bağlamında İmam Evzâî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 255-256.

¹¹³ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 137.

da görmek mümkündür.¹¹⁴ Muhâribî, hadislerin var oluşunu Kur'an'ın inzaline benzeterek Allah'ın Cebrail (a.s) aracılığıyla Kur'an gibi hadisleri de Hz. Peygamber'e vahyettiğini söylemiştir.¹¹⁵ Kaynak değer bakımından Kur'an-vahiy ilişkisini kuranların aynı bakış açısıyla sünnet-vahiy organik bağını kurdukları anlaşılmaktadır. Farklı yansımaları olan ancak aynı lambadan yansıdığı çok aşikâr olan bu söylemler, aslında ortak zihniyet yapısının bir tezahürüdür. Bize göre Ashâbü'l-Hadîs'in âsârı vahiy zırhına alma arzusu, re'y ehlinin kullandığı aklî istidlâl gibi beşerî teknikleri saf dışı bırakarak Hz. Peygamber ve sahâbe gibi karizmatik yapıya sahip kişiler üzerinden kendi zihinsel anlayış ve metotlarına meşruiyet kazandırma amacına yöneliktir. Süreci yakından takip ettiğimizde arzulanan bu algının belleklerde yer tutması ve hayata geçirilmesi için sadece hadislerin Hz. Peygamber'le irtibatlandırılması yeterli olduğu görülmüştür.¹¹⁶ Binaenaleyh, hadislerin hikmetlerinin göz ardı edilerek literal anlamına odaklanılması yönünde yapılan telkinler,¹¹⁷ geline süreçte bazı Müslümanlarda salt metne bağlı hadis tasavvurunun oluşmasına neden olmuştur.

Ashâbü'l-Hadîs'in hadisleri rey tekniklerine karşı üstün konuma getiren bu girişimi, “söz” vahiy mertebesine yücelterek¹¹⁸ rivayetlerin/hadislerin bilgi edinmede manevi bir kimlik kazanmasını sağlamıştır.¹¹⁹ Erken dönemde benimsenen bu metodolojiyle birlikte hadisler, Kur'an'la eşdeğerde bir güç kazanmıştır.¹²⁰ Bugün de İslam coğrafyasında görülen hadisleri vahiyle özdeşleştirerek Kur'an'la aynı epistemolojik değer atfedilmesine yönelik bu zihinsel yapı, şerî usul ve akidelerde sünnet ve sahâbe sözlerinin de Kur'an'la aynı oranda temel kriter olarak kabul edilmesini arzulamaktadır.¹²¹ İslam dinini bid'at gördükleri şahıs ve fırkalara karşı “kutsal” savunma misyonu edinen Ashâbü'l-Hadîs'in hadislere karşı rey tekniklerini kısıtlayıcı bu idealizminin arka planında, Kutlu'ya göre dini anlamada ve yorumlamada hataları sıfıra endeksleme güdüsü bulunmaktadır. Kendini hakkın yegâne temsilci olarak gören Ashâbü'l-Hadîs'in ötekileştirici zihniyet yapısı, bizlere Kur'an'ın dışında değerler dizisi oluşturmak isteyen Şîa'nın seçkin “imâmet” propagandasını hatırlatmaktadır.¹²²

¹¹⁴ Mehmet Demirci, “Hassân b. Atıyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

¹¹⁵ Bağdâdî, *Fakîh ve 'l-mütefakkîh*, 1/266; Ebu Zehv, *el-Hadis ve 'l-muhaddisun*, 11.

¹¹⁶ Ahmet Uyar, “Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y Ekolleri)”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 2/5 (2004), 136.

¹¹⁷ Gürler, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis”, 51.

¹¹⁸ Bağdâdî, *Fakîh ve 'l-mütefakkîh*, 1/266.

¹¹⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, 62.

¹²⁰ Bağdâdî, *Fakîh ve 'l-mütefakkîh*, 1/265; Uyar, “Hadisleri Anlamada Farklı Yaklaşımlar”, 35.

¹²¹ Koca, *İslam Düşüncesinde Seleflik*, 13.

¹²² Kutlu, *Selefiliğin Fikrî Arka planı*, 64.

Ashâbü'l-Hadîs'in paradigmasını bizlere gösteren en önemli unsurlardan bir diğeri de rey ve re'y ehline karşı bireysel ya da grupsal olarak aldıkları pozisyonudur. Rey kavramının etimolojik derin tahlillerine girmeden genel anlamda itikat, bilgi, akıl, zan ve kıyas anlamlarına geldiğini söyleyebiliriz.¹²³ Ashâbü'l-Hadîs, beşerî ürün olan reyi nebevî mirasın manevi gücünü sarsıcı bir unsur ve bu mirasa alternatif bir değer olarak görmüştür. Onlar, re'y ehlini kullandığı metotlardan hareketle Ehl-i kitabın dinlerini bozan müfsitlerle ilişkilendirmişler ve geçmiş ümmetlerin maruz kaldığı tahrifata düşmemek adına “dini bozacak” bu insanları, metotlarıyla birlikte dine karşı bir tehdit olarak görmüşlerdir.¹²⁴ Dolayısıyla reyi akideye karşı konumlandırın Ashâbü'l-Hadîs, bireysel ve toplumsal yaşamda olay ya da olgulara kendi perspektiflerinden bakmayan, kişi ya da grupları dünyalık peşinde koşan ve Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif olan bid'at ehli sapıklar olarak tanımlamıştır.¹²⁵

Övülen ve yerilen rey (keyfi, sistemsiz, delilsiz)¹²⁶ arasındaki farkı perdeleyen Ashâbü'l-Hadîs, bilhassa mihneden sonra reye karşı radikal söylemler geliştirerek daha katı zihinsel bir forma bürünmüştür.¹²⁷ Siyasetin büyük etkisi olan bu yaklaşımda Ashâbü'l-Hadîs, reyi toplumdaki tüm kötülüklerin ana kaynağı olarak görmüştür.¹²⁸ Ashâbü'l-Hadîs, Abbâsî Halifesi Mütevvekil (ö. 247/861) döneminde siyasetten aldığı destekle güçlenerek ön plana çıkmış ve düşüncelerini daha cesurca savunmuştur.¹²⁹ Arkasına aldığı bu güçle reyin tamamını fitne olarak değerlendiren Ashâbü'l-Hadîs uleması, Hz. Peygamber dönemindeki her türlü faaliyeti/rivayeti din, sonraki dönemde dini anlamada kullanılan yeni metodolojik eklemeleri yozlaşma, farklı fikirleri ise sapıklık olarak değerlendirmiştir.¹³⁰ Reyle hüküm vermekten hoşlanmayan¹³¹ ve bu durumu dalâlete düşmekle eş tutan¹³² Ashâbü'l-Hadîs taraftarları, naslara

¹²³ Kadir Gürler, “Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 177.

¹²⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/547-566.

¹²⁵ Bağdâdî, *Fakih ve 'l-mütefakkih*, 1/455; Ebû'l-Hüseyn Muhammed Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Fıkhî Muhammed Hâmid (Kahire: Sünnet Muhammediye, 1952), 1/35-36.

¹²⁶ Muhammed Edip Salih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetül İslamiyye, 1993), 72-73. İsimlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, övülen rey ile kastedilen, kabul edilebilir bir yaklaşımı ifade ederken zemmedilen rey ile de caiz olmayan ve uygulanması ve bid'at olarak değerlendirilen düşünceleri temsil etmektedir. Bu sınıflandırma hakkında daha detaylı bilgi için bk. Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 277-287.

¹²⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 60; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: Metbatüs Seadet, 1974), 5/229.

¹²⁸ Mihne sürecinde siyaset-Ashâbü'l-Hadîs ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. M. Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi* (Ankara Okulu Yayınları, 2016).

¹²⁹ Cemalettin Erdemci, “Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 100-103.

¹³⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, 57.

¹³¹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Fıkhî İhtilaflarda Ölçü*, çev. Musa Hub (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 113.

¹³² Bağdâdî, *Fakih ve 'l-mütefakkih*, 1/452-453.

dayalı tahrîci¹³³ ise temel ilke edinmiştir.¹³⁴ Ashâbü'l-Hadîs'in ilk temsilcilerinden olan Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö. 198/813) "Müslümanları reye muhtaç bırakmayacak tüm problemlerin çözümleri hadislerde varken rey ile meşgul olmak anlamsızdır."¹³⁵ sözü, Ashâbü'l-Hadîs'in rey karşısındaki zihinsel tasavvurunu bizlere bir kez daha net bir şekilde göstermiştir.

Reyi beşerî bir ürün olarak görmeyen Ashâbü'l-Hadîs aslında ilk önce reyi nas derecesine çıkartmış sonra kendi elleriyle oluşturduğu bu algıya mücadele etmiştir. Rey anlayışını şirk, küfür, sünnet dışı şeklinde yorumlayarak¹³⁶ bid'atlara karşı mücadelenin bayraktarlığını yapan¹³⁷ Ashâbü'l-Hadîs'in kendi zihniyetini ideal düşünce biçimi şeklinde sunarak oluşturduğu algınının kabulü için yoğun mesai harcadığı görülmektedir.

İslam toplumlarında doğru din inanç konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu farklılıklar, İslam düşünce tarihinde zengin bir çeşitlilik ve diyalektik bir görüntü oluşturmuştur. Ashâbü'l-Hadîs gibi muhafazakâr ekoller, geçmişteki inanç ve uygulamaları muhafaza etmeyi hedeflemişlerdir. Bu ekoller, İslam'ın temel metinlerine sıkı sıkıya bağlı kalarak geleneksel yorumları ve uygulamaları korumayı temel hedef edinmişlerdir. Onlar için doğru din inancı, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in hadislerinin otantik yorumlarını takip etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Ashâbü'l-Hadîs'in daha az yanlışa düşmek ve daha fazla doğruya ulaşmak adına özellikle İslam'ın özü ve kimliği olarak kabul ettikleri hadisleri korumayı bu bağlamda temel prensip edindiğini söyleyebiliriz.

Diğer yandan, Ebû Hanîfe'nin de içerisinde olduğu yaklaşımlar ise geçmişin düşünce ve uygulamalarını taklit etmektense çağın ihtiyaçlarına göre inanç ve uygulamalarını yeniden yorumlamayı tercih etmişlerdir. Bu yapı içerisinde olanlar, toplumun değişen koşullarına uyum sağlamış ve İslam'ın evrensel mesajını yaşadıkları çağa uyarlamak için çaba göstermişlerdir. Bireyi esas alan bu anlayışa göre din, İslam'ın temel prensip ve değerlerinden taviz vermeden toplumun ihtiyaçlarını karşılamalı, değişim taleplerine ise cevap vermelidir.

¹³³ Tahrîc, hadislerin aslî kaynaklarını ve isnadlarını belirleme yöntemine denir.

¹³⁴ Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf*, 46; a.mlf., *Fıkhî İhtilâflarda Ölçü*, 133-114.

¹³⁵ Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşâr Avâd Mârûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992), 17/437.

¹³⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/229.

¹³⁷ Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 21.

2.2. Ebû Hanîfe'nin Hayatı

Ebû Hanîfe'nin hayatını çok detaylı anlatan klasik döneme ait menâkıb türü eserler ile güncel çalışmalar oldukça fazladır.¹³⁸ Tezimiz Ebû Hanîfe'nin hayatını anlatan biyografik bir çalışma olmadığı için Ebû Hanîfe'nin yaşam öyküsüne çok fazla değinmeden onun yaşamına dair belli başlı önemli hususları genel hatlarıyla ortaya koyacaktır.

2.2.1. İlmî Şahsiyeti

İslam ilim geleneğinin özellikle erken dönemlerinde âlimlerin Hz. Peygamber'e kadar uzanan ilim silsilesinin keyfiyeti, onların ilmî seviyesi ve değerinin ölçütü olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı da âlimlerin yetiştiği muhit, ilim mirasını devraldığı hocalar her daim önemsenmiştir. Muhtemelen bu bakış açısı ilim aldığı geleneğinin sağlamlığını, doğruluğunu ve güvenilirliğini koruma amacına yöneliktir. Bu nedenle, bir âlimin Hz. Peygamber'e ulaşan ilim halkasında yer alması hem kendisini hem de geldiği ilmî geleneği değerli kılmıştır.¹³⁹ Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin de ilim aldığı hocalarının tâbiîn neslini takip ederek sahâbeye kadar ulaştığını söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe'nin ilmî birikim ve yetkinliğine damga vuran önemli âlimlerin başında hiç kuşkusuz Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738) gelmektedir. Onun vasıtasıyla Ebû Hanîfe'nin ilmî geleneği İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Alkame b. Kays'a (ö. 62/682) ulaşmaktadır. Tâbiînden olan bu kişiler aracılığıyla da Ebû Hanîfe, sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Hz. Ali'ye kadar uzanan bir ilim geleneğine sahiptir. Bu ekolün en belirgin özelliği ise problemlerin çözümünde naslarla birlikte rey ve içtihat yöntemlerini de kullanmalarıdır. İbrâhîm en-Nehaî'nin önderliğini yaptığı bu yaklaşımın hicrî ikinci asırdaki en önemli temsilcisinin Ebû Hanîfe olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴⁰ Ebû Hanîfe ve ekolü üzerinde etkili olan diğer ilmî silsile ise Hz. Ali'nin soyundan gelen Muhammed Bâkır (ö. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) Zeyd b. Ali (ö. 94/712) gibi Ehl-i beyt imamlarına dayanmaktadır.¹⁴¹ Şüphesizdir ki Ebû Hanîfe'nin

¹³⁸ Ebû Hanîfe'nin hayatı ile kapsamlı bilgi edinmek için bk. İbn Abdülber, *el-İnkita*, 1-308; Beyazîzâde, *Ebu Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, 1-170; İmam Suyuti, *Tebyîdu's-Sahife fî Menakibi'l-İmam Ebi Hanîfe*, ed. Yusuf Keskin, çev. Muhammed Tutuş (İstanbul: Fecri Sadık Yayınları, 2022)1-112; Heytemî, *İmam Ebû Hanîfe*,1-284; Bedir, *Ebu Hanife*,1-216; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*,1-503.

¹³⁹ Bedir, *Ebu Hanife*, 30.

¹⁴⁰ Muhyettin İğde, "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in Es-Sünne Adlı Eseri Ekseninde Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-*, ed. Cengiz Çuhadar - Mustafa Aykaç (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/91.

¹⁴¹ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 39; Muhammed Hamidullah, *İmâmî Âzam ve Eseri*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 20.

entelektüel birikiminde hatta şahsiyetinin ve karakterin oluşumunda her iki ilim silsilesinin payı büyüktür.¹⁴²

İşte Hz. Peygamber’le başlayan ve Hammâd b. Ebû Süleymân’a kadar uzanan bu ilim halkalarından birisini de Ebû Hanîfe oluşturmuştur. Kûfe’de kumaş ticaretiyle uğraşan Ebû Hanîfe’nin ilme yatkınlığını ve keskin zekâsını ilk keşfeden kişi Kûfe’nin önde gelen hadis âlimlerinden İmam Şa‘bî olmuştur.¹⁴³ Onun tavsiyesiyle Hammâd’a talebe olan Ebû Hanîfe, on sekiz yıl onun derslerine devam etmiştir. Hocası Hammâd vasıtasıyla tâbiînin zengin ilim geleneğinden istifade eden Ebû Hanîfe, fıkıh ve usulü’ d-dîn (kelâm) başta olmak üzere birçok ilim tahsil etmiş ve İslam düşünce geleneğinin en önde gelen simalarından biri olmuştur.¹⁴⁴ İlim tahsil ettiği dönemde pratik zekâsı, analitik düşünme gibi meziyetlerinin yanı sıra asaleti ve ahlakıyla da ulehasının dikkatini çeken Ebû Hanîfe, kısa sürede usulü’ d-dîn alanında yetkinliği olan genç bir ilim adamı olmuştur.

Ebû Hanîfe’nin bize kadar intikal eden fikirlerinin ulaşmasında menâkıb, tarih ve fıkıh gibi eserler her ne kadar önemli olsa da onun fikir ve öğretilerinin geniş kitlelere ulaşmasındaki asıl etken, kendisine nispet edilen eserleridir. Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen bu eserleri şu şekilde sırlayabiliriz: *Fıkhu’l-ekber*, *Fıkhu’l-ebser*, *Âlim ve’l-müte’allim*, *Risale*, *Vasiyye*.¹⁴⁵ Zikredilen eserlerin sistematik bir metotla kaleme alındığını söylemek her ne kadar zor olsa da Sünnî kelâm tarihinin ilk dönem eserleri olması hasebiyle bu eserlerin oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Hanefî-Mâtürîdî itikadî üzerine yazılan kitapların önemli ölçüde bu beş eserden esinlenerek kaleme alındığı bilinmektedir.

Ebû Hanîfe, gençlik yıllarından itibaren öğrenim sürecinde ilim tahsil edeceği hocalar seçiminde günümüzdeki tercihlerin aksine salt kendi düşünce kodlarıyla örtüşen kişilerden değil, öteki olarak görülen âlimlerden de ilim öğrenme erdem ve cesaretini göstermiştir.¹⁴⁶ Bu zaviyeden hareketle Ebû Hanîfe’nin ilim öğrenmede kendini kemâle erdirtirecek pragmatik bir anlayışı benimsediğini söyleyebiliriz. Ebû Hanîfe’nin, hayatının belli bir aşamasında içsel sorgulamalar neticesinde kelâm ilmini terk ederek fıkıh ilmine yöneldiğiyle alakalı birtakım iddialar vardır.¹⁴⁷ Ancak biz bu iddiaların aksine onun, kelâmı olan münasebetini hayatının

¹⁴² Adnan Koşum, “İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin Akılcı Yönteminin (Re’yci) Başlıca Nedenleri ve Düşüncelerinin Oluşturduğu İlmî Ortam”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 84.

¹⁴³ İmam Şa‘bî’nin Ebû Hanîfe’nin ilme yönelmesindeki etkileri için bk. Mekî, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, 54; Harisî, *Ebû Hanîfe*, 69-70; Bedir, *Ebu Hanife*, 17; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 31-32.

¹⁴⁴ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 38-39; Uysal, *Ebu Hanife*, 6-7.

¹⁴⁵ Beyazîzâde, *Ebu Hanife’nin İtikadî Görüşleri*, 33.

¹⁴⁶ Yunus Vehbi Yavuz, “Ebû Hanîfe’yi Tanımak”, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2002), 7.

¹⁴⁷ Bu konudaki bazı iddia sahipleri için bk. Beyazîzâde, *Ebu Hanife’nin İtikadî Görüşleri*, 33; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 32-35.

sonuna kadar devam ettirdiği kanaatindeyiz. Çünkü Ebû Hanîfe'nin fıkıhın en faziletli konusu olarak iman esaslarını işaret etmesi onun hâlâ kelâm ilmiyle bağlarını koparmadığını göstermektedir.¹⁴⁸ Zaten dönemin ilim tahsil ve anlayışına baktığımızda günümüzde olduğu gibi İslamî ilimler arasında bir sınıflandırma ve branşlaşmanın olmadığı görülmektedir.

Kûfe, II./VIII. yüzyılda İslam düşünce tarihine önemli tesirleri olan Şîî ve Hâricîler başta olmak üzere farklı itikadî mezhepler ile çeşitli dinî ve etnik unsurların faal olduğu bir şehir hüviyetindedir. Kuşkusuz bu durum şehrin entelektüel atmosferini ve düşünsel tartışmalarını zenginleştirmiştir. Yaşamının büyük bir bölümünü denek gelen bu asırda Ebû Hanîfe, farklı itikadî yorum ve dinlere karşı doğruluğuna inandığı akideyi, rey ekseninde kelâm ilmiyle müdafaa etmiştir. Muhtelif grupların bir araya geldiği ve ileri sürülen fikirlerin başka form kazanarak devam ettiği bu tartışma platformlarına katılan Ebû Hanîfe, güçlü mantığı ve hazır cevaplılığının yanı sıra kelâm ilmindeki başarısıyla dikkat çekmiştir.¹⁴⁹ Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin birçok defa Basra ve Bağdat bölgelerine gittiği bilinmektedir.¹⁵⁰ Tartıştığı muhataplar arasında kulun fiillerinde mecbur olduğunu -iradesiz insan anlayışını- savunan Cebriyye taraftarlarıyla insanı hür kılma adına Allah'ın fiillerini inkâr eden Kaderiyye taraftarlarının daha ön plana çıktığı görülmektedir.¹⁵¹ Hatta Ebû Hanîfe'nin Kaderiyye ile benzer fikirlere sahip olan ve halku'l-Kur'ân meselesini toplum gündemine ilk getiren Cehm b. Safvân ile tartıştığı bile iddia edilmektedir.¹⁵²

Ebû Hanîfe'nin o dönemde rey merkezli yürüttüğü kelâmî faaliyetler, bugün Hanefî-Mâtürîdî inancın temel doktrini olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Hanîfe'nin öğretisi ve akidesinin özellikle vefatından sonra büyük kitleler tarafından sahiplenilmesi, bize göre onun kelâm ilmindeki yetkinliğini göstermektedir. Kanaatimiz o ki Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmiyle alakalı çalışmalarının olması,¹⁵³ iddia edildiği gibi kelâm ilmini terk etmesinden değil, aktüel yaşamın bir parçası olan fıkıh konularında değer ile olgu arasındaki farkı ferasetiyle

¹⁴⁸ Ebû Hanîfe, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 33.

¹⁴⁹ Uysal, *Ebu Hanife*, 5; Beyazîzâde, *Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri*, 63; Mustafa Ünver, "Ebû Hanîfe Düşüncesinin Arkaplanını Besleyen Ayetler", *İslâmî Araştırmaları Dergisi* 15/1-12 (2002), 51.

¹⁵⁰ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 34; Harisî, *Ebû Hanîfe*, 76; Ramazan Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu", *İslam Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 187.

¹⁵¹ Harisî, *Ebû Hanîfe*, 75-79.

¹⁵² İbn Kuteybe, *el-ihtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Mahmûd Ebû Ömer (Mısır: Dar Dâru'r-Râye, 1991), 60; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 137.

¹⁵³ Ebû Hanîfe'nin kelâm ilminin yanında fıkıh ilmine de büyük önem vermesi konusundaki temel saikler için bk. Mekki, *Menâkıbü Ebi Hanife*, 51; Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6/397; Heytemî, *İmam Ebû Hanîfe*, 126; Suyuti, *Tebyidu's-sahîfe*, 50-51; Hacı Şerif Ahmet Reşid Paşa, "Ebu Hanife'nin Siyaset Anlayışı", ed. Mevlüt Uyanık, *İslâmî Araştırmaları Dergisi* 15/1-2 (2002), 261; Bedir, *Ebu Hanife*, 25; Necmeddin Kızılkaya, "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (2012), 376-398.

gözetmesiyle ilgilidir. Ayrıca çağdaşlarına göre daha kuramsal ve gelişmiş bir hukuk tefekkürüne sahip olan Ebû Hanîfe'nin “nazari cedel” yerine daha çok “pratik faydaya” yönelik fıkıh anlayışına odaklanmasında yine bu kelâmcı yönünü etkili olmuştur.

Biz Ebû Hanîfe'nin Ashâbü'l-Hadîs âlimleri tarafından eleştirilmesinde re'y ehli olmasının yanı sıra kelâmcı yönünün oldukça etkili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Ashâbü'l-Hadîs'in karşı olduğu her iki vasfın da Ebû Hanîfe'de olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, Ebû Hanîfe'nin verdiği fikhî kararlarda selef ulemasına aykırı bir şekilde rey metodunu kullanması, diğeri ise dinin pratik ve yaşama dönük yorumlamalarında kelâm ilminin yöntemlerine müracaat etmesidir. Kanaatimiz o ki şayet Ebû Hanîfe, eleştirildiği alanlardan uzak bir şekilde salt diğer İslamî ilimlerle meşgul olsaydı, Ashâbü'l-Hadîs ile aralarındaki farklılaşma az olacağından onların tahkir edici ifadelerine maruz kalmayacaktı.

Abdülkadir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682) Ebû Hanîfe'yi fıkıh ilmindeki ilk mütekellim olarak değerlendirirken¹⁵⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise onu İslam'ın ilk filozofu olarak görmüştür. Ayrıca Ehl-i sünnetin ilk oluşumunun Eş'arî ve Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) dayandırılmasını yanlış bulan Cüveynî, Sünnî düşüncenin oluşumunu Ebû Hanîfe'nin Irak'ta çeşitli fırkalar karşısında verdiği mücadeleleri sırasında ortaya çıktığını söylemiştir.¹⁵⁵ Kanaatimiz o ki Cüveynî'nin bu işareti hak tesliminden öte onun kelâmcı yönünü vurgulamaya yöneliktir.

Son olarak, Ebû Hanîfe, İslam düşünce ve yaşam alanlarını daraltıcı ya da İslam'ın vakarına yakışmayacak hiçbir söylemi kabul etmemiştir. O, sadece İslam dışı unsurların İslam'ı hedef alan saldırılarına karşı mücadele etmekle kalmamış, içe dönük olarak da toplumsal hayatta huzursuzluk oluşturabilecek her türlü aşırı akım ve fikirlere karşı mücadele etmiştir.¹⁵⁶ Ebû Hanîfe'nin, kelâm anlayışına baktığımızda ifrat ve tefritten uzak, ümmetin birliğini esas alan daha kucaklayıcı bir yöntem ve düşünce tarzını tercih ettiği görülmektedir. Onun izlediği bu orta yol, kendisinden sonra gelen Mâtürîdî gibi kelâmcıların da katkısıyla daha sağlam temellere oturtulmuş ve zamanla Haneî-Mâtürîdî inancın ana felsefesi haline gelmiştir. Kanaatimiz o ki Ebû Hanîfe'nin geçmişte ve günümüzde kurduğu kelâmî dengelerin kitleler tarafından benimsenmesinde, onun toplum psikolojisini ve gerçekliğini anlaması önemli rol oynamıştır.

¹⁵⁴ Ebu Mansur Abdülkadir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 289.

¹⁵⁵ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *eş-Şâmil fî usulî'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 21-22.

¹⁵⁶ Altıntaş, “Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu”, 192-193.

2.1.2. Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışının Oluşumunda Sosyo-Politik ve Kültürel Etkenler

İnsan toplum içerisinde faaliyet gösteren bir varlıktır. İnsan, toplumu şekillendirdiği gibi toplum da insanı şekillendirerek bir kalıba sokar. Toplumun sosyo-politik ve kültürel değerleri sosyal hayatın dinamizmi içerisinde yaşayan insana din algısı başta olmak üzere pek çok alanda etki eder. Din anlayışının oluşumunda ve şekillenmesinde her insanı aynı şekilde yoğur(a)mayan din inancı, toplumdaki diğer saiklerle birleşince birden çok uç noktalarda din anlayışının var olmasına neden olur. Bu çeşitlilik içerisinde Ebû Hanîfe'nin benimsediği din anlayışı, ortaya yolu bulma arayışı içerisinde şekillenmiştir. Aslında onun bu yaklaşımı, özellikle Müslümanları tekfir eden Hâricîler gibi dışlayıcı gruplara karşı bir denge arayışını temsil etmektedir.

Sünnî akidenin şekillenmesinde öncü olan Ebû Hanîfe'nin, çok farklı etnik unsur ve inancın olduğu Kûfe gibi kozmopolit bir şehirde yaşaması, mezhepleşme temayüllerinin oluşması, sosyo-politik ve kültürel değişimler, onun kimlik ve şahsiyetinin oluşumunda önemli bir etken olduğu gibi din anlayışını da biçimlendirmiştir. Aşağıda detaylandıracağımız üzere Ebû Hanîfe'nin din anlayışını oluşumuna etki eden sosyo-politik ve kültürel etkenleri; Kûfe'nin etnik ve dinî renk çeşitliliği, mensubu olduğu ilmî gelenek ve politikacıların gayri Arap unsurlara karşı uyguladığı politikalar şeklinde sosyal, siyasal ve kültürel olmak üzere üç ana başlıkta toplayabiliriz.

Hizmet Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunda ilimden kültüre, akideden ekonomiye kadar hayatın tüm katmanlarında bir değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Dolayısıyla İslam düşünce geleneğinin oluşumunda din, her ne kadar ana etken olsa da bu zengin mirasın oluşumunda dinin tek unsur olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu sebeple dinle birlikte sosyo-politik ve kültürel olguların da dinî düşüncenin oluşumuna, gelişimine ve biçimlenmesine önemli etkilerinin olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵⁷ Bu zaviyeden baktığımızda sosyal, kültürel ve ilmî etkenlerin oluşumunda ise Kûfe gibi kozmopolit İslam şehirlerin önemi daha fazla ortaya çıkmaktadır.

I-II./VII-VIII. asırda Kûfe şehri Araplar, Farslar ve Necranlılar gibi etnik unsurlarla Maniheizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi çeşitli dinlere ev sahipliği yapmıştır.¹⁵⁸ O dönemde Kûfe camiden havraya, kiliseden günlük halk pazarına kadar dinî ve sivil yaşamda ilmî ve entelektüel faaliyetlerin yoğun olduğu, kültürel çeşitliliğin ise renklenerek zenginleştiği bir

¹⁵⁷ Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 2018, 293-296.

¹⁵⁸ Sevgi Badur, "Kûfe'nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış (7-10. Yüzyıl)", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2017), 138; a.mlf., *Kûfe'nin Sosyal ve Dini Yapısı*, 41.

şehir kimliğine sahiptir.¹⁵⁹ Kûfe'nin kültürel ve dinamik hayat akışı, bu şehirde yetişen, ticaret yapan ve ilim öğrenen Ebû Hanîfe'nin entelektüel bilgi birikimi ve din anlayışının oluşumuna önemli tesirleri olmuştur.¹⁶⁰ Dolayısıyla bu şehrin İslam düşünce geleneğine kattığı değerlerle Ebû Hanîfe'nin zihin dünyasını besleyen argümanların aynı olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe'nin dinî görüşlerini şekillendiren bir diğer unsur da güncelliğini her daim muhafaza ettiğini düşündüğümüz Arap asabiyeti olmuştur. Peygamberimiz her ne kadar Arap asabiyetiyle yoğun bir mücadele içerisine girse de kökleri asıllar öncesine dayanan bu anlayışın toplumdan tamamen silinmesi mümkün olmamıştır.¹⁶¹ Bu durumu özellikle Emevîlerin Ali evladı başta olmak üzere gayri Arap unsurlara yönelik uyguladığı psiko-sosyolojik politikalarda görmek mümkündür. Elli iki yıl Emevî iktidarında yaşayan Ebû Hanîfe'nin¹⁶² toplumsal birliğe ve ümmetin eşitliğine aykırı uygulamalara yakından şahit olması onun adalet, eşitlik ve insan haklarını ön planda tutan bir din anlayışını benimsemesinde etkili olmuştur.¹⁶³

Tüm hayatı boyunca insanı merkeze alan Ebû Hanîfe “eşit yurttaşlık”, “adil düzen” arzusunu tesis etmedeki yoğun gayretleri onun çoğulcu din algısının oluşumuna etki etmiştir.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Mehmet Mahfuz Söylemez, “Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim: İmamı Azam Ebû Hanife Numan b. Sâbit (ö.150 H.)”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2005), 35.

¹⁶⁰ Aktüel yaşam içerisinde oluşan Ebû Hanîfe'nin din algısı hakkındaki bilgileri çalışmamızın ikinci bölümünde detaylandıracağımızdan biz bu bölümde sadece Ebû Hanîfe'nin din algısının oluşumuna etki eden temel parametreleri tespit etmeye çalıştık.

¹⁶¹ Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 291-308.

¹⁶² Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 44.

¹⁶³ Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 292-293.

¹⁶⁴ İsa Doğan, “Ebû Hanîfe'nin Dînî ve Siyâsî Duruşu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (2006), 43.

III. BÖLÜM

3. BİRİNCİ KUŞAK ASHÂBÜ'L-HADÎS ÂLİMLERİNİN EBÛ HANÎFE ELEŞTİRİLERİ

VIII./IX. yüzyılda İslam hukuk ve kelâmcısı kimliğiyle ön plana çıkan Ebû Hanîfe, geniş kitleleri kısa sürede etkileyen önemli bir İslam âlimidir. O, Kûfe ve Basra şehirleri başta olmak üzere, Mâverâünnehir, Horasan, Hicaz ve Kuzey Afrika bölgelerinden Antakya havzasına kadar uzanan geniş bir coğrafyada kısa sürede tanınmıştır. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin dinî ve gündelik yaşamdaki problemlerin çözümünde muasırlarına nazaran farklı bir perspektiften bakması oldukça etkili olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin şahsı ve fikirleri hakkındaki malumatın yayılmasıyla eleştirilmeye başlaması eş zamanlı olarak ilerlemiştir. Ebû Hanîfe birçok farklı gruplar tarafından eleştirilmiştir. Onu VIII./IX. yüzyılda eleştirenlerin başında ise dinin fikrî ve yaşama dönük alanlarında âsârın temel referans alınmasını isteyen Ashâbü'l-Hadîs taraftarları gelmektedir. Bu süreçte Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin Ebû Hanîfe ve takipçilerini sık sık tartışma platformlarında gündemin öznesi haline getirerek oldukça sert bir üslupla eleştirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin kısa sürede geniş kitleler tarafından tanınmasında, fikirlerinin yanı sıra Ashâbü'l-Hadîs tenkitlerinin de önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

3.1. Ashâbü'l-Hadîs'ten Ebû Hanîfe'nin İlk Muarızları

Grup içi normlar, genellikle bir topluluğun üyeleri arasında kabul edilen davranış, inanç ve değerlerin bir kombinasyonunu (birleşimini) ifade eder. Ancak, bireylerin kişisel geçmişleri, kültürel farklılıkları ve yaşadıkları deneyimler, grup içinde farklı bakış açılarına yol açabilir. Bu farklılıklar, grup üyelerinin belirli konular hakkında farklı düşünmesine ve farklı tepkiler vermesine neden olabilir. Bu açıdan baktığımızda Ashâbü'l-Hadîs'in homojen bir yapıda olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe eleştirilerini, üzerinde tam konsensüs sağlanmış genel bir Ashâbü'l-Hadîs eleştirisi olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ayrıca çalışmamızda her ne kadar Ebû Hanîfe algısına yönelik menfî rivayetleri konu edinsek de Ebû Hanîfe'yle ilgili aynı râviye ait müspet rivayetlerin de olduğu bilinmelidir. Aynı kişilere ait görüşlerin hangisinin önce hangisinin daha sonra söylendiği, râvinin en son hangi kanaatte olduğu ve hangi gerekçelerle daha önceki görüşünden vazgeçtiği gibi hususların tespiti oldukça güçtür. Binaenaleyh, bu muğlak durum müstakil bir çalışma ve derin analizler gerektirdiğinden biz çalışmamızda bu konuya girmedik. Ancak bununla birlikte klasik

kaynaklardaki salt olumlu görüşlerden hareket ederek Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik hiçbir olumsuz görüşünün olmadığını söylemek de ilmî ve tarihi açıdan mümkün görülmemektedir.

Hicrî birinci asırda Ebû Hanîfe'yi eleştiren Ashâbü'l-Hadîs âlimleri içerisinde Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/749) hem kronolojik olarak hem de Basra bölgesindeki ilk Ebû Hanîfe muarızı olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Hanîfe'den yaklaşık on yıl önce dünyaya gelen Sahtiyânî'yi Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), “Basra gençlerinin efendisi” şeklinde överken Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) ise “fakihlerin efendisi” şeklinde nitelemiştir. Ebû Hanîfe aleyhtarlığında birleşen Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Şu'be b. Haccâc gibi dönemin önemli Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, ondan hadis rivayetinde bulunmuştur. Bu isimlere ilave olarak Ashâbü'l-Hadîs'in öncü simalarından olan ve Hicaz ekolü deyince ilk akla gelen hadis âlimlerinden İmam Mâlik, onu hadis dinlediği en üst mertebe olarak vasıflandırmıştır. Ashâbü'l-Hadîs geleneği içerisinde birinci dereceden sika ve hüccet kabul edilen Sahtiyânî, muasırları olan Abdullah b. Avn (ö. 151/768) ve İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) gibi tanınmış tanınmış muhaddisler arasında öne çıkarak hadis ilminde saygın bir konuma kavuşmuştur. Ayrıca istisnasız tüm *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin ondan hadis rivayet ettiğini göz önüne aldığımızda Sahtiyânî'nin Ashâbü'l-Hadîs geleneği içerisinde çok önemli ve etkin bir âlim olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁵ Sahtiyânî'nin Ebû Hanîfe hakkında menfî bir kanaatte olduğu bilgisini bizlere haber veren olay ise şu şekilde cereyan etmiştir:

Ebû Hanîfe'nin de Mescid-i Harâm'da olduğu bir gün, Sahtiyânî arkadaşlarıyla sohbet ederken Ebû Hanîfe'nin kendilerine doğru yaklaştığını görür ve yanındakilere Ebû Hanîfe'yi kastederek “kalkalım da uyuzu bize bulaşmasın.” der ve oradan ayrılır.¹⁶⁶ Bu rivayette Sahtiyânî'nin Ebû Hanîfe'yi niçin uyuz olarak vasıflandırdığı bilinmemektedir. Ancak her ikisinin de Kûfeli ve şehirlerinden uzak bir mekânda olduğunu düşündüğümüzde muhtemeldir ki Ebû Hanîfe, selam verme ya da tanışıklığın verdiği samimiyetle meclislerine katılma niyetindedir. Yüz yüze gerçekleşen bu olayda Sahtiyânî'nin Ebû Hanîfe'yi tanıdığı ve fikirlerine hâkim olduğu aşîkârdır. Bu olaya ilave olarak hatta bu durumdan daha önemli gördüğümüz bir diğer konu ise onun, Ebû Hanîfe'yi dinden kopan bir kâfir olarak nitelemesidir.¹⁶⁷ Ebû Hanîfe'ye karşı hasmane tavırlarıyla bilinen Sahtiyânî'nin uyuz ithamında

¹⁶⁵ Yunus Emre Gördük, *Tâbiîn Döneminde Kur'an Tefsiri*, ed. Muhammed Ali Alioğlu (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 96-97; Ahmet Akgündüz, “Eyyûb es-Sahtiyânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/19.

¹⁶⁶ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 97; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/547.

¹⁶⁷ Yıldırım, *Buhârî'nin Hanefilere Bakışı*, 227.

olduğu gibi onu hangi düşünce ve eyleminden dolayı kâfir¹⁶⁸ olarak ilan ettiği yine bilinmemektedir. Ancak o dönemde en çok karşımıza çıkan şu iki durumun Sahtiyânî'nin tavırlarında etkili olduğu kanaatindeyiz. Bunlardan birincisi, Ebû Hanîfe'nin sosyo-politik alanda daha baskın bir karakter olarak toplumdaki genel kabulü, ikincisi ise Ebû Hanîfe'nin, Ashâbü'l-Hadîs'ten farklı bir düşünce yapısına sahip olmasıdır. Biz Sahtiyânî'nin tenkitlerinde başka öğelerin de olabileceğini hesaba katarak bu iki önermenin diğerlerine nazaran daha baskın olduğu kanaatindeyiz.

Ebû Hanîfe muasırlarından olan Hişâm b. Urve (ö. 146/763), yaşamının ilk gençlik yıllarını Medine'de, sonraki dönemlerini ise Bağdat'ta geçiren bir Ebû Hanîfe karşıtıdır.¹⁶⁹ Eyyûb es-Sahtiyânî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) gibi Ashâbü'l-Hadîs'in önde gelen simaları, ondan hadis rivayetinde bulunmuştur. Abbâsî halifesi Mansûr'un (137/754-159/775) Hişâm b. Urve'ye büyük değer verdiği bilinmektedir. Bu sebeptendir ki halifenin daveti üzere onun Kûfe'ye üç defa gittiği bilinmektedir.¹⁷⁰ Muhtemeldir ki o, Kûfe'ye yaptığı bu yolculuklarında ya doğrudan Ebû Hanîfe'yle görüşmüş ya da dolaylı olarak fikirlerinden bir şekilde haberdar olmuştur. Hişâm b. Urve, Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini onun rey ve mevâlî kimliğini ön plana çıkartarak yapmıştır. O, mevâlî eleştirisini Ebû Hanîfe'yle Hz. Musa'nın dinine sonradan katılan ve İsrâiloğullarına mensup olmayan kişilerle ilişkilendirerek yapmıştır. Rey tenkitlerini ise yine farklı etnik kökene mensup olan bu insanların dini anlamada rey kullanmalarına bağlayarak gerçekleştirmiştir. Hişâm b. Urve, Hz. Musa'nın şeriatını sonradan kabul eden insanların, reyleriyle hüküm vermeye başlayıncaya kadar İsrâiloğulları'nın işlerinin mutedil olarak devam ettiğini, sonrasında ise bu insanların

¹⁶⁸ Enbiya Yıldırım, Eyyûb es-Sahtiyânî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik kullandığı “tekfirci dilin” aslında genel anlamıyla bir Müslümanın dinden çıkması anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Ona göre, bu tür ifadeler daha çok aşırı bir memnuniyetsizlik veya hoşnutsuzluk ifade etmek için kullanılmaktadır. Yeri gelmişken cerh konusuyla ilgili olarak şu noktaya da kısaca değinmeyi önemli görüyoruz. Cerh için söylenilen bir takım özel ifadeler, kullanıldığı çağ, coğrafya ve örf göre değişkenlik arz edebilir. Yani bir yerde kullanılan övgü ifadesi başka bir yerde zıt manada kullanılabilir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'ye yönelik cerh ifadelerin hangi anlamda kullanıldığını rivayetleri okuyanların ne anladıkları alanın uzmanları tarafından tespit edilmelidir. Hiç kuşkusuz bu konuda yapılacak çalışmalar Ebû Hanîfe'ye yönelik cerhlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu konuda daha kapsamlı bilgi için bk. Yıldırım, *Buhârî'nin Hanefîlere Bakışı*, 227-228.

¹⁶⁹ Ebû Hanîfe'nin doğum (80/700) ve Urve b. ez-Zübeyr'in ölüm (ö. 94/713) tarihleri arasındaki dar zaman aralığı, Urve b. ez-Zübeyr'in Ebû Hanîfe'yi doğrudan tanıma ve onun hakkında detaylı bilgi sahibi olma olasılığını azaltmıştır. Bu durum, Urve b. ez-Zübeyr'in Ebû Hanîfe'nin hayatı ve görüşleri hakkında gerçekten bilgi sahibi olup olmadığını sorgulamamıza neden olmuştur. Çünkü Urve b. ez-Zübeyr'in yaşam süresi, Ebû Hanîfe'nin gençlik yıllarına denk gelmektedir. Bu da onun Ebû Hanîfe'yi doğrudan tanıma ve rivayetlerde yöneltilen ithamlar hakkında bilgi sahibi olma olasılığını oldukça azaltmıştır. Biz, Urve b. ez-Zübeyr'e dayandırılan rivayetlerin kendisine değil de oğlu Hişâm b. Urve'ye ait olduğu kanaatindeyiz. Bu sebeple de Ebû Hanîfe hakkındaki rivayetleri Urve b. ez-Zübeyr üzerinden değil de oğul Hişâm b. Urve tarafından ele almanın daha sağlıklı olacağını düşündük.

¹⁷⁰ Akgündüz, “Eyyûb es-Sahtiyânî”, 12/19.

reyleriyle konuştukları için hem kendilerinin hem de etkiledikleri insanları sapıttığını iddia etmiştir. Ona göre Kûfe’de Ebû Hanîfe’nin, Basra’da Osman el-Bettî’nin, Medine’de ise “Rebiâtü’r-re’y” tanınan Rebîa b. Ebî Abdurrahmân’nın (ö. 136/753)¹⁷¹ toplumda kitleleri hareketlendirmesi,¹⁷² toplumdaki kötü gidişatı hızlandırmıştır.¹⁷³ Anlaşılan o ki Hişâm b. Urve, geçmiş İsrâiloğuları’nın başına gelenler ile Müslüman cemiyetinin aynı kaderi yaşayacağı kaygısını taşımaktadır. XX. yüzyılda yaşamış önemli Hanefî âlimi olan Kevserî, Ebû Hanîfe’nin yalnız bırakılmadığı bu ilişkilendirmede mevâlî kimliklerinin oldukça etkili olduğu kanaatinde.¹⁷⁴ Nihayetinde Hişâm b. Urve’nin eleştirilerinin satır aralarına odaklandığımızda Ebû Hanîfe’nin hem etnik kökeni hem de “reyci” ismiyle müsemma olması onun eleştirilerini besleyen temel argümanlar olmuştur.

Ebû Hanîfe fikirleriyle tanınmaya başlandığı andan itibaren onu ilk eleştiren Ashâbü’l-Hadîs âlimlerinden biri de Abdullah b. Avn (ö. 151/768) olmuştur. Basra’da uzun yıllar yaşayan Abdullah b. Avn, hem reyci kimliğiyle bilinen Osmân el-Bettî’nin (ö. 143/760) takdirini kazanmış hem de Ashâbü’l-Hadîs içerisinde saygın bir konuma erişmiştir. Abdullah b. Avn’ın ekolleşmelerin gerginleşerek oluşmaya başladığı bir atmosferde her iki tarafın da methini alması, oldukça dikkat çekicidir. Ancak Abdullah b. Avn’ın, re’y ehlinde övgü almasına rağmen Ebû Hanîfe hakkında “ondan daha uğursuz birisinin İslam beldelerinde dünyaya gelmediğini.”¹⁷⁵ dediği aktarılır.

Biz, fıkıhçı ve muhaddis kimliğiyle bilinen Abdullah b. Avn’ın Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirilerinin, etnik bir temelden daha ziyade fikir ve metot karşıtlığından kaynaklandığını düşünüyoruz. Zira kendisi de Basra mevâlîlerinden olan Abdullah b. Avn’ın, etnik farklılıklar üzerinden Ebû Hanîfe eleştirilerini temellendirmesi pek de mümkün görülmemektedir. Fıkıh alanında oldukça etkin olan Abdullah b. Avn’ın Ebû Hanîfe’yi en uğursuz kişi olarak öncülemede muhtemelen Ebû Hanîfe’nin aklî istidlâl metotlarının, kendisinin hadis referanslı oluşturduğu usule aykırı olması etkili olmuştur. Nihai olarak, bu metodolojik farklılığın onun Ebû Hanîfe tenkitlerinde lokomotif güç olduğu kanaatindeyiz.

¹⁷¹ “Rebiâtü’r-re’y” unvanıyla anılan Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Ashâbü’l-Hadîs’in kalbi olan Medine’de reyci kimliğiyle yaşayan önemli bir Ehl-i re’y âlimidir. Bu bağlamda değerlendirilen Ebû Abdurrahman, Medine’deki re’y ehlinin ilk temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Hakkında daha detaylı bilgi edinmek için bk. Şükrü Özen, “Rebîa b. Ebî Abdurrahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 499-500.

¹⁷² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/544.

¹⁷³ Kevserî, *Te’nibu’l-Hatib*, 268.

¹⁷⁴ Kevserî, *Te’nibu’l-Hatib*, 268.

¹⁷⁵ Ebû Ca’fer el-Ukaylî, *Kitâbü’l-duafâ*, thk. Mazin b. Muhammed es-Sirsavi (Kahire: Daru İbn Abbas, 2008), 6/156.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ve metodolojisini beğenmeyen ve onu bu konuda oldukça sert bir üslupla eleştiren bir diğer Ashâbü'l-Hadîs âlimi ise Abdurrahmân b. el-Evzâî'dir. Muasırları arasında saygın bir yere sahip olan Evzâî, yaşadığı Dimaşk ve civar İslam merkezlerinde geniş bir konsensüsle fıkıh otoritesi olarak kabul edilmiştir. Selef akide ve metodolojisine oldukça bağlı olan Evzâî, onların hukuki mirası üzerine "Evzâiyye" mezhebini inşa etmiştir. Hiç kuşkusuz onun toplumdaki bu geniş kabulünde tâbiîn neslinin en meşhur âlimlerinden ilim tedris etmesi etkili olmuştur.¹⁷⁶

Abdullah b. Mübârek, Ebû Hanîfe ile Evzâî'nin Mekke'de karşılaştıklarını ve ilmî müzakerelerde bulunduklarını söylemiştir.¹⁷⁷ Dolayısıyla muasır olan her iki âlimin birbirlerinin görüşlerinden haberdar olduğunu ve Evzâî'nin eleştirilerini bu minvalde yaptığını söyleyebiliriz. Evzâî'nin reyci bir anlayışa da sahip olduğu bilinmektedir. Abdurrahman b. Mehdî'ye göre Evzâî, hadiste kifayet ve salâhiyetiyle Dimaşk'ın tek otorite sahibidir.¹⁷⁸ Şâfiî ise onun reyci tavrını kabul etmekle birlikte Ashâbü'l-Hadîs ehline daha yakın olduğunu söylemiştir. Özetle hadis alanında yaptığı çalışmalarla Dimaşk'ta ilk hadis tedvin ve tasnif faaliyetinde bulunan Evzâî'nin Ashâbü'l-Hadîs camiası içerisinde oldukça etkin bir âlim olduğunu söyleyebiliriz.

Evzâî'nin birçok eser yazdığı bilinmektedir. Onun günümüze ulaşan ve Türkçeye tercüme edilen tek eseri *Kitâbü siyeri'l-Evzâî*'dir. O, bu eserinde Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği otuz beş meseleyi sistematik bir şekilde kaleme almıştır.¹⁷⁹ Ebû Hanîfe'nin özellikle fikhî meselelerde hadislerle rağmen rey kullandığını iddia eden Evzâî, onun bu usulünü selefin pratiklerine aykırı bulmuştur. İddiasını bir adım daha ileri götüren Evzâî, eleştirdiği Ebû Hanîfe metodolojisinin İslam'ı bozduğunu söylemiştir. Bu sebeptendir ki o, Ebû Hanîfe'yi İslam şemsiyesi altında doğan en uğursuz kişi olarak nitelemiştir.¹⁸⁰ Selefin usul ve ilim anlayışını pratik ve teorik yaşamda kendine temel ölçüt edinen Evzâî'nin Ebû Hanîfe eleştirilerinde metodolojik ayrılıktan öte daha farklı bir gerekçesin olduğu kanaatindeyiz. Dönemin mezhepsel yapısını göz önüne aldığımızda onun, Ebû Hanîfe aleyhtarlığındaki en temel gerekçesi, kendi gerçeklik değerindeki dini muhafaza etme güdüsüdür. Aslında Evzâî'nin bu kaygısı, Ashâbü'l-Hadîs geleneği içerisinde anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü Ashâbü'l-Hadîs

¹⁷⁶ Salim Ögüt, "Evzâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/546-547.

¹⁷⁷ Muhammed el-Kerderî, *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri*, çev. Mustafa S. Kaçalin - Muhammed b. Ömer Halebi (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010), 60-61.

¹⁷⁸ Ögüt, "Evzâî", 11/546-548. Madde yazarı Ögüt ise hadisciliğinin rey kimliğine baskın geldiğini ifade etmiştir.

¹⁷⁹ Ögüt, "Evzâî", 11/546-548.

¹⁸⁰ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-sünne*, 83-99; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/530-549; Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâ*, 156.

âlimleri çoğunlukla kendi etnik kökenlerinden olmayan ve dini anlamada selef usulünü kullanmayan karşıtlarını potansiyel bir tehlike olarak görmüşlerdir. Neredeyse her Ashâbü'l-Hadîs âliminde olan bu anlayış, Ebû Hanîfe aleyhtarlarında farklı şekillerde temayüz ettiği görülmektedir. Evzâî'nin Ebû Hanîfe eleştirilerinde ise bu durum, kendi din algısının tahrif edileceği endişesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Dört yüzü aşkın tâbiünden hadis rivayet eden Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) Ashâbü'l-Hadîs'in önde gelen simalarından biridir. Haccâc; Kûfe, Bağdat ve Medâin başta olmak üzere birçok İslam merkezlerine rihle yolculukları yapmıştır. Bu seyahatleri esnasında hadis rivayetinde bulunan Haccâc, Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarınca sevilmiş ve takdir edilmiştir. Onların muhabbetini kazanan Haccâc, Ashâbü'l-Hadîs içerisinde kısa zamanda saygın bir konuma erişmiştir. Onun Irak bölgesinde muteber bir şahsiyet olarak görülmesinde ise Basra'da öncülüğünü yaptığı sistemli hadis tasnif faaliyetleri etkili olmuştur. Kanaatimiz o ki İmam Şâfiî'nin “şayet Irak'ta hadis varsa bu Haccâc'ın marifetiyle olmuştur.” şeklindeki beyanatları bu saygınlığın oluşumuna katkı sağlamıştır.¹⁸¹ Tüm bunlardan hareketle Haccâc'ın Ashâbü'l-Hadîs içerisinde söylediği dinlenen, eleştirileri dikkate alınan etkin bir şahsiyet olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda aktardığımız bilgilerden hareketle Haccâc'ın din ve yaşam tasavvurunun rivayet eksenli olduğunu söyleyebiliriz. Haccâc'ın yaşadığı coğrafya ve zaman aralığına odaklandığımızda rey kullanımına sıcak baktığını söylemek oldukça zordur. Haliyle de Ashâbü'l-Hadîs geleneği içerisinde yetişen Haccâc'ın, toplumda reyin ustası şeklinde genel kabul gören Ebû Hanîfe'yi eleştirmemesi ya da ona iyimser bakması oldukça zor görülmektedir. Mesela o, Ebû Hanîfe'yi rey kullanması sebebiyle “bir avuç toprağın onun sözlerinden daha değerli olduğunu.” söyleyerek eleştirmiştir.¹⁸² Ebû Hanîfe'ye yönelik bu tenkiti diğer saiklerle beraber ele aldığımızda eleştirinin oluşumunda kuvvetle muhtemel şu iki dürtü daha baskın gelmiştir. Bunlardan birincisi, beslendiği selef geleneğin reye mesafeli durması, ikincisi ise Ebû Hanîfe'nin rey kullanımındaki maharetinin toplumda bir karşılık bulmasıdır.

Ammar b. Züreyk (ö. 159/776) ile Ömer b. Kays'ın (ö. 160/777) da birer Ebû Hanîfe aleyhtarı olduğunu söyleyebiliriz. Hakikate varmak isteyenlere Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmeyi öğütleyen Ammar b. Züreyk, doğruluğundan şüphe ettiği tüm konularda Ebû Hanîfe'nin

¹⁸¹ İbrahim Hatiboğlu, “Şu'be b. Haccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/224-226.

¹⁸² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/577.

görüşlerinin tam tersini yaptığını ve böylece hakikate ulaştığını iddia etmiştir. Hakka ulaşmak isteyenlere ısrarlı bir şekilde Ebû Hanîfe'ye muhalefeti öğütleyen İbn Züreyk, bunda Müslümanlar için bereket olduğunu söylemiştir.¹⁸³ Ömer b. Kays ise hakkı bulmak isteyenlere iki temel öğüt vermektedir. Bunlardan ilki, hak arayanların Kûfe'ye gelmeleri, ikincisi ise Ebû Hanîfe ve ashabının yaptıklarının tam zıddını yapmalarıdır.¹⁸⁴

Kûfeli¹⁸⁵ olan bu iki tenkitçinin ölüm tarihlerine bakıldığında Ebû Hanîfe'yle çağdaş oldukları görülmektedir. Ebû Hanîfe'ye karşı ortak bir tepki gösteren bu insanların eleştirilerinde ilk göze çarpan husus, eleştirilerindeki söylem birliği ve iletmek istedikleri mesajdır. Aynı lambadan yansıyan her iki eleştirinin de birbirine paralel olduğunu söylemek mümkündür. Eleştirilerinde dikkatimizi çeken bir diğer konu ise bazı Ashâbü'l-Hadîs tenkitçilerinde olduğu gibi yöneltlen eleştirilerin altının doldurulmamasıdır. Kanaatimiz o ki onların ortak bu girişiminde Ashâbü'l-Hadîs'in paradigmasıyla hareket etmeleri etkili olmuştur. Zira Ebû Hanîfe eleştirilerinde kullandıkları rivayet malzemelerini muhaddis kimliğiyle tanınan kişiler aracılığıyla edinmeleri bu kanaatimizi desteklemektedir. Onların kolektif bu hareketlerinde hakkı sahiplenerek Ebû Hanîfe eleştirilerini yapmaları, aslında Ashâbü'l-Hadîs kodlarına uygun tipik bir dışlayıcı harekettir. Biz, bu kişilerin söylemlerine etki eden en önemli unsurun, onların birer rey karşıtı olmalarına bağlıyoruz. Çünkü hem kendilerinin hem de rivayet edindikleri kişilerin muhaddis olması bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

Onların bu yönlendirmelerini Ashâbü'l-Hadîs zihniyetiyle birlikte düşündüğümüzde, dolaylı yünden kendilerine doğru yaptıklarını söyleyebiliriz. Zira hakkın kimde olmadığı söyleniyorsa tersten bir sorgulamayla aslında hakkı kimin temsil ettiğine işaret edilmek istenmektedir. Kuşkusuz burda da adres bellidir. O da Ashâbü'l-Hadîs'dir. Müslümanları kendi "hak" grubuna kanalize etme girişimi sadece Ashâbü'l-Hadîs müntesiplerine ait bir özellik değildir. Bu tavır hiç kuşkusuz mezhepler arasındaki rekabetin ve grupların kendi mezheplerini diğerlerinden daha üstün görme anlayışlarının doğal bir sonucudur.

Hicrî ikinci asırda Kûfe'de yaşayan ve Ebû Hanîfe eleştirileriyle ön plana çıkan bir diğer Ashâbü'l-Hadîs âlimi ise Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) olmuştur. Hatta onun için Ebû Hanîfe'ye yapılan neredeyse tüm eleştirileri kendisinde topladığını bile söyleyebiliriz. Zira o,

¹⁸³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/562.

¹⁸⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/561-562; Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 349-350.

