TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TARİHSEL SÜREÇTE HANEFÎLİK-MU'TEZİLE İLİŞKİSİ

Fatmanur ALİBEKİROĞLU

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TARİHSEL SÜREÇTE HANEFÎLİK-MU'TEZİLE İLİŞKİSİ

Fatmanur ALİBEKİROĞLU

Danışman: Doç. Dr. İsmail ŞIK
İkinci Danışman: Prof. Dr. Hasan ONAT
Jüri Üyesi:Prof.Dr. Sönmez KUTLU
Jüri Üyesi:Prof.Dr.Muharrem AKOĞLU
Jüri Üyesi:Prof.Dr.Fatih Yahya AYAZ
Jüri Üyesi:Prof.Dr. Bekir TATLI
Jüri Üyesi:Doç.Dr. İbrahim KAPLAN

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2018

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç.Dr. İsmail ŞIK (Danışman)

Üye: Prof.Dr. Hasan ONAT

Üye: Prof.Dr. Sönmez KUTLU

Üye: Prof.Dr. Fatih Yahya AYAZ

Üye: Prof.Dr. Muharrem AKOĞLU

Üye: Prof.Dr. Bekir TATLI

Üye: Doç.Dr. İbrahim KAPLAN

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

…/…/2018

Prof. Dr. H. Mahir FİSUNOĞLU

Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 03 / 05 / 2018

Fatmanur ALİBEKİROĞLU

ÖZET

TARİHSEL SÜREÇTE HANEFÎLİK-MU'TEZİLE İLİŞKİSİ

Fatmanur ALİBEKİROĞLU

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Danışman: Doç.Dr. İsmail ŞIK
Haziran 2018, 363 sayfa

Ashâbu Ebî Hanîfe ile Mu'tezile arasındaki etkileşim, fıkıhta Hanefiliği benimseyen Mu'tezilîler ile Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinden i'tizâli görüşleri benimseyen şahıslar nezdinde tezahür etmiştir. Bu etkileşimin her iki gelenek açısından da mezhepleşme sürecinin devam ettiği mihne öncesindekindeki ilk tezahürleri akılcılık zeminindedir. Bu süreçte Mu'tezile ve Ashâbu Ebî Hanîfe'nin itikadî kimliğini oluşturan Mürcie'nin temel tartışma mevzularını oluşturan halku'l-Kur'an-ircâ, kader-ircâ, rü'yet-ircâ, gibi farklı geleneklerle özdeşleşmiş fikirleri bir araya getiren şahıslardan bahsedilebilir. İki mezhebi eğilim arasındaki ilişkinin somut tezahürleri ise mihne süreci ile bağlantılıdır. Mihne sürecinde halku'l-Kur'an fikrini benimseyen ancak diğer i'tizâli fikirleri hakkında bilgi sahibi olmadığımız Ashâbu Ebî Hanîfe'den bazı şahıslarla, Mu'tezilî kimliği belirgin olan, Ashâbu Ebî Hanîfe'den sayılan ancak ilmi yönü belirgin olmayan Ahmed b. Ebî Duâd'dan (ö.240/854), fakih kimlikleri ile Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde saygın şahsiyetler olarak bilinen ve aynı zamanda Mu'tezile tarafından da sahiplenilen şahıslar yer almaktadır.

Mihne sonrası süreçte ise Ashâbu Ebî Hanîfe ile Mu'tezile etkileşimine Mu'tezilî kimlikleri belirgin olan ve Mu'tezilî mütekellim olarak tanınan ancak Ashâbu Ebî Hanîfe'den Kerhî (ö.340/952) gibi şahıslardan ders almak suretiyle Hanefî gelenek ile ilişkisi tesis olunan şahısların dahil olduğu görülmektedir. Bu süreçte yine fakih kimlikleri ile bilinen ancak Mu'tezile içerisinde sayılan şahıslar nezdinde de iki mezhep arasındaki etkileşim tezahür etmiştir.

Anahtar kelimeler: Hanefîlik, Mu'tezile, Hanefî-Mu'tezilî, Cehmî, Mürciî.

ABSTRACT

HANAFISM-MUTAZILA RELATIONSHIP IN THE COURSE OF TIME

Fatmanur ALİBEKİROĞLU
Ph.D.,Department of Main Islamic Sciences
Advisor: Assoc. Prof. İsmail ŞIK
June 2018, 363 pages

The interaction between the followers of Abu Hanifa and Mutazila occured between the Mutazilites who adopted the Hanefism in the field of fiqh and the figures who held the views of i'tizal. The first manifestations of this interaction before the period of mihna in which the process of sectarianization continues for both traditions is grounded in rationality. In this process the figures can be mentioned who brought toghether the main views of Murjia which represented the theological identity of Mutazila and the followers of Abu Hanifa such as khalk al-Quran-irja, qadar-irja, ruyat-irja which were identified with different traditions. The concrete manifestations of the relationship between the two sectarian tendencies are related to the process of mihna. The figures who took part in the process of mihna were some figures of the followers of Abu Hanifa whom, despite lack of information about their other views of itizal, we know that they held the creation of the Quran, and Ahmad b. Abi Du'âd (d.240/854) whose scientific aspect is not ambiguous but Mutazilite identity was clear and seen amongthe followers of Abu Hanifa, and the figures who were seen with their identities of jurists as respectful persons among the followers of Abu Hanifa and were also adopted by Mutazila.

In the post-mihna process, it is seen that the figures whose Mutazilite identities were clear and known as Mutazilite mutakallims but also had connection with Hanafite tradition, since they took lessons from the figures known as the followers of Abu Hanifa such as al-Karkhi (d.340/952), took role in the interaction of the followers of Abu Hanifa and Mutazila. In this process, the interaction between two schools also occurred through the figures who were known as faqih but regarded among the Mutazila.

Key Words: Hanafism, Mutazila, Hanafite-Mutazilite, Jahmite, Murjite

ÖN SÖZ

Mezhebî eğilimler, Makâlât geleneğinin tasnifinin aksine değişip dönüşebilen, siyasî ve sosyal hadiselerin etkisiyle farklılaşabilen ve diğer mezhebi eğilimlerle etkileşimde bulunup, farklı mezhebi eğilimlere ait unsurları taşıyabilen bir yapıya sahiptir. Mezhebi oluşturan temel unsurlara zarar vermeden gerçekleşen, mezhepler arası etkileşimin fıkhî bir mezhep olan Hanefîlik ile itikadî bir mezhep olan Mu'tezile nezdindeki tezahürleri, Ashâbu Ebî Hanîfe geleneğinden bazı şahısların itikadî eğilim olarak Mu'tezile'ye meyletmesi, Mu'tezile içerisindeki bazı şahısların ise fıkhî meselelerde Ashâbu Ebî Hanîfe ile uygun görüşler benimsemesi şeklinde gerçekleşmiştir. Mezhepler arasındaki etkileşimin incelenmesi nispeten yeni bir çalışma alanı olup, tespit edebildiğimiz kadarıyla özellikle fıkhî bir mezhep ile itikadî bir mezhebin etkileşimini müstakil olarak inceleyen çalışmalar bulunmamaktadır. Konu yeni bir çalışma alanı olması sebebiyle metodolojik bir zorluğu içermekle birlikte, söz konusu alanda yapılan çalışmaların artması beşerî oluşumlar olan mezhepleri anlamaya imkan veren tüm unsurların göz önünde bulundurulmasına zemin hazırlayacaktır. İnceleme alanının dışardan yapılan tanımlamalarla "Sünnî" olarak vasıflandırılan bir fıkıh ekolü ile "bidat" olarak tanımlanan bir mezhebî eğilimin birlikteliğini içeriyor olması ise mezheplerle ilgili taassubî tanımlamaların tartışmaya açık olduğunu anlamaya imkan verecektir. Bunun yanında konunun bir fıkıh mezhebi ile itikadî bir mezhep arasındaki etkileşimi içermesi sebebiyle disiplinler arası işbirliğini ve bu sebeple eksik yönlerinin diğer disiplinlerin yardımı ile tamamlanması gerektiğini söylemek gerekir. Bu yönüyle bu tür çalışmalar yeni çalışma alanlarına imkan tanıyacaktır.

Bu çalışma, fıkhî bir mezhep olarak Hanefîlik ile itikadî bir mezhep olarak Mu'tezile arasındaki etkileşimin tespit edebildiğimiz ilk tezahürlerinden, V./XI. asra kadar gerçekleşen tezahürlerini ortaya koymakta ve tarihsel süreçte etkileşimin içeriğindeki farklılaşmayı tespit etmeyi amaçlamaktadır. Birinci bölümde öncelikle akılcı ekoller olarak Hanefîlik ve Mu'tezile'nin teşekkül süreçleri ile birlikte, her iki mezhep dahilindeki mezhebî geçişlilikleri ve farklılaşmaları görmek adına Makâlât geleneğinin klasik tasnif yönteminin yanında bölgesel unsurları ve diğer mezheplerle ilişkileri de içeren bir tasnif denemesi yaptık. Ardından I/VII. ve II./VIII. asrın temel problem alanları olan ve mezhebî karakteri belirleyen "ircâ", "kader","halku'l-Kur'an" ve "rü'yet" görüşleri çerçevesinde her iki eğilimin mihne öncesinde ortak tezahürlerinin söz konusu

olup olmadığını belirlemeye çalıştık. Şahıslar bazında mihne öncesinde Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişkisi olan; Mürcie içerisinde olmakla beraber "halku'l-Kur'an" fikrinin nispet edildiği; Ashâbu Ebî Hanîfe ve Mürcie'den olan ancak rü'yet konusunda Cehm b. Safvan ve Mu'tezile ile ortak görüş benimseyen bazı kimseler tespit edilmiştir. Bu şahısların Hanefî-Mu'tezilî şahıslarla herhangi bir bağ içerisinde olmadığı tespit edilmiş ve farklı mezhebî eğilimlerle özdeşleşen, muhtelif fikirleri bir araya getiren, bireysel-müstakil şahıslar olarak tanımlanmaları gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Esasında bu durum, I./VII. ve II./VIII. asrın mezhebî kimlikler arasında Makâlât geleneğinin dayattığı, sınırları belirli, net çizgilerin olmadığı ve grup kimliğine bağlı kalarak, bireysel kimliklerin gözardı edilebileceğini teyit etmiş olacaktır. Bu farkındalığın, tarihsel süreç boyunca mezhepler arası geçişlilikleri görmeyi kolaylaştırması ise muhtemeldir. Hanefîlik ve Mu'tezile arasındaki ortak unsurun Mu'tezilî itikadı yerine Hanefî fıkhı olması sebebiyle bu bölümde Mu'tezile'nin ilk devrinde Ashâbu Ebî Hanîfe ile bir ilişkinin söz konusu olup olmadığı da araştırılmıştır. Bunun için Mu'tezile-fukahâ ilişkisi başlığında Mu'tezile'nin fıkhî zemininde Ashâbu Ebî Hanîfe ile erken tarihli irtibatı araştırılmış, ancak özelikle Mu'tezilî yazarların fukahâ tanımları içerisinde sayılan şahısların biyografilerini değerlendirdiğimizde, Ashâbu Ebî Hanîfe lehine ayrıcalıklı bir tutumla karşılaşılmamıştır. İkinci bölüm, mihne sürecinin etkilerini ele almaktadır. Hanefî-Mu'tezilî olarak tanımlanan şahısların etkin bir şekilde süreçte yer almaları mihne süreci ile bu ilişkinin belirginleşmesi arasında bir bağlantı olduğunu gündeme getirmektedir. Özellikle bu dönemde "halku'l-Kur'an" görüşünü benimseme faktörünü de göz önünde bulundurarak İslam düşüncesi tarihinde hem Mu'tezile hem de Hanefîlik için ciddi bir kırılma noktası olarak mihne hadisesini kabul ettik. Mihne öncesi ve sonrasında etkileşimi şahıslar bazında ortaya koymaya çalıştığımız bu bölümde, etkleşimin yapısında gerçekleşen farklılaşmaya göre şahısları tasnif etmeye ve söz konusu grupları, ortak ilmî geleneğe sahip olmak, mihne döneminde kadılık yapmak, öncü mezhebî eğilimin Hanefîlik ya da Mu'tezile olması gibi unsurlarla değerlendirmeye çalıştık. Üçüncü bölümde ise Hanefî-Mu'tezilî diyaloğunu, Mu'tezile ile Mürcie arasındaki itikadî meselelerdeki görüş farklılıklarına ve bu görüşlerin ilişkili olduğu fıkhî meselelere değinerek fikri, toplumsal ve siyasî zeminler üzerinden açıklamaya gayret ettik. Nazari çerçeve bağlamında, tevhid, esma ve'l-ahkam ve bilgi kuramı başlıkları altında tasnif ettiğimiz bazı meseleler hususunda iki mezhebî eğilim arasındaki farklılaşmayı ve etkileşimi ortaya koymaya çalıştık. Yine bu bölümde toplumsal tezahürler başlığı altında Mu'tezilî literatürdeki Ebû Hanîfe'ye olan bakış açısı ortaya

çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu süreçte beklenenin aksine Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den sayan ciddi bir anlayış ile karşılaşmış olmamız, Mu'tezile'nin Mürcie algısının içerisini doldurmak için ayrı bir başlıkta Mu'tezile'nin Mürcie'ye bakışına da bu bölümde yer vermemize neden olmuştur.

Çalışma azmi, özverisi ve akademik bakış açısıyla beni yönlendiren, kıymetli vaktini çalışmanın eksikliklerini gidermek için içtenlikle ayıran ve desteğini herdaim hissettiğim danışman hocam Doç.Dr. İsmail ŞIK'a, çalışmamın başlangıcından itibaren desteğini hissettiğim, fikirleriyle her daim bana yön veren, bu konuyu çalışmaya teşvik eden, ayrıca ikinci danışmanım olmayı kabul eden değerli hocam Prof. Dr. Hasan ONAT'a, konunun belirlenme aşamasından itibaren fikirlerini paylaşan ve çalışmam boyunca akademik bakış açısıyla zihnimdeki soru işaretlerini aydınlatan değerli hocam Prof. Dr. Sönmez KUTLU'ya, çalışmamın başlangıcından itibaren desteğini esirgemeyen, gerek konunun belirlenmesi gerek tezin içeriğinin oluşmasında gayretlerini esirgemeyen Doç. Dr. Yusuf GÖKALP'e, çalışmamın zorluklarından haberdar olan, fikirlerinden ve akademik bakış açısından istifade ettiğim ve çalışmam boyunca desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ'a, değerli katkılarından ötürü Doç.Dr. İbrahim KAPLAN'a, Cüşemî'ye ait *Uyûnu'l-Mesâil* isimli yazma eseri tahkik süreci devam etmesine rağmen bizimle paylaşan Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM'a, herdaim yanımda olan ve tez yazma sürecinin zorluklarını benimle paylaşan çok değerli dostum Aygül DÜZENLİ'ye, desteklerini esirgemeyen Arş. Gör. Ömer SADIKER, Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ'a, Arş. Gör. Esra HERGÜNER'e ve son olarak her zaman yanımda olan kıymetli anne ve babama teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tez çalışmalarım esnasında istifade ettiğim İSAM yetkililerine, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığına teşekkür ederim. Tezimiz İF2013D5 numaralı proje ile ÇU BAP koordinasyon birimi tarafından desteklenmiştir.

Fatmanur ALİBEKİROĞLU

Adana / 2018

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **v**
ÖN SÖZ ..... **vi**
GİRİŞ **1**
1. Araştırmanın Amacı ve Önemi 1
2. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı 1
3. Araştırmanın Metodu 2
4. Kaynak ve Araştırmalar 7
4.1. Klasik Kaynaklar 7
4.1.1.Tabakât ve Biyografi Eserleri 8
4.1.2. Tarih, Coğrafya Kitapları ve Şehir Tarihleri 14
4.1.3. Makâlât Türü ve Kelâmî Eserler 15
4.1.4. Hanefî-Mu'tezilî Şahıslara Ait Eserler 19
4.2. Araştırmalar 20
5. Kavramsal Çerçeve 28
5.1. Hanefî-Mu'tezilî ya da Mu'tezilî-Hanefî İsimlendirme Tercihi 28
5.2. Cehmiyye 30
5.3. Vâkifiyye 32
5.4. Irak Hanefîliği 33
5.5. Ashâbu'r-Rey 37

BÖLÜM I
MİHNE DÖNEMİNE KADAR REY TARAFTARLARI-MUTEZİLE İLİŞKİSİNİN İLK TEZAHÜRLERİ

1.1. Erken Dönemde Aklî Düşüncenin Ekolleşmesi 44
1.1.1. Hanefî İsimlendirmesi ve Mezhebin Teşekkül Süreci 44
1.1.2. Hanefîliği Benimseyen İtikadî Ekoller 63
1.1.3. Mu'tezile İsimlendirmesi ve Mezhebin Teşekkül Süreci 64
1.1.4. Mu'tezilî Grupların Tasnifi 82
1.1.5. Mu'tezile-Fukahâ İlişkisinin İlk Tezahürleri 86

1.1.5.1. İlk Mu'tezilî Şahısların Fıkıhla ilişkisi 88
1.1.5.2. Ebû'l-Hüzeyl Öncesi "Kader, İ'tizâl veya Adl" Nispet Edilen Fakihler 92
1.1.5.3. Mu'tezilî Yazarlara Göre Fukahâdan Adl, Kader veya İ'tizâl Görüşünü Benimseyenler 95
1.2. Erken Dönem Aklî Düşüncenin Problem Alanları 105
1.2.1. İrcâ 105
1.2.2. Kader/İnsanın Fiilleri 107
1.2.3. Halku'l-Kur'an 109
1.2.4. Rü'yet 111
1.3. Ashâbu Ebî Hanîfe ve Mu'tezile ile İlişkilendirilen Şahıslar 112
1.3.1. Mihne Dönemine Kadar Her İki Gelenekle İlişkilendirilen Şahıslar 112
1.3.1.1. Amr b. Heysem (ö.198/813) 112
1.3.1.2. Hafs el-Ferd (ö.204/820'den sonra) 113
1.3.1.3. Dâvûd b. el-Muhabber (ö.206/821) 116
1.3.2. Mürciî Düşüncede Temel Tartışma Konularındaki Farklılaşmalar 118
1.3.2.1. Halku'l-Kur'an Görüşü Nispet Edilen Mürciî Şahıslar 119
1.3.2.1.1. Ebû Sa'd el-Cûfî es-Sâgânî, (II. /VIII. Asrın sonları) 120
1.3.2.1.2. Sâlih b. Muhammed (ö.239/853 den sonra) 122
1.3.2.1.3. İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 212/827) 123
1.3.2.1.4. Bişr el-Merîsî (ö.218/833) 128
1.3.2.2. Rü'yet Konusunda Farklı Görüş Benimseyen Şahıslar 139
1.3.2.2.1. Yahyâ b. Sâlih el-Vuhâtî (ö.222/836) 139
1.3.2.2.2. Süfyan b. Sehban (III./IX. Asır) 141
1.3.2.3. Kader ve İrcâ Görüşünü Birleştiren Şahıslar 141
1.3.2.3.1.Gaylân ed-Dımeşki (ö.120/738 civarı) 146
1.3.2.3.2.Mûsa el-Esvârî (II./VIII. Asır) 150
1.3.2.3.3. Ebû Kelde (II./VIII. Asır) 151
1.3.2.3.4. Ebû Şimr el-Hanefî (III./IX. Asır) 152
1.3.2.3.5. Muhammed b. Şebîb (III./IX. Asır) 155
1.3.2.3.6. Ebû'l-Hüseyin es-Sâlihî (III./IX. Asır) 157
1.3.2.3.7. Ebû İmran Mu'yis b. İmran (III./IX. Asır) 159
1.3.2.3.8. Ebû Saîd el-Bâsenânî (III./IX. Asır) 159

BÖLÜM II
ASHÂBU EBİ HANİFE-MUTEZİLE ETKİLEŞİMİNİN TEZAHÜRÜ OLARAK MİHNE VE SONRASI

2.1. Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile Etkileşiminde Mihnenin Yeri 164
2.1.1. Mihnenin Tarihçesi 164
2.1.2. Mihne Döneminde Hanefî-Mu'tezilî Kimliğin Temel Vasfı Olarak Halku'l-Kur'an Fikrinin Tarihçesi 169
2.1.3. Mihne Döneminde Ashâbu Ebî Hanîfe 177
2.2. Mihne Döneminde Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile Etkileşiminin Örneği Şahıslar 179
2.2.1. Mu'tezilî Kimliği Kabul Edilen Ancak İlmî Kimliği Bilinmeyenler 182
2.2.1.1. Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Duâd (ö.240/854) 182
Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Duâd Ferec b. Cerîr b. Mâlik el-İyâdî'nin aslen Kınnesrin denilen bir bölgeden olduğu 182
2.2.2. Mu'tezilî Kimlik İsnat Edilen Ashâbu Ebi Hanîfe'den Şahıslar 185
2.2.2.1. İsa b. Ebân (ö.221/836) 185
2.2.2.2. Muhammed b. Semâa (ö.233/848) 189
2.2.2.3. Ebû Abdillah Muhammed b. Şucâ es-Selcî (ö.266/880) 192
2.2.3. Sadece Halku'l-Kur'an Fikrini Benimsemekle Bilinenler 196
2.2.3.1. Ebû'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî (ö.230/845) 196
2.2.3.2. Abdurrahman b. İshak (ö.232/846) 198
2.2.3.3. Hasan b. Ali b. el-Ca'd İbn Ubeyd el-Cevheri (ö. 242/856) 199
2.2.3.4. Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib (III. /IX. Asır) 201
2.2.3.5. Muhammed b. Ebî Leys (ö.250/864) 201
2.2.3.6. Abdullah b. Muhammed b. İbn Ebî Yezid el-Halencî (ö.253/867) 204
2.2.3.7. Gassan b. Muhammed (III. /IX. Asır) 206
2.2.3.8. Muhammed b. Abdullah el-Müezzin (III. /IX. Asır) 206
2.3. Mihne Sonrası Süreçte Mu'tezilî Kimlik İle Bilinen İlk Hanefî-Mu'tezilî Nesil 207
2.3.1. Ebû Bekr el-Hassâf eş-Şeybânî (ö.261/875) 209
2.3.2. Ali b. Mûsa el-Kummî (ö.305/917) 211
2.3.3. Ebu Saîd el-Berdaî (ö.317/930) 211
2.4. V./XI. Asra Kadar Hanefî-Mu'tezilî Şahıslar 214
2.4.1. Fakih Kimlikleri Belirgin Olup İtikatta Mu'tezile'yi Benimseyenler 215
2.4.1.1. Kerhî (ö.340/952) 215

2.4.1.2. Ebu Bekr er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981) 218
2.4.1.3. Ali b. Muhammed et-Tenûhî (ö.342/953) 219
2.4.1.4 Ahmed b. Zebihrad b. Mihran Ebu'l-Hasan en-Sîrâfî (ö.344/955) .. 220
2.4.1.5. Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî (ö.371/981?) 221
2.4.1.6 Ebû Nasr en-Nesefî (ö.374/984) 221
2.4.1.7 Muhammed b. Abdirrahman (ö.380/990) 222
2.4.1.8. Ebû Sehl ez-Züccâcî (IV./ X. Asır) 222
2.4.2. Mütekellim ve Fakih Kimliği İle Bilinip Fıkıhta Hanefîliği Benimseyen Mu'tezilîler 223
2.4.2.1. Ebû'l-Kâsım el-Belhî, el-Kâ'bî (ö.319/931) 223
2.4.2.2. Ebû Abdullah el-Basrî (ö.369/979-80) 224
2.4.2.3. Ebû'l-Kâsım İbn Sühleveyh (IV./ X. Asır) 226
2.4.2.4. Ebû Bekr el-Buhârî (IV./ X. Asır) 226
2.4.2.5. Ebû Ahmed el-Askerî el-Abdekî (ö. 347/958?) 227
2.4.2.6. Ebû Abdullah b. ed-Dâî (ö.360/971) 228
2.4.2.7. Ebu'l-Hasan el-Ezrak et-Tenûhî (ö. 378/988) 228
2.4.2.8. Ebû Nasr Muhammed b. Sehl (ö. 388/998) 229
2.4.2.9. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Huneyf (IV./ X. Asır) 230

BÖLÜM III
ASHÂBU EBÎ HANÎFE VE MU'TEZİLE İLİŞKİSİNİN FİKRİ- TOPLUMSAL-SİYASİ TEZAHÜRLERİ

3.1. Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile Farklılaşmasının Nazarî Çerçevesi 231
3.1.1. Tevhid 232
3.1.1.1. Halku'l-Kur'an 232
3.1.1.1.1. Mu'tezile'ye Göre Halku'l-Kur'an Fikrini Benimsemenin Anlamı 232
3.1.1.1.2. Ashâbu Ebî Hanîfe'nin Halku'l-Kur'an Fikri ile İlişkisi 234
3.1.1.1.3. Ebû Hanîfe'ye Halku'l-Kur'an Fikrinin Nispeti 238
3.1.1.1.3.1. Halku'l-Kur'an Görüşünün Fıkhî Delili Olarak Sıfatlarla Yemin Meselesi 245
3.1.2. el-Esmâ ve'l-Ahkâm 246
3.1.2.1. Büyük Günah Meselesi 246

3.1.2.2. İlk Ayrılıklarda Yer Alanların Durumu Konusundaki Kararsızlık . 250
3.1.2.3. Büyük Günah İşleyenlerle İlgili Dünyevi Durum 253
3.1.2.4. el-Va'd ve'l-Vaîd 255
3.1.2.4.1. Umum İfade Eden Ayetlerin Tahsisi..... 256
3.1.2.5. İman..... 261
3.1.2.6. İmanın Yaratılmışlığı 268
3.1.3. Bilgi Kuramı 269
3.1.3.1.Aklın Allah'ı Bilmesinin İmkanı/Mârifetullah 269
3.1.3.2. İçtihatta İsâbet 272
3.2. Toplumsal Hayata Yansıyan Tezahürler..... 274
3.2.1. Bağdat'ta Hanefî-Mu'tezilî Farklılaşmanın Tezahürleri 275
3.2.2. Ashâbur'r-Rey Mensuplarının Mu'tezile'ye İthamlarına Dair Rivayetler (III./IX. Asra kadar) 277
3.2.3. Hanefî-Maturidî Geleneğin Mu'tezile Algısı 284
3.2.4. Mu'tezile'ye Göre Mürcie..... 287
3.2.5. Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe Tanımı 292
3.3. Siyasî Tezahürler 298
3.3.1. Ashâbu Ebî Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı 300
3.3.1.1. Hanefîliğin Siyaset Anlayışında Mürciî Etki 310
3.3.1.2. Ashâbu Ebî Hanîfe'nin Siyasî Düşüncesinin Filii Tezahürleri 313
3.3.2. Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı 321
3.3.2.1. Mu'tezile ile Hanefîlik Arasında Bir İhtilaf Mevzuu Olarak İmamın Azli Meselesi 325
3.3.2.2. İlk Mu'tezilî Şahısların Siyasî Düşüncesinin Fiilî Yansımaları 327

SONUÇ 334
KAYNAKÇA 339
ÖZGEÇMİŞ 361

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz./bkz.	: Bakınız
BÜİFD	: Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
der.	: Derleyen
DEUİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Dn.	: Dipnot
Ed.	: Editör
EI	: The Encyclopedia of Islam
EIr	: Encyclopedia İranica
GÜÇİFD	: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜİFD	:Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm tarihi
ss.	: Sayfa aralığı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkîk eden
trz.	: Basım tarihi yok
tsh.	: Tashih eden
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	: Ve devamı
vdğr.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
yrz.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

"Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi" adlı tezimizde amacımız, Hanefîlik ve Mu'tezile ilişkisini Hanefîliği benimseyen Mu'tezilîler ekseninde, tarihsel süreci dikkate alarak siyasî, dinî, toplumsal, beşerî ve coğrafî unsurlar ekseninde ortaya koymaktır. Mu'tezile'nin Hanefîlik ile Hanefîlerin ise Mu'tezile ile olan ilişkisinin hangi zaman diliminde kendini göstermeye başladığı tezimiz açısından cevaplandırılması gereken ilk sorulardan biridir. Bu suretle esasında tezimizde "insanî unsurları" olan mezheplerin birbirleriyle etkileşiminin doğasını Hanefîlik-Mu'tezile etkileşimi örneğinde ortaya koymayı amaçladık.

Hanefî olmayan Mu'tezilîlerin varlığı, Hanefîlik ve Mu'tezile arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olmadığını, siyasî, sosyal birtakım unsurlarla etkileşimin desteklendiğini göstermektedir. Siyaset, coğrafya, zihniyet gibi unsurlar bu ilişkinin oluşmasının temel unsurları olmalıdır ve Hanefî-Mu'tezilîlilerin tümü için aynı gerekçeden söz etmek de yeterli olmayacaktır. Bu açıdan bu unsurların tamamına tezimizde yer vermeyi planlamaktayız. Hanefîlik ile Mu'tezile arasındaki ilişkisinin arka planı, temel unsurları ile siyasî ve sosyal hayat üzerindeki tezahürlerinin ortaya koyulması amacını matuf olarak başladığımız çalışmamızın itikadî ve fıkhî mezhepler arasındaki ilişkinin boyutlarını aydınlatmaya katkıda bulunacağını düşünüyoruz. Zira itikadî mezhepler ile fıkhî mezheplerin ilişkisi her zaman katî sınırlar içerisinde olmamıştır. Bu ilişkinin çok yönlü olabileceği hatta aynı mezhebî geleneğin kendi sınırları içerisinde dahi bazı unsurların etkisiyle zihniyet farklılaşmalarının meydana gelebileceğinin farkında olmak, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu meydana gelen mezhep olgusunun içerisindeki farklılaşmanın doğallığının kabulünü içerisinde barındırmaktadır. Bu bakış açısı ise insanın olduğu her yerde farklılığın aslında ne kadar doğal bir olgu olduğunun anlaşılmasını dolayısıyla da farklılıklara saygıyı beraberinde getirecektir.

2. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan mezhepleri, oluşumlarında belirleyici faktörün inanç ve siyaset olması durumunda siyasî-itikadî, amel ve uygulamalar olması halinde ise fıkhî-amelî mezhepler olarak tanımlamak

mümkündür. Gerek siyasî-itikadî mezhepler, gerekse de fıkhî amelî mezhepler teşekküllerini siyasî, toplumsal, ekonomik, coğrafî ve beşerî unsurlara dayalı olarak gerçekleştirmektedirler. Bireylerin ya da toplulukların itikadi ya da fıkhî bir mezhebe mensubiyeti de belirli şartlara bağlıdır. Bunun yanında itikadi ve fıkhî mezhepler, sürekli olarak birbirleriyle etkileşim içerisinde olmuş hatta çoğu zaman bir itikadî mezhebe mensup olmak kendiliğinden bu itikadî mezheple özdeşleşmiş olan fıkhî mezhebe mensubiyeti beraberinde getirmiştir. Mezheplerin toplumsal tabanı üzerindeki bu beraberlik, Hanefî-Maturidîler, Şafî-Eşarîler ya da Câferî-İmâmîler gibi iki kimliğin tek bir kimliğe dönüşmesi şeklinde tezahür etmiştir. Ancak bu durumun istisnaları vardır. Zira bir fıkhî mezhep, farklı itikadî mezhep mensupları tarafından benimsenirken; bir itikadî mezhep de bünyesinde farklı fıkhi eğilimleri barındıran mensuplara yer verebilmiştir. Biz tezimizde Hanefîlik örneğindeki bu istisnaları, Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi bağlamında ortaya koymaya çalıştık.