¹⁸⁵ Metinde zikrettiğimiz bu iki kişinin ismini Ebû Hanîfe karşıtı olarak sadece *Târîhu Bağdâd* ve *Te'nibu'l-Hatib* adlı eserlerde tespit edebildik. Araştırmalarımız neticesinde her ikisinin de Kûfeli olduğu kanaatindeyiz. Ömer b. Kays'ın hak arayanları Kûfe'ye davet etmesi, Kûfe kadısı olan Abdullah b. Şübrüme'nin (ö. 144/761) ise Ammar b. Züreyk'in amcaoğlu olması bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

yukarıda zikrettiğimiz eleştirilere katılmakla birlikte onlara yeni eklemeler yaparak Ebû Hanîfe'yi farklı gerekçelerle birçok noktadan eleştirmiştir. Onun farklı boyut kazandırdığı bu eleştirilerinin kendisinden sonra da tekrarlanarak kullanılması onu, Ebû Hanîfe eleştirilerinde daha farklı bir noktaya taşımıştır.

Süfyan es-Sevrî, Ebû Hanîfe'nin iki defa tövbeye davet edildiği, sapık, kâfir, zındık olduğu ve Kûfe'den sürgün edilmesi gerektiği gibi birtakım ithamlarda bulunmuştur. Bunların dışında onun Ebû Hanîfe'nin usuluyle ilgili bir eleştirisi de bulunmaktadır. Süfyan es-Sevrî, Ebû Hanîfe ve re'y ehliyle konuşulmaması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca o, Ebû Hanîfe'nin İslam'ın bağlarını teker teker çözmeye çalıştığını, bu sebeple de Ebû Müslim el-Horâsânî'nin (ö. 137/755)¹⁸⁶ kılıcından daha tehlikeli olduğunu söylemiştir. Bu sebeple olsa gerek Süfyan es-Sevrî, Ebû Hanîfe'nin İslam toplumu içerisinde doğmasına rağmen İslam'a yine en büyük zararı onun verdiğini iddia etmiştir.¹⁸⁷

Ebû Hanîfe'yi önceleri eleştirirken daha sonra onun fikirlerini ve metodunu derinlemesine inceleyen bazı Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, kendi görüşlerini revize ederek onun hakkında müsbet kanaate varmışlardır. Ancak Ashâbü'l-Hadîs içerisinde saygın bir konumda olan Süfyan es-Sevrî bu değerlendirmenin dışında kalmaktadır. Zira o, Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini onun ölümünden sonra da sürdürmüştür. Şu husus da bilinmelidir ki onun Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmindeki yetkinliğiyle ilgili birtakım olumlu fikir ve söylemleri de vardır.¹⁸⁸ Fakat bu durum, Süfyan es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki genel görüşünü değiştirmesinde yetersiz kalmıştır. Öyle ki Süfyan es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi üzerine söylediği “Müslümanları dalâlete düşüren, onları kötülüğe sevk eden Ebû Hanîfe'yi öldüren Allah'a hamdolsun.” cümlesi bu kanaatimizi destekler mahiyettedir.¹⁸⁹ Nihai olarak onun, bu tepkisel tavrı nedeniyle hicrî birinci asır tenkitçileri arasında farklı bir noktada durduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Süfyan es-Sevrî'yle aynı gelenek içerisinde bulunan Evzâî'nin önceleri

¹⁸⁶ Ebû Müslim, Abbâsî devletinin kurulmasında yoğun çaba sarf eden Emevî karşıtı bir mevâlîdir. Onun bu uğurda on binlerce kişiyi acımasızca öldürdüğü iddia edilmektedir. Konu hakkında bilgi için bk. İbn Abdülber, *el-İnkita*, 207-208; Hakkı Dursun Yıldız, “Ebû Müslim-i Horasânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/194-199.

¹⁸⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 82-113; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/530-557; Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Lehidân (Riyad: Dâru's-samiği, 1998), 2/100.

¹⁸⁸ İbn Abdülber, *el-İnkita*, 173-174.

¹⁸⁹ Süfyan es-Sevrî'nin Müslümanların rahata ereceği düşüncesiyle zikrettiği bu mutluluk ifadelerini Buhârî'nin de isminin geçtiği neredeyse tüm cerh türü eserlerde bulmak mümkündür. İlgili rivayet hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. Buhârî, *Târîhu'l-evsat*, 2/77; Ebû Hâtim b. Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîni'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed (Halep: Dâr'ül-Vaî, 1976), 3/66; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/585.

Ebû Hanîfe'yi eleştiren ve kötüleyen sözler sarf ettiği, ancak daha sonra Ebû Hanîfe ile görüşüp fikir müzakeresinde bulunduktan sonra düşüncelerini değiştirdiği rivâyet edilmektedir.¹⁹⁰

Süfyan es-Sevrî tüm bu ithamların bazılarını bizzat kendisi aktarırken bazılarını ise Hammâd b. Ebû Süleymân'a isnad ederek nakletmiştir.¹⁹¹ Bilindiği üzere Ebû Hanîfe on sekiz sene Hammâd b. Ebû Süleymân'dan ilim tahsil etmiştir. Süfyan es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'yi itham ettiği rivayetleri Hammâd b. Ebû Süleymân'a dayandırarak nakletmesindeki en makul ihtimal, bu ilişki üzerinden rivayetlere güvenilirlik kazandırma arzusudur. Onun, hicrî birinci asırda diğer tenkitçilerde pek karşılaşmadığımız Ebû Hanîfe eleştirisi halku'l-Kur'ân meselesiyle ilgilidir. O, Hammâd b. Ebû Süleymân'ın kendisine halku'l-Kur'ân konusundaki fikir ayrılığından dolayı Ebû Hanîfe'ye müşrik dediğini ve tövbe edinceye kadar da onunla konuşmayacağını söylediğini iddia etmiştir.¹⁹² Ancak Süfyan es-Sevrî'nin bu ithamı bizzat Hammâd b. Ebû Süleymân'a dayandırarak nakletmesi söylemlerini kuşkulu hale getirmiştir. Çünkü bu ithamı fikir-hadise perspektifinden ele aldığımızda tarihi gerçeklerle uyuşmadığını söyleyebiliriz. Şöyle ki İslam düşünce tarihinde Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân tarafından savunulan halku'l-Kur'ân fikri, Hammâd b. Ebû Süleymân'ın vefatında sonra cereyan etmiştir. Dolayısıyla onun bu konu üzerinden Ebû Hanîfe'ye ağır ithamlarda bulunması kronolojik olarak mümkün görülmemektedir.

Ebû Hanîfe'ye yöneltilen ithamların birinin bile müstakil bir şekilde kullanılması, büyük tartışmalara ve ciddi gerilimlere yol açacağı ortadadır. Çünkü birçoğunun hiçbir Müslümanın maruz kalmak istemeyeceği tekfirci bir anlayış içerdiği görülmektedir. Süfyan es-Sevrî'nin bu davranışlarında biz, mezhebî inancını koruma düşüncesinin temel etken olduğunu düşünüyoruz. Çünkü ona göre Ebû Hanîfe'nin ölümüyle kendi inanç ve mezhebine yönelik fiili bir tehlike de aynı zamanda ortadan kalkmıştır.

Basra müftüsü olarak bilinen Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) Ebû Hanîfe'ye cihfe (leşin babası) ve şeytan gibi oldukça sert hitapları olan bir Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. *Kütüb-i sitte* içerisinde birçok rivayetleri bulunan Hammâd b. Seleme'yi Ahmed b. Hanbel sika olarak değerlendirmiştir.¹⁹³ Ashâbü'l-Hadîs içerisinde oldukça etkin bir âlim olan Ahmed b. Hanbel'in Hammâd b. Seleme'yle ilgili müsbet bir kanaat belirtmesi, onun grup içerisinde önemli bir

¹⁹⁰ Ertuğrul Boynukalın, "Evzâî ve Fikhî Mezhebi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 21.

¹⁹¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/530; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 81.

¹⁹² Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdül Muid Han (Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 4/127; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/522; Harisî, *Ebû Hanîfe*, 243.

¹⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vesiyullah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dârü'l-Hâni, 2001), 2/545; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 102; Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr'ül-Garbi'l-İslami, 1993), 3/120.

karşılığının olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte kendisine ait Ebû Hanîfe eleştirilerinin Ashâbü'l-Hadîs geleneği içerisinde karşılık bulması yine onun grup mensuplarınca sahiplenildiğinin bir işaretidir. Zira sonraki asırda ona ait olan Ebû Hanîfe eleştirilerinin Ashâbü'l-Hadîs âlimlerince referans alınması, bu değerlendirmemizi doğrulamaktadır.

Hammâd b. Seleme'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik en önemli ithamı, onun âsârı bir kenara atarak kendi reyyle fetva vermesine yöneliktir.¹⁹⁴ Ebû Hanîfe'nin reyci kimliğini ön plana çıkartan Hammâd b. Seleme, onun Hz. Peygamber'in sözlerine rağmen kendi kişisel görüşüyle hareket ettiği gerekçesiyle cehennemde olmasını arzuladığını söylemiştir.¹⁹⁵ Onun yönetime yönelik bu itirazı her ne kadar hadis ilminde sıkça görülen sıradan bir metodolojik farklılık gibi görünse de biz, Hammâd b. Seleme'nin bu ithamında farklı gerekçelerinin olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimiz o ki onun Ebû Hanîfe hakkındaki bu eleştirilerinin temelinde reye yüklediği anlam etkili olmuştur. Çünkü eleştirilerinin rey ekseninde serd edildiği görülmektedir. Yine kuvvetle muhtemel Hammâd b. Seleme'nin reye yüklediği anlam, İslam düşünce tarihinde “kötü rey” olarak bilinen düşünce faaliyetidir. Görünen o ki o, iyi ve kötü rey ayırımına gitmeden reyi bütüncül bir şekilde olumsuz olarak değerlendirmiştir. Zira bu durum birçok Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarında sıklıkla görünen bir yaklaşımdır. Hatta Goldziher, reyin bu türevinin ortaya çıkmasındaki en büyük etkenin Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarının duygusallığı olduğunu söylemiştir.¹⁹⁶

Kûfe'de yaşayan ve hadis hafızı olan Kadı Şerîk b. Abdullâh (ö. 177/794), Ebû Hanîfe eleştirilerinde karşımıza çıkan bir diğer önemli Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. Buhârî ve Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) gibi *Kütüb-i sitte* müelliflerinin onu sika olarak kabul ederek hadis rivayetinde bulunmaları, onun Ashâbü'l-Hadîs grubu içerisinde saygın bir konumda olduğunu göstermektedir.¹⁹⁷ Kendinden önceki mükerrer Ebû Hanîfe eleştirilerini sahiplenerek aynen kullanan Şerîk b. Abdullâh, diğer eleştirilerden farklı olarak Ebû Hanîfe'yi, döneminde sapık olarak nitelendirilen Cehmiyye mezhebiyle ilişkilendirmiştir.¹⁹⁸ Dolayısıyla kronolojik olarak aktarmaya çalıştığımız Ebû Hanîfe eleştirilerinde onun, Ashâbü'l-Hadîs geleneği içerisinde Ebû Hanîfe'yi Cehmî olmakla suçlayan ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz. Hatta onun bu ithamı Ebû Hanîfe'ye yönelik sonraki dönem Cehmî suçlamalarında diğer eleştirmenler üzerinde

¹⁹⁴ İbn Âdi, *el-Kâmil*, 8/239.

¹⁹⁵ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 102; İbn Âdi, *el-Kâmil*, 8/239; Hüseyin b. Ali Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 21.

¹⁹⁶ Ignaz Goldziher, *Zâhiriler Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 10; Gürler, “Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni”, 118.

¹⁹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/170.

¹⁹⁸ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 96.

oldukça etkili ve yönlendirici olmuştur. Ancak Şerîk b. Abdullâh'ın Ebû Hanîfe'yi hangi gerekçeyle Cehmî olmakla yaftaladığı bilinmemektedir.¹⁹⁹ Zira Ashâbü'l-Hadîs bu suçlamayı kendi gerçeklik kalıbına uymayan Şîa Mürcie, Kaderiye ve Mu'tezile gibi diğer karşıt gruplar için de yapmıştır. Biz, Cehmî suçlamasının salt Ebû Hanîfe'nin doktrinlerine ya da kişiliğine özgü bir eleştiri olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Ashâbü'l-Hadîs'in aynı suçlamayı durdukları yerin karşısında olan herhangi bir birey veya grubu itibarsızlaştırmak için de kullandığı görülmektedir.

Ebû Hanîfe eleştirilerinde en çok kullanılan malzemelerden biri de Ebû Hanîfe'nin iman-amel münasebeti hakkındaki görüşleridir. Bu konunun Irak ve Basra bölgelerinin temel tartışma malzemesi olduğunu söyleyebiliriz.²⁰⁰ İşte Şerîk b. Abdullâh da onu dönemin bu meşhur konusu üzerinden eleştirmiştir. Ancak onun iman-amel eleştirisini diğer eleştirilerden ayıran en önemli unsur, tenkitlerini Fetih ve Beyyine sûrelerindeki bazı ayetleri²⁰¹ kendi mezhebî eksenini etrafında sentezleyerek yapmasıdır.²⁰² O, ayetler üzerinden bir denklem kurmuş ve kurduğu denklemin dışında kalan Ebû Hanîfe'yi ayeti inkâr etmekle suçlamıştır. Şerîk b. Abdullâh'a göre zikredilen surelerde namaz ibadetinin imanının artacağı açıkça zikredilmesine rağmen Ebû Hanîfe, bu durumu göz ardı ederek iman-amel ayırımına gitmiştir. Bu anlayış ise ona göre bir nevi ayetleri inkâr etmek anlamına gelmektedir.²⁰³ Görülen o ki Ebû Hanîfe'nin iman-amel ayırımına gitmesi, Şerîk b. Abdullâh'ın Ebû Hanîfe'ye karşı öfkelenmesinde önemli bir gerekçe olmuştur.

Şerîk b. Abdullâh'a ait olan ve birçok klasik eserlerde sık sık karşımıza çıkan bir diğer itham ise Ebû Hanîfe'nin sözlerinin şarap satışından daha zelil olduğuyla ilgilidir. O, yaşadığı Kûfe şehrinin her sokağında şarap satılmasının Ebû Hanîfe'nin sözlerinin yayılmasından daha iyi olacağı kanaatindeydi.²⁰⁴ Ancak ne var ki Şerîk b. Abdullâh, zikrettiği bu sözünü somut bir olay ya da fikre dayandırarak açıklamamıştır. Bize göre onun bu düşüncesinin arka planında yatan temel gerekçe, Ebû Hanîfe'nin rey ekseninde düşünüp konuşmasıdır. Zira Şerîk b.

¹⁹⁹ Biz Şerîk b. Abdullâh ve Buhârî gibi Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin Ebû Hanîfe'ye yönelik Cehmî suçlamasının arkasında yatan temel parametrelerin neler olabileceği hususunda çalışmamızın dördüncü bölümünde müstakil bir başlık açtık. Dolayısıyla çalışmamızın hem insicamını bozmamak hem de hacmini arttırmamak adına bu konuya bu bölümde değinmedik.

²⁰⁰ Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 123.

²⁰¹ Şerîk b. Abdullâh'ın kastettiği ayetler Fetih sûresinin dördüncü ayetiyle Beyyine sûresinin beşinci ayetidir. Ayetlerin tefsiriyle alakalı hakkında daha geniş bilgi için bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/62;661.

²⁰² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/509; Muhammed Taki eş-Tüşterî, *Kamus'ur-ricâl* (Kum: Defteri İntişârî İslamiyye, 2001), 379.

²⁰³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/509; Tüşterî, *Kamus'ur-ricâl*, 379.

²⁰⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/546; İbn Âdi, *el-Kâmil*, 8/238; Ebû Yûsuf el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya Umerî (Bağdat: Matbaatü'l İrşad, 1974), 2/789; Tüşterî, *Kamus'ur-ricâl*, 382.

Abdullâh, reyî selef metoduna aykırı bulan ve onun kullanılmasına karşı güçlü direnç gösteren düşünce akımının etkin bir mensubudur. Ortaya çıkan bu durum aslında onun, içerisinde yer aldığı geleneğin öğretilerine de ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Bu ithamın farklı varyantlarının sonraki dönemlerde Ebû Hanîfe'ye yönelik kullanılması, eleştirisinin Ashâbü'l-Hadîs taraftarları tarafından sahiplendiğini göstermektedir.

Şerîk b. Abdullâh'ın tenkit gerekçelerini Ebû Hanîfe'ye çok ağır baskılar yapmasıyla bilinen Halife Mansûr döneminde, Kûfe kadılığı yapmasına bağlayanlar da olmuştur.²⁰⁵ Kanıtlanmaya muhtaç bu rivayetin, eleştirilerde salt bir etken olarak değerlendirmek mümkün değildir. Biz, onun Ebû Hanîfe eleştirilerinde itikadî, politik ve mezhepsel gibi birçok konuda ortaya çıkan köklü fikir ayrılıklarının daha etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Hicrî birinci asırda Ebû Hanîfe eleştirilerinde belki de lokomotif güç sayılabilecek eleştiriler İmam Mâlik'e aittir. İslam'ın beşiği olarak kabul edilen Medine'de doğmuş bir Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. Onun bu şehirde hicrî doksanlı yılların başında tâbiîn kimliğiyle yaşaması grup içi saygınlığını oldukça arttırmıştır. Şöyle ki hicret yurdunun imamları diğer bölge imamlarına nazaran her daim daha değerli görülmüştür. Hiç kuşkusuz bu algının oluşmasındaki en büyük paye Hz. Peygamber'in on yıl boyunca bu şehirde yaşaması ve bu topraklarda İslam'ı anlatmasıdır.²⁰⁶ Ayrıca Kur'an'ın yarısından fazlasının bu şehirde inzal olduğunu düşündüğümüzde, bu bölgedeki âlimlerin şahıs ve söylemlerinin diğer bölgelerdeki âlimlerden daha fazla değer kazandığını söyleyebiliriz. Zira "Amel-i ehl-i Medine"²⁰⁷ kavramının ortaya çıkması ve bu anlayışın hüccet olarak kabul edilmesi, bölge âlimlerinin din alanındaki etkinliğini ortaya koymaktadır. En azından Ashâbü'l-Hadîs için bu anlayışın bu şekilde olduğu görülmektedir. İmam Mâlik'i bu mülâhazayla ele aldığımızda onun Ashâbü'l-Hadîs için örnek bir şahsiyet olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, onun Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinin çağdaşları ve sonraki dönem eleştirmenleri üzerinde etkili ve yönlendirici bir yönü olduğu görülmektedir.

İmam Mâlik'in birkaç defa Kûfe'ye geldiği ve burada önde gelen ulema ile sohbet ettiği bilinmektedir. Muhtemeldir ki Ebû Hanîfe ile karşılaşması da bu sohbetler esnasında olmuştur. Karşılaştıkları mekânla ilgili bir başka iddia ise Ebû Hanîfe'nin Medine'de olduğu döneme işaret etmektedir. Bu zikrolunan rivayetlerden biri ya da her ikisi de doğru olabilir. Ancak kesin

²⁰⁵ Mehmet Ali Dönmez, "Şerîk b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/6.

²⁰⁶ Sümeyye Onuk Demirci, "Fukahâ-i Seb'a ve Amel-i Ehl-i Medine'nin Delil Değeri", *Eskiye* 39 (20 Eylül 2019), 352-353.

²⁰⁷ Amel-i ehl-i Medine: Medine halkının tatbikatını ve teşriî bir konudaki ittifakını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Konu hakkında bilgi edinmek için bk. Demirci, "Amel-i Ehl-i Medine'nin Delil Değeri", 350.

olan şudur ki Ebû Hanîfe, İmam Malik’le birebir görüşmüştür. Hatta bizzat ondan üç hadis dinlediği bile rivayet edilmiştir.²⁰⁸ Ayrıca, İmam Mâlik’in Ebû Hanîfe hakkındaki “ o, şayet şu direğin altın olduğunu söylese, bunu ispat edecek zekâyâ sahiptir.” ifadesi Ebû Hanîfe’ye ilgili bir fikir sahibi olduğunu göstermektedir.²⁰⁹

İmam Mâlik, Kûfe ulemasını rey kullanmaları sebebiyle uzak durulması gereken “sünnet düşmanları” olarak tanımlamıştır.²¹⁰ İmam Mâlik’in eleştirilerinde seçtiği kelimelere dikkat ettiğimizde sünnet düşmanından kastının re’y ehli olduğu görülmektedir. Eleştirilerin hedef yönünü genelden özele doğru takip ettiğimizde, ithamların Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onun bu söylemini fikir-hadise perspektifinden değerlendirdiğimizde Kûfe’de re’y ehli olarak karşımıza Ebû Hanîfe ve arkadaşları çıkmaktadır. Dolayısıyla İmam Mâlik’in eleştirilerinin içeriğine bakıldığında hedefinin herhangi bir kişi ya da grup değil de doğrudan Ebû Hanîfe ve ashabının olduğu görülür.

İmam Mâlik, Ebû Hanîfe’nin rey kullanımını sünnetleri iptal etmekle eşdeğerde görmüş ve bu sebeple onun fikirlerini dine tuzak kuran bir hastalık olarak değerlendirmiştir. O, bu düşüncesini “Ebû Hanîfe’nin fitnesi iblisin fitnesinden iki cihetle daha zararlıdır. Bunlardan birincisi ircâ fikri, ikincisi ise sünneti çürütmek amacıyla va’z ettiği şeylerdir.”²¹¹ sözleriyle ifade etmiştir. Yine İmam Mâlik aynı konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: “Şayet Ebû Hanîfe, İslam’a fikirleriyle değil de kılıcıyla saldırsaydı muhakkak İslam daha az yara alırdı.”²¹² Görüleceği üzere tüm bu ifadeler İmam Mâlik’in Ebû Hanîfe ve takipçilerine yönelik re’y ve ircâ konusundaki yaklaşımını net bir şekilde göstermektedir.

Sonuç olarak, İmam Mâlik’in Ebû Hanîfe’ye yönelik olumsuz bir kanaate varmasında, Ebû Hanîfe’nin dini anlamlandırmada kullandığı metodoloji oldukça etkili olmuştur. Ancak yaşanan gerilimde her ne kadar epistemolojik fikir ayrılığı daha görünür olsa da biz, bu gerilime etki eden asıl unsurun farklı olduğu kanaatindeyiz. Kuvvetle muhtemel İmam Mâlik’i böyle bir yaklaşıma sevk eden zihinsel gerekçe, neredeyse bir grup normu haline gelen “din tahrif ediliyor.” kaygısıdır.

Süfyân es-Sevrî gibi Ebû Hanîfe’ye karşı eleştirel tavrını değiştirmeyen bir diğer Ashâbü’l-Hadîs âlimi ise Basra tenkitçilerinden olan Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795)’dir. Ashâbü’l-Hadîs âlimleri arasında etki değeri yüksek olan Hammâd b. Zeyd, Kûfe’de Süfyân

²⁰⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/545; Heytemî, *İmam Ebû Hanîfe*, 115; Harisî, *Ebû Hanîfe*, 45.

²⁰⁹ Kevserî, *Te’nibu’l-Hatib*, 305-306.

²¹⁰ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 3/327.

²¹¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/545.

²¹² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’s sünne*, 92-93; Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, 2/789; İbn Abdülber, *el-İnkita*, 257-258; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/552.

es-Sevrî'nin, Hicaz'da İmam Mâlik'in, Şam'da ise Evzâî'nin ilimdeki muadili olarak zikredilmiştir. Aynı zamanda Ebû Hanîfe'yle muasır olan Hammâd b. Zeyd, Ebû Hanîfe'nin ismi anıldığı zaman Saf sûresindeki “isteseler de Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndüremezler.” ayetini okumuştur.²¹³ Aslında onun böyle bir söylemde bulunması, Ebû Hanîfe'ye karşı tepkisinin derinliğini ve yoğunluğunu yansıtmaktadır. O, Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi kendisine ulaştığında ise “onu yerin altına gömen Allah'a hamdolsun.”²¹⁴ diyerek ölümünden sonra tepkisinin hâlâ devam ettiğini göstermiştir. Hammâd b. Zeyd'in Allah'a hamd etmesini yukarıda naklettiğimiz ayetin esbâb-ı nüzulüyle birlikte değerlendirdiğimizde söylemlerinin oldukça ağır olduğu görülmektedir. İthamlarının tahkir edici olmasına rağmen söylemlerinden niçin böyle bir tavır takındığını anlamak oldukça güçtür. Ancak onun Ebû Hanîfe ile ilgili rivayetlerine baktığımızda o, Ebû Hanîfe'nin hadis karşıtı bir kişi olduğunu düşünmektedir. İşte onun bu kanaati, Ebû Hanîfe'nin ölüm haberine sevinmesindeki en temel gerekçe olabilir. Ölüm haberine sevinmesindeki bir diğer gerekçe olarak da Ebû Hanîfe'nin reyci yönünü gösterebiliriz. Çünkü dini anlamada hadislerin kullanımına oldukça önem verdiği görülen Hammâd b. Zeyd'in Ebû Hanîfe'yi rey konusunda eleştirmemesi bizce mümkün görülmemektedir. Elimizdeki bu verilerden hareketle vardığımız kanaat şudur ki: Dini anlamada selef usulüne sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşündüğümüz Hammâd b. Zeyd, “hak” olan bu usule aykırı hareket ettiği gerekçesiyle Ebû Hanîfe'nin yıkıcı bir faaliyet içerisinde olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre din, akıl yürütme faaliyetlerinin bir parçası olan reye göre değil, geleneğin onlara tek doğru ve tek seçenek olarak sunduğu selef sistematığına göre yorumlanmalıdır. Onu böyle bir anlayışa sevk eden temel saik ise kendi din tasavvurunu merkeze alarak inandığı din(mezheb)in elden gidiyor korkusudur. Onun bu kaygısı akıllara Hişâm b. Urve'nin dini anlamada rey tekniklerini kullananların sapıttığı iddiasını akla getirmiştir. Nihai olarak bu iki paradigma arasında birbirini besleyen gizli bir ilişki olduğunu ve bunun da Ashâbü'l-Hadîs tenkitçilerinin söz ve eylemlerine yansıdığını söyleyebiliriz.

Kronolojik ve bölgesel düzlemde ele aldığımız Ebû Hanîfe aleyhtarlığında Yezîd b. Zürey (ö. 182/798) de karşımıza çıkan bir başka Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. Hadis lafızlarındaki titizliği nedeniyle rivayetleri muhaddisler nezdinde büyük değer kazanan Yezîd b. Zürey, bu

²¹³ Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâ*, 6/155; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/547. Yukarıda zikrettiğimiz ayetin tefsirinde dinin yükselme ve gerileme zamanlarında bir takip inkılâp ve değişimler olsa da bütün, küfür ve şirk gibi sapkınlıklara karşı tevhid inancının daima üstün geleceği ifade edilmektedir. Ayrıca heves ve arzularına yenik düşerek dini bozmak isteyenlerin hüsrana uğrayacağı, buna mukabil hak ehli olanların ise cennete gideceği müjdesi verilmektedir. Ayeti sibâk ve siyâk bağlamında daha geniş bir biçimde ele almak için bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, 5/337-338.

²¹⁴ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 95.

sebeple hadis rivayetinde ehliyetli ve güvenilir olarak kabul edilmiştir. Basra muhaddislerinden olan Yezîd b. Zürey, her dinin süvarilerinin olduğunu, İslâm'ın süvarilerinin ise muhaddisler olduğunu söylemiştir.²¹⁵ Irak yöresinde sıkı bir rey karşıtı olarak tanınan Yezîd b. Zürey, rey ilmiyle uğraşanların zelil bir durumda olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre re'y ehli, sünnet düşmanlarıdır. Hatta o, hadis ilmiyle uğraşan bir günahkârın bile re'y ehlinde daha faziletli olduğunu söylemiştir.²¹⁶ Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki onun Ebû Hanîfe'yi doğrudan hedef alan bir eleştirisi bulunmamaktadır. Ancak eleştirilerinde Ebû Hanîfe'nin ismi her ne kadar görünür olmasa da biz, re'y ehline karşı yaptığı yaptığı sert eleştirilerine Ebû Hanîfe'yi de dâhil ettiği kanaatindeyiz.

Yezîd b. Zürey ile çağdaş olan Ebû Hanîfe'nin birçok kez Basra'da bulunup münazara meclislerine katılması bu ikilinin birbirlerini tanıdığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Hatta Ashâbü'l-Hadîs'in norm ve zihinsel yapısına yakın olan Yezîd b. Zürey'in genel anlamda re'y ehline karşı yaptığı eleştirilerde Ebû Hanîfe'nin katkısının olduğunu düşünmek ihtimal dairesindedir. Çünkü rey karşıtı olmakla ön plana çıkan bir Ashâbü'l-Hadîs âliminin, eleştirilerinde rey önderi olarak kabul edilen birisini muaf tutması makul görülmemektedir. Çünkü zikrettiğimiz olguya bu paradigmayla baktığımızda sorguladığımız ilişkinin tersini oluşturacak güçlü karinelere ihtiyaç olduğu aşîkârdır.

Ebû Hanîfe'ye karşı öfkesi diğerlerinden az olmayan Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804), hadislerle olan bağlılığı ve bid'atlara karşı olan sert tutumuyla Ashâbü'l-Hadîs'in dikkatini çekmeyi başarmış bir muhaddistir. O, Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. Mübârek gibi çoğu Ashâbü'l-Hadîs âlimlerden hadis rivayetinde bulunmuştur. Bu sebeple olsa gerek hicrî ikinci asırdaki Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin büyük bir bölümü, onu güvenilir olarak kabul etmiştir.²¹⁷ Ortaya çıkan bu durum, Fezârî'nin sözlerinin kaynak değerini arttırırken Ashâbü'l-Hadîs içerisindeki otoritesini ve etkisini arttırmıştır.

Fezârî, Kûfe'de doğmuş, Basra ve Bağdat'ta bir süre bulunmuş ve hayatının büyük bir bölümünü Bilâdü'r-Rûm (Anadolu) -Adana'da- yaşamış bir Ebû Hanîfe tenkitçisidir. Bu bakımdan onun bu bölgede kayıtlara düşen ilk Ebû Hanîfe karşıtı olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin daha hayattayken Horasan'dan Kuzey Afrika'ya kadar geniş

²¹⁵ Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 44; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/297-298; Abdullah Karahan, "Yezîd b. Zürey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/523.

²¹⁶ Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 7; Mehmet Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey - Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo - Kültürel Temelleri)", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2019), 254; Seyyid Bahçivan, "İrca Fikrî ve Ebû Hanîfe'nin İrca ile İthamına Bir Bakış", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1998), 146.

²¹⁷ Hasan Güleç, "Ebû İshak el-Fezârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/539.

bir coğrafyada eleştirilmesi, onun tanındığını ve fikirlerinin yayıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Fezârî'nin Ebû Hanîfe öğretileri ve fikirlerini tenkit etmesi bu etkileşimin bir yansımasıdır. Nihai olarak, Fezârî'nin Bilâdü'r-Rûm'da Ebû Hanîfe eleştirisinde bulunması, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye karşı yürüttüğü mücadelenin sınır ve kararlılığını göstermektedir.

Fezârî, Ebû Hanîfe'yi kılıçla ayaklanmayı mübah gören bir Mürcîî olarak tanımlamıştır.²¹⁸ Zira Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemlerde tarihi sıraya göre 101/719'da Yezîd b. Mühelleb (ö. 102/720), 122//739'da yılında Zeyd b. Ali 127/744, yılında ise Hâris b. Sureyc (ö. 128/746) isyanının olduğu bilinmektedir.²¹⁹ Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki bitmek tükenmeyen bu isyanlarda, Ebû Hanîfe, Araplarla eşit haklara sahip olmak isteyen mevâlîyi fikrî anlamda desteklemiştir.²²⁰ Bu sebeple olsa gerek Fezârî, mevâlînin kanaat önderlerinden olan Ebû Hanîfe'yi Mürcîî-ayrılıkçı olarak suçlamıştır. Bu ithamın dışında onun tepkisini iki noktada toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi, Ebû Hanîfe'nin iman-amel konusundaki görüşleri, ikincisi ise Ebû Hanîfe'nin hadisleri hedef alarak söylediğini iddia ettiği sözleridir.

Fezârî, Ebû Hanîfe'nin, iblîsin imanı ile Ebû Bekir'in imanının aynı olduğunu zira her ikisinin de Allah'a Ey Rabbim! diye hitap ettiğini söylediğini iddia etmiştir. Benzer bir rivayette ise yine o, Ebû Hanîfe'nin, iblîsin imanı ile Hz. Âdem'in imanının bir olduğunu zira her ikisinin de Ya Rabbi! diye münacat ettiğini söylediğini iddia etmiştir.²²¹ Fezârî'nin her iki rivayette de Ebû Hanîfe'nin iman nazariyesini hedef aldığını görüyoruz. Zira Ashâbü'l-Hadîs'e göre iman, her varlıkta eşit değildir. Mesela onlara göre bir meleğin imanı ile bir mücrimin imanı eşit değildir.²²² Burada da Fezârî'nin Ebû Hanîfe'nin "imanda eşitlik"²²³ anlayışına bir eleştiri yaptığını görüyoruz. Bu bağlamda Fezârî'yi Ebû Hanîfe eleştirilerinde özel kılan işte bu husustur. Yani o, Kûfe sınırları dışında iman nazariyesi hakkında kayıtlara geçen ilk Ebû Hanîfe tenkitçilerindendir.

²¹⁸ Ukaylî, *Du'afâ'ü'l-kebîr*, 4/268.

²¹⁹ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 123.

²²⁰ Ahmet Ateşyürek, "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 106-107.

²²¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/509-510; Ebû'l Kâsım el-Lâlekâî, *Şerhu usuli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ahmed b.Said el-Hemedân (Suud: Dâr-u Tîbet, 2003), 5/1070; Tüşterî, *Kamus'ur-ricâl*, 380; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/788.

²²² Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkapları*, 124-125.

²²³ Ebû Hanîfe'nin eşitlikçi iman anlayışı hakkındaki görüşleri için bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l Mûte'allim*, çev. Abdülvehhap Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınları, 2019), 25.

Fezârî, Ebû Hanîfe'ye hadis konusunda da aşağı yukarı aynı karşıt tavrını sürdürmüştür. Fezârî'nin de bulunduğu mecliste Ebû Hanîfe'ye gelen bir kişi, ona cihatla ilgili meselede bir soru yönelmiş ve Ebû Hanîfe de soruyu cevaplandırmıştır. Anlaşılan o ki Ebû Hanîfe'nin cevabını tatminkâr bulmayan Fezârî, bu konuda Hz. Peygamber'in bir hadisi olduğunu söylediğinde Ebû Hanîfe'nin kendisine “biz onu terk ettik.” şeklinde cevap verdiğini iddia etmiştir. Yine Fezârî ile Ebû Hanîfe arasında geçen başka bir diyalogda Fezârî, konuyla ilgili şu hadis var dediğinde, Ebû Hanîfe'nin “biz o hadisi hınzırın kuyruğu ile sildik.” dediğini ileri sürmüştür.²²⁴ Anlaşılabacağı üzere Ebû Hanîfe'nin hal ve söylemlerini kendince gerekçelendiren Fezârî, onu hadisleri dikkate almayan bir şahsiyet olduğunu öne sürerek Ebû Hanîfe'yi birtakım itham edici söylemlerle suçlamıştır.

Ashâbü'l-Hadîs ile Ehl-i re'y arasında gerilimlerin had safhada olduğu bir dönemde Kûfe'de yaşayan Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) da bir başka Ebû Hanîfe tenkitçisidir. O, Ebû Hanîfe'ye karşı en şiddetli eleştirileri getiren Süfyân es-Sevrî'nin en gözde talebelerindendir.²²⁵ Onun Ebû Hanîfe'ye özellikle hadis alanında yaptığı eleştirilerine baktığımızda hocasıyla paralel bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Bu durum Vekî' b. Cerrâh'ın hocasından önemli ölçüde etkilendiğini göstermektedir.

Vekî' b. Cerrâh, Ebû Hanîfe'ye yaşanan bir menkıbe üzerinden duruşunu açıkça beyan etmiştir. Onun anlattığı hikâyeye göre Süfyân es-Sevrî, Şerîk b. Abdullah, Kûfe kadısı İbn Ebû Leyla ve Hasan b. Sâlih (ö. 168/784)²²⁶ Ebû Hanîfe'nin meclisine giderek ona “babasını öldürdükten sonra annesiyle evlenip, babasının başucunda şarap içen kimse hakkındaki görüşün nedir?” şeklinde bir soru sormuşlardır. Ebû Hanîfe de bu kişinin iman sahibi bir “Mü'min” olduğunu ifade etmiştir. Ancak, muhatapların verdiği farklı tepkilere bakacak olursak bu cevaptan pek de hoşnut olmadıkları görülmektedir. İbn Ebû Leyla, senin şahitliğini ebediyen kabul etmem derken Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe ile ebediyen konuşmayacağını söylemiştir. Şerîk b. Abdullah, eğer yetkim olsaydı senin boynunu vurdururdum diye tepki gösterirken Hasan b. Sâlih ise Ebû Hanîfe'nin yüzünü görmemeye karar verdiğini açıklamıştır.²²⁷ Bu menkıbe üzerinden Ebû Hanîfe'nin açıklamasını cüretkârlık olarak yorumlayan Vekî' b. Cerrâh, “biz, Süfyân es-Sevrî'nin görüşünü benimsemekteyiz.” diyerek

²²⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/532-533.

²²⁵ Mehmet Emin Özağar, “Vekî' b. Cerrâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/8.

²²⁶ Hasan b. Salih, Zeydiyye fırkasının altı alt grubundan biri olan Bütriyye veya Ebteriyye diye bilenen kolun lideridir. Zikredilen kişi ve fırkası hakkında daha geniş malumat için bk. Yusuf Gökalp - Fatih Yücel, “Zeydiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/334.

²²⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/511; Harisî, *Ebû Hanîfe*, 299.

ayrıca tepkisini göstermiştir.²²⁸ Anlaşılabacağı üzere buradaki temel ayrım noktası iman-amel konusunda gerçekleşmiştir. Ebû Hanîfe'nin çirkin fiiller işleyen bir kişinin iman dairesi içerisinde olduğunu söylemesi, görülen o ki muhataplarını oldukça öfkelenmiştir. Ancak burada bizim dikkatimizi çeken asıl husus, Veki' b. Cerrâh'ın tepkisinden öte diğer iki tenkitçinin tavırlarıdır. Çünkü Veki' b. Cerrâh, Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğunu iddia etmiştir.²²⁹ Dolayısıyla onun gösterdiği bu tepki tam da Ashâbü'l-Hadîs kodlarına uygun bir hareket olup aksini düşünmek ihtimal dairesinde değildir. Diğer tenkitçilerin kimliğine baktığımızda ise İbn Ebû Leyla re'y ehli olarak, Hasan b. Sâlih ise Zeydiyye fırkasına mensup bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bize göre Ashâbü'l-Hadîs'in dışında başka mezhebî kimliklere sahip olan bu insanların Ebû Hanîfe aleyhtarlığında birleşmelerinde farklı motivasyonlarının olması kuvvetle muhtemeldir.

Veki' b. Cerrâh'ın Ebû Hanîfe ile ilgili diğer eleştirileri ise onun yaklaşık iki yüz hadise muhalefet ettiği ile ilgilidir.²³⁰ Onun bu eleştirisine baktığımızda Ebû Hanîfe'nin hangi hadislerle hangi gerekçelerle muhalefet ettiği bilgisi verilmektedir. Ebû Hanîfe'nin hadislerin kaynak değerini reddetmeyeceği ortada iken Veki' b. Cerrâh'ın bu rivayetini temellendirmeden nakletmesi sağlıklı bir değerlendirme yapmayı zorlaştırmıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin âhâd hadislerle karşı temkinli yaklaştığı hatta bir kısmını usulüne uymadığı gerekçesiyle terk etmesi, Veki' b. Cerrâh'ın ifade ettiği hadislerin bu minvalde olduğunu akıllara getirmektedir.

Şimdiye kadar nakledilen tüm eleştirilerden daha farklı olarak Veki' b. Cerrâh'ın gündeme getirdiği eleştiri Ebû Hanîfe'nin kıyas anlayışına yöneliktir. O, Ebû Hanîfe'nin kıyası, içtihadî bir metot olarak kullanmadan önce “mescide bevletmek kıyasın bazısından daha iyidir.” dediğini iddia etmiştir.²³¹ Ebû Hanîfe erken yaşlardan itibaren reyci kimliğiyle tanınmasına rağmen Veki' b. Cerrâh'ın bu şekilde bir söylem içerisinde olmasının yanı sıra kendisinden başka bu rivayeti nakleden bir tenkitçinin olmaması oldukça manidardır. Söylemin perde arkasındaki mefhum onda saklı olmakla birlikte Veki' b. Cerrâh, bir zamanlar Ebû Hanîfe'nin de aslında rey karşıtı olduğunu söyleyerek kendi içinde tutarlı olmayan bir Ebû Hanîfe algısı oluşturmayı amaçlamış olabilir ki bu durum Ashâbü'l-Hadîs'in zihinsel yapısına gayet uygun düşmektedir. Ancak, Veki' b. Cerrâh'ın bu rivayeti Ashâbü'l-Hadîs'in kıyas hakkındaki görüşleriyle Ebû Hanîfe'nin fikirleri arasında benzerlik kurarak Ashâbü'l-Hadîs'in

²²⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/506-507; Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 111.

²²⁹ Ukaylî, *Du'afâ'ü'l-kebîr*, 4/284.

²³⁰ Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 246.

²³¹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 117; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/673; Kerderî, *Ebû Hanîfe Menkıbeleri*, 158.

konuyla ilgili fikirlerini desteklemek amacıyla da kullanılmış olabilir. Çünkü bu rivayeti, hatalı kıyasların ya da naslar ortadayken kıyas yapmanın mescidi kirletmekten daha kötü olduğu şeklinde de yorumlamak mümkündür. Bu değerlendirme ise tam Ashâbü'l-Hadîs'in arzularına uygun bir yaklaşımdır. İzaha muhtaç bulduğumuz bu rivayetle ilgili başka delillerin ve yorumların olabileceğini göz önünde bulundurarak, kesin bir yargıda bulunmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Bundan dolayı da biz, onun bu rivayetine ihtiyatlı yaklaşmakla birlikte bu rivayeti daha kapsamlı değerlendirebilmek için farklı müstakil çalışmaların yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

Tebe-i tabînin büyüklerinden olan Yûsuf b. Esbât (ö. 196/812) Antakya havzasında doğup yaşayan bir başka Ebû Hanîfe karşıtıdır. O, Ebû Hanîfe'nin “şayet Hz. Peygamber beni idrak etmiş olsaydı sözlerimin çoğunu alırdı.” dediğini iddia etmiştir. Bu iddiaya göre, Ebû Hanîfe kendi görüşlerinin Hz. Peygamber tarafından kabul edileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca, Yûsuf b. Esbât, Ebû Hanîfe'nin “din rey üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla da Hz. Peygamber hayatta olsaydı beni desteklerdi.” şeklinde bir beyanatının olduğunu da dile getirmiştir. Ayrıca, o bu ithamlarına ek olarak Ebû Hanîfe'nin, dört yüz hadisi reddettiğini söylemiştir.²³² Yûsuf b. Esbât'ın Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinin klasik Ashâbü'l-Hadîs eleştirilerinin birer tekrarı olduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen o da eleştirilerini diğer Ashâbü'l-Hadîs uleması gibi mezhebî kaygılar çerçevesinde yapmıştır.

Basra âlimlerinden olan (ö. 198/813), Ahmed b. Hanbel'in hüccet olarak kabul ettiği etkin bir Ebû Hanîfe tenkitçisidir. Medine fıkıh ekolünü benimseyen Abdurrahmân b. Mehdî, usul-i fıkıhta otorite olarak kabul edilmiştir. İçtihatlarında sünneti esas alan İbn Mehdî, yaşadığı havzada Hicaz ekolünün, özellikle de İmam Mâlik'in görüşlerinin yayılmasıyla tanınmıştır.²³³

O, Ebû Hanîfe'nin rey kullanımını ileri sürerek, onun hadislerde zikredilen deccâl fitnesinden sonra en büyük fitne olduğunu iddia etmiştir. Bundan dolayıdır ki Ebû Hanîfe'nin hakkı göremediğini, zira Allah'la onun arasında perde olduğunu söylemiştir.²³⁴ Bu sebeple olsa gerek o, ilim ehline yönelik olarak şöyle bir çağrıda bulunmuştur. Şayet bir âlimin görüşüne müracaat ederseniz kesinlikle Ebû Hanîfe, bu halkanın en sonunda yer almalıdır.²³⁵ Muhtemelen onun böyle bir talebinin oluşumundaki en büyük pay, Ebû Hanîfe'nin reyci

²³² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 115-116; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/532; Tüştürî, *Kamus 'ur-ricâl*, 383.

²³³ Mucteba Uğur, “Abdurrahman b. Mehdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/167.

²³⁴ Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâ el-kebîr*, 160; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/546; Tüştürî, *Kamus 'ur-ricâl*, 382.

²³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*, 2/66.

kimliğidir. Çünkü o, İslam'ın sokağa ve düşünceye yansıyan yaşam biçiminde, hadislerin temel etken olmasını arzulamaktadır. Abdurrahmân b. Mehdî, konjonktüre bakılmaksızın Müslümanların karşılaştığı problemleri çözmek için hadislerin yeterli olduğunu ve kendi kişisel yorumlara dayalı reyin gereksiz olduğunu savunmuştur.²³⁶ Anlaşılan o ki Abdurrahmân b. Mehdî, reyin hadisler karşısında alternatif güç olacağı kaygısını taşımaktadır. Ona göre hakikat, hadis metinlerin satır aralarında belirlenmiş ve selef döneminde tüm meseleler çözüme kavuşmuştur. Dolayısıyla Müslümanlar yaşadıkları problemlerine uygun olan çözüm önerilerini bunlar arasından seçip almalıdırlar. Tüm beşeri ihtiyaçlar bu yol vasıtasıyla belirlendiğinden yeni argümantasyonlara ihtiyaç yoktur. Abdurrahmân b. Mehdî'nin bu şekilde re'y ehline karşı tavır almasındaki bir diğer neden de Ashâbü'l-Hadîs mensuplarında sıkça görülen hadislerin otoritesini koruma endişesidir. Muhtemelen hadis geleneğinin güvenilirliği ve otoritesinin sürdürülmesine yönelik olan bu kaygı, onun Ebû Hanîfe aleyhtarlığında tavırlarını belirleyen en büyük motivasyon kaynağı olmuştur.

Tebeu't-tâbiîn neslinden olan Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) Hicaz muhaddisi olarak bilinmektedir. O, hadis ilminde İmam Mâlik ile birlikte en güvenilir sika olarak kabul edilmiştir. Onun bu şekilde güven elde etmesinde doksana yakın hocasının çoğunluğun tâbiîn neslinden olması etkili olmuştur. Bu güvenilirliği nedeniyle, birçok önemli âlim ondan hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Onu sika olarak kabul edip ondan hadis rivayet eden meşhur Ashâbü'l-Hadîs âlimlerini şu şekilde sıralayabiliriz: İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834)²³⁷ ve Abdullah b. Mübârek'tir. Kısacası onun ilim öğrendiği hocaları ve öğrencileri dikkate alındığında Ashâbü'l-Hadîs içerisinde önemli bir ağırlığının olduğunu söyleyebiliriz. Süfyân b. Uyeyne'nin her ne kadar fıkıhçı yönü ağır bassa da esas itibarıyla onun isminin duyulmasında muhaddis kimliği daha etkili olmuştur. Şöyle ki İmam Şâfiî alacağı içtihadî kararlarda ihtiyacı olan hadisleri onu aracılığıyla temin etmiştir. Dolayısıyla Şâfiî mezhep doktrinin oluşumunda onun katkısı oldukça fazladır. Anlaşılan o ki Süfyân b. Uyeyne'nin, özellikle hadis alanındaki ilmî çalışmaları, Ashâbü'l-Hadîs tarafından değerlendirilmiş ve bu emekleri grup içi saygınlığının artmasına vesile olmuştur.²³⁸

²³⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 17/437.

²³⁷ Şahsı ve ilmî yapısı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'nin bize göre en büyük özelliği Buhârî'nin hocası olmasıdır. Bununla birlikte Süfyân b. Uyeyne'nin yanında yaklaşık 20 yıl kalarak ondan ilim alması Ashâbü'l-Hadîs içerisindeki saygınlığını daha da arttırmıştır. Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî hakkında bilgi edinmek için bk. Ahmet Yücel, "Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/357.

²³⁸ İbrahim Hatiboğlu, "Süfyân b. Uyeyne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/28-29.

Süfyân b. Uyeyne, her ne kadar Hicaz bölgesinde yaşasa da Irak yöresinde gelişen fikir hareketlerinden de bîhaber değildir. Muhtemelen onun bu farkındalığının gelişmesinde Kûfe’de doğmasının ve belli bir dönem o bölgede yaşamasının etkisi olmuştur. Ebû Hanîfe eleştirilerinde ismi hep ön sıralarında görünen Süfyân b. Uyeyne’nin doğum yer ve yılına (Kûfe-107/725) dikkat ettiğimizde Ebû Hanîfe’yi iyi tanıdığı ve eleştirilerini de bu minvalde yapması düşünülmektedir. O, Ebû Hanîfe’yi en çok, dini bozmak ve fetvalarında lâkayt davranmakla eleştirmiştir. Bu eleştiri aslında Ebû Hanîfe’nin dini yorumlama ve aktarma konusunda vakur bir duruşa sahip olmadığını, ciddiyetsiz bir yaklaşım sergilediğini iddia etmek anlamına gelmektedir. Süfyân b. Uyeyne’nin Ebû Hanîfe’yi din konusunda özensiz davranmakla itham etmesine sebep olayı tarihi kaynaklar bize şu şekilde aktarıyor:

Anlatılan hikâyeye göre Horasan’dan Kûfe’ye gelen bir kişi, Ebû Hanîfe’ye yüz bin meselede soru sormak istediğini söylemiştir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, bu kişiye sorularını cevaplandırabileceğini ifade etmiştir. Soruların çokluğu nedeniyle Ebû Hanîfe’nin sahih cevaplar veremeyeceğini düşünen Süfyân b. Uyeyne, onun bu hareketini doğru bulmadığını söyleyerek onu eleştirmiştir. O, bu konudaki tepkisini “Allah’a karşı Ebû Hanîfe’den daha cüretkâr birisini görmedim.” diyerek göstermiştir.²³⁹ Onun bir diğer eleştirisi de daha önce Hişâm b. Urve eleştirilerinde zikrettiğimiz gibi Ebû Hanîfe’nin mevâlî kimliğine yöneliktir. O, Ebû Hanîfe’nin etnik kimliğini ön plana çıkartarak onun “fesatçı” olduğunu söylemiştir. Şöyle ki Süfyân b. Uyeyne, Hz. Musa’nın şeriatını bozan farklı etnikte olanlarla Ebû Hanîfe arasında bir bağlantı kurmuş ve Ebû Hanîfe’nin de onlar gibi dini bozan bir müfsit olduğunu söylemiştir.²⁴⁰ Bu hissiyatını ise şayet Ebû Hanîfe, fikirleriyle değil de kılıçla İslam’a saldırsaydı muhakkak daha az yara açardı.” şeklinde dile getirmiştir.²⁴¹ Benzer bir rivayette ise Ebû Hanîfe’nin İslam toplumu içerisinde doğmasına rağmen yine İslam’a en fazla zarar veren kişinin o olduğunu söylemiştir.²⁴² O, her ne kadar son iki rivayeti somut bir gerekçelendirme yapmadan aktarsa da biz, onun bu tenkitlerinin Ebû Hanîfe’nin reyci kimliğiyle doğrudan ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Zira Ashâbü’l-Hadîs’in mevâlî ve rey konusundaki zihniyet yapılarını düşündüğümüzde böyle bir ilişkilendirmenin makul olduğu kanaatindeyiz. Sonuç

²³⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/542; Tüsterî, *Kamus ’ur-ricâl*, 377. Kevserî, soruların sayısını abartılı bularak Ebû Hanîfe’nin çok fetva vermesini cüretkârlığından daha çok içinde bulunduğu konjonktürün zorunluluğuna bağlamıştır. Konuyla ilgili bilgi için bk. Kevserî, *Te’nîbu’l-Hatib*, 266-267.

²⁴⁰ İbn Abdülber, *Câmi’u beyâni’l-’ilm*, 2/180. Metinde geçen rivayetin bir benzerini Hişâm b. Urve eleştirilerinde aktarmıştık. Onun için tekrara düşmemek ve çalışmayı uzatmamak için aynı rivayeti buraya taşımadık. Rivayet hakkında bilgi edinmek için 46.ve 47. sayfalarına bakınız.

²⁴¹ İbn Abdülber, *Câmi’u beyâni’l-’ilm*, 2/1079.

²⁴² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’s sünne*, 107; Kevserî, *Te’nîbu’l-Hatib*, 434.

olarak, diğer Ashâbü'l-Hadîs eleştirilerinde olduğu gibi Süfyân b. Uyeyne'nin de Ebû Hanîfe'yi genellikle mezhebî kaygılar üzerinden eleştirdiğini söyleyebiliriz.

Ancak burada çok önemli bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Bu konu diğer tenkitçilerde pek görülmeyip de onunla birlikte Evzâî'nin tenkitlerinde var olan politik bir eleştiridir. Bu bağlamda bu iki âlimin Ebû Hanîfe'ye yönelik politik eleştiri yapan öncü şahsiyetler olduğunu söyleyebiliriz. Süfyân b. Uyeyne, Ebû Hanîfe'nin yöneticilere karşı ayaklanmayı mübah gören bir Mürcîî olduğunu söylemiştir.²⁴³ Bu eleştirisini her ne kadar bir mezhep aidiyetini ön plana çıkartılarak yapsa da biz, ithamının dinî olmaktan daha öte politik etkenli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü hicrî birinci asrın sonlarına doğru Emevî yönetimine karşı yapılan isyanlara fert ya da grup olarak katılanların genellikle Mürcîî kimliğiyle tanınan insanlar olduğu bilinmektedir.²⁴⁴ Dolayısıyla Süfyân b. Uyeyne'nin bu eleştirisi, Ebû Hanîfe'nin dinî ya da mezhebî görüşlerinden daha ziyade politik duruşuyla ilgilidir. Şayet o, Ebû Hanîfe'yi sadece mezhebî aidiyeti üzerinden eleştirseydi, devlete isyanı mübah gören ifadelerini kullanmazdı. Süfyân b. Uyeyne'nin bu eleştirisinden hareketle onun, Ebû Hanîfe'yi toplumsal huzursuzluğa yol açabilecek potansiyel bir tehdit olarak gördüğü ya da Ebû Hanîfe'yi topluma menfi tanıtmaya eğiliminde olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe muasırı olan Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820), kendisini özellikle garîbü'l-hadîs²⁴⁵ alanında geliştirmiş bir hadis âlimidir. Onun Basra'da yaşadığı sosyo-ekonomik nedenlerden dolayı Merv'e gittiği bilinmektedir. Merv'de bulunduğu sırada Me'mûn tarafından Merv kadılık görevine getirilen Nadr b. Şümeyl, görevi esnasında hadis alanlarında birtakım önemli çalışmalara öncülük etmiştir.²⁴⁶

Nadr b. Şümeyl'in henüz Ebû Hanîfe hayattayken bile her fırsatta ona muhalefet ettiği bilinmektedir.²⁴⁷ Ancak bu muhalefet sadece Ebû Hanîfe'nin şahsı ile sınırlı kalmayıp toplumda Hanefî kimliğiyle ön plana çıkan kişilere de benzer yaklaşımda bulunmuştur. Mesela, onun

²⁴³ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 107; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/530. Bu konuda Kûfe'nin tanınmış Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinden olan Abdullah b. İdrîs'in (ö. 192/808) de Süfyân b. Uyeyne'yle paralel fikirde olduğunu söyleyebiliriz. O, Ebû Hanîfe'nin devlete isyan etmekle alakalı sorulara caizdir şeklinde fetva verdiğini iddia etmiştir. Abdullah b. İdrîs'in Ebû Hanîfe'yle alakalı bir diğer iddiası ise onun sapık olduğuyla ilgilidir. Ancak tahmin edileceği üzere o da bazı Ashâbü'l-Hadîs âlimleri gibi bu ithamını gerekçelendirmemiştir. Konuyla alakalı bilgi için bk. Ukaylî, *Du'afâ'ü'l-kebîr*, 4/283;441; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/566.

²⁴⁴ Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 181.

²⁴⁵ Garîbü'l-hadîs: Hadis metinlerinde geçen nâdir kelimeleri konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adıdır.

²⁴⁶ İsmail Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/281; Ahmet Ateşyürek, "IV/X. Yüzyıla Kadar Horasan ve Mâverâünnehir'de Ehl-i Hadîs-Hanefîlik İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 278.

²⁴⁷ Ateşyürek, *Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*, 185.

Ebû Huzeyfe el-Buhârî (ö. 206/821)²⁴⁸ ile “imanda-istisna” üzerine, Ebû Mutî Hakem el-Belhî (ö.199/814)²⁴⁹ ile de “iman ve İslam” kavramlarına dair yaptığı tartışmalar, tutucu tavrına birer örnektir.²⁵⁰ Buradan hareketle Nadr b. Şümeyl’in eleştirilerinin temelinde şahsi değil, mezhepsel fikir ayrılıklarının daha etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Ashâbü’l-Hadîs âlimlerinin karşıtlarına söylediği “sika değildir.” sözü, insanın fitri ihtiyacı olan güven duygusunu cerh eden bir söylemdir. Nadr b. Şümeyl de Ebû Hanîfe’yi hadis ilminde güvenilir bulmamış ve onun rivayetlerinin terk edilmesi gerektiğini söylemiştir.²⁵¹ Bu ve benzeri ithamların, Nadr b. Şümeyl gibi Ashâbü’l-Hadîs’in yetkin insanları tarafından yüzyılı aşkın bir sürede Ebû Hanîfe’ye karşı ısrarlı bir şekilde kullanılması onun “yalancı”²⁵² yaftalanmasında önemli rol oynamıştır. Onu eleştiren erken dönem eserlere baktığımızda “Ebû Hanîfe sika değildir.”²⁵³ ithamıyla birlikte güvenilirmez olduğu da ayrıca vurgulanmaktadır. Görülen o ki Ebû Hanîfe’nin hadisçi yönünü eleştirmek için kullanılan ithamlar, eleştiri sınırlarını aşarak ona karşı genel bir güvensizlik algısının oluşmasına neden olmuştur.

İmam Mâlik gibi Ebû Hanîfe’yi eleştiren bir diğer mezhep imamı ise İmam Şâfi’dir. Ehl-i re’y’in oldukça güçlü olduğu dönemde Bağdat’a gelen İmam Şâfi, Ashâbü’l-Hadîs’i açıktan destekleyerek onların fikrî ve niteliksel olarak kuvvetlenmesinde önemli rol oynamıştır. Onun bu aleni desteğinden sonra Ashâbü’l-Hadîs ile Ehl-i re’y arasında yaşanan rekabette üstünlüğün Ashâbü’l-Hadîs’e geçtiği ve ders halkaları iyice zayıflayan re’y ehlinin, eski gücünü kaybettiği ifade edilmektedir. İmam Şâfi’nin kendi saflarına katılmasından ziyadesiyle memnun olan Ahmed b. Hanbel, Ashâbü’l-Hadîs’in eski gücünü yeniden elde etmeye başladığını ve böylelikle Hanefî üstünlüğünden kurtulduğunu ifade etmiştir.²⁵⁴ Anlaşılan o ki

²⁴⁸ Bağdat’ta ders halkaları olan Ebû Huzeyfe, yalan haber ve münker hadis rivayet ettiği gerekçesiyle Ashâbü’l-Hadîs âlimleri tarafından hasım ilan edilen râvi ve tarihçidir. Daha geniş bilgi için bk. Ateşyürek, “Ehl-i Hadîs-Hanefîlik ilişkisi”, 279; Mustafa Zeki Terzi, “Ebû Huzeyfe el-Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/159-160.

²⁴⁹ *Fikhü’l-ekber* ile *Fikhü’l-ebzat* adlı eserlerin râvisi olan Ebû Mutî‘ el-Belhî, Ebû Hanîfe’nin talebesidir. Hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet Şener, “Ebû Mutî‘ el-Belhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/194-195.

²⁵⁰ Ateşyürek, “Ehl-i Hadîs-Hanefîlik ilişkisi”, 278-279.

²⁵¹ İbn Âdi, *el-Kâmil*, 8/238.

²⁵² Rivayetlerde Ebû Hanîfe’ye yönelik yalancı iddiasının oldukça sık geçtiğine şahitlik edilmektedir. Kevserî rivayetlerde geçen yalan kelimesinin “galat” ve “vehm” anlamlarına gelebileceğini söylemektedir. Geçmiş dönem âlimlerinin birbirlerine karşı “şu kimse yalan söyledi” şeklindeki ithamların sıklıkla söylendiğine dikkat çeken Kevserî, galat ve yalancı tabirlerinin karşılıklı olarak birbirinin yerine kullanılabildiğini söylemiştir. Bu bakımdan âlimler tarafından söylenilen her “yalancı” sözünün toplumun anladığı şekilde yalan anlamında olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, râvilerin kullandığı terminolojilerin ne anlama geldiği ve râvilerin bu kavramla neyi kastettiğinin bilinmesidir.

²⁵³ Bu konu hakkında Ebû Hanîfe’ye yönelik ithamlar hakkında geniş bilgi edinmek için bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/567-583.

²⁵⁴ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 102; Bilal Aybakan, “Şâfi’î”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/224.

İmam Şâfiî'nin bu dinamik desteğiyle avantaj sağlayan Ashâbü'l-Hadîs, ona karşı bir minnet duygusu hissetmektedir. İmam Şâfiî'nin saygınlığını arttıran bu yaklaşım, kuvvetle muhtemel Ashâbü'l-Hadîs çevrelerinde fikirlerinin kabul görmesini ve yayılmasını kolaylaştırmıştır.

İmam Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitlerini besleyen argümanları iki noktada toplayabiliriz. Bunlardan birincisi, Ebû Hanîfe'nin usulü, ikincisi ise, İmam Şâfiî'nin hocası olan İmam Mâlik'in Ebû Hanîfe'den daha yüksek bir nitelikte olduğu kanaatidir. İlk olarak usule dayalı itirazlarını nakledecek olursak, İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin öncelikle bir meseleyi yanlış sonuçlandırdığını sonrasında ise bu yanlış değerlendirmeyi, tüm meselelerde temel kıyas modeli olarak seçtiğini söylemiştir. Ebû Hanîfe'nin ashabının eserlerini incelediğini söyleyen İmam Şâfiî, 130 yapraktan 80 yaprağının Kur'an ve sünnete mugayir olduğunu iddia etmiştir. Ebû Hanîfe'nin rey anlayışını ise sihirbazların hilede kullandıkları ipliğe benzeten İmam Şâfiî, “şöyle çekersen sarı, böyle çekersen beyaz çıkar.” demiştir.²⁵⁵ Anlaşılan o ki Ebû Hanîfe'nin talebeleri üzerinden hareket eden İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin reyin sağlam sabiteler üzerine kurulmadığını ve onun reyyle hareket edenlerin farklı yorumlamalarla çok değişik dinî argümanlara ulaşılabilceğini düşünmektedir.

İmam Şâfiî, Bağdat'ta iken Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) ile münâzarada bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin usul ve fikirlerini açıkça onun eserlerinde gören İmam Şâfiî, kendine göre zayıf bulduğu bu mirası eleştirmiştir.²⁵⁶ Kanaatimiz o ki İmam Şâfiî'nin tenkitlerinde asıl hedef seçtiği kişi, Ebû Hanîfe'nin fikir varisi olan Şeybânî değil, ilmî mirasın bizatihi sahibi olan Ebû Hanîfe'dir. İmam Şâfiî ile İmam Muhammed arasında geçtiği rivayet edinen menkıbeye göre İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin Kur'an ve hadis cahili olduğunu iddia etmiştir. Ebû Hanîfe'nin daha pasif bir konumda nakledildiği olayda İmam Şâfiî, İmam Muhammed'e hadis ve sahabe arasındaki ihtilaflar hususunda kimin daha yetkin olduğunu sormuş, o da İmam Mâlik cevabını vermiştir. İsteddiği cevabı alan İmam Şâfiî ise “işte bu sebeptir ki din konusunda Ebû Hanîfe'nin sukut etmesi, İmam Mâlik'in ise konuşması daha yerinde olacaktır.” demiştir.²⁵⁷ Görülen o ki İmam Şâfiî, konuşan bir İmam Mâlik'in susan bir Ebû Hanîfe'den hayırlı olacağı kanaatindedir. İmam Şâfiî'nin benzer bir konu hakkında tartıştığı bir başka Hanefî hukukçusu ise Bişr b. Gıyâs

²⁵⁵ Ebû Bekr b. Alî el-Beyhaki, *Menakibü'l-imam eş-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmet Sagar (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1970), 2/1-170; Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, *et-Tenkîl limâ verede (bimâ) fî te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*, thk. Ali b. Muhammed el-Umrân (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevaid, 2013), 10/699.

²⁵⁶ Aybakan, “Şâfiî”, 38/223.

²⁵⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Hayrabad: Meclisü Dâirati'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1902), 1/4; Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 236.

el-Merîsî (ö. 218/833)'dir.²⁵⁸ Bu tartışmalarda muhatapların Hanefî kimliğini göz önüne aldığımızda İmam Şâfiî'nin usul konusunda Ebû Hanîfe'ye karşı Ashâbü'l-Hadîs yanında yer aldığını söyleyebiliriz.

İmam Şâfiî'nin eleştirilerini tetikleyen ikinci husus ise İmam Mâlik'i üstün tutma çabasıdır. O, birçok farklı hocadan ders almasına rağmen onun ilmî kişiliğine en çok tesir eden hocası İmam Mâlik olmuştur.²⁵⁹ İmam Mâlik, İmam Şâfiî'yi sadece ilmî açıdan değil, duygusal anlamda da etkilemiştir. Bu etkileşimi Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik arasında yaptığı fazilet derecelendirmesinde de görmek mümkündür. İmam Şâfiî'nin bu üstün tutma yarışında hocası İmam Mâlik'in Ebû Hanîfe'den daha üst bir derecede olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Onun bu davranışını diğer tenkitçilerde bu kadar şeffaf görmek oldukça zordur. Dolayısıyla o, duygusal bulduğumuz bu tavrı nedeniyle diğer muhaliflerden oldukça farklı bir noktada durmaktadır.

İmam Şâfiî, *el-Üm* adlı eserinin İhtilâf'ı'l-İrâkıyyeyn bölümünde Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ arasındaki ihtilâf noktalarını ele almıştır. İmam Şâfiî'nin değerlendirmeler esnasında, her ikisinin de rey usûlcüsü olmasına rağmen İbn Ebû Leylâ'nın yanında durması dikkat çekicidir.²⁶⁰ İmam Şâfiî'nin tarafsızlığında grupsal refleksten öte yukarıda zikrettiğimiz derecelendirme güdüsü etkili olmuş olabilir. Çünkü o, Ebû Hanîfe'ye karşı salt Ashâbü'l-Hadîs'in normlarına göre hareket etseydi, o zaman bir başka re'y ehli olan İbn Ebû Leylâ da benzer bir tepki vermesi beklenirdi. Hâlbuki o, aynı gelenek içerisinde olan Ebû Hanîfe'yi gözardı ederken İbn Ebû Leylâ'yı daha da parlatmaktadır.

Farklı ilim merkezlerinde yaşamış ve İslam toplumunun çeşitli bölgelerindeki tartışma meclislerine katılan Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821)²⁶¹ da Ebû Hanîfe'yi eleştiren bir başka Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. Onun Ebû Hanîfe'ye yönelik ulaşabildiğimiz tek olmakla birlikte

²⁵⁸ Ebû Hanîfe'nin talebesi olan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî, mihne olaylarında aktif rol alması sebebiyle Ashâbü'l-Hadîs'in tepkisini çekmiştir. Ayrıca Merîsî'nin Hanefî ekol içerisinde halku'l-Kur'ân görüşünü hararetle savunması hem kendisini hem de mensubu olduğu geleneği hedef haline getirmiştir. Şahsı ve ilmî hayatıyla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Bîşr b. Gıyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/220.

²⁵⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/6-7.

²⁶⁰ Aybakan, "Şâfiî", 38/230.

²⁶¹ Yahyâ b. Maîn, Yezîd b. Hârûn'un Ashâbü'l-Hadîs'ten olmadığını iddia etmiştir. Ancak Yezîd b. Hârûn'un Ahmed b. Hanbel'le samimi ilişkisi, halku'l-Kur'ân konusunda Ashâbü'l-Hadîs ile hemfikirde olması ve en önemlisi de Ashâbü'l-Hadîs nezdinde onun "mihneyi geciktiren adam diye tanınması" bize göre İbn Maîn'nin kanaatini zayıflatmaktadır. Hatta Zehebî, Halife Me'mun'un toplumda saygın bir kişiliğe sahip olan ve çoğunlukla Ashâbü'l-Hadîs ile paralel düşünen Yezîd b. Hârûn'dan çekindiği gerekçesiyle mihne uygulamalarını geciktirdiğini söylemiştir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/233; Macit Demirel, "Mihne'yi Geciktiren Bir Hadîs Âlimi: Yezîd b. Hârûn", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2021), 650; Muhyettin İğde, *Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 160.

oldukça itham edici olan eleştirisi kayıtlara şu şekilde geçmiştir: O, Hıristiyanlara en çok benzeyen topluluğun, Ebû Hanîfe ve ashabının olduğunu söylemiştir.²⁶² Yezîd b. Hârûn'un, Ebû Hanîfe ile arkadaşlarını hangi saiklerle gayri müslimlere benzettiği bilinmemektedir. Bununla birlikte onun Ebû Hanîfe ve ashabını hedef alarak Hıristiyanlara benzetmesinin dinden sapma/çıkma anlamına gelen mürted manasında olmadığını düşünüyoruz. Yezîd b. Hârûn'un yaptığı itham her ne kadar bir aşırılık içerse de bizim vardığımız kanaat şudur ki: O, Ebû Hanîfe ile takipçilerinin topyekûn mürted olduğunu düşünmemektedir. Muhtemelen o, belli konularda Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının fikirleriyle Hıristiyan ilahiyatçıların açıklamaları arasında benzerlik kurmuş ve bu ilişkilendirme üzerinden böyle bir söyleme başvurmuştur.

Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini besleyen bir diğer şahıs olarak da Muhammed b. Abdülvahap el-Kannâd'ı (ö.212/827) ekleyebiliriz. Güvenilir bir râvi olarak nitelendirilen Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803)²⁶³ talebelerindendir.²⁶⁴ Kannâd, Ebû Hanîfe'nin meclisine bir dönem iştirak ettiğini ancak çoğunlukla lüzumsuz sözlerinin konuşulduğu gerekçesiyle oradan ayrıldığını belirtmiştir. Kannâd daha sonra ciddi bir ilim meclisi olarak değerlendirdiği ve orada sekinet ile ilim bulunduğunu söylediği Süfyân es- Sevrî'nin ders halkasına katılmıştır.²⁶⁵ Bize göre onun bu tercihinde kendisini fikrî olarak Ebû Hanîfe'ye uzak, Süfyân es- Sevrî'ye daha yakın hissetmesi belirleyici olmuştur. Çünkü teolojik ve gündelik yaşama dair sert tartışmaların yapıldığı ilim meclislerinde bireyin söylemlerine ve fikirlerine aykırı olan bir atmosferde düşünce üretmesi oldukça zordur.

Kütüb-i Sitte müelliflerinin otorite olarak kabul ettiği Ebû Müshir ed-Dımaşki (ö. 218/833)²⁶⁶ ise bir başka Ebû Hanîfe karşıtıdır. O, Ebû Hanîfe'yi sıradan Mürcîi olmaktan daha öte onların reisi olmakla itham etmiştir.²⁶⁷ O dönemin sosyo-politik kültürü içerisinde düşündüğümüzde Mürcie mezhebinin Ashâbü'l-Hadîs nezdinde pek de muteber sayılmadığını

²⁶² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/566; Tüsterî, *Kamus'ur-ricâl*, 382.

²⁶³ Horasan'ın ilk büyük sûfilerinden olan Fudayl b. İyâz, hem Ashâbü'l-Hadîs geleneğinden gelen hem re'y ehlinin önde gelen simalarından ders almıştır. Zühd ve takvâsı ile tanınan Fudayl b. İyâz, hadis naklindeki titizliği ile Ashâbü'l-Hadîs'in dikkatini çekmiş bir hadis râvisidir. Hakkında daha geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Kavuncu, "Fudayl b. İyâz'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Temel Hadis Kaynaklarındaki Rivayetleri", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2019), 1-23.

²⁶⁴ Kavuncu, "Fudayl b. İyâz'ın Hadis İlmindeki Yeri", 168.

²⁶⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/557; Tekineş, "Ebû Hanîfe İle İlgili Polemiklerinin Tahlili", 150.

²⁶⁶ Rivayetleri birçok sahih hadis kitaplarında içerisinde yer alan olan Ebû Müshir, hadis otoriteleri tarafından sika olarak kabul edilen bir muhaddistir. Mesela Ahmed b. Hanbel, onu Şam'ın üç büyük muhaddisinden biri olarak kabul etmiştir. Bu ilmî vasfından dolayı mihmede ağır baskılar gören Ebû Müshir, iktidar tarafından uzun süre gözlem altında tutulmuştur. Muhtemelen onun bu duruşu, Ashâbü'l-Hadîs cephesinde olumlu karşılanmış ve grup içi saygınlığını arttırmıştır. Zira Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere diğer Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin sözlerinde bunu görmek mümkündür. Hakkında daha detaylı bilgi edinmek için bk. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Müshir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/195.

²⁶⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/512.

daha önce ifade etmiştik. Çünkü bu itham, sadece mezhebî bir ayrılık için değil, aynı zamanda siyasi otoriteye karşı faaliyet gösteren bir yapıyı tanımlamak için de kullanılan bir kavramdır. Haliyle Ebû Hanîfe'yi böyle bir yapılanmanın kilit noktasında göstermek, aslında birtakım politik suçların ona yüklenmesi anlamına gelmektedir. Günümüzde olduğu gibi geçmişte de topluma huzursuzluk veren kişi ya da grupların birey ve devlet tarafından bağışlanması beklenemez bir olgudur. Dolayısıyla Ebû Müshir'in Ebû Hanîfe'ye yönelik bu tavrının bilinçli bir eylem olduğunu düşünüyoruz. Çünkü onun, politik anlam da içeren Mürçî'î ithamının bireye sosyo-kültürel hayatta baskılar getireceğini bilmemesi düşünülemez bir durumdur.

Kannâd, ayrıca imamların Dımaşk minberlerinden “Ebû fulâna” lanet olsun dediğini söylemiştir. Ancak bu ithamla kimin kastedildiğini ifade etmemiştir. Ondan yaklaşık bir asır sonra dünyaya gelen ve Ferâhînânî (ö. 350/961)²⁶⁸ ise Ebû Müshir'in yarım bıraktığı meseleye çok az bir ekleme yaparak onun kastının Ebû Hanîfe olduğunu söylemiştir.²⁶⁹ Ancak o da hangi saiklerle Ebû Hanîfe'nin minberlerden lanetlediğini açıklamamıştır. Burada görülen o ki altı tam doldurulmayan eleştirilerin, grup kültürü içerisinde sorgulanmadan sahiplenildiği ve sonraki dönemlerde de birtakım eklemeler yaparak kullanıldığı görülmektedir.

Yukarıda daha çok ilmî vasıfları hakkında bilgi verdiğimiz Ebû Hanîfe tenkitçilerinin Ashâbü'l-Hadîs içindeki mevki ve ağırlığına dikkat ettiğimizde grup normlarına oldukça bağlı, ekolün düşüncelerini geliştirme ve yayma eğiliminde oldukları görülmektedir. Toplumda söz sahibi olan bu insanların kendi dönemlerinde ve sonraki kuşaklarda bazı Müslümanlar tarafından sahiplenilerek eleştirilerinin referans alınması, onların azınlık bir marjinal Ebû Hanîfe aleyhtarı olmadığını göstermektedir.

3.2. Birinci Kuşak Ashâbü'l-Hadîs Ulemasının Ebû Hanîfe Eleştirilerinde Dinî Temalar

3.2.1. Mürçî'î İlişkilendirilmesi ve İrcâ Doktrini

İslam'ın erken dönemlerinde Müslümanlarda derin travmaların oluşmasına sebep olan Sıffîn, Cemel ve Kerbelâ gibi birtakım üzücü olaylar yaşanmıştır. Hz. Osman ve Hz. Ali

²⁶⁸ Araştırmalarımız neticesinde ismini modern dönem eserlerinde görmediğimiz Ferâhînânî hakkında ne yazık ki biyografik bilgi edinemedik. Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinde İbn Adî, onun *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden biri olan Ebû Abdîrahmân en-Nesâî'nin (ö. 303/915) yakın arkadaşı olduğunu söylemiştir. Kevserî ise onu İbn Adî'nin şeyhi olarak tanıtmıştır. Bu iki benzer rivayetten hareketle Ferâhînânî ile Nesâî arasında bir tanışıklığın olduğu aşîkârdır. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinin Ashâbü'l-Hadîs normlarıyla örtüşmesi bizim, Ferâhînânî'yi Ashâbü'l-Hadîs içerisinde değerlendirmemizde bir ölçüt olmuştur. Kuvvetle muhtemel kendisi de Nesâî gibi etkin bir Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. Daha detaylı bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/147; Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 130.

²⁶⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/570.

tarafatları arasında cereyan eden bu olaylarda taraftarlar birbirlerine karşı lanetlemeye varan söylemlerde bulunmuşlardır. Emevî-Haşimî mücadelesine yakından tanıklık eden “tarafsızlar” diye isimlendirilen üçüncü bir grup ise bu olayları siyasi fitne olarak değerlendirmiş ve mümkün mertebe her iki gruba da müdâhil olmayarak aleyhlerinde şahitlik etmemiştir. Yaşanan siyasi olaylar neticesinde büyük günah meselesi tartışılmaya açılmıştır. Bu tarafsızlar grubu, günah işleyenlerin cehennemlik olacağı gibi kesin, ya da cennet ve cehennem arası bir yerde bulunacağı gibi muğlak ifadeler yerine, kararı tamamen Allah’a havale ederek yorum yapmaktan imtina etmişlerdir. İşte olaylara bu değerler dizisiyle bakan gruba Mürcie, “havaleci” doktrinlerine ise ircâ denmiştir.²⁷⁰ Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde fikhî ve itikadî alanlardaki yorumlamaları nedeniyle Mürcie mezhebinin Doğudaki en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir.²⁷¹ Bu nedenle ircâ fikriyle özdeşleştirilen Ebû Hanîfe, Ashâbü’l-Hadîs âlimleri tarafından yazılan eserlerde Mürcî olmakla itham edilmiş ve eleştirilmiştir.²⁷²

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki yukarıda aktardığımız havaleci ircâ anlayışıyla Ashâbü’l-Hadîs’in Ebû Hanîfe ve Hanefileri eleştirmesindeki ircâ fikri aynı değildir. İlk olarak aktardığımız ircâ doktrini görüleceği üzere politik etkenli iken Ashâbü’l-Hadîs’in eleştirdiği ircâ fikri ise inanç alanına yöneliktir. Şüreç içerisinde Hârîcilerin iman anlayışına karşı öncelikle Mürcî iman nazariyesinin ortaya çıktığı ve sonra da Ashâbü’l-Hadîs âlimlerinin bu fikri desteklediği bilinmektedir. Mesela hicrî üçüncü asırda Hârîci fikri en çok destekleyenler arasında Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının ön plana çıktığı görülmektedir. Hatta bu kişilerin ircâ fikrini benimseyenleri Mürcî olarak itham etmeleri, tartışmanın Mürcî ile Ashâbü’l-Hadîs arasında devam etmesine yol açmıştır.²⁷³ Konuyla ilgili olarak Kutlu ise politik ircâ anlayışı üzerinden iman-amel münasebeti ve büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumunun tartışılmaya başlandığını söylemiştir. Yine Kutlu göre Sâbit Kutna’nın (110/728) İrcâ Kasidesi’yle Ebû Hanîfe’nin eserlerine bakıldığında meselenin siyasi ve itikadî yönünü bulunmaktadır.²⁷⁴ Anlaşılacağı üzere Ashâbü’l-Hadîs âlimlerinin Haricîlerden yana tavır koyması, politik kaynaklı bir sorunu akidevi alanda çekerek meselenin daha fazla tartışılmasına neden olmuştur. Dolayısıyla tartışma mefhumun bütüncül olarak anlaşılması için politik etkenli ircâ ile iman alanına yansıyan ircâyı birbirinden tam olarak ayırmak mümkün görülmemektedir.

²⁷⁰ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 74-75;136-139; a.mlf., “Mürcie Mezhebi”, 172-173.

²⁷¹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik – Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 98.

²⁷² İğde, “Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru”, 1/96.

²⁷³ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 136-140.

²⁷⁴ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 95-96.

İtikadi ve sosyo-politik gruplaşmalara neden olan bu olaylar sonrasında taraftarlar, kendi mevzilerinde yer almayan ve olaylara tarafsız bakanlara karşı birtakım ifadeler yükleyerek sanki onları cezalandırmak istemişlerdir. Bu söylemlerden özellikle “o, Mürcîîdir” ya da “ircâ sahibidir” gibi öne çıkan ifadelerin tahkir anlamında kullanıldığı görülmektedir. Ancak ilk dönem siyasi olaylarla ilgili olarak kullanılan ircâ tabiri ile Ashâbü'l-Hadîs'in iman tanımı merkezli yaptığı ircâ tanımı aslında farklıdır. Bu zaviyeden bakıldığında Ashâbü'l-Hadîs'in bir anlam karmaşası yaşadığını ya da genellemeci bir tavır takındığını söylemek mümkündür. Çünkü Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik ircâ ithamının kökeninin ilk dönem siyasi olaylarda takınılan tutumdan değil iman tartışmalarından kaynaklanmaktadır. Bu süreçte bazı söylemlerin kötü mana içermesi ve hitaben kullanıldığı insanların toplumdaki saygınlığını düşürmek amacıyla hiçbir zaman mazur görülmecek birtakım yaklaşımlarda bulunduğu görülmektedir. Mezhepler Tarihi'nde sıkça karşılaştığımız bu eğilimlerden bazıları, ithamların doğruluğunu Hz. Peygamber'e isnad ederek rivayet üretme alışkanlığına yöneliktir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, ümmetinden şefaatine nail olamayacak iki nasipsiz fırkadan birisinin Mürcie, diğerinin ise Kaderiyye olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁵ Diğer bir rivayette ise yetmiş bin peygamberin diliyle lanetlenen Mürcie mensuplarının Allah'ın huzuruna tevhid inançlarından yoksun bir şekilde çıkarılacağı haber verilmiştir.²⁷⁶ Özellikle bu iki rivayetin ısrarlı bir şekilde Mürcie mensuplarına karşı doğrudan, Mürcîî reaksiyonu ile ilişkilendirilen Ebû Hanîfe'ye ise dolaylı yoldan kullanıldığını söyleyebiliriz. Buradan hareketle sahih hadis kaynaklarına değer vermekle bilinen Ashâbü'l-Hadîs'in söz konusu Ebû Hanîfe gibi muhalifler olduğu vakit bu tür şüpheli haberleri, kendilerine delil olarak kullanmaktan imtina etmediğini müşahade ettik.

Bu dışlayıcı ve kıymet düşürücü faaliyetin beşerî ilişkilere de yansıdığını söyleyebiliriz. Bununla alakalı bir olayı Zehebî *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinde şöyle nakletmektedir: Mürcie'den olduğunu bilinen Abdülazîz b. Ebû Revvâd (ö. 159/776)²⁷⁷ Mekke'de vefat etmiştir. Cenaze namazı kılınmak üzereyken safları yarararak namaza gelen Süfyân es-Sevrî, Ebû Revvâd'ın ircâ fikrine sahip olduğu gerekçesiyle cenaze namazını kılmadan cemaat arasından

²⁷⁵ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka planı*, 119.

²⁷⁶ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 3/159; Ebû'l-Kasım et-Taberânî - Hamdi b. Mecid es-Selefi, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 20/117.

²⁷⁷ Türk asıllı ve erken dönem sûfilerinden olan Abdülazîz b. Ebû Revvâd, ircâ fikri sebebiyle Ashâbü'l-Hadîs âlimleri tarafından eleştirildiği bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Dârekutnî gibi önde gelen muhaddisler ondan her ne kadar hadis rivayetinde bulunsalar da Ashâbü'l-Hadîs taraftarınca pek de makbul görüldüğü söylenemez. Kanaatimiz o ki böyle bir portrenin oluşmasında Mürcîî olarak suçlanması oldukça etkili olmuştur. Hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mustafa Bilgin, “Abdülazîz b. Ebû Revvâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/189-190.

çıkıp gitmiştir.²⁷⁸ Aslında cenaze namazı üzerinden yaşanan tüm bu gerilimler, Ashâbü'l-Hadîs'in Mürcie'yle ilişkilendirilen kişilere duyduğu husumetin derinliğini göstermektedir. Anlaşılabileceği üzere Ashâbü'l-Hadîs'in Mürcie ithamına maruz kalanların cenazelerine bile tahammül edemediği görülmektedir. Buradan hareketle Ashâbü'l-Hadîs'in ırcâ konusunda aleyhtarlarına karşı takındığı tavrın kişisel olmadığını, genel olarak tüm ırcâ fikrini benimseyenlere karşı benzer bir tutum sergilediklerini söyleyebiliriz. Ayrıca toplumda kötü, içkici ve bid'at ehli olarak tanınan insanların tanıtımında kötü vasıflarının peşi sıra Mürciî kimliğinin de hemen eklenmesi²⁷⁹ onların dinî ve toplumsal kimlikleri üzerinden ayrımcılığa maruz tutulduğunu göstermektedir. Bu tür yaftalamaların kişi veya ilişkili olduğu mezhebî yapıya karşı bir önyargı ve baskı oluşturacağı ise âşikardır.

İbn Abdülber, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının *Mizanu'l-i'tidal*, *Tehzibu'l-kemal*, *Tehzibu't-tehzib*, *Takribu't-tehzib* vb. kitaplarda birçok kişiyle birlikte "ırcâ sahibiydi" veya "Mürciî'di" gibi sapkın görülen lafızlarla anıldığını söylemiştir.²⁸⁰ Mürcie fırkasının şekillenmesinde ve Ashâbü'l-Hadîs tarafından Ebû Hanîfe'nin bu sınır çizgisinin içerisine dâhil edilmesindeki en önemli faktörlerden birisi Nâfi' b. el-Ezrak'ın (ö. 65/685) tekfirci yaklaşımıdır. Kevserî, Ebû Hanîfe ve taraftarlarına Mürciî denmesinde Nâfi' b. el-Ezrak'ın bu tavrının oldukça önemli ve etkili olduğu kanaatindedir. Kevserî'nin haberine göre Nâfi' b. el-Ezrak, büyük günah meselesini sünnet ehlinden olan meçhul kişiyle tartışırken günah işleyenleri kâfir olarak kabul etmeyen o kişiye "sen Mürciî'sin" demiştir.²⁸¹ Kevserî'ye göre Nâfi' b. el-Ezrak'ın İslam toplumuna sunduğu bu paradigma, mezhepsel sınıflandırmalarda Ebû Hanîfe'nin Mürcie dairesi içine yerleştirilmesinde etkili olmuştur. Çünkü olayda geçen diyaloglara baktığımızda Nâfi' b. el-Ezrak'ın iman-amel birlikteliğini temel vazgeçilmez bir akîde olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ebû Hanîfe ise bu yaklaşımın tam tersini düşünmüş ve hayatı boyunca bunun mücadelesini vermiştir. Dolayısıyla amelsiz bir iman anlayışını tasavvur edemeyen ve geçerli bir iman için amelî pratikleri elzem gören Ashâbü'l-Hadîs'in,

²⁷⁸ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 3/159; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/186; Özafşar, "Rey - Eser Çatışması", 243. Süfyân es-Sevrî'nin Mürciî temel doktrini olan iman amel ayrımını benimsediği gerekçesiyle cenaze namazını kılmadığı bir başka âlim ise Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772)'dir. Tebeu't-tâbiîn neslinden olan Mis'ar b. Kidâm, Kûfe bölgesinde yaşayan bir hadis âlimidir. 1000'in üzerinde hadis rivayet etmesine rağmen hadislerini ihtiva eden müstakil bir hadis eseri bulunmamaktadır. Bu hususun birçok farklı gerekçesinin olma ihtimalini göz önüne alarak bize göre iki ihtimal daha ön plana çıkmaktadır. Birincisi *Kütüb-i Sitte* içerisinde ona ait rivayetlerin fazlaca bulunması sebebiyle başka bir eser yazma ihtiyacının hissedilmemesi, ikincisi ise Mürciî ithamına maruz kalmasından dolayı uğradığı itibar suikastıdır. Konu hakkında bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/165-252.

²⁷⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 42/300-301.

²⁸⁰ İbn Abdülber, *el-İnkita*, 263.

²⁸¹ Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 130; Ateşyürek, "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi", 109.

imanın tasdikten ibaret olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe’yi Mürcie mezhebi içerisine dâhil etmesi bu sebeple anlaşılabilir bir durumdur.²⁸² Çünkü Ashâbü’l-Hadîs de bu konuda Hâriciler gibi benzer bir anlayışa sahiptir.

Ebû Hanîfe’nin eserlerini incelediğimizde o, günahkâr Müslümanı ne Hâriciler gibi kâfir ilan etmiş ne de Mu‘tezile gibi cennet ve cehennem arasında bir “bilinmezlik” içerisinde konumlandırmıştır. Ona göre büyük günah işleyenler, Müslüman dairesi içerisinde. Şâri’nin karar verme alanına giren “cennetlik” ya da “cehennemlik” gibi yargısal hüküm ifadelerinden kaçınan Ebû Hanîfe, bu konularda kişisel kanaat belirtmemiş ve nihai sonucu Allah’a sevk etmiş/ertelemiştir. Böylece Ebû Hanîfe’nin bu “kararsız” tavrından hareketle iman-amel ayrımına gittiğini söyleyebiliriz.²⁸³ Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin Mürcî olmakla etiketlenmesindeki en güçlü argümanın, günahlar konusunda kanaat belirtmeden hükmü Allah’a havale etmesine bağlayabiliriz.

Ayrıca Mürcie grubunun homojen bir fikrî yapıda olmaması da Ashâbü’l-Hadîs’in Ebû Hanîfe eleştirilerinde etkili olmuştur. Mürcie mezhebi içerisinde Ebû Hanîfe gibi iman-amel ayrımını gözeten insanlar olduğu gibi bu ana yapıdan farklı olarak amelin terkinin iman açısından bir sorun teşkil etmeyeceğini düşünen müntesipler bulunmaktaydı. Kanaatimiz o ki Ashâbü’l-Hadîs’in eleştirileri de aslında bu kişilere yönelikti. Ancak Ebû Hanîfe’nin bu kişilerle olan fikir benzerliği, onun çatı kavram olan Mürcî içine genelleştirerek dâhil edilmesine neden olmuştur.²⁸⁴

Tarihi süreçte politik tavır ile dinî düşünce her daim iç içe olmuştur. Çünkü her ikisi de toplum yaşamını belirleyen sosyolojinin temel unsurlarıdır. Bu açıdan bakıldığında grift ilişki içerisinde olan bu iki olgunun birinden etkilenmemesi mümkün değildir. Dolayısıyla da ferdi hayatın parçasını oluşturan politik düşünce, Ebû Hanîfe’nin yaklaşımlarında etki etmiştir. O, Emevî yöneticilerin Ali evlâdına yönelik birtakım olumsuz uygulamalarına şahitlik etmiştir. Ebû Hanîfe, iktidarın bu davranışlarından oldukça rahatsız olmuş ve onları hedef alan politiklara karşı tereddütsüz muhalefet etmiştir.²⁸⁵ Tüm bunlara ilave olarak Ebû Hanîfe’nin

²⁸² Galip Türcan, “İrca ve Ebû Hanife’nin İrca İle İlişkilendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002), 102-103. Bu konuyu iman-amel ayrımı içerisinde daha teferruatlı ele alacağımızdan bu bölümde fazlaca detaylandırmadık.

²⁸³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-ekber*, çev. Mustafa Kasadar (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 61; Türcan, “Ebû Hanife’nin İrca İle İlişkilendirilmesi”, 118. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Ebû Hanîfe’nin Mürcî olarak itham edilmesindeki en büyük etken iman konusundaki fikir ayrılıkları nedeniyle olmuştur. Biz bu meseleyi ileride müstakil bir başlık altında ele alacağımız için bu bölümde sadece Ebû Hanîfe’nin Mürcî ithamına yönelik politik ve dini gerekçelere değindik.

²⁸⁴ Türcan, “Ebû Hanife’nin İrca İle İlişkilendirilmesi”, 102-104.

²⁸⁵ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 95-98; Doğan, “Ebû Hanîfe’nin Dînî ve Siyâsî Duruşu”, 40-42; Mehmet Evkuran, *Ebû Hanîfe Doğruyu Arayanların Önderi* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2021), 20-21.

Hız. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö. 81/700) ileri sürdüğü ırcâ fikrinden etkilendiği bilinmektedir.²⁸⁶ Kanaatimiz o ki Ebû Hanîfe'nin hem fikrî hem de politik olarak aynı zümrenin yanında yer alması, onun Ashâbü'l-Hadîs tarafından Mürcîî şeklinde eleştirilmesine neden olmuştur.

Mehmet Özağşar'a göre Mürcie kavramı, aynı zamanda iktidarın politikalarını eleştiren politik ve toplumsal bir muhalefetin ortak adı olmuştur.²⁸⁷ Bu bağlamda özellikle Emevîlere karşı yoğun bir hak arama mücadelesine girişen çoğu mevâlînin, eşitlikçi anlayışı müdafaa eden Mürcîî düşüncesi benimsemesi tesadüf olamaz. Dolayısıyla Mürcîî kavramlarının politik bir anlam içerdiği aşîkârdır. Mesela Yûsuf b. Esbât ve Ebû İshâk el-Fezârî gibi âlimler Ebû Hanîfe'yi kılıçla ayaklanmayı mübah gören bir Mürcîî olarak tanımlamıştır.²⁸⁸ Şam İmamı Evzâî ise Ebû Hanîfe'nin her fetvasına katlanabildiklerini ancak zalimlere karşı savaş açılabilceği yönündeki fetvasına tahammül edemeyeceklerini söylemiştir.²⁸⁹ Muhtemelen Ashâbü'l-Hadîs'in önde gelen âlimlerinin bu tavırlarında, kendisi de bir mevâlî olan Ebû Hanîfe'nin, Emevî ayaklanmalarına fiilî olmasa bile arka planda sağladığı maddi ve manevi destekler etkili olmuştur. Nihai olarak Ebû Hanîfe'nin hem ulema hem de umerâ tarafından teolojik ve politik bir tehdit unsuru görülmesindeki en temel kriterlerinden birinin Mürcîî/ırcâ ilişkilendirilmesi olduğunu söyleyebiliriz.

3.2.2. Kelâm ve Fıkıh Alanında Rey Kullanımı

Kutsal metinlerdeki vahyin hakikatine farklı kanallardan ulaşmak isteyen İslamî gruplar, kurucu metinleri geleneğin/Selefin istediği ya da istemediği farklı versiyonlarda yorumlamıştır. Yorumlamalar esnasında metin odaklı literal/lafzi ya da metaforik anlamların arka planını esas alan gruplaşmalar ortaya çıkmıştır. Bu gruplaşmalarda geleneğin anlayışını temsil eden Ashâbü'l-Hadîs, Müslümanların fıkıh gibi gündelik yaşamlarına taalluk eden ya da kelâm gibi düşünce hayatına etki eden mevzularda doğal olarak kendi grup normlarının geçerli olmasını istemiştir. Yaşanan bu süreçte kendi görüşünün mutlak doğru olduğuna inanan Ashâbü'l-Hadîs ile özellikle fıkıh ve kelâm konularında rey tekniklerini kullanan Ebû Hanîfe arasında oldukça gergin bir atmosfer oluşmuştur. Diyalektik süreç içerisinde ciddi ayrışmalara dönüşen Ashâbü'l-Hadîs ile Hanefîler arasındaki geriliminin en önemli nedenlerinden biri de

²⁸⁶ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 96.

²⁸⁷ Özağşar, "Rey - Eser Çatışması", 234.

²⁸⁸ Ukaylî, *Du 'afâ 'ü'l-kebîr*, 4/268.

²⁸⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cesâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdusselam Muhammed Şahin (Beyrut: Dâr'ül-Mektebeti'l-İlmiyye, 1994), 1/85.

işte bu, dini anlama ve yorumlamadaki metodolojik farklılıktır.

Hicrî birinci asırda rey usulü, müsbet bir anlam içerirken ikinci asrın ilk çeyreğinde mezhepsel çatışmaların en tetikleyici başat faktörlerinden birisi olmuştur. Nihayetinde kamplaşmalara neden olan bu fikrî ayrılık, Ashâbü'l-Hadîs ve Ehl-i re'y şeklinde iki ana yapının ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁹⁰ Bu görüş farklılığı beşerî yaşam tarzından din ve düşünce hayatına varıncaya kadar her alanda etkisini göstermiştir. İslam toplumunda farklı hukuki ve teolojik ekollerin ortaya çıkmasına sebep olan bu fikir gerilimi, hiç kuşkusuz en belirgin bir şekilde Ashâbü'l-Hadîs ile Hanefîler arasında yaşanmıştır. Bu süreçte reyi naslara paralel ya da naslara rağmen rey kullanılacağını düşünen Ashâbü'l-Hadîs taraftarları Ebû Hanîfe başta olmak üzere re'y ehline karşı dışlayıcı söylemlerde bulunmuşlardır.

Rey, itikat, bilgi, fikir ve zan gibi zengin bir terminolojik yapıya sahiptir.²⁹¹ Fıkıh gibi farklı İslamî ilimlerdeki kullanımına göre değişik manalara gelen rey, Ebû Hanîfe eleştirilerinde oldukça etkili olmuştur. Rey fıkıh alanında kıyas anlamında kullanılırken kelâm ilminde itikat, bilgi, fikir ve zan manalarına gelmektedir.²⁹² Ashâbü'l-Hadîs, bu terimler içerisinden reyin “itikat” anlamını daha ön plana çıkartarak, rey-itikat bağlamı üzerinden Ebû Hanîfe ve ashabını eleştirmiştir. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel, muhaliflerine karşı o, Şîa, Mürcîi ya da Hâricî inancındaydı/reyindeydi ifadelerini kullanmıştır. İbn Abdülber ise Hâricî ve Cehmî gibi inançların/reylerin sünnet karşısı bid'atler olduğunu söylemiştir.²⁹³ Bu örneklemeler Ashâbü'l-Hadîs'in reye itikadî/kelâmî bir anlam yüklediğini göstermektedir. Anlaşılabacağı üzere onlar, reyi fikhî bir metodolojik farklılıktan öte inanç alanlarına yönelik bir tehdit unsuru olarak görmüşlerdir.

Ashâbü'l-Hadîs ile re'y ehli arasındaki krizin biraz daha derinleşmesine etki eden bir diğer faktör de Ashâbü'l-Hadîs'in reyi bâtil, kullananları ise bid'at ehli olarak değerlendirmesidir. Bu süreçte Ashâbü'l-Hadîs sadece reye karşı olmakla yetinmemiş iddialarını kanıtlamak için Hz. Peygamber'in dilinden reyi ayıplayan rivayetleri de piyasaya sürmüşlerdir. Mesela bunlar arasında ilk göze çarpanlar reyle amel edenlerin sapıtacağı, rey ekolünün helalleri haram; haramları da helal yapan bir fitne hareketi olduğuna yönelik ithamlardır.²⁹⁴ Ancak Kadir Gürler'e göre Hz. Peygamber'e isnad edilen bu rivayetlerin büyük

²⁹⁰ Uğur Erman, “Ehl-i Hadîs ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine Dönemin Te'lifâtına Ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 1005.

²⁹¹ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 276.

²⁹² Gürler, “Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni”, 177.

²⁹³ İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, 2/1052-1053; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İl*, 1/394; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru'l Sadr, 1993), 14/300; Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 276.

²⁹⁴ Hâce Abdullah-ı Herevî, *Zemmü'l-ke'lâm*, thk. Abdurrahman b. Abdülaziz (Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-

bir bölümü ya uydurma ya da bağlamından kopartılarak nakledilen mesnetsiz rivayetlerdir.²⁹⁵ Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin bu tür rivayetlere başvurmasındaki tavırlarını İslam'ın ortak paydası olan Hz. Peygamber aracılığıyla ithamlarına meşruiyet kazandırarak reyi iptal etme çabaları olarak yorumlamak mümkündür.

Arthur Schopenhauer (ö. 1860):²⁹⁶ “Hiçbir şey kendiliğinden oluşmaz; her şey, kendisinin varlık nedeni ya da açıklaması olan bir başka şey ile ilişki içinde varolur.” demiştir.²⁹⁷ İşte Ashâbü'l-Hadîs'in yukarıda aktarmaya çalıştığımız davranışlarında da bazı Mu'tezile ve Kaderiyye taraftarları etkili olmuştur. Onların, Ashâbü'l-Hadîs'in hassasiyetlerine aykırı bir şekilde Allah'ın sıfat ve fiillerine yönelik ölçüsüz yorumlamalarda bulunmaları Ashâbü'l-Hadîs'i oldukça tedirgin etmiştir.²⁹⁸ Ayrıca reyin nesnel ve sabit olmaması ve istismara çok açık bir alan olması da yine Ashâbü'l-Hadîs'in reyi bid'at olarak değerlendirmesinde bir başka ölçüt olmuştur. Anlaşılan o ki reye bu değerler dizisiyle bakan Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, reyin sadece fıkıh gibi sınırlı alanlardaki kullanımını kabul ederken onun itikadî sahaya taşınarak tartışılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Dolayısıyla bu tartışma ve iddialaşmaların aslında doğrudan hedefinin reyin kullanım alanı ve etkinliğine yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Asıl hedef rey iken çatışmaların Ebû Hanîfe ve arkadaşları üzerinden yürütülmesinde biz şu iki hususun daha etkili olduğunu düşünüyoruz. Bunlardan birincisi, dini yorumlamada âsâra büyük ehemmiyet veren Ashâbü'l-Hadîs'in reye oldukça mesafeli durması, ikincisi ise bu “hatalı” usulü oldukça mahir kullanan Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin toplumda bir karşılık bulmasıdır.

Ashâbü'l-Hadîs'in rey üzerinden Ebû Hanîfe aleyhtarlığını daha iyi anlamak için onların rey konusundaki tutumunun arka planını bilmek mefhumu anlamamıza oldukça yardımcı olacaktır. Ashâbü'l-Hadîs'in rey dendiği vakit aklına ilk önce inanç konularının anlaşılmasında akla müracaat edilmesi gerektiğini söyleyen kelâmî rey gelmektedir.²⁹⁹ Beşerî olan reyi, ilahi kaynaklı olduğuna inandığı sünnete karşı alternatif bir güç olacağını düşünen Ashâbü'l-Hadîs, bu süreçte reyin kelâmcılar eliyle daha fazla yapıldığına dikkat çekmiştir. Özellikle sıfatlar konusunda olduğu gibi itikadî konuların rey tekniklerini kullanarak yorumlanmasına oldukça karşı olan Ashâbü'l-Hadîs, bu sebeple bu usulü kullanan kelâmcıları genel olarak bid'at ehli olarak kabul etmiştir. Ashâbü'l-Hadîs, kurduğu bu ilişki üzerinden Ebû

Hikem, 2002), 2/95-96; Özafşar, “Rey - Eser Çatışması”, 240.

²⁹⁵ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 198.

²⁹⁶ Nietzsche'nin ilk akıl hocaları olarak bilinen Schopenhauer, Alman bir filozoftur.

²⁹⁷ Kubilay Hoşgör, “Schopenhauer'ın Yeter Sebep İlkesinin Dörtlülük Kökü Üzerine”, *Felsefe Arkivi* 52 (2020), 43.

²⁹⁸ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 137-141.

²⁹⁹ Haçkalı, “Ehl-i Sünnet-Ehl-i Re'y Ayrışması”, 64.

Hanîfe'yi bazen Allah'ın sıfatlarını reddeden Cehmiyye ve Mu'tezile ile bazen halku'l-Kur'ân meselesinde kendileriyle ters düşen Kaderiye'yle bazen de iradesiz insan modelini gündeme getiren Cebriye kelâmcılarıyla aynı çerçevede değerlendirmiştir.³⁰⁰ Nihai olarak rey kullanan kelâmcının heva ehli olduğuna inanan Ashâbü'l-Hadîs, kutsal metinlerin dışında ortaya konan her türlü argümanı bid'at, bu ilimle uğraşanları ise bid'at ehli olarak değerlendirmiştir. Olaya bu zaviyeden baktığımızda Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'yle yaşadığı gerilimin şahıslar üstü bir prensipler meselesi olduğunu söyleyebiliriz.

Ashâbü'l-Hadîs-Hanefiler geriliminde etkili olan bir diğer husus ise rivayetleri yaşamın her alanında temel ilke edinen Ashâbü'l-Hadîs'in kendi din yorumlarını ve öğretilerini diğerlerinden daha üstün görmesidir. Ashâbü'l-Hadîs rey kullanmadığı ya da diğer gruplara nazaran daha az kullandığı için kendi gruplarının diğerlerinden efdal olduğuna inanmıştır.³⁰¹ Dolayısıyla da dini anlamada ve yorumlamada onların normlarını kullanmayan Hanefiler gibi karşıt gruplar, bu grubun dışında kalmış ve onlar nezdinde muteber sayılmamıştır. Bu bağlamda Ashâbü'l-Hadîs re'y ehline mensup olanları eleştirmiş ve onların görüşlerini sapkınlık olarak nitelendirmiştir. Bu eleştiriler arasında, re'y ehline katılan kişilere "Ebû Semud" damgası vurulması ise dikkate değerdir. Allah, Fussilet sûresinde insanları ilk önce hidayete erdirdiğini sonrasında ise bazı insanların kasıtlı bir şekilde aydınlığı terk ederek körlüğü tercih ettiğini beyan etmiştir.³⁰² Ayette geçen Ebû Semud ifadesine bakıldığında hidayeti terk eden ve delâleti³⁰³ seçen bir topluluğa işaret edilmektedir. Ashâbü'l-Hadîs de bu olgu üzerinden yorumlamalar yaparak kendilerinin hidayet yolunda olduğunu ve re'y ehlinin ise bu yoldan sapan ve dalâleti tercih eden bir topluluk olduğunu iddia etmiştir.³⁰⁴

Dinin reyden değil de âsârdan ibaret olduğunu defaatle söyleyen Süfyân es-Sevrî, insanın başını bile rivayetlerde tarif edilen şekliyle kaşınması gerektiğini söylemiştir.³⁰⁵ Basit bir insani eylemi bile geleneğe göre olmasını arzulayan Ashâbü'l-Hadîs ulemasının, dinin yorumlanma ve gündelik yaşama tatbikî gibi daha hayati mevzularda, hadislere alternatif güç olarak gördükleri rey ve ehlini görmezden gelmeleri mümkün olamazdı. Ashâbü'l-Hadîs'in en

³⁰⁰ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 259.

³⁰¹ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 126.

³⁰² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), Fussilet 41/17; Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 75; Özafşar, "Rey - Eser Çatışması", 240.

³⁰³ Haktan bâtila sapma anlamına gelen bu kavram, genel manada toplumsal çoğunluğun inancına muhalefet eden akideyi tanımlamak için kullanılmıştır. Bir başka ifadeyle kurtuluşun ancak kendi inandığı dinî pratikler çerçevesinde olacağına inanan grupların, kendilerinden farklı düşünen karşıtlarına karşı kullandığı bir kavramdır. Kavramla ilgili daha geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 68; Ömer Faruk Harman, "Dalâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/427.

³⁰⁴ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik; İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 228.

³⁰⁵ Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 6; Hâce Abdullah-ı Herevî, *Zemmü'l-keîlâm*, 2/180-181.

önemli âlimlerinden olan Süfyân es-Sevrî'nin düşünce yapısını merkeze aldığımızda fikhî ve teoloji/kelâmî konularda rey kullanan Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının niçin ötekileştirildiği gayet net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Nitekim muhaliflerine karşı giriştiği her tartışmada kendilerinin âsâra büyük ehemmiyet verdiklerini ve bu gerekçeyle sünnet ehli olma vasfına daha layık olduklarını iddia eden İmam Mâlik, bu yapı içerisinde olmayı kurtuluşa ermenin temel şartı olarak görmüştür. İmam Mâlik'in sözlerinden satır aralarına bakıldığında kendilerinin hak/sünnet ehli, Ebû Hanîfe ve ashabının mensubu olduğu re'y ehlinin de sünnet karşıtı/bid'at ehli olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.³⁰⁶

Sonuç itibariyle dinin anlaşılmasında muhafazakâr paradigmaya aykırı duran rey ile onu yorumlamadaki maharetiyle meşhur olan Ebû Hanîfe, dinî metinlere yaklaşımı nedeniyle Ashâbü'l-Hadîs tarafından potansiyel bir tehlike olarak algılanmıştır. Âsâra ittiba fikrine oldukça sıkı sarılan Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin bu yaklaşımında Ebû Hanîfe'nin en önemli rey temsilcilerinden birisi olarak tanınması oldukça etkili olmuştur.³⁰⁷ Dolayısıyla Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik asıl eleştirisinin, reyini dini anlamlandırmadaki kullanım alanına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Bir kısım Ashâbü'l-Hadîs taraftarları bu oran ve sıralamaya tamamen karşıyken hatırı sayılır bir taraftar kitlesi de bu nicelik ve dizilime sınırlı da olsa bir alan açmıştır. Ebû Hanîfe ise tüm sistemini onların mesafeli durduğu bu olgu üzerine inşa etmiştir. Onun bu yapılandırmasını oldukça sakıncalı bulan Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, öncelikle Ebû Hanîfe'yi ikaz etmiş, daha sonra kendi parametreleriyle belirledikleri hak yoluna davet etmişlerdir. Geline süreçte terbiye edil(e)meyen Ebû Hanîfe, Ashâbü'l-Hadîs tarafından sapkın bir grubun üyesi olmakla itham edilmiştir.

3.2.3. İman Tanımlaması ve İman-Amel İlişkisi

Kur'an'da nübüvvetten âhiret inancına varıncaya kadar birçok önemli konu işlenmektedir. Ancak Kur'an'daki en önemli konunun aynı zamanda kendisinin de varlık sebebi olan iman (tevhid) meselesi olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla ilahi vahye muhatap olan insan için ilk ödevlendirme sahih bir imana sahip olmaktır. İslam'ın erken dönemlerinde meydana gelen kanlı ve acı tecrübelerin etkisiyle Kur'an'ın temel öğretisi olarak kabul ettiği

³⁰⁶ Ashâbü'l-Hadîs'in bu kavramı sahiplenmesi diğer İslamî fırkaların dinin anlaşılmasında ve fikhî hükümlerin verilmesinde sünnet ve hadisleri dikkate almadığı anlamına gelmemektedir. Mustafa Öz, Ashâbü'l-Hadîs'in bu tavrını kendi grup ve metotlarını isimlendirme meselesi olarak değerlendirmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 371.

³⁰⁷ İğde, "Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru", 1/96.

iman olgusu hakkında birçok farklı tanım yapılmıştır. Tanımlama tartışmaları, iman-amel ilişkisinin nasıl olması gerektiği gibi bir başka sorunu gündeme getirerek yaşanan krizi biraz daha derinleştirmiştir. Tartışmaları yakından takip eden birey ve gruplar ise kendi iç dünyalarına en yakın olan iman ve amel tanımlamalarını sahiplenmişlerdir. Yapılan tercihler sonrasında ise kendi tanımlarının dışında farklı tanımlamaları tercih eden insanlar, birbirlerine birtakım ağır eleştiriler yöneltmişlerdir.

Ashâbü'l-Hadîs tarafından Ebû Hanîfe'ye yönelik tavrın oluşumunda yukarıda kısaca özetlediğimiz tanımlama faaliyetleri etkili olmuştur. Ebû Hanîfe'nin iman tarifi ile iman-amel münasebeti hakkındaki görüşleri, Ashâbü'l-Hadîs'i oldukça rahatsız etmiş ve ona karşı birtakım söylemlerde bulunulmasına neden olmuştur. Bu sebeptendir ki öncelikle Ebû Hanîfe'nin tartışmaya neden olan bu konu hakkındaki görüşlerine yer vermenin Ashâbü'l-Hadîs eleştirilerinin fikrî arka planını çözümlemeye önemli bir ölçüt olacaktır.³⁰⁸

İslam düşünce geleneği içerisindeki küçük gruplaşmaları bir kenara bırakarak ana ekolleri temel referans aldığımızda ilk ciddi fikir ayrılıklarının büyük günah konusu üzerinde yaşandığını söyleyebiliriz.³⁰⁹ İşte iman tanımlanması, tam da tartışılan bu meseleye paralel olarak iman ne olduğundan daha çok ne olmadığını kararlaştırma üzerine ortaya çıkmıştır. Hicrî birinci asrın ortalarında Hâricîlerle Mürcîîler arasında devam eden bu ayrıştırıcı konu, İslamî ekollerin birçok farklı iman tanımı yapmasına ve iman-amel ilişkisini yeniden değerlendirmesine neden olmuştur. Mürcîîler tartışma esnasında imanda noksanlık ve ziyâdelik fikrini reddederken, tartışmanın ilk kıvılcımını ateşleyen Hâricîler ise imanda artma ve eksilmenin olabileceğini ısrarla savunmuştur.³¹⁰ Sonuç itibarıyla birinci asrın ikinci yarısında iman-amel münasebetini farklı yorumlayan ekoller ile birbirine alternatif çeşitli iman tanımlamaları ortaya çıkmıştır.³¹¹

Hicrî ikinci asra gelindiğinde ise tartışmalara daha detaylı tanım ve açıklamalar yapan iki öncü karşıt grup, hizipleşmenin yayılım alanını daha da genişletmiştir. Bu gruplardan ilki, ilk kuşaktan itibaren mevzisini koruyan ve aynı düşünceyi takip eden Ebû Hanîfe'nin de dâhil edildiği Mürcie, ikincisi ise Hâricîlerle -tekfir konusu hariç- paralel düşünen Ashâbü'l-

³⁰⁸ Ebû Hanîfe'nin akaid görüşleriyle alakalı daha teferruatlı bilgi edinmek için bk. Ebû Hanîfe, *Fıkhi'l-ekber*, 67-68; Beyazîzâde, *Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 115-127. Ebû Hanîfe'nin teolojik görüşleri çalışmamızın temel konusu olmadığından biz sadece Ashâbü'l-Hadîs'in eleştirdiği itikadî konuları ele aldık.

³⁰⁹ Ebû'l-Ferec Abdîrahmân Receb, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'i'l-kilem*, thk. Şuayb el-Arnâvut - İbrahim Bacis (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 1/114; Terzioğlu, "Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezilik", 402.

³¹⁰ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka Planı*, 95-96.

³¹¹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 278-280.