Tarihsel Süreçte Hanefîlik ve Mu'tezile arasındaki ilişkiyi konu edinen çalışmamızın esas gayesi "etkileşimi" ortaya koymaktır. Bununla beraber etkileşimin Ashâbu Ebî Hanîfe'nin çoğunun itikadî zeminini oluşturan Mürcie'den bağımsız olmaması sebebiyle, Mürciî/Mâturîdî gelenek ile Mu'tezile arasındaki farklılaşma ve her iki mezhebî eğilimin birbirlerine yönelik algısı da dikkate alınmıştır.

Tezin içeriğini belirleme sürecinde çizdiğimiz çalışma planı Hanefîlik ve Mu'tezile arasındaki etkileşimi Mu'tezile ve Hanefîlik'in teşekkül sürecinden, Mu'tezile'nin etkinliğini kaybettiği VIII./XIV. asra kadar izlemeyi amaçlamaktaydı. Bu suretle iki mezhebî eğilim arasındaki siyasî ve toplumsal tezahürlerin yoğun olarak görüldüğü Selçuklular dönemi ile Mu'tezile'nin devlet desteği gördüğü Harzemşah hakimiyetini çalışma konumuz kapsamında belirtmiştik. Ancak bu haliyle oldukça geniş bir coğrafya ile uzun bir kronolojik süreci içereceğinden çalışmamızı V./XII. asra kadar olan tezahürler ile sınırlandırmayı daha uygun bulduk.

3. Araştırmanın Metodu

En genel tanımıyla "geçerliği kabul edilmiş sistemli bilgiler bütünü"[1] şeklinde tanımlanan bilim alanında yapılan çalışmaları, toplum (sosyal) bilimleri/manevi ilimler/ insan bilimleri; doğa (fizik ve tabiat) bilimleri ve matematik olmak üzere üç gruba indirgemek mümkündür. Doğa bilimleri, doğa olayları ile ilişkili olup var olanı anlamayı,

[1] Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara 2005, 8.

açıklamayı ve kontrolü amaç edinirken, toplum bilimleri, toplumsal nitelikli olayları anlamayı, açıklamayı ve kontrolü amaç edinmektedir. Bu iki bilim alanı arasında konu farklılığına bağlı olarak içeriklerinin kontrol ve incelenebilme güçlüğü açısından bir düzey ayrılığı görülmekle birlikte her ikisinin de bilimin temel niteliklerinden sayılan olgusal, sistemli, akılcı, genelleyici, evrensel, birikimli, kayıtlı, sağlam fakat göreli olma gibi hususları taşıma zorunluluğu bulunmakta ayrıca yöntemsel açıdan da her hangi bir ayrılık ya da üstünlük söz konusu değildir.[2] Her iki bilim alanı da "açık seçik, denetlenebilir, yansız, eleştirici ve düzeltici, deneyici, seçici, akla uygun, duyarlığı yüksek; olgusal düzeyde, bilinen en güvenli problem çözme yöntemi olan bilimsel yöntem[3] ortak zemininde, kendi yöntemlerini inşâ etmek durumundadırlar.[4]

Onat tarafından "kök bilim paradigması" olarak adlandırılan ve bilimin insan ürünü ve göreceli olması şeklinde özetlenebilen bu ortak zemin, tüm bilim alanlarının üzerine inşâ ettikleri kendi yöntemleri ile bilimsel bilgi üretimine katkıda bulunmalarını sağlayacak ve aynı zamanda sosyal bilimlerin bilimselliği konusundaki tereddütlere de son verecektir.[5]Ancak bu öncelikle zihin değişimi ile mümkündür. Zira özellikle İslam bilimleri ile uğraşanların, dini bilimin konusu haline getirme husûsundaki çekinceleri bilimsel bir bilgi üretiminin önündeki temel engeldir. Bu suretle İslam bilimleri, temel bilim alanlarından olan insan bilimlerinin zeminini kullanarak, bahsedilen bu ortak alandan istifade etmek ve bilimsel bilgi üretimine katkıda bulunmak durumundadır. Tüm bilimlerde ortak olan genel bilimsel yöntemin üzerine inşâ edilen bu ihtisaslaşma sürecinde, sosyal bilimler alanında çalışan bir bilim insanı, sosyal bilimlerin temel vasıfları geliştirilen sosyal bilim yöntemini, daha sonra ise çalıştığı alana göre İslam bilimlerinin yöntemini kullanmak durumundadır. Bundan sonra ise İslam bilimlerine ait disiplinlerin kendilerine özgü ihtisas alanı, yöntemi ve en nihâyetinde ise bilim insanının yöntem anlayışı gelmektedir.[6]

Bu ihtisaslaşma içerisinde "siyasî ve itikadî gayelerle vücut bulmuş, İslam'ın düşünce ekolleri diyebileceğimiz beşerî oluşumları, bilimsel yöntemlerle inceleyen bir bilim dalı[7] olarak tanımlanan İslam Mezhepleri Tarihi, insan bilimlerinin zeminde

---

[2] Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 11-13.
[3] Kararsar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 17.
[4] Onat, Hasan, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem* içerisinde, ed. Halis Albayrak Ankara 2005, 17.
[5] Onat, Hasan, "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara 2013, 25.
[6] Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", 18.
[7] Kutlu, Sönmez, "İslam Düşünce Ekollerinin Ortaya Çıkış Sebepleri", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankara 2005, 10.

geçmişten gelen bilgilere temkinli yaklaşan ve eleştirel tavrı önceleyen bir disiplin olma özelliğini ön plana çıkarmalıdır.

Klasik Mezhepler Tarihi yazıcılığının, süreçten bağımsız bir şekilde "belli bir görüşün doğru mu yanlış mı olduğu"[8] sorunu ile ilgilenmeleri ve "belli bir mezhebin, düşüncenin inkişafına katkıda bulunup bulunmadığını araştırma gayretine girmemiş olmaları" [9] bu alanda yapılan çağdaş çalışmalarda yöntem ile ilgili bazı hususların dikkate alınmasını gerektirmektedir.

İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin incelediği konunun geçmişte meydana gelen kurumsallaşmış ideolojik yapılar olması, hem klasik Makâlât geleneği, hem de günümüz araştırmacıları için mezhebî bir taassup ihtimalini gündeme getirebilecektir. Bu sebeple yöntem ile ilgili dikkat edilmesi gereken en temel husus bu çeşit taassup ihtimaline dair farkındalık olmalıdır. Zira çalışma konumuzu oluşturan Hanefîlik ve Mu'tezile arasındaki etkileşimin, Hanefîliğin Ehl-i Sünnet içerisindeki konumunu muhafaza etmek isteyen bazı Sünnî yazarlar tarafından, bidat ile ilişkilendirilen Mu'tezilî bir etkiden korunma güdüsü ile görmezden gelinmiş olması ihtimal dahilindedir. Yine tarihsel süreçte Ashâbu'r-Rey olarak tanımlanan akılcı zihniyetin temsilcilerini bidat zemininde tanımlayan Ashâbu'l-Hadis mensuplarının Cehmî, Kaderî gibi bazı isimlendirmelerle Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahısları kasıtlı olarak Mu'tezilî birtakım fikirlerle ilişkilendirmeleri gibi bir ihtimal de söz konusudur. Buna Hanefîliği farklı bir itikadî kimlik ile paylaşmak istemeyen ve kendilerini Hanefîliğin liderleri olarak gören Hanefî-Maturidî eğilimin iddiaları ile Mu'tezile içerisindeki Ebû Hanîfe'yi kendi mezhebî gelenekleri ile ilişkilendirme gayretlerini de eklemek mümkündür.

İslam Mezhepleri Tarihi alanında çalışan bir araştırmacı olarak "anlama" sürecine konu olan zeminin "geçmişe" yönelik olması ve bu süreçte inşa faaliyetine konu olan "tarih"in[10] veri olarak söz konusu olması, tarih bilgi ve bilinci hususunda bir farkındalık gerektirmektedir. Zira her bir mezhebin kendine ait bir erken dönem algısı olup, mezhep mensupları mezhebin sahihliğini ispat için kendilerini erken dönemlerle irtibatlandırmak suretiyle alternatif bir tarih anlayışı inşâ ettikleri bilinmektedir. [11] İnşa faaliyetinin Mu'tezile nezdinde de kendini gösterdiği görülmekte, erken dönemle irtibatlandırma gayesiyle Mu'tezile'nin ilk tabakasında dört halife ile sahabeden bazı kimseleri

[8] Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1998, 4
[9] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 4
[10] Onat, "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", 49.
[11] Onat, "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", 60.

zikredilmektedir.[12] Ebû Hanîfe gibi otorite sahibi bazı şahıslar ile ilgili olarak üretilen birtakım övgü ya da yergi amaçlı literatür; mezhep mensuplarının kendilerinden olan şahısların sayısını artırma çabaları; diğer mezhep mensuplarının bazı mezhepler husûsundaki tarih yazımını yönlendirmiş olmaları gibi pek çok problem söz konusudur. Geçmişe ait bilgilerin, onu aktaranların bilinçli ya da bilinçsiz katkılarıyla tarih olarak nitelendirilmesi ve tarihi olarak nitelendirilen her vakıanın az ya da çok bazı katmanlarla örtülmüş olması[13] tarihin ham maddeleri olan kaynak eserlerin "kaynak kritiği" denilen bir yöntemle tetkik edilmesini gerektirmektedir.

Bilimsel bilgi üretme vasıtası olarak kullanılan kaynak eserler birincil ve ikincil olmak üzere ikiye ayrılır. Birincil ya da özgün kaynaklar, ele alınan olay ve düşüncelerle aynı döneme ait kanıtlardır. Aynı dönemden kast olunan ise kaynağın zaman ve mekân olarak söz konusu olaya en yakın olmasıdır. Bununla birlikte bu yakınlığın birincil kaynakların güvenirliğine ve tarafsızlığına işaret ettiğini söylemek mümkün değildir.[14] Tarih yazımı esnasında mezhep taassubu gibi ihtimallerin de söz konusu olması özellikle mezhepler tarihi araştırmalarında yazarın kimliği, yazıldığı yer ve zaman, yazılma amacı, yazarın içinde bulunduğu siyasî-sosyal zemin gibi unsurların tetkik edilmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadis'e mensup yazarların eserleri ile III./IX. asra nispet edilen birincil kaynak mesabesinde değerlendirilebilecek eserler, yazarlarının Mihne Döneminin yansımalarına şahitlik etmeleri bakımından önemli olmakla birlikte, akılcı zihniyete karşı mezhep taassubu ile reddiye mahiyetinde yazılan eserler olmaları sebebiyle bu eserlerdeki bilgilerin teyit edilmesi önemli bir gerekliliktir. Özellikle Mu'tezile'nin bazı Sünnî yazarlar tarafından bidat olarak nitelenmesi sebebiyle, Mu'tezile ile ilgili bilgilerin, Mu'tezile'nin kendi mensuplarının eserlerindeki bilgilerle karşılaştırmalı olarak ele alınması bilginin üzerindeki taassuba dayalı yönlendirmeleri azaltmak açısından önemlidir.

Tarihsel süreçte Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin ilk tezahürlerini konu edinen çalışmamız, Hanefîlik ve Mu'tezile arasında geçişlilik düzeyinde bir ilişkinin varlığına dair bir önerme ile başlamaktadır. Konuya tahsis edilen herhangi bir eser bulunmamakla beraber, iki mezhep arasındaki ilişki "Mu'tezile'nin tamamının veya bir kısmının fıkhî meselelerde Hanefîlik ile uyumlu olduğu" söylemiyle klasik literatürde Hanefîlik

[12] Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed (ö.415/1025) "Kitab Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986, 214; Ahmed b. Yahyâ, İbnü'l-Murtazâ (ö.840/1437), *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile,* thk. S.D. Wilzer, Beyrut 1987*,* 9.
[13] Arkoun, Muhammed, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Ankara 2000, 13.
[14] Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 2008, 34.

içerisindeki bir farklılaşmanın şahıslar, coğrafya veya siyasî zemindeki yansımaları üzerinden teyit edilmektedir. Klasik gelenekte bu söylem genel bir ifade biçimiyle zikredilirken hem Hanefîlik içerisindeki bir farklılaşmaya, hem de Mu'tezilî şahısların fıkıhta Hanefîliği tercihlerine atıfta bulunulmuştur.

Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin zaman zaman taraflardan bir diğerinin cazibe merkezi olması sebebiyle iki gruptan birinin merkeziyetinde ilerlediğini söylemenin mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Bu sebeple diyaloğun sadece Hanefîlik içerisindeki bir farklılaşmayı değil aynı zamanda Mu'tezile nazarında da bir farklılaşmayı kapsaması gerekmektedir. Zira aynı şekilde Mu'tezile içerisinde de Hanefîlik, fıkhî düzeyde ilgi gösterilen tek mecra olmamıştır. Şâfiîlik gibi bir seçeneğin ön plana çıktığı dönemler ile fıkhî alandaki tercihleri ile alakalı fikir sahibi olamadığımız Mu'tezilîlerin varlığı da söz konusudur. Özellikle Mu'tezilî tabakâtlarda Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişkili olan şahısların bu vasıflarına dikkat çekilmesi Mu'tezile içerisindeki bu durumun bir tercihe bağlı olduğunu göstermektedir. Yine Hanefî-Mu'tezilî olarak isimlendireceğimiz kimseler içerisinde bazı şahısların Hanefî kimliği daha fazla görünür iken, bir kısmınınki ise belirsiz kalmıştır. Bu sebeple genelde Hanefî-Mu'tezilî olarak isimlendirdiğimiz bu şahısların bir kısmının aslında Mu'tezilî-Hanefî olarak isimlendirilmesinin daha uygun olacağı kanaatini taşımaktayız. Zira Hanefî-Mu'tezilî olarak bilinen şahıslar, zaman zaman ortak vasıflarla nitelenmeyecek kadar farklı eğilimleri taşıyabilmektedir.

Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin ilk tezahürlerini ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmada öncelikle zihnimizde beliren problem, Hanefî-Mu'tezilîliğin ortak vasıfları olan bir grup olarak mı ele alınması yoksa Mu'tezile ile Hanefîlik gibi iki mezhep arasındaki ilişkinin mi tespit edilmesi gerektiği hususu olmuştur. Mu'tezile ve Hanefîlik arasındaki düzlem farkının bu ilişkinin ya da geçişliliğin salt konular/meseleler üzerinden tespit edilmesini engellemesi sebebiyle, her iki mezhebin mensupları düzeyinde şahıslar/gruplar üzerinden bir ilişkinin varlığını sorgulamanın gerekliliği ortaya çıkmıştır. Geçişlilik veya farklılaşma tezahürlerinin gruplardan ziyade şahıslar nezdinde gerçekleşmiş olması sebebiyle bu fikirlerin sonradan bir mezhebî grup hüviyeti kazandığı söylenebilir. Hatta Hanefî-Mu'tezilî olarak bilinen kimseler için dahi tek bir tanım yapabilmek zordur.

Bu noktada İslam Mezhepleri Tarihi çalışmalarında Hanefî-Mu'tezilî kimliği tetkik ederken, bir grup kimliğinden ziyade şahısların tetkiki önem arz etmektedir. Mezhepler tarihi araştırmalarının temel problemlerinden biri şahısların yaşadıkları dönemden, siyasî ve sosyal arka plandan bağımsız olarak ele alınmasıdır. Bu durum,

mezhep mensuplarının kurucu şahsı yüceltmesine, diğer mezhep mensuplarının ise eleştiriyi taraftarların tamamı için genellemesiyle şahısların doğru bir şekilde anlaşılmasının engellenmesine ve muhtelif şahıs tasvirlerinin oluşmasına sebebiyet vermektedir.[15]

Bir mezhebe ait görüşlerin tüm mensuplara genellenmesi ve geçişliliklerin imkanı göz ardı edilmesi gerekmektedir. Bu noktada "şahıslar üzerinde derinleşme prensibi" ile öncelikle Ebû Hanîfe, Bişr el-Merîsî gibi "yüceltme" ya da "taassubî bir eleştiri" ile fikirleri doğru anlaşılamayan şahısların asıl görüşlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Yine özellikle Hanefîlik içerisinde Mu'tezile'yi benimsemenin Sünnî geleneğin algısı doğrultusunda "doğru yoldan uzaklaşma" olarak tavsif edilmesi sebebiyle, Hanefî-Mu'tezilî kimlikli şahısların üzerlerindeki "algı inşâsından" bağımsız olarak mezhebî kimlikleri değerlendirilmiştir.

Konu ile ilgili beliren problemlerden bir başkası ise Maturidilik öncesi zaman diliminde Ebû Hanîfe'nin "Ashâbu'r-Rey" olarak isimlendirilen taraftarlarının aynı zamanda Mürcie mensupları olmalarıdır. Bu noktada Ashâbu'r-Rey içerisine Mu'tezile'nin dahil edilip edilecemeyeceği cevaplanması gereken bir sorudur. Yine Hanefîlik-Mu'tezile birlikteliğine alternatif fıkhî mezhep eşleşmelerinin varlığı bu kimselerin mezhep tercihlerinde akıl haricînde etkili olan farklı faktörlerin de varlığını ortaya koyar. Özellikle siyasî sebepler ve ilim halkalarındaki birliktelikler önemlidir. Çalışmamızın Mu'tezile'nin fıkıh anlayışını ya da fıkıh usûlüne dair görüşlerini ortaya koyma gibi bir amacının olmadığını burada ifade etmek durumundayız.

4. Kaynak ve Araştırmalar

4.1. Klasik Kaynaklar

Klasik literatürde Ashâbu Ebî Hanîfe'den Bişr el-Merîsî'nin "Halku'l-Kur'an" görüşünü benimsemesi ve sıfatlar konusunda Mu'tezile ile benzer düşünmesi dışında, Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinden ilk bahseden eserler, IV./X. asra ait görünmektedir. Ancak bu dönemden önce Hanefî-Mu'tezilî diyaloğuna dair bazı imalarda bulunulmuştur. Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855), müteşabihler konusunda Amr b. Ubeyd (ö.144/761) ile Ebû Hanîfe'nin ashâbından bir grubun Cehm'in görüşlerini benimsediğini söyleyerek[16] iki geleneği tavır olarak ortak bir zeminde zikretmesi buna örnektir. Klasik literatürde

[15] Kutlu, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara 2012, 408.
[16] Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, thk. Sabri b. Selâme Şâhîn, Riyad 2003, 97.

Hanefî-Mu'tezilî kimliğe çoğunlukla şahıslar bazında işaret edilmiş olmakla birlikte, bir kısım yazarlar tarafından grup bazında da ilişkiye atıfta bulunulmuş ve özellikle bazı bölgelerde bu kimliğe sahip şahısların çoğunlukta olduğu söylenmiştir. Bu literatürü Tabakât ve Biyografi eserleri başta olmak üzere zikretmek istiyoruz.

4.1.1.Tabakât ve Biyografi Eserleri

Çalışmamızın inceleme alanı en genel tanımıyla Ashâbu Ebî Hanîfe'den olmak ile Mu'tezilî kimliği bir araya getiren kişilerdir. Esasında bu çalışma, söz konusu şahıslar için ortak vasıfları bulunan bir grup kimliğinden bahsedilmemesi sebebiyle her iki eğilim ile ilişkili olanların ortaya çıkarılmasını öncelemektedir. Bu bağlamda her iki eğilime ait olan ve söz konusu eğilim sahiplerine tahsis edilen tabakât türü eserlerden istifade edilmesi bu şahıslara dair mezhebî algıyı ortaya çıkarması açısından önem arz etmektedir. Bilindiği üzere Mu'tezile'ye ait tabakât eserleri sınırlıdır. Müstakil bir Mu'tezilî tabakâtı olarak vasıflandırılmamakla beraber Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin (ö.319/931) *Makâlât*'ı [17] en erken kaynaklardandır. Eserin Mu'tezile bahsinin, yazarın yaşadığı zamana kadar mevcut olan genel bir Mu'tezilî listesi; bölgelere dayalı tasnif ve fukahâ isimleri içermesi, ilişkinin ilk tezahürlerinin tespiti için ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim çalışmamızda, şahısların biyografilerinin de yer aldığı, kronolojik olarak düzenlenmiş, (IV.-X.) asra kadar yaşayan Mu'tezilî listesinden, Hanefîlikle ya da diğer fıkhî mezheplerle etkileşimin ilk tezahürlerinin belirlenmesi husûsunda istifade edilmiştir.

Kâ'bî'nin bu eserinde, yukarıda bahsettiğimiz listeye ilaveten bölgelere dayalı bir tasnifle, içerisinde fukahânın da yer aldığı farklı meslek gruplarından Ehlu'l-Adl olarak tanımlanan ve "adl" görüşünü benimsedikleri ifade edilen 107 kadar şahsın yer aldığı bir listeye de yer verilmektedir. Kâ'bî'nin bölgesel tasnifi ile meslek gruplarına dayalı tasnifinde yer alan şahısların, Mu'tezilîliklerinin hakikati sorgulanabilir olmakla beraber, Mu'tezilî bir yazar tarafından zikredilmeleri sebebiyle bu listeye önem atfediyoruz. Bu yüzden bu listede yer alan şahısların biyografilerini incelemek suretiyle, Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişkilerinin söz konunu olup olmadığını belirlemeye çalıştık.

[17] Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö.319/931), "Makâlât", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986.

Kâdî Abdülcebbâr'a (ö.415/1020) ait olan ve Mu'tezile'nin on tabakasını içeren *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* [18] isimli eserin, Mu'tezilî tabakât geleneği içerisinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Eserde yer alan şahıslara ait biyografiler, Mu'tezilî şahıslarla Hanefî gelenek arasında herhangi bir toplumsal, itikadî veya siyasî ilişki ya da etkileşimin izlerini arayacak şekilde taranmış ve bu eser çalışmamızın her aşamasında istifade ettiğimiz temel kaynaklardan biri olmuştur. Zira bu eserde şahısların biyografileri yazılırken sadece mütekellim kimliklerinden değil aynı zamanda fakih kimliklerinden ve istifade ettikleri ilim geleneklerinden bahsedilmiştir. Bu suretle Hanefî-Mu'tezilî olarak isimledireceğimiz özellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin ashâbından olan ve kendilerine Mu'tezile'nin onuncu tabakası içerisinde yer verilen şahıslara bu eser vasıtasıyla ulaşılmıştır.

Zeydî-Mu'tezilî kimliği ile bilinen Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), Kâdî Abdülcebbar'ın tabakâtında yer alan şahısların önemli bir kısmını içeren *Uyunu'l-Mesâil*[19] isimli eserinde Mu'tezile tabakasına yer vermiştir. Bu eserden de şahısların tespiti ve Kâdî Abdülcebbar'ın eserinde yer alan bilgilerin teyidi maksadıyla yararlanılmış, aynı zamanda eserde yer alan Mürcie bahsinden, Mu'tezile'nin Mürcie algısının tespiti noktasında istifade edilmiştir.

Hâkim el-Cüşemî'nin *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil* isimli eserinde söz konusu tabakalara ilaveten kendi çağına kadar yaşayan on birinci ve on ikinci tabaka ile birlikte Kâ'bî'nin *Makâlât*'ının Mu'tezile kısmı ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* isimli eserleri, Fuad Seyyid tarafından *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* ismiyle neşredilmiştir.[20] Dolayısıyla çalışmamızda bu eserden de bu neşir vasıtasıyla istifade etmiş bulunuyoruz.

İbnü'l-Murtazâ'ya (ö.840/1437) ait olan ve Mu'tezilî şahısları on iki tabaka şeklinde sınıflandıran *Tabakâtu'l-Mu'tezile*[21] ile *el-Münye ve'l-Emel* [22] isimli eserlerdeki şahıslarla, Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tabakât*'ı ve Cüşemî'nin eserindeki şahıslar bazı küçük farklılıklar hâricînde genel manasıyla ortaktır. Sözünü ettiğimiz amaçlar çerçevesinde bu eserlere müracaat etmiş bulunuyoruz. Bununla beraber sadece Mu'tezilî tabakâtlara

---

[18] Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed (ö.415/1025) "Kitab Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986.

[19] Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme (ö.494/1101), *Uyûnu'l-Mesâil*, Mektebetu'l-Bedir, Abdullah el-Vecîh Koleksiyonu.

[20] Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme (ö.494/1101), "Şerhu'l-Uyûn", *Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde, thk. Fuad Seyyîd, Tunus 1986, 380.

[21] Ahmed b. Yahyâ, İbnü'l-Murtazâ (ö.840/1437), *Kitâbu Tabakâtu'l-Mu'tezile,* thk. S.D. Wılzer, Beyrut 1987.

[22] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, thk. İsâmüddîn Muhammed Ali, İskenderiye 1985.

dayanarak şahıslar hakkında "Hanefî-Mu'tezilîdir" kanaatine varmak yöntem bahsinde belirttiğimiz üzere sorun arz etmektedir. Zira İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı eserinde fukahâdan adl görüşünü benimseyenlerden bahsederken gerek Hanefîlerin gerekse Şâfilerin meşhur şahıslarının isimlerinden bahsetmektedir. Ebû Hanîfe'nin Züfer b. Hüzeyl (ö.158/775), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805) gibi meşhur öğrencileri ile İmam Şâfiî (ö.204/820) adl görüşü sahibi olarak zikredilirler. Bununla birlikte Şâfiî'nin ismi zikredilirken Ebû Hanîfe'nin bu liste içerisinde sayılmaması ise ilginçtir. Bu sebeple bu eserlerdeki mezhebî tanımlamalara temkinli yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz.

Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisini incelerken, bu diyaloğun merkezine her iki mezhebi yerleştirmek de mümkündür. Bu minvalde Hanefî tabakâtlar, Hanefî şahıslar perspektifinde Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisini değerlendirmek için uygun bir alan olacaktır. Hanefî şahısların kronolojik bir şekilde tespit edilmesi ve biyografilerinin incelenmesi suretiyle, Mu'tezilî gelenek ile doğrudan veyahut dolaylı ilişkisi bulunanların ve Mu'tezilî gelenek ile yakın ilişki içerisinde oldukları bilinen Irak Hanefîlerinden sayılan şahısların tespit edilmesi tezimiz açısından son derece önemlidir. Bu açıdan Hanefî tabakât geleneğini genel bir taramaya tabi tutup, öncelikle kendilerine bu eserlerde i'tizâl fikri nispet edilen şahısların tespit edilmesi, daha sonra ise genel tabakât eserlerinde i'tizâl fikri isnad edilen kişilerin tasnifi esas alınmıştır.

Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki şahısları belirlemek üzere istifade ettiğimiz eserlerden ilki Ebû'l-Hüseyin es-Saymerî'nin (ö.436/1045) *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbuhu*[23] isimli eseridir. Irak Hanefîlerine dair bir tabakât niteliğinde sayılabilecek olan eser Irak Hanefîleri içerisinde Mu'tezili eğilimlerin yaygın olmasından dolayı, şahısların i'tizâl ile ilişkilerinin ve bu ilişkide rol oynayan ilmi silsilenin belirlenmesi husûsunda dikkate değerdir. Yazarının Hanefî-Mu'tezilî kimliğe sahip olması, onun Ebû Hanîfe'nin takipçileri husûsunda verdiği genel mâlumatı ve satır arasındaki bilgileri ayrıca önemli hale getirmiştir. Yine bu sebeple söz konusu esere, yazarın Ebû Hanîfe algısını, Mu'tezilî kimlikleri bilinen Ashâbu Ebî Hanîfe mensuplarını tasnifinin ve bu şahısların mezhebî kimliklerine dair Ashâbu Ebî Hanîfe'nin algısını belirlemek için başvurulmuştur. Eser tabakât geleneği içerisinde zikredilmemekle birlikte, kendinden sonra yazılan Hanefî tabakâtlara kaynaklık etmesi açısından oldukça önemlidir.

[23] Saymerî, Ebî Abdullah Hüseyin b. Ali (ö.436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, Beyrut 1974.

Hanefî tabakâtlar içerisinde en erken tarihli eser ise Necmeddin et-Tarsusî'nin (ö.758/1357) *Urcûze fî Vefeyâti'l-Âyan min Mezhebi Ebî Hanîfetu Nu'man*'ıdır. Vefeyât türündeki bu eser Hanefî tabakât geleneği içerisindeki en erken tarihli tabakât olması açısından önemli olup, yakın zamanda neşredilmiştir. Tarsusî, urcûzesinde yüz civarında kişinin vefat tarihinden bahsetmektedir. Eser şahısların ölüm tarihinden ibaret bilgilerin yer aldığı Vefeyât türünde yazılmakla birlikte, müellif, yaşadığı döneme yaklaştıkça şahıslar hakkında ilave bilgilere yer vermektedir. [24]

Hanefî tabakât geleneği içerisinde yer alan Kureşî'nin (ö.775/1374) *Cevâhiru'l-Mudiyye*'si [25] hacmi ve diğer tabakâtlara kaynaklık etmiş olması açısından oldukça önemlidir. Ebû Hanîfe'den, 771/1370 yılına kadar yaşayan 2124 şahsın biyografisinin yer aldığı bu eserden [26] Hanefî şahısların ve bunlardan Mu'tezile ile ilişkili olanların belirlenmesi husûsunda istifade edilmiştir. Bunun dışında Hanefî tabakât geleneği içerisinde yer alan İbn Dokmak'ın (ö.809/1407) *Nazmü'l-Cümân fi Tabakât Ashâbı İmamine'n-Nûman* isimli eseri[27], İbn Kutluboğa'nın (ö.879/1474), *Tâcu't-Terâcim*'i[28], Kınalızâde'nin (ö.979/1572) *Tabakâtü'l-Hanefiyye'*si [29], Temîmî'nin (ö.1010/1601) *Tabakâtü's-Seniyye'*si[30], Ali el-Kârî'nin (ö.1014/1605) *Esmâru's-Seniyye fî Esmâi'l-Hanefiyye'*si[31], Edirnevî'nin (ö.1059/1649) *Mehâmmu'l-Fukahâ*'sı[32], Leknevî'nin (ö. 1304/1886) *Fevâüdu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*'si[33] gibi eserlerden de istifade edilmiştir. Hanefî tabakât yazarlarından Kefevî'nin (ö.990/1582) yazma halde bulunan

---

[24] Şık, İsmail, "Necmeddin Tarsusî'nin "Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân" Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme", *ÇÜİFD*, 17/1 (2017), 46, ss.39-60.

[25] Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed (ö. 775/1363), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye,* thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv*,* Kahire 1993.

[26] Erbay, Celal, "el-Cevâhirü'l-Mudiyye", *TDV İslam Ansiklopesidisi (DİA),* VII, 433, ss. 433-434, İstanbul 1993.

[27] İbn Dokmak'ın söz konusu eserinin yazma nüshası Atıf Efendi Kütüphanesinde (nr.1942) kayıtlı bulunmaktadır. Ayrıca elektronik nüshaları da bulunmaktadır. Eser, 2016 yılında Samir Fattah Abbas tarafından Osman Aydınlı danışmanlığında MÜSBE'de *İbn Dokmak'ın Hayatı ve Nazmü'l-Cümân fî Tabakâti Ashâbi İmâmına en-Nu'man" İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki* ismiyle doktora tezi olarak çalışılmıştır. Biz çalışmamızda tahkik edilen bu nüshayı kullandık.

[28] İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn Kâsım (ö.879/1474), *Tâcu't-Terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk 1992.

[29] Kınalızâde, Alaadîn Ali b. Emrillah, (ö.979/1572) *Tabakâtu'l-Hanefiyye,* thk. Muhhi Hilal Serhan, Bağdat 2005.

[30] Temîmî, Takiyyüddin b. Abdülkâdir, (ö.1010/1601), *Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye,* thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kahire 1970.

[31] Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed (ö.1014/1605), *el-Esmâru'l-Ceniyye fî Esmâ'il-Hanefiyye*, thk. Abdulhasan Abullah Ahmed, Bağdat 2009.

[32] Edirnevî, Muhammed Kâmî (ö.1136/1724), *Mehâmmu'l-Fukahâ,* Dâru'l-Kütübü'l-Vataniyye, 2931.

[33] Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr.16.

[33] Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr. 16; Leknevî, Abdülhay (ö.1304/1886), *Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, M. Bedreddin Ebû Firâs, Kahire 1324.

Ketâibu'l-A'lamu'l-Ahyar[34] isimli eseri ise şahısların fıkıh kitaplarındaki görüşlerine de temas etmesi onu tezimiz açısından önemli bir başvuru kaynağı konumuna taşımıştır.

Hanefî şahısların biyografileri bağlamında Hanefî fukahâyı "doğu", "batı" ve "Mısır" olmak üzere üç bölgeye göre tasnif eden İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö.749/1349) *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*[35] isimli eseri dikkate değerdir. Yazar, "doğu" bölgesi içerisinde hem Irak Hanefîlerinin hem de Semerkand Hanefîlerinin biyografilerine yer vermiştir.[36] Ancak yazarın Şâfiî kimliği bu eserlerde yer alan bilgileri diğer Hanefî tabakât geleneğinden müstakil olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Söz konusu tabakât eserleri, Hanefî şahıslardan Mu'tezilî kimliklerine atıfta bulunanları ortaya koymak üzere taranmış ve bu eserlerde, bir kısım şahısların biyografilerinde "ve kâ'ne fîhi i'tizâl", "Mu'tezilî mütekellim",[37] "Mu'tezile'den bir grup ile arkadaş oldu",[38] "mezhepte Hanefî, kelâmda Mu'tezilî" [39] "Rumiye bi'l-İ'tizâl"[40] gibi ifadelerle şahısların Mu'tezilî kimliklerinden bahsedilmiştir. Hanefî-Mu'tezilî kimliklerini belirlediğimiz her bir şahsın biyografisinde Hanefî tabakât geleneğindeki tasnifleri kronolojik olarak ele alınmıştır. Bu sebeple konunun ayrıntılarını sonraya bırakıyoruz.

Biyografik eserler içerisinde diğer mezhebî eğilimlere ait tabakâtlardan da istifade edilmiştir. Özellikle Şâfiî tabakât geleneğinden Ebû Asım el-Abbâdî'nin (ö.458/1066) *Tabakâtu'l-Fukahâ eş-Şâfiîyye* [41] isimli eseri ile Sübkî'nin (ö.771/1370) *Tabakâtu'ş-Şâfiîyyeti'l-Kübra* [42] isimli eserlerinden gerek Şâfiî-Mu'tezilîlerin belirlenmesinde, gerekse Hanefî şahıslarla ilgili verilen mâlumatlar bağlamında yararlanılmıştır.

Bu eserlerden Sübkî'nin *Tabakâtatu'l-Şâfiîyye*si'nde Selçuklu veziri Kündürî'nin (ö.457/1064)[43] mihnesinden bahsedilirken Mu'tezile'den bazı kimselerin Ebû Hanîfe'nin mezhebine ait görüşleri benimsediği iddia edilmiştir. Bu kimselerin kalplerinin Kaderiyye'nin kötülükleri ile muvâfık olduğunu, ancak kendilerine bir kalkan olarak Ebû

---

[34] Kefevî, Mahmud b. Süleyman (ö.990/1852), *Ketâibu'l-A'lâmi'l-Ahyâr*, Meclis-i Şûrâyı Millî, 1385.
[35] İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yahya (ö.749/1349), *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâlikî'l-Emsâr*, thk. Kâmil Selman, Beyrut 2010.
[36] İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâliku'l-Ebsâr*, VI, 19 vd.
[37] Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 144; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefîyye,* I, 24.
[38] Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye,* III, 232.
[39] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 544.
[40] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 169.
[41] Ebû'l-Asım el Abbâdî (ö.458/1066), *Tabakâtu'l-Fukahâ eş-Şâfiîyye,* thk. Gösta Vitestam, Leiden:Brill, 1964.
[42] Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali (ö.771/1370), *Tabakâtu'ş-Şâfiîyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed ed-Tenâhî, Abdul Fettah Muhammed el-Hulv, Kahire 1964.
[43] Özaydın, Abdülkerim, "Kündürî", *DİA*, XXVI, 554, ss. 554-555, Ankara 2002.

Hanîfe'nin mezhebini aldıklarını düşünen yazara göre bu kimseler, sultana genel olarak Şâfiî mezhebini, hususiyetle de Eş'arîliği kötü göstermişlerdir.[44] Ayrıca Sübkî'ye göre Hanefîyye'nin çoğunluğu Eş'arî akidesini benimsemiş olduğundan bu kitleden Mu'tezile'yi benimseyenler hariç tamamı Eş'arî'dir.[45]

Tek bir mezhebî eğilime yer veren bu eserler, tezimiz açısından oldukça önemlidir. Ancak zaman zaman özellikle Hanefî tabakât geleneği içerisinde literatürde Mu'tezilî olduğuna atıfta bulunulan bazı şahısların, Mu'tezilî kimlikleri görmezlikten gelinmeye çalışılmıştır. Bu sebeple hataya düşmemek gayesiyle tezimizde Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin tezahürlerini değerlendirmek üzere mezheplere tahsis edilen tabakât geleneğinin yanında genel biyografi eserlerinden de istifade edilmiştir. Bilindiği üzere bir mezhebî eğilime hasredilen tabakât türü eserlerlerdeki biyografik bilgiler oldukça kısıtlıdır. Bu yüzden şahıslara dair bilgilerin genel tabakât eserleri, cerh ve ta'dîl kitapları, ricâl ve ensâb eserleri ile de desteklenmesi gerekmektedir.

Çalışmamızda, şahısları mezhebî eğilimlerine göre tasnif eden İbnü'n-Nedîm'in (ö.385/995) el-*Fihrist*'inden[46] kişilerin ve fikirlerinin tespiti, karşı çıktıkları eğilimlerle ilgili fikir veren eserleri bağlamında istifade edilmiştir. İbnü'n-Nedîm'e Mu'tezilî kimlik isnat edilmekle birlikte, onun Ashâbu'r-Rey içerisindeki şahıslara yer verirken, Hanefî-Mu'tezilî kimliği olduğunu düşündüğümüz kişilerden sadece İbnü's-Selcî için Ehlu'l-Adl ve't-Tevhid'den- olduğu bilgisine yer vermesi, bu bilgiyi "illa enne" ifadesi ile zikretmesi dikkat çekicidir. Yine Semânî'nin (ö.562/1166) *Ensâb*'ı,[47] İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâi Ebnâi'z-Zamân*'ı,[48] Zehebî'nin (ö.748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*[49] ve *Mîzanu'l-İtidal*[50] isimli eserleri, İbn Hacer'in (ö.852/1449) *Tehzîbu'z-Tehzîb*'i[51] şahısların biyografileri bağlamında istifade ettiğimiz diğer önemli eserlerdendir.

---

[44] Sübkî, *Tabakât,* III, 391.
[45] Sübkî, *Tabakât,* III, 378.
[46] İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub (ö.385/995?), *el-Fihrist,* thk. Rızâ Teceddüd, Tahran 1971.
[47] es-Sem'ânî, Ebû Mansûr et-Teymî (ö.562/1167), *Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1988.
[48] Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed, İbn Hallikân (ö.681/1282), *Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâi Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbâs, Beyrut 1977.
[49] ez-Zehebî, Ebû Abdillah (ö.748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnavût, Ali Ebû Zeyd, Beyrut 1985-1988.
[50] ez-Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.747/1348), *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvaz v.dğr. Beyrut 1995.
[51] İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö.852/1449), *Tehzîbu'-Tehzîb,* Haydarabad 1325/1907-1327/1909, III, 17.

Biyografi eserleri kapsamında değerlendirebilecek olan cerh ve ta'dîl, ricâl, sîkât, duafâ ve metrûkîn gibi eser türlerinden de şahısların biyografileri kapsamında yararlanılmıştır. Özellikle Cehmiyye'den tanımlanan kişilerin belirlenmesinde (ö.256/875) *Târihu'l-Kebir*[52] Ukaylî'nin (ö.322/934) *ed-Du'afâu'l-Kebir*[53], İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (ö.327/938)'nin *el-Cerh ve't-Ta'dîl*[54] isimli eserleri ile İbn Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân'ın (ö.354/965) *Kitâbu'l-Mecruhîn*[55] adlı kitabı kullanılmıştır.

4.1.2. Tarih, Coğrafya Kitapları ve Şehir Tarihleri

Hanefîlik ve Mu'tezile mezhepleri arasındaki etkileşim, fikri boyut ile sınırlı olmayıp siyasî ve toplumsal bazı tezahürleri de içermektedir. Siyasî zemin, mezhebî eğilimlerin güç kazanıp, kaybetmesinde etkili olduğu gibi, mezhepler üzerindeki bu etkinin farklı oluşumlara imkan vermesi de mümkündür. Söz konusu iki mezhep özelinde düşündüğümüzde Abbâsîler döneminde bir yandan kadılık vasıtasıyla Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan şahıslar güçlenirken, mihne döneminin Mu'tezile lehine uygulamaları Mu'tezilî olmayı devlet nezdinde önemli bir hale getirmiştir. Bu sebeple Abbâsî siyasî tarihi Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin ilk tezahürlerinin aydınlatılmasında son derece önemlidir. Sonraki süreçte ise Hadis Taraftarlarının karşıt mihne uygulamaları neticesinde gücünü yitiren Mu'tezile'nin yükselişe geçtiği Büveyhîler döneminde Hanefî-Mu'tezilî şahısların varlığı bu mezhebî eğilimlerin destek gördüğü siyasî iktidarları genel tarih kitaplarından istifadeyle ortaya koymayı önemli hale getirmektedir. Bu bağlamda Taberî'nin (ö.310/923) *Târihu'l-Umem ve'l-Mülûk*'u, [56] Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin (ö.355/966'dan sonra) *el-Bed' ve't-Tarih*'i[57], İbnu'l-Esîr'in (ö.630/1233) *el-Kâmil fi't-Târîh*'i[58] ile İbn Kesîr'in (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si[59] gibi genel tarih eserlerinden yararlanılmıştır. Yazarın selefi kimliği sebebiyle İbnu'l-Cevzî'nin

[52] Buhârî, Muhammed b. İsmâil (ö.256/870), *Târihu'l-Kebîr*, Beyrut 1986.
[53] Ukaylî, Ebû Câfer Muhammed b. Amr b. Mûsa b. Hammâd (ö.322/934), *Kitâbu'd-Duafâ'îl-Kebir*, Riyad 2000.
[54] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut 1952.
[55] İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân (ö. 354/965), *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefî, Riyad 2000.
[56] Taberî, Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (ö.310/923), *Târîhu't-Taberî,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire trz.
[57] Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhîr (ö.355/956'dan sonra), *el-Bed ve't-Tarih*, trz, yrz.
[58] İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed (ö.630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut 2003.
[59] İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Dr. Abdullah İbnu Abdulmuhsin et-Türkî, Cîze 1997-1999.

(ö.597/1201) *el-Muntazam fî Târihu'l-Mülûk*[60] isimli eseri Cehmî görüşlerin eleştirildiği rivayetlere ağırlık vermesi açısından dikkate değerdir.

Coğrafya kitaplarından Makdisî'nin (ö.390/1000 civarı) *Ahsenu't-Tekasim*'i[61] mezhepleri bölgesel bir tasnif üzere ele alırken aynı zamanda mezhepler arası etkileşime ve ilişkilere de yer vermektedir. Bu sebeple bu eserden itikadî ve fıkhî mezheplerin IV./X. asra kadar hangi bölgelerde tezahür ettiğini tespit etme açısından istifade edilmiştir. Yazarın Hanefîliği benimsemesi üzerine, IV./X. asırda Hanefîlik mezhebini benimseme sebepleri üzerine zikrettiği anektodu[62] özellikle Şiî eğilimli şahısların Hanefîliği benimseme kriterleri açısından dikkate değerdir. Ayrıca siyasî tarih de içermeleri dolayısıyla, gerek mihne gerekse sonrasındaki sürecin değerlendirilmesi aşamasında, tezimizde yer alan şahısların biyografileri bağlamında bu tür eserlerden de yararlanılmıştır.

Şehir tarihleri içerisinde en çok istifade ettiğimiz eserlerden biri bahsettiğimiz şahıs ve olayların pek çoğunun Bağdat bağlantılı olması sebebiyle, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö.463/1071) *Târihu Bağdad'*ıdır.[63] Bunun yanında ilk şehir tarihlerinden biri olan İbn Tayfur'un (ö.280/893) *Târihu Bağdad*'ı[64] özellikle mihne döneminin tetkikinde son derece önemlidir. Semerkand ve Irak Hanefîleri arasındaki itikadî farklılaşmaya dikkat çekilirken ise bölge ulemâsını müstakil olarak tasnif eden Sehmî'nin (ö.427/1035-36), *Târihu Cürcan*'ı[65] ile Necmeddin en-Nesefi'nin (ö.537/1142), ait olan *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*'ı[66] bu minvalde başvurduğumuz eserler olmuştur.

4.1.3. Makâlât Türü ve Kelâmî Eserler

İki mezhebî eğilimin ortak tezahür ettiği zemini araştırdığımız çalışmamızda şüphesiz, Makâlât geleneği içerisinde yer alan eserlerden istifadenin önemli bir yeri bulunmaktadır. Çalışmamızın çatısını oluşturan iki mezhebî eğilim olan Hanefîlik ve Mu'tezile mezheplerinin müstakil olarak tanımlanması için Makâlât geleneği içerisindeki pek çok esere başvurulmuştur. Bu bağlamda Makâlât eserlerinden, ait oldukları mezhebî

---

[60] İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö.597/1201), *el-Muntazam fî Târîhü'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1992-1993.
[61] Makdisî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö.390/1000 civarı), *Ahsenü't-Tekâsim*, Leiden 1906.
[62] Bkz. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 127.
[63] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Ebû Bekr Ahmed b. Ali B. Sabit (ö.463/1071), *Târihu Bağdâd*, thk.Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 2001.
[64] İbn Ebû Tâhir Tayfûr, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir (ö.280/893), *Kitâbu Bağdad*, thk.İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Kahire 1949.
[65] Sehmî (ö.427/1035-36), *Târihu Cürcân*, nşr. Muhammed Abdulmuîd Han, Beyrut 1987.
[66] Necmeddin en-Nesefî, Muhammed b. Ahmed (ö. 537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, nşr. Nazr Muhammed Firyâbî, Riyad 1991.

gelenekler de göz önünde bulundurularak kronolojik olarak istifade edilmiştir. Hanefîliğin fıkhî bir mezhep olması aynı itikadî cephede birden fazla mezhep tarafından sahiplenilmesine imkan vermiştir. Makâlât geleneği yapısı itibariyle mezhepleri durağan yapılar olarak tanımlaması sebebiyle Hanefî-Mu'tezilîler gibi mezhepler arası geçişlilik örneklerini anlama husûsunda yeterli değildir. Bununla beraber bu zeminin Makâlât geleneği içerisindeki bazı yazarlar tarafından dikkate alındığı görülmektedir. Makâlât yazarlarından Ebû'l-Mealî (ö.485/1093) *Beyânü'l- Edyân* isimli eserinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'i, Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r- Rey olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Ashâbu'r-Rey'i; Ebû Hanîfe'nin ashâbı olarak tanımlayan yazar, onların kıyas ile içtihata izin verdiklerini söylemekte ve Horasan fukahâsının usûlde Ebû Hanîfe'ye uyduklarını, Irak fukahâsından bazılarının ise usûlde Mu'tezile'ye, fürûda Ebû Hanîfe'ye uyduklarını ifade etmektedir. [67] Hanefîlerin benimsediği farklı itikadî kimliklerden biri olarak Mu'tezile'ye de atıfta bulunan Ebu'l-Meâlî ile birlikte Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin nispeten Makâlât geleneğine de yansıdığı görülmektedir.

Abdülcelil el-Kazvînî (ö.585/1189) ise *Kitâbu'n-Nakd* isimli eserinde Horasan'daki Hanefîlik içerisindeki itikadî eğilimleri tasnif ederken Kerrâmî, Neccârî ve Mu'tezilî eğilimlerin varlığına dikkat çekmektedir. [68] Yine aynı minvalde İbn Dâî er-Râzî (VII/XIII. asrın başları) *Tabsıratu'l-Âvam fî Marifeti Makâlâti'l-En'am* isimli eserinde Hanefîler içerisinde Kerrâmî, Neccârî, Cebrî ve Mürciî unsurlarla beraber Mu'tezilîlerin olduğunu ifade etmiş ve Harezm halkının fürûda Hanefî, usûlde ise Mu'tezilî olduğunu[69] söylemek suretiyle bölgesel bir tasnif ile ilişkiye dair coğrafî bilgi de vermiştir. Yine Şiî Makâlât yazarlarından İbn Tâvûs (ö.664/1266), *et-Tarâif fî Mârifeti Mezâhibu't-Tavâif*'te Ebû Hanîfe'nin ilk ve geç dönem takipçilerinden bir kısmının Mu'tezile'den olduğunu söylemektedir. [70]

Tezimiz kapsamında Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin tezahürleri itikadî meseleler zemininde farklılaşma veya geçişlilik ekseninde ele alınmıştır. Zira Hanefîliği tesis eden kavram olarak "Ashâbu Ebî Hanîfe" içerisindeki şahıslar başta Ebû Hanîfe olmak üzere itikadî görüşlere sahiptir ve bu itikadî görüşler usûlün ayniliği gerekçesiyle fıkhî görüşlerle de uyumludur. Bu durumda özellikle Hanefî-Mu'tezilî olduğu söylenen

---

[67] Ebû'l-Meâlî, Muhammed el-Hiseynî el-Alevî (ö.485/1093), *Beyânül'l-Edyân*, Kahire 1957, 37.
[68] Kazvinî, Abdülcelil, (ö.585/1189), *Kitâbu'n-Nakd*, Tsh Muhaddis Celalledin, Tahran 1979, 105.
[69] İbn Dâî er-Râzî (VII/XIII. asrın başları)*, Tabsıratu'l-Avâm fî Mârifeti Makâlâti'l-En'am*, tsh. Abbas İkbal Tahran 1934, 91.
[70] İbn Tâvus, Seyyid Râdiyu'd-Din (ö. 664/1266), *et-Tarâif fî Mârifeti Mezâhibu't-Tavâif,* Kum 1400/1980, 357.

şahısların itikadî eğilimleri husûsunda herhangi bir geçişlilikten söz edilip edilmeyeceği; genel olarak "Ashâbu Ebî Hanîfe"'nin çoğunun itikadî eğilimi olan Mürciî ve Hanefî-Maturidilik ile Mu'tezile arasındaki farklılaşma sebepleri; her iki geleneğin Ebû Hanîfe'ye bu temel meseleler etrafında nispet ettikleri fikirlerin tespiti ve siyaset nazariyeleri husûsundaki bilgiler kelâmî eserlerde taranmıştır. Bu bağlamda Mu'tezilî gelenekten Hayyât'ın (ö.300/913?) *Kitâbu'l-İntisar'ı* [71] , Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö.415/1025), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*[72] ile *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*[73] adlı eserleri, Cüşemî'nin (ö.494/1101) *Risâletu İblis ila İhvânihi'l-Menâhis,*[74] *Uyûnu'l-Mesâil* isimli eserleri, Hanefî kimliğine işaret edilen Zemahşerî'nin (ö.538/1144), *el-Minhâc fi Usûlu'd-Din'*i ile İbnü'l-Murtazâ'nın (ö.840/1437) *el-Münye'si* Mu'tezile'nin temel görüşlerini belirlerken istifade ettiğimiz eserlerdendir.

Hanefî-Maturidî gelenek içerisindeki eserler ise Mu'tezile'nin kelâm literatürüne göre daha kapsamlıdır. Mu'tezile'nin özellikle II./VII. ve III./VIII. Asırda yazdığı eserlerin birtakım sebeplerle günümüze ulaşmamış olması bu eserlerde konunun araştırılmasına yönelik çabamızı doğal olarak artırmıştır. Nitekim Hanefî-Maturidî gelenek tarafından yazılan eserlerde Hanefî-Mu'tezilîlerin varlığından bahsedilmiş ve onların Hanefîlik içerisinde konumlandırılmalarına dair endişe ve tenkitlere yer verilmiştir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö.508/1115), *Tabsıratu'l-Edille*'de[75] usûlde ve fürûda İmâm-ı Âzâm'ı takip edenlerin, Merv'den Belh'e kadar hatta Mâveraünnehir ve Horasan'ın tümünde eski zamanlardan beri i'tizâlî fikirlere mensup olmalarına rağmen bu düşüncelerden ayrıldıklarını söylemesi[76] önemlidir. Ayrıca Hanefî-Maturidî geleneğin Mu'tezile algısının tespiti de Ebû Hanîfe ile ilgili Mu'tezilî iddiaları ve Mu'tezile'yi benimseyen Hanefîlere bakış açısını tespit açısından ehemmiyet arz etmektedir. Bu sebeple Hanefî-Maturidî gelenek içerisinde yer alan Ebû Seleme es-Semerkandî'nin (IV./X.asır) *Cümelü Usûlu'd-Din*'i[77] ve bu esere şerh yazan İbn Yahya el-Bâseğânî'nin

---

[71] Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed (ö.300/913?), *el-İntisâr ve'r-Red ale'bnir-Râvendî*, thk. H. S. Nyberg, Kahire 1993.
[72] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl,* thk. Hadr Muhammed, Beyrut 2012.
[73] Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* çev. İlyas Çelebi, İstanbul 2013.
[74] Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme (ö.494/1101), *Risâletu İblis ila İhvânihi'l-Menâhis*, thk. Hüseyin el-Müderrisî, Beyrut 1995.
[75] Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed (ö.508/1115), *Tabsıratu'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn,* thk. Hüseyin Atay, Ankara 2003.
[76] Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tabsıratu'l-Edille,* I, 468.
[77] Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. IV./X.asır), *Cümelü Usûlu'd-Din*, çev. A. Saim Klavuz, İstanbul 1989.

(IV./X.asır) *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*'i,[78] Üstüvâi'nin (ö.432/1031) *Kitabu'l-İtikad*'ı,[79] Ebû'l-Yusr el-Pezdevî'nin (ö.493/1100) *Akâid*'i[80] bu bağlamda çokça istifade ettiğimiz eserler olmuştur.

Ashâbu'l-Hadis geleneğinin akaid eserleri, konuya olan özel ilgileri sebebiyle Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisine atıfta bulunan eserlerdendir. *Minhâcu's-Sünne*[81] isimli eserinde mezhepler arası geçişliliğe işaret eden İbn Teymiyye'ye (ö.728/1328) göre Hanbelî, Şâfiî ve Mâlikî birinin, İmâm-ı Mâlik, İmâm-ı Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in mezheplerine, Eş'arîlik ve Sâlimîlikten[82] usûl konularında bazı görüşler dahil etmesi; Hanefî mezhebine mensup birinin Ebû Hanîfe'nin mezhebine Mu'tezile, Kerrâmîyye ya da Küllâbiyye usûlünden bir şeyler karıştırması gibidir.[83] İbnu'l-Vezir (ö.840/1436) ise bu konuda *er-Ravzü'l-Bâsîm* [84] adlı eserinde Ehl-i Sünnet'in ve i'tizâlin Ebû Hanîfe'yi tazimde ortak tavır sergilediklerin,[85] Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'ye intisap etmekle şeref kazandığını ifade etmek suretiyle [86] genelleyici bir Hanefî-Mu'tezilî kimliğini teyit etmektedir. Ayrıca Ashâbu'l-Hadis mensuplarının Cehmiyye ve Mürcie'ye reddiye sadedinde yazdığı eserlerden de faydalanılmıştır. Bu bağlamda Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*'sı [87] ile Dârimî'nin (ö.280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si [88] zikredilebilir. Bu eserlerden Ashâbu'l-Hadis'in Cehmiyye tanımı, Halku'l-Kur'an fikrini benimsemenin anlam içeriği ve Mürcie tanımlaması kapsamında Ebû Hanîfe ve ashâbının yerini anlayabilmek gayesiyle istifade edilmiştir. Yine mihne döneminin hem Mu'tezile hem de Ashâbu'l-Hadis nezdinde birtakım tezahürleri bu eserlerde bulmak mevcuttur.

---

[78] İbn Yahya el-Bâsegânî, (ö. IV./X.asır), *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2.
[79] el-Üstüvâî, Ebû'l-Alâ İmâdü'l-İslam (ö.432/1041), *Kitâbu'l-İtikad*, thk. Seyit Bahcıvan, Beyrut 2005.
[80] Pezdevî, Ebu'l-Yusr (ö.493/1100), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerefaddin Gölcük, İstanbul 1988.
[81] İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn, (ö.728/1328) *Minhâc'u-Sünne,* thk. Muhammed Reşad Sâlim, Riyad 1986.
[82] IV./X. asırda Bağdat'ta mevcut gruplardan biri olan Sâlimîler, kelâm ve zühd konularında görüş beyan etmişlerdir. Kurucuları İbn Sâlim Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil etmesine rağmen, fıkıhta İmam Mâlik'in görüşlerini benimsemektedir. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 136.
[83] İbn Teymiyye, *Minhâc'u-Sünne*, V, 261.
[84] İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim (ö.840/1436), *er-Ravzü'l-Bâsîm fi'-Zibbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Mekke 1419.
[85] İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzü'l-Bâsîm,* I, 310.
[86] İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzü'l-Bâsîm,* I, 310.
[87] Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, thk. Sabri b. Selâme Şâhîn, Riyad 1424.
[88] ed-Dârimî, Osman b. Saîd b. Hâlid (ö.280/894), *Reddü'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Sa 'îd ale'l-Merîsî el-anîd*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Beyrut trz.

4.1.4. Hanefî-Mu'tezilî Şahıslara Ait Eserler

Hanefî-Mu'tezilî olarak tanımlanan şahıslar arasında birtakım farklılıkların olduğuna tezimizin çeşitli yerlerinde değinilmiştir. Mu'tezilî yazarlardan Câhız (ö.255/869), Kâ'bî (ö.319/931) gibi fıkıhta Hanefî olan kişilerin eserleri, şahısların Mu'tezilî kimlikleri üzerinden eserlerini tedvin etmeleri sebebiyle, bu başlık altında Hanefî-Mu'tezilî eserler kapsamında değerlendirilmeyecektir. Ancak bu durumun Irak Hanefîliği içerisinde Mu'tezilî kimliğinin izini sürebildiğimiz, Hanefîlik zemininde karşılığı olan Cessâs (ö.370/981) ve Kerhî (ö.340/952) gibi yazarların fıkıh usûlüne dair eserleri yöntemleri itibariyle burada zikredilebilir. Nitekim Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin siyaset nazariyesi ile ilgili bir yanılgıya işaret edip, onu Mu'tezilî siyaset nazariyesine yaklaştırması[89]; *el-Fusûl* isimli eserinde Ebû Hanîfe'ye Mu'tezile ve Irak Hanefîleri tarafından benimsenen "âmm ifadelerin fertlerine şümûlu" görüşünü nispet etmeye çalışması[90] bu minvalde değerlendirilebilir. Yine Kerhî'nin *Usûl*[91] isimli eseri burada zikredilebilir.

Hanefî-Mu'tezilî olarak zikredeceğimiz çalışmalar genellikle fıkıh usûlü alanında yazılmış ancak içerisinde bazı itikadî görüşler barındıran eserler hüviyetindedir. İlk dönemde Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan biri olan İsa b. Ebân (ö.221/886) tarafından kaleme alınan ve günümüze ulaşmayan usûl eseri; Hassâf'a (ö.261/875) nispet edilen *Ahkâmu'l-Vakf*[92] ve *Edebu'l-Kâdî*[93] isimli eserler ile *Edebu'l-Kâdî*'ye yazılan şerhler geleneğin erken tarihli örnekleri arasında sayılabilir.

Sonraki süreçte ise itikatta Mu'tezilî, fıkıhta Hanefî olan ancak fıkıh usûlüne dair eserini Mu'tezilî mütekkelim metoduna göre yazan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö.436/1044) *el-Mûtemed fi-Usûlu'd-Din*[94], *Şerhu'l-Umed*[95] ve *Tasaffuhu'l-Edille*[96] isimli eserleri; Harezm Mu'tezilesinden olan İbnu'l-Melâhimî'nin (ö.536/1141) kelâmî konular üzere yazdığı *el-Mu'temed fî Usûlu'd-Dîn*'i[97] ve yazarın bu eseri özetlemek için

---

[89] el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi (ö.370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992, I, 86.
[90] el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl,* thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt 1994, II, 298.
[91] el-Kerhî, Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyin (ö.340/952), "Usûl", *Te'sîsu'n-Nazar* içerisinde, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut-Kahire, ty..
[92] Hassâf, Ebû Bekr eş-Şeybânî (ö.262/875), *Ahkâmu'l-Vakf*, Kahire 1898.
[93] Bkz. Öztürk, Abdülvehab, *İslam Hukukunda Hassâf'ın Yeri ve Edebü'l-Kâdî Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1982.
[94] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044), *el-Mûtemed fî Usûli'd-Din*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1965.
[95] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd, Medine 1410/1989.
[96] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuhu'l-Edille*, thk. W.Madelung vd., Wiesbaden 2006.
[97] İbnü'l-Melâhimî, Rükhüddîn Mahmud b. Muhammed (ö. 536/1141), *Kitâbu'l-Mûtemed fî Usûli'd-Dîn*, thk. Martin MecDermott vd., Londra 1991.

telif ettiğini söylediği *el-Fâik fî Usûlu'd-Din* isimli eseri [98]; yine Harezm Mu'tezilesinden Necmüddin Muhtar b. Mahmud ez-Zâhidî'nin (ö.658/1260) Hanefî fıkhına dair yazdığı *el-Künyetü'l-Münye*[99] isimli eseri sayılabilir.

Zâhidî'nin *el-Künyetü'l-Münye*'si hariç zikredilenler arasında fıkhın ferî meselelerine dair bir eser bulunmamaktadır. Biz çalışmamızda Hanefî-Mu'tezilî ve Hanefî-Maturidî gelenek arasında usûlü fıkha dair bazı meselelerdeki görüş farklılıklarının eserlerdeki yansımalarını tespit etmenin yanında, Hanefî-Mu'tezilî diyaloğun diğer boyutları hakkında da fikir sahibi olabilmek adına söz konusu eserlerin satır aralarına dikkat etmeye çalıştık. Zira ancak bu tarz bir okuma, yazarların Ebû Hanîfe algısını, kendilerini dâhil gördükleri ilim geleneğini, bu geleneğe mensup sayılan şahısları ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen Mu'tezile ile uyumlu fikirleri belirleme imkânı sağlayacaktır.

4.2. Araştırmalar

Konunun yeni bir çalışma alanı olması dolayısıyla çağdaş araştırmalar içerisinde Hanefî-Mu'tezilîler üzerine yazılmış doğrudan bir çalışma olmamakla birlikte, Mu'tezile ya da Hanefîlik'in farklı yönleri üzerine yapılan bazı araştırmalarda, farklı zaman dilimlerinde ve farklı bölgelerde Hanefî-Mu'tezilî kimlikli şahısların siyasî ve sosyal hayat içerisindeki yerlerine değinilmiştir.