Hadîs'tir.³¹² Ekoller arasında teolojik ayrılmalara neden olan bu konu, IV./X. yüzyılın başlarına kadar özellikle Ebû Hanîfe üzerinden Hanefilerle Ashâbü'l-Hadîs arasında hararetli bir şekilde devam etmiştir.³¹³

Ebû Hanîfe'nin iman tarifinin Ashâbü'l-Hadîs içerisinde yer alan diğer üç "hak" mezhep kurucusu imamin, iman tarifinden farklı olduğunu söyleyebiliriz.³¹⁴ Ebû Hanîfe'nin iman nazariyesini incelediğimizde iman; tasdik, ikrar, yakîn ve marifetten oluştuğu görülmektedir. Ona göre imanın aslı/özü kalpte gizlenen tasdiktir. Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın insanları Mü'min, münafık ve kâfir gibi kategorize etmesindeki temel ölçüt tasdik olup olmamasıdır. Amel gibi diğer argümanların kıymeti-harbiyesi ise imanın varlığı ya da yokluğuyla belirlenmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe nezdinde geçerli bir iman, amellerde dâhil olmak üzere hiçbir şart koşmadan tasdike bağlıdır.³¹⁵

Ebû Hanîfe, amel ve iman arasındaki ilişkiyi daha esnek bir şekilde yorumlamamıştır. Onun bu konu hakkındaki genel eğilimi günahkâr Mü'mine İslam sınırları içerisinde kalmada daha fazla hak tanımaktadır. Mesela şirk koşmadığı müddetçe bir Müslümanın, Mü'min sıfatından hâli olmayacağını söylemesi³¹⁶ toplum bazı kesimi tarafında kabul görmüştür. Ebû Hanîfe, amellerin imandan bir parça/cüz olmadığı kanaatinde. Bundan dolayı da ona göre amellerin noksanlığı ya da terkinden dolayı bir Mü'min, İslam dairesinin dışına atılarak asla tekfir edilemez.³¹⁷

Yine ona göre bir Mü'min, günah işlese hatta bu günahı, mürtekb-i kebîreden bile olsa, fâsık olmakla birlikte yine de Müslüman dairesi içindedir. Müslümanların birtakım farizalardan bazı dönemlerde sorumlu tutulmamasına rağmen iman mesuliyetinin hâlâ devam ettiğine dikkat çeken Ebû Hanîfe, aslolanın imanî tasdik olduğunu söylemiştir.³¹⁸

Anladığımız kadarıyla Ebû Hanîfe, bu tartışmalara düşünsel olarak yaklaşıp da Ashâbü'l-Hadîs âlimleri Ebû Hanîfe'den farklı olarak bu yapılan tartışmaları güncel ve dinî hayatın temel problemlerinden birisi olarak değerlendirmiştir. Varoluşsal ve statü bazında ameli ikinci pozisyonda ele alan Ebû Hanîfe, bu sebeple Ashâbü'l-Hadîs'in yoğun ve sert

³¹² Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka planı*, 80.

³¹³ Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, 195; Terzioğlu, "Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezilik", 402-405.

³¹⁴ Evkuran, *Ebû Hanîfe*, 51.

³¹⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l Mûte'allim*, 20-23; Beyazîzâde, *İmam Azam Ebu Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, 115-117.

³¹⁶ Ebû Hanîfe, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, 15.

³¹⁷ Sa'düddîn Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 272-273; Aliyyu'l-Kari, *Fıkh-ı Ekber Aliyyül Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çelebi Yayınları, 1981), 176.

³¹⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l Mûte'allim*, 19-21; Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, 252.

eleştirilerine maruz kalmıştır. Çünkü Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin aksine Ashâbü'l-Hadîs, amelleri imanın özünden/şubelerinden biri olarak kabul etmiştir. Ashâbü'l-Hadîs'e göre makbul bir itikad, tasdik (iman) + amel şeklinde formülize edilmelidir.³¹⁹ Kurulan denklemden de anlaşılacağı üzere amel onlara göre tasdikle birlikte eş değer kuvvete sahiptir. Bundan dolayı da tasdik'in tam olarak anlam bulması ya da bir başka ifadeyle geçerli bir iman için muhakkak ameller yerine getirilmelidir. Zira Ashâbü'l-Hadîs'e göre amellerin ötelendiği bir iman pek de muteber değildir. İşte bu sebeptendir ki imanın bekâsı için amelleri ön şart olarak ileri süren Ashâbü'l-Hadîs, Ebû Hanîfe'nin iman nazariyesi ile iman-amel münasebetini dinî yorum ve hayata karşı dinî bir tehdit olarak algılamıştır. Bundan dolayı da Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına karşı oldukça sert bir dil kullanmıştır. Kuvvetle muhtemel onların yaklaşımının altında, amellerin değersizleşmesiyle birlikte samimiyetsiz bir iman anlayışının doğacağı kaygısı yatmaktadır. Çünkü Ashâbü'l-Hadîs'in iman muhayyilesindeki temel olgu, ameldir.³²⁰ Ashâbü'l-Hadîs'in iman-amel aynileştirmesindeki kararlılıklarını ve muarızlarına karşı reddiyeci tavırlarını kaleme aldıkları *Kitâbü'l-Îmân* adlı eserlerinde bu yaklaşımlarını görmek mümkündür. Ashâbü'l-Hadîs, bu eserlerindeki imanın şubeleri adlı bölümlerinde “namaz imandandır”, “ameller imandandır” gibi özdeşleştirmeler yaparak amel konusundaki hassasiyetlerini göstermişlerdir.³²¹

Ebû Hanîfe, iman ve küfrün kalpte aynı anda bulunamayacağını savunur. Ona göre, iman, amellerin artması veya azalmasıyla değil, tamamen küfrün artması veya azalmasıyla ilişkilidir. Onun bu yaklaşımı iman anlayışının, Ashâbü'l-Hadîs'in savunduğu “ameller artarsa iman da artar, ameller eksilirse iman da eksilir.” görüşünden farklı olduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe iman bu tür bir değişime tabi tutulamayacağını, çünkü iman öz itibarıyla ya tam ya da eksik olduğunu, yani ya hakiki iman ya da küfür olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple, Ebû Hanîfe'ye göre, iman artması veya azalması amellerin durumuna değil, küfrün artıp azalmasıyla ilişkilidir.³²²

Ebû Hanîfe ile Ashâbü'l-Hadîs arasındaki bir diğer görüş ayrılığı ise iman edilecek hususların aynı olup olmadığı konusunda yaşanmıştır. Ebû Hanîfe, sema ve arzdeki her bir varlık için iman esaslarının eşit olması gerektiği kanaatindedir. Onun nezdinde salih amel

³¹⁹ Ebû Bekr el-Âcurrî, *Kitâbü's-şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî (Riyad: Dâru'l-vatan, 1999), 2/611; Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 88.

³²⁰ Ebû Muhammed b. Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyra (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1996), 3-106; Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 84.

³²¹ Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 103.

³²² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l Mûte'allim*, 19-21; a.mlf., *el-Fıkhü'l-ekber*, 67; Aliyyu'l-Kari, *Aliyyül Kârî Şerhi*, 213.

işleyen bir Mü'min ile mücrimin imanı eş değer bir konumdadır. Ona göre sema ehli ile peygamberlerin imanı müsavidir. Yani tasdik edilecek iman esasları her Müslüman için aynı olup kişilere göre farklılık arz etmez.³²³ Daha geniş bir ifadeyle Ebû Hanîfe'ye göre iman edilecek ilkelerin konusu ve nesnesi tüm âkil varlıklar için aynıdır. O, bu kanaatte iken imanı teknik anlamda ele alan Ashâbü'l-Hadîs'in daha "mükemmelliyetçi" bir iman anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki onlar, meleklerin imanı ile sıradan bir Mü'minin imanın aynı derecede olacağı kanaatinde değildirlere. Bu derecelendirmeden hareket eden Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, aynı kıyaslamayı insanlar için de uygulamış ve tüm Mü'minlerin iman derecelerinin müsavi olamayacağını söylemişlerdir. Dolayısıyla bu noktadan bakıldığında Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe'nin birbirlerinden oldukça farklı düşündüğü ortadadır. Ashâbü'l-Hadîs'e göre iman, artar ve eksilir. Yani her Mü'minde iman eşit oranda mevcut değildir. Şöyle ki itaat içerisinde olanın imanı artarken masiyet içinde olanın imanı azalır. Mesela Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732),³²⁴ "isyan edenle itaat edenin imanı bir değildir."³²⁵ derken Evzâî ve İmam Mâlik ise imanın sonunun olmadığını ve sürekli arttığını, söylemiştir.³²⁶ Süfyan b. Uyeyne de "iman artar ve azalır." diyerek konuyla ilgili kanaatini belirtmiştir.³²⁷ Görüldüğü üzere Ashâbü'l-Hadîs, eşitlik üzerine inşa edilen iman anlayışına ya da başka bir ifadeyle tüm mahlûkat için genel-geçer olan bir iman anlayışına karşıdır. Kâmil bir imanın ön şartı olarak da amelleri temel kıstas alan Ashâbü'l-Hadîs taraftarları, ibadetlerini ifa eden Mü'minlerin imanlarının artacağını, yerine getirmeyenlerinin ise imanlarının azalacağını söylemiştir. İşte yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız imanın artıp azalmayacağı meselesi Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe arasında tartışma konusu olmuştur.

Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'yi dinî görüşleri üzerinden eleştirmesindeki bir diğer etken ise Gassân el-Kûfî (ö. II./VIII)³²⁸ ile aralarında kurulan irtibattır. Gassân, makbul bir iman için ikrarı zorunlu görmüştür. Dolayısıyla onun iman tarifinde ikrarın daha ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu ise Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin asla mazur görebileceği bir iman

³²³ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 200; Ebû Hanîfe, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, 60; Sarı, *İman ve İslam*, 125-126.

³²⁴ Yaklaşık 200 kadar sahâbeyle tanışan Atâ b. Ebî Rebâh tâbiîn neslindendir. Hayatının büyük bir bölümünü Mekke'de geçiren Ebî Rebâh, Mekke fıkıh ekolünün en tanınmış simalarındandır. Hakkında daha kapsamlı bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Atâ b. Ebî Rebâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/35-36.

³²⁵ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arkapları*, 129.

³²⁶ Abdurrezzâk b. Abdî'l-Muhsin Bedr, *Ziyadetül-iman ve noksanuhu ve hukmul-istisnai fih* (Riyad: Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1996), 345.

³²⁷ Muhsin el-Bedr, *Ziyadetül-iman*, 126-127.

³²⁸ Mürcie'nin bir alt kolu olan Gassaniye'nin kurucusu olan Gassân hakkında ne yazık ki mezhep kurucusu olmasının dışında kapsamlı bir bilgiye ulaşamadık. Ancak Gassân'ın kurduğu ekol ile Mürcie ilişkisi hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. Kutlu, "Mürcie Mezhebi", 200; a.mlf., "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/44.

tanımlaması değildir. Ayrıca o, Ebû Hanîfe'nin de kendisi gibi imanın artıp eksilmeyeceği görüşünde olduğunu söyleyerek mezhebiyle Ebû Hanîfe'nin görüşleri ve kendi fikirleri arasında bir bağlantı kurmaya çalışmıştır.³²⁹

Abdülkahir b. el-Bağdâdî (ö. 429/1037) Gassân'ın kitabındaki iman bölümüne işaret ederek buradaki iman bölümünün Ebû Hanîfe'nin iman nazariyesiyle aynı olduğuna dikkat çekmiştir.³³⁰ Ancak bu ilişkilendirmeden hareketle Ebû Hanîfe'nin de aynı Gassân gibi düşündüğünü söylemek mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak İbn Abdürber (ö. 463/1071) ile Şehristânî ise Gassân'ın bu hareketini, Ebû Hanîfe'nin Mürciî gibi gösterilmek suretiyle kendi düşünce ve ekolüne meşruiyet kazandırma girişimi olarak yorumlamıştır. Hatta Şehristânî, Gassân ile Ebû Hanîfe'nin iman-amel ilişkisinde paralel düşündüğü gerekçesiyle her ikisini de mezhepleri sınıflandırdığı *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Mürcie başlığı altında toplamıştır.³³¹ Ashâbü'l-Hadîs âlimleri de kuvvetle muhtemel isimlerini yukarıda zikrettiğimiz müellifler gibi düşünmüş olacak ki Gassân ile Ebû Hanîfe arasında bu tür bir özdeşlik kurmuşlardır. Sonuç itibarıyla Gassân'ın Ebû Hanîfe üzerinden meşruiyet çabaları ile iman-amel nazariyesinin Ebû Hanîfe ile irtibatlandırılması, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe tenkitlerinde dinî bir gerekçe olmuştur.³³²

Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'yi dinî bir gerekçe sunarak eleştirdiği son konu ise imanda istisna meselesidir. İstisna konusu, aslında bir Müslümanın İslam'a olan mensubiyetinin nasıl ifade edileceğiyle ilgilidir.³³³ “Mü'min” kavramının dünya ve âhiret için teknik kullanım farklılığı, taraftarlar arasında teolojik ayrışmaların oluşumunda belirleyici olmuştur. Şöyle ki imanda şüphe olmayacağı gerekçesiyle istisnayı kabul etmeyen Ebû Hanîfe, bir Müslümanın dünya ve âhiretteki durumu için “ben gerçekten Mü'minim.” tabirini kullanabileceğini savunmuştur.³³⁴ Ashâbü'l-Hadîs'in önemli âlimlerinden olan Süfyân es-Sevrî ise tanımlamanın bu şekliyle kullanımının aynı zamanda “ben cennetliğim.” gibi kendi nefsinin lehine kesin bir şehâdet barındırdığını, bunun ise bir Müslüman için haddi aşmak olacağından bu kullanıma sıcak bakmamıştır. Bir diğer Ashâbü'l-Hadîs âlimi olan Vekî' b. Cerrâh ise Ebû

³²⁹ Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 149.

³³⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 149.

³³¹ Ebû'l- Hasan el-Eşârî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 212; Özlem Demir, *Makâlât Geleneğinde Ebû'l-Kâsim El-Ka'bî ve Mezhepler Tarihindeki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 50.

³³² Ebû'l-Hasenât el-Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebu Matbuâtü'l-İslâmiyye, 1986), 359; Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, 195; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 291-292.

³³³ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arkapları*, 110.

³³⁴ Ebû Hanîfe, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, 41.

Hanîfe'nin bu yaklaşımını cüretkârlık olarak yorumlamıştır. Öz mahiyette Ashâbü'l-Hadîs, Ebû Hanîfe'nin söylemlerini çirkin bulmuş ve bu kavramın âhiret için kullanımına “inşallah” eklemesi yaparak “inşallah Mü'minim.” ya da “ümit ederim Mü'minim.” tanımlamasını daha doğru bulmuştur.³³⁵ İstisna konusunda Ebû Hanîfe'ye sadece Süfyân es-Sevrî'nin değil de neredeyse tüm Ashâbü'l-Hadîs'in ittifakla itiraz etmeleri, hicrî dördüncü asra kadar devam eden Ebû Hanîfe eleştirilerinde Ashâbü'l-Hadîs adına güçlü bir argüman oluşturmuştur.

Sonuç itibariyle “amellerin niteliği ve iman karşısındaki konumu, imanın oluşumundaki rolü, imanın özüne dâhil edilip edilmemesi, bu iki kavramın birbirleriyle olan semantik ilişkisi, önceliğin hangisine ait olduğu” gibi konularda yaşanan fikir ayrılıklarının³³⁶ Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe arasında oluşan teolojik gerilimin temel nedenlerini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

3.2.4. Hadislere Yaklaşım Farklılığı

Bugün neredeyse her Müslümanın evinde bulunan *Kütüb-i Sitte* gibi hadis külliyatlarının oluşumundaki en büyük paye kesinlikle Ashâbü'l-Hadîs ulemasına aittir. Zira bu insanlar, hadisleri temin edebilme adına kendi beldelerinden diğer İslam beldelerine uzun süren ve adına rihle denilen meşakkatli yolculuklar yapmışlardır. Hadisleri toplamak ve yaymak için büyük emek harcayan bu insanlar ayrıca hadislerle nasıl amel edileceğini öğretmek için farklı metot ve usuller ortaya koymuşlardır.³³⁷ Yeri geldikçe özel hayatlarından tavizde de bulunan bu insanlar, Müslümanları Kur'an'la özdeşlendirdikleri hadislerle amel etmeye davet etmişlerdir. Hatta öyle ki davetleri esnasında hadisi anlama ve ondan hüküm çıkarma usullerine karşı alternatif yeni metotlar ileri sürenleri oldukça sert bir şekilde ikaz etmişlerdir. Onların bu sert tutumlarında muhtemelen hadislere ehemmiyet vermenin yanında rihle sırasında karşılaştıkları zorlukların da etkisi vardır. Zira insanoğlunun büyük emek harcayarak elde ettiği bilgi ve kazanımların başkaları tarafından heba edileceği korkusu, ihtiyari olarak öfkelenmelerine ve hatta birtakım radikal tavırlar sergilemelerine neden olmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında uzun yıllar hadis rivayetinde bulunan ve hatta bunu bir meslek olarak icra eden Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye karşı yaptığı hadis müdafasını, dinî ve insani bir tepki olarak yorumlamak mümkündür.

Kadim medeniyetlerin bakiyeleri üzerine inşa edilen Kûfe şehrinin Medine'ye nazaran daha mozaik bir yapıda olduğunu daha önce ifade etmiştik. Etnik ve dinî unsurlar sebebiyle

³³⁵ Zehebî, *Ebu Hanife*, 105; Harisî, *Ebû Hanîfe*, 293; Sarı, *İman ve İslam*, 158; Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka planı*, 11-116.

³³⁶ Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka planı*, 95.

³³⁷ Yıldırım, “es-Sem'ânî'nin Ashâbü'l-Hadîs Savunusu”, 123-124.

ortaya çıkan birçok farklı mezhebin yaşamaya çalıştığı bu şehirde, hadis birikiminin Hicaz bölgesine nazaran daha az olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çeşitli ırk ve mezheplerin varlığı bakımından daha yalıtılmış ve homojen bir hayatın hüküm sürdüğü Hicaz bölgesinde yaşayanların, hadis kaynaklarına olan yakınlığını fırsata dönüştürdüğü görülmektedir. Zira dinî ve aktüel yaşamda karşılaşılan problemlerin çözümünde, hadisleri oldukça fazla kullanmaları bu değerlendirmemizi doğrulamaktadır. Medine ehli ölçüsünde Nebvî miras ve hadis diyaloguna sahip olamayan Kûfe ehli ise ilim meclislerinden halk pazarlarına varıncaya kadar huzursuzluk oluşturan müşküllerinde, hadislerin dışında rey teknikleri gibi alternatif kaynaklara başvurmuşlardır. Bir başka ifadeyle homojen yapıdaki Medineliler için rivayet malzemesi yeterli olurken, heterojen yapıdaki Kûfeliler için bu malzeme oldukça yetersiz kalmıştır. Ancak bununla birlikte Kûfe bölgesinde hadislerin oldukça az olduğunu ve bu sebeple de Ebû Hanîfe'nin içtihat ve istinbatlarında hadis noksanlığından dolayı rey ile amel ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira böyle bir iddiayı kabul etmek Hanefî içtihatlarının büyük bir kısmının ilgası anlamına gelmektedir. Muhammed Ebû Zehra, Ebû Hanîfe için söylenilen “şayet hadislerden haberdar olsaydı bunları dikkate alırdı, rey kullanmazdı.” gibi bir yaklaşımı gerçekçi bulmamaktadır. O, Ebû Hanîfe'nin hadislerden haberdar olduğunu ve âhâd haber gibi birtakım rivayetleri bilinçli bir şekilde reddettiğini söylemektedir.³³⁸

Muhtemelen Kûfelileri sorun çözmede farklı teknik arayışlarına sevk eden gerekçe, sınırlı sayıdaki naslarla sınırsız sayıdaki problemlerin çözülememesi gerçekliğidir.³³⁹ Nihai olarak, Kûfe şehrinin dinî, sosyo-kültürel ve hatta mali sorunları, onları Kur'an ve hadisin yanında farklı kaynaklara başvurmaya zorlamıştır.³⁴⁰ Ancak Kûfe'nin her alanda ortaya çıkan bu dinamik dokusu, başta rey olmak üzere aklî istidlâl metotlarına daha rahat bir hareket etme ortamı sunarken hadisleri kabul etme noktasında ise bazı özel şartları zorunlu kılmıştır.³⁴¹

Ebû Hanîfe, bugün olduğu gibi yaşadığı çağda da fikirleri kadar dini anlamlandırmada sergilediği tavrıyla en çok tartışılan İslam âlimlerinden biri olmuştur. Onun, hadislerin kabulü veya reddi noktasındaki prensiplerini kabul edenler olduğu gibi eleştirip reddedenler de olmuştur. Ebû Hanîfe'yle ilkeler bağlamında anlaşılamayan Ashâbü'l-Hadîs, onu kimi zaman açıktan, kimi zaman da “ba'du'n-nâs” gibi kamuflejlarla ismini zikretmeden sünnet/hadis

³³⁸ Muhammed Aburreşid Nu'mani, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Misvak Neşriyat Yayın, 2010), 152; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 308-309.

³³⁹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsih 'ani'l-ahvâl*, thk. Abdülhalim Mahmud (Mısır: Mektebetu'l Angola Mısıryye, 1962), 166.

³⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 663; Özel, *İmam Ebu Hanife*, 55-56.

³⁴¹ Aktepe, “Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”, 122.

karşıtı hatta sünnet düşmanı şeklinde hedef göstermiştir.³⁴² Birçok girift ilişkinin iç içe olduğu hadis eleştirilerini incelediğimizde genel olarak Ebû Hanîfe'ye yönelik ithamları şu şekilde sıralayabiliriz: Onun hadis ilminde sika ve güvenilir olmadığı, bu ilimde cahil olduğu ve kendi kişisel kanaatlerini hadislerin önüne geçirerek sünnete/hadise ittibâ etmediği yönündedir.³⁴³ Özellikle son iddia formatının Mezhepler Tarihi'nde en sık karşılaştığımız birey ve grupları ötekileştirme faaliyetlerinden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Sünnete dolayısıyla da Hz. Peygamber'e tabi olanların ümmet içerisinde muteber sayılacağı, onu reddedenlerin ise saygınlığını yitireceği yadsınamaz bir gerçektir. Muhtemelen bu duygularla hareket eden Ashâbü'l-Hadîs âlimleri yine kuvvetle muhtemel kendilerinin üstünlüğünü vurgularken Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını sünnet dışı bir yapı göstererek onların toplumdaki saygınlığını düşürmek istemiştir. Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe geriliminde hadis üzerinden ortaya çıkan bu tartışmayı diğer tartışmalardan farklı kılan olgu ise taraftarlar arası rivayet/hadis üzerinden başlayan metodolojik farklılıkların zamanla sünnet inkârcılığı ithamlarına evrilerek kelâmî bir mesele haline dönüşmesidir.

Muhammed Ebû Zehra, yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız sosyolojik ve metodolojik etkenlere ek olarak, hicrî ikinci asırda her ne kadar hadis tedvin ve tasnif faaliyetleri başlasa da, sistematik ve güvenilir bir hadis belirleme kriterinin olmadığına dikkat çekmiştir. Yine onun ifadesine göre, bu dönemde Hz. Peygamber'e ittisal ettirilen birçok mevzû hadis, çıkarları doğrultusunda hevâ ve delâlet ehli tarafından kullanılmıştır. Bu istismarcı davranış da diğer menfî etkenlerle birleşerek sahih olanla olmayan hadislerin birbirine karıştırılmasına neden olmuştur. Ayrıca bu iç sorunlarla birlikte Kûfe'de dış etkenli fitne hareketlerinin de paralel ilerlemesi, içtihatlarında hadisleri vazgeçilmez bir argüman olarak kullanan Ebû Hanîfe gibi hukukçuları hadislere karşı daha temkinli yaklaşmaya mecbur kılmıştır.³⁴⁴ Şöyle ki hicrî birinci asırda başlatılan mevzû hadis faaliyetlerinin hicrî ikinci asırda Ebû Hanîfe'nin gözleri önünde bilinçsiz ve kontrolsüz bir şekilde ivme kazanması, hadislerin güvenilirliğini tespit ve ayırt etme zorunluluğunu doğurmuştur. Muhtemelen bu zaviyeden hareket eden Ebû Hanîfe, sahih ve mevzû hadisleri tespit etmek için kendine özgü birtakım yorumlamalar yapmıştır.³⁴⁵ Onun, rivayetlerin kabulü ve aktarımı noktasındaki öne çıkan en önemli eleme yöntemi, rivayetlerin/hadislerin İslam'ın meşhur ve maruf olan âm'mına aykırı

³⁴² Aktepe, “Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”, 116.

³⁴³ Zehebî, *Ebu Hanife*, 95; Evkuran, *Ebû Hanîfe*, 64.

³⁴⁴ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 293; Harisî, *Ebû Hanîfe*, 318; Mustafa Öztoprak, *Tarîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 107.

³⁴⁵ Harisî, *Ebû Hanîfe*, 318.

olmaması şeklindedir. Ebû Hanîfe'nin metoduna baktığımızda o, filtrelemeden geçen hadisleri kullanırken üstte kalan rivayetlere ise Hz. Peygamber'le aidiyet sorunu olduğu gerekçesiyle itibar etmemiştir. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı Ashâbü'l-Hadîs tarafından hadis inkârcısı, sünnete ittibâ etmeme şeklinde yorumlanmıştır.³⁴⁶ Hatta Evzâî, Ebû Hanîfe'nin hadis tavrını eleştiren reddiye amaçlı *Kitabü siyeri'l Evzâî* isimli bir eser kaleme almıştır. Ebû Yusûf'un da bu reddiye karşı hocası Ebû Hanîfe'yi müdafaa amaçlı "*er-Reddû 'alâ siyeri'l-Evzâî*" isimli karşı bir reddiye yazdığı bilinmektedir.³⁴⁷ Anlaşılan o ki hadislerin sahihliğinin tespitinde kullanılan birtakım prensipler/filtremeler, muhafazakâr paradigmaya sıkıca bağlı olan Ashâbü'l-Hadîs tarafından Hz. Peygamber'in sözlerinin itibarsızlaştırılması gibi algılanmıştır.³⁴⁸ Zira Ashâbü'l-Hadîs âlimlerine göre dinî bilgi edinmede en güvenilir yegâne kaynak, isnad yöntemidir. Bundan dolayı da hadis öğreniminde ve aktarımında başka kaynak aramaya lüzum yoktur. Kuvvetle muhtemel Ashâbü'l-Hadîs'in tavrında başka yöntemlere sıcak bakmaması ve isnad yöntemini tartışmaya açmak istememesi etkili olmuştur. Sonuç olarak, hadislerin manevi karizması hakkında ittifak halinde olan Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe'nin, ilkeler bağlamında anlaşılamadığı görülmektedir.

Usul tartışmasına ek olarak Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye sert söylemlerde bulunmasına etki eden bir başka unsur da âhâd haberlerin kaynak değeriyle ilgilidir. Ebû Hanîfe ile Ashâbü'l-Hadîs'in âhâd haberi değerlendirmede benimsedikleri yöntemlerin her ne kadar ortak yönleri olsa da genel anlamda birbirine zıt olduğunu söyleyebiliriz.³⁴⁹ Hanefî fıkhrındaki genel kanaate göre Kur'an'ın sübût ve delâleti kat'i iken, âhâd haber zannîlik değer taşımaktadır. Ashâbü'l-Hadîs'e göre ise âhâd haber, aynen Kur'an gibi kat'ilik hüküm barındırır.³⁵⁰ Dolayısıyla da âhâd haber varken kıyas gibi beşerî bir başka kaynağa müracaat etmek doğru değildir. Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe geriliminde hadis üzerinden devam eden tartışmalarda görülen o ki Ebû Hanîfe'nin âhâd haberlere yaklaşımı,³⁵¹ normatif yapıdaki

³⁴⁶ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 270-293; Fatih Mehmet Yılmaz, *Ebû Hanîfe ve Hadis (Abdürrezzak'ın el-Musannefi Özelinde)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 13; Aktepe, "Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", 129-130; Muhammed Enes Topgöl, "İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet Adlı Eser Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 178.

³⁴⁷ Bekir Ali Aydoğan, "Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü", *Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları* 17/1 (2019), 166.

³⁴⁸ Zehebî, *Ebu Hanife*, 85.

³⁴⁹ Hanefîlerin âhâd haberle ilgili tam kıstasları hakkında daha detaylı bilgi için bk. Zehebî, *Ebu Hanife*, 96-98.

³⁵⁰ Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usulî fah-ri'l-islâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım el-Bağdâdî (İstanbul: Şirket-i Sahifetü'l-Osmaniye, 1890), 2/371; Heytemî, *İmam Ebû Hanîfe*, 280; Özel, *İmam Ebu Hanife*, 69; H. Yusuf Apaydın, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 44/355-356.

³⁵¹ Ebû Hanîfe'nin bazı âhâd haberleri reddetmesindeki gerekçeler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Zehebî, *Ebu Hanife*, 95-99.

Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarını daha da hırçınlaştırmıştır. Mesela İbn Abdülber, Ashâbü'l-Hadîs'in konuyla alakalı sitemini şu şekilde dile getirmiştir: "Ebû Hanîfe, cumhurun ittifakına rağmen adalet sahibi râvilerin çoğu âhâd haberini şâz olarak değerlendirmiş ve bunun yerine kendi reyiyile hükmetmiştir."³⁵² Aslında İbn Abdülber'in bu aktarımı, Ashâbü'l-Hadîs'in öfkelenmelerindeki arka planı anlamamız bakımından rehber niteliğindedir. Görülen o ki Ashâbü'l-Hadîs, Hz. Peygamber'den ümmete tevarüs eden hadisler açıkça ortadayken Ebû Hanîfe, bunları terk ediyor ve bireyden bireye değişen reyiyile içtihatla bulunuyor gibi bir hissiyat içinde olmuştur. Yine kuvvetle muhtemel Ebû Hanîfe'ye yönelik sünnete ittibâ etmiyor ya da hadis inkârcısı gibi ithamlar da bu psikolojinin bir tezahürüdür.

Âhâd haberler üzerinden yürüyen bir diğer kamplaşma da âhâd haberin kıyasla olan arz ilişkisidir. Ashâbü'l-Hadîs uleması şartsız âhâd haberi hüccet olarak kabul ederken, Ebû Hanîfe, çağının sosyo-politik yapısını göz önüne alarak kıyası daha ön planda tutmuştur.³⁵³ Ebû Hanîfe'nin âhâd haberlerin sıhhatinde aradığı kıstasları beş başlıkta toplamak mümkündür. Ona göre âhâd haberler, Kur'an'ın genel manasına, klasik hadis teamüllerine, akla, maksada ve maslahata uygun olmalıdır.³⁵⁴ Ebû Hanîfe bu kriterlere uymayan haberleri şâz olarak değerlendirmiştir. Muhtemelen Ebû Hanîfe'nin bu tavrında hadislerin Hz. Peygamber'i temsiliyeti ile nakledene yüklediği mesuliyeti etkili olmuştur. Şöyle ki Ebû Hanîfe ilk önce âhâd haberleri bu kriterlere takdim eder. Usullerine uygun olanları alır, kriterlerine muarız olanları ise Hz. Peygamber'e nispetini zayıf bularak reddeder.³⁵⁵ Ashâbü'l-Hadîs'e göre ise bu arz metoduyla hadislerin kritiğini belirlemek oldukça yanlış bir usul hatasıdır. Çünkü onlara göre aslolan rivayetin adalet ve zaptıdır. Şayet rivayet Hz. Peygamber'den kusursuz bir şekilde gelmişse hiçbir surette terk edilmemeli bilakis onunla amel edilmelidir. Hatta bu uğurda sahâbe ve fukahânın teammülleri bile kriter olarak alınmamalıdır.³⁵⁶ Anlaşılacağı üzere Ashâbü'l-Hadîs'e göre herhangi bir rivayet, metin ve sened olarak sağlam gelmişse bir Ebû Hanîfe yöntemi olan arz tekniği, hiçbir suretle hiçbir rivayete uygulanmamalıdır. Çünkü onlar rivayet ortadayken aklî muhakeme gibi yoruma dayalı bir disiplin ve edebiyat ile meşgul olmayı

³⁵² İbn Abdülber, *el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ*, 149.

³⁵³ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 298-299.

³⁵⁴ Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 88-109.

³⁵⁵ İbn Abdülber, *el-İnkita*, 245; Ebû Hanîfe, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, 69-72.

³⁵⁶ Atawux Jiaerfu, *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 171.

bid'at³⁵⁷ olarak değerlendirmişlerdir.³⁵⁸ İsnad yöntemiyle ehl-i Medine kanaatlerini hadis usulünde temel ölçüt edinen ve bundan başka metodu sahih bulmayan Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin, Ebû Hanîfe'ye yönelik bir dizi ithamları sıralamasında Ebû Hanîfe'nin işte bu "arzıcı" tavrı oldukça etkili olmuştur.

Ebû Hanîfe, nasları anlamada ve aktüel hayata geçirmede, sadece isnad yöntemi ile Medine örfünün kullanımını geçerli sayan perspektifi kusurlu bulmuştur. Bize göre onun bu tavrında şu iki faktör etkili olmuştur. Bunlardan birincisi, sahih hadisleri belirlemede tek kriter olarak isnad yöntemini sağlıklı bulmaması, ikincisi ise problem çözümünde salt âsârın yetersiz kalacağı kanaatidir. Ashâbü'l-Hadîs ise Ebû Hanîfe'nin bu beğenmemezlik tavrına karşı çıkararak onun ortaya koyduğu sistematigini kusurlu bulmuş ve onu çürütmek adına elinden gelen gayreti göstermiştir.³⁵⁹ Görülen o ki taraftarların kısır döngü halinde birbirlerine karşı sergilediği bu rahatsız edici tavırlar, mevcut gerilimi biraz daha arttırmıştır. Rivayetçiliği asr-ı saâdete ulaşmada bir köprü olarak gören Ashâbü'l-Hadîs'in, köprünün inşasında kendilerine tehdit olarak gördükleri neredeyse herkesi "hadis bilmeyen cahil" ya da "reyini hadisten üstün tutan sünnet düşmanı" olarak itham etmesinde bu inanmışlık duygusu yatmaktadır. Dolayısıyla Ashâbü'l-Hadîs'in muhaliflerine karşı özellikle de Ebû Hanîfe'ye yönelik diyalektik bir ilişki sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Modern dönem âlimlerimizden olan Kevserî ise bu konuya biraz daha iyimser bakmaktadır. O, Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının kullandığı arzıcı yöntemin işleyişini kavrayamadıklarını, delillerden nasıl hüküm verdikleri hakkında yeterli bilgi sahibi olmadan eleştirdiklerini söylemiştir.³⁶⁰

Ebû Hanîfe, içtihat ve istinbatlarında hüccet olarak kullandığı hadislerin niceliği kadar

³⁵⁷ Bid'at kavramı, kastedilen amaca göre birçok farklı manaya gelmektedir. Geniş anlamda kullanıldığında Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan yeni fikir, uygulama ve adetler gibi her yeniliği karşılamak için söylenmiştir. Ehl-i bid'at ise dini düşünce ve davranışlarda sünneti terk eden ya da yeterince yer vermeyen Müslümanları tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Bununla birlikte Ashâbü'l-Hadîs, bid'at/Ehl-i bid'at kavramlarını İslam dışı grupları hedef alarak "küfür" anlamında da kullandığı görülmektedir. Ancak biz Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'yi bu kulvarda eleştirmede kanaatindeyiz. Ashâbü'l-Hadîs dini veya güncel sorunların çözümü için sadece dini kaynaklara dayanmayı tercih ederlerken rey ve aklî istidlâllere dayanan çözüm önerilerine temkinli bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu tür bilgi kaynaklarına güvenmekte tereddüt eden Ashâbü'l-Hadîs diğer kaynakların yanıltıcı ve hatalı olabileceği kaygısıyla daha güvenilir olduklarına inandıkları selef imamlarının görüşlerini tercih etmişlerdir. Rey ve kıyas gibi bilgi kaynaklarından hoşlanmayan Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, bu usulü kullanan Ebû Hanîfe gibi âlimleri zem eden birtakım ifadeler kullanmıştır. Ashâbü'l-Hadîs'in kullandığı bid'at kavramını da bu çerçevede ele almak mümkündür. Son olarak, İbn Kuteybe, Ashâbü'l-Hadîs'in bid'at ehli tabirinden kasıtlarının Mu'tezile kelamcılarıyla birlikte nasları anlamada aklı devreye sokan kişi ve gruplar olduğunu söylemiştir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 20-22; Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 51; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/501.

³⁵⁸ Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, 1/35; Bedir, *Ebu Hanife*, 55.

³⁵⁹ Aktepe, "Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", 124.

³⁶⁰ Zehebî, *Ebu Hanife*, 85.

arzulanan oranda hadis rivayet etmediği için de eleştirilmiştir.³⁶¹ Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisini anlamaya yönelik olduğunu düşündüğümüz bu yaklaşım, Ashâbü'l-Hadîs'in daima gündemde tuttuğu bir eleştiri malzemesi olmuştur. Ashâbü'l-Hadîs tarafından rivayet naklinde çağının önde gelen muhaddisleriyle mukayese edilen Ebû Hanîfe, onlar kadar hadis rivayetinde bulunmadığı gerekçesiyle hadis ilminde yetersiz bulunmuş, hatta bu sebeple kayıtsızlıkla itham edilmiştir.³⁶² Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin fetvalarında hüccet olarak kullandığı hadisler hakkında renk vermemesi, usulünün tam olarak anlaşılmasına sebep olmuştur. Süreçle birlikte devam eden bu müphem algı, ona karşı "hadis cahili/yetimi gibi"³⁶³ ithamların oluşmasına neden olmuştur.

Yukarıda vurguladığımız gerçeklikle birlikte Ebû Hanîfe'nin hadis ilminde yetersiz görülmesindeki bir diğer etken de muasırı olan İmam Mâlik gibi kendi adına müstakil bir hadis müsnedinin olmamasıdır. Eser eksikliğinin, dönemin hassasiyetleri içerisinde değerlendirdiğimizde, oldukça ciddi bir eleştiri olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla da eser eksikliğini Ashâbü'l-Hadîs'in oldukça sahiplendiğini ve bu gerekçeyle Ebû Hanîfe'ye yönelik yoğun eleştiriler sergilediğini söylemek mümkündür. Bize göre İmam Mâlik'in müşahhas bir müsnedinin olmasında Ebû Hanîfe'nin ise böyle bir esere sahip olmamasında yetiştikleri coğrafya ve kültür etkili olmuştur. Şöyle ki Arapların ilim ve kültür geleneği daha çok sözlü kültüre dayanırken mevâlînin ilim ve kültür anlayışında yazılı gelenek daha ön plana çıkmıştır.³⁶⁴ Muhtemelen onların dil ve kültürlerinde görünen farklılık, ilmî anlayış ve metotlarına da yansımıştır. Kanaatimiz o ki mevâlî kodlarına göre yetişen Ebû Hanîfe'nin gücünü ve ilgisini daha çok sözlü olarak icra edilen hadise değil de farklı ilimlere -kelâm ve fıkıh- yöneltmesinde bu olgu etkili olmuştur.

Anlaşılan o ki hadislerin kaynak değeri hakkında ittifak halinde olan muhatapların, sıra mevcut malzemenin yorumlanması ile kullanım yerindeki sıralamasına geldiğinde ayrışıp ihtilafa düştükleri görülmektedir. Sonuç itibarıyla Ashâbü'l-Hadîs'n Ebû Hanîfe ve Hanefilere karsı sergilediği tavrın hadisleri reddetmekten değil, hadislere farklı yaklaşımdan kaynaklanan

³⁶¹ Yılmaz, *Ebû Hanîfe ve Hadis*, 15.

³⁶² Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi mütehasıs muhaddislerin aksine müsted oluşturmak için hadis meclisleri kurma gibi özel bir çabası sarfetmemiştir. Ancak böyle olmakla birlikte Ebû Hanîfe'ye ait hiçbir müsnedin olmadığını da söylemek mümkün değildir. Ona isnat edilen müstedler, daha çok fıkıh müzakerelerinde bulunan öğrencilerin sahabe ve tâbiîn kanalı gelen hadisleri kaleme almasıyla oluşmuştur. İşte fıkıh derslerinde arşivlenen bu hadisler, daha sonraları yine aynı öğrenciler tarafından tertip edilerek ona nispetle neşredilmiştir. Bu şekilde Ebû Hanîfe'ye ait müsnedlerin eser ve müellif sıralaması için bk. Beyazîzâde, *Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, 47.

³⁶³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/574-575.

³⁶⁴ Beyazîzade, *Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, 47; Bedir, *Ebu Hanife*, 50-63.

bir usul, metot ve hatta meslek farklılığından neşet ettiğini söyleyebiliriz. Kısacası Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe kamplaşmasında oldukça belirleyici olduğuna inandığımız bu kavganın kaynağı, hadislerin manevi karizmatik yapısından öte, delâlet ettiği cihettir. İslam dünyasının erken dönemlerinde fikir ve pratik alanlarında ortaya çıkan ortaya çıkan Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe ayrışmasının hatta Ashâbü'l-Hadîs-Ehl-i re'y farklılaşmasının temellerini işte bu metodolojik farklılıklar oluşturmaktadır.

3.2.5. Tövbeye Davet Meselesi

Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe gerilimine etki eden çok boyutlu paydaşlardan biri de Ebû Hanîfe'nin küfre düştüğü ve bu sebeple de iki defa tövbeye davet edilmesiyle ilgili iddialardır. Hâricîlerle Ebû Hanîfe arasında ircâ tartışmasından neşet ettiği söylenen bu iddiaların Ashâbü'l-Hadîs ile Hanefî ekol arasında önemli tartışmalara neden olduğu görülmektedir. Ancak iddiaların tarihi doğruluk değeriyle alakalı birtakım spekülasyonlar olsa da İmam Mâlik, Evzâî ve İmam Şâfiî taraftarlarını Ebû Hanîfe aleyhtarlığında birleştirdiğini düşündüğümüzde etki değerinin oldukça güçlü olduğunu söyleyebiliriz.³⁶⁵ Bununla birlikte Ashâbü'l-Hadîs ekolünün Ebû Hanîfe'yi sapıklıkla itham etmek amacıyla iki asır boyunca bu ithamları kullanması, iddiaların Ashâbü'l-Hadîs için değerini ortaya koymaktadır.

Ebû Hanîfe'ye yönelik “küfre düştü” ve “tövbeye davet edildi” gibi ithamların kaynağı olarak bazı isimler zikredilse de, bu ithamların sahipleri ve söylenme gerekçeleri hakkında ne yazık ki tam bir netlik bulunmamaktadır. Ancak böyle olmakla birlikte Süfyân es-Sevrî ve Esed b. Mûsâ (ö. 212/827) gibi Ashâbü'l-Hadîs'in en önde gelen âlimlerinin bu rivayetleri aynen sahiplenerek kullanmaları, ithamların Ashâbü'l-Hadîs hareketi içinde ciddiye alındığını ve desteklendiğini göstermektedir. Bu ithamların gerekçelendirilmelerine bakıldığında şu iki hususun daha ön plana çıktığı görülmektedir. İlk olarak nakledilen rivayete göre Hammâd b. Süleyman, Ebû Yûsuf ve İsmâil b. Hammâd (ö. 212/827), Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylediğini iddia etmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Kevserî ise bu ve benzeri rivayetleri oldukça sorunlu bulmuştur.³⁶⁶ Anlaşılan o ki bu kişilerin Ebû Hanîfe'yle organik bağının olması rivayetlere doğruluk değeri katmış ve iddiaların sorgulanmadan olduğu gibi kabullenilmesine yol açmıştır. İkinci rivayet ise, Hevze b. Halife'ye (ö. 216/831)³⁶⁷

³⁶⁵ Hanifi Şahin, “Şii-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (31 Aralık 2017), 130. Kevserî'nin bu rivayet hakkındaki tenkiti için bk. Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 178.

³⁶⁶ Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 158-175.

³⁶⁷ Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu kişi hakkında en detaylı bilgiyi Zehebî vermektedir. Zehebî, onun Bağdat'ta yaşayan bir muhaddis olduğunu ve kitaplarının kaybolması nedeniyle hakkında yeterli bilgi olmadığını

dayandırılarak aktarılan, büyük günah meselesiyle ilgilidir. Hevze b. Halife, Ebû Hanîfe'nin küfründen dolayı keçi gibi sakalından tutularak teşhir edildiğini ve daha sonra tövbeye davet edildiğini söylemiştir.³⁶⁸ Horasan coğrafyasında Hanefî âlimlerin imamı olarak bilinen Ebû'l-Fazl Rüknuddîn el-Kirmânî (ö. 543/1149) ise bu olayı şu şekilde aktarır: Hâricîlerden yetmiş kişilik bir grup, Kûfe'ye girdiklerinde Müslümanları, mürtekeb-i kebîre konusundaki fikirlerini öğrenmek amacıyla sorgulamışlardır. Katılımın zorunlu olduğu ve sonucu önceden belirlenmiş olan bu inanç sorgulamalarında, Ebû Hanîfe'ye büyük günah işleyenin akıbetiyle alakalı fikri sorulmuş, o da böyle bir kişinin kâfir olmadığını, iman sahibi bir Mü'min olduğunu söylemiştir. Hâricîlerin arzuladığı tekfirci anlayışa ters bir kanaat belirten Ebû Hanîfe, bundan dolayı "küfründen tövbe et" şeklinde yoğun bir baskıya maruz kalmıştır. O da bunun üzerine "küfrün her türlüşünden tövbe ediyorum" şeklinde bir karşılık vermiştir. Ancak bu kez de Ebû Hanîfe'nin bu tavrını müstehzi bulan Hâricîler, Ebû Hanîfe'yi ikinci kez tövbeye davet etmişlerdir.³⁶⁹ İşte Ebû Hanîfe'nin sonraki dönemlerde "küfre düştü ve tövbeye davet edildi" şeklinde Ashâbü'l-Hadîs'e zengin bir malzeme sağlayan ithamların ortaya çıkışı öz olarak bu mahiyettedir. Anlaşılan o ki çok az kişi ve olaya dayandırılarak aktarılan söylemler, herhangi bir kritiğe tabi tutulmadan kabullenilmiş ve sonraki dönemlere olduğu gibi aktarılmıştır. Çünkü benzer ithamların hicrî dördüncü asrın başlarına kadar ısrarlı bir şekilde doğrudan ya da dolaylı olarak Ebû Hanîfe'ye karşı söylenildiği görülmektedir.

Anlatılan bu hikâyede bizim dikkatimizi celbeden unsur; tevhidin aslından olmayan bir düşünceyi savunmanın ya da onu inkâr etmenin tövbe ve pişmanlık gerektirdiği kanaatine varılmasıdır. Tam da burada akıllara şu soruların gelmesi muhtemeldir: Sahip olduğu bir fikirden uzaklaşmanın hidâyet olarak görüldüğü bu olayı, Ashâbü'l-Hadîs niçin sahiplenmiştir? Ashâbü'l-Hadîs'in bu olayı Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiri malzemesi olarak kullanmasındaki kazanım ve hedefi ne olabilir?

Subjektif bir değerlendirme olan tekfirci anlayış ve söylemler, günümüzde olduğu gibi

nakletmiştir. Yine Zehebî'ye göre Ahmed b. Hanbel, onu hadis ilminde güvenilir bir kişi olarak kabul etmiştir. Şahısla ilgili daha fazla bilgi edinmek için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/121-123.

³⁶⁸ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-sünne*, 118.

³⁶⁹ Kerderî, *Ebû Hanîfe Menkıbeleri*, 1/234. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995) bu alanda yazdığı meşhur *Fihrist* adlı eserinde Hâricî olan Yemân b. Rebâb (ö.?) tarafından Ebû Hanîfe ve ashabını reddiye amacıyla *er-red ale'l-Mürcie* ve *er-red ala Hammad b. Ebi Hanîfe* adıyla iki önemli eser kaleme aldığını söylemiştir. Görülen o ki Hâricîlerin bu şekilde bir eser kaleme almaları ircâ fikriyle ilişkilendirdikleri Ebû Hanîfe'yi önemsediklerini hatta kendilerine bir tehdit olarak gördüklerini göstermektedir. Daha geniş bilgi edinmek için bk. Ebû'l-Ferec İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâr'ül-Marife, 1997), 227. Yemân b. Rebâb'ın doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili bir malumat edinemedik. Ancak İbn Nedîm, onun münâzaracı bir Hâricî kelâmcısı olduğunu söylemiştir. Yine İbn Nedîm'in verdiği bilgiye göre Hâricî reislerinden olan Yemân b. Rebâb, makâlât türü birçok eserin de sahibidir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. a.mlf., *el-Fihrist*, 618.

geçmişte de kendini hak ehli olarak gören mezhepçi yapıların sıklıkla kullandığı tehditkâr bir usluptur. Kanaatimize göre buradaki temel gaye, muarızlarını ekarte etmek için ya da bireyi inanç sisteminin dışına çıkartarak onu yalnızlaştırmaktır. Yukarıdaki soruları doğru anlamak ve cevaplandırmak için küfür ve tövbe kavramlarının derin terminolojik analizlerine gitmektense ithamlarla düşünsel ve duygusal bir bağ kurmanın daha yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda küfür ya da mürted suçlamalarına maruz kalanlara uygulanan yaptırımlara bakmak yerinde olacaktır. İslam'ın erken dönemlerinde farklı gerekçelerle küfür ithamına maruz kalan bireylere bid'at ehli şeklinde dinî; evlenilmez ve Müslüman mezarlığına gömülemez gibi sosyal; nikâhı sakıt olur, şahitliği bâtıldır ve mirastan pay alamaz gibi hukuki yaptırımlar uygulandığı bilinmektedir. Daha özet bir ifadeyle asıl amaç, temel hak ve hürriyetler hedefe alınarak birey ya da gruplara dinî, sosyal ve hukuki birtakım tecridler uygulayarak onları toplum nezdinde itibarsızlaştırmaktır.³⁷⁰

Sonuç itibariyle Ebû Hanîfe hakkında her ne kadar “kâfir oldu ve tövbeye davet edildi.” gibi ithamlar olsa da biz, Ashâbü'l-Hadîs'in grupsal bir ittifakla Ebû Hanîfe'nin mürted olduğuna inandıklarını düşünmüyoruz. Onların Ebû Hanîfe'ye karşı bu yaklaşımını, aşırı derecede bir memnuniyetsizliğin ifadesi olarak değerlendirmek bize göre daha makul görülmektedir. Yukarıda oluşturmaya çalıştığımız portrede mürted ithamına maruz kalan insanlara karşı gösterilen dinî ve sosyal reflekslerin oldukça ağır yaptırımlar içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla da bu tecrid uygulamalarına sebep olan kâfir ithamının, kişiyi toplum nezdinde etiketleyerek değer kaybına uğratacağı yadsınamaz bir gerçektir. Bireyin sosyal ve ilmî kimliğini de sarsacak bu tür söylemlerin onu daha fazla ötekileştirerek yalnızlaştıracığı ise bir başka hakikattir.

3.3. Birinci Kuşak Ashâbü'l-Hadîs Ulemasının Ebû Hanîfe Karşıtlığında Psiko-Sosyal Etkenler

Tarih boyunca topluma mâl olmuş, yeni söylemleriyle kitleleri etkileyen peygamberler, devrimci aktivistler, mütefekkir ve kanaat önderleri toplumdaki değişik fraksiyonlar tarafından ya çok övülmüş ya da aşırı tenkit edilmiştir. Bu perspektiften bakıldığında İslam tarihinde hatta belki de kadim düşünce geleneğinde sevildiği kadar en çok eleştirilenlerden biri de Ebû Hanîfe olmuştur. O, hicrî dördüncü asra kadar bazı gruplar tarafından oldukça sert bir üslupla eleştirilmiştir. Onu en çok eleştiren gruplar içerisinde Ashâbü'l-Hadîs'in ön sıralarda olduğunu

³⁷⁰ Büşra Yurtalan, *Ashâbü'l-Hadîs'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 200-218.

görüyoruz. Bu eleştirilerin daha çok dinî kaygılar ve metod farklılığından kaynaklandığını söylesek de tek etkenin bu iki unsur olduğunu söylemek mümkün değildir.³⁷¹ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye yönelik menfî iddiaları psiko-sosyal etkenleri göz ardı ederek salt teolojik ve metodolojik etkenlere indirgeyerek okumaya çalışmak, Ashâbü'l-Hadîs'in eleştiri mefhumunu anlamaktan oldukça uzak bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarında Ebû Hanîfe hasımlaşmasının oluşumundaki psiko-sosyal etkenleri iki ana başlıkta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi Ebû Hanîfe'nin birtakım tavırlarından dolayı Ashâbü'l-Hadîs'te oluşan “din elden gidiyor” kaygısı, ikincisi ise Ebû Hanîfe'nin çağdaşlarına nazaran sosyo-politik hayatta daha etkin bir figür olarak ortaya çıkmasıdır.

Bu gruplaşmada âsârın anlayışını temsil eden Ashâbü'l-Hadîs, Müslümanların fıkıh gibi gündelik yaşamlarına taalluk eden ya da kelâm gibi düşünce hayatına etki eden mevzularda doğal olarak kendi grup normlarının geçerli olmasını arzulamıştır. Buna mukabil sosyal realite ve insan unsurunu merkeze alan Ebû Hanîfe ise geleneksel anlayışa karşı çıkarak insana bırakılan yetki ve sorumlulukla rey tekniklerini daha ön plana çıkartmıştır.³⁷² Ancak Ebû Hanîfe'nin bu itirazcı usûl farklılığı rivayet eksenli din anlayış ve yaşantısını benimseyen Ashâbü'l-Hadîs'i oldukça tedirgin etmiştir. Dinin tahrif edilerek felakete sürükleneceklerini düşünen Ashâbü'l-Hadîs taraftarları, bunu bir beka meselesi olarak görmüş ve Ebû Hanîfe'ye hasım olmuşlardır. Onları bu türden kaygıya sevk eden olgu ise Ebû Hanîfe'nin söylem ve tavırlarıyla Hz. Musa'nın şeriatını bozduğu iddia edilen yenilikçi grupların metodolojik benzerlikleridir.³⁷³ Hadislerin bab başlıklarına tasnifine bile tahammül edemeyen Ashâbü'l-Hadîs gibi muhafazakâr ve rivayetçi bir yapının, rey ve aklî istidlâl gibi daha modern usuller ileri süren Ebû Hanîfe'ye karşı tepki göstermeleri bu bağlamda aslında anlaşılabilir bir durumdur.³⁷⁴ Zira Ashâbü'l-Hadîs gibi geçmiş tecrübelerle sıkıca bağlı olan gruplarda statüko; konfor ve güveni, değişim/yenilik ise huzursuzluk ve kaosu temsil eder. Bu tür gruplar bilinmeyen durum ve değişiklikleri, potansiyel bir risk ve tehdit olarak gördüğünden toplumsal yaşamı dizayn eden yeniliklere karşı direnç gösterirler. Bu perspektiften bakıldığında

³⁷¹ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 122.

³⁷² Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 96-101; İbrahim Hakkı Aydın, “İstihsân Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe”, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 165.

³⁷³ Ebû Hanîfe muasırlarından olan Hişâm b. Urve (ö. 146/763), Ebû Hanîfe'yi Hz. Musa'nın dinine sonradan katılan İsrâil ırkına mensup olmayan ve dinin anlaşılmasında rey kullanan farklı milletlere mensup kişilerle ilişkilendirerek eleştirmiştir. O, farklı etnik kökene mensup insanların reyleriyle konuşmaya/hüküm vermeye başlayınca kadar İsrâilîler'in işlerinin (Hz. Musa'nın şeriatının) mutedil olarak devam ettiğini, sonrasında ise bu insanların reyleriyle içtihat ettikleri için hem kendilerinin hem de fikirleriyle etkiledikleri insanların sapıttığını iddia etmiştir.

³⁷⁴ Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy Lekvenî, *Hadis Değerlendirme Kriterleri*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, çev. Yazıcı Mahmut (Ankara: Takdim Yayınları, 2019), 84.

Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarını rahatsız eden psikolojik etkenleri biraz daha anlamlandırmak bizce mümkündür.

Diyalektik süreç içerisinde ilerleyen Ashâbü'l-Hadîs ile Hanefiler arasındaki gerilim oluşumunda Ebû Hanîfe'nin rey ve kıyas yöntemlerini kullanmasındaki mahareti ile içtihatlarında reye daha fazla alan açması etkili olmuştur. Zira Ebû Hanîfe'nin bu tavrı, muhafazakâr paradigmaya sıkıca bağlı olan Ashâbü'l-Hadîs'in dikkatinden kaçmamıştır. Ashâbü'l-Hadîs, kendi gerçeklik kalıbına uymayan Ebû Hanîfe'ye karşı hadis düşmanı/sünnete ittibâ etmiyor, uyuz, deccâl, şeytan, uğursuz, sözüne itibar edilmez gibi itham edici söylemlerde bulunmuştur.³⁷⁵ Özellikle hadis üzerinden yürütülen hizipleşmelerde kullanılan bu ithamlar, muhtemelen Ashâbü'l-Hadîs'in elini güçlendirirken Ebû Hanîfe ve ashabını ise oldukça zor duruma sokmuştur. Çünkü bu söylemleri o dönemin atmosferi içerisinde değerlendirdiğimizde sünnet düşmanı olan bir kimsenin İslam toplumunda makbul görülmesi pek de mümkün görülmemektedir. Ayrıca hicrî üçüncü asırda da Ebû Hanîfe'ye yönelik yine benzer ifadelerin kullanılması, ithamların canlılığını hâlâ koruduğunu göstermektedir.

Ashâbü'l-Hadîs uleması kendi grup üyelerini Ehl-i sünnet adı verilen büyük İslam toplumunun merkezinde görmüşlerdir. Muhtemelen böyle bir pozisyon almalarında kendilerini “hak” gösterme çabası yatmaktadır. Zira hak tek olduğuna göre ve onu da Ashâbü'l-Hadîs kendi mahiyetine aldığına, Ebû Hanîfe gibi karşıtlara zorunlu olarak diğer tek seçenek kalacaktır. O da “bâtıl”. Bu bağlamdan hareketle onlara psikolojik motivasyon kaynağı olan önemli malzemelerden birinin 73 fırka hadisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira Müslümanları bir arada tutma, dini muhafaza etme ve bid'atleri yok etme gibi dinî bir misyon yüklenen Ashâbü'l-Hadîs taraftarları, kendilerini Hz. Peygamber tarafından müjdelenen kurtuluşa erecek “seçilmiş fırka” olarak görmüşlerdir.³⁷⁶ Bize göre durum birlikten ayrılığa, nizamdan dağınıklığa düşmek istemeyen bir ümmete Ashâbü'l-Hadîs'in açık bir daveti ve mesajıdır. Bu bağlamda bir açık davet de İbrahim b. Eş'as'tan gelmiştir. O, Ebû Hanîfe'nin yeryüzündeki tüm fakihler tarafından ittifakla zem edildiğini iddia etmiştir.³⁷⁷ Bize göre onun bu ikazı, aslında bir bakıma Müslümanların teveccühünün kendilerine olması yönündeki arzusunu göstermektedir.

Birey ve grup çatışmalarını insanlığın varoluşuna kadar geriye götürebiliriz. İnsanlık tarihi kadar eski olan bu çatışmanın temelinde inanç, sosyo-politik, kültürel ve hatta ekonomik faktörler etkili olmuştur. Ancak tüm bunlarla birlikte insanın fitratında var olan “benmerkezcî”

³⁷⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/545; 567.

³⁷⁶ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka planı*, 222.

³⁷⁷ İbn Âdi, *el-Kâmil*, 8/238.

anlayış, muarızlarının birbirini ötekileştirmesinde hatta düşman/hain ilan etmesinde belki de en önemli olgudur. Saygı düşüklüğü ya da kendi varlığının daha fazla önemsenmesini istediği durumlarda biraz daha saydamlaşan bu psiko-sosyal olgu, özel hayatta var olduğu gibi ilmî arenada kendini göstermiştir. İşte Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe aleyhtarlığında bu benmerkezci eğilim oldukça etkili olmuştur.

Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'yi öteleyerek kendini merkeze almak istemesinde Ebû Hanîfe'nin kişisel hayatı, düşünce tarzı ve toplum içindeki saygınlığı başat faktör olmuştur. Bu zaviyeden hareketle Ebû Hanîfe'nin toplumsal yaşamdaki etki değerini arttıran bazı anahtar bilgiler vermek ona karşı duyulan husumetin anlaşılmasında bizlere referans olacaktır. Ebû Hanîfe toplumda kuvvetli mantığı, keskin zekâsı, ferasetli olması, ikna kabiliyetinin yüksekliği, cömert ve verâsı sahibi oluşuyla topluma temayüz eden bir şahsiyettir.³⁷⁸ Ashâbü'l-Hadîs'in ona karşı hasımlaşmasındaki asıl etken ise kuşkusuz Ebû Hanîfe'nin düşünce tarzıdır. Onun bu özellikleriyle ilgili olarak da şunlar söylenebilir: Ebû Hanîfe çağının birçok âlimi gibi sadece ilim meclislerinde ilim müzakere eden bir âlim olmamıştır. O, aynı zamanda Kûfe pazarlarında kumaş ticareti yapan bir tüccardır.³⁷⁹ İnsanlar arasında hayata dair tecrübeler edinen Ebû Hanîfe, toplumun dinî, sosyal, politik ihtiyaç ve hassasiyetlerinin neler olduğunu yakından tespit edebilme fırsatı bulmuştur. Onun edindiği bu birikimi ve tecrübeyi İslam dışı unsurlarla yaptığı mücadelelerde görmek mümkündür. Ebû Hanîfe bu mücadeleler esnasında kıvrak zekâsı ve ilmî birikimiyle problemleri ele almış ve ortaya koyduğu çözüm önerileriyle kısa sürede birçok âlimin sahip olmak istediği saygınlığı elde etmiştir. Görülen o ki bu durum birçok âlimi gibi Ashâbü'l-Hadîs âlimlerini de rahatsız etmiştir.³⁸⁰ Kanaatimiz o ki bazı Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin ona karşı menfî tavır takınmalarında Ebû Hanîfe'nin sosyo-politik alandaki etkinliği de önemli bir unsur olmuştur. Çünkü klasik eserlerde birçok âlimin Ebû Hanîfe'yi kıskandığı ve ona haset ettiği nakledilmektedir.³⁸¹ Onun fikirlerini veya metodolojisini eleştirmek yerine, “uyuz” veya “şifa olmaz hastalıklı şahsiyet” gibi mesnetsiz saldırılara yönelinmesi, aslında ona karşı hissedilen kişisel duyguların bir yansımasıdır.

Ebû Hanîfe, materyalist felsefesini kendilerine temel ölçüt edinen başta dehrîler olmak üzere birçok İslam dışı fırkaya karşı isbât-ı vacîble tevhid akidesini savunmuştur. Ebû Hanîfe, üstlendiği İslam müdafaasında, selefin usulunun dışında aklî istidlâl metotlarına

³⁷⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/563; Harisî, *Ebû Hanîfe*, 55-60; Heytemî, *İmam Ebû Hanîfe*, 176-192.

³⁷⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/446.

³⁸⁰ Yıldırım, *Buhârî'nin Hanefîlere Bakışı*, 221.

³⁸¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/502.

başvurmuştur.³⁸² O, klasik düşüncede yer alan geçmişin fikirlerine sığınmaktansa muhataplarını alt edecek çağdaş ve ileri söylemler ortaya koymuştur. Muhtemelen onun bu metodu kullanmasında klasik usul ve söylemleri yetersiz bulması etkili olmuştur. Ebû Hanîfe'yi daha görünür kılan bu farklı bir bakış açısı, toplumun gözünden kaçmamış ve yaşadığı coğrafyada saygın bir yer edinmesine önemli rol oynamıştır. Ebû Hanîfe dışta bu mücadeleyi yürütürken içe dönük olarak da Hâricîler ve Mu'tezile'yle günahlar konusunda mücadele etmiştir. Her iki fikre karşı daha ılımlı ve dengeli bir iman nazariyesi benimseyen Ebû Hanîfe, hicrî birinci asırdan beri devam eden sert muhalefet ve çatışmayı kısmen de olsa frenlemiştir. Aslında onun kelâm ve fıkıh alanlarında takip ettiği mutedil çizgi, bunun işaretini göstermektedir. Ancak Ebû Hanîfe'nin getirdiği bu yenilikçi metot ve zihniyet, toplumun çoğunluğu tarafından hüsnü kabul görürken önemli bir kısmını da rahatsız etmiştir. Konuyla ilgili olarak meşhur Arap şairi Ebû'l-Esved ed-Düelî,³⁸³ Ebû Hanîfe'ye ithafen şu beyiti söylemiştir: “Yaptıklarına ulaşamayınca gencin/Hasım oldular ona.”³⁸⁴ Görülen o ki Ebû Hanîfe'nin ilmî arenada kazandığı bazı hasletler, birtakım çevrelerin kendisine hasım olmasına neden olmuştur.

Ashâbü'l-Hadîs'in bu kabullenmemesinde şahsı ve ortaya koyduğu ilmî ve zihnî farklılığın yanı sıra henüz hayttayken mezhebî aidiyetinin öne çıkarılması gerilime yol açmıştır. Bu kanaatimizi destekleyecek iki örnekle bu bölümü bitirmek istiyoruz. Mürsel hadislerin kaynak olarak değerlendirilmesinde İmam Şâfiî'nin “aynı dönemde yaşadığım insanların sözlerini neden alayım ki?” beyanatına rağmen, İmam Şâfiî karşısında sukut edenler, mürsel hadisleri kabul eden Ebû Hanîfe'ye karşı ciddi reaksiyon göstermiştir.³⁸⁵ Bu açıkça görünen yanlı tavrın asıl gerekçeleri sahiplerinde saklı olmakla birlikte biz taassupçu bu yaklaşımın arka planında İmam Şâfiî ile Ebû Hanîfe'nin ekol aidiyetlerinin farklılığına bağlıyoruz. Zira asabiyetçi Arap anlayışının parametrelerine uygun olan bu tavrın, o dönemde oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Aslında bu durum karşıt grup üyeleri arasında sıklıkla görülebilecek bir durumdur. İnsanlar kendi grup üyelerini kayırıp muhalif grup üyelerine

³⁸² Aliyyu'l-Kari, *Aliyyül Kârî Şerhi*, 33-34; Metin Avcı, *İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 122-123.

³⁸³ Ebû Hanîfe ile bu kişinin doğum ve ölüm tarihlerine baktığımızda ismi geçen kişinin Kur'ân-ı Kerîm'e hareke sistemini getiren ve Arap nahvinin ilk esaslarını tesbit eden âlim, şair Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla isim benzerliği olma ihtimali daha ön plana çıkmaktadır.

³⁸⁴ Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Kâide fi'l-cerhi ve't-ta'dîl ve cem'ul-cevâmi*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâr'ül-Beşair, 1990), 28.

³⁸⁵ Lekvenî, *Hadis Değerlendirme Kriterleri*, 74-76. Muhammed Ebu Zehra, İmam Ebu Yusuf'a (ö. 182/798) ait olan *Kitabül Âsâr*'da Ebû Hanîfe'nin delil olarak mürsel hadislerle bir hayli yer verdiğini söylemiştir. Konu hakkında bilgi için bk. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 318.

olumsuz yüklemelerde bulunabileceği gibi karşıtlarının hisselerine düşen takdir edilme gibi olumlamları da kendi belirledikleri oranda gösterirler. Ulrich Wagner,³⁸⁶ bu durumu grup üyelerinin kendi değer ve benlik saygısının grup saygınlığına bağlamasından kaynaklı olduğunu söylemiştir.³⁸⁷ Çünkü sosyal varlık olan insan, çoğunlukla kendisini güçlü bağ kurduğu bir grupta ilişkilendirerek tanımlar. Dolayısıyla da grup üzerinden saygınlık elde etmek isteyen grup üyesi, her daim kendi grubunun “hak” olduğunu, hatalarının ise minimal görülmesini ister. Muhtemelen İmam Şâfiî ile Ebû Hanîfe arasında yapılan ilişkilendirmede Wagner’in işaret ettiği grup normları etkili olmuştur.

İslam tarihindeki mezheplerin oluşumu ve gelişimi sırasında, her bir mezhebin kendi görüşlerini ve usullerini diğerlerinden üstün gösterme eğilimi olduğu görülmektedir. Bu eğilim, mezhep mensuplarının kendi öğretilerini yaymak ve diğer mezheplerin yanlış olduğunu göstermek için çeşitli söylem ve hikâyeleri kullanmalarına yol açmıştır. Araştırmalarımız esnasında Ashâbü’l-Hadîs’in Ebû Hanîfe hakkında psikolojik menfi algı oluşturulmaya yönelik yoğun bir çaba harcandığına şahitlik ettik. Bunlardan bize en ilginç gelen Hz. Peygamber’in manevi karizmasından faydalanarak rüya metaforuyla Ebû Hanîfe hakkında olumsuz algı oluşturulmak istenmesidir.³⁸⁸ İbn Âdi’nin *el-Kâmil* adlı eserinde nakledilen bir menkıbeye göre meçhul bir kişi, Hz. Peygamber’i rüyada görür ve hadisleri kimden alması gerektiğini sorar. Hz. Peygamber de ne tuhaftır ki Ashâbü’l-Hadîs içerisinde Ebû Hanîfe’yi en çok tenkit edenlerden ünlü muhaddis Süfyân es-Sevrî’nin ismini zikreder. Aynı meçhul kişi Ebû Hanîfe’nin durumunu sorduğunda ise Hz. Peygamber, bu konuda (hadis alanında) Ebû Hanîfe’nin yeri olmadığını söyler.³⁸⁹ Anlaşılabileceği üzere Hz. Peygamber’in istismar edilmesine karşı olmakla bilinen Ashâbü’l-Hadîs’in, mesele Ebû Hanîfe’nin ilmî hayatta itibarsızlaştırma noktasına gelindiğinde aynı hassasiyetleri göstermediği görülmektedir.

Nihai olarak, Ashâbü’l-Hadîs ile Ebû Hanîfe arasında yaşanan sosyo-politik etkenli gerilimi güç, itibar, makam, değer ve rekabetin bir yansıması olarak özetlemek mümkündür.

3.3.1. Mevâlî-Emevî Gerilimi ve Ashâbü’l-Hadîs’in Teolojik Katkısı

Hiz. Peygamber, yirmi üç yıllık görev süresinde sadece dinsel alanda reform yapmamış zihinsel ve toplumsal hayatta da birçok dönüşümü gerçekleştirmiştir. Bu süreçte vahiy

³⁸⁶ Marburg Üniversitesi’nde bir akedemisyen olan Prof. Dr. Ulrich Wagner, gruplararası çatışmalar, saldırganlık ve şiddet gibi alanlarda yaptığı çalışmalarla tanınan bir sosyal psikologdur.

³⁸⁷ Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014), 276-281.

³⁸⁸ Ebû Hanîfe hakkında uydurulan diğer rüyalar için bk. Kevserî, *Te’nibu’l-Hatib*, 321-322.

³⁸⁹ İbn Âdi, *el-Kâmil*, 8/237.

ekseninde evrensel bir toplum oluşturmak isteyen Hz. Peygamber'in önündeki en büyük engellerden biri de hiç kuşkusuz "kabilecilik" muhayyilesi olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber diğer enbiya gibi imtiyaz ve saltanat karşısında hukuk ve şuarayı temel referans almıştır. Zira tevhid dini İslam, etnik veya kabile aidiyetine dayalı ayrımcılığı reddederek tüm Müslümanları bu özde bir araya getirmeyi amaçlamıştır. Ancak Hz. Peygamber, toplumsal bilinçlenmeyi güçleştiren bu zihinsel dejenerasyonla yoğun bir mücadele içerisinde olmasına rağmen onu tamamen lağvedememiştir. Bu aşiret duygusu Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde fetihlerin verdiği heyecanla olsa gerek bir miktar azalsa da halef halifeler ve Emevî iktidarında tekrar yükselerek İslam toplumunu etkilemiştir.

Emevîler Hz. Peygamber ile râşid halifelerden farklı bir yönetim anlayışıyla devleti idare etmeye çalışmıştır. Onların iktidara gelmesiyle hilâfet saltanata dönüşmüş, reâyâ yaklaşımında hukuk değil, etnik köken daha belirleyici olmuştur. Bu yeni ama aslında eski olan asabiyetçi politik tercihle³⁹⁰ Emevîler, kendi hanedan ve soydaşlarını gayri Araplara karşı daha üstün görmüşlerdir. İktidarın bu tür bir paradigma değişikliğine gitmesi ise tepkisel olarak etnik ve kültürel anlayışa dayalı mevâlî hareketini doğurmuştur.³⁹¹

İslam öncesi dönemde "hürriyetine kavuşmuş köle" manasına gelen mevâlî terimi fetihlere paralel olarak anlam evrilmesine ve genişlemesine uğramıştır. Bu kavram İslam'ın yayılması sırasında İranlılar, Türkler, Berberîler ve Kıbtîler gibi gayri Arap Müslümanları tanımlamak için kullanılmıştır.³⁹² Mevâlî terimi her ne kadar gayri Arapların özgür iradeleriyle İslam'a dönüşlerini yansıtsa da Emevîler bu kavramı çoğunlukla onların Arap olmadıkları gerekçesiyle insanımsı bir varlık olduklarını nitelemek için kullanmıştır. İslam'ın evrensel mesajıyla çatışan bu sınıflandırıcı bakış açısı, toplumda derin kırılmaların oluşmasına neden olmuştur. Çünkü bu ayrışma sadece etnik, kimlik üzerinde olmamış, anlam genişlemesiyle birlikte din ve kültürel yaşamın da etkisi altına almıştır.³⁹³

³⁹⁰ Aşırı kabilecilik, etnik veya soy bağına dayalı grupçuluk anlamına gelen asabiyet anlayışına İslam'ın geçit vermediği bilinmektedir. Ancak her ne kadar bu olguya karşı İslam'ın yaklaşımı çok net olsa da Emevîler, bu zihniyetin etkisinden kurtulamamış, bu anlayışla ilişkili olan kadercilik doktrininden azade olamamıştır. Ayrıca töre ve kültürlerini iptal edeceği, egemenliklerine zarar vereceği korkusuyla her türlü yeniliğe karşı güçlü direnç göstermiştir. Çünkü onlara göre yenilik; otoriteye karşı başkaldırma, beğenmeme ve değiştirme ile eş anlama gelmektedir. Dolayısıyla nitelik ve niceliği ne olursa olsun her türlü değişim ve değişimi doğuran muhalefetten söz edilmemelidir. Konu hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 13-14.

³⁹¹ Mehmet Nadir Özdemir, "Emevîler Döneminde "Mevâlî", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 192-193.

³⁹² Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, 236; Şuheda Günçe, "Emevîler Dönemindeki Mevali Politikasının Rivayetlere Etkisi", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 18.

³⁹³ İsmail Hakkı Atçeken, "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (01 Şubat 2002), 70; Günçe, "Emevîler Dönemindeki Mevali Politikasının Rivayetlere Etkisi", 27-28.

Hız. Peygamber ve dört halife döneminde mevâlî özgür bireylerden kabul edilmesine rağmen Emevî aristokrasisi, sosyo-politik ve mali birtakım dürtülerle onları eşit reâyâ görmeyerek köle ile hür insan arasında bir konuma sıkıştırılmıştır. Câbirî bu dönemle ilgili olarak mevâlîye künye verilmediğini, cenaze namazlarına iştirak edilmediğini ve onlarla evlilik ilişkisinin kurulmadığını söylemiştir.³⁹⁴ Batılı müsteşrik Gerlof Van Vloten (ö. 1321/1903) ise mevâlînin köleler için kullanılan hitaplarla anıldığını, Arap camilerine kabul edilmedikleri için kendi camilerini inşa etmek zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Yine bu dönemle ilgili olarak mevâlîye ödenen diyetin Arap tebaasına ödenen diyetin yarısı olması, mahkemelere kadı olarak mevâlîlerin atanmaması, siyasi kadrolarda onlara yer verilmemesi ve hatta namazı bozan eşek ve köpek gibi ifsat edicilere ek olarak mevâlînin eklenmesi gibi tahkir edici uygulamaların yapıldığı aktarılan bilgiler arasındadır.³⁹⁵ Anlaşılabacağı üzere devlet yönetiminde mevâlîlerin etkin bir rol oynamalarına izin verilmeyişi, siyasi güç ve pozisyonlar arasında Arap asıllı Müslümanlara öncelik tanınması, Emevî döneminde mevâlîlerin maruz kaldığı ayrımcılığı net bir şekilde yansıtmaktadır.

Emevîlerin doksan yıllık periyotunda -Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) dönemi- hariç mevâlîye sadece sosyo-psikolojik baskılar değil, ekonomik baskılar da yapılmıştır. Hatta toplumsal düzen ve huzuru bozan diğer faktörlere nazaran Arap-mevâlî arasındaki asıl kırılmanın bu sebeple gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Fetih hareketlerinin eskiye nazaran biraz daha yavaşlaması, yeni Müslüman olan gayri Araplardan cizye vergisinin alınmaması, devlet gelirlerinin büyük bir kısmını ganimet yoluyla temin eden Emevî politikacılarını alternatif kaynak arayışına yöneltmiştir. Çözüm önerisi olarak, yeni Müslüman olan gayri Arapların ibadetlerindeki birtakım eksiklikleri ileri sürerek mevâlîye feyden pay verilmediği gibi cizye de alınmaya başlanmıştır. Hiç şüphesiz ki Emevî halifelerinin bu gerekçelendirmelerindeki etkin argümanları, mevâlînin ibadetlerindeki birtakım noksanlıkları olmuştur. Bu uygulamalarını destekleyen bir diğer faktör de dine yeni giren mevâlînin, manevi duygularla değil de cizyeden kurtulmak için İslam'a girdiklerini düşünmeleridir.³⁹⁶ Hatta bu bağlamda Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/714) "kâfir vergisi" adı altında mevâlîden cizye tahsil ettiği bile

³⁹⁴ Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 292; Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 6.

³⁹⁵ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberra, *el-Kâmil fi'l-luga ve'ledeb*, çev. Muhammed Ebu Fadl İbrahim (Kahire: Dar'ül-Fikr Arabi, 1997), 2/73; Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 25; Atçeken, "Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", 71; Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", 6.

³⁹⁶ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Mısır: Dar'ül-Marifeti'l Mısır, 1967), 7/55.

kayıtlara geçmiştir.³⁹⁷ Tüm bu ayrıştırıcı olaylara ek olarak savaş esnasında mevâlînin piyade olarak ön saflarda yer alması ve ganimet alacaklar listesine kayıt edilmemesi gibi komplike davranışlar sonrasında sıkıntılı günler geçiren mevâlî, Emevî iktidarına karşı tertiplenen birçok isyanda ön sıralarda bulunmuştur.³⁹⁸ Kuşkusuz bu fiilî durum, Emevî halifelerinin mevâlîye karşı daha da bilenmesine neden olmuştur. Büyük çoğunluğunu mevâlînin oluşturduğu ve liderliğini Abdurrahmân b. el-Eş‘as‘ın (ö. 85/704) yaptığı isyan hareketinin bastırılma sürecinde bu durumu net bir şekilde görmek mümkündür.³⁹⁹

Mevâlî, Emevî yöneticilerinin tüm itirazlarına rağmen dinleri aynı olan ve düşmana karşı aynı safta savaşan Araplarla eşit oranda sosyal ve mali haklar talep etmiştir. Ancak Emevî yönetimi, bu talepleri karşılamadığı gibi mevâlîlere karşı ayrımcı tutumlarını daha da arttırarak devam ettirmiştir. Bu durum karşısında mevâlîler ise Emevîlere karşı olan muhalefetle işbirliği yapmışlardır. Özellikle Emevî-Hâşimî gerilimin yaşandığı bu süreçte mevâlîler, kendilerine vatandaşlık ve eşit oranda iktidarın nimetlerini paylaşma teminatı veren Hâşimîler‘in yanında yer almıştır. Nihayetinde, mevâlî gruplar, Emevî iktidarını zayıflatırken kendi güçlerini arttırmışlardır. Emevîler ise bu süreçte mevâlîlerin muhalefeti ve yıkıcı etkisi nedeniyle ağır bir darbe almıştır. Belki de Emevîler, iktidarlara süresinde en büyük hezimetini ikinci sınıf olarak gördüğü mevâlî eliyle tatmıştır.⁴⁰⁰

Emevîlerin paradigma değişimi sadece siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarla sınırlı kalmayıp iman gibi teolojik alana da sıçramıştır. Onların mevâlîyi dışlamasındaki en güçlü dinî motivasyonlardan biri, mevâlînin imani derinlik seviyesinin sıfır noktasında olduğu kanaatidir. Emevî halifeleri özellikle dinle yeni müşerref olan mevâlînin, ibadetlerindeki birtakım yetersizliklerinden hareketle onların imanlarına şüpheyle bakmışlardır.⁴⁰¹ Yöneticilerin buradaki temel ölçütü, imanın ön şartı olarak farzların edasınını ifâ edilip edilmediği olmuştur. Bu betimlemeden de anlaşılacağı üzere onların, Mü‘min ya da kâfir olma hususundaki

³⁹⁷ Mustafa Özkan, “Emevî İktidarının Siyasî İcraatları Karşısında Ulemânın Tavrı”, *İstanbul Tasavvuf Araştırmaları Merkezi* 11 (2008), 94; Aydın, “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî’nin Rolü”, 7-8; Adnan Demircan, *Arap Mevali İlişkisi / İslam Tarihinin İlk Döneminde* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 88-103.

³⁹⁸ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 114-116; Adem Çaylak - Rabia Nur Kartal, “İslam Siyasi Tarihinde Bilgi(ulema)-İktidar(umera) İlişkisi: Ebu Hanife Örneği”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/38 (2019), 148.

³⁹⁹ Taberî, *Târihu’r-rusûl ve’l-mülûk*, 6/343; Ziya Şen, “Haccac b. Yusuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri”, *Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/5 (1994), 1870; Hüseyin Paça, “Abdurrahman b. Muhammed b. Eş‘as İsyanı”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (23 Ağustos 2019), 95.

⁴⁰⁰ Aydın, “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî’nin Rolü”, 10; Günçe, “Emevîler Dönemindeki Mevali Politikasının Rivayetlere Etkisi”, 19; Mehmet Nadir Özdemir, “Emevîler Döneminde Mevâlî”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 193.

⁴⁰¹ Aydın, “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî’nin Rolü”, 8.

kanaatlerinin Ashâbü'l-Hadîs'in müdafisi olduğu iman-amel birlikteliği ile birebir aynı olduğu görülmektedir. Bu uygulamayı fikir-hadise bağlamında değerlendirdiğimizde kuvvetle muhtemel Emevî umarâsının bu dönemde en güçlü teolojik destekçileri Ashâbü'l-Hadîs uleması olmuştur. Dolayısıyla karşılıklı bir menfaat ve hedef birlikteliğinin olduğunu söylemek mümkündür. İslam tarihinde bu ittifakın birçok örneğini görmek mümkündür. Mesela mihne olaylarında ulema-umerâ ilişkisine baktığımızda ulema, umerânın politik teorilerini meşrulaştırma ihtiyacını karşılarken, umerâ ise ulemanın istediği akideyi devlet eliyle topluma kabullendirme talebini karşılamıştır.⁴⁰² Muhtemelen Ashâbü'l-Hadîs uleması da dünyevi politikayı belirleyen umerâyâ mevâlî karşıtlığı noktasında teolojik destek sağlamıştır. Öz olarak Emevîler sahip oldukları güç (politika) ile Ashâbü'l-Hadîs ise yönlendirdiği değerle (teoloji) mevâlî karşısında aynı mevzide mücadele vermiştir.

İşte Ebû Hanîfe de tam bu sırada iktidar paydaşlarının çıkarlarına karşı fikir olarak iman-amel ayrımını gündeme getirmiştir. Muhtemelen Ebû Hanîfe'nin mevâlîye teolojik destek veren böyle bir antitez ileri sürmesinde kendisinin de Fars asıllı bir mevâlî olması etkili olmuştur. Çünkü onun da bu etnik kimliği sebebiyle baskıya maruz kaldığı bilinmektedir.⁴⁰³ Bu teolojik katkının yanı sıra Ebû Hanîfe'nin eşit ganimet dağılımını ile mevâlîye de devlette görev vermeyi öngören çözüm teklifi, her iki tarafta ciddi bir Ebû Hanîfe aleyhtarlığının oluşmasına neden olmuştur.⁴⁰⁴ Çünkü onun bu yaklaşımının mevâlî gibi farklı etnik unsurlar tarafından da kabul edilmesi halinde ekonomik çıkarlar gibi birçok menfaatin kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Ashâbü'l-Hadîs ile politikacıların birçok alanda Ebû Hanîfe'ye karşı ciddi direnç göstermesinde muhtemelen bu öngörünün önemli katkısı olmuştur. Bu açıdan bakıldığında her iki zümrenin de mevâlî üzerinden Ebû Hanîfe aleyhtarlığında birleşmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim Câbirî, Emevî politikacıların temel hareket noktasının “ganimet”, “kabile” ve “akide” olduğunu söylemiştir.⁴⁰⁵ Buradan hareketle Ashâbü'l-Hadîs-Ebû Hanîfe gerilimini ganimet, akide ve kabile dürtüleriyle aynı amaç doğrultusunda hareket eden, dinî ve dünyevi erklerin kaynaşması olarak anlamlandırmak mümkündür.

⁴⁰² Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 392-393.

⁴⁰³ Şaban Erdiç, “İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 301-302.

⁴⁰⁴ Erdiç, “İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi”, 307-308.

⁴⁰⁵ Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 393.

3.3.2. Şuûbiyye Hareketinin Menfi Yansımaları

İslam dini, fetihler sayesinde yarım asır gibi kısa bir zamanda, büyük kitleleri ve bölgeleri etkisi altına alarak buralardaki farklı millet ve kültürler üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Kuşkusuz bu başarının sağlanmasında fetihler sonrasında farklı dinî ve etnik unsurların bulunduğu bölgelerde hayata geçirilen ilmî ve kültürel faaliyetlerin etkisi oldukça fazladır. Zira bu İslamî çalışmalar, toplum üzerinde bir yandan dinî ve kültürel üstünlük kurulmasını sağlarken diğer yandan da İslam medeniyetinin zenginleşmesine ve şekillenmesine önemli katkılar sunmuştur. Ancak bu süreçte, fetih hareketlerinin her zaman olumlu etkiler getirdiğini söylemek mümkün değildir. Hatta günümüzden geçmişe doğru baktığımızda bugün yaşanan bazı ayrışmaların temellerinin o dönemlerde atıldığını söylemek mümkündür. Daha çok sosyo-kültürel alanda görülen bu olumsuzlukların başında milliyetçi ve etnik ideolojilerin fazilet sıralamasında birbirleriyle yarıştırılması ön plana çıkmaktadır. Özellikle Hz. Peygamber sonrasında Emevîler döneminde görülen kan bağına dayalı Arap asabiyeti, toplumda birçok huzursuzluğun ve toplumsal ayrışmanın oluşmasına neden olmuştur. Emevî hanedanının ümmet paradigmasına karşı yürüttüğü bu kavmiyetçi ideoloji, öncelikli olarak ekonomik menfaat ve bürokratik statü gibi birçok kazanım elde etmeyi hedeflemiştir. “Eşitliksiz” üzerine inşa edilen bu politika, İslam toplumunda milliyetçi fikir ve söylemler ekseninde dinamik ve tepkisel bir başka hareketin doğmasına neden olmuştur. İşte Arap aklının öteleyen ve ötekileştiren tavırlarına karşı toplumda Fars ve Berberi gibi gayri Arap unsurların oluşturduğu bu reaksiyonel harekete Şuûbiyye denmektedir.⁴⁰⁶

Tarihî ve edebî kaynaklar incelendiğinde Şuûbiyye hareketinin birkaç küçük topluluğun meydana getirdiği fikrî bir akım olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu hareketin Suriye, Mısır başta olmak üzere özellikle de Ebû Hanîfe’nin fikrî mücadelesini sürdürdüğü Kûfe’de güçlü olması, hareketin tabanda oldukça karşılık bulduğunu göstermektedir. Kökleri hicrî ikinci asra kadar uzanan bu kıyam hareketi, sosyo-kültürel birçok alanda önemli olayların doğmasına neden olmuştur. Şuûbiyye hareketi, önceleri farklı toplumsal grupların eşit haklara sahip olması gerektiği inancını savunmuş ve özellikle Arap olmayan unsurların, Araplarla eşit statüde olmalarını talep etmiştir. Mesela bu süreçte İran asıllı şairler, Şam sarayında kasidelerle bu mücadeleyi sürdürürken ayrımcılığa itiraz eden diğer Şuûbiyye taraftarları ise Harîcî ve Şîî ayaklanmalarında aktif görev almışlardır. Abbâsîlerin iktidara gelmesiyle birlikte devlet

⁴⁰⁶ Yalçın Çakmak, “Emeviler Döneminde Şuubiyenin Toplumsal Muhalefetteki Rolü”, *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 1-5; Âdem Apak, “Şuûbiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/244.

desteğini arkasına alan Şuûbiyye hareketi, bu dönemde söylem ve yaklaşımlarında radikal bulduğumuz birtakım değişikliğe gitmiştir. Adalet ve eşitlik söylemlerini öteleyen grup mensupları, hasmane bir şekilde Arapların ilkel bir kavim olduğu anlayışını merkeze alarak muarızlarına karşı sert bir muhalefet yürütmüşlerdir. Bu üstünlük yarışında merkeze aldıkları diğer bir iddia ise Arapların leş yiyen bir tür varlık oldukları gerekçesiyle kendilerinin Araplardan üstün olduklarını söylemeleridir.⁴⁰⁷ Kanaatimiz o ki Şuûbiyye'nin Arapları yeren, kendi faziletlerini daha ön plana çıkartan bu yaklaşımları, Ashâbü'l-Hadîs gibi geleneklerine sıkıca bağlı olan Arapların öfkelenmesine sebep olmuş ve gayrı Araplar hakkında birçok menfi rivayetin piyasaya sürülmesine neden olmuştur. Arapları daha fazla öfkeliendiren ve toplumsal ayrışmayı daha da derinleştiren diğer Şuûbiyye iddiaları şu şekildedir:

Şuûbi aklın, Arap tahakkümüne karşı giriştiği üstünlük iddialarında bizim manipülatif bulduğumuz en ilginç örnekleme ise peygamber yarıştırmaya çalışmalarıdır. Şuûbiyye taraftarları Hz. Sâlih ve Hz. Hûd peygamberlerin ırki kimliklerini referans göstererek Hz. Muhammed haricindeki diğer peygamberlerin Acem olduğu iddiasıyla kendilerinin asıl, Arapların ise fer' olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁰⁸ Şuûbilerle Araplar arasında yaşanan bir başka polemik ise Hz. İbrahim'in eşleri Sâra ve Hâcer üzerinden yürütülmüştür. Hz. İbrahim'in köle olan eşi Hâcer ile Araplar arasında kan bağı kuran Şuûbiler, bu sebeple Arapların köle asıllı olduğunu iddia ederek onları tahkir etmişlerdir. Farklılık ve üstünlük iddialarını Hz. İbrahim'in diğer eşi olan Sâra üzerinden devam ettiren Şuûbiler, Sâra'nın hür bir Acem olduğuna dikkat çekerek gayrı Arapların, köle olan Araplardan daha faziletli olduğunu savunmuşlardır.⁴⁰⁹ Şuûbiyye'nin Hz. İbrahim'in eşleri üzerinden yaptıkları bu çalışmalar, Araplar ile diğer toplulukları karşılaştırarak Arapların daha aşağılık konumda olduğunu vurgulamak amacıyla yapıldığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle tevhid dokusuyla uyuşmayan bu yaklaşım, Arapların kökenleriyle ilgili olumsuz bir imaj oluşturma ve diğer toplulukları üstün gösterme çabasıdır. Bu sebeple olsa gerek Şuûbilere göre Araplar, Farslılar ve Rumların aksine medeniyetten nasipleri olmayan aç, sefil ve barbar bir kavimdir. Yine Şuûbilere göre Arapların övündükleri ve başarılı oldukları tek alan, panayırlarda şiir okuma faaliyetleridir. Bu ise gayrı Arapların söz sahibi olduğu felsefe, astronomi gibi ilim dallarına nazaran oldukça yetersiz bir faaliyetidir.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Ebû Ömer Şihâbüddîn İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dar'ül-Kütübil İlmiyye, 1983), 3/353; Apak, "Şuûbiyye", 39/244-245; Çakmak, "Emevîler Döneminde Şuûbiyyenin Rolü", 10-17.

⁴⁰⁸ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/353; Maşallah Nar, *Şuûbiyye Hareketinin Oluşum Süreci* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 125.

⁴⁰⁹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/357; Nar, *Şuûbiyye Hareketi*, 125.

⁴¹⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/353; Apak, "Şuûbiyye", 39/245-246; Sadık Cihan, "Şuûbiyye Hareketi ve Uydurma Hadislerle Münasebeti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 55.

Dolayısıyla Şuûbilere göre gayrı Arap unsurlar, her anlamıyla Araplardan üstündür. Anlaşılan o ki Şuûbiyye mensuplarının neredeyse tüm iddialarını, Arapların en aşağılık kendilerinin ise en faziletli kavim olduğunu belgelemek adına kurguladıkları görülmektedir. Fazilet ve şeref merkezinde değerlendirilen bu iddialara bugünden bakıldığında çok anlamlı görünmeseler de gerçekleştiği zaman ve kültür perspektifinden bakıldığında oldukça aşağılayıcı ithamlar olduğu anlaşılmaktadır.

Müslümandan öte sıradan bir insanın öfkelenmesine sebep olacak farklı bir Şuûbi ithamı ise Araplara yapılan veled-i zinâ isnadıdır. Şuûbilere göre Araplar, babaları belli olmayan nesepsizlerdir. Cahiliyye döneminde Arapların karşılıklı eş değişimiyle ilişki kurduğunu söyleyen Şuûbiler, aslında Arapların bu gayrı meşru ilişki sonrasında var olduklarını ve bu sebeple de onların nesepsiz olduklarını iddia etmişlerdir.⁴¹¹

İşte gruplar arası ortaya çıkan kendini ve grubunu diğerlerine karşı efdal kılma çalışmaları mezhep imamlarını da içerisine alan geniş bir savunma refleksi oluşturmuştur. Goldizher bu amaç doğrultusunda sürdürülen tartışmalarda re'y ehlinin Ebû Hanîfe'yi müdafaa eden, Ashâbü'l-Hadîs'in ise kendi âlimlerinin faziletini ön plana çıkartan hadisler uydurduğunu söylemiştir. Daha önce Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî arasında cereyan eden mürsel hadislerin kabulü noktasında Ebû Hanîfe'nin kabulcü, İmam Şâfiî'nin ise redci tavrına rağmen yine eleştirilenin Ebû Hanîfe olduğunu ifade etmiştik. Yine aynı minval üzerine yürütülen tartışmalarda İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin susmasının, soydaşı olan İmam Mâlik'in ise konuşmasının yerinde olacağını söylemiştir. Câbirî'nin "Ben ve kardeşim amcaoğluna, ben ve amcaoğlu ise yabancıya karşıyız."⁴¹² sözü bu tür çatışmalarda kabile olgusunun ne derecede önemli olduğunu göstermektedir. Bu zaviden bakıldığında Ebû Hanîfe'nin mevâlî, Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin ise ekser çoğunluğunun Arap asıllı olması, gruplar arası söylemlerde etnik unsurun ne kadar etkili ve önemli olduğunu göstermektedir. Şuûbiyye hareketiyle paralel olarak Ebû Hanîfe'nin Arap olmaması gerekçesiyle "topuklarına kadar bevleden Kureyşli bir kızıdan daha cahil" kabul edilmesi, yine etnik ayrımcılığın bir başka yansımasıdır.⁴¹³ Yukarıda aktarmaya çalıştığımız tüm olay ve olguları, Ebû Hanîfe'nin de Şuûbiye taraftarlarıyla soydaş olduğunu düşündüğümüzde, Ashâbü'l-Hadîs'in etnik kimlik üzerinden Ebû Hanîfe'ye yönelik tavrını anlamak daha kolay olmaktadır.

⁴¹¹ İbn Abdürabbih, *el- 'İkdü'l-ferîd*, 3/360; Nar, *Şuûbiyye Hareketi*, 125.

⁴¹² Câbirî, *Arap Siyasal Akli*, 2018, 95.

⁴¹³ Cihan, "Şuubiye Hareketi", 61.

Etnik kimlik üzerinden yapılan Şuûbiyye hareketinin de en az asabiyetçi anlayış kadar toplumsal gerilim ve bölünmelere neden olduğu aşikârdır. Bu sebeple de her iki yaklaşımın İslam'ın temel ilkesi olan vahdet anlayışıyla çeliştiğini söyleyebiliriz. Çünkü her iki yaklaşımın da toplum içinde ayrışma, düşmanlık ve önyargı yaratma potansiyelinin oldukça fazla olduğu görülmektedir. Dolayısıyla erken dönemlerde toplumsal yaşamının her alanına bir şekilde tesir eden Şuûbiyye hareketinin, Arapların çoğunluğunu oluşturduğu “gelenekçi” Ashâbü'l-Hadîs mensuplarını hiç etkilemediğini söylemek mümkün değildir. Hele de Ebû Hanîfe'nin Fars asıllı bir mevâlî olduğunu ve Şuûbiyye hareketinin büyük çoğunluğunun aynı etnik kökene sahip insanlardan oluştuğunu düşündüğümüzde Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe eleştirilerinde Şuûbiye hareketinden etkilenmediklerini söylemek mümkün görülmemektedir. Çünkü etnik aidiyetler, birey ve grupların davranışlarında en az din kadar hatta bazen dinden bile daha etkili olduğu bilinmektedir.

IV. BÖLÜM

4. MİHNE SONRASI SÜREÇTE ASHÂBÜ'L-HADÎS'İN EBÛ HANÎFE SÖYLEMİ

Hicrî ikinci ve üçüncü asırda Ashâbü'l-Hadîs tarafından Ebû Hanîfe'ye yönelik yapılan eleştiriler her ne kadar söylemsel olarak benzer görünse de söylemlerin arka planındaki olay ve olgular farklıdır. Hicrî ikinci asırdaki eleştirilerin temel sebebi daha çok birinci asırdan tevarüs eden teolojik ayrışmalar iken üçüncü asırdaki eleştirilerin sebebi, mihnenin Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarında bıraktığı derin izlerdir. Öyle ki mihneden sonra taraftarlar arası ilişkilerin kopma noktasına geldiği bilinmektedir. Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe taraftarları arasında bu gerilim, neredeyse toplumun tamamına sirayet etmiştir.⁴¹⁴ Dolayısıyla mihne uygulamalarının Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerde birtakım değişim ve dönüşümlerin gerçekleştirdiği aşikardır. Bu zaviyeden hareketle yapılan tenkitlerin doğru anlaşılabilmesi için öncelikle mihneye yol açan ve mihne uygulamalarının münekkitler üzerinde bıraktığı etkiler hakkında bilgi vermek isabetli olacaktır.

4.1. Mihne Uygulamalarının Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe Söylemine Etkisi

Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü iktidar gücüyle benimsetmek amacıyla Halife Me'mûn ve ondan sonra gelen iki halefi tarafından bazı Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesi sürecini ifade eden⁴¹⁵ mihne uygulamaları 1400 yıllık İslam tarihiyle mukayese edildiğinde aslında oldukça dar bir dönemi (218-232/833-846) kapsamaktadır. Ancak süresinin çok kısa olmasına rağmen mihnenin bıraktığı menfi tesirler, uzun bir süre zihinlerde kalıcı izler bırakmıştır.

813-833 yılları arasında Abbâsî Devleti'nin başında bulunan Me'mûn, radikal bir kararla selef halifelerin tersine farklı bir din politikası uygulamıştır.⁴¹⁶ Mihne süreci Me'mûn'un -218/833- yılında Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'e yazdığı mektupla başlamıştır. Me'mûn, gönderdiği mektuplarda sorgulama gruplarının oluşturulmasını ve öncelikle halku'l-Kur'ân ve rü'yettullah konularında toplumda öne çıkan âlimlerin fikirlerinin sorulmasını

⁴¹⁴ Ateşyürek, "Ehl-i Hadîs-Hanefîlik İlişkisi", 269.

⁴¹⁵ Mehmet Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 102; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/26.

⁴¹⁶ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Riyad: Dar'ül-Hacer, 2003), 14/207; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 109.

istemiştir. Me'mûn'la başlayan bu uygulama sonra gelen iki halife Mu'tasım-Billâh (ö. 227/842) ile Vâsik-Billâh (ö. 232/847) dönemlerinde de sürdürülmüştür.⁴¹⁷ Sorgulamalar sırasında devlet politikasının dışında farklı düşünenler ikna edilmeye, görüşünde ısrar edenler ise zorla döndürülmeye çalışılmıştır. Devlet politikası karşısında fikrini revize etmeyenlere devlet yönetiminde görev verilmemesi, görevde olanların azledilmesi, şahitliklerinin kabul edilmemesi gibi maddi ve psikolojik birtakım baskılar yapılmıştır. Bu süreçte Ahmed b. Hanbel gibi bazı Ashâbü'l-Hadîs imamları hapsedilmiş bazıları ise ayaklarından zincirlenerek kırbaçlanmıştır. Hatta tüm dayatmalara rağmen düşüncelerinde ısrar eden bazı Ashâbü'l-Hadîs âlimleri boyunlarından ip bağlanarak sokaklarda teşhir edilmiştir.⁴¹⁸ Hiç şüphesiz ki Me'mûn bu baskıcı uygulamaları, taraflar arası safların daha fazla belirginleşmesine ve özellikle Ashâbü'l-Hadîs ulemasının iktidara karşı oldukça öfkelenmesine neden olmuştur.

Yoğunluk derecesi farklı olan mihne olaylarının başladığı tarihten yaklaşık on iki yıl sonra iktidara gelen Halife Mütevekkil, halkın nabzını yoklamış ve mihne uygulamalarını tedrici olarak kaldırmıştır. Aslında onun iktidara gelmesiyle tersten bir mihne sürecinin başladığını söyleyebiliriz. Sabık iktidarın sertlik ve şiddet eğilimli politikaları, kendi sonlarını hazırlayacak bir kitlenin oluşmasına neden olmuştur. Öncelikle eski kadroları tasfiye etmekle işe başlayan Mütevekkil, yönetime geldiği arkadaşlarıyla birlikte tehdit gördüğü kişilere karşı eski mihne dönemini aratmayacak muamelelerde bulunmuştur. Karşı mihne denilen bu dönemde Ashâbü'l-Hadîs ile aynı mezhebî hassasiyetleri paylaşan Mütevekkil, Mu'tezilî/Hanefî âlimlere karşı mesafeli hatta düşmanca tavır takınırken Ashâbü'l-Hadîs ulemasıyla samimi ilişkiler kurmuştur. Mütevekkil'in ilmî ve kültürel alanda yaptığı ilk yasaklayıcı uygulamalardan hiç kuşkusuz en büyük payı Hanefî/Mu'tezilî âlimler almıştır. Zira mihne döneminde onlar baş aktör konumunda olmuştur. Me'mûn, muhalefetin gücünü kırmak ve egemenliğini sağlamlaştırmak için öncelikle kendine destek verecek sosyal ve dinî taban bulma arayışına girmiştir. Bunun için de toplumda etkin olan, entelektüel birikim ve kimliğe

⁴¹⁷ Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmîyye*, 259.

⁴¹⁸ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 1/370; İğde, *Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları*, 156; Bozkurt, *Mihnenin Tarihsel Arka Planı*, 17; M. Hayri Kırbaçoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyeti ile İlgili İhtilaflar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1-4 (01 Ağustos 1986), 432; Yücesoy, "Mihne", 30/27; İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 60-61; Kırbaçoğlu, "Kur'an'ın Mahiyeti", 430; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmîyye*, 260.

Mihne döneminde uygulanan baskılara bir diğer örnek ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî (ö. 231/846) adlı muhaddisin öldürülmesidir. Abbâsî Halifesi Vâsik tarafından rû'yetullah ve halku'l-Kur'an konusunda sorgulanan Ahmed b. Nasr, Kur'an'ın mahlûk olmadığını ve Allah'ın cennet görüleceğini söylemiştir. Tüm ısrar ve tehditlere rağmen kanaatinden vazgeçmeyen Ahmed b. Nasr, halifenin emri üzerine öldürülmüştür. Daha sonrasında başı kesilen yaşlı muhaddisin kulağına Allah'a mahlûk dediği ve bundan tövbe etmediği gibi "suçları" yazılmış ve günlerce teşhir edilmiştir. Daha geniş ilgi için bk. M.Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Nasr el-Huzâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 110; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 323-324.

sahip, çoğunluğu gayri Araplardan oluşan Mu‘tezilî/Hanefî taraftarlarını seçmiş ve onları devlette söz sahibi makamlara getirmiştir. Mu‘tezile ehlinin iktidara ortak olmasıyla birlikte kendileriyle özdeş hale gelen halku’l-Kur’ân doktrini de iktidara taşınmış ve devletin resmi politikası haline gelmiştir.⁴¹⁹ Özellikle bu süreçte Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854), Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) gibi Hanefî kimliği ile temayüz eden kişilerin mihne politikalarının uygulanmasında devletin üst makamlarında görev alarak aktif rol oynadığı bilinmektedir.⁴²⁰ Bu konuya dikkat çeken Bağdâdî, bu iki kişinin mihne sürecindeki faaliyetleri nedeniyle Ebû Hanîfe ve ashabının suçlandığını ve onlara yönelik telin ifadelerinin kullanılmasında önemli etkilerinin olduğunu söylemiştir.⁴²¹ Dolayısıyla pek çok araştırmacıya göre bu dönem, özellikle akılcılığı ile ön planda olan Mu‘tezile ve onun hamiliğini yaptığı halku’l-Kur’ân fikrinin çöküş sürecini başlatmıştır.⁴²²

Mu‘tezile ekolünü neredeyse yok etme aşamasına getiren, Ashâbü’l-Hadîs’i ise her alanda etkin kılan Mütevekkil’in, karşı mihnedeki diğer yaptırımlarını şu şekilde sıralayabiliriz: O, öncelikle valilere gönderdiği mektuplarla mihneyi başlatan halku’l-Kur’ân ve rü’yetullah başta olmak üzere tüm kelâmî konuların münâzara edilmesini yasaklamıştır. Halife, bu emre riayet etmeyenleri devlet görevinden azletme, sürgün etme ve mallarına el koyma gibi ciddi baskı ve sindirme politikası uygulamıştır. Buna mukabil bürokrasiden cami kürsülerine varıncaya kadar Ashâbü’l-Hadîs ulemasına daha fazla görev vererek bir nevi aklî açılımları ipotek altına almıştır. Mütevekkil de selefi olan Me’mûn gibi insanları görüşlerinden dolayı teşhir etmiş hatta işkence konusunda Me’mûn’u taklit etmiştir. Mesela göreve geldiğinde Hanefî kimliği ile ön plana çıkan mihne uygulayıcılarından olan kadî Muhammd b. Ebû Leys’i (ö. 250/864) mihne sonrasında sorgulatmış ve aile halkıyla beraber hapsedirmiştir. Bununla da yetinmeyen Halife Mütevekkil, ona minberden lanet ettirmiş ve mallarına el koymuştur. Yaptığı işkenceyi biraz daha arttıran halife, ona önce kırbaç cezası vermiş ve daha sonrasında ise eşek sırtında sokaklarda gezdirerek bir nevi mihne dönemine bir mesaj vermiştir.⁴²³ Bu zaviyeden bakıldığında Mütevekkil’in mihne dönemindeki selef halifelerine benzer oldukça sert tedbirler aldığı görülmektedir. Dolayısıyla Halife Mütevekkil’in karşı mihne denilen bu dönemde, rövanşist bir anlayışla hareket ettiği anlaşılmaktadır. Ancak mihne

⁴¹⁹ İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 47-57.

⁴²⁰ Takıyyüddîn b. Abdilkadir et-Temîmî, *et-Tabakatü’s-seniyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv (Riyad: Dar’ül-Rifâi, 1983), 90; Mehmet Ümit, *Mihne Uygulamaları ve Hanefiler*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 83; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 335-337.

⁴²¹ Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, 89.

⁴²² Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu‘tezile*, 222-225.

⁴²³ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu‘tezile*, 190-198.

öncesi ve sonrası uygulamalarının ortak noktası ise iktidarda olanların muhaliflerine benzer sertlik ve keskinlikte davranmaları olmuştur.

Dönemin sosyolojik yapısı içerisinde çoğu Hanefî orjinli âlimlerin, iktidarın cazibesine kapılarak mihne uygulamalarında önde görünmeleri, kendilerinin mihne sonrasında yegâne sorumluları tutulmalarına neden olmuştur. Dolayısıyla mihnenin ağır politik faturası bu görevlilere çıkartılmıştır.⁴²⁴ Hatta diyebiliriz ki Ebû Hanîfe ve ashabı, hicrî ikinci asırdan itibaren toplum nezdinde elde ettikleri değer ve kazanımların birçoğunu bu menfî algı sebebiyle yitirmiştir. Halku'l-Kur'ân ithamı mihne dönemi ve sonrasında Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik eleştirilerde neredeyse en önemli kriterlerinden birisi olmuştur. mihnede Ashâbü'l-Hadîs'i cezalandıran kadıların çoğunluğunun Hanefî kimliğiyle temayüz eden insanlar olması doğal olarak Ebû Hanîfe'yi de yapılan eleştirilerin odağına yerleştirmiştir. Nihai olarak, dinî ve politik içerikli uygulamalar, karşı bir mihnenin doğumuna neden olmuş, bu süreçte yaşananlar Ebû Hanîfe aleyhtarlığını belirlemiş ve beslemiştir. Her iki süreçte yaşananlara yakından baktığımızda kendi ideolojik algılarının din olarak kabul edilmesini isteyen taraftarlar, birçok mağduriyet yaşanmasına neden olmuştur. Bu dönemde ötekileştirilmek istenen kişiye “o, halku'l-Kur'ân anlayışına sahiptir.” denmesi bireyin toplum içinde dışlanması için yeterli olmuştur. Hatta bu ithama sadece Ebû Hanîfe gibi re'y ehli maruz kalmamış, Yezîd b. Hârûn ve Yahya b. Mâin gibi Ashâbü'l-Hadîs'in önde gelen âlimleri de ötekileştirici söylemlerin kurbanı olmuştur.⁴²⁵ Kendi arkadaşları tarafından dışlanan bir diğer Ashâbü'l-Hadîs âlimi ise Buhârî'dir. Buhârî, halku'l-Kur'ân konusunda genel anlamda hocaları ve arkadaşlarıyla hemfikirde olmasına rağmen sadece Kur'an'ın lafzı mahlûktur dediği için mensubu olduğu Ashâbü'l-Hadîs uleması tarafından istenmeyen adam ilan edilmiştir.⁴²⁶ Zeki İşcan, bu dışlanmanın gerekçesi olarak, Buhârî'nin söylemlerinin iktidarın politikalarına onay anlamı taşıdığı ya da bu şekilde algılandığı dolayısıyla olduğunu söylemiştir.⁴²⁷

İslam düşünce perspektifinden baktığımızda kanaatimiz o ki ideolojik hadisçiliğin mihnaptan saray koridorlarına kadar tam anlamıyla egemen olduğu bir süreçte en büyük mağduriyeti, zannedildiği gibi ne Ebû Hanîfe ve Hanefîler ne de geleneksel yaklaşımdan uzaklaşanlar yaşamıştır. Bize göre tüm bu yaşananların asıl mağduru, İslam düşüncesinin bizatihi kendisidir. Çünkü Mütevekkil'in başlattığı bu tersten mihne sürecinde İslam

⁴²⁴ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 332.

⁴²⁵ Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefîler”, 83-89; Musa Bağcı, “Nahide Bozkurt'un Tebliğinin Müzakeresi”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 218.

⁴²⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/354-355.

⁴²⁷ İşcan, *Selefilik*, 25; Muhyettin İğde, “Selefilik Tarihi Arka Planı”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2016), 152.

merkezlerindeki kelâmî faaliyetler neredeyse durma noktasına gelmiş, düşünce hayatında aklî yorumun öncülüğünü yapan rey ehli ise sosyo-kültürel hayattan tamamen tecrit edilmiştir. Gelineen süreçte Ahmed b. Hanbel, İsrâil peygamberleriyle yarıştırlırken Ebû Hanîfe gibi muhalifler ise bid‘at ehli görülerek dışlanmıştır.⁴²⁸

4.2. Mihne Sonrasında Ebû Hanîfe Karşıtlığıyla Öne Çıkan Ashâbü’l Hadîs Âlimleri

Kronolojik sırayla gittiğimizde Ebû Hanîfe’yi ilk eleştiren Mısır ulemasından “Sâhibüs-Sünne” ünvanıyla bilinen Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843) olmuştur. Sâhibüs-sünne ifadesi aslında Selef geleneğine bağlı olan Ahmed b. Hanbel gibi önemli kişileri tanımlamak için kullanılan bir kavramdır.⁴²⁹ Onun, Ashâbü’l-Hadîs’in lider konumundaki bir kişiyle aynı sığata muhatap kılınması, kuşkusuz gelenek içerisindeki otoritesini göstermektedir. Muhtemelen onun bu saygınlığı elde etmesinde mihne olaylarındaki tavizsiz duruşu etkili olmuştur. Şöyle ki Mu‘tasım döneminde yaşayan Nuaym b. Hammâd, halku’l-Kur‘ân konusunda sorguya çekilmiş ve Kur‘ân’ın yaratılmışlığı fikrini çok sert bir şekilde reddetmiştir. Bu sebeple ölünceye kadar hapiste kalan Nuaym b. Hammâd, öldükten sonra kefenlenmeden ve namazı kılınmadan bir çukura atılmıştır.⁴³⁰

Hatîb Bağdâdî, Ashâbü’l-Hadîs perspektifinin ilk yazılan müsned eserinin ona ait olduğunu söylemiştir.⁴³¹ Mihne ve sonrasında ekollerin kendi fikirlerini müdafaa etme mücadelesinde yaşanan gerilim ve reaksiyonları hesaba kattığımızda bu eserin Ashâbü’l-Hadîs için büyük değeri olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimiz o ki Nuaym b. Hammâd hakkında ortaya çıkan tüm bu müsbet durum, onun dinî görüşlerinin Ashâbü’l-Hadîs âlimlerince takdir edilmesini sağlamıştır. Onun gelenek içerisinde otoritesini pekiştiren bir diğer faktör olarak da Buhârî gibi etkin birçok muhaddisin ondan hadis rivayetinde bulunmasını söyleyebiliriz.

Taassup derecesinde Ebû Hanîfe’ye tenkit eden Nuaym b. Hammâd, Ebû Hanîfe hakkında *er-Red ‘alâ Ebi Hanîfe*, talebesi Muhammed eş-Şeybaniy’le ilgili de *er-Red ve ‘alâ Muhammed b. Hasen* isimli reddiyeler yazmıştır.⁴³² Yine onun bir asır önce Süfyân es-Sevrî’nin Ebû Hanîfe hakkında söylediği birçok menfi haberleri olduğu gibi nakletmesi de Ebû Hanîfe’ye

⁴²⁸ İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 76; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 260-261.

⁴²⁹ İsmail Furkan Dur, *Nuaym b. Hammâd ve Kitâbu’l-Fiten’i* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 35-36.

⁴³⁰ Ali Çelik, “Nuaym bin Hammad’ın Hadisçiliği ve ‘Kitabu’l-Fiten’i Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 101-102.

⁴³¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/419; Mehmet Kubat - Mehmet Çetinkaya, “Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 502.