Mu'tezile mensuplarının fıkıhta Hanefî olduğu pek çok çağdaş araştırmacı tarafından dile getirilen bir söylemdir. Bu yazarlardan bir kısmı Mu'tezile'nin kendine ait bir fıkıh okulu oluşturmadığını ileri sürerken, diğer bir kısmına göre ise Mu'tezile'nin kendine ait bir fıkıh usûlünden bahsetmek mümkündür. Hanefî-Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye ait olan *el-Mu'temed*'i neşreden Muhammed Hamidullah'ın mukaddimesinde, Mu'tezile'nin fıkıh usulü ilminin tedvinine nispeten geç bir dönemde katıldığını; özellikle fıkhın tatbiki alanına ilgi duymadıklarını ve bugünkü bilgilerimizle Mu'tezile'nin fıkhın fürûunda bir ekol oluşturmadıklarını söyler. Hamidullah'a göre, Mu'tezilî şahısların kendilerine uygun hukuki ekolü takip ediyor olmalarına, fıkıhta kiminin Hanefîliği, kiminin de Şâfiîliği tercih etmesi delil gösterebilir.[100]

---

[98] İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî Usûlu'd-Din,* nşr. Mahmud Nassar, Beyrut 2005, 31.
[99] ez-Zâhidî, Necmüddin Muhtar b. Mahmud (ö.658/1260), *el-Künyetu'l-Münye li't-Temîmi'l-Gunye,* nşr. A.A. Frejman, Moskova 1951.
[100] Hamidullah, Muhammed, "El-Mûtemed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi", çev. Şerafettin Gölcük, *Marife (Mu'tezile özel sayısı)*, 3/3 (2003), 335, 336, ss. 331-342.

Bekir Topaloğlu, Eş'arî'nin mezhebî kimliğinden bahsederken onun bazı Hanefî tabakâtlarda Hanefî olduğunun zikredilmesinin, geçmişindeki itikadî mezhebi olan Mu'tezilî kimliği dolayısıyla doğal bir varsayım olduğunu dile getirmekte ve Mu'tezile'nin fıkıhta umumiyetle Hanefî olduğunu söylemektedir. [101] Böylelikle Topaloğlu, Mu'tezile'nin fıkıh konusunda kendilerine has görüşler ortaya koyamadıkları ve akılcı zihniyetlerine daha uygun buldukları Hanefîlik'e intisabı uygun gördükleri fikrini de genel bir ifade ile dile getirmiştir. [102]

Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisinin varlığından bahseden Başoğlu ise Hanefîlerden bir kısmının Irak, Harizm ve İran'ın bazı bölgelerinde Mu'tezile'ye mensup olduğuna ve diğer itikadî gruplara mensup olan Hanefîlerin mevcudiyetine vurgu yapmış ve Hanefî Mu'tezilîlerin varlığının, Hanefî mezhebi içerisinde yol açmış olabileceği farklı yaklaşımların araştırılmayı beklediğine dikkat çekmiştir.[103]

Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı isimli doktora tezi ile bu konuyu irdeleyen Yüksel Macit, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi" isimli makalesinde tezinden çıkardığı sonuçlardan bahsederken, "Mu'tezilenin çoğunluğu Hanefîdir" iddiasını hatalı bulduğunu ifade etmektedir.[104] Bu iddianın ispatı için herhangi bir tarihi kaynağın olmadığını dile getiren yazar söz konusu iddianın ortaya çıkmasını Zemahşerî gibi birkaç âlimin Hanefî-Mu'tezilî olmasına bağlamış ve Mu'tezile'nin son dönemlerindeki güç kaybı nedeniyle bazı Mu'tezilîlerin Hanefîlik içerisinde bazılarının ise Zeydîlerin içerisinde erimiş olduğunu söylemiştir. Yazar bu iddiasını temellendirmek üzere Basra ve Bağdat Mu'tezilesi şeyhlerinin bu şekilde bir eğilimlerinin olmadığını ve onlardan bazılarının Ehlu'r-Rey karşıtı eserler yazdıklarını ifade etmiştir.[105]

Macit'in, Mu'tezile'nin kendine özgü bir fıkıh usûlü olduğu tespitini, Mu'tezile ile Hanefîlik arasında tarihi süreçte var olan birlikteliği yok saymamıza neden olacak bir tespit olarak görmemek gerekir. Zira bu ilişki olumlu ya da olumsuz etkiler bıraksa da rivayetler göstermektedir ki varlığı tartışılmayan bir diyaloğa dayanmaktadır.

Mu'tezile'nin fıkıh usûlü ile Hanefî fıkıh usûlü arasındaki farklılıklar ve benzerlikler konunun uzmanları tarafından araştırılabilir, bu etkileşimi açıklamaya imkan

---

[101] Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi,* İstanbul 1996, 138-39.
[102] Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 177.
[103] Başoğlu, Tuncay, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh, Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi", *İLAM*, 3/2 (1998), 123, ss. 113-140.
[104] Macit, Yüksel, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", *Marife (Mu'tezile özel sayısı)*, 3/3 (2003), 73, ss. 73-82.
[105] Macit, Yüksel, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", 73, 74; Yüksel, *Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000, 7.

verecektir. Ancak ilişkiyi sadece fıkıh usûlü kitaplarında aramak ciddi bir eksikliktir. Zira bu etkileşimin toplumsal ilişkilere, siyasî hadiselere yansıyan birtakım boyutları da vardır ki, bir mezhepler tarihçisi olarak bizim çalışmamıza bu noktalar yön verecektir. Kanaatimizce konu ile ilgili değerlendirmelerde genellemelerden mümkün olduğunca kaçınılmalı ve hatta müstakil hâdiselerden ilişkiyi anlamak ve açıklamak sosyal bilimler alanında çalışan bir araştırmacının esas gayesi olmalıdır. İp uçlarından yola çıkarak diyaloğu anlamaya çalışırken genellemeler bize yardımcı olmaktan ziyade bazı noktaların ihmaline neden olabilecektir. Macit'in söylediği gibi III./IX. asırda Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933) ve Ebû Ali el-Cübbâî ile birlikte teşekkül eden bir Mu'tezilî fıkıh usûlünden bahsedip bunun Mu'tezile içerisindeki yerini genellememiz halinde Harezm'de yoğun bir Hanefî-Mu'tezilî nüfusun olduğunu anlamamız güçleşecektir. O zaman Mu'tezilîlerin tercihleri arasına bir Mu'tezilî fıkıh usûlü de girer ki bu takdirde bazı Mu'tezilîlerin fıkıhta Mu'tezile'ye özgü bir fıkıh usûlü yerine Hanefî fıkıh usûlünü tercih etmiş olmaları durumu gündeme gelecektir. Zira Mu'tezile'nin kendisine ait bir fıkıh usûlünün ya da fıkıh anlayışının olması Mu'tezile içerisinden Hanefîlerin olması ya da Hanefîlerin içerisinden Mu'tezilîlerin bulunması gerçeğini değiştirmemiştir.

Mustafa Sibâi gibi araştırmacılar ise Mu'tezile ile Hanefîlik arasındaki ilişkiyi kabul etmekle birlikte, özellikle Ebû Hanîfe ve ashâbının bundan ötürü suçlanamayacaklarını aynı zamanda Mu'tezile'nin çoğunun fıkıhta Ebû Hanîfe ve ashâbının mezhebi üzerine olduğunu zikretmektedir. Buna ilaveten yazar Ehlu'l-Hadis ile Ehl-i İ'tizâl arasında husumet meydana geldiğinde, muhaddislerin halku'l-Kur'an görüşünü benimseyen herkesi cerh ettiğini, bu işi abartan bazı kimseler tarafından rey fikrini benimsedikleri gerekçesiyle Ashâbu Ebî Hanîfe'den pek çok kimsenin de bu tavırdan etkilendiğini söylemektedir. Ancak, yazara göre bu durumda Mu'tezile'nin hasımları olan Ebû Hanîfe'nin mezhebinin etkisi yoktur. Zira ona göre Ebû Hanîfe'nin kendisi dahi Ashâbu'l-Hadis mensuplarının ithamlarından nasibini almıştır.[106]

Çağdaş araştırmacılardan Aron Zysow ise Hanefî hukuk kuramında Mu'tezilîlik ve Maturidîlik'ten bahsettiği çalışmasında Orta Asyalılar ile Iraklı Hanefîlerin teolojilerini göz önünde bulundurarak fıkıh usûlüne dair, içtihatta isâbet, illetin özelleştirilmesi, âmm ifadeler ile esbab kuramı gibi meselelerin teolojik bağlantılarından bahsetmektedir. Zysow, bu temel meseleler bağlamında Mu'tezilî akidenin etkili olduğu Irak Hanefîleri ve Mürciî-Mâturîdî akidenin etkili olduğu Semerkand Hanefîleri

[106] es-Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve Mekânetühe fi't-Teşrîi'l-İslâmî*, Beyrut 2000, 163, 164.

arasındaki ihtilafların, teolojik kökenlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Zysow'un bu çalışması Semerkand Hanefîlerinin Mu'tezile karşıtlığını ve Ebû Hanîfe'nin mezhep geleneğini hangi eğilim mensuplarının sahipleneceği husûsundaki tartışmaları ortaya koyması açısından önemlidir.[107] Bu bağlamda Hanefî-Mu'tezilî şahıslar için ayırt edici olan fıkıh usûlüne dair temel tartışma konularının belirlenmesinde bu çalışmadan istifade edilmiştir.

Madelung Hanefî-Mu'tezilîlere, Hanefî-Maturidîlerin yayılma sürecinden bahsederken değinmiş, onların Büveyhîler döneminde Bağdat'taki konumları ile Büveyhîlerin sonu Selçuklular döneminin başlarında, mezhebî kimliklerinden kaynaklanan toplumsal tezahürlerine işaret etmiştir.[108] Söz konusu dönemlerde Mu'tezile'nin, Hanbelîlerden artan bir baskıya maruz kaldığını ifade eden Madelung, bu dönemde özellikle Mu'tezilî eğilimleri olan Hanefî kadılar üzerinde baskıların yoğunlaştığından bahsetmektedir.[109] Madelung'un çalışmasında Hanefî-Mu'tezilîler ile ilgili dikkat çeken bir diğer husus ise, bu kimselerin tarihsel süreçte temsil edildikleri coğrafyadan ve siyasî unsurlardan kısaca bahsediyor olmasıdır.[110]

Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal* isimli çalışmasında mihne döneminde Hanefî âlimler içerisinde halku'l-Kur'an husûsunda yeknesak bir durumdan bahsedilemeyeceği fikrindedir.[111] Halku'l-Kur'an fikrini benimsedikleri söylenen Hanefîlerden İsâ b. Ebân ve İbnu's-Selcî gibi şahısların vâkifî[112] bir tutum sergilediklerinden bahsetmek suretiyle[113] bu şahısların ircâ fikri ile ilişkilerine işaret etmiştir.[114] Hanefîlik ve Mu'tezile arasındaki diyaloğa Irak Hanefîleri ile Mu'tezile arasındaki ilişki bağlamında değinen yazar, Irak meşâyıhı ile Belh meşâyıhı arasındaki farklılıkları ele alırken kelâmî tercihler bazında "Irak meşâyıhının dönemin tanınmış birçok Mu'tezile simasını barındırmak" suretiyle farklılaştığını ifade etmiştir. Ayrıca

[107] Zysow, Aron, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik", çev. Süleyman Aydın, *Hikmet Yurdu (İmam Matüridî ve Matürîdîlik Özel Sayısı),* 2/4 (2009), ss. 147-178.
[108] Madelung, Wilferd, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâturîdi ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Ankara 2011, 328.
[109] Madelung, Wilferd, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", 328, 329.
[110] Madelung, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", 328 vd. ayrıca bkz. Madelung, Wilferd, "11. ve 13. asırda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Ankara 2011, 406.
[111] Kaya, E. Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 168.
[112] İlgili konuda fikir Beyân etmeyip susma tavrı.
[113] Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, 166 vd.
[114] Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, 168.

Kerhî ve Cessâs'ın Mu'tezilîlikleri ile ilgili iddiaların varlığına ve bunlardan Kerhî ile ilgili olanların isâbetli olabileceğine değinmiştir.[115]

Özen'in *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* adlı eseri Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisine dair ciddi ve değerli tespitler içermesi açısından dikkate değerdir. Yazar, eserinde Irak ve Semerkand Hanefîleri arasındaki farklılaşmaya dikkat çekmiş, bu iki grup arasındaki ihtilaflı mevzulara yer vermiştir. Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin temsilcileri olan Irak Hanefîlerine müstakil olarak yer veren[116] Özen, Mu'tezilî olanları da ayrı bir başlık altında zikretmiş ve bu şahısların isimlerine ve kısa biyografilerine yer vermiştir. Hanefî-Mu'tezîlîlere dair hazırladığımız listede Özen'in listesi de göz önünde bulundurulmuştur. [117]

Özen, Mu'tezile üzerine bazı mülahazalarını aktardığı bir diğer çalışmasında, Mu'tezile'nin teşekkül ettiği Irak'ta Hanefî mezhebi kök saldığı için Mu'tezile'ye mensup âlimlerin amel bakımından Hanefî olmasının tabii olduğunu ifade etmektedir. Özen, Osmanlı dönemi âlimlerinden Dede Cöngî (ö.975/1567) ile İbn Abidin'in kesin bir dille "her bir Mu'tezilî Hanefîdir" demelerinin her ne kadar bazı istisnalar sebebiyle tarihi vakıa ile tam örtüşmese de büyük oranda bir vakıanın tespiti olarak değerlendirilebileceği fikrindedir. Özen, buna delil olarak mihne döneminde kadıların Hanefî olmasını göstermektedir. Bunun yanında yazar, Mu'tezile'nin özellikle üçüncü dönem âlimlerinin Irak'ta etkili olduklarını ve mihne hadisesinin mimarı Ahmed b. Ebî Duâd ile birlikte mihnenin uygulayıcıları olan kadıların da çoğunlukla Hanefî çevrelerden olduklarını dile getirmiştir. [118]

Çağdaş araştırmacılardan Koçoğlu, "*Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*" isimli doktora çalışmasında Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye yaptığı eleştirilerin diğer mezheplere nazaran daha güçlü olmasında etkili olan sebeplerden biri olarak Hanefîlerin Mu'tezile'nin etkisinde kalmalarından ve Ebû Hanîfe'nin itikadî ve siyasî çizgisinden uzaklaşmış olmalarından bahsetmiştir. [119] Ayrıca o, Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye ağır eleştiriler yöneltmiş olmasını da Hanefîleri Mu'tezile itikadından koruma gayretinin bir yansıması olarak değerlendirmiştir. [120] Seyfullah Kara ise Büyük Selçuklular

---

[115] Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, 272-273.
[116] Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Basılmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul 2001, 161 vd.
[117] Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 173.
[118] Özen, "Mu'tezile Üzerine Bazı Mülahazalar", *Marife (Mu'tezile özel sayısı)*, 3/3 (2003), 407, ss. 406-411.
[119] Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, 75, 156.
[120] Koçoğlu, *Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, 75.

dönemindeki mezhep kavgalarını ele aldığı çalışmasında Hanefî-Mu'tezilî vezir Kündürî (ö.456/1064) tarafından Eş'arîliğe karşı yapılan mihnenin, Mu'tezilî olan Hanefîler tarafından yapılmış olma ihtimalinden bahsederek konu ile ilgili bir durum tespitinde bulunmuş ve Mu'tezilî olmayan Hanefîleri Eş'arî karşıtı söylemlerin uzağında tutmuştur.[121] Kara'nın bakış açısında üç unsurun ön plana çıktığı söylenebilir. Birincisi özellikle Hanefîlerin Maturidilikle ilişkisi öncesinde bütün Hanefîlerin ve liderlerinin olmasa da çoğu Hanefî'nin itikadî bakımdan tabii oldukları ekollerin öne çıkanlarından birinin Mu'tezile olduğu tespitidir. İkincisi bu ilişkide aklın iki ekolde ortak payda olması dolayısıyla önemli bir etken olduğu, üçüncüsü ise Kara'nın kullanım şeklinden anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezilîlerin Hanefîliğe mensubiyetinin söz konusu olmasıdır. Yani Hanefîlik rey unsuru dolayısıyla Mu'tezile için cazip olmuştur.[122] İlişkinin öncesi hakkında Kara'nın tespitleri bununla sınırlıdır. Zira o Hanefî-Şâfiî ilişkisini temellendirmek için Hanefî-Mu'tezilî birlikteliğini değerlendirmeye almış ve ilişkinin Selçuklular dönemine yansıyan boyutuna dair bazı tespitlerini dile getirmiştir.[123]

Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usûlû'd-Din Anlayışı (Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usûlû'l-Fıkh Diyaloğu) isimli çalışmasında Şık ise, Hanefîler arasında usûl ve fürû konularında kesin bir bütünlükten bahsedilemeyeceğini ifade etmiş, Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fıkhî görüşlerini bütünüyle benimseyenler olduğu gibi sadece fıkhî konudaki görüşlerini benimseyenlerin de varlığına dikkat çekmiştir.[124] Yazar, söz konusu ihtilafın fikrî bazı sebeplerle olabileceği gibi bölgesel gerekçelere de dayanabileceğini ifade ederek, Irak ve Semerkand Hanefîleri arasındaki görüş ayrılıklarını buna delil göstermiştir. Tüm bu farklılıklar neticesinde ise itikadî ve fıkhî düzlemde Hanefî çizgiyi benimseyen "Hanefî-Maturidîler"in, fıkıhta Hanefî, itikatta Mu'tezilî olan "Hanefî-Mu'tezilî" şahısların ve de fıkıhta Hanefî, itikatta Ashâbu'l-Hadis yanlısı "Hanefî-Ashâbu'l-Hadis" taraftarlarının mevcudiyetine dikkat çekmiştir.[125]

Akoğlu ise *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile* isimli çalışmasında bu şahıslar için Mu'tezilî-Hanefî ismini tercih etmekte ve bu birlikteliğin oluşmasında çoğunlukla mevâli kimliğe dayanan Mu'tezilî ve Hanefî geleneklerin, Emevî Arap asabiyeti karşısında maruz kalınan dışlanmışlık karşısında oluşan dayanışma duygusunun etkili olduğu ifade

[121] Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları,* İstanbul 2007, 280.
[122] Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 233-235.
[123] Bkz. Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 233 vd.
[124] Şık, İsmail, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usûlû'd-Din Anlayışı (Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usûlû'l-Fıkh Diyaloğu),* Ankara 2009, 8.
[125] Şık, İsmail, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usûlû'd-Din Anlayışı,* 8.

etmektedir. İlişkinin açıklanmasında söz konusu gerekçeden bahsedilmesinin birtakım kusurları da barındıracağını işaret eden yazar bu etkenin ilişkiyi tanımlamada önemli bir unsur olduğu görüşündedir.[126] Şüphesiz mevâli kimliği, Akılcı-Hadârî düşünce yapısının gelişmesinde ve siyasî bakış açısının oluşmasında oldukça önemlidir. Bu nedenle mevâli kimliğinden kaynaklanan birtakım sebepler bu ilişkide etkili olmakla birlikte, mevâliden olma unsuru, Hanefîlik-Mu'tezile beraberliğini açıklayan somut bir gerekçe olarak belirli bir dönemde ortaya çıkmamıştır. Akoğlu bu ilişkiye gerekçe olarak, Hanefî fıkhının erken dönemde teşekkül etmesi ile Ebû Yusuf'un (ö.182/798) aldığı görevlerle birlikte Hanefîliğin etkin hale gelmesi gibi unsurların da eklenebileceği kanaatindedir. [127] İlişkinin başlangıcına dair tespitlerini dile getirdikten sonra ise Akoğlu Büveyhîler döneminde hakim olan Mu'tezile-Hanefî birlikteliğinden bahsetmiş ve bu şahıslara örnekler vermiştir. [128]

Çağdaş araştırmacılardan Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini ele aldığı çalışmasında, Hanefîleri itikadî tercihlerine göre beşe ayırmış, Ebû Hanîfe'nin hem itikadî, hem de fıkhî görüşlerini savunanları tam Hanefîler olarak tanımlamıştır. Mu'tezilî Hanefîler, Şiî Hanefîler, Zeydî Hanefîler, Mürciî Hanefîler ise diğer gruplardır. Humeyyis, tanımlamayı Hanefîlik üzerinden yapmış [129] ve Mu'tezilî-Hanefîler olarak tanımladığı şahıslardan bahsederken, i'tizâl düşüncesinin Hanefîlerin içine yavaş yavaş dahil olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu fikirlerden Ebû Hanîfe'nin ailesi dahi etkilenmiştir.[130] Bununla beraber yazar, Ebû Hanîfe ve iki öğrencisinin Mu'tezile hakkındaki tavrının Mu'tezile'yi lanetleme veya zındıklıkla özdeşleştirme şeklinde olduğunu dile getirmek suretiyle onu Mu'tezilî olmaktan berî görmektedir.[131]

Mu'tezilîzm'den Arta Kalan Mu'tezile isimli çalışmasında Mahmut Ay ise, Mu'tezile'nin tarihsel serüveninde, Mu'tezile'ye yönelik baskılardan bahsetmiş ve bu anti-Mu'tezilî süreç esnasında Mu'tezilî şahısların hangi bölgelerde ön plana çıktığını açıklamıştır. Yazar, Mu'tezilî öğretilerin İran ve Bağdat'ta Hanefî hukukçular aracılığıyla varlığını sürdürmeye çalıştığını; Bağdat'taki bu birlikteliğin ise Büveyhî hanedanın zayıflamasıyla zor duruma düştüğünü ifade etmiştir. Aynı zamanda o, Abbâsîlerin

[126] Akoğlu, Muharrem, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, Ankara 2008, 192.
[127] Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 192.
[128] Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 192.
[129] el-Hümeyyis, Muhammed b. Abdurrahman, *Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, çev. Ahmed İyibildiren-Mustafa Öztürk, İstanbul 2010, 556 vd.
[130] el-Hümeyyis, *Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 571
[131] el-Hümeyyis, *Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 178, 571.

sonlarına doğru Hanbelî eğilimler karşısında Hanefîlerin, Mu'tezilî eğilimleri terk etmeleri yönünde baskılarla karşılaştıklarını zikretmektedir. [132] Bu suretle yazar, Hanefî-Mu'tezilî kimliğin siyasî ve sosyal tezahürlerine atıfta bulunmaktadır.

"Mihne Sürecinde Hanefîler" isimli makalesiyle Hanefî-Mu'tezilîlerin mihne esnasındaki konumuna dikkat çeken Mehmet Ümit'in çalışması ise bu diyaloğa dair dikkatleri mihne sürecine çekmesi açısından oldukça önemlidir. Yazar, bu çalışmasında her ne kadar mihne döneminde Hanefîler arasında homojen bir tutum söz konusu olmasa dahi, bu süreçte görev alan Hanefî kadıların varlığına dikkat çekmiş ve bu şahıslardan halku'l-Kur'an fikrini benimseyenlere yer vermiştir. [133] Çalışmamızda yer verdiğimiz mihne döneminde yaşayan Hanefî-Mu'tezilî şahıslara dair listenin belirlenmesinde, Ümit'in mihne uygulamarında rol alan Hanefîlere dair listesinden de istifade edilmiştir.

"Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine" isimli çalışmasında İbrahim Aslan ise, etkileşimin mevcudiyetini teyit ettikten sonra bu durumun temel saiklerinden biri olarak akıl temelinde bir metodolojik uyumdan bahsetmiştir. [134] Aslan söz konusu etkileşimin tarihsel zemini ile ilgili olarak ise, Irak'ta rey ekolünün temsilcisi Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) konumundan bahsetmiş ve Irak'ın her iki ekol için ortak bir zemin olması ile Abbâsî halifelerinin desteğinin etkili olmasına dikkat çekmiştir. [135] Aslan'ın tarihsel süreçten bahsederken, Mütevekkil (232/847-247/861) döneminde Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin inkitaya uğradığına dair söylemi ise önemli bir tespit olarak değerlendirilebilir. [136]

Son olarak yakın zamanda Osman Aydınlı'nın "Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklulular Döneminde Mu'tezile-Hanefîlik İlişkisi" başlıklı tebliği söz konusu ilişkinin Selçuklular dönemindeki tezahürlerini yansıtması açısından son derece önemlidir.[137]

Sonuç itibariyle çağdaş araştırmalar Hanefîlik ve Mu'tezile arasındaki ilişkiyi olgusal düzeyde ele almışlardır. Bununla birlikte ilişkinin hangi zeminde ortaya çıktığı

---

[132] Ay, Mahmut, "Mu'tezilîzm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları*, 9/1 (2011), 48 vd., ss. 57-76.
[133] Ümit, Mehmet, "Mihne Uygulamaları ve Hanefîler", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* içerisinde, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012, 78 vd., ; Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefîler", *HÜİFD*, 9/17 (2010), ss. 101-130.
[134] Aslan, İbrahim, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *Journal of Islamic Research*, 27/1 (2016), 81, ss. 78-89.
[135] Aslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", 84.
[136] Aslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", 88.
[137] Aydınlı, Osman, "Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklulular Döneminde Mu'tezile-Hanefîlik İlişkisi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâturîdîlik-* (05-07 Mayıs 2017), ed.Cengiz Çuhadar vdğr., I, ss.315-331, Kastamonu 2017.

hususu netliğe kavuşturulamamış, en önemli tetikleyici ise mihne hadisesi olarak görülmüştür. Bu bağlamda çağdaş araştırmaların Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisini ele alırken takındıkları tavırları dört başlık altında değerlendirmek mümkündür.

1. Hanefîler içerisinden Mu'tezilî akideyi benimseyenler bulunmaktadır.
2. Mu'tezile içerisinden Hanefî fıkhını benimseyenler bulunmaktadır.
3. Mu'tezile'nin kendine has bir fıkıh usûlü vardır.
4. Hanefîlik esasısında itikatta Ehl-i Sünnet akidesine uygundur. Mu'tezilî şahısların varlığı Ebû Hanîfe'nin itikadına zarar vermez.

5. Kavramsal Çerçeve

5.1. Hanefî-Mu'tezilî ya da Mu'tezilî-Hanefî İsimlendirme Tercihi

Tarihsel süreçte oluşan mezhep isimleri üzerinde, isimlendirme ister içerden, ister dışardan yapılmış olsun müşterek bir kabul söz konusudur. Bu kabulün oluşması için ise isimlendirme tercihlerinin literatüre yansıması ve mezhep mensupları tarafından da içselleştirilmesi gerekmektedir.

Mezhepler arası etkileşim halinde ise isimlendirme tercihlerinden ziyade tanımlamalar merkezdedir. Zira klasik literatürde Hanefî ve Mu'tezilî kimliğe sahip şahısları tanımlamak için kullanılan ortak bir isimlendirme mevcut değildir. Şahısları ortak bir grup kimliğinde tasnif edecek bir isimlendirmenin olmaması bu kimseleri tanımlamak üzere rutin, klasik bir söylem yerine yazarların özgün, keyfi ve birbirinden farklı söylemlerle bu kimselerin mezhebî kimliklerinin temel vasıflarına işaret etmelerine imkan vermiştir. Bu şahıslar için ortak bir isimlendirmeden ziyade bazı ibarelerden bahsedilebilir. Bu bağlamda her iki kimlik ile ilişkili şahıslar için bireysel olarak "Hanefîdir, ancak Mu'tezilîdir", "fıkıhta Hanefî, kelâmda Mu'tezilî", "mezhepte Hanefî, kelâmda Mu'tezilî", [138] "Mu'tezilî Hanefî",[139] "i'tizâl mezhebine yönelmiştir",[140] "Hanefî

[138] Kureşî, Mes'ûd b. Şeybe'nin *Kitâbu't-Tâlim* isimli eserinde Eş'arî için kullanılan "mezhepte Hanefî, kelâmda Mu'tezilî" ibâresine yer vermiştir. Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 544. Aynı kaynaktan istifadeyle Makrizî de Eş'arî için "mezhepte Hanefî, kelâmda Mu'tezilî" tanımlamasını zikretmiştir. el-Makrizî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali (ö.845/1444), *el-Mevâiz ve'l-İtibar bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Asar*, thk. Muhammed Zeynuhum, Mediha Şarkavî, Kahire 1998, IV, 194.

[139] İbnu'l-Arabî, Kadı Hâmid isimli bir şahsın Mu'tezilî, Hanefî olduğunu söylemektedir. İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr (ö.543/1148), *en-Nas el-kâmil likitâbi el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, 33.

[140] Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 424.

Mu'tezilî",[141] "i'tizâli ile övünürdü"[142], "Mu'tezilî"[143], "i'tizâl ile meşhur"[144] gibi tanımlama cümleleri kullanılmaktadır. Yine Hanefî kimlikleri bilinen bazı şahısların Hanefî bakış açısıyla "i'tizâl iftirası atıldı",[145] "i'tizâl ile itham olundu",[146] "Mu'tezile'ye meyli vardı"[147] gibi ifadelerle Mu'tezilî kimliklerine atıfta bulunulmaktadır. Mu'tezilî bakış açısı ile ise Hanefî kimliği olan Mu'tezilîler "Ashâbu Ebî Hanîfe'nin fıkhında ileri gitmek"[148], "Ehl-i Irak'tan olmak"[149] veyahut "Kerhî'den fıkıh tahsil etmek"[150] gibi ifadelerle tanımlanmaktadır.

Şahıs merkezli isimlendirmelere ilaveten klasik kaynaklarda bir bölgenin "fürûda Hanefî, usûlde Mu'tezilî" olduğu şeklinde kullanımlara rastlamak da mümkündür.[151] Bununla beraber klasik kaynaklarda ve hassaten Makâlât geleneğinde her iki isimle isimlendirilen bir gruptan bahsedilmemesi, bu kimselerin isimlendirmesinde yaygın ve yerleşmiş bir söylemden söz etmeye imkan vermemektedir.

Hanefî ve Mu'tezilî kimliği bir arada benimseyenler için verilen tek tip bir isimlendirmenin yer almaması aynı zamanda tarihsel süreçte bu şahıslarla ilgili algının değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple bu şahısların varlığının, sınırları belirli isimlendirmelerin ötesinde satır aralarında yer almaktadır.

Tek bir isimlendirmenin söz konusu olmamasından dolayı her bir şahıs için farklı tanımlama cümlelerinin kullanılması, ortak bir grup kimliği içerisinde yer almayan şahısların i'tizâl ya da Hanefîlik ile ilişkilerinin vasfını işaret ediyor olması sebebiyle bir yönüyle işlevsel olabilmektedir. Zira şahıslar için üstten yapılan tanımlamalar bireysel farklılıkların göz ardı edilmesi gibi bir duruma neden olabilmektedir.

Şahısları tanımlamak üzere kullanılan isimlerden Hanefî-Mu'tezilî ya da Mu'tezilî-Hanefî tanımlamaları tamlama şeklinde kullanılmamaktadır ve birinci ibarenin, ikinci ibarenin bir parçası durumu olması söz konusu değildir. Güncel kullanım şekliyle ise bu şahısların isimlendirmesinde Mu'tezile'yi benimseyen Hanefîler anlamında Mu'tezilî-Hanefî ya da Hanefîliği benimseyen Mu'tezilîler anlamında Hanefî-Mu'tezilî ibareleri kullanılmaktadır. Söz konusu isimlendirmeler aynı zamanda öncü kimliğin

---

[141] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 421.
[142] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 421.
[143] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 596.
[144] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VI, 471.
[145] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 169.
[146] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 269.
[147] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 269.
[148] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'itizâl*, 331.
[149] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'itizâl*, 324, 331.
[150] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'itizâl*, 324, 330; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 95.
[151] İbn Dâî er-Râzî, *Tabsıratu'l-Avâm,* 91.

hangisi olduğu husûsunda da bir kabulü içermektedir. Bu sebeple biz Hanefî-Mu'tezilî ya da Mu'tezilî-Hanefî kullanımının bir keyfiyet içermediği kanısı ile sürecin Mu'tezile'den Hanefî fikirlere doğru mu yoksa Hanefîlikten Mu'tezile'ye doğru mu işlediğini tespit etmeye çalıştık. Bu bağlamda iki tanımlama ifadesinden birini kişilerin mezhebî eğilimlerinde hakim olan öncü kimliğini göz önünde bulundurak tercih ettik.

Hanefî-Mu'tezilî ismini Hanefîliği benimseyen Mu'tezilîlere atfen kullanmamızda, Mu'tezile'nin fıkıhta Hanefîliği benimseyen şahısları tasnifi de etkili olmuştur. Zira Mu'tezile içerisinde fıkhî görüşleri ile bilinenler fukahâ bahsinde tasnif edilirken, kelâmî görüşleri ile bilinenlere ise Mu'tezili tabakalarda yer verilmiştir.

Mu'tezile'yi benimseyen Hanefîlere atfen Mu'tezilî-Hanefî ibaresi ise Hanefîlik içerisinde daha çok Irak Hanefîliğinden i'tizâl fikrine meyleden ve mütekellim sıfatından ziyade fakih kimliği ile öne çıkan şahıslar için kullanılmıştır. Bu bağlamda nispeten yeni sayılabilecek söz konusu isimlendirmelerin tercihinde şahısların bireysel farklılıklarının gözetilmesi gerektiğini söylemek durumundayız.

5.2. Cehmiyye

"Cehmiyye" isimlendirmesi, Hanefî-Mu'tezilî şahısların halku'l-Kur'an görüşünü benimsemeleri sebebiyle özellikle mihne sonrasında Hadis Taraftarlarına ait eserlerde "Cehmî" olarak tanımlanmaları sebebiyle çalışmamız esnasında şahısların biyografilerini incelerken dikkate aldığımız bir diğer isimlendirme olmuştur.

Cehmiyye tabirinin kullanımındaki keyfiyet sebebiyle, bu isimlendirmenin tarihsel süreçte tek bir ekol ya da görüşe nispet edildiğini söylemek mümkün değildir. Cehmiyye isminin Makâlât geleneğindeki tasnifi dahi bu keyfiyetten bağımsız olmayıp, muhtelif Cehmiyye tasnifleri mevcuttur. Mu'tezile[152], Mürcie[153] ya da Cebriyye[154] içerisinde tasnif edilen Cehmiyye, bazı yazarlar tarafından müstakil olarak tasnif edilmiştir.[155] Bunun yanında söz konusu tasniflere rağmen Cehm b. Safvan ve ashâbının

---

[152] Ebû Mu'tî Mekhûl en-Nesefî, Cemaatin Cehmiyye ile ilgili fikrinin Mu'tezilîler ve mürtedler oldukları yönünde olduğunu ifade etmektedir. Bernard, Marie, "Le Kitab el-Radd Ala'l-Bida d'Abu Mu'tî Mekhûl an-Nasafî" thk. Marie Bernand, *Annales İslamologiqe,* 16 (1980), 114, ss 39-126. İstifade ettiğimiz eser Marie Bernard'ın ilgili çalışmasında tahkikine yer vediği nüshadır.

[153] Eş'arî Cehmiyye'yi iman konusundaki görüşlerinden ötürü Mürcie içerisinde zikretmekte Eş'arî, Ebü'l-Hasen (ö.324/935-36), *Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn,* thk. H. Ritter, Wiesbaden 1980, 132. Makrizî ise Mürcie'nin Ehl-i Sünnet'e en uzak grubu olarak tasnif etmektedir. Makrizî*, el-Hıtat,* III, 394.

[154] Bkz. Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim (ö.548/1153), *İslam Mezhepleri*: *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2005, 89,91; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mühennâ v.dğr. Beyrut 1993, 97, 99; Makrizî*, el-Hıtat,* III, 403.

[155] el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b.Tahir (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak),* çev. E.Ruhi Fıçlalı, İstanbul 1979, 188; Makrizî*, el-Hıtat,* III, 407. Ebû Mu'tî Mekhûl en-

eklektik görüşler benimsediği ifade edilmiş ve amellerde icbar görüşü ile Cebriyye ve Ehl-i Sünnet ile uyumluyken, sıfatların nefyi husûsunda Mu'tezile'ye tâbi olduğu,[156] cebr ve ircâ görüşünü bir araya getirdiği[157] gibi konulara işaret edilmiştir. Yine farklı mezhebî eğilimlere nispet edilen görüşleri aynı anda benimsemeleri gerekçesiyle Mu'tezile'nin istitaatı nefyinden dolayı, Ehl-i Sünnet'in ise sıfatların nefyi ve rü'yetin inkarı görüşünden ötürü küfür ile ilişkilendirdikleri [158] ve bu sebeple farklı eğilimlerin birbirlerini tekfir etme husûsunda kullandıkları bir isimlendirme olmuştur.

Cehmiyye'nin, söz konusu fikirlerin tamamını benimseyenlerden ziyade belirli vesilelerle tekfir, dışlama, ötekileştirme gibi bir amacın matuf olduğu bir zeminde bu görüşlerden sadece birini veya bir kaçını benimseyenler için yazarların keyfî bir şekilde kullandığı, Watt'ın deyimiyle Hanbelîler tarafından suistimal edilen bir kavram olması[159] isimlendirmenin içeriğinin tespitini zorlaştırmaktadır. Nitekim bu vasfıyla mesela müteşabihlerin tevili husûsunda Cehm ile aynı görüşleri benimseyen Amr b. Ubeyd ve Ebû Hanîfe'nin ashâbından bir grup Cehmiyye mezhebini benimsemekle vasıflandırılmışlardır.[160]

Ebû Hanîfe ve ashâbının bu isimlendirmeyi kullanıyor olması ise Watt'ın da iddia ettiği üzere durumu daha da karmaşık hale getirmektedir.[161] Öyle ki Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinden Kur'an'ın mahluk olduğunu benimseyenler ve Cehm'in ashâbından olmakla itham edilenler olduğu gibi halku'l-Kur'an fikrini benimseyenin kâfir olduğunu ve onların arkasında namaza duranların Cehmî olarak isimlendirilmesi gerektiğini ifade edenler de mevcuttur. [162] Yine Ebû Hanîfe'nin Cehmiyye ve Müşebbihe'yi delaletteki iki grup olarak tanımladığına dair rivayetler,[163] bu ismin Ashâbu Ebû Hanîfe hakkındaki ithamlar nedeniyle onların nezdinde de kötülenen bir isimlendirme olduğunu ispata yönelik olmalıdır.

Nesefî, müstakil bir fırka olarak zikrettiği Cehmiyye içerisinde halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğini söylediği fırkalardan Merîsîyye ve Mahlukiyye ile birlikte halku'l-Kur'an konusunda görüş beyân etmekten kaçınan Vâkifiyye'yi ve kıraat, Kur'an ve lafzın Kur'an olduğunu ancak lafzın mahluk olmadığı görüşünü benimseyen Lafziyye'yi zikretmektedir. Ebû Mu'tî Mekhûl en-Nesefî*, Kitabu'r-Red ala'l-Ehl'il-Bid'a,* 109-113.

[156] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* 97, 99; Makrizî*, el-Hıtat,* III, 407.

[157] Makrizî*, el-Hıtat,* III, 404.

[158] Makrizî, *el-Hıtat*, III, 404.

[159] Watt, Montgomery, "Mu'tezile'nin Siyasî Tutumları", çev. Süleyman Akkuş, *Dini Araştırmalar*, 9/27 (2007), 325, ss. 323-342.

[160] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, 97-98.

[161] Watt, Montgomery, "Mu'tezile'nin Siyasî Tutumları", 325.

[162] Temîmî, *Tabakâtu's- Seniyye*, I, 293.

[163] Ebû Mu'tî Mekhûl en-Nesefî*, Kitabu'r-Red ala'l-Ehl'il-Bid'a,* 114.

Cehmiyye tabirinin mihne sonrası süreçte özdeşleştirildiği kimseler ise halku'l-Kur'an görüşünü benimseyenler olmuştur. Watt'ın III./VIII. asra kadar Cehmî tabirinin istenmeyen görüş benimseyenlerin tamamına verilen bir isimken, mihne sonrasında Hanbelîlerin gayretleri ile halku'l-Kur'an görüşünü benimseyenlerin tamamının "Cehmî" olarak isimlendirildiği iddiası[164] bu fikri desteklemektedir. Kutlu'nun Cehmiyye'nin Hadis Taraftarlarına ait olan *Kitâbu'l-İman*'da Mürcie'den ayrı müstakil bir grup olarak ele alındığına ve Ebû Ubeyd'in Cehmiyye kavramıyla kendi döneminde fıkıhta Hanefî, akidede Mürciî, halku'l-Kur'an konusunda Mu'tezile ile aynı düşünen Bişr el-Merîsî gibi kimseleri kastettiğine işaret etmesi ise[165] bu terimin içeriğine ircâ, halku'l-Kur'an ve Ashâbu Ebî Hanîfe'den olma vasıflarıyla bilinen şahısları da dahil etmektedir.

Cehmî isimlendirmesinin özellikle mihne sonrası süreçte, mihne dönemine kasıtla halku'l-Kur'an fikrini benimseyen şahısları tanımlamak için kullanılması bu isimlendirmenin i'tizâl fikrini benimseyen Hanefî şahısları tespit ederken dikkate alınmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim Kureşî, halku'l-Kur'an fikrini benimseyen Ahmed b. Ebî Duâd ile Hasan b. Cad için Cehmî isimlendirmesini kullanır.[166] Bu suretle halku'l-Kur'an görüşünü benimsemenin Cehm'in görüşünü benimsemek olarak kullanılması Hanefî tabakâtlarda sıkça rastlanan bir tavırdır. Nitekim Leknevî de Ali b. Ca'd için Cehm'in görüşlerini benimsediğine dair iddiaların olduğuna atıfta bulunur.[167]

Cehmiyye isimlendirmesi, farklı şahısların muhtelif gayelerle kullandıkları temsil alanı değişken bir yapıya sahip olması sebebiyle sınırları belirli bir kitle için kullanılmamakta, bununla beraber en genel anlamıyla halku'l-Kur'an fikrini benimseyenlere verilen isimlerden biridir. Bu suretle bu isim ilk dönem için bir akılcı genellemesi içerisinde yer alan Mürciî, Mu'tezilî şahıslar için karşıt zihin yapısı sahipleri olan Ashâbu'l-Hadis'ın dışarıdan bakışını temsil eder. Bu sebeple Cehmiyye ile ilgili bu tanımın içeriğine giren şahıslar ilk dönem akılcılığının farklı yönlerini aydınlatacaktır. Bu minvalde hassaten halku'l-Kur'an bağlamında Hanefîlik/Mürcie ve Mu'tezile'nin ortak bir zemininden bahsedebilmek için Cehmî isimlendirmesi dikkate değerdir.

5.3. Vâkifiyye

Vâkifiyye isimlendirmesi, halku'l-Kur'an meselesinde gösterilen tutumlardan birini temsil etmek üzere genel manasının dışında hususi bir şekilde kullanılmaktadır.

---

[164] Watt, "Mu'tezile'nin Siyasî Tutumları", 325, 326.
[165] Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2002, 126.
[166] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 56, 198.
[167] Leknevî, *Fevâidü'l-Behiyye*, 119.

Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hakkında fikir belirtmeyen kimseleri temsil etmek için kullanılan bu isimlendirme,[168] konu hakkında sahih bir delilin olmamasını gerekçe göstererek vakf etmeyi/susmayı tercih etmelerinden dolayı bu kimselere isim olarak verilmiştir. Ancak Vâkifiyye bu konu hakkında görüş beyan etmezken, görüş beyan eden iki grubu da küfür içerisinde değerlendirmiştir.[169]

Halku'l-Kur'an konusunda birbirine muhalif iki görüşün dışına çıkan Vâkifiyye'nin Cehmiyye ya da Mu'tezile içerisinde tasnif edilmeleri,[170] onların konu ile ilgili tavrının menşeinin halku'l-Kur'an fikrini kabul edenlere dayandığını göstermektedir. Bununla beraber Kur'an konusunda vakf eden şahısların Ashâbu'l-Hadis mensupları tarafından desteklendikleri görülmektedir. Bu şahıslardan biri olan Abdullah b. Dâvud el-Huraybî'nin (ö.213/828), mihne sürecinin başlangıcında hayatta olmakla beraber bu sürece şahitlik etmediği anlaşılmaktadır. Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde tasnif edilen Abdullah b. Dâvud el-Huraybî[171] Kur'an hakkında vakfeden bir şahıs olarak tanımlanmakta ve Yahya b. Eksem'in (ö.242/857) kendisinden hadis tahsil etmek için yanına geldiği zikredilmektedir. [172] Yine Kur'an konusunda Vâkifî bir tutum sergileyen Bişr b. el-Velid el-Kindî'nin (ö.238/853), halife Mütevekkil tarafından serbest bırakıldığı ve fetva verip hadis rivayet etmesine izin verildiği rivayet edilmektedir. [173]

5.4. Irak Hanefîliği

Irak, Hanefîliğin neşet ettiği coğrafya olması, yönetim merkezinin burada yer alması ve belirli bir döneme kadar Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki şahısların bu bölgede yoğun bir şekilde bulunması sebebiyle, uzun bir dönem Ashâbu Ebî Hanîfe'nin merkezi olma vasfını korumuştur.[174] Hanefîliğin temsilindeki konumu ve etkinliğini V./XI. asra kadar devam etmiştir. Ancak asrın başlarından itibaren ise bölgedeki Hanefî âlimlerin faaliyetleri durağan bir hâl almaya başlamıştır.[175]

---

[168] Makrizî, *Hıtat,* III, 401; Ebû Mu'tî, Mekhûl en-Nesefi, *Kitabu'r-Red ala'l-Ehl'il-Bid'a*, 111.
[169] Ebû Mu'tî, Mekhûl en-Nesefi, *Kitabu'r-Red ala'l-Ehl'il-Bid'a*,111.
[170] Ebû Mu'tî, Mekhûl en-Nesefi, *Kitabu'r-Red ala'l-Ehl'il-Bid'a*,111; Makrizî, *el-Hıtat,* III, 401.
[171] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 308.
[172] Zehebî, Ebû Abdillah (ö.748/1348)*, Tezkiretü'l-Huffâz*, Beyrut 1998, I, 247; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 350.
[173] Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VII, 565; Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 454; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 350.
[174] Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 73.
[175] Bedir, Murtazâ, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslarası Sempozyumu* (İstanbul Kasım 7-9 2008*),* 626, 627, ss. 621-632, İstanbul 2008.

Ashâbu Ebî Hanîfe için yapılan Ehl-i Irak gibi isimlendirmeler uzun bir müddet güncelliğini korumuştur. Ehl-i Irak, Hanefîliğin IV./X. asra kadar yoğun bir şekilde benimsendiği bölgeye atıfla yapılan bir isimlendirme olmakla birlikte, Ehl-i Irak isimlendirmesinden Irak Hanefîliğine bir evrimin söz konusu olması gerekmektedir. Zira ilk dönemde Irak bölgesinde Kûfe, Basra, Bağdat, Vasıt ve Enbar şehirlerinde Ashâbu Ebî Hanîfe mensupları bulunmakla birlikte, Ashâbu Ebî Hanîfe'nin yoğun bir şekilde yer aldığı iki önemli merkez Kûfe ve Bağdat'tır. İlk neslin eserlerinde yer verdikleri ve mensuplarını ifade etmek üzere kullandıkları Ehl-i Irak isimlendirmesi de Ehl-i Hicaz'a altenatif bir zihniyete dayalı bölünmeyi ifade edip daha çok ilk temsilcilerin yer aldığı Kûfe ehlinden olmayı içermektedir.[176] Bununla beraber Ehl-i Irak aynı zamanda bölgenin tamamının zihin yapısını içeren daha genel bir ifade biçimidir ve her zaman Ebû Hanîfe'nin görüşlerine muvâfık olmak durumunda değildir.[177]

Bu isimlendirme, Ebû Hanîfe ve ilk öğrencilerinin yaşadığı dönemde Ehl-i Kûfe'den olmakla neredeyse eş anlamlı bir şekilde, Ehl-i Hicaz ya da Ehl-i Medine isimlendirmesinin karşıtı olarak bölgedeki hakim zihniyeti temsil etmek üzere kullanılmıştır. II./VII. asırda Kûfe merkezli Ebû Hanîfe'nin halkasından neşet eden ve Kûfe'deki bu halkayı tanımlamak üzere kullanılan bu isimlendirme Ashâbu Ebî Hanîfe/Ashâbu'r-Rey gibi tüm mensupları ifade etmeyi amaçlıyorken mensupların diğer bölgelere yayılması ve bölgesel farklılaşmaların oluşmasıyla birlikte ise Hanefîlik içerisindeki bir eğilimi tanımlamak üzere kullanılmaya başlanmıştır.

İlk dönemde Irak'ta neşet eden Ebû Hanîfe ve ashâbının tümünü tanımlamak üzere kullanılan Ehl-i Irak tabiri, zamanla Irak bölgesi ulemâsı ile özdeşleşmiş ve mezhep içerisinde farklı bir düşünce yapısına sahip olanları tanımlamak üzere müstakil bir bölge ulemâsını vasıflandırmak üzere kullanılmaya başlanmıştır. IV./X. asırda İbnü'n-Nedîm, Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan şahısların Irak ehlinden olmalarına işaret etmektedir.[178] V./XI. asırda ise artık Saymerî ihtilafı tasnif etmek üzere bir eser yazmış ve Irak Hanefîliğine hasrettiği söz konusu eserinde Ebû Hanîfe ve ashâbından II./VIII. asra kadar yaşayanlar ile yazarın vefat tarihi olan V./XI. asra kadar Irak ehlinden olanlara yer

[176] Bkz. eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan (ö.189/805), *el-Hücce alâ Ehl-i'l-Medine*, thk. Seyyid Mehdî Hasan el-Kilânî, Beyrut 1983, II, 69, 614; III, 212; IV, 38.
[177] Mesela, Şeybânî, Ebû Hanîfe hariç bütün Ehl-i Irak'ın benimsediği bir görüşten bahser ve kendilerine Ebû Hanîfe'nin görüşünün daha yakın geldiğini ifade eder. Şeybâni, *el-Hücce alâ Ehl-i'l-Medine*, III, 30. Bir başka yerde de Ehl-i Irak'ın ve Ebû Hanîfe'nin görüşü şudur der. Şeybâni, *el-Hücce alâ Ehl-i'l-Medine*, IV, 219.
[178] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 258, 259, 260, 261.

vermiştir.[179] Bu şahıslar ise Ehl-i Irak'tan olmak,[180] Iraklıların ya da Ehl-i Irak'ın mezhebi üzere fakih olmak,[181] Ehl-i Irak'ın fakihi olmak,[182] Irak fakihi,[183] Ehl-i Irak mezhebinin ilim ehlinden olmak,[184] Ehl-i Irak mezhebi üzere görüş benimsemek[185] gibi ibarelerle Hanefîlik içerisinde konumlandırılmışlardır. Bununla beraber bu durum itikadî bir ayrışmaya değil, yine bölgesel konuma dair bir farklılaşmaya işaret etmektedir.

Bağdat'ta mihne döneminin tesiriyle III./IX. asırda halku'l-Kur'an fikrini benimemekle ayrışan Mu'tezilî eğilimli şahısların varlığı gündeme gelmiş ve IV./X. asırda Ehl-i Irak tanımlamasında özellikle Kerhî'nin ashâbından olmak ön plana çıkmıştır. [186]

Bizim kendilerinden bahsedeceğimiz V./XI. asra kadar dönemde Irak, Ashâbu Ebî Hanîfe'nin merkezi konumu olmaya devam etmektedir. Bu süreçte henüz diğer bölgelerdeki mensuplar ile bir ayrışma meydana gelmemiş ancak Ashâbu Ebî Hanîfe'nin görüşlerinin bu bölgeden atanan kadılar, ilim halkaları arasındaki geçişlilikler gibi sebeplerle Irak dışında özelikle Horasan ve Mâveraünnehir'de de temsil edildiği görülmektedir.

Irak hem bölgesel olarak hem de nüfûz açısından uzun bir dönem Hanefîliğin merkezi olmakla birlikte, sonraki dönemlerde Hanefîliğin merkezi konumunu sahiplenenler ise Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini benimsemek suretiyle ayrıcalıklı bir konum sahibi oldukları iddiasıyla ortaya çıkan Mâverâünnehir/Semerkand Hanefîleri olmuştur. Nitekim Özen'e göre bu ayrışmanın mimarları da Irak'ın Hanefîlikle özdeşleşmesinin önüne geçmeye çalışan ve bu suretle mezhep içinde kendilerinin temsil ettiği Semerkand Hanefîliği ve Irak Hanefîliği olmak üzere iki anlayışın varlığına vurgu yapan Semerkand Hanefîleridir.[187]

Ayrışmanın yansıdığı Semerkand Hanefîlerine ait V./XI. asırda yazılan eserlerde görülen ilk tezahürler, Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olmadığını ispat etmeye çalışma şeklinde

---

[179] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 90-168.
[180] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 584.
[181] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 295; İbn Dokmak, *Nazmü'l-Cümân*, II, 280.
[182] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 173.
[183] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 117.
[184] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 72.
[185] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 486.
[186] Kerhî'den sonra bu kimseler Kerhî'den fıkıh tahsil etme sıfatıyla tasnif edilmiştir. Bu durumun Hanefî ve Mu'tezilî tabakâtlarda pek çok örneği bulunmaktadır. Şahısların biyografilerinde bu duruma işaret edilecektir.
[187] Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 74.

kendini gösterirken, [188] Hanefîlik içerisindeki Semerkand ve Irak Hanefîliği ayrışmasından sistemli bir şekilde bahseden ilk kişi eserine başlarken usûlü fıkıh alanındaki literatürün önemli bir kısmının kendileriyle usûl alanında muvâfık olmayan Ehl-i İ'tizâl'e ait olduğunu dile getiren ve usûlü fıkhın kelâmın bir dalı olduğunu ve aslından ayrı tutulamayacağına işaret etmek suretiyle bu eserlere uyulması halinde birtakım problemlerin meydana geleceğine atıfta bulunan[189] Alaaddin es-Semerkandî (ö.539/1144) olmuştur.[190]

Çağdaş araştırmacılar tarafından Alaaddin es-Semerkandî'nin bu tavrı ile birlikte eserinde sık sık Semerkand ve Irak meşâyıhlarına atıfta bulunması ve bunu yaparken kendisini Semerkand meşâyıhı tarafında göstermesi, onun Irak meşayihini Mu'tezile mezhebi ile ilişkilendirdiğine işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır.[191]

Yine aynı dönemde Lâmişî eserinde Semerkand Hanefileri ile Irak Hanefîliği ifadelerini kullanmış ve ihtilaf olması halinde bu iki grubun görüşlerinden ayrı ayrı bahsetmiştir. Lâmişî ve Semerkandî, Irak Hanefîlerini, "ashâbımızdan Irak Meşâyıhı",[192] "meşâyıhımızdan Iraklılar", [193] "meşâyıhı Irak" [194] olarak tanımlamakta ve Kerhî ile Cessâs bu kimselerden sayılmaktadır.[195] Mu'tezile'nin görüşlerini ayrıca zikretmesi ise Irak Hanefîleri dışında bir Mu'tezilî usûlüne atıfta bulunduğunu göstermektedir. [196]

Ashâbu Ebî Hanîfe'nin görüşlerinin farklı bölgelerde temsil edilmesi ile birtikte diğer bölgeler de Hanefîlik içerisinde nüfûz kazanmaya başlamıştır. Hanefîlik içerisinde

---

[188] Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ekber* isimli eserinde sıfatların ispatı, hayır ve şerrrin takdiri ve tümünün Allah'ı dilemesi ile olduğu, istitaatın fiil ile beraber olduğunun ispatı, kulların fiiilerinin yaratılmış olmasını gibi meselelere; *el-Âlim ve'l-Müteallim* ve *Risale* isimli eserlerinde ise günahı sebebiyle kimsenin tekfir edilemeyeceği ve bu kimsenin imandan çıkmadığınına işaret ettiğini fade etmektedir. Pezdevî devamen Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe ile Kur'an mahluk olmadığı hususunda anlaştığına, Serahsî'nin *Mebsût*'unda ve pek çok eserde Ebû Hanîfe'nin i'tizâle ve ehvâdan diğer eğilimlere meyletmediğinin zikredildiğine ve Ebû Hanîfe ve ashabının rüyetullah, kabir azabı, cennetin yaratılmışlığı gibi meselelerin hakikatine inandıklarına işaret etmektedir. Pezdevî, Ebû'l-Usr (ö.482/1089), *Kenzu'l-Vusûl*, Karaçi trz. 3-4. Özen bu eserlere yansıyan Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olmadığına dair tartışmaların Hanefî mezhebinin Mu'tezile ile ilişkisinin ciddi bir mesele olduğuna ve fıkıh usûlü ile kelamî konuların uyumundan ötürü Mu'tezilî Hanefilerin Ebû Hanîfe'nin eser yazmadığı şeklinde bazı iddialarda bulunmalarına sebep olmuş olabileceğini ifade eder ve Hanefî-Maturidî gelenekte bu iddiadan detaylı bir şekilde bahseder. Bkz. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 74 vd.

[189] Semerkandî, Ebî Bekr Alâeddin (ö.539/1144), *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl,* thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sâdi, Mekke 1984, I, 1-2.

[190] Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 78.

[191] Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 80; Abbasov, Azar, *Alâeddin es-Semerkandî ve Mizânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usül Açısından Değerlendirmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, 55.

[192] Lâmişî, Mahmud b. Zeyd (ö.534/1139), *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh,* thk. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut 1995,105; Alâeddin es-Semerkandi, *Mîzânu'l-Usûl*, 144; 463; 466

[193] Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, 184.

[194] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, I, 392, 398, 420; II, 1087.

[195] Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, 124; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, II, 674

[196] Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, 133.

bölgesel sebeplerle ortaya çıkan, ancak farklı unsurlarla desteklenen bu ayrışma iki farklı alternatif ekolün gündeme gelmesine neden olmuştur. Irak Hanefîlerinin çoğu itikatta Mu'tezilî olmaları hasebiyle, Hanefî-Mu'tezilî ifadesinin kapsamına çoğunlukla onlar girmektedir. Ancak Hanefî-Mu'tezilî kimliğin çok daha geniş bir tanımlama olduğunu böylelikle içerisinde Irak Hanefîlerinin yanında Nişabur, Harezm gibi diğer bölgelerden de Mu'tezilî kimlikli şahısların bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

5.5. Ashâbu'r-Rey

Ashâbu'r-Rey isimlendirmesi, metodik bir tavrı içeren bir tanımlama cümlesi olup, Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde fıkıhta veyahut itikadî meselelerde reylerine başvuran kimseler için çoğunlukla dışarıdan[197] yapılan bir isimlendirmedir. Grup mensuplarının tercih etmediği bu isimlendirme özellikle Makâlât geleneğinin tasnifinde Mürcie ile bağlantılı bir şekilde ele alınmıştır. Ashâbu'l-Hadis mensuplarının grubun itikadî meselelerdeki tavrını küçültme amacıyla bu ismi kullanıyor olmalarının ise grubun içeriğine Ashâbu Ebî Hanîfe mensubu şahıslardan halku'l-Kur'an gibi meselelerde fikir beyan edenlerin ortaya çıkmasıyla başladığı zikredilmektedir. Bu görüşün sahiplerine göre Ebû Hanîfe ve ashabının bu şekilde isimlendirilmesi mihne sürecinin bir yansımasıdır. [198]

Ashâbu'r-Rey isimlendirmesinin içeriğini belirleme hususunda birtakım zorlukların olduğu araştırmacıların da işaret ettiği bir durum olup, kavramın kullanımındaki keyfiyet dolayısıyla sadece fıkıhta reyi kullanalar için bir isimlendirme olması veyahut Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde itikadî meselelerde reylerini kullanan tüm grupları kapsayıp kapsamadığı hususları tartışmaya açık görünmektedir. Grubun sadece fıkıhta reylerini kullananlar için kullanılması hususundaki tartışmalar isimlendirmenin muhatabı olan Ashâbu Ebî Hanife'nin kendi içerisindeki farklılıkların isimlendirmeye dahil edilip edilmeyeceğini gündeme getirmemiştir. Kutlu'nun isimlendirmenin muhataplarının klasik literatürde Mürcie ile Ashâbu'r-Rey arasında kurulan dolaylı veya

---

[197] Ashabur'r-Rey isimlendirmesi grup mensupları tarafından kullanılmakla birlikte tercih edilen bir isimlendirme olmamıştır. Ehl-i Rey tabirinin erken tarihli bir kullanımına Ebû Yusuf'un *Kitabu'l-Harac'ında* rastlanmakla birlikte burada bu ibarenin kavramsal bir karşılığının olmadığı anlaşılmaktadır. Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrâhim b. Habîb (ö.192/798), *Kitâbu'l-Harac,* Beyrut 1979, 203. Grup mensuplarından Saymerî'nin Ashâbu'r-Rey'i Ebû Yusuf zamanında Ashâbu'l-Hadis ile birlikte Kûfe'de mevcut olan bir gruba karşılık olarak kullanmasının (Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 97) ise kavramsal bir düzeyde karşılığı mevcuttur. Bununla birlikte grup mensuplarının kendilerini isimlendirmek için Ashâbu'r-Rey ismini tercih etmemişlerdir.

[198] Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Rey", *DİA*, X, 523, ss. 520-524, İstanbul 1994; Ünal, İsmâil Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2010, 52.

doğrudan bağlantıya dayanarak, sadece fıkhi bir ekol olmaktan ziyade, itikadî ve fıkhî görüş sahipleri oldukları tespiti,[199] Ashâbu'r-Rey'i değerlendirmede yeni bir zemin ortaya çıkarmıştır.

Bu bağlamda Ashâbu'r-Rey tanımı içerisinde, sadece fıkıhta reylerini kullanan kimselerden, aynı zamanda iman konusunda Mürcie ile uyumlu görüş benimseyen Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki şahıslardan ve yine Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde yer alan ancak i'tizâl görüşünü benimseyen kimselerden bahsedilebilir. Tanımlanın merkezi ise Ashâbu Ebî Hanîfe olup Mu'tezile içerisindeki şahısların dahil edilmediği söylenebilir.

Grubu sadece fıkıhta reylerini tanımlamak üzere kullanan İbn Kuteybe'nin tasnifi, Ashâbu'r-Rey'i Ebû Hanîfe ve ashabı ile sınırlandırmamış, fıkıhta reye başvuran Evzâi (ö.157/773), Süfyan es-Sevrî (ö.161/777), Malik b. Enes (ö.179/795) gibi şahıslar grup içerisinde tasnif edilmiştir. [200] Buna ilaveten Ashâbu'r-Rey'i Mürcie ile özdeşleştiren ciddi bir literatür yer almaktadır. [201] Özellikle Makâlât geleneği içerisinde bazı yazarlar tarafından Ashâbu'r-Rey Mürcie içerisinde tasnif edilmiş, bu suretle bu tanımlama fıkıhta reylerine başvuranlar ve ircâ görüşünü benimseyenler şeklinde sınırlandırılmıştır.