⁴³² İbn Âdi, *el-Kâmil*, 8/252; Dur, Nuaym b. Hammâd, 84.

karşı bakışını göstermektedir. Nitekim talebesi olan Buhârî, *Târîhu's-sagîr* adlı eserinde Süfyân es-Sevrî'ye ait olan Ebû Hanîfe eleştirilerini onun aracılığıyla eserine almıştır.⁴³³ Ayrıca Nuaym b. Hammâd'ın Ebû Hanîfe hakkında menkıbeler uydurduğu da nakledilmektedir. Mesela Ebû Bişr ed-Dûlâbî (ö. 340/923), Nuaym b. Hammâd'ın sünneti muhafaza etmek amacıyla yalan ve iftiralara başvurduğunu, bunun için de Ebû Hanîfe'yi kullandığını söylemiştir.⁴³⁴ Biz onun, Ebû Hanîfe aleyhinde hikâyeler uydurmasında mihne görev alan Hanefîlerle Ebû Hanîfe'nin sosyo-kültürel alandaki etkinliğinin daha belirleyici olduğu kanaatindeyiz. İşte bu ve benzeri birtakım gerekçeler nedeniyle bazı hadis âlimleri, Nuaym b. Hammâd'ın makbul olmayan rivayetler naklettiğini söyleyerek onun bazı rivayetlerini kusurlu bulmuştur. Özellikle, onun 73 fırka hadisinden hareketle re'y ehlini fitne hareketi olarak yorumlamasını bu duruma örnek gösterebiliriz. O, bu hadiste Hz. Peygamber'in, kıyas yaptıkları gerekçesiyle en büyük fitne hareketinin re'y ehli olduğunu söylediğini iddia etmiştir.⁴³⁵ Nihai olarak tüm argümanlardan hareket ederek onun Ebû Hanîfe'ye karşı menfi bir tavrının olduğu açıkça görülmektedir. Muhtemelen onun bu eğiliminin arka planında birçok Ashâbü'l-Hadîs âliminde görüldüğü üzere mihne sonrasında yaşanan sosyo-kültürel olay ve mezhebî kaygılar etkili olmuştur.

Mihne sonrasında Ebû Hanîfe'yi eleştiren bir diğer Ashâbü'l-Hadîs âlimi ise Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) olmuştur. O, hicrî üçüncü asırda Bağdat'ta doğup ve hayatının büyük bir kısmını bu şehirde yaşayan önemli bir Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. Kendisi, hadisleri derleyip sınıflandırmak, sahih hadisleri ayırt etmek ve hadis ilmini geliştirmek konusundaki çabalarıyla tanınan bir şahsiyettir. O, "hadiste kendisine müracaat edilen büyük âlim"⁴³⁶ gibi ünvanlarla, hem yaşlılarının hem de hocalarının müsbet değerlendirmelerine mazhar olmuştur. Onun hadis ilmindeki derin bilgisine dikkat çeken Ahmed b. Hanbel, "Yahyâ b. Maîn'in bilmediği hadis, hadis değildir. Zira o, Müslümanlar içerisindeki en bilgin âlimdir."⁴³⁷ demiştir. Ahmed b. Hanbel'in bu değerlendirmesi aslında Ashâbü'l-Hadîs'in ona olan saygısını ve onun hadis ilmindeki otoritesini göstermektedir. Onun Ashâbü'l-Hadîs içerisinde muteber görülmesindeki bir diğer çalışması da Şîa ve Harîcî fırkaların toplumda kendilerine taban oluşturma adına

⁴³³ Yıldırım, *Buhârî'nin Hanefîlere Bakışı*, 231.

⁴³⁴ Dur, *Nuaym b. Hammâd*, 60.

⁴³⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/420.

⁴³⁶ Ebû Abdillâh ez-Zehbî, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebu Hacer Muhammed es-Said (Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye), 1/327.

⁴³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Daire-i Marifetin-Nizamiye, 1908), 286; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*, thk. Vizâretü's-Segâfe ve'l-İrşadü'l-Gavmî (Mısır: Dâr'ül-Kütüb, 2010), 2/272; Cemal Ağırman, "Yahya b. Maîn'in Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (13 Eylül 1996), 83-90.

uydurdukları hadislerin tespiti noktasında olmuştur. Hatta bu sebeple kendisine “hafız derecesine ulaşmış önder”⁴³⁸ ve “imâmü’l-cerh ve’t-ta’dîl cerh ve ta’dîl ilminin önderi” denmiştir.⁴³⁹ Ayrıca Yahyâ b. Maîn’in Me’mûn’un huzurunda Kur’an’ın yaratılmış olduğuyla ilgili hesaba çekilen yedi kişiden biri olması, yine onun Ashâbü’l-Hadîs içerisindeki önemli konumunu bizlere göstermektedir.⁴⁴⁰ Bununla birlikte Zehebî, Yahyâ b. Maîn’in mezhebî aidiyeti ile ilgili farklı söylentilerin olduğunu ancak onun Hanefî mezhebine daha yakın durduğunu ifade etmiştir.⁴⁴¹ Muhtemelen onun bu kanaate varmasında Yahyâ b. Maîn’in, Hanefî ekolü içerisinde yetişen âlimlerden ilim tahsil etmesi ve onlarla sıcak ilişkiler kurması etkili olmuştur.⁴⁴² Dolayısıyla Yahyâ b. Maîn’in, Hanefî ekol ile bağlantısını düşündüğümüzde Ebû Hanîfe’nin fikir ve usulu hakkında yakinen bilgi sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki o, genel düşünce yapısı itibarıyla bir Ashâbü’l-Hadîs âlimidir.

Cerh ve ta’dîl âlimlerinden Ebû Ca’fer Muhammed el-Ukaylî (ö. 322/934), Yahyâ b. Maîn’in Ebû Hanîfe hakkında hadis ilminde zayıf/yetersiz olduğunu söylediğini iddia etmiştir.⁴⁴³ Ancak yaptığımız araştırmalarda Ukaylî’nin iddia ettiği gibi Yahyâ b. Maîn’in Ebû Hanîfe’ye yönelik bir cerh ifadesinin olmadığına, bilakis Ebû Hanîfe’yi işaret ederek rivayetinde bir sakınca yoktur ya da hadisi doğrudur/güvenilir kişi gibi ta’dîl ifadelerinin olduğuna şahitlik ettik.⁴⁴⁴ Zamansal olarak Ebû Hanîfe’ye daha yakın olan ve Hanefî doktrini Ukaylî’ye nazaran daha iyi bildiğini düşündüğümüz Yahyâ b. Maîn’in cerh ifadelerinin olmamasına rağmen Ukaylî’nin bu iddiaları bir hayli ilginçtir. Ukaylî’nin bu yaklaşımında, mezhepsel kaygıların daha etkili olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla söz konusu iddia Yahyâ b. Maîn’den daha ziyade Ukaylî’nin Ebû Hanîfe’ye bakışını yansıtmaktadır.

Buhârî’nin şeyhi olan İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), hicrî üçüncü yüzyılda yaşayan bir başka Ebû Hanîfe karşıtıdır. Onun Ebû Hanîfe’ye hadis üzerinden tepkisi de diğer Ashâbü’l-Hadîs tenkitçilerinden aşağı değildir. Kûfe doğumlu olan İbn Ebû Şeybe, hadis ilminde ve Ashâbü’l-Hadîs içerisinde önde gelen muhadislerdendir. İbn Ebû Şeybe, hadis otoritelerince

⁴³⁸ Tağrîberdî, *en-Nücûmü’z-zâhire*, 2/273.

⁴³⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-mîzân*, thk. Dairetü’l-Maarifi’n-Nizamiye (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat, 1981), 7/438.

⁴⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 14/208; Bozkurt, *Mihnenin Tarihsel Arka Planı*, 18.

⁴⁴¹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/88.

⁴⁴² Ağırman, “Yahya b. Maîn’in Hayatı”, 89-90.

⁴⁴³ Ukaylî, *Kitâbü’l-duafâ*, 165.

⁴⁴⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/581; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâ’i’r-ricâl*, 29/424; Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, Muhammed Hasan İsmail, *Megâni’l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli meâni’l-âsâr* (Lübnan: Dâr’ül-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 3/135; Muhammed Abdurresîd en-Numani, *Mekânetü’l-İmam Ebi Hanîfe fi’l-Hadis*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebu Matbuâtü’l-İslâmiyye, 1995), 88; Muhammed Hıfzurrahman el-Kemlâî, *el-Buduru’l-mudiyye fi teracimi’l-hanefiyye* (Darül- Salâh, 2018), 1/407.

“son derece güvenilir”, “benzeri yok”, “hüccet”, “sadûk” vb. vasıflarla anılmıştır.⁴⁴⁵ İbn Ebû Şeybe’nin olgunluk dönemi, birçok Ashâbü’l-Hadîs âliminin yoğun baskı ve eziyetlere maruz kalmasına yol açan mihne uygulamalarına denk gelmiştir. İbn Ebû Şeybe, bu fikrî kısıtlanma döneminde yazdığı *el-Musannef*’inde Ashâbü’l-Hadîs’in mevcut zahiri yaklaşımdan taviz vermeden selefin akidesini Ashâbü’l-Hadîs’in yaklaşımı doğrultusunda ele almıştır.⁴⁴⁶ Müellifin bu hareketini dönemin atmosferi içerisinde düşündüğümüzde oldukça zor bir işi gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz.

Rivayetlerde İbn Ebû Şeybe’nin, Ebû Hanîfe’yi Yahudi olarak gördüğü aktarılmaktadır.⁴⁴⁷ İbn Ebû Şeybe’nin Ebû Hanîfe’yi Yahudi olarak itham etmesinin ardında yatan sebepler kesin olarak bilinmemekle birlikte biz, bu ithamın ortaya çıkışında Yahudilerle ilgi olan recm hadisinin etkili olduğu kanaatindeyiz. İbn Ebû Şeybe’ye göre Hz. Peygamber, zina eden bir Yahudi erkek ile bir kadını recm ettirmiş, Ebû Hanîfe ise Hz. Peygamber’in bu iradesine aykırı beyanatlarda bulunmuştur.⁴⁴⁸ Anlaşılan o ki İbn Ebû Şeybe, onu sadece Yahudiler lehine karar vermekle suçlamamış, bu kanaatini daha da ileri götürerek Ebû Hanîfe’nin de bir Yahudi olduğunu iddia etmiştir.⁴⁴⁹ Aslında ortaya çıkan bu manzara, İbn Ebû Şeybe’nin Ebû Hanîfe’ye olan öfkesinin ve muhalefетinin ne kadar derin olduğunu göstermektedir.

Onun Ebû Hanîfe’yle ilgili bir başka iddiası da hadislerle amel etmediği ile ilgilidir. Ünal, İbn Ebû Şeybe’nin hicrî üçüncü asırda Ebû Hanîfe’yi bu konuda yargılayanlardan biri olduğunu söylemiştir. İbn Ebû Şeybe *el-Kitâbu’l-musannef fi’l ehâ-dîsi ve’l-âsâr* adlı eserinde Kitâbü’r-Red alâ Ebî Hanîfe başlığıyla Ebû Hanîfe hakkında özel bir yer ayırmıştır. Müellif, bu bölümde “Ebû Hanîfe’nin 125 konuda⁴⁵⁰ hadisleri bırakıp kendi reyiyile amel ettiğini

⁴⁴⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/123; Nihat Yatkın, “Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Buhârî ile ilişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 122; Ali Yardım, “Ebû Bekr b. Ebî Şeybe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/442.

⁴⁴⁶ Yatkın, “Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Buhârî ile ilişkisi”, 117; Sümeyye Sena Korkmaz, *Mihne Hâdisesi’nin Kitâbü’s-Sünne Literatürüne Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 47.

⁴⁴⁷ Tüşterî, *Kamus’ur-ricâl*, 10/382.

⁴⁴⁸ Muhammed Zahid Kevserî, *Zarîf Nüktele (en-Nüketü’ Tarife)*, çev. Ahmet Yüksek (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 31-32; Tekineş, “Ebû Hanîfe İle İlgili Polemiklerinin Tahlili”, 141-142.

⁴⁴⁹ Ebû Hanîfe her ne kadar belli konular üzerinden eleştirilse de Müslümanlığının sorgulandığı eleştirilerin diğerlerine nazaran daha az olduğunu söyleyebiliriz. Onun Müslümanlığını sorgulayan ender şahıslardan biri de 230/845 yılında Nişâbur’da doğan Abdullah b. el-Cârûd’dur. O, Ebû Hanîfe’nin Müslüman olup olmadığının belli olmadığını iddia etmiştir. Ancak Abdullah b. el-Cârûd, ithamının bu kadar ağır olmasına rağmen iddiasıyla ilgili herhangi bir gerekçe sunmaması bir hayli ilginçtir. Konu hakkında daha kapsamlı bilgi için bk. İbn Abdülber, *el-İntikâ’ fi fezâ’ili’s-selâseti’l-e’immeti’l-fukahâ*, 150.

⁴⁵⁰ İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Hanîfe yönelttiği eleştirin konu dağılımı şu şekildedir: 64’ü ibadet, 31’i muâmelât, 18’i ceza hukuku, 2’si savaş hukuku, 10’nu da helâl, haram ve âdâb alanına ait konulardır. Konu ile ilgili daha fazla bilgi edinmek için bk. Mücahit Küçüksarı, *İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Hanîfe’ye Yönelttiği Eleştiriler (muâmelât*

kanıtlamaya çalışmıştır.⁴⁵¹

İbn Ebû Şeybe'nin bu tavrı modern dönem araştırmacıların dikkatini celbetmiş ve konuyla ilgi olarak doktora düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri de Atawuxi Jiaerfu'a aittir. *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları* adlı doktora çalışmasında bu konuyu sorgulayan Jiaerfu, İbn Ebû Şeybe'nin itirazlarında ne kendisinin ne de Ebû Hanîfe'nin gerekçelendirmelerine yeterince yer vermeden "Ebû Hanîfe şöyle dedi." şeklinde tenkitlerini sürdürdüğünü söylemiştir.⁴⁵² Enbiya Yıldırım ise hicrî ikinci asırda Ebû Hanîfe ile benzer görüşlere sahip olan onlarca kişi olmasına rağmen Ebû Hanîfe'nin hedef seçmesindeki temel dürtünün İbn Ebû Şeybe'nin ön yargıları olduğunu iddia etmiştir.⁴⁵³

Sonuç itibarıyla İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik itirazlarına baktığımızda taraftarların yaşadıkları farklı dönem ve sosyo-kültürel koşullar ile muhatapların hadislere yaklaşım farklılığı belirleyici olmuştur. Bu bağlamda İbn Ebû Şeybe'nin itirazlarının oluşmasındaki en büyük etkenin, hadis tedvin faaliyetleri olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin tedvin faaliyetlerinden önce, İbn Ebû Şeybe'nin ise hadislerin altın çağı olarak isimlendirilen hicrî üçüncü asırda yaşaması, ister istemez ikilinin hadis koleksiyonlarına ulaşma imkânını etkilemiştir.⁴⁵⁴ Dolayısıyla bu da içtihadî kararlarına doğrudan yansımıştır. Anlaşılan o ki İbn Ebû Şeybe ortaya çıkan içtihadî farklılıkları hadis inkârcılığı olarak yorumlamıştır. Nihai olarak, zamanın ruhu içerisinde değerlendirilmeyen tüm olay ve olgular, İbn Ebû Şeybe'nin karşıt tavrında basat faktör olmuştur.

Râhûye lakabı ile anılan İshâk b. Râhûye el-Mervezî (ö. 238/853), hicrî üçüncü asırda Horasan bölgesinde Ebû Hanîfe karşıtlığıyla ön plana çıkan Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. Onu birçok kişi hadis ilminde otorite olarak kabul etmiştir. Onların bu kabullenmesinde *Müsned* adlı eserinin payı oldukça fazladır. Bu payın oluşumunda bir diğer etken ise Abdullah b. Mübârek, Vekî' b. Cerrâh ve İmam Şâfiî gibi devrin önemli isimlerinden hadis tahsil etmesi ve yine öğrencileri arasında Buhârî ve Ahmed b. Hanbel gibi Ashâbü'l-Hadîs'in önde gelen âlimlerinin olmasıdır. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 390/1000),⁴⁵⁵ onu Râhûyeye mezhebiyle ilişkilendirmiştir. Hicrî dördüncü asra kadar Horasan bölgesinde müntesibi

Alanında (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 15-19.

⁴⁵¹ Ebû Yûsuf Ya'kub b. Şeybe, *Musannef*, thk. Said Nasır Abdülaziz (Riyad: Dar'ül-Kunûz İşbîliye, 2015), 20/205-345; Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 237-238.

⁴⁵² Jiaerfu, *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*, 197.

⁴⁵³ Yıldırım, *Buhârî'nin Hanefilere Bakışı*, 232.

⁴⁵⁴ Jiaerfu, *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*, 196-200.

⁴⁵⁵ Hayatının yirmi yılını sadece İslam ülkelerini gezmekle geçiren İslam coğrafyacısıdır. Hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. Marina Tolmacheva, "Muhammed b. Ahmed Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/431-432.

bulunan bu mezhep, Ashâbü'l-Hadîs'in alt kollarından biri olarak bilinmektedir.⁴⁵⁶

Horasan bölgesinin önde gelen muhaddislerinden olan İshak b. Râhûye, başlangıçta Hanefî ekolüne müntesip bir âlimdi. Onun, Ebû Hanîfe'ye karşı bir pozisyon edinmesinde hocası Abdurrahman b. Mehdî'nin yönlendirici menfi sözleri oldukça etkili olmuştur.⁴⁵⁷ Dolayısıyla onun daha önceki Hanefî kimliğini göz önüne aldığımızda Ebû Hanîfe'nin düşüncelerine ve usulüne yabancı olmadığını ve sergilediği karşıt tavrın bilinçli bir eylem olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu hususla alakalı olarak İbn Kuteybe, re'y ehlinin kusurlarını ortaya çıkarmak için onun kadar çaba sarf eden ve edindiği malzemeyi kışkırtıcı argüman olarak kullanmak isteyen başka birini görmedim demiştir.⁴⁵⁸ İshak b. Râhûye, re'y ehlinin ve bilhassa da Ebû Hanîfe'nin Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetini terk ettiğini ve kendi reyile hüküm verdiğini iddia etmiştir.⁴⁵⁹ Ateşyürek, onun seleflerine göre Hanefilere karşı daha sert bir tavır sergilediğini dile getirmiştir. Yine Ateşyürek'e göre İshak b. Râhûye'nin re'y ehline doğal olarak da Ebû Hanîfe'ye karşı Ashâbü'l-Hadîs propagandisti olmasında şu iki faktör daha ön plana çıkmaktadır: Bunlardan birincisi, doğudan batıya doğru İslam beldelerinde Ashâbü'l-Hadîs'in yoğun bir baskıya maruz kalması, ikincisi ise Ashâbü'l-Hadîs'in mihne gördüğü baskılardır.⁴⁶⁰ Görülen o ki hem Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin birtakım müsamahasız tavırlara maruz kalmaları hem de mihne görev alan kadıların Hanefî kimliğine sahip olmaları, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye bakışında önemli bir ölçüt olmuştur.

Hicrî üçüncü asırda Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe eleştirilerinin yoğunluğunu ve istikâmetini belirleyen en önemli kişinin Ahmed b. Hanbel olduğunu söyleyebiliriz. O, ömrünün büyük bir kısmını hadis öğrenmek, derlemek ve öğrendiklerini aktarmak için harcamış saygın bir Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. O, hicrî üçüncü asırda öğretisi ve hadis ilmindeki birikimiyle Ashâbü'l-Hadîs ekolünün gelişip güçlenmesinde oldukça etkili olmuştur. Onun mihne olayları sırasında sergilediği tavizsiz duruşu, Ashâbü'l-Hadîs ile kendisini aynileştirmiş ve neredeyse grup içerisinde tek otorite olarak kabullenilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla mihne sonrasında sembol hale gelen Ahmed b. Hanbel, Ashâbü'l-Hadîs için bir mihenk taşı olmuştur. Hatta öyle ki onu sevmek dine itaatin temel şartı kabul edilirken, ona karşı buğz etmek ise

⁴⁵⁶ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Kitâbü ahseni't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 37; Ateşyürek, *Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*, 187; Mehmet Ekim, *İshak b. Râhûye ve Fıkıh Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 47.

⁴⁵⁷ Yıldırım, *Buhârî'nin Hanefilere Bakışı*, 232; Ateşyürek, *Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*, 187.

⁴⁵⁸ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 1989, 127-128.

⁴⁵⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 105.

⁴⁶⁰ Ateşyürek, *Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*, 188.

bireyin din alanının dışında değerlendirilmesine neden olmuştur. Sonuç itibarıyla, mihnenin bir armağanı olarak İslam düşünce dünyasına giren Ahmed b. Hanbel'in şahsı, övgü ve yergileri Ashâbü'l-Hadîs için oldukça yüksek bir değer taşımaktadır.⁴⁶¹

Ahmed b. Hanbel, toplumda tabanı olması nedeniyle Ebû Hanîfe'nin Müslümanlar için Amr b. Ubeyd'den (ö. 144/761)⁴⁶² daha tehlikeli/belalı olduğunu söyleyerek onları ikaz etmiştir.⁴⁶³ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in oğlu, babasının re'y ehlinde özellikle de, Ebû Hanîfe ve ashabından hadis rivayetinde bulunmadığını ifade etmiştir.⁴⁶⁴ İsmail Hakkı Ünal da Ahmed b. Hanbel'in başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefilere karşı peşin hükümlü olduğunu ve bu kanaatinde de oldukça ısrarcı davrandığını söylemiştir.⁴⁶⁵ Ahmed b. Hanbel'in Ebû Hanîfe'nin meclisinde oturmayı bile cerh sebebi saydığını⁴⁶⁶ düşündüğümüzde Ünal'ın bu değerlendirmesi oldukça yerinde görülmektedir. Keza Ebû Hanîfe'yi yalancılıkla suçlayan Ahmed b. Hanbel, “onun görüşü bizim için hayvan pisliği ile eş değerdedir.”⁴⁶⁷ demiştir. Aslında onun bu tavrı, Ebû Hanîfe'yle olan fikir ayrılığı ve ilmî rekabetten öte yaşadığı duygusal ayrışma ve kırgınlıkların ne kadar derin ve sert olduğunu göstermektedir. Kuvvetle muhtemel onun böyle bir bakış açısına sahip olmasında mihne gördüğü olumsuz davranışların fikrî sorumlusu olarak Ebû Hanîfe'yi görmesi etkili olmuştur. Zira mihne olaylarında görev alan devlet erkânının önemli bir kısmının Mu'tezilî-Hanefî olduğunu düşündüğümüzde Ahmed b. Hanbel'in zihni arka planını bu bağlamda anlamlandırmak daha doğru olacaktır. Tabii ki burada tek etkenin mihne yaşananların olduğunu söylemek mümkün değildir. Kuvvetle muhtemel, bu gerilimin ortaya çıkmasında Ebû Hanîfe'nin re'y kullanımı ve iman-amel ayrımındaki fikirleri üzerindeki birikmiş olan tepkinin mihne sonrasında boşalması etkili olmuştur.

Hicrî üçüncü asırda yaşayan bir diğer Ebû Hanîfe aleyhtarı da Ashâbü'l-Hadîs âlimleri tarafından “hadiste Mü'minlerin emiri” olarak kabul edilen Buhârî'dir. O, Ashâbü'l-Hadîs içinde daha hayattayken büyük takdirlere mazhar olmuş bir âlimdir. Kendi dönemi de dâhil

⁴⁶¹ İğde, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, 160-164; M.Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/79.

⁴⁶² Amr b. Ubeyd, hicrî birinci asırda rivayete dayalı din anlayışına itiraz eden ilk Mu'tezilî âlimlerdendir. Vâsıl b. Atâ'nın yaşça en büyük talebelerindendir. Hocasının ölümünden sonra uzun bir süre Mu'tezilî fikirler onun aracılığıyla yayılmıştır. Bu sebeptendir ki kaynaklara onun ismi, Mu'tezilî ekolünün oluşumunu sağlayan kurucu isimler arasında zikredilmiştir. Hakkında daha detaylı bilgi için bk. Avni İlhan, “Amr b. Ubeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/93-94; İşcan, *Selefilik*, 102.

⁴⁶³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/567-568.

⁴⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, 3/299; Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 239-240.

⁴⁶⁵ Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 239-240.

⁴⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, 2/477.

⁴⁶⁷ Ukaylî, *Du'afâ'ü'l-kebîr*, 4/284; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/567-569; Tüşterî, *Kamus'ur-ricâl*, 382; Yıldırım, *Buhârî'nin Hanefilere Bakışı*, 224-225.

Hanîfe'yi toplum nezdinde itibarsızlaştırmak adına yapılacak her şeyin mübah olduğunu, zira bunun dinî bir vecibe olduğunu söylediğini öne sürmüştür.⁴⁷⁴

Modern dönem münekkitlerinden olan Abdülfettâh Ebû Gudde ise Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye karşı ön yargılı yaklaşımını hocası Nuaym b. Hammâd'la (ö. 228/843) olan ilişkisine bağlamıştır. Ebû Gudde, Nuaym b. Hammâd'ın sırf Ebû Hanîfe'yi töhmet altına bırakmak için birçok menkıbe uydurduğunu dolayısıyla da Buhârî'nin bu menfi yönlendirmelerden etkilenerek böyle bir yanılğı içerisinde olduğunu söylemiştir. Buhârî ile ilgili özel bir çalışması olan Enbiya Yıldırım da Buhârî'nin kendisinin şahsına ve ilmî müktesebatına etki eden dokuz hocasının da Ebû Hanîfe karşıtı olduğunu söylemiştir. Bu zaviyeden bakıldığında Ashâbü'l-Hadîs normları içerisinde yetişen Buhârî'nin Ebû Hanîfe aleyhtarlığında hocalarının büyük etkisinin olduğu görülmektedir.

Buhârî, Ebû Hanîfe'yi bazen doğrudan bazen de ismini zikretmeden “Âdemoğullarından biri şöyle buyurdu” ya da “kâle ba'du'n-nâs/bazı insanlar dedi ki” şeklinde üstü kapalı ifadelerle eleştirmiştir.⁴⁷⁵ Nihai olarak, Buhârî Ebû Hanîfe hakkındaki eleştirilerinin çoğunu hocaları aracılığıyla ya da ilmî seyahatleri esnasında edindiği menfi menkıbeler/haberler üzerine kaleme almıştır. Onun Ebû Hanîfe hakkındaki menfi rivayetlerini bir araya getirdiğimizde şu şekilde bir Ebû Hanîfe portresi ortaya çıkmaktadır:

Hadis ilminde yetersiz olan Ebû Hanîfe, ailesi ile birlikte “sapık” olan Cehm b. Safvân'nın karısı tarafından eğitilmiştir. Hatta öyle ki bunu kendisi de ikrar etmiştir. O, sünnet bilgisi olmayan, İslâm'ı bozan, uğursuz bir şahsiyettir. Keza o; küfründen dolayı iki defa tövbeye davet edilen, öldüğünde de insanların sevindiği Mürcîî bir deccâldir.⁴⁷⁶ Bu ithamların tamamı aslında Buhârî'ye ait değildir. Ancak onun bu rivayetlere hem kendi eserlerinde yer vermesi hem de farklı eserlerde bu rivayetleri aktaran râviler arasında isminin yer alması, Buhârî'nin haber kaynağı olan münekkitlerle aynı kanaatte olduğunu göstermektedir.

Hadis ilminin teşekkül ve gelişiminde önemli bir rol oynayan Müslim b. el-Haccâc, Nîşâbur bölgesindeki Ebû Hanîfe muarızlarıdır. Müslim, Ashâbü'l-Hadîs grubu içerisinde hadislerin sıhhatini tespit edebilme hususundaki becerisiyle ön plana çıkmış bir muhaddistir. Bu sebeple olsa gerek muasır hadis bilginleri, onu Nîşâbur'un yetiştirdiği en önemli hadis bilginlerinden biri olduğunu söylemişlerdir. Müslim b. el-Haccâc ile ilgili bir başka

⁴⁷⁴ Merttürkmen, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*, 26.

⁴⁷⁵ Buhârî'nin Ebû Hanîfe'nin ismini zikretmeden yaptığı tenkit hakkında bilgi edinmek için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmet Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 6/2592.

⁴⁷⁶ Buhârî, *Kitabu'd-duafâi's-sağîr*, 132; a.mlf., *Târîhu'l-kebîr*, 81; a.mlf., *et-Târîhu's-sagîr*, thk. el-Mar'aşî Yusuf (Beyrut: Dâr'ül-Marife, 1986), 41-93; Ukaylî, *Duafâ el-kebîr*, 2/267; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 3/64-66; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/544.

değerlendirme ise dünyadaki dört büyük hadis hafızlarından biri olarak kabul edilmesidir.⁴⁷⁷ Hatta öyle ki hadis ile ilgili konularda “İmam Müslim’in görüşü şudur” şeklinde yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu kanaat onun hadis ilminde etkin bir söz sahibi olduğunu göstermektedir. Özellikle Sünnî inanç ve fıkıh anlayışında Kur’an’dan sonra en güvenilir iki büyük hadis koleksiyonundan -*Sahîhayn*- birini Müslim’in derlemesi, kendisine büyük bir itibar kazandırmıştır.⁴⁷⁸ O, bu eseri sebebiyle tanınmış ve hadis otoriterleri nezdinde büyük bir saygınlık elde etmiştir. Hatta o, zamanla *Sahîhayn*’ın diğer müellifi ve aynı zamanda hocası olan Buhârî ile mukayese bile edilmiştir.⁴⁷⁹ Sonuç itibarıyla, Ashâbü’l-Hadîs’in prestijinin artmasında onun bu dikkat çeken popülaritesi oldukça etkili olmuştur.

Ebû Hanîfe’nin sahih hadisleri olmadığını, içtihatlarında kullandığı hadislerin ise muztarib⁴⁸⁰ olduğunu iddia eden Müslim, bu durumu eleştirmiştir.⁴⁸¹ Müslim’in Ebû Hanîfe’ye yönelik bir iddiası da hadisleri tahrif ettiğiyle ilgilidir. O, ircâ fikriyle ilişkilendirdiği Ebû Hanîfe ve ashabının, toplumda taban bulmak adına Cibrîl hadisine birtakım ilaveler yaparak hadisi istismar ettiklerini söylemiştir.⁴⁸²

İbn Kuteybe (ö. 276/889), mihne sonrası dönemde yaşayan ve Ebû Hanîfe’yi eleştiren Ashâbü’l-Hadîs âlimlerinden biridir. Onun *Te’vilu Muhtelifi’l-Hadîs* adlı eserine bakıldığında başta Ebû Hanîfe olmak üzere birçok re’y ehlini açık bir şekilde eleştirdiği görülmektedir. İbn Kuteybe, hadis müdâfasına karşı yaptığı bu tenkitlerini diğer Ashâbü’l-Hadîs âlimlerinden farklı olarak çeşitli argümanları kullanarak yapmıştır. Mesela bu bağlamda o, ilahi sıfatlar ve mi’râc konularında muhataplarını ikna edebilmek için Tevrat ve İncil pasajlarından; bilginin fazileti vb. konularda ise Yunan ve Hint gibi çeşitli kültürlerle ait edebî eserlerden istifade etmiştir.⁴⁸³ İbn Kuteybe bu farklı yaklaşımları ve yöntemleri nedeniyle her ne kadar Ashâbü’l-

⁴⁷⁷ Dilek Tekin, “Müslim ve el-Camiu’s-Sahih’i Üzerine”, *Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (08 Temmuz 2015), 54; Mustafa Taş, “İmâm Müslim’in İlmi Kişiliği ve Yayınlanan Üç Eseri Çerçevesinde Ricâl İlmindeki Yeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (31 Ağustos 2018), 356.

⁴⁷⁸ Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr li(fî)-ma ‘rifeti süneni’l-beşîri’n-nezîr*, thk. Muhammed Osman Haşeb (Beyrut: Dar’ül-Kitâbil Arabî, 1985), 26.

⁴⁷⁹ M. Yaşar Kandemir, “Sahîhayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 5/527; Tekin, “Müslim ve el-Camiu’s-Sahih’i Üzerine”, 55.

⁴⁸⁰ Hadis ilminde bir cerh ifadesi olan bu kavram, sened ve metinlerinde çözülemeyen ihtilaf barındıran hadisler için kullanılır. Kavramla ilgili daha geniş bilgi için bk. Ahmed Yücel, “Muztarib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/442.

⁴⁸¹ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Künâ ve’l-esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed (Medine: İslam Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Dekanlığı, 1984), 1/276. Ayrıca Basra muhaddislerinden olan Amr b. Alî b. el-Fellâs (ö. 249/864) da Müslim gibi Ebû Hanîfe’nin hadislerinin muzdarip olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, Ebû Hanîfe’nin hadis ilminde oldukça zayıf olduğunu iddia etmiş ve onu re’y ehlinen olduğu için bid’at sahibi olmakla suçlamıştır.

⁴⁸² Yıldırım, *Buhârî’nin Hanefîlere Bakışı*, 225.

⁴⁸³ İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası*, 1989, 331-336; a.mlf., *Uyûnu’l-ahbar* (Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1997), 2/142; Mine Demirbilek, *İbn Kuteybe’nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı* (Ankara: Ankara

Hadis geleneğinden farklı bir noktada dursa da onun mezhep içinde yine de saygın bir âlim olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Kuteybe'nin gençlik yılları mihne dönemine denk gelmiştir. O, farklı fikirlere tahammül edilmediği bu baskı döneminde Mu'tezilî fikirlere karşı selef akidesini savunmuştur. Ayrıca kelâmî ve fikhî konuları anlamada temel kriter olarak rey tekniklerinin değil de Ashâbü'l-Hadîs'in metodolojisini esas alınması gerektiğini söylemiştir.⁴⁸⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlî muhtelifî'l-hadîs* adlı eserinde ise re'y ehlinin iddialarını çürütmek ve Ashâbü'l-Hadîs geleneğinin doğruluğunu ispat etme amacıyla özel bir çaba sarf etmiştir.⁴⁸⁵ Kuvvetle muhtemel onun, re'y ehli karşısında zor günler geçiren Ashâbü'l-Hadîs'i açıktan desteklemesi hem birtakım farklılıklarının tolere edilmesine hem de grup içinde itibar kazanmasına neden olmuştur.

Dinin yaşam alanında selef akidesini savunan İbn Kuteybe'nin sıkı bir rey karşıtı olduğu söylenebilir. O, reyin özellikle teolojik alandaki kullanımına karşıdır. İbn Kuteybe, Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitlerini tam da bu gerekçeyle yapmıştır. Ancak İbn Kuteybe'nin bu tavrında asıl sorgulanması gereken temel soru niçin rey karşıtı olduğu değil, neden eleştirilerinde Ebû Hanîfe'yi hedef seçtiğidir? Onun bu davranışının arka planında birçok etken olabileceği gibi İshak b. Râhûye ve Evzâî'den naklettiği rivayetler, mefhumu anlamakta bizlere yol göstermektedir. İshak b. Râhûye re'y ehlinin Allah'ın kitabını bir kenara attığını ve bunun yerine rey tekniği olan kıyası referans aldıklarını söylemiştir. Evzâî ise reyi herkesin kullandığını gibi Ebû Hanîfe'nin de kullanabileceğini, bunda bir sakınca olmadığını söylemiştir.⁴⁸⁶ Ancak Evazi'ye göre asıl sorun Ebû Hanîfe'nin reyi görmezden gelerek kişisel kanaatiyle içtihatlarını hükme bağlamasıdır. İşte Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin temellendirmeye çalıştığı bu gerekçelendirmeler, onlarla paralel düşünen İbn Kuteybe'nin Ebû Hanîfe'yi merkeze almasına neden olmuştur. Dolayısıyla onun Ebû Hanîfe aleyhtarlığını kendisinden bir asır önce yaşayan Ashâbü'l-Hadîs'in düşüncelerinde görmek mümkündür. İbn Kuteybe'nin bir diğer gerekçesi ise mihne olaylarını doğuran Kur'an'ın mahiyeti konusunda, Ebû Hanîfe'nin de aynı Cehm b. Safvân gibi düşündüğü kanaatidir. Mihne olaylarının Ashâbü'l-Hadîs üzerindeki etkisine baktığımızda İbn Kuteybe'nin Ebû Hanîfe'ye niçin cephe aldığı ortadadır. İbn Kuteybe'nin Ebû Hanîfe'yi hedef seçmesindeki bir diğer gerekçesi ise Ebû Hanîfe'nin

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 52.

⁴⁸⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/150-151.

⁴⁸⁵ İbn Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/146; Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 1989, 125-128.

⁴⁸⁶ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 1989, 125-128.

iman nazariyesi hakkındaki görüşüdür. O, Ebû Hanîfe'yi iman-amel ayrımını savunan Mürcie mezhebi içerisinde değerlendirmiştir. Görülen o ki hicrî ikinci asırda ekoller arasındaki ayrışmalarda etkin rol oynayan Mürciî ve Cehmî gibi etiketlemeler, İbn Kuteybe'nin Ebû Hanîfe'yi ötekileştirmesinde de etkili olmuştur.⁴⁸⁷ Ayrıca onun bu tavrı, Ebû Hanîfe'ye yönelik Cehmî ve Mürciî ithamlarının hicrî üçüncü asırda da hâlâ geçerli olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle canlılığını kaybetmeyen bu eleştirilerin ortaya çıktığı dönemdeki gücünü düşündüğümüzde, Ebû Hanîfe'nin maruz kaldığı baskının boyutu daha anlaşılabilir olmaktadır.

4.3. Mihne Sonrasında Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe Eleştirilerinde Yeni Dinî Temalar

Ebû Hanîfe'ye yönelik mihne öncesi ve sonrası eleştirileri mukayese ettiğimizde eleştirilerin, hem içerik hem de mekânsal olarak değişime uğradığı görülmektedir. Mihne öncesi eleştiriler genellikle Ebû Hanîfe'nin hadis ilmindeki yetersizliği ve rey kullanımı gibi konulara odaklanırken, mihne sonrası eleştiriler ise daha çok halku'l-Kur'ân, iman-amel ilişkisi ve Cehmiyye/Mu'tezile gibi meseleler etrafında yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda eleştirilere yön veren en büyük etkenin mihne olayları olduğunu ve bu süreçte yaşananların Ashâbü'l-Hadîs'in tavırlarını oldukça sertleştirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca, eleştirilerin mekânsal dağılımı açısından, II./VIII. asırda Hicaz ve Kûfe merkezliken, III./IX. asırda ise Horasan ve Mâverâünnehir gibi daha doğu bölgelerine yayıldığı gözlemlenmektedir.

4.3.1. Halku'l-Kur'ân'ı Savunduğu İddiası

Halku'l-Kur'ân tartışması Kur'an-ı Kerim'in mahiyetine yönelik olup mahlûk olup olmadığı ve mahlûk ise nelerin bu kapsam içine dâhil edileceği ekseninde dönen tartışmadır. Halku'l-Kur'ân-Ebû Hanîfe ilişkilendirilmesi üzerinden yürütülen tartışmalar ise mihne döneminden biraz önceye, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme dayanmaktadır. Bu bağlamda tartışmayı ilk başlatan kişi Ashâbü'l-Hadîs'in en önemli âlimlerinden olan Süfyân es-Sevrî'dir. O, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd Ebû Süleyman'ın Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân görüşünden dolayı şirke düştüğünü ve bu günahından tövbe etmediği müddetçe ondan uzak duracağını söylediğini iddia etmiştir.⁴⁸⁸ Halku'l-Kur'ân konusunda Ebû Hanîfe'ye atfedilen bu menfî iddiayı hicrî üçüncü asra gelindiğinde Buhârî'nin sahiplendiği görülmektedir. Rivayete doğruluk değeri veren Buhârî, benzer bir rivayeti *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinde şu şekilde

⁴⁸⁷ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Amme li'l-Kütüb, 1192), 625; Demirbilek, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı*, 102-108.

⁴⁸⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/522; Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 173.

nakletmektedir: “Hammâd, müşrik Ebû Fulan’a söyleyin ki ben onun dininden beriyim demiştir.” Kevserî’ye göre bu müphem ifadeden kasdedilen Ebû Hanîfe’dir.⁴⁸⁹ Hatta o dönemde bu söylemin gerekçe gösterilerek Kûfe minberlerinden “Allah, Ebû Hanîfe’ye merhamet eylesin.” şeklinde telinler yapıldığı da bilinmektedir.⁴⁹⁰

Konuyla ilgili olarak diğer iddia sahiplerine baktığımızda ise Ebû Hanîfe’nin en gözde talebelerinden Ebû Yûsuf’un ismi ön plana çıkmaktadır. İbn Hibbân, *Mecrûhin* adlı eserinde Ebû Yûsuf’un Kur’an’a mahlûk diyen ilk kişinin hocası Ebû Hanîfe olduğunu söylediğini iddia etmiştir.⁴⁹¹ Konuyla alakalı olarak İbn Kuteybe ise tarihi bir genellemeyle iddiayı ilk gündeme getirenlerin Cehm b. Safvân ile Ebû Hanîfe olduğunu söylemiştir.⁴⁹² Bizim burada dikkatimizi çeken en önemli husus, iddialardan daha çok rivayetlerde Ebû Hanîfe’yle ilişkilendirilen şahsiyetlerdir. Birinci iddiada, Ebû Hanîfe’nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Yûsuf’a atıfta bulunularak habere doğruluk değeri kazandırılmak istenirken ikincisinde ise Ebû Hanîfe’yle Cehm b. Safvân arasında bir fikir birlikteliğinin olduğuna işaret edilmektedir. Biz her iki rivayete de temkinli yaklaşmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira Ebû Hanîfe’nin eserlerinde onun, iddiaların tam tersi bir anlayışta olduğu belirtilmektedir.⁴⁹³ Mesela Ebû Hanîfe eserlerini yakından incelediğini söyleyen İmam Serahsî (ö. 483/1090), konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe’nin şu kanaatte olduğunu söylemiştir: O, kalplerde mahfuz mushaflarda yazılı olan kelimullah(Kur’an)ın ezelî olduğunu, yaratılmadığını ancak telaffuzunun, yazıya aktarılmasının ve lisanı olan Arapçanın mahlûk olduğu fikrindedir. Ayrıca kendisinden sonra gelen ve onun düşünce dünyasını sistemleştirerek Hanefî ekolünün itikattaki usûlüne büyük katkılar sunan İmam Mâtürîdî ve Sa’düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi âlimler halku’l-Kur’ân konusunda Ebû Hanîfe ile paralel düşünmektedir.⁴⁹⁴ Dolayısıyla Ebû Yûsuf’a söylettirilen bu rivayette nakledildiği gibi Ebû Hanîfe’nin Kur’an mahlûktur anlayışına sahip olması bizce mümkün görülmemektedir.

Mu‘tezile’nin bayraktarlığını yaptığı halku’l-Kur’ân düşüncesini ilk gündeme getiren kişinin Cehm b. Safvân olduğu neredeyse herkesçe malum olmasına rağmen⁴⁹⁵ niçin bu iddia

⁴⁸⁹ Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 29; Kevserî, *Te’nibu’l-Hatib*, 174.

⁴⁹⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/518; Kevserî, *Te’nibu’l-Hatib*, 156.

⁴⁹¹ İbn Hibbân, *Mecrûhin*, 3/65.

⁴⁹² Faruk Beşer, “Ebu Hanîfe’nin Kur’ân Anlayışı”, *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (01 Haziran 2004), 25.

⁴⁹³ Ebû Hanîfe’nin Kur’an anlayışıyla ilgili daha fazla bilgi edinmek için bk. Şemsüleimme es-Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lûcnetü İhyâi’l-Maârifî’n-Nûmaniyye, 1975), 1/282; Faruk Beşer, “Ebu Hanîfe’nin Kur’ân Anlayışı”, *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (01 Haziran 2004), 27.

⁴⁹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 146-149; Taftazânî, *Şerhu’l Akâid*, 175.

⁴⁹⁵ Lâlekâî, *Şerhu usuli i’tikâdi*, 3/425; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 173-175, 177.

Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilmiştir? Ashâbü'l-Hadîs'in, böyle bir bu strateji izlemesinde Cehm b. Safvân'ın toplumdaki kötü imajından faydalanmak istemesi etkili olmuş olabilir. Özellikle mihne sonrasında Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân düşüncesini benimsediği veya savunduğu yönünde toplumda oluşan kanaat, Ebû Hanîfe'nin şahsının ve fikirlerinin itibarsızlaşmasına yol açmıştır. Bu da bizlere Ashâbü'l-Hadîs'in bu argümanı kullanmasındaki temel parametreleri açıklamaktadır. Ayrıca Ebû Yûsuf'a isnad edilen Cehm b. Safvân-Ebû Hanîfe ilişkilendirmelerinde birbiriyle çelişen rivayetlerin olduğu görülmektedir. Mesela bir rivayette o, Ebû Hanîfe'nin Cehmî olarak öldüğünü söylerken başka bir rivayette ise hocasının halku'l-Kur'ân konusunda Cehm b. Safvân'a kâfir dediğini ileri sürülmüştür. Bir başka Ebû Yûsuf rivayetinde ise Ebû Hanîfe'nin Horasan'daki iki şerli fırkadan birisinin Cehmiyye olduğunu söylediği nakledilmektedir.⁴⁹⁶ Tüm bu gerekçelendirmeler ışığında kanaatimiz o ki Cehm b. Safvân ve Ebû Yûsuf üzerinden yapılan suçlamaların uydurma olma olasılığı yüksektir. Mihne uygulamalarındaki kadıların büyük bir bölümünün Mu'tezilî-Hanefî olması, zikredilen rivayetlere doğruluk değeri verilmesine yol açmıştır. Bu da dolaylı yoldan da olsa Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân konusu üzerinden tenkit edilmesine neden olmuştur.

Hicrî ikinci asırda ortaya çıkmasına rağmen Ebû Hanîfe eleştirilerinde hiç kullanılmayan halku'l-Kur'ân tartışmasının mihnenin varlık nedeni olması, bu tartışmanın tekrar gündeme gelmesine neden olmuştur. "Kur'an'a mahlûk diyen ilk kişi Ebû Hanîfe'dir." iddiasını yukarıdaki değerlendirmelerle değerlendirdiğimizde mezkûr iddianın toplumda hızlı bir şekilde kabul gördüğü ortadadır. Çünkü toplumda sosyal dokuyu bozan, bireysel ve toplumsal yıkıma yol açan olaylarda insanların çoğunlukla adalet duygusuyla değil, günah keçisi arama duygusuyla hareket ettiği bilinmektedir. Mihne sonrasında da aşağı yukarı aynı yaklaşımların sergilenmesi, mağduriyet yaşayan Ashâbü'l-Hadîs'i bir suçlu bulma arayışına itmiştir. Muhtemelen onların bu arayışları olayların arka planında bulunan insanları tespit etme ve cezalandırma çabasına yöneliktir. Bir taraftan mihneyi uygulayan kadıların Hanefî mezhebinden olması, diğer taraftansa halku'l-Kur'ân görüşünü yayan Bîşr b. el-Merîsî gibi kişilerin dolaylı yoldan da olsa Ebû Hanîfe ile ilişkili olması, Ebû Hanîfe'yi uygun bir günah keçisi haline getirmiştir. Bu konuyu daha iyi anlamak için Bîşr b. el-Merîsî ile Ebû Hanîfe arasındaki bağlantıya değinmek daha yerinde olacaktır. O, Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden Ebû Yûsuf'un öğrencisidir.⁴⁹⁷ Buradan hareketle onun Ebû Hanîfe ile organik

⁴⁹⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/515; Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 150-151; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 236-237.

⁴⁹⁷ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 150.

bir bağının olduğunu söylemek mümkündür. Yaşadığı dönemde Yezîd b. Hârûn, onu kâfir olmakla itham etmiş ve kanının dökülmesinin mübah olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁸ Bununla birlikte onlarca Ashâbü'l-Hadîs âlimi de onu tekfire varan söylemlerle ağır bir şekilde eleştirmiştir.⁴⁹⁹ Dolayısıyla ona karşı Ashâbü'l-Hadîs içersinde tepkisel bir hareketin olduğunu söylemek mümkündür. Bu dışlanmışlıkta onun halku'l-Kur'ân ve rü'yetullah konularındaki düşüncelerinin etkili olduğunu görülmektedir. Zira kaynaklar, onun iktidarın nüfuzundan faydalanarak mihnenin ortaya çıkmasındaki en büyük aktörlerden birisi olduğunu nakletmektedir.⁵⁰⁰ İşte politik ve fikrî ayrılıklar onu Ashâbü'l-Hadîs'in temel hedefi haline getirmiştir. Sonuç itibariyle, ona yapılan sert tepkilerin büyük bir kısmının kendisiyle organik bağ kurulan Ebû Hanîfe'ye yönelmesine neden olmuştur. Bu arada gerek Mu'tezile'nin gerekse Ebû Hanîfe'nin "rey" kullanmada birleşmesi de bu noktada önemli bir gerekçe teşkil etmiştir. Yani Ashâbü'l-Hadîs, bir taşla iki kuş vurmaya istemiş, Mu'tezile ile birlikte Ebû Hanîfe'yi de itibarsızlaştırmayı amaçlamıştır.

Nihai olarak Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış olup olmaması meselesi, İslam düşünce tarihinin kısa bir zaman aralığında da olsa, bir imtihan meselesi olmuştur. Bu sorgulamalar esnasında insanların kötü muamelelere maruz kalmasında dolaylı da olsa Ebû Hanîfe'nin katkısının olduğu kanaati, şüphesizdir ki toplumda ciddi anlamda bir Ebû Hanîfe aleyhtarlığı oluşturmuştur. Sonuç itibariyle, büyük bir fitneye neden olan ve mihnenin ana gündemini belirleyen halku'l-Kur'ân konusunun Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik Ashâbü'l-Hadîs'in tartıştığı eleştirilerde mihenk taşı olduğunu söyleyebiliriz.

4.3.2. Cehmî Olduğu İddiası

Ashâbü'l-Hadîs tarih boyunca kendi paradigmalarına uymayan birçok şahsı Cehmî olmakla suçlamıştır. Onların bu ithamına maruz kalanlardan biri de Ebû Hanîfe olmuştur. Mesela Ahmed b. Hanbel, Cehmî fikirlerin Kûfe şehrinde kökleşmesinden Ebû Hanîfe'nin sorumlu olduğunu iddia etmiştir.⁵⁰¹ Yine o, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde Ebû Hanîfe ile Mu'tezile'nin kurucu imamlarından olan Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) Allah tasavvurunun Cehm b. Safvân'la aynı olduğu gerekçesiyle Cehmî olduklarını söylemiştir.⁵⁰²

⁴⁹⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/531; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 248.

⁴⁹⁹ Bu konu hakkında Cehm b. Safvân'ı eleştiren diğer Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin isimleri için bk. Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 247-248.

⁵⁰⁰ Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", 82-83; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 241.

⁵⁰¹ Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 235-236.

⁵⁰² Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fî mâ şekket fîhi min müteşâbihi'l-Kur'ân ve te'evvelethü 'alâ ğayri te'vîlih*, thk. Sabri b. Seleme Şahin (Riyad: Daru's-Sebat li'n-Neşr, 2003), 22; Watt, *İslam*

Bu bağlamda benzer gerekçelerle Ebû Hanîfe'yi eleştiren ve tepkisi Ahmed b. Hanbel'den aşağı olmayan bir başka Ashâbü'l-Hadîs âlimi de Buhârî'dir. Meşhur muhaddis Ebû Zûr'a er-Râzî de Ebû Yûsuf'u ayırarak Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'in Cehmî olduğunu iddia eden bir başka Ashâbü'l-Hadîs âlimidir.⁵⁰³ İbn Kuteybe ise Ebû Hanîfe'nin Cehm b. Safvân'la halku'l-Kur'ân konusunda paralel bir yaklaşım sergilediğini söyleyerek ikili arasındaki fikir birlikteliğine dikkat çekmiştir.⁵⁰⁴

Ashâbü'l-Hadîs'in Cehmiyye'ye karşı olan sert tavrının uzun bir dönem değişmediğini söyleyebiliriz. Mesela Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye ehlinin arkasında namaz kılınmasının caiz olmadığını, zira onların hadisleri iptal etmek isteyen kişiler olduğunu söylemiştir.⁵⁰⁵ Namaz konusunda Ahmed b. Hanbel gibi düşünen Buhârî de onların kestikleri hayvanlardan yenmeyeceğini iddia etmiştir. Kûfe'nin önde gelen muhaddislerinden olan Abdullah b. İdrîs (ö. 192/808) ise Cehmîlere olan öfkesini bir adım daha öteye taşıyarak onlarla savaşılmaması gerektiğini savunmuştur.⁵⁰⁶

Cehmî etiketinin kişiler üzerindeki karşılığını anlamak için öncelikle Cehm b. Safvân'ın şahsiyetinin ve fikirlerinin Ashâbü'l-Hadîs âlimleri nazarındaki karşılığını ortaya koymak yerinde olacaktır. Mesela erken dönem mezhepler tarihçisi Ebû'l-Hüseyin el-Malatî (ö. 377/987), Ashâbü'l-Hadîs'e göre Cehm b. Safvân'ın Acem diyarının ilhâdî fikirlerini İslam'a sokmaya çalışan bir müfsit, kurucusu olduğu Cehmiyye fırkasının⁵⁰⁷ ise kökleri dışarıda olan bir yapılanma olduğunu söylemiştir.⁵⁰⁸ Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî (ö. 255/869) ise Cehmiyye'nin zındıklık hareketiyle aynı olduğunu bu sebeple de Cehmîlerin ridde olaylarında isyan eden mürtetlerden farklı olmadığını iddia etmiştir.⁵⁰⁹ Hatta hicrî beşinci asırda yaşayan Hanbelî fıkıhçısı İbn Ebû Ya'lâ'nın (ö. 526/1131) bile Cehm b. Safvân'ı heva sahibi bid'atçı; Evzâî, Abdullah b. Avn ve Hammâd b. Seleme gibi Ashâbü'l-Hadîs'in önde gelen imamlarını

Düşüncesinin Teşekkül Dönemi, 225.

⁵⁰³ Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 243.

⁵⁰⁴ İbn Kuteybe, *el-ihtilâf fi'l-lafz*, 60.

⁵⁰⁵ Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/299; Özafşar, "Rey - Eser Çatışması", 250.

⁵⁰⁶ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 39; Yurtalan, *Ashâbu'l-Hadîs'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem Literatürü*, 204.

⁵⁰⁷ Klasik eserlerde ismiyle sıkça karşılaştığımız Cehmiyye fırkasını Zeki İşcan, oldukça az müntesibi olmasından dolayı düzmece bir fırka olduğu söylemiştir. Ancak yakın bir dönemde Ümit Toru tarafından kaleme alınan *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye* adlı eser, İşcan'ın kanaatleriyle ters düşmektedir. Toru, İşcan'ın aksine Cehmiyye fırkasının özellikle hicrî üçüncü asırda İslam anlayışını temsil eden önemli yapılanmalardan biri olduğu kanaatindedir. Toru'ya göre Cehmiyye'nin mihne (doktriner baskı veya zulüm) ile karşılaşması, fırkanın etkinliğini kaybetmesine yol açmıştır. Her iki müellifin de konuyla ilgili değerlendirmeleri hakkında bilgi edinmek için bk. İşcan, *Selefilik*, 237-241; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 151-309.

⁵⁰⁸ Ebû'l-Hüseyin Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida*, thk. Muhammed Zahid Kevserî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2007), 99; İşcan, *Selefilik*, 238-239.

⁵⁰⁹ İşcan, *Selefilik*, 206.

ise sünnet ehli olarak ayrıştırması,⁵¹⁰ aslında Ashâbü'l-Hadîs'in ona yönelik sürdürdüğü öfkenin derinliğini göstermektedir.

Cehm b. Safvân'ın ilahi sıfatlar, rü'yetullah ve halku'l-Kur'ân konularında Mu'tezile ile paralel düşünmesi Ashâbü'l-Hadîs'in onu muattıla (sıfatları kabul etmeyen) olarak ötekileştirmesine neden olmuştur.⁵¹¹ Ayrıca onun, Emevî yönetimine karşı birtakım ayaklanmalarda önde olması, adının vatan hainliğiyle eş değerde tutulmasına neden olmuştur.⁵¹² Kanaatimiz o ki Cehm b. Safvân'ın dinî ve politik kimliğinin hem devlet nezdinde hem de toplumun bazı kesimlerince rahatsız edici olması, Ashâbü'l-Hadîs'in Cehm b. Safvân ve onun ismiyle etiketlenenlere karşı ötekileştirici bir dil kullanmasında etkili olmuştur.⁵¹³

Ebû Hanîfe'ye yönelik ilk Cehmî suçlamalarından biri, Ebû Yûsuf'a isnad edilerek ileri sürülmüştür. Kaynaklara göre Said b. Selm el-Belhi (ö. 258/872)⁵¹⁴ Ebû Yûsuf'un hocasının halku'l-Kur'ân fikri başta olmak üzere Cehmî fikirleri benimsediğini ve bu itikad üzerine öldüğünü söylediğini iddia etmiştir.⁵¹⁵ Yine aynı şahıs, bu iddiasını Ebû Hanîfe'nin oğlu İsmâîl b. Hammâd'a (ö. 212/827) dayandırarak Ebû Hanîfe'nin aile boyu halku'l-Kur'ân fikrini savunduklarını söylediğini iddia etmiştir.⁵¹⁶ Bununla birlikte dönemin güvenilir muhaddislerinden olan Yahya b. Abdülhamid (ö. 228/843) de sika kabul edilen on muhaddisin Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylediğini iddia etmiştir.⁵¹⁷ Sonuç itibarıyla, bu rivayetlerin de yer aldığı *Târîhu Bağdâd*'daki diğer rivayetleri bütüncül bir şekilde değerlendirdiğimizde, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'a mahlûk dediği ve bu sebeple de Cehmî olarak itham edildiğiyle ilgili bir anlayış ortaya çıkmaktadır.⁵¹⁸ Hâlbuki bu konuda Ebû Hanîfe'nin hem kendi eserlerine hem de ona isnad edilen birçok rivayete baktığımızda aslında onun, ithamların aksine bir fikre sahip olduğu görülmektedir.⁵¹⁹ Hatta her ne kadar Ebû Hanîfe'nin usulüne aykırı bile olsa onun, Cehm b. Safvân'ı tekfir ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır.⁵²⁰ Muhtemelen bu süreçte Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân konusunda lafız ve mana ayırımına gittiğinin bilinmemesi ya da bu konudaki fikirlerinin yeterince anlaşıl(a)maması, onun

⁵¹⁰ Özaşar, "Rey - Eser Çatışması", 251.