Ashâbu'r-Rey'e dışarıdan yapılan tanımlamalardan biri olarak fıkhî meselelerde reye başvurma vasfıyla tanımlanmaları halinde bu şahısların Sünnî olarak vasıflandırılmasında bir beis bulunmayacağı yönünde bir algı mevcuttur. Bu bağlamda Sünni Makâlât geleneği yazarlarından Bağdâdî'nin Ehl-i Sünnet içerisinde tasnif ettiği gruplar içerisinde Rey ve Hadis ehline mensup fıkıh imamlarına da yer verirken bunların kimler olduğuna dair yaptığı "fıkhına sapık fırka mensuplarının bidatlerinden bir şey karıştırmayan diğer fakihler" şeklindeki açıklama [202] ircâ ve i'tizâl fikrine mensup rey fırkası mensuplarının Sünnî akidenin dışında tutulmasını teyit etmeye yöneliktir. [203] Bununla beraber bu durum rey taraftarlarının farklı itikadî eğilimleri barındırdığına dair bir kabulü içermesi açısından dikkate değerdir.

---

[199] Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)*, Ankara 2002, 43.
[200] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Müslim, (ö.276/889), *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, 494-500.
[201] el-Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö.387/997), *Mefâtîhu'l-Ulûm*, thk. G. Van Vloten, Kahire 1930, 19, 20; Paul E.Walker, "An Ismaili Heresiography: The "Bab Al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab Al-Shajara", *Islamic History and Civilization, Studies and Texts*, 23 (1998), Leiden, 84 Eserin Arapça metnindeki numaralandırma esas alınmıştır. Bundan sonra esere Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere* şeklinde atıfta bulunulacaktır.; Kutlu, *İslam D˜ş˜ncesinde İlk Gelenekçiler*, 42, 43.
[202] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 289, 90; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 2007, 317.
[203] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* 26.

Mu'tezile içerisinde bizzat Ashâbu'r-Rey'e yazılan reddiyelerin yer alması [204] ise Sünnî gelenek dışında tutulmaya çalışılan grubun Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki i'tizâlî görüş sahipleri olduğunu teyit etmektedir. Nitekim bazı yazarlar tarafından Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki i'tizâl görüşü sahiplerinin Ashâbu'r-Rey'den olarak tanımlanması vâkidir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'i, Ashâbu'l-Hadîs ve Ashabu'r- Rey olmak üzere iki gruba ayıran Ebu'l-Meâli, Ashâbu'r-Rey'i, Ebû Hanife'nin (ö.150/767) ashabı olarak tanımladıktan sonra Ebû Hanife ve ashabının iman ile ilgili görüşleriyle birlikte, Horasan fukahasının usulde Ebû Hanife'ye uyduklarını, Irak fukahasından bir kısmının ise usûlde Mu'tezile'ye, füruda ise Ebû Hanife'ye tabi olduklarını ifade etmek suretiyle[205] Hanefî-Mu'tezilî şahısları Ashâbu'r-Rey içerisinde değerlendirmiştir. Makâlât yazarlarından İsferâyinî (ö.471/1078) ise kendi yaşadığı dönemde Kaderiyye'den bir grubun Ashâbu'r-Rey'e mensup olduklarını ancak mezheplerini gizlediklerine dikkat çekmektedir. [206] Muhtemelen onun Ashâbu'r-Rey içerisinde tasnif ettiği grup da Hanefî-Mu'tezilî şahıslardır.

Hanefî-Mu'tezilî kimliği ile bilinen şahıslardan Muhammed b. Semâa, Şehristânî tarafından Ashâbu'r-Rey içerisinde tasnif edilmekte [207] ayrıca İbn Semâa vefat ettiğinde İbn Maîn'in "bugün Ehlu'r-Rey'in reyhanı öldü"dediği rivayet edilmektedir.[208] Hanefî-Mu'tezilîlerden İbn Şucâ es-Selcî,[209] Muhammed b. Abdurrahman b. Subar,[210] Cessâs[211] gibi şahıslar da muhtelif eserlerde Ashâbu'r-Rey'den olarak tanımlanmışlardır. Hanefî Mu'tezilî şahıslardan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ise kıyas ile taabbud bahsinde muhaliflerinin Ashâbu'r-Rey'i suçladıklarını ifade etmek suretiyle kendisini ve ashabını Ashâbu'r-Rey içerisinde tanımlamıştır. [212]

Sonuç olarak Ashâbu'r-Rey isimlendirmesi içeriğine fıkıhta reylerine başvuranlar ile Ashâbu Ebî Hanîfe'den itikadî meselelerde Mürcie ya da Mu'tezile ile uyumlu görüş benimseyen şahısların dahil edildiğini söylemek mümkündür.

---

[204] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 208; Hayyât, *el-İntisâr,* 81.
[205] Ebû'l-Meâlî, *Beyânü'l-Edyân,* 37.
[206] el-İsferâyinî, Ebû'l-Muzaffer (ö.471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Din ve Temyîzu'l-Fırkatu'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1983, 151.
[207] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 245.
[208] İbn Ebi'l-Avvâm, Ebi'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed (ö.335/947), *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, Mekke 2010, 370.
[209] İbn Adî, Ebû Ahmed (ö. 365/976), *el-Kâmil fî Duafâ'i'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud vdğr., Beyrut trz.
[210] Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, III, 556.
[211] Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, V, 513; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 277.
[212] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mûtemed*, II, 733.

BÖLÜM I

MİHNE DÖNEMİNE KADAR REY TARAFTARLARI-MUTEZİLE İLİŞKİSİNİN İLK TEZAHÜRLERİ

Makâlât geleneğinin tasnifi, mezhepleri farklılaştırmaya yönelik olup, bu tasnif biçimi mezhepler arasındaki ortak özellikler ile bireyler ya da gruplar arasındaki geçişliliklerin fark edilmesini zorlaştırmaktadır. Zihniyet üzerinden yapılacak bir tasnifin ise mezhepler arasındaki düşünme yöntemindeki benzerlikleri görmeyi kolaylaştırması muhtemeldir. Zira zihniyet "bir inanışlar sistemiyle bağlantılı psikolojik eğilimler bütünü" olup, kişilerin davranışlarına anlam kazandırmakta bu davranışları belirlemektedir.[213] Zihniyet, bu yönüyle kişilerin ya da grupların benzer davranışlar bütününün indirgenebileceği bir değerler sistemi olup, grubun ya da bireyin davranışlarını anlamaya ve açıklamaya olanak veren entellektüel bir yapıdır.[214] Zihniyet çeşitli mensubiyetlerin değer yargılarından etkilenmekte olup, coğrafî şartlar, yaşam yerinin özellikleri etnik köken ile aile, mesleki ve siyasî grup gibi dar grupların etkisiyle oluşmaktadır.[215] Bu suretle oluşan zihniyet dini anlama noktasında da etkili olmakta ve aynı inanç sistemini benimseyen şahıslar nazarında dinin nasıl anlaşılacağı husûsunda birtakım düşünme farklılıkları şeklinde tezahür edebilmektedir. Dini anlama noktasındaki zihniyet tezahürlerinden biri olarak mezheplerin de tezahürü birtakım siyasî, itikadî, sosyal, psikolojik sebepler ile eski din, medeniyet ve kültürlerin felsefi düşünceler ile coğrafya ve toplumsal değişim gibi unsurların etkisiyle meydana gelmektedir.[216] Bu yönüyle mezhebî eğilim içerisinde hakim bir zihin yapısı olmakla birlikte, bu zihin yapısı zaman içerisinde farklılaşıp farklı bölgelerde muhtelif şekillerde tezahür edebilmektedir.[217] Ayrıca mezhep içerisindeki bu farklılaşmaya ilaveten aynı zihin yapısının farklı mezheplerde tezahür etmesi de vakidir. Ortak zihin yapısının temsilcilerinin farklı ilim geleneğine mensup olmaları ile farklı siyasî, toplumsal vakıaları veya muhtelif itikadî meseleleri muhatap almaları gibi sebeplerin etkisiyle aynı zihin yapısından çeşitli mezhebî eğilimler ortaya çıkabilmektedir.

---

[213] Muchielli, Alex, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kul, İstanbul 1991, 18.
[214] Muchielli, *Zihniyetler,* 18-19.
[215] Muchielli, *Zihniyetler*, 47 vd.
[216] Kutlu, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara 2012, 14.
[217] Bkz Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 10.

İslam düşüncesinde, dini anlamaya dayalı pek çok söylem geliştirilmiştir. Şahıslara, etnik farklılıklara, meslek gruplarına, siyasî yapıya, metodolojiye dayanan söylemlerin tasnifi husûsunda birtakım gayretlerin olduğuna işaret eden Kutlu alternatif bir tasnif sistemi geliştirmiş ve bu söylemleri tepkisel-kabîlevî, akılcı-hadârî, gelenekçi-muhafazakar, siyasal-karizmatik ve keşifci-inzivâcı olmak üzere beş grupta tasnif etmiştir. [218]

Bu tasnif içerisinde yer alan akılcı-hadârî din söyleminin temsilcileri akla ve tutarlı mantıkî temellendirmelere öncelik veren, fikirleri, olguları ve kavramları sorgulayan ve akıl süzgecinden geçtikten sonra kabul eden şahıslardır.[219] Yine açık bir algılama, akıllıca kararlar, sağduyu ve delillere dayalı olarak objektif karar verme, tümevarımcı ve tümdengelimci düşünce de akılcı zihin yapısının önemli bir kısmını meydana getiren entellektüel aktivitelerdir. [220] Akılcı din söyleminin zihne dayalı entellektüel aktiviteleri, toplum içerisinde ise kabile karizması yerine bireysel başarıların ve bireysel sorumluluğun hâkim olduğu; kitâbî kültürün ve sistematik düşüncenin gelişip, olayların derinlemesine analiz edildiği; farklı fikirlerin tahammül ile karşılandığı bir şekilde tezahür emektedir.[221]

Aklı kullanmak ve reye dayalı tavır geliştirmek İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren toplum içerisinde bir zihniyet olarak mevcut olmakla birlikte[222] söz konusu tutumlar bireysel olarak tezahür etmiştir. Bunun yanında aklı kullanmak insan olmanın bir gereğidir ve gelenekçi-muhafazakar zihniyetin temsilcilerinden olan Hadis Taraftarları içerisinden de fıkhî meselelerde reylerine başvuran şahıslar olmuştur. Ancak en temelde iki eğilim arasında metodik olarak akla tanınan yer hususunda farklılıklar mevcuttur.[223] Nitekim gelenekçi zihniyetin temsilcileri tarafından zarurete dayanan bu tarz akıl yürütmeler ile fıkhî ve itikadî meseleler hakkında hakikate ulaşmada akıl

---

[218] Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 15 vd.
[219] Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* 26.
[220] Giddings, F. , *Inductive Sociology*, London 1901, 88; McComas, Henry, *The Psychology of Religious Sects*, London 1912; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 16.
[221] Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 26.
[222] Akılcı zihniyetin İslam düşüncesi içerisindeki ilk tezahürleri için bkz. Alibekiroğlu, Fatmanur, *Ehlu'r-Rey'in İtikadî Boyutu*, *(Ebû Hanîfe Örneği)* (Yayımlanmış yüksek lisans tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, 61 vd.
[223] Mesela, Evzâî (ö.157/774), Ebû Hanîfe'yi re'y ile hüküm verdiğinden dolayı kınamadıklarını, kendilerinin de rey ile hüküm verdiklerini zikretmiş ve Ebû Hanîfe'yi kınama sebeplerinin kendisine bir hadis ulaştığında hadisi bırakıp başka bir görüşle hadise muhalefet ettiğinden dolayı olduğunu ifade etmiştir. (İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Ahmed b. Müslim (ö. 276/889), *Te'vîlü Muhtelifu'l-Hadis*, çev. Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul 1998, 124. Aklın gelekençi zihniyet tarafından kullanımı hususunda ayrıca bkz. Abrahamov, Bünyamin, *İslam Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık-,* çev. E. Buket Sağlam, İstanbul 2010, 39 vd.

yürütmeyi nastan sonra değerlendiren şahısların reyleri, sahih/mahmud rey ile mezmum/bâtıl rey ayrımına tabi tutulmuş ve Kaderiyye, Mu'tezile, Cehmiyye gibi fırkaların reyleri mezmum rey içerisinde tanımlanmıştır.[224] Reyin itikadî meselelerde kullanımını bidat ile eşleştiren bu tavrın ise İslam düşüncesi içerisinde rey/akıl ile ilgili kullanımların gelenekçi-muhafazakar zihniyet mensupları tarafından denetim altına alınma çabalarına işaret etmesi muhtemeldir. Üstelik çoğunlukla fıkhî konularda akla öncelik verenlerle, itikadî meselerde akla başvuranlar aynı şahıs ya da gruplardır. Bu ise aklı itikadî meselelerde kullanmaları sebebiyle, Mürcie, Mu'tezile ve Maturidilik'in yöntemlerini eleştiren ve itikadî meselelerde kullanılan reyi bidat, heva gibi isimlerle isimlendiren Hadis Taraftarları ile rey taraftarları arasındaki farkın en genel anlamıyla zihniyete dayandığını desteklemektedir.

İslam düşüncesi içerisinde akılcı zihin yapısının temsilcilerini bir mezhebî eğilim ya da gelenek içerisinde tasnif etmek zordur. Özellikle I./VII ve II./VIII. asırda bazı mezheplerin ekolleşme süreçleri devam ederken akılcı zihin yapısının tezahürlerini gösteren bu şahıslar, ilk iki asrın tartışma mevzularına ve siyasî eylemlerine farklı şekillerde katkıda bulunmuşlardır. Bu tartışma mevzularında fikir beyan edenler çoğunlukla I./VII asrın son çeyreğinde teşekkül eden Mürcie ile II./VIII. asrın başlarında teşekkül süreci içerisine giren Mu'tezile'dendir. Kader problemi, insan fiilleri ve halku'l-Kur'an gibi hususlarda görüş beyan eden bu kimseler için Kaderî ve Cehmî gibi isimlendirmeler kullanılmıştır.

Bu şahısların bir kısmı Mürcie ve Mu'tezile gibi birtakım mezhebî eğilimler içerinde tanımlanırken, diğer bir kısmı ise söz konusu tartışma mevzularından birden fazlası husûsunda görüş beyan etmiş ve bu sebeple birden çok mezhebî eğilimle ilişkilendirilmiştir. I./VII asırda bu zihniyetin bir grup halinde tezahürlerine Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunda ortaya çıkan Osman b. Affân'ın katli, Cemel ve Sıffîn vakaları sonrasında siyasî çekişmelerden uzak kalan tarafsızlar grubu nezdinde rastlanmaktadır. Bu grup içerisinden çıkan Mürcie, mevâli kimliğinin de etkisiyle bireysel din anlayışı, inananların eşitliği, Arap asabiyetine karşı çıkma gibi birtakım akılcı tezahürler göstermiştir. Yine II./VIII. asrın ilk yarısında benzer bir düşünce yöntemi ile mevâli içerisinden ortaya çıkacak olan ve dönemin tartışma konuları

[224] İbn Kayyim, İbn Kayyim el-Cevzîyye, Ebi Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub (ö.751/1351), *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan, Riyad 1423, 125,126; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, hz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, 120; Alibekiroğlu, *Ehlu'r-Rey'in İtikadî Boyutu,* 10.

olan büyük günah, insan fiileri, Allah'ın sıfatları gibi konularda alternatif görüşler üreten, aynı zamanda değişen toplum yapısının bir gereği olarak felsefe ile iştigal eden Mu'tezile mezhebi içerisinde sayılan bazı şahıslar nezdinde akılcı zihin yapısı tezahür etmiştir.

İslam düşüncesinde akılcı-hadârî din söyleminin ilk üç asırdaki temsilcilerinden olan ve itikadî meselelerde akıllarını kullanmaları sebebiyle Hadis Taraftarlarının eleştirilerine maruz kalan Mürcie ve Mu'tezile'ye nispet edilen şahısların fıkhî zemindeki ortak paydası ise Hanefîlik olmuştur.

1.1. Erken Dönemde Aklî Düşüncenin Ekolleşmesi

1.1.1. Hanefî İsimlendirmesi ve Mezhebin Teşekkül Süreci

Mezheplerin teşekkülleri ile mezhep isimlerinin tesisi arasında zaman farkı olup, mezhebin ilk temsilcilerinin bir grup olarak varlıklarının farkında olmalarından itibaren, mezhebe ait meşhur isimlendirme yerine farklı tanımlamalarda bulunulması ve bir mezhebin teşekkül sürecinin farklı aşamalarında, muhtelif isimlendirmelerden bahsedilmesi mümkündür. Mezhep isimleri içerisinde şahsa nispetle yapılan isimlendirmeler yaygın olup, Hanefîlik isimlendirmesi de mezhebin teşekkülünde merkezi bir role sahip olan Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) adına nispetle oluşturulmuş bu tarz bir isimlendirmedir.

Mezhebin teşekkülü Ebû Hanîfe'nin fikirleri ekseninde onun vefatından çok sonra gerçekleşmekle birlikte Ebû Hanîfe ve mensuplarının ait olduğu çevrenin, henüz Hanefîliğin bir mezhep olarak teşekkülünden önce bazı isimlerle ifade edildiği ve bu isimlendirmelerin önemli bir kısmının mezhebin teşekkülü sonrasında da Hanefîlik ismi ile birlikte aynı çevreyi tanımlama amaçlı kullanıldığı görülmektedir. Ashâbu Ebî

Hanîfe,[225] Ehl-i Irak, Ashâbu'r-Rey,[226] Ehl-i Kûfe,[227] Irak Ulemâsı,[228] Ashâbu Ebî Hanîfe min Ehl-i Kûfe,[229] Ehl-i Fıkh[230] ve Ehlu'l-Kıyas, Ashâbu'l-Mekâyîs[231] gibi isimlendirmeler Hanefî topluluğu tanımlama amacıyla kullanılmaktadır. Esasında Hanefî geleneği temsil eden bu isimlendirmeler onun farklı bir yönüne işaret etmektedir. Ebû Hanîfe ve ashâbını karşılamak üzere kullanılan Ehlu'r-Rey, Ashâbu'r-Rey isimleri, geleneğin metodunu ve akılcı zihniyetini; Ashâbu Ebî Hanîfe ismi grubun mensuplarını vurgularken, Ehl-i Kûfe, Ehl-i Irak gibi isimlendirmeler ise mezhebin neşet ettiği coğrafyaya ve ulemânın yaşadığı yere işaret etmektedir. Bunun yanında reyin

[225] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 75, 149, 150, 151, 159. Yazar, bu ibâreyi tam bir mezhebe nisbetle de kullanmakta ve mezhebin liderliği ve diğer bölgelerde yayılmasından bahserken Hanefîlik yerine Ashâbu Ebî Hanîfe isimlendirmesini tercih etmektedir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 160. Ashâbu Ebî Hanîfe'nin Hanefîliği kastetmek üzere kullandığı bir diğer yerde ise Saymerî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî'nin vefatından sonra Ashâbu Ebî Hanîfe'nin imamının, müftüsünün ve müderrisinin Ebû Bekir Muhammed b. Mûsa el-Harezmî olduğunu söylemektedir. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, 167.

[226] Hilâlürre'y'in (ö.245/860) aktardığı bir rivayette Ebû Yusuf (ö.182/798) Basra'ya geldiğinde kapısında Ashâbu'r-Rey ve Ashâbu'l-Hadis toplanmış, her iki fırka da onu kendilerinden görmüş ve içeriye girmeye kendilerin layık olduklarını iddia etmişlerdir. Bunun üzerine Ebû Yusuf, kendisinin iki fırkanın hepsinden olduğunu, iki fırkadan birini diğerine öncelemediğini söylemiş ve içeriye hangi fırkanın gireceğini belirlemek için bir soru sormuş ve sorusunun isâbetli yanıtı Ashâbu'r-Rey'den alınca onların girmesine izin vermiştir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 97. Ebû Yusuf'un bu tutumu onun yaptığı görev ile alakalı olmalıdır. Zira bu görev adaleti gerektirir. Bunun yanında bu rivayet Basra'da Ashâbu'r-Rey ve Ashâbu'l-Hadis'in faal bir şekilde yer aldıklarına da işarettir. Rivayetin devamında Ebü'l-Velid et-Tayâlisî (ö.227/842), Ashâbu'r-Rey ile birlikte girdiğini söylemektedir. Hasan b. Sâlih ile ilgili övücü sözler konuşan Ebû Yusuf'un Ebû Bistâm Şu'be b. Haccâc'ı (ö.160/776) yerdiği algısına kapılmış ve mescidi terk etmiştir. Sonrasında mescide tekrar döndüğünde ise Ebû Yusuf ona Ebî Bistam hakkında hayırdan başkasını söylemediğini ancak Hasan b. Sâlih gibisini görmediğini ifade etmiştir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 98.

[227] Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac,* 88 (Saymerî'de Ehl-i Kûfe isminin geçti yerlerden birinde Basra kadısı olan Muhammed b. Abdullah kendilerinin Şurut konusunda Ehl-i Kûfe'den daha iyi olduklarını söylemiş bunun üzerine Ebû Süleyman el-Cüzcânî ulemâya adaletli olmasını ve Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu şey üzerine onların ilaveler ve eksiltmelerde bulunduklarını ifade etmiştir. Sizin "şurut"unuzu ve Ebû Hanîfe'den önce Ehl-i Kûfe'nin "şurut"unu bana getir! Demesi üzerine ise Muhammed b. Abdullah susmuş ve hakkı teslim etmiştir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 82. Ayrıca Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin cenazesi kaldırılırken, halktan biri bu kim diye sormuş, Ebû Hanîfe'yi tanımlamak için ise "Ehl-i Kûfe'den bir adamdır". Hapiste vefat etmiştir, denmiştir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 88. Ehl-i Kûfe isimlendirmesi kavramsal düzlemde Ebû Hanîfe ve ashâbını karşılamak üzere kullanılmasının yanında Kûfedeki tüm âlimleri kapsayacak şekilde de kullanımlaktadır.

[228] Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, 120; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 40, 72.

[229] Bişr b. Velid'in bir rivayeti bu kimselerden rivayet ettiği zikredilir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe* ,40; Ebû Ubeyd'den aktarıldığına göre ne zaman Ehl-i Kûfe fıkhı zikredilse, Muhammed b. Hasan iki beyit okumaktadır. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 55. Ehl-i Kûfe'nin literal anlamı dışında kullanımı için bkz. *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 7. Ayrıca Ehl-i Kûfe, çoğunlukla Ehl-i Medine'nin alternatifi olarak kullanılmıştır. Rivayete göre, Şirşir ismiyle bilinen Ebû Saîd er-Re'yî, Ehl-i Kûfe ile ile Ehl-i Medine'yi karşılaştırmış ve Ehl-i Medine'yi öne çıkarmıştır. Ehl-i Kûfe'den bir şahıs da onu hicvetmiş ve cehennemdeki kuduz köpeğin adının şirşir olduğunu söylemiştir. Ardından da onları hicveden bir şiir okumuştur. Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinânî (ö.255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Kahire 1988, I, 148,14; Taberî, *Târîhu't-Taberî,* XI, 653; İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed (ö.328/940), *el-İkdü'l-Ferîd*, Abdülmecid et-Terhinî, Beyrut 1983,VI, 153.

[230] Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan, eş-Şeybânî (ö.189/805), *el-Kesb*, thk. Süheyl Zekkar, Dımaşk 1980, 107. Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdan (ö.324/936), *Kitâbu'z-Zîne fî Kelimâti'l-Islamiyye*, Bağdat 1988, 263; İbn Teymîyye, Takiyyüddîn (ö.728/1328), *Kitâbu'l-İmân*, İskenderiyye trz. 282–283, Alibekiroğlu, *Ehlu'r-Rey'in İtikadî Boyutu*, 17; Ehl-i Fıkıh ismi Saymerî'de Ebû Hanîfe'den ilim alanlar için günlük hayattan bir kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır. *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 52.

[231] İbn Abdirrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, VI, 153.

kullanılmasını bidat gören rey karşıtı gruplar, Ehl-i Bid'a gibi isimlendirmeler ile grubun özellikle itikadî yönüne atıfta bulunmuşlar ve bu ismi grubu eleştirme amacıyla kullanmışlardır. [232]

Ebû Hanîfe ve ashâbını tanımlamak üzere meşhur olan Hanefîlik isimlendirmesi ile grubu karşılayan diğer ifade biçimlerinin grubun kendi mensuplarına ait literatürde kullanımı tarihsel süreç içerisinde kısmen değişiklik göstermiştir. Hanefîlik isminin kullanımına IV./X. asırda rastlanmakla birlikte bu ismin VI/XII. asra kadar yaygın bir şekilde kullanılmadığı görülmektedir. Mezhebin kurucu isimlerinden Ebû Yusuf henüz Hanefîlik teşekkül etmemişken kendilerini tanımlamak üzere Ehl-i Kûfe, Ulemâ min Ehl-i Kûfe, Hocalarımız/meşâyihunâ gibi ifadeleri tercih etmiştir.[233] Yine teşekkül sürecinde önemli bir yeri olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Asl (el-Mebsût)*, *el-Hücce, es-Siyer el-Kebir*, *el-Kesb,* [234] *el-Câmiu's-Sagîr* ve *el-Câmiu'l-Kebîr* [235] adlı eserleri tarandığında onun mevcut têlifâtında, "Ehl-i Kûfe", "Ehl-i Irak", "Ashâbu Ebî Hanîfe"[236] ve "Ehlu Fıkh"[237] gibi isimlendirmelere yer verdiği[238] ve meşâyihuna min ehl'il-ilm[239]" "ammê min ehli'l-ilm" [240] gibi ifadelerle de ashâbın görüşlerini açıkladığı görülmektedir.

Bu isimler aynı zamanda akla öncelik veren bir zihniyeti temsil etmeleri dolayısıyla çoğunlukla bu akılcı kimseler ile aynı dönemde yaşayan ve genellikle benzer itikadî meseleler üzerinde farklı fikir beyan eden Hadis Taraftarları için kullanılan aynı tarzda, yönteme ya da bölgeye atıfta bulunan isimlendirmelerin karşısında kullanılmıştır. *el-Hücce ale Ehl-i Medine* adlı eserde eserin yazılış amacına uygun olarak "Ehl-i Kûfe" ile "Ehl-i Medine" ismi bir arada kullanılmış ve iki grubun görüşlerine yer verilmiştir. Bu

---

[232] İbn Ebi'l-Avvâm'da geçen bir rivayette Selm b. Sâlim el-Belhî, Misar b. Kidam ile Ebû Hanîfe'nin halkalarının yakın olduğunu ve kendilerinin de Misar'ın yanındayken ona sorduklarında ancak Misar'ı Ebû Hanîfe ve ashâbını dinliyor halde bulduklarını söylemektedir. Bu durumun üzerine ise bir şahsın, Ey Ebû Seleme biz sana Rasullullah'ın hadisini soruyoruz ancak sen Ehl-i Bid'a'yı dinliyorsun dediği rivayet edilmektedir. İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe,* 76.

[233] Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, 88, 114, 118, 120; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 8.

[234] *el-Kesb* isimli eser Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye nispet edilen eserlerden biri olmakla birlikte günümüze ulaşan kısmının Serahsî'nin yaptığı şerh olduğu zikredilmektedir. Taş, Aydın, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *DİA,* XXXIX, 42, ss. 38-42, İstanbul 2010. *Kitâbu'l-Kesb*'in müellifleri hakkında ayrıca bkz. Micheel Bonner, "The Kitab al-Kasb Attributed to al-Shaybânî: Poverty, Surplus and The Circulation of Wealth", *Journal of The American Oriental Society*, 121/3 (2001), ss. 410-427.

[235] *Câmiu'l-Kebir* ve *Câmiu's-Sagîr*'de grup tanımlamasına dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan, eş-Şeybânî (ö.189/805*), Câmiu'l-Kebir*'de pek çok yerde Ehl-i Kûfe'yi, Kûfeli anlamında literal anlamıyla kullanmıştır. Şeybânî, *Câmiu'l-Kebir,* thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarabad 1356, 74, 210.

[236] Şeybânî *el-Hücce alâ Ehl-i'l-Medine,* III, 24, Şeybâni, *el-Kesb*, I, 114.

[237] Ebû Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, I, 41.

[238] Şeybâni*, el-Hücce alâ Ehl-i'l-Medine*, I,1, 497; II, 366.

[239] Ebû Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, I, 72.

[240] Ebû Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî,* I, 91.

eserde Ehl-i Medine'nin karşısındaki görüşler zaman zaman "Ehl-i Kûfe" yerine "Ashâbu Ebî Hanîfe" ile de ifade etmiştir.[241] Ehl-i Hadis'in karşısında "Ehlu'r-Rey" yerine "Ehl-i Fıkh" isimledirmesi de tercih edilmiş [242] Ehl-i Irak ismi ise pek çok yerde Ehl-i Hicaz'ın alternatifi olacak şekilde kullanılmıştır. [243]

Meşâyıh dönemine dair têlifât içerisinde kabul edilen Ebû Ca'fer et-Tahavî (ö.321/933)'nin Hanefî mezhebinin el kitabı mahiyetindeki ilk eseri olarak bilinen *el-Muhtasar*[244] ve *Ahkâmu'l-Kur'an* [245] isimli eserlerinde grubu tanımlamak üzere sıklıkla Ashâbu Ebî Hanîfe ismini kullanmıştır.[246] Bunun yanında ashâbın görüşleri "Ashâbu İmlâ" olarak tanımlanan ve Ebû Yusuf'un kendilerine görüşlerini yazdırdığı, içerisinde Bişr b. el-Velid'in (ö.238/853) de bulunduğu bir gruptan rivayet edilmiştir. [247] *Ahkâmul'l-Kur'an'*da bu grubun ismi "Ashâbu'l-İmlâ" şeklinde kullanılıp kendilerinin kimler olduğuna dair açıklamada bulunulurken, *Muhtasar*'da gruptan ziyade imlâ faaliyetine atıfta bulunulmuş ve "imlâ esnasında Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan'dan nakledilen görüşler" ifadesiyle bu kimselerden bahsedilmiştir. [248]

Yine meşâyıh döneminin ikinci yarısı yazarlarından Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyin el-Kerhî (ö.340/952) ve Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs (ö.370/981)'a ait eserlerde "Hanefîlik" isminin kullanımına rastlanmamıştır. Kerhî, *Usûl'*ünde, "ashâbımınızın görüşü" demek suretiyle, Ebû Hanîfe ve ashâbınının görüşlerine atıfta bulunurken,[249] Cessâs ise *el-Fusûl*'da yine "ashâbuna" ifadesi ile görüşlerini açıklamıştır.[250] Ashâbu İmlâ'ya atıfta bulunan Cessâs[251] *Şerhu Muhtasar et-*

---

[241] Şeybâni *el-Hücce alâ Ehl-i'l-Medine*, III, 24.
[242] Şeybâni, *el-Kesb*, I, 95.
[243] Şeybâni*, el-Hücce alâ Ehl-i'l-Medine*, II, 69, 614; III, 212; IV, 38. Ancak Ehl-i Irak kullanımı daha genel bir ifade biçimidir ve her zaman Ebû Hanîfe'nin görüşlerine muvâfık olmak durumunda değildir. Mesela, Şeybânî, Ebû Hanîfe hariç bütün Ehl-i Irak'ın benimsediği bir görüşten bahseder ve kendilerine Ebû Hanîfe'nin görüşünün daha yakın geldiğini ifade eder. Şeybâni, *el-Hücce alâ Ehl-i'l-Medine*, III, 30. Bir başka yerde de Ehl-i Irak'ın ve Ebû Hanîfe'nin görüşü şudur der. Şeybâni, *el-Hücce alâ Ehl-i'l-Medine*, IV, 219.
[244] Özel, Ahmet, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 21, ss.1-21, İstanbul 1997.
[245] Burada Tahavî ashaptan çok bireylerin görüşlerine yer verir ve Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ile Şeybânî'nin görüşleri açıklanır. et-Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî, (ö.321/933), *Ahkâmu'l-Kur'an,* thk. Sadeddin Ünal, İstanbul 1998, I, 416, 434; II, 20, 51, 203 vd.
[246] et-Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî, (ö.321/933), *Muhtasaru İhtilâfî'l-Ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1417, IV, 389,455; *Ahkâmu'l-Kur'an* I, 380.
[247] Tahavî*, Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 315, II, 230, 517; IV, 60 vd.
[248] Tahavî, *Muhtasar*, I, 191, 229, 435, 451 vd., V, 134.
[249] Kerhî, "Usûl", 169, 173
[250] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl,* I, 51, 77, 89, 101 vd.
[251] Cessâs, *Şerhu Muhtasar et-Tahavî*, thk.İsmetullah İnâyetullah Muhammed vd., Beyrut 2010, VI, 297; VII, 163.