⁵¹¹ Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, 128.

⁵¹² Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*, 33.

⁵¹³ İşcan, *Selefilik*, 237-239.

⁵¹⁴ Bu kişi meşhur Horasan valisi olan Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî'nin (ö. 96/715) torunudur.

⁵¹⁵ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's sünne*, 80; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/519; Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 140, 203.

⁵¹⁶ İbn Âdi, *el-Kâmil*, 1/509.

⁵¹⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/519.

⁵¹⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/518-530.

⁵¹⁹ Ali el-Karî, *Aliyyül Kârî Şerhi*, 74-81.

⁵²⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/514-515; Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 408.

hakkında bir menfî anlayışın doğmasına neden olmuştur. Bu durum ise Ebû Hanîfe'nin Allah'ın kadîm sıfatına hâlel getirerek Kur'an'a mahlûk dediği şeklinde algılanmasına ve kendisinin Kur'an'ın tüm cihetiyle mahlûk olduğunu söyleyen Cehm b. Safvân ile aynı kategoride değerlendirilmesine neden olmuştur.⁵²¹ Ayrıca kuvvetle muhtemel Ebû Hanîfe'nin hem kendi evladı hem de saygın talebeleri aracılığıyla halku'l-Kur'ân fikri üzerinden Cehm b. Safvân'la doğrudan irtibatlandırılması, onun Cehmî olarak suçlanmasında bir başka önemli etken olmuştur.

Tarihi kaynaklarda yer alan bilgilere göre Cehm b. Safvân ile Ebû Hanîfe'nin Kûfe'de iman konusunda tartıştığıyla ilgili çeşitli spekülâtif bilgiler vardır. Ancak onun Cehmî olarak etiketlenmesini salt bu rivayetlere indirgeyerek açıklamaya çalışmak doğru değildir. Bu görüşmenin gerçekleştiğiyle ilgili ilk bilgi, Ebû Hanîfe'nin şahsı ve ilmî geleneği hakkında geniş malumat veren Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî'ye (ö. 568/1172) aittir.⁵²² Mekkî'nin dışında başka güvenilir kaynakların olmaması bu bilgileri şüpheli hale getirmektedir. Cehm b. Safvân ile ilgili müstakil bir eser kaleme alan Toru, dönemin sosyo-politik olayları ve konuşma içeriğinden hareketle bu görüşmeyi şüpheli bulmaktadır.⁵²³ Dolayısıyla ikili arasında doğrudan bir tartışma veya görüşme olduğuna dair kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ancak böyle olmakla birlikte Ebû Hanîfe'nin Cehm b. Safvân'ın şahsı ve fikirleri hakkında bilgi sahibi olmadığını söylemek de mümkün görülmemektedir. Zira kaynaklar, Cehm b. Safvân'ın öğrencilerinin Kûfe'ye gelerek bazı konularda Ebû Hanîfe'yle tartıştığı bilgisini vermektedir. Mesela Cehm b. Safvân'ın ders halkasına katılan bilgin bir kadınının Ebû Hanîfe ile sıfatlar ve arşa istivâ konularında tartıştığı nakledilmektedir.⁵²⁴ Ancak ispata muhtaç olan bu haberler, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'yi Cehmî suçlamasında temel eleştiri malzemelerini oluşturmuştur. Mesela bu bağlamda Ashâbü'l-Hadîs içerisinde Ebû Hanîfe'yi eleştirenlerden birisi Buhârî'dir. O, *Târîhu'l-evsat* adlı eserinde İsmail b. Arara⁵²⁵ aracılığıyla Ebû Hanîfe'nin ve ailesinin Cehm

⁵²¹ Ebû Hanîfe'nin Allah'ın sıfatları konusundaki fikirleri için bk. Ali el-Karî, *Aliyyül Kârî Şerhi*, 76-82; Ebû Hanîfe, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, 54.

⁵²² Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 1/124; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 133.

⁵²³ Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 137.

⁵²⁴ Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâsîdî (Mektebet's-sevâdî, 1993), 2/337; Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-ğaffâr fî sahîhi'l-ahbârî ve sekîmihâ*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmagsud (Riyad: Mektebetül Edvâ'i's-Selef, 1995), 134; Muhammed b. Hüseyin b. Süleyman b. İbrâhîm el-Fakîh, *el-Kesfû'l-mübdi Li temvîhi ebi'l-Hasen es-Subkî*, thk. Salih b. Ali et-Tahsîn - Ebu Bekir b. Sâlim Şihâl (Dâr'ul-Fazile, 2002), 418; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 139-140.

⁵²⁵ Kevserî, bu kişinin Abbas b. Abdulazîm el-Anberî'nin muasırı olduğunu söylemiştir. İmam Suyûtî ise Anberî'nin ölüm tarihinin 246/861 olduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle hicrî 150 yılında vefat eden Ebû Hanîfe ile Buhârî'nin kaynak kişi olarak referans aldığı İsmail b. Arara arasında bir hayli zaman farkı olduğu görülmektedir. Daha detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dar'ul - Kütübil İlmiyye, 553), 232.

b. Safvân'ın karısı tarafından eğitildiğiyle ilgili rivayete yer vermiştir.⁵²⁶ Hatta Ebû Hanîfe'nin Cehm b. Safvân'ın karısının bindiği devenin ipinden tutarak onu Kûfe sokaklarında gezdirdiği yine gelen rivayetler arasındadır.⁵²⁷ Ancak burada en az bu rivayet kadar önemli olan husus, rivayetleri kabul noktasında titizliğiyle meşhur olan Buhârî'nin yaklaşımıdır. Bu konuya dikkat çeken Kevserî, bu rivayeti aldığı kişiyle -İsmail b. Arera- Ebû Hanîfe arasında kopukluk olduğunu ve bu şahsın tarih ve tabakat kitaplarında ismi geçmeyen meçhul bir şahıs olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁸ Garip olan şudur ki herhangi bir rivayetin kabulünde râvinin adalet ve zapt yönünü temel kriter edinen Buhârî'nin, konu Ebû Hanîfe aleyhtarlığına geldiğinde temel ölçütlerine aykırı hareket etmesidir. Anlaşılan o ki mezhep tassupçuluğu, Buhârî gibi hadis ilminde otorite kabul edilen bir âlimin bile en önemli rivayet kabul etme kriterlerini gözardı ederek tutarsızlığa düşmesine neden olmuştur.

Sonuç itibariyle Ashâbü'l-Hadîs'in kendi düşünce yapılarına sahip olmayan neredeyse her birey ya da grubu, "Cehmî" olmakla yaftaladığı görülmektedir. Hatta öyle ki tevhid, ahiret ve nübüvvet gibi temel konularda tamamen birbirine ters fikirler savunan Ebû Hanîfe ile Cehm b. Safvân'ı aynı şemsiye altına toplamıştır.⁵²⁹ Ashâbü'l-Hadîs'in, bu tek tipçi sınıflandırmasında daha farklı kaygıları olabilir. Bize göre onları böyle bir sınıflandırmaya sevk eden temel dürtü, Ashâbü'l-Hadîs'in genel değerler dizisi haline gelen hakkı ve bâtılı iki ayrı merkezde toplama arzularıdır. Hakkı kendilerinin temsil ettiğini düşünen Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, kendilerinin dışında olanları Cehmiyye gibi üst bir kavramla kategorize ederek cem etmeye çalışmıştır.⁵³⁰ İşte Ebû Hanîfe hakkında karalama kampanyasına dönüşen olgunun da Ashâbü'l-Hadîs'in bu genellemeci tavrından neşet ettiği görülmektedir. Zira Ashâbü'l-Hadîs'in zihin yapısını göz önüne aldığımızda tüm bu iddiaların tamamıyla ya da bir kısmıyla ilişkilendirilenlerin, onlar nazarında hasım seçilmek için yeterli bir kriter olduğu ortadadır. Nihai olarak, Ashâbü'l-Hadîs'in bu ayrıştırıcı tavırlarını tarihsel ve metinsel olarak ele aldığımızda, onların Ebû Hanîfe'ye yönelik Cehmî ithamının bireysel değil, aleyhtarlarına karşı sergiledikleri genel yaklaşımının bir parçası olduğu görülmektedir.

⁵²⁶ Buhârî, *Târîhu'l-evsat*, 2/43.

⁵²⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/514; Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *I'tikadu eimmeti ehli'l-hadis* (Kuveyt: Darül İlahî'd-Düveliyeye, 1999), 15; Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 142.

⁵²⁸ Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, 144; Muallimî, *et-Tenkîl*, 10/347.

⁵²⁹ İşcan, *Selefilik*, 237.

⁵³⁰ İşcan, *Selefilik*, 238-239.

4.3.3. İman-Amel Ayrımını Savunması

Tarihi süreç içerisinde İslam mezhepleri arasında imanın mahiyeti, ne olduğu, nasıl olması gerektiği gibi konular üzerine yapılan tartışmalar, farklı ekollerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Çünkü yapılan münâkaşalar sadece imanın mahiyetiyle sınırlı kalmamış, küfrün ne olduğunu da tartışmaya açmıştır.⁵³¹ İman ile küfür arasındaki belirleyici ilkeyi tespit etmeye çalışan birey ve gruplar, bu süreçte birbirlerine karşı tekfire varan söylemlerde bulunmuşlardır. Bu da İslam toplumunda ayrışmayı, kutuplaşmayı ve hatta çatışmayı körüklemiştir. Bu gerilimlerden biri de II./VIII. asrın sonlarına doğru ircâ fikriyle özdeşleştirilen Ebû Hanîfe ve arkadaşlarıyla Ashâbü'l-Hadîs âlimleri arasında yaşanmıştır. İmanın tarifi ve muhtevasıyla ilgili tartışmaları her ne kadar Ebû Hanîfe başlatmasa da onun bu meseleleri sistemleştirerek toplumun belli kesimleri tarafından kabullenilmesinde öncü olması, Ashâbü'l-Hadîs tarafından hedef alınmasına neden olmuştur.⁵³² Kutlu'nun Ebû Hanîfe'nin bu dönemde Mürcie'nin manevi lideri olarak görüldüğünü söylemesi⁵³³ aslında onun fikirlerinin ve etkisinin ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir. Bu sebeple olsa gerek Eş'arî Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını Mürcie'nin dokuzuncu kolu olarak zikrederken⁵³⁴ Şehristânî ise benzer bir yaklaşımla Ebû Hanîfe'yi Mürciî âlimler sınıfında konumlandırmıştır.⁵³⁵

Ebû Hanîfe yaptığı iman tanımı ve iman-amel ilişkisine yaklaşımı nedeniyle birçok farklı kişi tarafından Mürcie fırkasıyla ilişkilendirilmiştir. Mesela Mu'tezilî kelâm âlimi Nâşî el-Ekber (ö. 293/906) onun Mürciî olduğunu söylemiştir.⁵³⁶ Ancak Ebû Hanîfe'yi bu itikadî nedeniyle yaklaşık iki asırdan beri mütemadiyen reddeden grubun, Ashâbü'l-Hadîs olduğunu söyleyebiliriz.⁵³⁷ Ebû Hanîfe'ye iman konusunda yöneltilen eleştirilerin şu meseleler etrafında yoğunlaştığı söylenebilir: İmanda artma ve eksilmeyi reddetmesi,⁵³⁸ ameli imana dâhil etmemesi⁵³⁹ ve imanda istisnayı reddetmesi⁵⁴⁰ gibi konulardır. Görüldüğü üzere Ashâbü'l-Hadîs'in hicrî üçüncü asırda yönelttiği Ebû Hanîfe eleştirilerinin aslında bir asır önceki

⁵³¹ Hasan Can Çelik - Hasan Tefik Marulcu, "Dört Mezhep İmamının İmân Tanımları Kelâm İlmi Bağlamında Mukayeseli Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46 (2023), 103-104.

⁵³² Ateşyürek, "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi", 107-108.

⁵³³ Kutlu, "Mürcie Mezhebi", 186.

⁵³⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 212.

⁵³⁵ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 199.

⁵³⁶ Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâme*, thk. Joseph Van Ess (Beyrut, 1971), 64.

⁵³⁷ Ateşyürek, "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi", 107-108.

⁵³⁸ Ebû Hanîfe, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, 65.

⁵³⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l Mûte'allim*, 19-20.

⁵⁴⁰ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l Mûte'allim*, 19-25.

eleştirilerinin bir tekrarı gibidir. Zira her iki asırdaki eleştirilerde kullanılan söylem ve ithamların aynı olduğu görülmektedir. Bundan dolayı benzer eleştiri gerekçelerini tekrarlamaktansa Ashâbü'l-Hadis in iman tanımı ve iman-amel ilişkisine yaklaşımındaki arka planı ele almanın, eleştirilerin arka planını anlamada daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kronolojik olarak ele almaya çalıştığımız bu konu hakkında Ebû Hanîfe'yi eleştirenlerin başında Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Tirmizî gibi tanınmış Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin hocası olan Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) gelmektedir. O, imanda eşitlik söylemlerini çirkin bulmuş ve bu durumu Allah'a karşı haddi aşmak olarak yorumlamıştır.⁵⁴¹ O, imanın mahiyetini anlamaya yönelik yazılan *Kitâbu'l-Îmân* serilerinin ilk müellifidir.⁵⁴² Günümüze ulaşan bu kitap, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'yle özdeşirilen ircâ fikrine karşı gösterilen tutumları ele alan ilk kaynak eserdir. Ayrıca eserin Mürciî-Hanefî fikirlere karşı Ashâbü'l-Hadîs perspektifinden yazılması onu gelenek içinde oldukça özel kılmıştır.⁵⁴³ Buhârî'nin bu esere benzer bir kitabının olması, eserin Ashâbü'l-Hadîs geleneğinin bu konudaki hassas yaklaşımını yansıtmaktadır. Ashâbü'l-Hadîs'in bu konu üzerinden Ebû Hanîfe'ye olan tepkisini, yine geleneğin önemli isimlerinden olan Ahmed b. Hanbel üzerinden okumak mümkündür. O, Ebû Hanîfe'yle ilişkilendirilen ircâ fikrine sahip olanlara yapılacak buğzun kişiyi Allah'a yaklaştıracaklarını iddia etmiştir.⁵⁴⁴

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ile Ahmed b. Hanbel her ne kadar Ebû Hanîfe'yi ismen hedef almasalar da eleştirilerin içeriğine ve bağlamına baktığımızda Ebû Hanîfe'ye yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴⁵ Mesela Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'nin eserlerini okuyan ve iman meselesinde onun gibi düşünen Humuslu muhaddis Yahyâ b. Sâlih el-Vuhâzî (ö. 222/837) ile arkadaşlık etmeyi bıraktığını ve hatta ondan hadis yazmadığını ifade etmiştir.⁵⁴⁶ Buradan hareketle Ebû Hanîfe'nin eserlerini okuyan, onun iman tasavvurunu kabul eden bir kişiye sert tavırlar sergileyen Ahmed b. Hanbel'in, kabul etmediği bir iman tasavvurunu sistemleştiren

⁵⁴¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Îmân*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2000), 42; Fatmanur Alibekiroğlu, *Ehlu'r-Rey'in İtikadi Boyutu (Ebu Hanife Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 106.

⁵⁴² Ateşyürek, "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi", 107; Mahmut Yeşil, "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen 'Kitabu'l-Îman'lar ve Günümüze Yansımaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (2011), 8.

⁵⁴³ Ateşyürek, "Ehl-i Hadîs-Hanefîlik İlişkisi", 279.

⁵⁴⁴ Türçan, "Ebû Hanîfe'nin İrcâ İle İlişkilendirilmesi", 111.

⁵⁴⁵ Ebû Ubeyd övdüğü âlimlerin ismini açıktan zikrederken tenkit ettiği kişilerin ismini ise açıktan söylemeyerek Ehl-i bid'at şeklinde genellemeci bir tavır takındığı görülmektedir. O, benzer bir yaklaşımı da Ebû Hanîfe'ye göstermiştir. Mürcie mezhebine reddiye amacıyla yazdığı *Kitâbu'l-Îmân* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin iman tasavvurunu eleştirmiş ancak ondan ismen bahsetmemiştir. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 103-106..

⁵⁴⁶ Ebû'l-Hüseyn İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakatü'l-hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid Fıkî (Kahire: Sünnet Muhammediye, 1952), 1/402.

Ebû Hanîfe'yi, eleştirilerinden muaf kılabilceğini düşünmek mümkün değildir. Üstelik mihne sonrasında hırçınlaşan Ashâbü'l-Hadîs taraflarının re'y ehline bedel ödetmek gibi genel bir eğilimin olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu dönemde nefret ruhuyla hareket eden⁵⁴⁷ Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarının Ebû Hanîfe'yi görmezden geldiğini söylemek, kaynaklara göre tarihi gerçeklere uymamaktadır.

Belki de bu konuda diğer aleyhtarlarına nazaran daha genellemeci bir yaklaşımla Ebû Hanîfe'yi eleştiren kişi İbn Kuteybe olmuştur. O, tepkisini bir adım daha öteye götürerek başta Ebû Hanîfe olmak üzere hocası Hammâd b. Ebû Süleyman ve en has öğrencilerinden Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in Mürciî olduğunu iddia etmiştir.⁵⁴⁸ Hatta öyle ki İbn Kuteybe'nin bu konularda re'y ehline karşı gösterdiği sert tavırlar Buhârî, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Müslim gibi *Kütüb-i Sitte* mülleflerinin üzerinde oldukça etkili olduğu bilinmektedir.⁵⁴⁹ İşte yukarıda aktardığımız tüm malumatlar, iman nazariyesi konusunda Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'yi eleştirmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Ashâbü'l-Hadîs'in iman-amel ilişkisi üzerinden Ebû Hanîfe'ye karşı genel yaklaşımını Buhârî üzerinden okumak daha yerinde olacaktır. Buhârî'nin ilk gençlik yıllarını yaşadığı Buhara şehri, Hanefî ilmî ve kültürel etkileşimin oldukça güçlü olduğu bir İslam merkeziydi. Kuşkusuz bu durumun ortaya çıkmasında Abbasîlerin mezhebî eğilimlerinin Hanefî geleneğinden yana olması oldukça etkili olmuştur. Dolayısıyla Buhârî'nin ders aldığı ve eserlerinden istifade ettiği birçok hocasının Hanefî olduğunu söyleyebiliriz. Görülen o ki Buhârî'nin böyle bir atmosferde yetişmesi kuşkusuz hem kendi fikirlerinin oluşumuna hem de Ebû Hanîfe ve Hanefîlik hakkındaki kanaatlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur.⁵⁵⁰ Dolayısıyla onun Ebû Hanîfe karşısında iman nazariyesiyle ilgili fikir ve söylemleri mefhumu anlamamız adına oldukça önemlidir. Biz, onun bu konu hakkında yaklaşımını elma metaforu üzerinden ele almak istiyoruz. Parçalardan oluşmuş elmanın bir parçasının yokluğunu göstererek bütünün yokluğuna hükmedilemez. Evet, ilk haline nazaran elmada bir eksiklik olsa da bu durum gerekçe gösterilerek elmanın yokluğuna hükmedilemez. Bu örneklemeyi iman-amel ilişkisine uyarladığımızda Ashâbü'l-Hadîs'e göre herhangi bir ameli eylemin noksanlığından dolayı kişinin Müslüman olmadığına hükmedilerek Mü'min vasfı ondan

⁵⁴⁷ Ateşyürek, "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi", 108.

⁵⁴⁸ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 1/625.

⁵⁴⁹ Alibekiroğlu, *Ehlu'r-Rey'in İtikadi Boyutu*, 179.

⁵⁵⁰ Ömer Faruk Akpınar (ed.), *İslam İlim Geleneğinde İmam Buhârî Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 47; Zekerya Sarıbulak, "Maveraunnehir Bölgesinde Hanefî/Sünnî Kelamın Yayılmasında Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin Katkısı", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29 (2020), 29; Adnan Hoyladı, "Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhara Hanefî Geleneğindeki Yeri", *Tetkik* 2 (2022), 385.

koparılamaz. Bu vecihle amelin imandan bir cüz olduğunu söyleyen Ashâbü'l-Hadîs, zannedildiği gibi parça bütün ilişkisi üzerinden değil, asliyet ve feriyet ilişkisi üzerinden meseleye yaklaşmıştır. Ashâbü'l-Hadîs'in "İman söz ve ameldir." şeklindeki tanımlaması ise imanın tamamen amellerden/parçalardan oluştuğu anlamında değildir. Anladığımız kadarıyla onların bu beyanları imanı, bir tanımlama/sınırlama ya da imanın parçalarını belirlemek için değil, kâmil bir iman için nelerin olması gerektiğini tespit etme çabasıdır.⁵⁵¹ İşcan, çoğunluğu Arap orjinli olan Ashâbü'l-Hadîs'in iman-amel birlikteliğini savunmasında kültürel kodlarının etkili olduğunu söylemiştir. İşcan'a göre bu teolojik birliktelik anlayışı, onlar için aynı zamanda sosyal birlik ve bütünlüğü oluşturmada önemli bir unsur olarak kabul edilmiştir. Muhtemelen din anlayışındaki farklılığın sosyo-kültürel yaşamda da ayrılık getireceğinden endişelenen Ashâbü'l-Hadîs taraftarları bu tür bir din algısına yönelmiştir. Ashâbü'l-Hadîs'in iman-amel muhafazası için verdiği mücadele, aynı zamanda geleneksel yaşam tarzının ve Arap kültürünün farklı yaşam ve kültürler karşısında yok olup gitmemesi mücadelesidir. Bir başka değerlendirmeye Ebû Hanîfe gibi iman-cüz ayrımında giden zihniyetlerin temsil ettiği kültürel kodlara karşı dinî söylemler üzerinden bir tavır alma girişimidir.⁵⁵²

İman ve amel kavramlarının birbirinin yerine Kur'an ve hadislerdeki kullanımına baktığımızda Kur'an'da bunun örneği olmamasına rağmen bu kullanım farklılığını hadislerde yer yer görmek mümkündür. Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî (1875-1933) hadislerdeki kullanım farklılığını esas alan bazı Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarının amelin ehemmiyetine vurgu yapmak için hadisleri istismar ettiğini söylemiştir.⁵⁵³ Kanaatimiz o ki Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarının bu tavrında bazı Kerrâmiyye ve Mürcie taraftarlarının amelle alakalı lâkayt tavırları etkili olmuştur. Mesela Mürcie'nin kollarından olan Sâlihiyye'nin kurucusu Ömer b. Salih, namazın ibadet olmadığını asıl ibadetin Allah'ı zikretmek olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁴ Ancak Ömer b. Salih'in bu tavrı hiç kuşkusuz, imanı tüm ameli eylemlerin özü ve ibadetlerin temel kabul şartı olarak gören Buhârî ve Ashâbü'l-Hadîs'in doğal olarak tepkisini çekmiştir.⁵⁵⁵ Bu bağlamda Ashâbü'l-Hadîs tarafından Ömer b. Salih ile aynı Mürciî ekol içerisinde değerlendirilen Ebû Hanîfe'nin Ashâbü'l-Hadîs nazarında konumunu anlamak hiç de zor değildir.

⁵⁵¹ Muhammed Enver Şah Keşmîrî, *Sahîh-i Buhârî Kitâbu'l İman Şerhi*, thk. Muhammed Bedr Âlem el-Mirtahî, çev. Hamza Çiçek (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020), 34-36.

⁵⁵² İşcan, *Selefilik*, 235.

⁵⁵³ Keşmîrî, *Sahîh-i Buhârî Kitâbu'l İman Şerhi*, 37-39.

⁵⁵⁴ Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, 198.

⁵⁵⁵ Fatih Mehmet Yılmaz, "Buhârî'nin Kitâbu'l-İmân'ı Üzerine Hanefî Bakış Açısı -Bedrüddîn el-Aynî Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 402.

Ashâbü'l-Hadîs imanın artma ve eksilme olgusunu imanın sadra yerleşip kuvvetlenmesi ve nihai olarak da kemâle ermesi şeklinde yorumlamıştır.⁵⁵⁶ Kuvvetle muhtemel Ashâbü'l-Hadîs'in bu tür söylem içerisinde olmasının imanın amel üzerinde hiçbir fonksiyonun olmadığı, iman ile birlikte günahın zarar vermeyeceği ya da küfürle imanın aynı yerde olabileceği konusundaki birtakım Mürciî iddialar etkili olmuştur. Bu tür anlayışta olan başka fırkalar da olmasına rağmen Buhârî'nin eserlerinde “iman, söz ve fiildir.” şeklinde başlık açması, muhtemelen Mürcie'ye reddiye mahiyetindedir. Zira Mürcie mezhebine karşı Buhârî'nin ne derecede tepkili olduğu bizzat kendi eserlerinden anlaşılmaktadır.⁵⁵⁷

Kanaatimiz o ki Ebû Hanîfe'nin müdafaa ettiği iman anlayışıyla⁵⁵⁸ Buhârî de dâhil olmak üzere Ashâbü'l-Hadîs'in reddettiği iman anlayışı aslında farklıdır. Ancak Ashâbü'l-Hadîs'in reddiye yaptığı kitleler ile Ebû Hanîfe'nin sosyo-politik ve teolojik ortak bağlarının bulunması, eleştirilerin büyük çoğunluğunu Ebû Hanîfe'ye yöneltmiştir.

4.4. Mihne Sonrasında Ashâbü'l-Hadîs'in Olumsuz Ebû Hanîfe Algısındaki Sosyo-Kültürel Etkenler

Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe ve takipçilerine yönelik eleştirilerinin dinî meselelerin ötesine geçtiği ve çeşitli sosyo-kültürel faktörlerin de bu eleştirilerde etkili olduğu bir gerçektir. Özellikle mihne sonrasındaki eleştirilerin şekillenmesinde rol oynayan bu faktörleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

4.4.1. Mihnede Etkin Olan Cehmî ve Mu'tezilî-Hanefiler

Hârûnürreşîd'in vasiyetiyle iktidara gelen Emîn, görevi sürecinde belki de en büyük mücadeleyi kardeşi Me'mûn ve onu destekleyenlere karşı vermiştir.⁵⁵⁹ İktidar mücadelesinde mevâlînin 198/813 yılında iktidara gelen Me'mûn, devlette yukarıdan aşağı her kademede görev değişimine gitmiştir. Emîn döneminde Ashâbü'l-Hadîs geleneğine bağlı bürokratlar etkin olurken, Me'mûn'un iktidara gelmesiyle Cehmî ve Mu'tezilî-Hanefî kimliğine sahip kişiler göreve getirilmiştir. Yeni kadroların sabıklarına göre en ayırt edici özelliği ise daha

⁵⁵⁶ Keşmîrî, *Sahîh-i Buhârî Kitâbu'l İman Şerhi*, 45.

⁵⁵⁷ Keşmîrî, *Sahîh-i Buhârî Kitâbu'l İman Şerhi*, 53; Çakın, “Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması”, 187-188; Acımammatov, “Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler”, 172.

⁵⁵⁸ Konunun özüne dâhil olmadığından Ebû Hanîfe'nin imanla alakalı görüşlerine değinmedik. Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili fikirleri hakkında bilgi edinmek için bk. Keşmîrî, *Sahîh-i Buhârî Kitâbu'l İman Şerhi*, 51-54.

⁵⁵⁹ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 75.

akılcı olmalarıdır.⁵⁶⁰ Çoğunluğu mevâlî orjinli olan bu insanlar, siyasî ve fikrî olarak devletin yeniden yapılanmasında başdanışmanlık ve kadılık gibi üst makamlarda vazifelendirilmişlerdir. Ayrıca mihneye giden süreçte ve mihne politikalarının uygulanma aşamasında bu kişilerin oldukça etkili olduğu bilinmektedir.⁵⁶¹

Hicrî ikinci ve üçüncü asırdaki mezhebî ilişkilere baktığımızda bazen Mu'tezilî âlimler Cehmî, Cehmî âlimler ise Mu'tezilî olarak isimlendirilmiş, bazen de her iki ekol müntesipleri Hanefî ekol içerisinde sınıflandırılmıştır. Mesela Mısırlı medeniyet tarihçisi ve yazar Ahmed Emin, Mu'tezile ve Cehmiyye ekollerinin sıfatlar ve halku'l-Kur'ân hususunda paralel yaklaşım sergilediğini ancak zamanla kan kaybeden Cehmiyye ekolünün Mu'tezile içinde eridiğini söylemiştir.⁵⁶² Muhtemelen bu durum, Ashâbü'l-Hadîs'in mezhepler arasındaki farklılıkları gözardı ederek genellemeci bir yaklaşımla kişileri Cehmî ya da Mu'tezilî şeklinde itham etmesinde etkili olmuştur.

III./IX. asırda birçok kişi farklı mezhepsel kimlikle etiketlenmiştir. Mesela Bîşr el-Merîsî, bu şahsiyetler içerisinde öne çıkan isimlerden biridir.⁵⁶³ Onun hakkında hem Ebû Hanîfe'nin hem de Ebû Yûsuf'un öğrencisi olduğuyla alakalı birtakım rivayetler bulunmaktadır.⁵⁶⁴ Mesela Hanefî fıkıhçısı ve biyografi yazarı İbn Ebû'l-Vefâ (ö. 775/1373), hocası Ebû Yûsuf'un onu kelâm ilmiyle uğraşmasından dolayı eleştirdiğini söylemiştir.⁵⁶⁵ Dolayısıyla onun Hanefîlerle bu tür organik bağının olması, Hanefî kadro içerisinde sayılmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte o, Mu'tezilî ve Cehmî olmakla da itham edilmiştir. Hatta o, bu sebeple Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855)⁵⁶⁶ ile Ebû Zür'a er-Râzî tarafından kâfir olmakla bile itham edilmiştir.⁵⁶⁷ Dârimî'nin ise halku'l-Kur'ân fikrini benimsediği gerekçesiyle onu kendisine hedef seçtiği yine gelen rivayetler arasındadır.⁵⁶⁸ Konuyla ilgili olarak Watt da Hanbelîlerin onu Cehmî akideyi ilk yayanlardan birisi olarak kabul ettiğini söylemiştir.⁵⁶⁹ Cehmî ithamlarının Ebû Hanîfe'ye kadar da geriye götürüldüğünü

⁵⁶⁰ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 83-84.

⁵⁶¹ Mustafa Genç - Habib Kartaloğlu, "Siyasî Bir Mühendislik Projesi Olarak Karşı Mihne Uygulamaları", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 169; Muharrem Akoğlu, "Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasî Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları", (ts.), 62.

⁵⁶² Ahmed Emin, *Fecrü'l - İslam*, çev. Ahmed Serdaroglu (Kahire: Kılıç Kitapevi, 1976), 410-411.

⁵⁶³ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 221.

⁵⁶⁴ Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 240-241.

⁵⁶⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 226.

⁵⁶⁶ Re'y ve ircâ karşıtlığıyla bilinen bu kişi, Horasan bölgesinin öncü şahsiyetlerinden biridir. Hakkında geniş bilgi için bk. Ateşyürek, "Ehl-i Hadîs-Hanefîlik İlişkisi", 282.

⁵⁶⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 2/29-30.

⁵⁶⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 225.

⁵⁶⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 225.

düşündüğümüzde muhtemelen Hanbelîlerin buradaki kastı, Cehmî fikirlerin Bişr el-Merîsî ile yeniden canlandırıldığını ifade etmektir. Bu süreçte Ashâbü'l-Hadîs tarafından bazen Mu'tezilî bazen de Hanefî olmakla itham edilen âlimlerden bazıları şunlardır: Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854), Îsâ b. Ebân b. Sadaka (ö. 221/836), Muhammed b. Semâa (ö. 233/848), Abdurrahman b. İshâk (ö. 232/846), Salih b. Muhammed et-Tirmizî (ö. 239/853), Gassân b. Muhammed el-Mervezî, Muhammed b. Ebi'l-Leys, Abdullâh b. Muhammed el-Halencî, Ubeyddullah b. Ahmed b. Gâlib.⁵⁷⁰

Yukarıda zikrettiğimiz isimlerden hareket ederek Ashâbü'l-Hadîs'in Cehmî diye hitap ettiklerinin sadece Mu'tezilî âlimler olmadığını, geniş yelpazede Ebû Hanîfe ve Hanefîlerin de olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu ilişkilendirmelerde Cehmî ithamının daha ön plana çıktığı görülmektedir. Özellikle bu tür ilişkilendirmelerde Buhârî'nin özel bir çabasının olduğunu söyleyebiliriz. O, muhaliflerini Mu'tezilî olmaktan daha çok Cehmî olmakla itham etmiştir. Buhârî'nin bu gayretini izah etmeden önce bu tür ithamlara maruz kalanların çoğunlukla Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının olduğu görülmektedir. Muhtemelen Hanefîlerin mihnele aktif görev yapmasının yanı sıra Kerrâmiyye, Mu'tezile ve Cehmiyye gibi "sapkın" akımları beslemesi, onları hedef haline getirmiştir. Mesela Hanefî kimliğiyle tanınan Keşşâf (ö. 260/874), kendi ekolünün Cehmîleri açıktan desteklediğini hatta öyle ki mihne uygulamalarının en önemli isimlerinden olan İbn Ebî Duâd'ın bir imparatorluk kurmasında yardımcı olduklarını söylemiştir.⁵⁷¹ Ancak burada asıl muhatap Hanefîler iken niçin Hanefî değil de Cehmî etiketinin tercih edildiğiyle ilgili akıllara bir soru gelebilir. Bize göre her ne kadar Keşşâf'ın itirafları tüm mefhumu açıklar mahiyette olsa da Buhârî'nin bu konudaki yaklaşımını detaylandırmak meselenin arka planını anlamamıza daha iyi hizmet edecektir.

Buhârî'nin tutumunu sorgulayan Muharrem Akoğlu, onun halku'l-Kur'an konusunun mihne ile sınırlı olmadığını, aslında köklerinin bir asır önceye dayanan evrensel boyutlu bir mesele olduğuna dikkat çekmek istediğini söylemiştir.⁵⁷² Bu sebeple olsa gerek Buhârî'nin eleştirilerinde kullandığı argümanların birçoğunun kendisine ait olmadığı, nakilci bir yaklaşımla eleştirilerinde daha çok önceki âlimlerin gerekçe ve söylemlerini kullandığı görülmektedir.⁵⁷³ Ayrıca Buhârî'nin Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili Cehmîlerle Ehl-i kitabın

⁵⁷⁰ Mehmet Ümit, makalesinde bizim sadece ismini zikrettiğimiz kişilerin mihne sürecindeki görevleri hakkında detaylı bilgi sunmuştur. Konu hakkında bilgi almak için bk. Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefîler", 80-96. Ayrıca konuya katkı sağlayacak bir başka çalışma ise Serdal Demirel'e aittir. Mihne öncesinde halku'l-Kur'an ile ilişkilendirilen Mu'tezilî ve Hanefî kişiler hakkında bilgi edinmek için bk. Serdal Demirel, "Erken Dönemde Zihinsel Dönüşüm Bağlamında Halku'l-Kur'an Meselesi", *Haldun Çalışmaları Dergisi* 5/2 (2020), 124-132.

⁵⁷¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 225.

⁵⁷² Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 241.

⁵⁷³ Erdem, "Ebû Hanîfe Hakkındaki Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili", 75-82.

benzer kanaatte olduğunu düşünmesi⁵⁷⁴ Cehmî ithamını niçin tercih ettiğini bir nevi açıklamaktadır. Watt, bu seçimde Cehmî ithamının tahkir gücünün daha fazla olmasının etkili olduğunu söylemiştir.⁵⁷⁵ Muhtemelen Watt'ın bu kanaate varmasında Ashâbü'l-Hadîs'in mihnenin fikrî alt yapısını oluşturan ve baskı aracı olarak kullanılan halku'l-Kur'ân fikrinin ilk olarak Cehm b. Safvân'la ortaya çıktığına dikkat çekmek istemesi etkili olmuştur. Hâlbuki halku'l-Kur'ân fikrinin Ebû Hanîfe'ye de isnad edildiği bilinmektedir. Görülen o ki Cehm b. Safvân'ın Ebû Hanîfe'ye nazaran daha fazla kötü şöhrete -mürted olma gibi- sahip olması, bu tercihte Hanefî etiketinin değil de Cehmî ithamının seçilmesinde etkili olmuştur.⁵⁷⁶

III./IX. asırda ideolojik olarak birbirine daha yakın duran ekollerin entelektüel bir etkileşim yaşadıkları görülmektedir. Hiç kuşkusuz bu karmaşanın ortaya çıkmasındaki en büyük etken, mezheplerin sistematik anlamda teşekkül sürecinin bu döneme denk gelmesidir. Hanefî ve Mu'tezile ekolleri de bu tür etkileşim yaşayan kelâmî derinliği olan mezheplerdendir. Yine o döneme baktığımızda günümüzde olduğu gibi keskin ve net bir mezhebî ayırımdan söz etmek mümkün değildir. Yani Müslümanların aynı anda hem Hanefî hem de Mu'tezilî doktrinlerini benimsedikleri görülmektedir. Mesela iman-amel konusunda Hanefî-Mürciî esasları benimseyenlerin, halku'l-Kur'ân tartışmasında Mu'tezile ile paralel bir anlayışa sahip oldukları görülmektedir.⁵⁷⁷ Dolayısıyla farklı mezheplere mensup olan kişilerin itikatta Mu'tezile, amelde ise Hanefî olmaları anlaşılabilir bir durumdur. Geline süreçte ise mezhepler arası bu geçişgenlik, aradaki farklılıkları perdeleyerek mezheplere bütüncül bakan bir anlayışı ortaya çıkartmıştır. Halku'l-Kur'ân düşüncesini kendisine temel kriter edinen Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, her iki ekolün de kendileri için bir tehdit oluşturduğunu düşünmüş olacak ki mezhepsel farklılıkları sorgulamadan bu ekolleri ortak hasım olarak ilan etmişlerdir. Kuşkusuz bu çoğulcu bakışın oluşmasındaki en büyük etkenlerden biri güncel siyaset olmuştur. Kanaatimiz o ki mihne Ashâbü'l-Hadîs'e karşı sürdürülen sistematik baskılar, onları bu şekilde genellemeci bir değerlendirme yapmalarına neden olmuştur.

Halku'l-Kur'ân doktrinini savunanların Mu'tezilî fikirlerin tamamını benimsediğini söylemek mümkün değildir. Ancak gelinen süreçte durum hiç de böyle olmamış, bu düşüncüyü müdafaa eden neredeyse herkes, Mu'tezilî olarak kabul edilmiştir. Bu durum, başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî olan birçok kişiyi etkilemiş ve onları hedef haline getirmiştir.⁵⁷⁸ Nihai

⁵⁷⁴ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 245.

⁵⁷⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 228.

⁵⁷⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 224.

⁵⁷⁷ Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 313.

⁵⁷⁸ Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", 95-96.

olarak halku'l-Kur'ân tartışmasının Mu'tezile ekseninde yürütülmesi, bu fikri savunan bazı Hanefîlerin başka bir düşüncede olabileceğinin düşünülmesini perdelemiştir. Bu aynileştirme ise Ebû Hanîfe gibi birçok kişinin eleştirilmesinde önemli rol oynamıştır.

Mihne sonrasında toplum desteğini arkasına alan Mütevekkil, Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin riyâsetinde Mu'tezile ile halku'l-Kur'ân konusunda onlar gibi düşünen Hanefîlere karşı on binlerin katıldığı gösteriler organize etmiştir.⁵⁷⁹ Bu durum, mihne olaylarına neden olan olay ve kişileri ilmî arenada tartışmaktan çıkartarak aleyhlerinde bir karalama kampanyasına dönüşmesine neden olmuştur. Hatta bu süreçte sadece Mu'tezîlî-Hanefî safında yer alanlar dışlanmamış, Kur'an'ın mahiyetini geleneğin dışında farklı yorumlayan Buhârî gibi âlimler de ötekileştirilerek grup dışına itilmiştir.⁵⁸⁰ Ebû Hanîfe ve Hanefîler, bu ötekileştirme sürecinin sadece bir parçası olmuştur. Aslında mihne sonrasında Ebû Hanîfe'nin kötülenmesindeki asıl amaç, Hanefîleri toplum nezdinde gözden düşürmek olmuştur.⁵⁸¹

III./IX. asırda Ashâbü'l-Hadîs içerisinde yer alan ve özellikle Hanbelî kanadını temsil eden Haşeviyye, kendilerinden farklı düşünenlere sadece ötekileştirici bir dil kullanmakla kalmamış, aynı zamanda fiili saldırılarda da bulunmuştur.⁵⁸² Mesela onların öfkelerinden nasibi alanlardan birisi Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) olmuştur. Haşeviyye, İsrâ sûresinde geçen makâm-ı mahmûd'u Hz. Peygamber'in arşta Allah'ın sağ yanında oturacağı makam diye yorumlamıştır.⁵⁸³ İşte Taberî'nin, bu antropomorfik fikre katılmayarak farklı bir yorum getirmesi, Haşeviyye tarafından hedef seçilmesine neden olmuştur. Ashâbü'l-Hadîs'in önde gelen âlimlerinden Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin oğlunun liderliğindeki bu grup, Taberî'yi bu fikir ayrılığından dolayı linç etmeye çalışmıştır. Taberî, son anda kolluk kuvvetlerinin yardımıyla kurtulabilmiştir. Sonraki günler de ise Taberî'nin evi önce taşlanmış sonra da ablukaya alınmıştır. Hanbelî alim İbn Cevzî'nin (ö. 597/1201) verdiği habere göre bu kaos ortamında ölen Taberî, Haşeviyye'nin provakatif eylemlerde bulunacağı korkusuyla gizlice evine defnedilmiştir.⁵⁸⁴ Taberî gibi benzer saldırılara maruz kalan bir diğer âlim ise Muhâsibî (ö. 243/857) olmuştur. İlk sûfilerden olan Muhâsibî, Bağdat'tan sürgün edilmiş, öldüğünde ise uygulanan boykot nedeniyle cenazesine sadece dört kişi katılabildiği.⁵⁸⁵ Yine Buhârî'nin de

⁵⁷⁹ Erdemci, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", 106.

⁵⁸⁰ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 210-216; Erdemci, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", 104.

⁵⁸¹ Muhammad Abusaq, *The Politics of the Mihna Under al-Ma'mûn and his Successors* (Edinburgh: The Baiyerslty of Edinburgh, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1971), 146.

⁵⁸² Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*, 71.

⁵⁸³ Mustafa Fayda, "Muhammed b. Cerîr Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/315.

⁵⁸⁴ Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*, 71.

⁵⁸⁵ Halil Arslan - Salih Sabri Yavuz, "Mihne Sonrası Sünni Düşüncede Kırılma", *Recep Tayyip Erdoğan*

halku'l-Kur'ân fikrinden dolayı ölümüne yakın bir dönemde Ahmed b. Hanbel'in çok yakın arkadaşı Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (ö. 258/872) tarafından Nişâbur'dan kovduğu bilinmektedir.⁵⁸⁶ Zühli'nin halku'l-Kur'ân konusunda kendileri gibi düşünmeyelere karşı oldukça sert ve tehditkâr bir dil kullandığı bilinmektedir. O, bu konuda kendileri gibi düşünmeyenlerin tövbe etmedikleri durumda karısının boş olacağını, muhatabının ise başı kesilerek Müslüman mezarlığına defnedilmeyeceğini söylemiştir.⁵⁸⁷ Aslında bu tür örnekleri arttırmak mümkündür.⁵⁸⁸ Görülen o ki Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin ötekileştirici tavırları, yalnızca Sünnî âlimlere karşı değil, daha geniş bir yelpazede dinî veya fikrî farklılık gösteren gruplara karşı da sergilenmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in bizzat verdiği haberlere göre Basra'nın ilk Mu'tezile âlimlerinden olan Ebû Amr Dırâr (ö. 200/815) da Hâşeviyye'nin fiili saldırılarına maruz kalan bir başka şahsiyettir. Çeşitli görüşleri sebebiyle bu mutaassıp grubun dikkatini çeken Dırâr, ne yazık ki Taberî kadar "şanslı" olamamış, sakat ve felçli bir halde yatağında yatarken bazı Hâşeviyye mensuplarınca dövülmüştür.⁵⁸⁹ Muhtemelen onun bu kötü muameleye maruz kalmasında onlara yönelik yazdığı *Kitâbü'r-Red 'ale'r-Râfıza ve'l-Haşviyye* eseri etkili olmuştur. İlmi tefekkürden uzak olan bu insanları İbn Asâkir (ö. 571/1176), mülhiden daha aşağı iğrenç ve hayâsız işler yapan çabutçu bir grup olarak tanımlarken Takıyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355) ise onların cahil ve rezil bir grup olduğunu söylemiştir.⁵⁹⁰

Görüldüğü üzere bazı Ashâbü'l-Hadîs taraftarları mezheb ayrımı gözetmeksizin kendileri gibi düşünmeyen birçok kişiye sert yaklaşımlar sergilemiştir Biz, onların bu davranışlarını yaşadıkları güç zehirlenmesine bağlıyoruz. Mefhumu anlama adına bu durumu biraz daha detaylandırarak olursak mihne sonrasında özelde Ahmed b. Hanbel, genelde ise Ashâbü'l-Hadîs taraftarları Hanefîlere karşı siyasal, kültürel ve toplumsal bir statü elde

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22 (2022), 26.

⁵⁸⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/353-355.

⁵⁸⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/353-354. Buhârî'nin karşılaştığı protestolar için bk. İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 83-84.

⁵⁸⁸ Bu konuda saldırıya maruz kalanlardan biri de Eş'arî'dir. Onun halku'l-Kur'ân fikri sebebiyle birtakım saldırılara maruz kaldığı bilinmektedir. Hatta öldüğünde kabrinin Hanbelîlerce tahrip edilmesinden endişe edildiği için gizlice defnedildiği ve sonraki zamanlarda kabrine yönelik bir takım yakma girişimlerinin olduğu gelen rivayetler arasındadır. Ashâbü'l-Hadîs'in diğer âlimlere bakışını göstermesi bakımından son derece önemli bu olay hakkında daha detaylı bilgi için bk. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufteri*, 413; Ümit Toru, "Ashâbü'l-Hadîs Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı", V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (*Eş'arîlik*), ed. Mustafa Aykaç - Cengiz Çuhadar (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/45; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dar'ül-Kütübil İlmiyye, 1992), 14/29.

⁵⁸⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10/545; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, 72.

⁵⁹⁰ Ebû'l-Kasım İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufteri fîmâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Muhammed Zahid Kevserî (Beyrut: Dar'ül-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 310; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, 75.

etmiştir.⁵⁹¹ Bu süreçte özellikle Ahmed b. Hanbel Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahâbenin önde gelenleriyle mukayese edilmiş, hatta onun enbiya makamında olduğu bile iddia edilmiştir.⁵⁹² Zamanla bu anlayış Ahmed b. Hanbel'i sevmek dini sevmek, ona buğzetmek ise dine buğzetmek gibi aşırı bir özdeşleştirmeye kadar götürülmüştür.⁵⁹³ Mihne sonrası Ahmed b. Hanbel'in politikacılar nezdinde yıldızının parlaması onunla birlikte hareket eden müntesiplerine birçok menfaat sağlamıştır. Tersten mihne olarak adlandırılan bu dönemde, re'y ehli birçok mevzi kaybederken Ashâbü'l-Hadîs âlimleri ise bir o kadar avantaj elde etmiştir. Mesela İmam Muhammed ile Ebû Yûsuf'un en has talebelerinden olan Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (ö. 266/880), bid'atçı olduğu gerekçesiyle devlet görevinden azledilirken yerine Ashâbü'l-Hadîs'e yakın bir kişi atanmıştır. Bunun örneklerini bir hayli çoğaltmak mümkündür.⁵⁹⁴ Görülen o ki mihne sonrası Ahmed b. Hanbel'e yükselen sempati bir yandan söz ve eylemlerinin ölçü alınmasını sağlarken diğer yandan da taraftarlarına belli mevkiller kazandırmıştır. Belki de Ahmed b. Hanbel'in İsrâiloğulları'nın peygamberleriyle fazilet sıralamasında yarışırılarak kadar efsaneleştirilmesinde daha önce var olamayan ancak onun karizmatik kişiliği aracılığıyla elde edilen avantajlar etkili olmuştur. Zira bürokratik atamalarda dahi onun fikrine başvurulduğu bilinmekredir.⁵⁹⁵

Hicrî üçüncü asra baktığımızda devlet mezhebi haline gelen Hanbelîlik karşısında Sünnî olsun ya da olmasın diğer fikrî akımların zor günler yaşadığı görülmektedir. Burada ortaya koymaya çalıştığımız husus, mihne sonrasında Ashâbü'l-Hadîs'in Sünnî bile olsalar kendileri gibi düşünmeyen, ya da kendi rivayet ve usullerini kullanmayanları, özellikle de kelâm ehlini “o, Cehmî'dir ya da Mu'tezilî-Hanefî'dir.” şeklinde küfürle itham etme cesaretini göstermeleridir. Mesela Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde halku'l-Kur'ân konusunda Cehmiyye ile Mekke müşriklerinin benzer fikirlere sahip olduğu gerekçesiyle Cehmîlerin mürted olduğunu ve bu sebeple de onların öldürülmesinden daha doğal ne olabileceğini savunmuştur. Yine Dârimî, aynı eserinde Cehmîlerle zanadıkının benzer fikirlere sahip olduğunu iddia etmiş hatta Hz. Ali'nin zanadıkadan bir kişiyi yaktırdığını hatırlatmıştır.⁵⁹⁶ Buradan hareketle her ne kadar Dârimî'nin Cehmî ya da Mu'tezilî-Hanefîleri yakmak düşüncesinde olduğunu söylemek mümkün değilse de halku'l-Kur'ân konusunda Ebû

⁵⁹¹ İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 74.

⁵⁹² İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 77.

⁵⁹³ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakatü'l-hanâbile*, 1/13.

⁵⁹⁴ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 193.

⁵⁹⁵ İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 75-76.

⁵⁹⁶ Osman b. Saîd Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dar'ül-İbnü'l-Esîr, 1995), 208-212.

Hanîfe gibi farklı düşünen ya da düşündüğü iddia edilen kişilere karşı hoşgörüyle bakmadığı net bir şekilde görülmektedir. Aslında başkalarını ötekileştirmeden kendini haklı görme eğilimi belirli ölçüler çerçevesinde makul, hatta fitri bir gereksinim bile görülebilir. Ancak onların fiili şiddete dönen davranışları kendilerine olan güvenden öte ölçsüzlüğü bir yansıması gibi durmaktadır.

Sonuç itibariyle mihne sonrası süreçte tavandan tabana kadar re'y ehline karşı on beş yıl boyunca biriken kin ve nefret duygularının açıkça ifade edilmeye başlandığı görülmektedir.⁵⁹⁷ Bu durum, özellikle Cehmî ya da Mu'tezile-Hanefî kimliğiyle tanınan kişilerin her türlü dezanformayona uğramasına ve zamanla bazılarının isim ve fikirlerinin unutulmasına neden olmuştur. Çünkü bu süreçte re'y ehli, sadece politikacılar nazarında değil, sosyal ve ilmî hayatta da etkinliğini kaybetmiştir. Bize göre Ebû Hanîfe'nin durumun dışında kalmasında fikirlerinin İslam coğrafyasında genel bir hüsnü kabulle içselleştirilmesi etkili olmuştur.

4.4.2. Kerrâmiyye'nin Hanefiliği

Kerrâmiyye,⁵⁹⁸ İslam dünyasında hicrî üçüncü asırda Muhammed b. Kerrâm es-Sicistanî'nin (ö. 255/869) fikirleri etrafında oluşan tasavvufi ve kelâmî doktrinlere sahip bir mezheptir. Ortaya çıktığı ilk zamanlardan itibaren kitlesel ve düşünsel açıdan toplumda önemli bir karşılığı olmuştur.⁵⁹⁹

Muhammed b. Kerrâm'ın, özellikle Ebû Hanîfe'nin itikât ve hukuk öğretilerini tasavvufî ve mistik bir perspektifle yeniden yorumlaması, Kerrâmiye mezhebinin Horasan ve Mâverâhünnehir bölgesinde toplumsal taban bulmasında ve yerleşmesinde önemli bir faktör olmuştur.⁶⁰⁰ Özellikle Gazne Sultanı Mahmûd b. Sebük Tegin'in (ö. 421/1030) Muhammed b. Kerrâm'ın çalışmalarını takdir etmesi ve ona siyasal destek vermesi, İbn Kerrâm'ın isminin önemli ilim merkezlerinde duyulmasında ve mezhebinin daha geniş kitlelerde kabul görmesinde önemli güç kaynağı olmuştur.⁶⁰¹ Ancak, tarih boyunca birçok mezhep gibi

⁵⁹⁷ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 236.

⁵⁹⁸ İslam tarihçileri tarafından kaleme alınan makâlât eserlerinde Kerrâmiyye mezhebî farklı mezheplerin alt başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Şehristânî onları, Sıfâtiyye'nin bir alt kolu olarak saymıştır. Kutlu, Şehristânî'nin bu başlıklandırma tercihinde Kerrâmîlerin antropomorfist fikirlerinin etkili olduğunu söylemiştir. Bk. Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, 155; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/294.

⁵⁹⁹ Cafer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâd", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2009), 42.

⁶⁰⁰ Kutlu, "Kerrâmiyye", 94-95; Salih Aydın, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîye", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 136-137.

⁶⁰¹ Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 41-44.

Kerrâmiyye de zamanla etkisini kaybetmiş ve daha az bilinen bir mezhep haline gelmiştir.

Hiç kuşkusuz Muhammed b. Kerrâm'ın ilmî kişiliğinin oluşumunda Hanefî hocaların büyük etkisi olmuştur. İbn Kerrâm üzerinde etki bırakan önemli hocaları arasında Muhammed b. Temîm es-Sa'dî el-Fâryâbî (248/862), Ebû İshak İbrahim b. Yusuf b. el-Mâkiyânî (239/853) ve Mâlik b. Süleymân el-Herevî gibi Mürcî/Hanefî kimliğine sahip kişiler yer almaktadır.⁶⁰² Muhammed b. Kerrâm'ın bu âlimlerle organik bağının olması Ebû Hanîfe'nin eleştirilmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz. Kuşkusuz Ahmed b. Harb (234/848) de bu bağlamda zikredeğimiz en önemli isimlerden biridir. Bağdâdî, Ali b. Ebî Ali'den yaptığı nakille onun Mürcî olduğunu söylemiştir.⁶⁰³ Bu âlimlerin dışında Ebû Hanîfe'nin en has öğrencilerinden birisi olan Nûh b. Ebî Meryem'in (ö. 173/789) Muhammed b. Kerrâm'ı fikirleriyle ciddi anlamda etkilediği bilinmektedir. Nûh b. Ebî Meryem, kadılık yaptığı Horasan bölgesinde birçok ilim meclisinin yöneticiliğini yapmıştır. O, kendine bağlı olan bu eğitim kurumlarında hocası Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas almış ve özellikle fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlerin anlaşılmasında hocasının öğretim tekniklerini temel ilke edinmiştir. Zamanla bu havzada - Horasan/Mâverâünnehir- yaygın ve yerleşik hale gelen Hanefî usulü içerisinde birçok ilim ehli yetişmiştir. Muhammed b. Kerrâm'ın da Ebû Hanîfe'nin görüşleri ve usullerini bu ilim meclislerinde öğrendiği bilinmektedir. İbn Kerrâm'ın bu süreçte elde ettiği bilgi ve tecrübeler onun sadece düşünce dünyasını şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda geniş bir yelpazede tanınmasını da sağlamıştır.⁶⁰⁴

Ashâbü'l-Hadîs geleneği içinde V./XI. asra kadar kaleme alınan özellikle reddiye niteliğindeki eserlere bakıldığında Kerrâmiyye'nin özel olarak ele alınmayıp genellikle Mürcie mezhebi içinde değerlendirildiği görülmektedir. Mesela doğum tarihi net olmamakla birlikte hicrî VI./XII. asırda hayatta olduğu bilinen Ebû Muhammed el-Yemenî, *Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka* adlı eserinde Kerrâmiyye'yi Cehmiyye ile birlikte Mürcie'nin bir alt kolu olarak sınıflandırmıştır.⁶⁰⁵ VI./XII. asra gelindiğinde ise Kerrâmiyye'nin artık Mürcie içinde değil de ayrı bir fırka olarak mütalaa edildiği görülmektedir.⁶⁰⁶ Bu da Kerrâmiyye'nin VI./XII. asırdan sonra ancak daha belirgin ve ayrı bir kimlik kazandığını göstermektedir. Görülen o ki Kerrâmiyye mezhebinin inanç ve düşüncelerinin oluşumunda Mürcie ekolünün zihinsel ve

⁶⁰² Abdylkader Durguti, *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 45-50.

⁶⁰³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/190; Aydın, "Kerrâmiye", 135.

⁶⁰⁴ Aydın, "Kerrâmiye", 134-137; Eyyüb Said Kaya, "Nûh b. Ebî Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/229-230; Hüseyin Doğan, "Muhammed b. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019), 2-3.

⁶⁰⁵ Toru, *Kitâbu'l-Fırak'ta İslam Mezhepleri*, 212.

⁶⁰⁶ Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 101.

eylemsel yönü oldukça etkili olmuştur. Ortaya çıkan bu manzara, Kerrâmiyye-Mürcie arasındaki bağın ne derece kuvvetli olduğunu göstermektedir. Zira Ashâbü'l-Hadîs'in imanın tanımını ve iman-amel ilişkisi başta olmak üzere Kerrâmîlere yönelttiği birçok eleştiri, bu aynileştirmekten kaynaklanmaktadır. Mesela Ashâbü'l-Hadîs'in önemli âlimlerinden olan Muhammed b. Eslem (ö. 256/856) Muhammed b. Kerrâm'ın iman tasavvuruna reddiye olarak *el-Îmân ve'l A'-mâl* adlı bir eser yazdığı bilinmektedir.⁶⁰⁷ Özetle, Mürcie ile Kerrâmiyye arasındaki benzer inançlar, Kerrâmiyye'yi Mürcie'nin altında konumlandırmıştır.

Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde Hanefî inanç sisteminin hızlı yayılmasında etkili olan ve bu sebeple de Hanefîlikle özdeşleştirilen Kerrâmiyye, Hanefîlerle iki asırdır yoğun bir mücadele içinde olan Ashâbü'l-Hadîs'in dikkatinden kaçmamıştır.⁶⁰⁸ Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmîler, birçok fırka ehli tarafından ciddi anlamda tenkit edilmiştir. Ancak onu ve mezhebini asıl tenkit eden grup hiç kuşkusuz Ashâbü'l-Hadîs olmuştur. Ona ve fırkasına yönelik eleştirilerde teşbih ve tecsim suçlaması⁶⁰⁹ ile imanın tanımı ve mahiyetiyle ilgili konuların daha ön plana çıktığı görülmektedir.⁶¹⁰ O ve mezhebi, teşbih ve tecsimle alakalı konularda sadece Ashâbü'l-Hadîs tarafından değil, birçok konuya aynı perspektiften bakan Hanefîler tarafından da eleştirilmiştir. Bu da İbn Kerrâm ve Kerrâmîlerin grup içi ve dışı birçok farklı kesim tarafından değişik meseleler üzerinden eleştirildiğini göstermektedir.

Kerrâmîler büyük ölçüde itikâdî ve fikhî konularda Hanefî gelenekten beslenmişlerdir.⁶¹¹ “Görüş yalnız Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Din ise sadece Muhammed b. Kerrâm'ın dinidir.”⁶¹² sözü aslında onların Ebû Hanîfe'den ne derecede etkilendiğini açıkça göstermektedir. Şehristânî de benzer bir şekilde Kerrâmîlerin Sünnî gruplar içerisinde en çok Hanefîlerden etkilendiğini söylemiştir.⁶¹³ İslâm coğrafyacısı Makdisî ise Kerrâmîlerin Ebû Hanîfe'yi yolunu benimsediklerini söylemiştir.⁶¹⁴ Sonuç itibarıyla Kerrâmîlerin Ebû Hanîfe ve Hanefîlerden teolojik izler yansıtması Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'nin Kerrâmîler üzerinden hedef alınmasına sebep olmuştur. Ya da zaten bir asırdır hedefte olan Ebû Hanîfe ve geleneğinin daha fazla tartışılmasına neden olmuştur. Aslında bu durum, Ebû Hanîfe ve

⁶⁰⁷ Ateşyürek, *Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*, 150.

⁶⁰⁸ Aydın, “Kerrâmîye”, 135-136; Ateşyürek, *Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*, 146-147.

⁶⁰⁹ Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, 155.

⁶¹⁰ Karadaş, “Kerrâmîye ve İtikâdî”, 44-46.

⁶¹¹ Mustafa Salih Edis, “Kerrâmîyye'nin Kelâmî ve Fikhî Meselelere Yaklaşımı”, *Journal of Analytic Divinity* 3/2 (Ocak 2019), 6.

⁶¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 3/305; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5/354; İzzetullah Zeki, *Gazneli Mahmud'un Dinî Siyaseti* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 92.

⁶¹³ Karadaş, “Kerrâmîye ve İtikâdî”, 54.

⁶¹⁴ Makdisî, *Kitâbü ahseni't-tekâsîm*, 365.

geleneğinin hâlâ etkili olduğunu ve Ashâbü'l-Hadîs tarafından dikkatle takip edildiğini göstermektedir.

Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmîler üzerinden Ebû Hanîfe'nin eleştirilmesini teolojik ve politik etkenler olmak üzere iki ana noktada ele alabiliriz. Muhammed b. Kerrâm'ın, Ebû Hanîfe'nin iman nazariyesi (iman-amel ilişkisi, imanın artıp eksilme meselesi, imanda istisna konusu vb...) ile ircâ görüşünü sahiplenmesi Ashâbü'l-Hadîs'in ona yönelik teolojik eleştirilerin temel gerekçelerini oluşturmuştur.⁶¹⁵ Ancak her ne kadar İbn Kerrâm, zikrettiğimiz hususlarda Ebû Hanîfe'yle benzer fikirlere sahip olsa da ikilinin iman tanımlamalarının birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Şöyle ki Muhammed b. Kerrâm da Ebû Hanîfe gibi iman-amel ayrımına gitmiştir. Ancak o, Ebû Hanîfe'den farklı olarak imanı kelime-i şehâdete indirgeyerek ikrarı ön plana çıkartan ya da bu algının oluşmasına neden olan bir iman tanımlaması yapmıştır. Bununla birlikte Muhammed b. Kerrâm, cehenneme sadece kâfirlerin gideceği tezinden hareketle, münafıkların da İslam ümmetinin bir neferi olduğu iddiasıyla onları cennet ehline dâhil etmiştir. Hiç kuşkusuz bu “cennet vaadi” Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarının tepkisini çekmiştir.⁶¹⁶ Yeri gelmişken şunu da ifade etmeliyiz ki Kerrâmîler tarafından Muhammed b. Kerrâm'ın fikirlerini anlatan bir edebiyata sahip değiliz. Onun fikirleri hakkında bilgi veren eserlerin büyük bir kısmı ise Ashâbü'l-Hadîs gibi muarızları tarafından kaleme alınmıştır. Ortaya çıkan bu durum, var olan bilgileri de kuşku hale getirmektedir. Dolayısıyla ona nispet edilen iddiaların ne kadarının gerçeği yansıttığı ne kadarının mezhepçi bir anlayışla rivayet edildiği tam olarak bilinmemektedir. Bu hususlar göz önüne alındığında Muhammed b. Kerrâm'ın Sünnî⁶¹⁷ paradigmaya bağlı bir sûfî kimliğine sahip olduğunu düşündüğümüzde münafiğa cennetin kapısını açan iman tasavvurunun ona refere edilmesi, bizce oldukça manidar bir durumdur. Bu bakımdan ona isnad edilen özellikle de akaidle ilgili iddialara temkinli yaklaşmak gerektiği kanaatindeyiz.

Özellikle Ashâbü'l-Hadîs edebiyatına baktığımızda iman-amel konusundaki tartışmaların eserlerde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Kuvvetle muhtemel Muhammed b. Kerrâm ile Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin bu konuyu farklı yorumlamaları ve farklılıkları vazgeçilmez mezhebî bir norm olarak belirlemeleri, taraftarlar arasındaki gerilimin oluşmasında en büyük etken olmuştur. Zira Muhammed b. Kerrâm ile Buhârî arasında

⁶¹⁵ Durguti, *Kerrâmiyye Mezhebi*, 62.

⁶¹⁶ Mehmet Kenan Şahin, “Kerrâmiyye ve İman Kavramı”, *Kader* 16/1 (2018), 21; Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 103.

⁶¹⁷ Muhammed b. Kerrâm, her ne kadar teşbih ve tecsimle alakalı görüşlerinden dolayı Mücessime ile ilişkilendirilse de biz, onun Sünnî geleneğe daha yakın durduğu kanaatindeyiz.

gerçekleşen yazışmalarda bu gerilimi görmek mümkündür. Şöyle ki Muhammed b. Kerrâm, imanın artmayacağını ve eksilmeyeceğini söyleyen hadislerden hareketle kendi kanaatini kabul ettirmek için Buhârî'ye bir mektup göndermiştir. Buhârî ise bu rivayetleri reddederek “iman artabilir ya da eksilebilir.” şeklinde normlaşan Ashâbü'l-Hadîs'in genel düşüncesini cevap olarak yazmıştır.⁶¹⁸ Buhârî'nin hadis koleksiyonlarında Muhammed b. Kerrâm'ın rivayetlerine yer vermemesinde muhtemelen ikili arasında yaşanan bu gerilim etkili olmuştur. Ayrıca Ashâbü'l-Hadîs ulemasının Muhammed b. Kerrâm'ın rivayetlerinin mevzû olduğu gerekçesiyle eserlerine almamaları, ona karşı olan tepkinin bireysel olmadığını göstermektedir.⁶¹⁹ Bu değerlendirmeyi pekiştiren bir diğer argüman ise bir asır önce Ashâbü'l-Hadîs tarafından Ebû Hanîfe'ye yapılan “tövbe et” baskılarına benzer bir yaklaşımın Kerrâmîlere yönelik de yapılmasıdır.⁶²⁰ Hüseyin b. el- Becelî'nin (ö. 282/896) ve Abbas b. Hamza (ö. 288/900) gibi Nîşâbur'un önde gelen bazı Ashâbü'l-Hadîs taraftarları ise Kerrâmîleri eleştirmekten öte onları küfürle itham etmişlerdir. Kerrâmî taraftarlarını ilk önce tövbeye davet eden Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, günahlarında ısrarcı olmaları halinde boyunlarının vurulması fetvasını vermişlerdir.⁶²¹

Ashâbü'l-Hadîs'in Muhammed b. Kerrâm'ı politik açıdan eleştirmesindeki en önemli etken ise onun tesiriyle Gazneli Mahmûd'un Horasan bölgelerindeki Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarına uyguladığı baskıdır.⁶²² Anlaşılan Ashâbü'l-Hadîs ile yaşanan hem düşünce farklılığı hem de politik baskılar, Kerrâmîler ile Ashâbü'l-Hadîs arasında ciddi bir kırılma ve ayrılma noktası oluşturmuştur. Bu kırılmanın oluşumunda Kerrâmiyye'nin de önemli katkısının olduğunu söyleyen Kutlu, tartışmaların tek taraflı olmadığını, zira Mâverâünnehir ve Hindistan bölgesinde faaliyet gösteren Kerrâmîlerin, bölgede Şîa, İsmâiliyye'nin yanı sıra Ashâbü'l-Hadîs ile de yoğun bir şekilde mücadele ettiğini söylemiştir.⁶²³

Olaya Kerrâmîler açısından bakacak olursak Muhammed b. Kerrâm'ın itikadî konularla alakalı birçok eser yazdığı bilinmektedir. O, kendisine isnad edilen ancak günümüze ulaşmayan en önemli eseri olan *Kitâbu Azabi'l-Kabr*'de Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarına ithafen özel bir

⁶¹⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i 'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 4/21; Durguti, *Kerrâmiyye Mezhebi*, 39. Ashâbü'l-Hadîs içerisinde Buhârî'nin yanı sıra Muhammed b. Eslem et-Tûsî (ö. 242/856), İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî (ö. 311/924) ve Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi önemli hadis âlimleri de aynı ya da benzer konular üzerinden Muhammed b. Kerrâm'ı eleştirmiştir. Konuyla alakalı daha geniş bili için bk. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 297-304.

⁶¹⁹ Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 116-117.

⁶²⁰ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5/355-356.

⁶²¹ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5/356; Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 119.

⁶²² Durguti, *Kerrâmiyye Mezhebi*, 63; Kutlu, “Kerrâmiyye”, 294.

⁶²³ Kutlu, “Kerrâmiyye”, 296.

başlık açmıştır.⁶²⁴ Bu özel bölümde iman konuları üzerinden Ashâbü'l-Hadîs eleştirilmiş ve düşüncelerinden dolayı ahmaklıkla suçlanmıştır.⁶²⁵ İbn Kerrâm'ın bu suçlaması aslında iki ekol arasındaki hizipleşmenin tek taraflı olmadığını Kerrâmîlerinde aslında en az Ashâbü'l-Hadîs taraftarları kadar hırçın bir tavır sergilediğini göstermektedir.⁶²⁶

Kerrâmiyye isminin IV./X. asrın başlarına kadar müstakil bir mezhep olarak anılmadığını Mürcie içerisinde sınıflandırıldığını daha önce ifade etmiştik. Bu husustaki en temel gerekçenin ise Mürcîîlerin iman doktriniyle Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmîlerin iman tasavvurlarının benzerliğinin olduğunu söylemiştik. Ebû Hanîfe ile Mürcîî arasındaki yakın ilişkiyi ya da ithamları göz önüne aldığımızda, Kerrâmiyye'nin Hanefilik bünyesinde değerlendirildiği ve bu yorumlamalar neticesinde Ebû Hanîfe'nin eleştirildiği ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkilendirmede İbn Kerrâm'ın hocalarının Hanefî olması ya da siyasi erkin Hanefîleri desteklemesi her ne kadar etkili olsa da biz, İbn Kerrâm üzerinden Ebû Hanîfe'nin eleştirilmesindeki en önemli faktörün, iman mahiyetiyle alakalı fikir uyuşmazlığının olduğunu düşünüyoruz. Anlaşılan o ki iman-amel ayrımı gibi konuları Ebû Hanîfe'nin sistemleştirmesi ve bu teolojik konuların onunla anılması, Ashâbü'l-Hadîs'in Kerrâmiyye'yi Hanefîliğin alt kimliği olarak görmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Ashâbü'l-Hadîs'in alt kimlik olarak Kerrâmiyye'ye yönelttiği çoğu eleştirinin, aslında Ebû Hanîfe ve Hanefilere yapıldığı görülmektedir. Nihai olarak Kerrâmîlerin teolojik alandaki marjinal fikirlerinin kaynağının Ebû Hanîfe'nin fikirlerinden beslendiği algısı, Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye bakışını biçimlendirmiştir.

⁶²⁴ Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, 155; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161.

⁶²⁵ Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 164.

⁶²⁶ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 297-300.

SONUÇ

Dinî metinleri yorumlama ve günlük yaşamda hayata geçirme noktasında İslâm ulemasının Ehl-i re'y ve Ashâbü'l-Hadîs diye adlandırılan iki ana akımı takip ettikleri görülmektedir. Kökleri İslam tarihinin erken dönemlerine kadar uzanan bu iki temel yaklaşım, başlangıçtan günümüze kadar dinî ve sosyo-kültürel yaşamın her alanında varlığını derinden hissettirmiştir. Her iki ekolün de zaman zaman ilmi ve kültürel yaşamın şekillenmesinde söz sahibi olan etkin âlimleri olmuştur. Özellikle hicrî ikinci asırda Ehl-i re'y denilince tartışmasız olarak ilk akla gelen kişi, Ebû Hanîfe'dir.

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra hicrî birinci asırda İslam toplumunda temayüz eden politik hâdiseler ve bunların neticesinde ortaya çıkan birtakım itikadî ve fikhî tartışmalar, ehl-i re'y ile Ashâbü'l-Hadîs olarak iki yapının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dinî yorumlamada geleneksel anlayış ve metotlara sıkıca bağlı olan Ashâbü'l-Hadîs, İslam'ın doğru yorumunun sadece kendileri tarafından temsil edildiğini iddia ederek re'y ehli içerisindeki Ebû Hanîfe ve takipçilerine karşı tekfire varan birçok dışlayıcı söylemde bulunmuştur. Ashâbü'l-Hadîs'in bu dışlayıcı söylemleri, mezhepsel ayrışmaların ve dinî tartışmaların daha da derinleşmesine yol açmıştır. Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'yi hedef alan söylemlerine bakıldığında ise aslında hiçbirinin tevhit, nübüvvet ve ahiret gibi doğrudan dinin aslına taalluk eden konularda olmadığı görülmektedir. Eleştirilerin büyük bir bölümü, dini anlama noktasında tartışmalara açık olan ya da dinin aslından olmamasına rağmen Ashâbü'l-Hadîs'in akideleştirdiği konular üzerinde olmuştur.

Ashâbü'l-Hadîs'in II./VIII. asırda Ebû Hanîfe'ye yönelttiği eleştiriler onun küfre düştüğü, rey kullanımı ve hadis bilgisine yönelik olduğu görülmektedir. Bu geniş tartışma yelpazesi içerisinde en hararetli tartışmaların, iman-amel ilişkisi ve imana müteallık diğer meseleler üzerinde yapıldığını söyleyebiliriz. Muhatabını sosyo-kültürel hayatta itibarsızlaştıran bu iki iddianın hicrî üçüncü asrın sonlarına kadar yaygın ve ısrarlı bir şekilde kullanılması, ithamların münferit bir eleştiri değil de Ashâbü'l-Hadîs'in ortak grup eleştirisi olduğunu göstermektedir.

Hicrî ikinci asırda Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe eleştirilerinin ortaya çıkışında sadece teolojik etkenler değil, sosyo-kültürel faktörler de oldukça etkili olmuştur. Bunlardan en önemlileri hicrî birinci asırda başlayan ve kendi döneminde daha da hararetlenen Emevî-mevâlî gerilimidir. Nihayetinde Ebû Hanîfe'nin mevâlî kökenli olması, bir yandan onun düşünce dünyasını şekillendirirken diğer yandan da Ashâbü'l-Hadîs mensuplarının ona karşı

bakışında önemli bir rol oynamıştır.

Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelttiği dışlayıcı söylemlerin III./IX. asırda birtakım değişikliğe uğradığı görülmektedir. Bu dönemdeki eleştirilerin odak noktasında halku'l-Kur'ân meselesi bulunmaktadır. Bu tartışma, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'a mahlûk diyen ilk kişinin o olduğu iddiası üzerine bina edilmiştir. Kuşkusuz bu iddianın sahiplenilerek gündemde tutulmasındaki en büyük etken, mihnede aktif rol oynayan Hanefîlerdir. Mihnede ağır işkencelere maruz kalan Ashâbü'l-Hadîs taraftarları, zamandan geriye doğru hareket ederek sürecinin fikrî başlatıcısı olarak gördükleri Ebû Hanîfe'yi hedef seçmişlerdir. Bunlarla birlikte bu dönemde Ashâbü'l-Hadîs mensuplarının Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini güçlendiren diğer önemli argümanlar ise Ebû Hanîfe'nin iman-amel ayrımı hakkındaki görüşleriye onun sapkın olarak adledilen Cehmiyye fırkasıyla ilişkilendirilmesidir. Bu konular üzerinden yapılan tartışmalar onun itikâdî görüşlerinin sorgulanmasına ve eleştirilmesine neden olmuştur. Özellikle Hanefîlerle ilişkilendirilen bazı Kerrâmiyye taraftarlarının iman nazariyesi konusunda söylem ve yaklaşımları Ebû Hanîfe'nin bu konu üzerinden hedef seçilmesine neden olmuştur.

Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı da gerekçelendirmeden yapılan uyuz, deccâl ve Yahudi gibi ithamlardan oluşmaktadır. Bu konuda yeterli verilerin olmaması, bizim yorum yapma alanımızı oldukça daraltmıştır. Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik bu söylem ve eylemlerinin tespit ve analizinin Mezhep Tarihçileri tarafından kapsamlı bir şekilde ele alınması eleştiri mefhumunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelik söylemleri sosyal ve kültürel yaşamda sadece onu değil, toplumunun önemli bir kısmını da rahatsız etmiştir. Zira onların dışlayıcı söylemlerine baktığımızda İslam'ın önemli ilkelerinden olan düşünce ve yorum özgürlüğünü hedef aldığı görülmektedir. Onların söylem ve davranışlarını daha enterasan kılan ise tüm eylemlerini İslam'ı muhafaza etmek amacıyla yaptıklarını söylemeleridir. Yani Ashâbü'l-Hadîs'in İslam'ın evrensel temel ilkelerine rağmen İslam'ı koruma çabaları bize göre içsel bir paradoks oluşturmuştur.

Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, İslam'ın erken dönemlerinde dinî meselelerin çözümünde genellikle âsârın usulüne bağlı kalmış ve bu bağlamda yeni fikirler ve metotların kullanımını dinin aslından olmadığı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Bu yaklaşım, onların re'y kullanımı konusunda daha katı ve muhafazakâr bir tavır sergilemelerine neden olmuştur. Bu tavra karşılık, Ebû Hanîfe ve takipçileri ise dinî meselelerde "akıl-vahiy" bağlamında daha rasyonalist bir yaklaşım benimsemişlerdir. Ancak, ortaya çıkan bu farklı yaklaşımlar, dinin

özünü koruma kaygısıyla hareket eden Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin Ebû Hanîfe ve Haneffileri eleştirmelerine ve hedef almalarına neden olmuştur.

Aynı dinin müntesiplerinin dini anlama ve yorumlama noktasında ekoller arasında meydana gelen birçok ihtilafların vuku bulması gayet tabidir. Zira dinî nasları değerlendirirken uyguladıkları ölçü ve yöntemler farklılık arz etmektedir. Yaşamın her alanında olduğu gibi dinî düşüncelerde de yaşanan bu farklılıklar bireyleri rahatsız etmemelidir. Çünkü tekelci bir anlayışla insanları sırf kendi inançlarını seçmedikleri için tercihlerinden dolayı hor görmek, kuşkusuz onların da muhataplarını olumsuz etkileyecektir. Nihayetinde hoşgörüsüz bu iki yaklaşımın bir kutuplaşma getireceği ise yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla farklılıkları zenginlik olarak görmek her iki taraf için de daha yaşanabilir bir ortamın oluşmasındaki en önemli faktörlerden biridir.

Bu çalışmamızda mezhebî farklılıkların günümüzde olduğu gibi geçmişte de nasıl bir çatışmaya dönüştüğünü Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe ve Haneffilere yaklaşımı üzerinden anlamaya çalıştık. Böylece siyahla-beyazın dışında ara renklerin olduğunu kabul etmeyen bir anlayışın geçmişte birleştirici olmadığı gibi daha da ayrıştırıcı olduğunu net bir şekilde görmüş olduk. Çalışmamızda vardığımız sonuç şudur ki: Herkesin kendi din anlayışını doğru bir din yorumu olarak görmesi ve hatta bunu savunması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Ancak, kendi mezhebini tek doğru olarak kabul edip onun dışındaki tüm fikrî akımları bid'at olarak değerlendirmek hatta birbirlerini tekfire varan sözlerle itham etmek toplumsal birlik ve bütünlüğe oldukça zarar vermektedir. Dolayısıyla kendi din anlayışını merkeze koyarak farklı fikir ve oluşumları fanatizm ve çatışma gibi duygu ve düşüncelerden arındırarak "tevhid" paradigmasıyla bakmak her Müslüman için bir dinî vecibedir. Nihai olarak, İslam düşünce geleneğine oldukça büyük katkılar sunan Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe arasında olan tartışmalarda taraf olmaktansa yaşanan olay ve olgulardan günümüze dersler çıkartmanın daha yerinde olacağı kanaatindeyiz. Zira geçmişteki olayları anlamak, bugünkü toplumsal dinamikleri daha iyi kavramamıza ve mevcut sorunlara daha etkili çözümler geliştirmemize yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

- A'zamî, Mustafa Muhammed. "Muhammed b. İsmâil Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/368-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdirrahmân. *Kitâbü's-Sünne er-redd'alâ'l-Cehmiyye*. Çev. Ebu Muaz Seyfullah Erdoğan - Abdülmelik Attar. Thk. Ebu Abdullah Alu Hamdan. Varakat Yayınları, 2018.
- Abdülcebbâr, Kadî. *Mu'tezile'de Din Usulü*. Çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Acar, Cafer. "Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülâhazalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 2039-2057.
- Acar, Yusuf - Tekdamar, Çiğdem. "İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe'yi Cerh Bağlamında Naklettiği Haberlerin Rivayet Değeri". *Akif* 51/2 (31 Aralık 2021), 94-131.
- Acimamatov, Zaylabidin. "Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler". *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 169-178.
- Âcurrî, Ebû Bekr. *Kitâbü's-şerî'a*. Thk. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- Âdi, Ebû Ahmed b. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Thk. Adel Ahmed Abdülmevcud. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ağırman, Cemal. "Yahya b. Main'in Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (13 Eylül 1996), 75-94.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*. Thk. Vesiyullah b. Muhammed Abbas. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hâni, 3. Basım, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fî mâ şekket fîhi min müteşâbihi'l-Kur'an ve te'evvelethü 'alâ ğayri te'vîlih*. thk. Sabri b. Seleme Şahin. Riyad: Daru's-Sebat li'n-Neşr, 2003.
- Akbulut, Ahmet. *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Akgündüz, Ahmet. "Eyyûb es-Sahtiyânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/19. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Akman, Mustafa. "İtikadî Mezhepler Tarihinin Kaynakları: İçerik ve Özellikleri". *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2019), 169-204.
- Akoğlu, Muharrem. "Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mûn Dönemi Abbasî Yönetiminin

- Ali Oğulları Politikaları”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (01 Ocak 2011), 55-74.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu‘tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Akpınar, Ömer Faruk (ed.). *İslam İlim Geleneğinde İmam Buhârî Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Aktepe, İshak Emin. “Ebu Hanife ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.
- Ali el-Karî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn. *Fıkıh-ı Ekber Aliyyül Kârî Şerhi*. Çev. Yunus Vehbi Yavuz. 3 Cilt. İstanbul: Çelebi Yayınları, 1981.
- Ali el-Karî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn. *Şerhu müsnedi Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Ehlu'r-Rey'in İtikadi Boyutu(Ebu Hanîfe Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. “Zehebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/180-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Altıntaş, Ramazan. “Ebû Hanîfe'nin Kelâm Metodu”. *İslam Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 185-205.
- Apaydın, H. Yusuf. “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Arslan, Halil - Yavuz, Salih Sabri. “Mihne Sonrası Sünni Düşünce Kırılma”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 12-35.
- Arslan, Hulusi. “Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri”. *Hikmet Yurdu Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/24 (2019), 37-68.
- Atçeken, İsmail Hakkı. “Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (01 Şubat 2002), 69-88.
- Ateşyürek, Ahmet. “Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 105-113.
- Ateşyürek, Ahmet. “IV/X. Yüzyıla Kadar Horasan ve Mâverâünnehir'de Ehl-i Hadîs-Hanefîlik İlişkisi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 267-291.
- Ateşyürek, Ahmet. *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*. Ankara: Son Çağ Yayıncılık, 2020.
- Avcı, Casim. “İbn Adî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/296-298. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Avcı, Metin. *İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "İstihsân Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 165-174.
- Aydın, Nevzat. "H.II. Asırdaki 'Sünnetin Neliği' Sorunu Bağlamında İmam Evzâî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 253-286.
- Aydın, Salih. "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîye". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 131-148.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Osman. "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 1-26.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", Marife Dini Araştırmalar Dergisi 3/3 (31 Aralık 2003), 27-54.
- Aydoğan, Bekir Ali. "Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü". *Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları* 17/1 (2019), 165-170.
- Aylar, Mustafa - Hassani, Ataollah. "Orta Çağ İslâm Coğrafyacılarına Göre Rey Şehrinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Mimari Yapısı". *Journal of Turkology* 31/1 (2021), 68-86.
- Badur, Sevgi. "Kûfe'nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış (7-10. Yüzyıl)". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2017), 129-162.
- Badur, Sevgi. *Kûfe'nin Sosyal ve Dini Yapısı (7.-10. Yüzyıl)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bağcı, Musa. *Nahide Bozkurt'un Tebliğinin Müzakeresi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkadir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Bahçıvan, Seyyid. "İrcâ Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrcâ ile İthamına Bir Bakış". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1998), 141-176.
- Balcı, İsrail. "Peygamber Sonrası Hayata İntibak ve İslâm Toplumunda Yaşanan Süreç". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 53-75.

- Başaran, Selman. “İbn Adî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/296-298. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bedir, Murtaza. *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Bedr, Abdurrezzâk b. Abdi’l-Muhsin. *Ziyadetül-iman ve noksanuhu ve hukmul-istisnai fih*. Riyad: Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suûdiyye, 1996.
- Beşer, Faruk. “Ebu Hanîfe’nin Kur’ân Anlayışı”. *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (01 Haziran 2004), 7-34.
- Beyazîzade, Ahmet Efendi. *İmam Azam Ebu Hanife’nin İtikadî Görüşleri*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Esmâ ve’s-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebet’s-sevâdî, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Menakibü’l-imam eş-Şâfiî*. Thk. Seyyid Ahmet Sagar. Kahire: Mektebetü Dârü’t-Türâs, 1970.
- Bilgin, Mustafa. “Abdülazîz b. Ebû Revvâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/189-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Birişik, Abdülhamit - Daudî, Khalid Zafarullah. “Keşmîrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/327-329. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Bozkurt, Nahide. *Halife Me’mun Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Bozkurt, Nahide. *Mihne’nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi*.(ed.). M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü’l-esrâr an usuli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*. Thk. Muhammed el-Mu’tasım el-Bağdâdî. 4 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahifetü’l-Osmaniye, 1890.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu’l-evsat*. Thk. Muhammed b. İbrahim el-Lehîdân. 2 Cilt. Riyad: Dârü’s-Samiği, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu’s-sagîr*. Thk. Mahmud İbrahim el-Zâyed. Beyrut: Darü’l-Marife, 1986.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Halku ef’âli’l-’ibâd*. Thk. Abdurrahman Emira. Riyad: Dârul-Meârifî Suudiye, 1978.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Kitâbü’d-du’afâ’i’s-sagîr*. Thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim. Kahire: Mektebetü İbn Abbas, 2005.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*. Çev. Mehmet Sofuoğlu. 16 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 7. Basım, 2017.

- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Târîhu'l-kebîr*. Thk. Muhammed Abdül Muid. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 2010.
- Bulaç, Ali. *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Bulut, Zübeyir. “Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (kâdirî İtikadi)”. *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 75-110.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Siyasal Aklı*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Câsim, Leys Suûd. “İbn Abdülber en-Nemerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Atâ b. Ebî Rebâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Cesâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1994.
- Cihan, Sadık. “Şuubiye Hareketi ve Uydurma Hadislerle Münasebeti”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 53-62.
- Cihan, Sadık. “Zındıkların Uydurma Hadislerle Münasebeti”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1990), 37-92.
- Coşar, Hakan - Ünal, Yaşar. “Eş'arîlik”. *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu*.(ed.). Mustafa Aykaç - Cengiz Çuhadar. 2/47-55. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh. *Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Dar'ül-Fikr, 1984.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usuli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Çakın, Kâmil. “Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet”. *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 13-25.
- Çakın, Kâmil. “Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1-2 (1992), 183-198.
- Çakmak, Yalçın. “Emeviler Döneminde Şuubiyyenin Toplumsal Muhalefetteki Rolü”. *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 1-27.
- Çalışkan, Necmettin - Okşar, Yusuf. “Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 99-124.
- Çaylak, Âdem - Kartal, Rabia Nur. “İslam Siyasi Tarihinde Bilgi(ulema)-İktidar(umera)

- İlişkisi: Ebu Hanife Örneği”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/38 (2019), 143-160.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018.
- Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 4. Basım, 2015.
- Çelik, Ali. “Nuaym bin Hammad’ın Hadisçiliği ve ‘Kitabu’l-Fiten’i Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 99-118.
- Çelik, Hasan Can - Marulcu, Hasan Tevfik. “Dört Mezhep İmamının İmân Tanımları Kelâm İlmi Bağlamında Mukayeseli Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46 (2023), 103-126.
- Çeşmeli, İbrahim. “Erken İslami Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatların Doktrinleri ve Ritüelleri (7-9. Yüzyıllar)”. *Art-Sanat Dergisi* 9 (2018), 59-79.
- Dallı, Feride. *Buhârî’nin Mezhep Anlayışı ve Eserlerindeki Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dar’ül -İbnü’l-Esîr, 1995.
- Demir, Fatıma Nur. “Ebû Hanîfe-Doğruyu Arayanların Önderi”. *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* 19/2 (2021), 885-864.
- Demir, Özlem. *Makâlât Geleneğinde Ebü’l-Kâsim El-Ka’bî ve Mezhepler Tarihindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Demirbilek, Mine. *İbn Kuteybe’nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demircan, Adnan. *Arap Mevali İlişkisi / İslam Tarihinin İlk Döneminde*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Demirci, Mehmet. “Hassân b. Atıyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/396. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirci, Mustafa. “Mu’tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 109-130.
- Demirci, Sümeyye Onuk. “Fukahâ-i Seb’a ve Amel-i Ehl-i Medine’nin Delil Değeri”, *Eskiye* 39 (20 Eylül 2019), 347-365.
- Demirel, Serdar. “Erken Dönemde Zihinsel Dönüşüm Bağlamında Halku’l Kur’an Meselesi”. *Haldun Çalışmaları Dergisi* 5/2 (2020), 119-136.
- Demirer, Macit. “Mihneyi Geciktiren Bir Hadîs Âlimi: Yezîd b. Hârûn”. *Abant İzzet Baysal*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2021), 648-673.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l- ihtilâf, el-matbaatu's-selefiyye*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Darun Nefâis, 2. Basım, 1983.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Fıkhî İhtilaflarda Ölçü*. Çev. Musa Hub. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Doğan, Hüseyin. “Muhammed b. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (31 Temmuz 2019), 1-24.
- Doğan, İsa. “Ebû Hanîfe'nin Dînî ve Siyâsî Duruşu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (2006), 37-47.
- Doğan, Kadir Caner. “Max Weber’de Patrimonyalizm ve Bürokrasi Kavramları: Antik ve Çin İmparatorluğu Üzerine Analizler”. *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 11/21 (2020), 410-433.
- Dönmez, Mehmet Ali. “Şerîk b. Abdullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Durguti, Abdylkader. *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Durmuş, İsmail. “Nadr b. Şümeyl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/281-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l Mûte'allim*. Çev. Abdülvehhap Öztürk. İstanbul: Şamil Yayınları, 2019.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-ekber*. Çev. Mustafa Kasadar. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Ebû Hanîfe. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2018.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Ebu Hanife*. Çev. Osman Keskinoglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. Basım, 2005.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Mezhepler Tarihi*. Çev. Sibgatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.
- Ebu Zehv, Muhammed. *el-Hadis ve'l-muhaddisun*. Mısır: Misr Press, 1958.
- Edis, Mustafa Salih. “Kerrâmiyye'nin Kelamî ve Fıkhî Meselelere Yaklaşımı”. *Journal of Analytic Divinity* 3/2 (Ocak 2019), 1-23.
- Eker, Nazlı. “Tercüme Faaliyetleri ve Mu'tezilî Oluşuma Etkisi-Felsefî Düşüncenin İslam Kelâmına Dâhil Olması Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Batman Akademi Dergisi* 5/2

- (2021), 363-405.
- Ekim, Mehmet. *İshak b. Râhûye ve Fıkıh Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Emin, Ahmed. *Fecrü'l - İslam*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Kahire: Kılıç Kitapevi, Ankara. 1976.
- Eraslan, Yunus. “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”. *Kader* 20/1 (2022), 134-159.
- Erdem, Mehmet. “Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış”. *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 26-88.
- Erdem, Mehmet. “İmam Buhârî’nin Kitaplarında İmam Ebû Hanîfe Hakkındaki Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2016), 70-84.
- Erdemci, Cemalettin. *Mihne Sürecinin Kelâm İlmine Etkileri*.(ed.). M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Erdiç, Şaban. “İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 293-304.
- Erman, Uğur. “Ehl-i Hadîs ve Ehl-i re’y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta’dîl İlmine, Dönemin Te’lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 990-1010.
- Eserî, Abdullah b. Abdülhamid. *Selef-i Salihin (Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat) Akidesi*. Çev. Memduh Ün. İstanbul: Akit Gazetesi Yayınları, 1999.
- Eş‘arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l- İslâmiyyin*. Çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Evkuran, Mehmet. *Ebû Hanîfe Doğruyu Arayanların Önderi*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2021.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Fesevî, Ebû Yûsuf. *el-Ma‘rife ve't-târîh*. Thk. Ekrem Ziya Umerî. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l İrşad, 1974.
- Furkan Dur, İsmail. *Nuaym b. Hammâd ve Kitâbu'l-Fiten'i*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsıh 'ani'l-ahvâl*. Thk. Abdülhalim Mahmud. Mısır: Mektebetü'l Angola Mısıryye, 3. Basım, 1962.
- Genç, Mustafa - Kartaloğlu, Habib. “Siyasî Bir Mühendislik Projesi Olarak Karşı Mihne Uygulamaları”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 167-189.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhiriler Sistem ve Tarihleri*. Çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gökalp, Yusuf - Yücel, Fatih. “Zeydiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/331-

338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gördük, Yunus Emre. *Tâbiîn Döneminde Kur'an Tefsiri*.(ed.). Muhammed Ali Alioğlu. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Güleç, Hasan. “Ebû İshak el-Fezârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/539. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Günçe, Şuheda. “Emevîler Dönemindeki Mevali Politikasının Rivayetlere Etkisi”. *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 15-30.
- Gürler, Kadir. “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis’in Dini Anlam(landırm)a Yöntemi”. *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 27-58.
- Gürler, Kadir. “Re’y Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 173-194.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadis*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2021.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Ehl-i Sünnet-Ehl-i re’y Ayrışması Fıkhi Mi, İtikadî Mi?” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.
- Hamevî, Yâkut b. Abdullah. *Mu‘cemü’l-üdebâ’*. Thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslami, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *İmâmı Âzam ve Eseri*. Çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Harisî, Muhammed Abduh Kasım. *Muhaddislerin Nazarında İmam Ebû Hanîfe*. Çev. İbrahim Tüfekçi - Ahmet Yücel. İstanbul: Misvak Neşriyat, 5. Basım, 2004.
- Harman, Ömer Faruk. “Dalâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fakih ve’l-mütefakkih*. Thk. Ebû Abdurrahman Âdi. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Daru İbni’l-Cevzi, 2000.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Şerefü Ashâbi’l-Hadîs*. Thk. Mehmet Said Hatipoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşar Avvad Ma’ruf. 16 Cilt. Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslami, 2001.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Süfyân b. Uyeyne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/28-

29. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Şu‘be b. Haccâc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/224-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hatipoğlu, İbrahim. “Şerefü Ashâbi’l-Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/555. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Herevî, Hâce Abdullah-ı. *Zemmü’l-keîâm*. Thk. Abdurrahman b. Abdülaziz. 5 Cilt. Medine: Mektebetü’l-Ulûmi ve’l-Hikem, 2002.
- Heytemî, İbn Hacer. *İmam Ebû Hanîfe*. Çev. Manastırlı İsmail Hakkı. İstanbul: Misvak Yayınları, 2003.
- Hortaçsu, Nuran. *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Hoşgör, Kubilay. “Schopenhauer’ın Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine”. *Felsefe Arkivi* 52 (2020), 41-58.
- Hoyladı, Adnan. “Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhara Hanefî Geleneğindeki Yeri”. *Tetkik* 2 (2022), 381-405
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman. *İ’tikadu eimmeti ehli’l-hadis*. Kuveyt: Darül İläfî’d-Düveliyye, 1999.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn. *Câmi’u beyânî’l-‘ilm*. Thk. Ebu’l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Beyrut: Daru İbni’l-Cevzi, 1994.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn. *el-İnkita*. Çev. Fahrettin Tülki. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. İstanbul: İ’tisam Yayınları, 2020.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn. *el-İntikâ’ fî fezâ’ili’ş-selâseti’l-e’immeti’l-fukahâ’ Mâlik, Ebî Hanîfe ve’ş-Şâfi’î*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn. *el-‘İkdü’l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dar’ül-Kütübil İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir, Ebû’l-Kasım. *Tebyînu Kezibi’l-Mufteri fîmâ Nusibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eş’ârî*. thk. Muhammed Zahid Kevserî. Beyrut: Dar’ül-Kitâbi’l-Arabî, 3. Basım, 1984.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. 9 Cilt. Hayrabad: Meclisü Dâirati’l-Meârifî’l-Osmaniyye, 1902.
- İbn Ebû Ya’lâ, Ebû’l-Hüseyn. *Tabakatü’l-hanâbile*. Thk. Muhammed Hâmid Fıkî. 2 Cilt. Kahire: Sünnet Muhammediye, 1952.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-mîzân*. Thk. Dairetü'l-Maarifi'n-Nizamiye. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 2. Basım, 1981.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Daire-i Marifetin-Nizamiye, 1908.
- İbn Haldun. *Mukaddime Evrensel Tarihe ve Toplum Bilimlerine Giriş*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 21 Cilt. Riyad: Darü'l-Hacer, 2003.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Thk. Mahmud Ebu Ömer. Mısır: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Maârif*. Thk. Servet Ukkâşe. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Amme li'l-Kütüb, 2. Basım, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Hadis Müdafaası*. Çev. M. Hayri Kırbasoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 1989.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Uyûnu'l-ahbar*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l- Kütübil İlmîyye, 1997.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar. Beyrut: Mektebetül İslamiyye, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Adel Mürşid, Şuayb el-Arnâvut. Lübnan: Darü'r-Risaletü'l-Alemîyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Sadr, 1993.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'i'l-kilem*. Thk. Şuayb el-Arnâvut - İbrahim Bacis. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risale, 7. Basım, 1997.
- İbn Şeybe, Ebû Yûsuf Ya'kûb. *Musannef*. Thk. Said Nasır Abdülaziz. 25 Cilt. Riyad: Dar'ül-Kunûz İşbîliye, 2015.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*. Thk. Kültür ve Ulusal Rehberlik Bakanlığı. 16 Cilt. Mısır: Darü'l-Kütüb, 2010.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Mecmûu fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Kral Fahd Kur'an Matbaası, 2004.
- İğde, Muhyettin. "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in Es-Sünne Adlı Eseri Ekseninde Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdilik-*. ed. Cengiz Çuhadar - Mustafa Aykaç. 1/90-98. Kastamonu:

- Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- İğde, Muhyettin. “Selefilğin Tarihi Arka Planı”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 (26 Nisan 2016), 151-181.
- İğde, Muhyettin. *Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları*.(ed.). M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- İlhan, Avni. “Amr b. Ubeyd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1974. *Megâni'l-ahyâr*
- İshâk en-Nedîm, Ebû'l-Ferec. *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Darü'l-Marife, 1997.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hasan el-Basri'nin Kader Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 14. Basım, 2019.
- İslamoğlu, Mustafa. *İmamlar ve Sultanlar*. İstanbul: Denge Yayınları, 14. Basım, 2003.
- İsmail, Muhammed Hasan. *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli meâni'l âsâr*. 3 Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik; İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 6. Basım, 2017.
- Jiaerfu, Atawux. *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. Thk. Abdulkadir Sahrawi. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatü'l Fazıla, 1966.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik – Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2011.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ahmed b. Hanbel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ahmed b. Nasr el-Huzâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 110. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Müshir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/195. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. “Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. “Sahîhayn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/527-530.

- İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karabulut, Şükran. *Ebû Hanîfe'nin Kader, İnsan Fiilleri ve Büyük Günah Hakkındaki Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karadaş, Cafer. "Kerrâmiye ve İtikâdî". *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009), 1-62.
- Karagözoğlu, Mustafa. "Duafâ Literatüründe Yeni Bir Dönemin Başlangıcı: Ukaylî ve Kitâbü'd-Duafâ'sı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2014), 19-38.
- Karahan, Abdullah. "Yezîd b. Zürey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/523. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kavuncu, Ömer Faruk. "Fudayl b. İyâz'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Temel Hadis Kaynaklarındaki Rivayetleri". *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2019), 167-189
- Kaya, Eyyüb Said. "Nûh b. Ebî Meryem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kemlâî, Muhammed Hıfzurrahman. *el-Buduru'l-mudiyye fî teracimi'l-hanefiyye*. 23 Cilt. Kahire: Darül- Salih, 2. Basım, 2018.
- Kerderî, Muhammed. *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri*. Çev. Mustafa S. Kaçalın - Muhammed b. Ömer Halebi. 2 Cilt. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah. *Sahîh-i Buhârî Kitâbu'l İman Şerhi*. Çev. Hamza Çiçek. Thk. Muhammed Bedr Âlem el-Mirtahî. İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Hanefî Mezhebinde Fıkah ve Hadis (Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadîsuhum)*. Çev. Fatih Muhammet Yüksel. İstanbul: Rihle Kitap, 2021.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nibu'l-Hatib*.(ed.). Osman Akyıldız. Çev. Süleyman Tekin. Tahkik Yayınları, 2020.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Zarif Nükteler en-Nüketetü' Tarife*. ed. Haldun Şeker. çev. Ahmet Yüksek. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Kılavuz, A. Saim. "Bîşr b. Giyâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyeti ile İlgili İhtilaflar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1-4 (01 Ağustos 1986), 427-444.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.

- Kızılkaya, Necmeddin. “Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (2012), 373-397.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Koçinkağ, Mansur. “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i re’y ve Ehl-i Hadis Ayrımı”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 53-78.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Korkmaz, Sümeyye Sena. *Mihne Hâdisesi’nin Kitâbü’s-Sünne Literatürüne Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Koşum, Adnan. “İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin Akılcı Yönteminin (re’yci) Başlıca Nedenleri ve Düşüncelerinin Oluştugu İlmî Ortam”. *Diyanet İlmi Dergi* 54/1 (2018), 92.
- Köse, Murtaza. “Büyük Üstad Ebû Hanîfe”. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 159-176.
- Köse, Saffet. “Hile-i Şer’iye Konusunda Ebû Hanîfe’ye Yöneltilen İthamlar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (2012), 149-162.
- Kubat, Mehmet - Çetinkaya, Mehmet. “Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 491-526.
- Kur’an Kerim Meâli*. Çev. Muzaffer Şahin - Halil Altuntaş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2007.
- Kutlu, Sönmez. “Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4 (01 Aralık 1992), 239-247.
- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Kutlu, Sönmez. “Muhammed b. Kerrâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/546-547. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kutlu, Sönmez. “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 168-210.
- Kutlu, Sönmez. “Mürcie”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilik’in Fikri Arka planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2017.

- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayın, 3. Basım, 2020.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Küçüksarı, Mücahit. *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye Yönelttiği Eleştiriler (muâmelât Alanında)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Lâlekâî, Ebû'l-Kasım. *Şerhu usuli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. Thk. Ahmed b. Said. 8 Cilt. Suud: Dar'ül-Tiba, 2003.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 3. Basım, 1986.
- Lekvenî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy. *Hadis Değerlendirme Kriterleri*. Çev. Yazıcı Mahmut. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Ankara: Takdim Yayınları, 2019.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü ahseni't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 15. Basım, 2020.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbü'l-Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dar'ül-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Melchert, Christopher. *Sünni Düşüncenin Teşekkülü Din - Yorum - Dindarlık*. Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Merttürkmen, H. Hilmi. *Buhari'nin Ebu Hanife'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), 1976.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992.
- Muallimî, Abdurrahmân b. Yahyâ. *et-Tenkîl limâ verede (bimâ) fi te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*. Thk. Ali b. Muhammed el-Umrân. 11 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevaid, 2013.
- Muhammed b. Hibbân, Ebû Hâtîm. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîni'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmud İbrahim Zâyed. 3 Cilt. Halep: Dar'ül-Vaî, 1976.
- Muhammed b. Sa'd, Ebû Abdillâh. *et-Tabakatü'l-kübrâ*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed. *el-Kâmil fi'l-luga ve'ledeb*. Çev. Muhammed Ebu Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dar'ül-Fikr Arabi, 1997.
- Nar, Maşallah. *Şuûbiyye Hareketinin Oluşum Süreci*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,

- Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Nâşî el-Ekber. *Mesâ'ilü'l-imâme*. thk. Joseph Van Ess. Beyrut, 1971.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li(fî)-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. Thk. Muhammed Osman Haşeb. Beyrut: Dar'ül-Kitabil Arabi, 1985.
- Nu'mani, Muhammed Abdurreşid. *Mekanetü'l-İmam Ebi Hanife fi'l-hadis*. Thk. Abdülfettah Ebu Ğudde. Halep: Mektebu Matbuâtî'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1995.
- Nu'mani, Muhammed Aburreşid. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri*. Çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Misvak Neşriyat Yayın, 2010.
- Onat, Hasan. "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği". *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 11-36.
- Onat, Hasan. *Mu'tezile ve Mihne İlişkisi*.(ed.). M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Onay, Hamdi. "İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Yöntemi Üzerine". *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/12 (2019), 69-88.
- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öğüt, Salim. "Evzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öktem, Murat. "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık ve Zındık Olduğu Söylenen Hadis Râvîleri". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 955-989.
- Önal, Recep. "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Konuya Bakışı". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 376-407.
- Önder Demirel, Zeynep. *Mâturîdî ve Eş'arî Akaid Metinlerinde Ebû Hanife'nin Etkisi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım, 2021.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Kültür Tarihimizde Rey - Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo - Kültürel Temelleri)". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2019), 225-273.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Vekî' b. Cerrâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Özdemir, Mehmet Nadir. "Emevîler Döneminde "Mevâlî". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 189-210.
- Özel, Ahmet. "Yönetici Peygamber Olarak Hz. Muhammed". *Divan: Disiplinler Arası*

- Çalışmalar Dergisi* 20 (2006), 1-44.
- Özel, Ahmet. *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Özen, Şükrü. “Rebîa b. Ebî Abdurrahmân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 499-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özkan, Mustafa. “Emevî İktidarının Siyasi İcraatları Karşısında Ulemânın Tavrı”. *İstanbul Tasavvuf Araştırmaları Merkezi* 11 (2008), 93-112.
- Öztoprak, Mustafa. *Tarihu Bağdâd’da Ebû Hanîfe ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Paça, Hüseyin. “Abdurrahman b. Muhammed b. Eş’as İsyanı”. *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (23 Ağustos 2019), 76-99.
- Pekcan, Ali. “İmam A‘zam Ebû Hanîfe’nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 11-43.
- Reşid Paşa, Hacı Şerif Ahmet. “Ebu Hanife’nin Siyaset Anlayışı”.(ed.). Mevlüt Uyanık. *İslâmî Araştırmaları Dergisi* 15/1-2 (2002), 259-272.
- Saîd b. Hazm, Ebû Muhammed. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*. Thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1996.
- Salih, Muhammed Edip. *Tefsîru’n-nusûs fi’l-fikhi’l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetül İslamiyye, 1993.
- Sarı, Necmi. *Kavramsal Boyutuyla İman ve İslam / Ehl-i Hadis ile Ebû Hanîfe Anlayışı*. İstanbul: Burhan İlmi Araştırmalar Vakfı, 2022.
- Sarıbulak, Zekerya. “Maveraunnehir Bölgesinde Hanefî/Sünnî Kelamın Yayılmasında Ebu’l-Muin en-Nesefî’nin Katkısı”. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 29 (2020), 27-43.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1985.
- Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım. *Kitâbü’l-Îmân*. thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü’l-Maarif, 2000.
- Senses, O. İnan. “Platon’un Sosyal Kuramı”. *Politik Ekonomik Kuram* 3/2 (2019), 257-272.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme. *Usulü’s-Serahsî*. Thk. Ebü’l-Vefâ el-Efganî. 2 Cilt. Haydarâbâd: Lücnetü İhyâi’l-Maârifî’n-Nûmaniyye, 1975.
- Sevgili, Hamit. *İmâm Buhârî’nin Fıkıh Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Sifil, Ebubekir. “Abdullah b. Yûsuf Zeylaî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/352-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Soyaldı, Mehmet. “Veda Hutbesinde Evrensel İlkeler”. *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal*

- Bilimler Araştırma Dergisi* 11/21 (2018), 75-93.
- Söylemez, M. Mahfuz. “Kûfe’nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim: İmamı Azam Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit (ö.150 H.)”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2005), 33-47.
- Suyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tebyîdu’s-sahîfe fî menakıbi’l-imam Ebî Hanîfe*.(ed.). Yusuf Keskin. Çev. Muhammed Tutuş. İstanbul: Fecri Sadık Yayınları, 2022.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb. *Kâide fî l-cerhi ve t-ta’dîl ve cem’ul-cevâmi*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Darü’l-Beşair, 1990.
- Sürmeli, Zeynep Alimoğlu. *Ehl-i Sünnet’in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şahin, Hanîfi. “Şîî-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (31 Aralık 2017), 119-140.
- Şahin, Mehmet Kenan. “Kerrâmiyye ve İman Kavramı”. *Kader* 16/1 (2018), 14-37.
- Şehristânî, Ebû’l-Feth Tâcüddîn. *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Şen, Ziya. “Haccac b. Yusuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri”. *Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/5 (1994), 1867-1894.
- Şener, Mehmet. “Ebû Mutî‘ el-Belhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Şimşek, Murat. “Ehl-i re’y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (V. 150/767)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (2012), 45-67.
- Taberânî, Ebû’l-Kasım. *el-Mu‘cemü’l-kebîr*. Thk. Said b. Abdullah el-Hamid - Halid b. Abdurrahman el-Cerisî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu’r-rusûl ve l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebu’l Fadl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Darü’l-Marifeti’l Mısır, 2. Basım, 1967.
- Taftazânî, Sa’düddîn Mes’ûd. *Şerhu’l Akâid*. Çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Taş, Kemaleddin. “Medeniyet Tartışmaları Bağlamında Cemil Meriç: Doğu, Batı ve Türk Toplumunun Medeniyet Tasavvurları”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 126/249 (2020), 369-396.
- Taş, Mustafa. “Buhârî’nin Eserleri ve Kitabı’-Duafâi’s-sağîr’in Tanıtımı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 203.

- Taş, Mustafa. “Buhârî’nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta’dîl İlmindeki Yeri”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 87-110.
- Taş, Mustafa. “İmâm Müslim’in İlmî Kişiliği ve Yayınlanan Üç Eseri Çerçevesinde Ricâl İlmindeki Yeri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (31 Ağustos 2018), 353-369.
- Tekin, Dilek. “Müslim ve el-Camiu’s-Sahih’i Üzerine”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (08 Temmuz 2015), 49-68.
- Tekineş, Ayhan. “Zâhid el-Kevserî’nin Ebû Hanîfe İle İlgili Polemiklerinin Tahlili”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 35-161.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkadir. *et-Tabakatü’s-seniyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv. Riyad: Dar’ül-Rifâi, 1983.
- Terzi, Mustafa Zeki. “Ebû Huzeyfe el-Buhârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Terzioğlu, Hülya. “Ebû Hanîfe’nin Din Anlayışında İnsan Merkezlilik”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2002), 399-417.
- Tolmacheva, Marina. “Muhammed b. Ahmed Makdisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/431-432. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Fatih. “Eski İran’daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şii İmamet İnancına Etkisi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016), 72-81.
- Topgül, Muhammed Enes. “İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usul Anlayışında Sünnet Adlı Eser Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 171-188.
- Toru, Ümit. “Ashâbü’l-Hadîs Makâlât Geleneğinde İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Algısı”. V. *Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu (Eş’arîlik)*. ed. Mustafa Aykaç - Cengiz Çuhadar. 1/449-468. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Toru, Ümit. *Ashâbü’l-Hadis’in Mezhepler Tarihi Yazıcılığı Kitâbu’l-Fırak’ta İslam Mezhepleri*. Ankara: Son Çağ Yayıncılık, 2022.
- Toru, Ümit. *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*. Ankara: Son Çağ Yayıncılık, 2021.
- Türcan, Galip. “İrca ve Ebû Hanîfe’nin İrca İle İlişkilendirilmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 97-120.
- Tüşterî, Muhammed Taki. *Kamus’ur-ricâl*. 12 Cilt. Kum: Defteri İntişârî İslamiyye, 2001.
- Uğur, Mucteba. “Abdurrahman b. Mehdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/167-168. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ukaylî, Ebû Ca’fer Muhammed. *Du’afâ’ü’l-kebîr*. Thk. Abdulmutî Emîn Kalecî. 4 Cilt.

- Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbü'd-duafâ*. Thk. Mazin b. Muhammed es-Sirsavi. 6 Cilt. Kahire: Darü'l- İbn Abbas, 2008.
- Usta, Aydın. "Sorunsaldan Sonuçlara Bilimsel Araştırma Süreci: Bir Araştırma Raporu Model Örneği". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2012), 135-161.
- Uyar, Ahmet. "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y Ekolleri)". *Bilimname : Düşünce Platformu* 2/5 (2004), 29-44.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ümit, Mehmet. *Mihne Uygulamaları ve Hanefiler*.(ed.). M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Ünal, İsmail Hakkı. *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Ünal, Yavuz. "Gelenek-Sünnet İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (1999), 79-96.
- Ünver, Mustafa. "Ebû Hanîfe Düşüncesinin Arkaplanını Besleyen Ayetler". *İslâmî Araştırmaları Dergisi* 15/1-2 (2002), 51-62.
- Vloten, Gerlof Van. *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*. Çev. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. Çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. Çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. Çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Basım, 2019.
- Yardım, Ali. "Ebû Bekr b. Ebî Şeybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yatkın, Nihat. "Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Buhârî ile İlişkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 113-136.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Ebû Hanîfe'yi Tanımak". *İslâmî Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2002), 1-18.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/501-505.

- İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Kuteybe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/150-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yazıcı, Hüseyin. “İbn Kuteybe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/145-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yeşil, Mahmut. “Tarihî Süreçte Te’lif Edilen ‘Kitabu’l-Îman’lar ve Günümüze Yansımaları”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (2011), 7-34.
- Yıldırım, Enbiya. *Buhârî’nin Ebû Hanîfe’ye ve Hanefilere Bakışı*. İstanbul: Ensar, 2019.
- Yıldırım, Sedat. “es-Sem‘ânî’nin Ehl-i re’y ve Ehl-i Kelâm’a Karşı Ashâbü’l-Hadîs Savunusu”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (2020), 117-134.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Ebû Müslim-i Horasânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/194-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. “Buhârî’nin Kitâbü’l-Îmân’ı Üzerine Hanefî Bakış Açısı -Bedrüddîn el-Aynî Örneği-”. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 437.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. *Ebû Hanîfe ve Hadis (Abdürrezzak’ın el-Musannef’i Özelinde)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Yılmaz, İbrahim. “Kamu Otoritesinin Mübahı Sınırlandırması Bağlamında Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi İle İlgili Hz. Ömer’in Uygulaması”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (30 Nisan 2018), 231-261.
- Yurtalan, Büşra. *Ashâbu’l-Hadîs’in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yücel, Ahmet. “Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/357. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yücel, Ahmet. “Muztarib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/422. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *el-İber fî haberi men ğaber*. Thk. Ebu Hacer Muhammed es-Said Beysun. 4 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *el-Ulûv li’l-‘aliyyi’l-ğaffâr fî sahihi’l-ahbârî ve sekîmihâ*. thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmagsud. Riyad: Mektebetül Edvâ’i’s-Selef, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Menakıb-ı İmam Ebu Hanîfe - İmam Ebu Yusuf*

- *İmam Muhammed*. Çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Muhammed Ali Becavi. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Marife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zeki, İzzetullah. *Gazneli Mahmud'un Dinî Siyaseti*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