Tahavî'de Tahavî'nin imlâ esnasında nakledilen görüşler şeklinde ifade ettiği fikirlerini[252] eserin şerhinde "Ashâbu'l-İmlâ"[253] şeklinde zikretmiştir.[254]

V./XI. asra gelindiğinde ise artık Hanefî literatür içerisinde "Hanefî Mezhebi" şeklindeki kullanımlara rastlanmaya başlanmıştır. V./XI. asırda yaşayan Hanefî-Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044), eserlerinde "Ashâbu Ebî Hanîfe" ibaresinin kullanımını tercih etmekle beraber,[255] bir kaç yerde "Hanefîyye" ismini de kullanmıştır. [256] Yine "Milletu Ebî Hanîfe ibaresi" bu grubu tanımlamak için tercih edilen ifadelerden biri olarak değerlendirilebilir. [257]

Serahsî (ö.483/1090), Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin (ö.334/945) Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin temel eserlerini özetlediği *el-Kâfi*'yi esas alarak yazdığı *el-Mebsût*'un [258] hâtimesinde Ebû Hanîfe'nin mezhebinin fıkhını topladığını söylemektedir.[259] Yine söz konusu eserde Hanefî mezhebi ibaresini kullanmakla [260] birlikte bu ifadenin kullanımının henüz Hanefî literatürde yaygınlık kazanmadığı görülmektedir. Zira Serahsî, Hanefî şahısları bir grup olarak tanımlamak üzere pek çok yerde "Ashâbu Ebî Hanîfe"[261] kullanımına yer vermiştir. Eserdeki "Ehl-i Kûfe",[262] "Ehl-i Irak"[263] gibi kullanımlar ise tarihsel kullanımlar olup, ashâbın tarihsel süreç içerisindeki görüşlerini karşılamaktadır. Bunun yanında Serahsî de Ashâbu İmlâ'dan rivayetlere yer vermiştir. [264]

V./XI.asırda yaşayan Hanefî-Mu'tezilî âlimlerden biri olan Saymerî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki bir menâkıbname ve Irak Hanefîliğine dair kısa bir tabakât mahiyetindeki eserinde erken tarihli bir diğer rivayette Ebû Saîd el-Berdaî'nin konuştuğu kimsenin "Hanefî" olarak tanımlandığı söylenmektedir.[265]

---

[252] Tahavî, *Muhtasar*, V, 134.
[253] Ashâbu'l-İmlâ, Ebû Yusuf'tan rivayet edenlerden sadece özel bir gruba ait isim olmalıdır, zira bir yerde Ashâbu'l-İmlâ'nın Ebû Yusuf'tan aktardığı bir görüşe göre bir durum caiz görülmezken, Muhammed'in Ebû Yusuf'tan onun da Ebû Hanîfe'den aktardığına göre caizdir. Cessâs, *Şerhu Muhtasar et-Tahavî,* VIII, 358. Yani Ebû Yusuf'tan gelen farklı tarikler söz konusudur ve Ashâbu'l-İmlâ bunlardan biri olmalıdır. Ebû Yusuf'un *Emâlî*'si kayıptır. Bu sebeple mevcut alıntıların onun bu eserinden alınmış olması muhtemeldir.
[254] Cessâs, *Şerhu Muhtasar et-Tahavî,* V, 334.
[255] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mûtemed*, I, 120, 161, 183, 264, 265, 278, 281, 313, 370, 407; II, 535, 630, 670, 691, 791, 822, 838, 839.
[256] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mûtemed*, I, 342.
[257] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mûtemed*, I, 388.
[258] Bkz. Kaya, Eyüp Sait, "el-Mebsût", *DİA*, XXVIII, 214, ss. 214-216, Ankara 2003.
[259] es-Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, (ö.483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut trz, XXX, 309.
[260] Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 197.
[261] Serahsî, *el-Mebsût*, I, 237; XXVI, 131; XXVIII, 110; XXX, 114, 128, 283.
[262] Serahsî, *el-Mebsût,* I, 28, 130; XI, 3; XIV, 94; XV, 78; XXIX, 153; XXII, 65; XXIX, 162.
[263] Serahsî, *el-Mebsût,* X, 41, 45; XVI, 30, 124.
[264] Serahsî, *el-Mebsût*, III, 95; VI, 229; VIII, 11; IX, 132; XIV, 114; XXI, 84.
[265] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 159.

VI/XII. asra kadar Hanefî literatürde Hanefîlik isminin kullanımına yaygın bir şekilde olmasa da gruba yönelik içeriden yapılan bir tanımlama şeklinde rastlanmaktadır. Hanefî topluluğun eserlerinde kendilerini ifade etmek için kullandıkları mevcut isimlere benzer bir şekilde, diğer mezhep mensuplarına ait fıkıh eserlerinde de "Hanefî" ismi henüz tercih edilmemiş bunun yerine çoğunlukla "Ashâbu Ebî Hanîfe" ve zaman zaman "Ehl-i Kûfe" isimlendirmeleri kullanılmıştır.[266] VI/XII. asırda yaşayan Hanefî-Maturidî ulemâdan Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (ö.534/1139),[267] hala Hanefîlik isminden ziyade "ashâbuna", [268] "meşâyıhuna" [269] gibi tanımlamalar kullanmakta ve bu isimlendirme içerisinde Irak Hanefîlerine de müstakil olarak yer vermektedir. [270] İsa b. Ebân, [271] Muhammed b. Şucâ [272] gibi ilk dönem Hanefî-Mu'tezilîlerin ise Mu'tezilî kimliğinden ayrıca bahsedilmemekte ve ashâb içerisinde tanımlanmışlardır.[273] Yine Irak meşâyıhı da "ashâbımızdan" şeklinde ifade edilmiştir.[274]

Makâlât geleneğinde ise mezhebin temsilcilerinin fıkhî arka planları ile birlikte, itikadî görüş sahipleri olmalarının da göz önünde bulundurulduğu bir Hanefîlik tasvirinden söz edilebilir. Bu eserlerde, "Hanefîlik" isimlendirmesi yerine çoğunlukla "Ashâbu Ebî Hanîfe" ve "Ashâbu'r-Rey" isimlendirmeleri tercih edilmiş ve grup Mürcie ilişkili bir şekilde ele alınmıştır.

Makâlât geleneği içerisinde yapılacak kronolojik bir inceleme, isimlendirmenin geçirdiği tarihsel süreci, farklı geleneklerin eğilimleri ile birlikte değerlendirme imkanı verecektir. IV./X. asrın başlarına kadar sürdüğü tahmin edilen Makâlât geleneğinin oluşum sürecine ait eserlerden günümüze ilk ulaşanlardan biri olan, Mu'tezilî gelenek içerisindeki Nâşî el-Ekber[275] imâmet anlayışını merkeze alarak fırkaların ihtilaflarını ortaya koyduğu *Mesâilu'l-İmâme* adlı eserinde Ashâbu Ebî Hanîfe'yi, Mürcie içerisinde imâmetin Kureyş dışından olmasını caiz görmeyen sınıf olarak tanımlamaktadır. [276] Yine Makâlât geleneğinin oluşum dönemi eserlerinden olan ve Şiî Makâlât geleneği içerisinde

---

[266] eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris (ö.204/820), *el-Umm*, Beyrut 1990, VII, 236, 280, 295, 336.
[267] Lâmişî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak Şık, Lâmişî'ye ait iki eserin tahkikini yapan Türkî'nin 539 olarak okuduğu tarihin 534 olarak okunması gerektiğini ifade etmiştir. Bizim burada verdiğimiz vefat tarihi de bu bilgiye dayanmaktadır. Şık, İsmail, "Semerkandlı Hanefî-Mâturidî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve İlmi Konumu", *ÇÜİFD*, 10/1 (2010), 113, ss. 105-123.
[268] Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 98.
[269] Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*,147, 15, 152.
[270] Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 105, 134, 154, 138, 184.
[271] Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 147, 198.
[272] Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*,108, 127.
[273] Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* I, 403.
[274] Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 105; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, I, 144; II, 674.
[275] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 92.
[276] Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbas (ö.293/906), *Mesâilu'l-İmâme*, thk. Joseph Van Ess, Beyrut 1971, 64.

yer alan Nevbahtî ve Kummî'nin eserlerinde Ebû Hanîfe ve benzerleri Mürcie'nin Mârisiyye grubu içerisinde zikredilmiş ve bu grup için Irak Mürciesi tanımlaması yapılmıştır.[277]

Makâlât geleneği içerisinde IV./X. asrın başlarında yazılan bir diğer farklı geleneğe ait eser ise Ebû Mu'tî' Mekhûl en-Nesefî (ö.318/930)'nin *Kitâbu'r-Red ale Ehl-il Ehvâ ve'l-Bid'a*'sıdır.[278] Hanefî/Mürciî geleneğin ilk örneklerinden sayılan bu eserde yazar, kurtuluşa eren fırka olarak tanımladığı Ehlu'l-Cemâa ve'l-Mürciûn'un [279] fikirlerine yer verirken, Hammâd b. Süleyman'dan, Ebû Hanîfe'den ve Ebû Yusuf'tan görüşler aktarmakla birlikte onlardan ayrı bir grup olarak bahsetmemiş ve "Ehlu'l-Cemâa ve'l-Mürciûn" ismi hâricinde bir tanımlamada da bulunmamıştır. [280]

Yine oluşum dönemi eserlerinden biri olan ve İsmâilî Makâlât geleneği içerisinde sayılan Ebû Hâtim er-Râzî (ö.322/933-34)'nin eserinde diğer fırak eserlerinden farklı olarak isimlendirmelere ve kavramların açıklanmasına özen gösterilmiştir. Öncelikle Mürcie, Ebû Hâtim'e göre Ali'yi ircâ edenlerdir. Mürcie ile ilgili ortaya atılan diğer fikirler ise tevilattan ibarettir ve ona göre içinde çelişkiler barındırır. Bu sebepten ötürü yazar Ashâbu'r-Rey ile birlikte Ashâbu'l-Hadis'i de Mürcie içerisindeki iki sınıftan biri olarak tanımlamaktadır. Yazar, Ashâbu'r-Rey'in kendilerini bu şekilde isimlendirmelerinin sebebini ise fıkıhta reye ve kıyasa izin vermeleri olarak göstermekte ve onların Kur'an'da ve Sünnet'te bulamadıkları bir meselede kendilerine rey ile içtihadı caiz gördüklerini ve bu sebeple de "Ehlu'r-Rey" olarak isimlendirildiklerini söylemektedir. Bu tanımlama Ebû Hanîfe ve ashâbına işaret etmekle birlikte Ebû Hâtim er-Râzî, "Mürcie" isminin verilmesi ile ilgili iddialardan bahsederken, büyük günah sahibinin cehenneme girmeyeceği görüşünü benimseyenler içerisinde "Ehl-i Fıkıh"tan olan Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan gibi kimseler ile "Ehl-i Kelâm"dan Cehm b. Safvân, Gaylân b. Mervan, Ebû Şimr, Fadl er-Rekkâşî gibi kimseleri zikretmekte ve "Amme" yani Ehl-i Sünnet içerisinde sayılan Ashâbu'r-Rey'in imanın amelsiz söz olduğu görüşünü benimsediğini ifade ederken Ebû Hanîfe ve ashâbından müstakil olarak bahsetmektedir. [281]

---

[277] Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa (ö. 300/912), *Şiî Fırkalar- Fıraku' ş-Şîa,* çev. H.Onat-S.Hizmetli-S.Kutlu-R.Şimşek, Ankara 2004, 62.

[278] Bkz. Acar, *Hasan, Ebû Mu'tî'' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürciî Makâlât Geleneği İçindeki Yeri,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

[279] Ebû Mu'tî', Mekhûl en-Nesefî, *Kitabu'r-Red ala'l-Ehl'il-Bid'a,* 62.

[280] Ebû Mu'tî', Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, 76, 119, 81, 121.

[281] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 263-268.

IV./X. asırda yazılan bir diğer İsmâilî Makâlât eseri olan Ebû Temmâm'ın *Kitâbu'ş-Şecere*'sinde ise Mürcie'nin üçüncü fırkası olarak zikredilen Ashâbu'r-Rey, "Ashâbu Ebî Hanîfe" olarak tanımlanmaktadır. Ahkamda kıyas ve istihsana izin verdiklerini vurgulamak suretiyle mezhebin fıkhî yönünü de açıklayan yazar, sonrasında grubun itikadî ve siyasî meseleler hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Burada verilen görüşlerden bir kısmı diğer fırka mensupları ile uyuşmaktadır. Mesela, Dırar b. Amr ile Ebû Hanîfe'nin Allah'ın mahiyetinin olması hakkındaki görüşleri aynıdır. Yine vaîd konusunda da Gaylâniyye ile ortak düşünmektedirler.[282] Böylece bu eserde Mürcie içerisinde sayılan ve kendilerine "Ashâbu'r-Rey" denilen, Ebû Hanîfe'nin mensuplarından oluşan kıyas ve istihsana fıkhî meselelerde öncelik tanıyan, itikadî görüşleri Mürcie'nin görüşleri ile uyumlu olan ancak bazı düşünceleri ile diğer fırka mensupları ile benzer fikirler ortaya koyan bir grup söz konusudur. [283]

Makâlât geleneğinin oluşum dönemi eserleri içerisinde sayılan ve Sünnî Makâlât geleneğinin ilk örneklerinden biri olan Eş'arî'nin (ö.324/935-36) *Makâlât'*ında ise "Ashâbu Ebî Hanîfe" ifadesi ile temsil edilen grup Mürcie içerisindeki 9. fırka olarak sayılmış[284] ancak grubun fıkhî yönüne işaret edilmemiştir.

IV./X. asrın sonlarında vefat eden Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim* adlı eserinin mezheplere tahsis ettiği bölümünde, yaşadığı zamanda mevcut olan mezhepleri ele almış ve burada 28 mezhepten bahsetmiştir. Bu mezheplerin dördünün fıkıhta olduğunu söyleyen yazar, Hanefîyye'yi Mâlikiyye, Şâfiîyye ve Dâvûdiyye ile birlikte dört fırkadan biri olarak zikretmiştir.[285] Eserinin muhtelif kısımlarında Hanefî ismini kullanan yazar[286] "Ashâbu Ebî Hanîfe" ve "mezhebu Ebû Hanîfe" gibi tanımlamaları [287] Hanefîliği kastetmek üzere kullanmıştır. Makdisî'nin eserine göre tüm Müslüman mezhepleri Şia, Havâric, Mürcie ve Mu'tezile olmak üzere dört mezhepten yayılmıştır. Hepsinin ayrılık noktası da Osman'ın katlidir. Bu vakıa sonrasında ayrılıklar başlamış ve halen -kendi yaşadığı döneme atfen- ayrılıklar devam etmektedir. İrcâ ise bu ilk ayrılıklar zamanında Ehlu'l-Kebâir hakkında fikir beyan etmemektir. Bu anlamda ircânın içerisinde Ehlu'r-Rey ile Ehlu'l-Hadis de bulunmaktadır. [288]

---

[282] Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 84, 85.
[283] Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 84 vd.
[284] Eş'arî, *Makâlât*, 138.
[285] Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 37.
[286] Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 38, 39.
[287] Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 43.
[288] Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 38.

Hârizmî'nin (ö.387/997) *Mefâtîhu'l-Ulûm* adlı eserinde ise istihsanın kendilerine özgü olduğu söylenen Ashâbu Ebî Hanîfe, "Ashâbu'r-Rey" olarak isimlendirilmiştir. Ashâbu'r-Rey'den sayılmayı fıkhî bir metod ile açıklayan yazar [289] buna ilaveten Ashâbu'r-Rey'i Mürcie içerisinde bir fırka olarak zikretmiştir. [290] Yazarın Ashâbu'l-Hadis içerisindeki Mâlikîyye, Şâfiîyye, Hanbelîyye ve Dâvûdiyye'yi kurucularına nisbetle isimledirirken Ebû Hanîfe ve ashâbı söz konusu olduğunda "Hanefîlik" isimlendirmesine yer vermemesini, "Hanefîlik" isminin IV./X. asırda tercih edilen bir isim olmadığına işaret etmektedir.

Sünnî Makâlât geleneğinin temsilcilerinden olan Bağdâdî (ö.429/1037) de eserinde Ebû Hanîfe ve ashâbını karşılamak üzere "Ashâbu'r-Rey" isimlendirmesini tercih etmiş, [291] ancak diğer yazarlardan farklı olarak "Rey fırkası" olarak da tanımladığı [292] Ashâbu'r-Rey'i Mürcie içerisinde değil Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat içerisinde zikretmiştir. [293] Makâlât geleneğinin olgunlaşma süreci içerisinde yer alan Sünnî Makâlât geleneği mensubu Şehristânî (ö.548/1153) ise eserinde, "Hanefî" ismini kullanmakla birlikte,[294] müçtehitlerin sınıflarından biri olarak zikrettiği Ashâbu'r-Rey'in Ehlu'l-Irak ve Ashâbu Ebî Hanîfe olduğunu dile getirmiştir. [295]

Hadis Taraftarları Makâlât geleneği mensuplarından olan, Ebû Muhammed el-Yemenî (VI/XII.asır) ise eserinde, kurtuluşa eren fırka olarak zikrettiği Ehl-i Sünnet içerisinde Ashâbu Ebî Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Dâvûd'a yer vermektedir. Yazar, onların usûlde birleşmekle birlikte, fürûda ayrıldıklarını söylemiş, ancak bu durumun onların zararına olmadığını zira usûle icmâen inanmanın ve fürûda ihtilaf etmenin ancak bir genişlik olduğunu ifade etmiştir. [296] Mu'tezilî gelenekten Kâdî Abdülcebbâr ve İbnü'l-Murtazâ ise Ebû Hanîfe'ye dayanan geleneği "Irak fıkhı" ya da "Ehl-i Irak" olarak tanımlamışlar ve onların ilmi Ebû Hanîfe'den, Hammâd b. Seleme, Alkame ve Esved aracılığıyla Ali (as) ile İbn Mes'ûd'dan aldıklarını ifade etmişlerdir. [297]

Tarih kitaplarının da isimlendirmedeki süreci takip etmek için uygun veriler sunması muhtemeldir. Mesela, III./IX. asırda yaşayan Belâzürî *Futûhu'l-Büldân* adlı

---

[289] el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-Ulûm*, 7.
[290] el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-Ulûm,* 19, 20 .
[291] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 22.
[292] Ayrıca bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 135, 167, 319 , 333.
[293] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 35, 319.
[294] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 242.
[295] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 245.
[296] Yemenî, Ebî Muhammed (VI/XII.asır), *Akâidu's-Selâse ve Sebîn Fırka,* thk. Muhammed b. Abdullah Zerban el-Gâmidi, 793.
[297] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 164; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 12.

eserinde, kendi zamanında geçen bir mesele hakkında Irak ehlinin Süfyan es-Sevrî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşlerine uyarak buna göre hüküm verdiklerini ifade etmektedir. [298] Bu eserde "Ehl-i Irak" ve "Ehl-i Hicaz" yine alternatif görüş sahipleri olarak ele alınmaktadır. [299] Bunun yanında "Ashâbu Ebî Hanîfe" de görüşleri açıklanan bu şahısları tanımlamak üzere kullanılmıştır.[300]

Yine III./IX. asır tarihçilerinden Ebû Zur'a grubu karşılamak üzere "Ashâbu Ebî Hanîfe" ismini kullanmaktadır. [301] IV./X. asırda yaşayan İbn Abdirrabih'in eserinde ise Ebû Hanîfe ve ashâbından "Ashâbu Kıyas", "Ashâbu Mekâyis" ve "Ehl-i Kûfe" gibi isimlerle bahsedilmektedir.[302] Hanefîlik isminin kullanıldığı en erken tarihli eserlerden biri olarak ise Câhız'ın *el-Beyan ve Tebyin'*inde geçen bir şiirdeki kullanımdan bahsedilebilir. Ehl-i Kûfe ile Ehl-i Medine'yi kıyaslayan ve Ehl-i Medine'yi öne çıkaran Ebû Said er-Re'yî'ye cevap olarak Ehl-i Kûfe'den bir şahısın yazdığı şiirde bazı meseleleri sadece Kûfeli Hanefîlerin bilebileceğini söylemektedir.[303]

"Hanefîlik" isimlendirmesi Ashâbu Ebî Hanîfe'yi tanımlama amacıyla kullanımın yaygın olmadığı IV./X. asır öncesine nispet edilmekle birlikte, yapılan tanımlamalar, dönemin mevcut isimlendirmelerini değil, isimlendirmenin yapıldığı tarihin algısını yansıtmaktadır. Bu sebeple, mevcut kaynaklarda tercih insiyatifimizi kullanarak, kronolojik bir tarama gerçekleştirdiğimizde, sonraki süreçte Hanefî olarak isimlendirilen grubun farklı aşamalarının farklı isimlerle ifade edildiği görülmektedir. III./IX. asra kadar, grubu tanımlamak üzere "Ehl-i Kûfe", "Ehl-i Irak" gibi isimlendirmeler yaygın bir şekilde kullanılırken Makâlât geleneğinde yaygın olarak kullanılan "Ashâbu'r-Rey" isminin grup mensupları tarafından tercih edilmediği görülmektedir. Zira isimlendirmenin yansıdığı en erken tarihli rivayetlerde "Ashâbu'r-Rey, sünnetin düşmanlarıdır"[304] gibi söylemlerle özellikle Ashâbu'l-Hadis mensupları tarafından kötülenen rey içerisinde tavsif edilmeleri sebebiyle kendilerini "rey ehli" olarak tanımlamaktan kaçınmaları muhtemeldir. [305] Üstelik grubun metod olarak alternatifi Ashâbu'l-Hadis ismine kendi eserlerinde yer verilmektedir. Grubu tanımlamak

[298] Belâzürî, Ebû'l-Hasen (ö.279/892-93), *Futûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enis, Beyrut 1987, 252.
[299] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân,* 252.
[300] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 627, 658.
[301] Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Amr ed-Dımaşkî (ö.282/894), *Târih*, thk. Şükrullah b. Nimetullah, Dımaşk 1980, II, 646. Ebû Zür'a, Ashâbu Ebî Hanîfe'yi Ashâbu'l-Hadis ve Ehl-i Medine karşısında iman konusunda farklılaşan kimseleri tanımlamak için kullanır.
[302] İbn Abdirrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, VI, 153.
[303] Câhız, *Beyân*, I, 149; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, XI, 653.
[304] Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım (ö.418/1027), *Şerhu Usûl-u İtikâdi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Ebû Yakub Neşat b. Kemal, İskenderiyye trz. 118; Bağdâdî, *Şerefu Ashâbu'l-Hadis*, I, 7.
[305] Bkz. Alibekiroğlu, Fatmanur, *Ehlu'r-Rey'in İtikadî Boyutu (Ebû Hanîfe Örneği)*, 11 vd.

üzere gerek grup mensupları tarafından gerekse dışarıdan kullanılan ve neredeyse tüm tarihi süreç içerisinde benimsenen tanımlama ise "Ashâbu Ebî Hanîfe"dir.

Ebû Hanîfe ve öğrencileri, zaman zaman "Ehl-i Kûfe", "Ehl-i Irak", "Irak ulemâsı" gibi isimlerle de vasıflandırılmışlardır. Bölgeye nisbetle yapılan bu isimlendirme, adı geçen bölgenin Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin neşet ettikleri ve çoğunlukta bulundukları yer olmasının yanında, akılcı/reyci zihniyet yapısının da gelişmesinde etkilerinden söz edilebilecek demografik ve kültürel özellikleri haiz olması sebebiyle dikkate değerdir. Bölgesel fıkıh okullarının, kişisel ekollere dönüşme süreci olarak da görülebilecek olan bu durum, Kûfe okulundan Hanefîliğe bir evrimi ifade etmektedir. Öyle ki, pek çok çağdaş çalışmanın fikir birliği ettiği üzere ilk başta, Ebû Hanîfe'nin takipçileri Kûfelilerin bir parçası iken, öğrencilerinin faaliyetleri ve başka birtakım sebeplerle, Kûfe büyük oranda Ebû Hanîfe'nin takipçilerinden ibaret kalmıştır.[306] Hanefîlik mezhebinin gelişmesine imkan veren coğrafyanın, mezhebin karakteristik özelliği olan reyci/akılcı vasfının gelişmesine imkan vermesinde Kûfe[307] şehrinin farklı etnik ve kültürel özellikleri haiz bir nüfus yoğunluğuna sahip olmasının etkili olduğu zikredilmektedir.[308] Eski medeniyetlerin bölgeye aktardığı birikim; halife Ömer b. el-Hattâb'ın (ö.23/644) Kûfe'ye gönderdiği Abdullah b. Mes'ûd'un[309] oluşturduğu reye dayanan ilmi gelenek; Yemenli ulemâ; Kûfe'nin önemli bir kültür merkezi olan Hîre[310] şehrine yakınlığı [311] ve Hîre'den Kûfe'ye yapılan göçler[312] bölgenin mezhebe hakim olan akılcı zihin yapısının gelişimine katkıda bulunan vasıflarından sayılmaktadır. Kûfe nüfusu içerisinde özellikle Emevîlerin ortalarından itibaren nüfus olarak güçlenmeye başlayan mevâlinin,[313] dönemin siyasî hadiseleri ile birlikte, bölgenin ilmi hayatına da

---

[306] Schact,"The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", *Law in The Middle East, Orijin and the Developments of Jurisprudence*, ed. Majidd Khadduri, Herbert J.Liebesny, Washington, 1955, 63; Melchert, C. *The Formation of the Sunni Schools of Law*, Leiden 1997, 32, 33; Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, 51.

[307] Kûfe hakkında yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Söylemez, M.Mahfuz, *Bedevîlikten Hadârîiğe Kûfe*, Ankara 2001.

[308] Bkz. Söylemez, Mahfuz, "Ebû Hanîfe'nin Yetiştiği Şehir: Kûfe", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünme Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri I*, ed. İbrahim Hatiboğlu Bursa 2005, ss. 35-45; Arabacı, Fazlı, "Hanefîliğin Oluşumunda Coğrafî Etkenler", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünme Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri I,* ss. 347-355.

[309] İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 145.

[310] Hîre şehri Kûfe'nin 5 km güneyinde bir şehir olup, III. ve VIII. yüzyıllar arasında Irak'ta hüküm süren Lahmilerin baş şehri olmuştur. Coğrafî konumu itibariyle, eski Babil, Arap ve de Bizans kültürlerinin kaynaştığı ve buna ilaveten Arap yazısının ilk olarak geliştiği bir kültür merkezidir. Hüseyin Ali ed-Dakûkî, "Hîre", *DİA*, XVIII, 123, ss. 122-124, 1998.

[311] Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 16, ss. 1-27, İstanbul 1997.

[312] Kûfe'deki Hîreli nüfus ile iki şehir arasındaki nüfus hareketiliği için bkz. Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, 171.

[313] Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîiğe Kûfe,* 161.

yön verdiği bilinmektedir. Burada mevâlinin Emevîlerin arap asabiyeti neticesinde[314] ilim ile uğraşır hale gelmeleri[315] ve çoğunlukla akılcı bir zihin yapısı ile ilme katkıda bulunmaları[316] gibi siyasî ve hatta ekonomik gündem ile yakından ilişkili pek çok faktörden de söz edilebilir.

Akılcı-Hadârî zihin yapısının Irak bölgesinde, Kûfe şehrinde neşet eden bu grup ile özdeşleşmesinde, içinde bulunulan coğrafyanın, siyasî hadiselerin, kültürel ve toplumsal durumun yanında bireylerin somut etkisinden de söz etmek mümkündür. Zira bu grubun kurucusu sayılan Ebû Hanîfe'nin hocalarının, kendisinin ve de mezhebi sistemli hale getirmede aktif rol oynayan öğrencilerinin içerisinde bulundukları ilmi muhitin bütün bu dışarıdan faktörlerle beraber Hanefîlik mezhebinin itikadî ve fıkhî yönünün oluşmasına katkıda bulunduğunu söylemek gerekir. Irak merkezli olarak ortaya çıkan Hanefîlik mezhebi farklı bölgelerde de temsil edilmiştir. III./IX. asrın ikinci yarısına kadar Irak'taki fukahâ içerisinde ciddi bir konumu olan ve fukahânın %20'sini oluşturan Hanefîlerin bu tarihten sonra Irak'daki nüfûzlarının azaldığı ve doğu bölgelerinde temsil edilmeye başlandıkları görülmektedir.[317] Bununla birlikte bu tarihler öncesinde henüz Ebû Hanîfe hayattayken dahi, doğu bölgelerinden Ebû Hanîfe'den istifade etmek için Irak'a gelen ve bu fikirleri bu bölgelere taşıyan şahıslar mevcuttur. İrcâ fikri ile birlikte taşınan fıkhî görüşler bu bölgelerde temsil edilmiş, ayrıca kadılık gibi uygulamar ile de bölgede Ashâbu Ebî Hanîfe'nin nüfûzu II./VIII ve III./IX. asırlarda söz konusu olmuştur.

Kurucu şahıs olarak bilinen Ebû Hanîfe, Kûfe'de İbrahim en-Nehâî'nin (ö.96/714) vefatından sonra Kûfe müftüsü olan ve fıkhî meselelerde kendisine danışılan[318] Hammâd b. Süleyman'ın (ö.120/738)[319] ilim halkasına katılmıştır.

---

[314] Emevî Devletinin kabile asabiyeti ile mevâliden cizye almak, sosyal hayattaki konumunu Arapların gerisine atmak gibi birtakım tezahürleri olmuştur. Arap asabiyetinin tezahürleri hakkında bkz. İbn Abdirrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, VI, 360 vd.; Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri*, Ankara 1993, 5-7; Welhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963, 33,34; Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev. H.Dursun Yıldız, İstanbul 1979, 82. Bu bağlamda Mürcie'nin mevâlinin haklarını korumak üzere çeşitli isyan hareketlerini desteklediği bilinmektedir. Madelung, Wilferd, "The Murji'a and Sunnite Traditionalism", Religious Trends in Early İslamic İran, New York 1988, 14; Kutlu, Sönmez, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 182; Kutlu, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie, 92 vd; Alibekiroğlu, *Ehlu'r-Rey'in İtikadî Boyutu*, 31 vd.

[315] İlimle iştigalin mevâli ile meşhur olması hakkında bkz. Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı,* 314.

[316] Mevâlinin ilim tahsilinde reyin ön plana çıkması ile ilgili olarak çeşitli bölgelerde rey ile konuşan ulemanın ilkinin mevâliden olduğuna yönelik söylemler mevcuttur. Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kub b. Süfyân (ö. 277/890), *el-Mârife ve Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Medine 1410, III, 20; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 63.

[317] Bernards, Monique; Nawas, John, "The Geographic Distribution of Muslim Jurists During the First Four Centries AH", *Islamic Law and Society*, 10/ 2 (2003), 175 vd, ss. 168-181.

[318] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 7.

[319] Bkz. Halîfe b. Hayyât, Ebu Amr (ö.240/ 854), thk. Süheyl Zekkar, Beyrut 1983, 62; İbn Sa'd, *Tabakât*,

Saymerî'de geçen rivayete göre Hammâd'ın vefatından sonra önce oğlu İsmâil b. Hammâd b. Ebî Süleyman'ın onun yerine geçmesi üzerinde fikir birliği edilmiş ancak onun ilminin farklı alanlarda olması sebebiyle Ebû Hanîfe'nin Hammâd'ın yerine ilim meclisinin başına geçmesine karar verilmiştir. [320] Böylece Hammâd'ın yanında on sekiz yıl kadar kalan Ebû Hanîfe onun vefatından sonra ilim halkasının başına geçmiştir. Hammâd'ın halkasını devraldıktan sonra Hammâd'ın ashâbından Mürciî olarak bilinen Ebû Bekir en-Nehşelî,[321] Ebû Burde el-Utbî, Muhammed b. Câbir el-Hanefî gibi şahıslar onu takip etmişler, sonrasında ise Ebû Yusuf, Esed b. Amr (ö.190/806), Kâsım b. Ma'n (ö.175/791), Ebû Bekr el-Huzelî ve Velid b. Ebân takip etmeye başlamışlardır. Zamanla ashâbı daha da çoğalmış ve mescitteki en büyük ve en geniş halka Ebû Hanîfe'nin halkası olmuştur.[322] Hammâd'ın Ebû Hanîfe'nin ilimlerinden istifade ettiği hocaları arasındaki konumu; Ebû Hanîfe'nin 18 yıl kadar onun ilim meclisine devam etmesi ve kendini hocalık için yeterli görüp ondan ayrıldıktan sonra eksiğini fark edip tekrar hocasının ilminden istifade etmeye başlaması, Ebû Hanîfe'nin nezdinde Hammâd'ın ilminin yerini göstermesi açısından önemlidir. Bunun yanında bu ilim meclisleri çoğunlukla fıkhî konuların tartışıldığı yerler olmakla birlikte, Hâricîlik ve Mürcie mezheplerinin siyasî hadiselerin etkisiyle teşekkül ettiği bir dönem ve mekan söz konusudur. Ayrıca ilmî olarak tartışılmaya başlanan iman odaklı bu tartışmaları fıkhî meselelere yoğunlaştıkları bililnen âlimler için gündem dışı kabul etmek henüz fıkıh ile kelâmın ayrışmadığı bir dönem için mümkün görünmemektedir. Zira Ebû Hanîfe'nin hocaları mesabesinde sayılan diğer pek çok şahıs gibi, Hammâd için de Mürciî görüşler benimsediğine dair iddialar mevcuttur. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin itikadî konularda da benzer görüşler benimsedikleri bilinen Hammâd'ın fikirlerinden etkilendiğini söylemek mümkün olsa gerektir. Bunun yanında rivayetlerin, Ebû Hanîfe'nin kelâm ile uğraşırken, fıkıh öğrenmeye karar verdikten sonra Hammâd'ın yanına gitmeye başlaması yönünde olması dikkate değerdir. Mesela, Saymerî'de geçen bir rivayette, bir kadın kelâm öğrenen Ebû

VIII, 452; Ukaylî, *Duafâ,* I, 322; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu'-Tehzîb,* III, 17; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamü'n-Nübelâ,* V, 231; ez-Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbu'l-Ebû Hanîfe ve Sahibeyhi Ebû Yusuf ve Muhammed b. el-Hasan,* Beyrut 1419; 19; (İbn Hibbân, *Tabakâtu'l-Muhaddisin*, 326; Aras, M. Özgü, *İmâm A'zam Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fıkhî Görüşleri,* İstanbul 1996, Aras, M.Özgü, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *DİA,* IV, 484-486, ss. 484-486, İstanbul 1997.

[320] Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinin başına geçmesinin farklı anlatım biçimleri için bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 6-7. Onun ilim halkaısının başına geçmesini isteyenler arasında ise Ebû Bekir en-Nehşelî, Ebû Burde el-Atebî, Muhammed b. Cabir el-Hanefî ile Hammâd'ın ashâbından bir grup vardır. Ebû Husayn ile Hubeyb b. Ebî Sabit Ebû Hanîfe'den Hazzaz diye bahsederek onun hakkında övücü ifadeler kullanarak onu tanıtmışlardır. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 8

[321] İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 499.

[322] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 8.

Hanîfe'nin halkasına gelip üç mesele sormuştur. Bu soruları yanıtlayamayan Ebû Hanîfe ise Hammâd'a fıkıh tahsil etmek istediğini söylemiş bunun üzerine Hammâd, ilim tükenene kadar her gün üç meseleden fazlasını öğrenmemesini tavsiye etmiş Ebû Hanîfe de bu tavsiyeye uymuş ve fıkıh öğrenene kadar onun halkasında kalmıştır.[323] Rivayete göre Ebû Hanîfe, Hammâd'ın ilim meclisine katılmadan önce bireysel olarak kelâm ile meşgul olan bir şahıstır. Ancak bundan bir vesile ile vazgeçmiş ve fıkıh öğrenmek için Hammâd'ın halkasına dahil olmuştur. Ebû Hanîfe'nin Hammâd öncesi de bir halkası vardır. Bu durumda Hammâd'ın ilim halkasına katılmasından önce de Ebû Hanîfe'nin ilim ile mesaisinin olması ve hatta kelâmda meşhur olması gerekir ki, bu durum tecrübeyi ve belli bir yaşa gelmiş olmasını gerektirir. Ancak diğer bazı rivayetlere göre Ebû Hanîfe'nin Hammâd'ın halkasına katıldığında yaşı sadece yirmi ikidir. Bu durumda bu rivayetlere ihtiyatla bakılması gerekmektedir. Hammâd'ı Ebû Hanîfe'nin sadece fıkıhta hocası olarak gösteren rivayetleri Mürciî olduğu bilinen Hammâd ile Ebû Hanîfe'nin arasındaki bağı sadece fıkha indirme çabasının bir ürünü olarak da görmek mümkündür. Bu durumun Hanefî-Mu'tezilîler için özellikle de Hanefî-Mâturîdîlerle aralarında geleneğe sahip çıkma husûsunda bir ihtilaf söz konusu iken erken tarihli bir Mürcie-Hanefîlik ilişkisini mesnetsiz gösterme girişimi olması da ihtimal dahilindedir.

Kûfe'de, Emevîlerin hakimiyeti altındaki ilim meclisleri itikadî ve fıkhî konularda yeni meselelerle karşılaşırken Ebû Hanîfe'nin önderliğinde bir grup ulemâ, oldukça hür bir ortamda ilmî tartışmalar yapmışlardır. Anlaşıldığı kadarıyla o dönemde bir şahsın sadece tek bir ilim halkasına devam etme zorunluluğundan bahsetmek mümkün değildir. Bunun yanında zihniyet ve usûl farklılığına sahip meclisler arasında geçişlilikler ve tabi olma durumları mevcuttur. İlim meclislerini tercihte ise zihniyet farklılıklarının önemli bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, Züfer'in önceden Ashâbu'l-Hadis içerisindeyken, kendi ashâbı ile Ebû Hanîfe'nin ashâbının bir meseleye çözüm bulma husûsunda tabi oldukları usûllerini karşılaştırmak suretiyle Ebû Hanîfe'nin meclisine intikal ettiği zikredilmektedir.[324] Bu ilmî muhite devam eden grup içerisinde Ebû Hanîfe'nin ashâbı olarak tanımlanan Ebû Yusuf, Züfer, Muhammed b. Hasan, Dâvud et-Tâî (ö.165/781?) gibi ulemâ meşhur olmuştur. Hanefî tabakâtlarda neredeyse her birine ayrı ashâb nisbet edilen[325] bu şahısların, talebeleri vasıtasıyla Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yayılmasında oldukça etkili oldukları anlaşılmaktadır. Bunun yanında bu kimseler, ortak

[323] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 6.
[324] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 107; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VI, 33.
[325] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 90 vd.

akılcı zihin yapısı ve Ebû Hanîfe'den miras kalan usûl anlayışı ile söz konusu ilmî geleneği sonraki nesillere aktarırlarken, bu mecliste oluşan ilmî birikimi yazıya geçirmek suretiyle mezhep olma vasıflarından biri olan yazılı edebiyatın[326] oluşumuna da katkıda bulunmuşlardır. Kitapların tedvini henüz Ebû Hanîfe hayattayken başlamış, Ebû Hanîfe'nin ashâbı içersindeki yazım görevini yerine getiren kırk kişiden,[327] içerisinde Züfer'in de olduğu on büyük şahıs Ebû Hanîfe ile birlikte kitapları yazıya geçirmişlerdir.[328] Ashâbu Ebî Hanîfe olarak tanımlanan on kişiden dördü, Kur'an'ı ezberledikleri gibi fıkhı da ezberlemişlerdir. Bunlar Züfer b. Hüzeyl, Yakub b. İbrahim, Esed b. Amr ve Ali b Misher'dir.[329]

Bu süreçte Ebû Hanîfe, ashâbı içerisindeki şahısları vâkıf oldukları alanlara göre tasnif etmiş ve otuz altı kişi olan ashaptan, yirmiz sekizinin kadılık için; altısının fetva için uygun olduğunu söylemiş ve Ebû Yusuf ile Züfer'i işaret ederek ikisinin ise kadıları ve fetva ehlini eğitmekle görevli olduğunu ifade etmiştir.[330] Tedvin faaliyetinin, mezhebin kurulmasını ve tanıtılmasını hazırlayan bu ilk aşaması[331] ile birlikte, Abbâsî hilâfetinin Ebû Hanîfe'nin ashâbı içerisindeki şahısları kadı olarak görevlendirmek suretiyle devletin resmi mezhebi olarak seçmesi ve bu kadıların farklı bölgelerde görevlerini ifa etmeleri mezhebin toplumsal tabanının oluşmasında ve de güçlenmesinde etkili olduğu düşünülmektedir.[332] Bu dönemde kadılık görevi için uygun olan Ebû Yusuf, Esed b. Amr el-Becelî,[333] Hasan b. Ziyâd (ö.204/819), Nuh b. Ebî Meryem (ö.173/789),[334] Nuh b. Derrâc (ö.182/798-99), Âfiye b. Yezid (ö.180/796-97),[335] Ali b. Zebyân (ö.192/807-808),[336] Ali b. Harmale[337], Hammâd b. Duleyl,[338] Kâsım b. Ma'n[339]

---

[326] Mezhebî yapıyı oluşturan unsurlar için bkz. Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 363-365.
[327] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe,* 342.
[328] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 107; İbn Ebi'l-Avvâm bu şahısların isimlerini şu şekilde verir. Ebû Yusuf, Züfer b Hüzeyl, Dâvûd et-Tâî, Esed b. Amr, Yusuf b. Hâlid es-Semtî, Yahyâ b. Zekeriya, Yahyâ onlar için otuz sene yazmıştır. İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe,* 342. Ebû Hanîfe'nin kitaplarını ilk yazan kişi olarak ise Esed b. Amr el-Becelî'nin (ö.190/806) ismi zikredilir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 2; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VI, 35.
[329] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 66.
[330] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 152.
[331] Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 4.
[332] Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 4.
[333] Bkz. el-Kureşî, e*l-Cevâhir*, I, 377; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 129.
[334] Bkz. el-Kureşî, e*l-Cevâhir*, II, 8; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 146.
[335] Bkz. el-Kureşî, e*l-Cevâhir*, II, 284-285.
[336] Bkz. el-Kureşî, e*l-Cevâhir,* II, 573.
[337] Bkz. el-Kureşî, e*l-Cevâhir,* II, 551.
[338] Bkz. el-Kureşî, e*l-Cevâhir*, II, 147; İbn Hacer, Tehzîb, III, 8.
[339] Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 150.

ve Yahyâ b. Ebî Zâide (ö.182/798)[340] gibi şahısların ismi zikredilmektedir. [341] Üstelik, grup mensuplarının kendileri de kadılık gibi bu tür uygulamalar içerisinde bulunulmasının, grubun görüşlerinin tanınmasındaki ehemmiyetinin farkındalığına sahiptirler. Mesela Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan'ı Rakka kadılığını kabule ikna etmeye çalışırken, ilimlerinin Kûfe, Basra ve doğunun çoğunda yayıldığını, eğer kadılığı kabul ederse, onun kadılığının söz konusu bölgede ilimlerin yayılmasına vesile olacağını ifade etmiştir.[342] Yine Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşlerinin yayıldığı bölgelerden biri olan Mısır'da ilk kez kadı olarak görev yapan İsmâil b. Yesa' el-Kindî bu bölgede kadılık vasıtasıyla Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ilk ortaya koyan kimse olarak tanımlanmaktadır.[343]

Grubun mensuplarının kadılık gibi somut ve pratik uygulamalar içerisinde yer alması, Ebû Hanîfe'nin fıkhî görüşlerinin yazıya geçirilme uğraşları, Ebû Hanîfe'nin ashâbının hem devlet nezdinde hem de toplum içerisinde fıkhî görüşleri bilinen bir grup olduğunun somut delilleridir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, gerek Ebû Hanîfe'nin hocalarının önemli bir kısmı, gerekse de Ebû Hanîfe'nin kendisi ve ashâbı içerisinde önemli bir grup itikadî meseleler hakkında da görüş sahibi olmuşlardır. Bir yandan Ebû Hanîfe'nin öğrencileri onun fıkhî görüşlerini tedvin ile meşgulken, bir yandan da onun itikadî görüşleri benimsenmiş, savunulmuş ve Horasan ve Mâveraünnehir başta olmak üzere Irak dışına yayılmıştır.[344]

Ebû Hanîfe'nin ashâbı içerisindeki Mürciî kimlikleri ile bilinen şahıslar, kadılık vazifelerine ilaveten onun fıkhî görüşlerini tedvin ve tasnif eden diğer öğrencileri gibi kelâma dair fikirlerini kaydetmişler ve bu eserleri rivayet etmişlerdir. Belh kadısı olan ve Mürciî olarak bilinen Ebû Mu'tî el-Belhî [345] aynı zamanda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen itikadî görüşlerinin yer aldığı eserlerin tasnif ve rivayetinde önemli bir rol oynamıştır. [346] Yine Ebû Mukâtil es-Semerkandî (ö.208/823), Ebû Hanîfe'nin el-*Âlim ve'l-Müteallim*

[340] el-Kureşî, e*l-Cevâhir*, III, 585.
[341] el-Kureşî, e*l-Cevâhir*, II, 147.
[342] Zehebî, *Menâkıb*, 55.
[343] İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VI, 39.
[344] Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 211vd.; Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", 90 vd.
[345] el-Ukaylî, *ed-Duafâ*, 276; Zehebî, *Mizân*, II, 339.
[346] Ebû Hanîfe, Nûman b. Sâbit (ö.150/767), "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992, 9; Ebû Hanîfe, "Fıkhu-Ebsat", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri,* 35; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 216 vd.

isimli eserini nakletmek suretiyle [347] onun düşüncelerinin Semerkand'da yayılmasına katkı sağlamıştır.[348]

Horasan'daki Mürcie'nin güçlü tabanının, Ebû Hanîfe'nin bu bölgedeki liderliğinin oluşmasında etkili olduğu tezi[349] Hanefîliğin teşekkül sürecinin ve sonradan Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde oluşacak Hanefî-Maturidî geleneğin anlaşılması açısından önemlidir. Ebû Hanîfe'nin bölgede Mürciî kimliği ile bilinen bir şahıs olması, bölgede fıkhî görüşlerinin de kadılık görevi vasıtasıyla yayılmasını kolaylaştırmıştır. Nitekim Mürciî fikirlerin ciddi bir taban bulduğu Horasan ve Mâverâünnehir'de kadılık görevleri Ebû Hanîfe'nin ashâbından olan şahıslar tarafından yürütülmüştür.[350] Bölgede henüz Ebû Hanîfe hayattayken kadılık yapan Ömer b. Meymun er-Remmâh (ö.171/787)'ın Belh'te uzun bir süre kadılık yapması ve ondan sonra göreve getirilen Ashâbu Ebî Hanîfe'ye zulmeden kâdının halkın tepkisi üzerine kısa sürede görevden alınması [351] ve ardından yine uzun bir müddet kadılık görevini yerine getirecek Ebû Mu'ti el'nin atanması[352] kadılık görevinin bölgenin Mürciî kimliğiyle ilişkili bir şekilde Ashâbu Ebî Hanîfe'nin itikadî ve fıkhî görüşlerinin Mürciî-Hanefîlik zemininde gelişmesine imkan verdiğini göstermektedir. Merv kadısı Nuh b. Ebî Meryem (ö.173/789),[353] Tirmiz kadılığı yapan Abdülazîz b. Hâlid et-Tirmizî, [354] Belh'in fetva veren âbid ve zâhid şahıslarından Halef b. Eyyûb el-Belhî (ö.205/820-21)[355] gibi şahıslar bölgede kadılık görevine getirilen diğer şahıslardır.[356] Yine bu bölgede Ebû Hanîfe'nin ashâbından olan Ebû Mu'tî el-Belhî (ö.199/814) Ebû Hanîfe'nin iman nazariyesini içeren *Fıkhu'l-Ebsat*'ını kaleme almış ve Ebû Mukâtil es-Semerkandî'den *el-Âlim ve'l-Müteallim*'i rivayet etmiştir. [357] Nuh b. Ebî Meryem ise Merv'de ilk kez Ebû Hanîfe'nin fıkhını bir araya getirmiştir.[358]

---

[347] İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 256; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 268.
[348] Kutlu, Ebû Mukâtil es-Semerkandî tarafından Ebû Hanîfe'den soru cevap yoluyla nakledilen ve Ebû Hanîfe'nin ircâ konusundaki görüşlerini içeren bu eserin Semerkant'ta ircâ akidesinin ilk yazılı metinlerinden biri olabileceğini söyler. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Müecie ve Tesirleri*, 268.
[349] Bu tez Madelung tarafından açıklanmaktadır. Bkz. Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı" 93.
[350] Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı" 92;
[351] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 672; Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", 93.
[352] Kureşî, *el-Cevâhir*, IV, 87.
[353] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 146.
[354] Necmeddin en-Nesefî*, el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 291.
[355] İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VI, 44.
[356] Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", 93, 95.
[357] Kureşî, *el-Cevâhir*, IV, 87; Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", 93.
[358] İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VI, 34.

Ashâbu Ebi Hanîfe'den II./VIII. asrın ikinci yarısından itibaren Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine mesai harcayanlar Horasan ve Mâveraünnehir'de yoğunluk kazanırken, Irak bölgesinde Ebû Hanîfe'nin takipçileri arasında fıkıhla iştigal daha fazla rağbet görmekle birlikte hem ircâ fikrini benimseyen hem de halku'l-Kur'an, kader gibi fikirlere meyleden şahıslar mevcuttur.[359] Söz konusu şahısların görüşleri bireysel görüş mesabesinde olmakla birlikte, Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki muhtelif itikadî görüşler sebebiyle kendilerini ta'n eden Ehl-i-Hadis karşısında [360]Ashâbu Ebî Hanîfe mensupları arasında mezhep kimliğine benzeyen bir kimlik bilincinin meydana gelmesi muhtemeldir.

Ebû Hanîfe'nin iman görüşünü benimseyenlerin itikadî görüşleri üzerinde yapılan dışarıdan tanımlamaların grup bilincini meydana getirmesinin yanında III./IX. asrın sonlarında söz konusu olan mihne kaynaklı bu gelişmelerin özellikle Irak Hanefîleri arasında meydana getirdiği savunmacı yaklaşım da mezhebin kimlik bilincini ön plana çıkartan gelişmelerdendir. Zira bu dönemde Irak Hanefîleri arasında Ehl-i Hadis karşıtı söylemlerin mevcut olduğuna dikkat çekilir.[361] Bu suretle mezhebin grup kimliğinin pekişmesinde Ehl-i Hadis mensuplarının gerek iman nazariyesi üzerinden Mürciî kimlik sahipleri için, gerekse de mihne sonrası gelişmeler üzerinden Irak'taki Mu'tezile ile olan yakınlaşma üzerine yaptıkları kamplaşmaların etkili olduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim, grup mensuplarının bir yandan dönemin siyasî-itikadî gelişmeleriyle muhatap olurken, diğer yandan görüşlerinin diğer bölgelerde yayılması, grup mensuplarına ait

[359] Ebû Hanîfe'nin kendisinden ilim tahsil ettiği Hammâd b. Süleyman Mürciî olup, Ebû Hanîfe sonrasında da bu durum gerek Kûfe'deki ashabı, gerekse de Bağdat'taki ashabı arasında tezahür etmiştir. Bu dönemde Irak'taki meşhur şahıslar arasında Ebû Hanîfe'nin meşhur öğrencilerinden Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan gibi meşhur öğrencileri Mürcie içerisinde tasnif edilmiştir. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 625; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 169. İsmâil b. Hammâd b.Ebî Hanîfe, Bişr b. Gıyas el-Merîsî gibi şahıslar ise hem ircâ, hem de halku'l-Kur'an fikrini benimsemekle meşhur olmuşlardır. Bişr el-Merîsî'nin Mürciî kimliği için bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 140; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 181; İsmâil b. Hammâd'ın Mürciî kimliği ise onun Mürcie ile uyumlu görüşlerinden ve Kitâbu'l-İrcâ adlı eserinden anlaşılmaktadır. Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, II, 170; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefîyye*, I, 216 vd., İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 135.

[360] Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, haz. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1972, 74 vd.; İbn Teymiyye ise Mürcie'yi bidat fırkalardan olarak kabul ederken Mürcie içerisindeki fukahanın bidatının akaid konusunda değil fiil ve kavl hususunda bir bidat olarak değerlendirildiği için küfür sayılmadığını zikreder. İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, İskenderiyye, trz., 338, 339. Mürcie'ye reddiye kabilinde yazılmış çok sayıda *Kitâbu'l-İman* bulunmaktadır. Konu ile ile ilgili Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde ve Tesirleri,* 19 vd. Halku'l-Kur'an fikrini benimseyen Ashabu Ebî Hanîfe içerisindeki şahısların Cehmî, bidat ve heva sahibi olarak nitelenmeleri ve lanetlemenleri söz konusu olmuştur. Sem'ânî, *Ensâb*, III, 139; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 220; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzan*, V, 143; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, V, 143; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* XIV, 572.

[361] Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal,* 147, 148.

eserlerin rivayeti[362] ve "Hanefî mesaisini yeniden ifadelendirme"[363] çabalarının etkisiyle Ashâbu Ebî Hanîfe'nin mezhebî birikiminin önemli bir aşamaya ulaştığı söylenebilir.

Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki söz konusu kimlik bilincinin, sistemli bir mezhep olarak teşekkülünden bahsedilebilecek en erken tarih ise, IV./X. asır olarak tanımlanmaktadır. Bardakoğlu, Makrizî'nin Ebû Yusuf'un kâdılkudât olmasından sonra sadece kendi mezhebine mensup olanları tayin ettirdiğine dair iddiasına[364] binaen İslam toplumunda IV./X. ve V./XI. asırlara kadar fıkıh alanında bugünkü anlamda bir mezhebe intisap kavramının bulunmadığını ve Ebû Yusuf'un kadı olarak tayin ettiği kimselerin Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinde bulunan Irak fıkhına mensup kimseler olduğunu bununla amaçlanın da yargıda birlik ve istikrarın sağlanması olduğunu ifade etmektedir. [365] Melchert'e göre de II./VIII. asırda temel ayrım Ashâbu'l-Hadis ya da Ashâbu'r-Rey şeklindeyken, IV./X. asırda Müslüman hukukçular, Şâfiî, Hanefî ve diğer fıkıh okullarına ayrılmıştır. [366] Yine Tsafrir'e göre fıkıh okulları ancak IV./X. asırda ortaya çıkmış olduğundan II./VIII. asır Hanefîlik için çok erken bir dönemdir. Bu tarih için henüz açık sınırların oluşmadığını söyleyen Tsafirir, bu dönemdeki takipçileri Semi-Hanefî olarak isimlendirmektedir. [367] Kaya ise IV./X. asrın ilk yarısında Hanefî mezhebi diye bir gerçeklikten rahatlıkla söz edilebileceğini ifade etmektedir.[368] Bununla beraber IV./X. ve V./XI. asırlara kadar, Ebû Hanîfe ve ashâbı için mezhep tanımlamasının erken bir kullanım biçimi olduğun Hanefî literatürün kendisinin de doğruluyor olmasına isimlendirme ile ilgili rivayetleri değerlendiriken atıfta bulunulmuştur.

Diğer mezheplerde olduğu gibi, Hanefîlik mezhebinin teşekkülü de bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Mezhebin teşekkülüne katkıda bulunan diğer tüm unsurlar ise sürecin farklı aşamaları olarak değerlendirilmelidir. Öyle ki mezhebin teşekkülü sonrasında da mezhep içerisindeki değişim, dönüşüm ve farklılaşmalar devam edecektir Bu durumda âşikârdır ki, III./IX. asrın sonlarına kadar Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin tezahürlerini incelemeyi amaçlayan çalışmamızda henüz teşekkül sürecini

---

[362] Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal,* 154. Kaya, bu mesainin Hanefîlik içerisindeki üçüncü tabaka olarak tanımladığı dönem içerisinde Horasan gibi doğu bölgelerde yaygın bir şekilde mevcut olduğuna işaret eder. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, 154.

[363] Kaya, üçüncü tabaka olarak ele aldığı bu dönemde Irak Hanefîleri tarafından özellikle de İsâ b. Ebân ve İbn Şucâ es-Selcî tarafından mihnenin de etkisiyle artan Ehl-i Hadis gücüne karşı kendilerinden önceki nesillerin fıkıh uğraşlarını yeniden ifade etme ve savumaya yönelik bazı girişimlerden bahseder ve buna bazı örnekler getirir. Bkz. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, 143 vd.

[364] Makrizî, *el-Hıtat*, IV, 149.

[365] Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 4.

[366] Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law* , 1.

[367] Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law,* 1 .

[368] Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, 182.

tamamlamamış ve ayrıca bu isimlendirme ile de meşhur olmamış, bir sürecin parçası olarak değerlendirilecek bir grup söz konusudur. Ebû Hanîfe'in vefatından sonra, II./VIII. asrın sonları ile III./IX. asrın başlarında kendilerini Ebû Hanîfe'nin ashâbı olarak tanımlayan, aynı zihin yapısına sahip olan bu grup ise, kendilerini tanımlamak üzere kullandıkları ifadeler ile devletin onlar hakkındaki resmi mezhep teamülü ve Ehl-i Hadis karşısındaki ortak duruş gibi tezahürlerle açığa çıkan bir kimlik bilincine sahiptir. Bu kimlik bilinci, henüz Hanefîler olarak isimlendirilmeseler de bu kimselerin bir grup olarak ele alınabileceklerini ve diğer mezhebî eğilimlerle ilişkilerinin de tayin edilebileceğini gösterir. Biz de bu suretle III./IX. asrın sonlarına kadar yaşayan bu şahısları kendileri tarafından da tercih edilen "Ashâbu Ebî Hanîfe" ismiyle tanımlayıp, diğer mezhebî eğilimlerle ilişkilerini de bu kimlik bilinci üzerinden değerlendireceğiz.

1.1.2. Hanefîliği Benimseyen İtikadî Ekoller

Ashâbu Ebî Hanîfe'nin fıkhî ve kelâmî konular üzerindeki iştigalleri mezhebin ana akımına ait bir teolojik kimliği içermekle birlikte, bu ana akıma dahil olmayan birtakım şahısların özellikle mezhebin fürûya dair boyutundan istifade etmeleri mezhebin diğer mezhebî eğilimlere etkileşime açık olması ile uyumludur. Zira herhangi bir mezhebî eğilimin genel karakterlerinden biri, mezhebin zaman ve mekana dair bir genişlemeyle birlikte farklı tarihsel süreçlerde ve farklı coğrafî bölgelerde temsil edilmesidir.

İlk Hanefî neslin itikadî kimliği olan Mürciî akide, IV./X. asırdan itibaren Maturidilik ismi ile temsil edilip özellikle Semerkand/Mâverâünnehir bölgesinde ana bünyenin temel akidesine dönüşürken farklı bölgelerde Hanefîliğin fıkhî boyutundan istifade eden muhtelif itikadî eğilimler söz konusu olmuştur. Hanefîlik içerisindeki itikadî eğilimleri tasnif eden Abdülcelil el-Kazvinî (ö.585/1189) ile İbn Dâî er-Râzî (VII/XIII. asrın başları) Mu'tezilî ve Mürciî eğilimlerin yanında Kerrâmî, Neccârî ve Cebrî unsurların Hanefîliği benimsediklerini ifade etmişlerdir. [369]

Bu fırkalardan biri olan Kerrâmiyye'nin[370] kendine ait bir fıkıh anlayışının söz konusu olduğu ifade edilmiş [371] ve mezhebin kurucu şahsı olarak bilinen İbn Kerrâm'ın (ö.255/869) fıkıhta farklılaştığı meselelere işaret edilmiştir. [372] Bununla beraber Kerrâmîlerin fıkhî konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini takip ediyor olması da ayrı bir

[369] Kazvinî, Abdülcelil, (ö.585/1189), *Kitâbu'n-Nakd*, tsh. Muhaddis Celalledin, Tahran 1979, 105; İbn Dâî er-Râzî*, Tabsıratu'l-Avâm,* 91.
[370] Bkz. Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV, ss. 294-296, Ankara 2002.
[371] Bkz. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 37; Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV, 295.
[372] Makrizî, *el-Hıtat*, III, 403.

gerçekliktir.[373] Neccârîyye[374] ise fıkhî kimliğini Hanefîlik olarak tanımlayan bir başka itikadî mezhep olup Makdisî'nin zikrettiğine göre IV./ IX. asırda Rey'deki halku'l-Kur'an görüşünü benimseyen bazı bölgeler haricinde Hanefîlerin büyük çoğunluğu bu mezheptendir. [375]

1.1.3. Mu'tezile İsimlendirmesi ve Mezhebin Teşekkül Süreci

Mezhep isimlendirmeleri, oluşumlarında etkili olan pek çok farklı sâikle ortaya çıkmakta ve mezhebin gerek kendi mensupları gerek diğer mezhep mensupları tarafından en belirgin tanımlama ifadesi olarak kullanılmaktadır.[376] İsimlendirmelerin birincil amacı tanımlama olmakla birlikte isimlendirmeyi yapan veya edinen ile bu konuda etkili olan faillerin amaçları, yöntemleri ve de sebepleri farklılaşabilmektedir. Bu nedenle bir mezhebin tanımlanması, açık ve anlaşılır hale gelmesinde isimlendirme üzerinde bir mesai harcanması gerekmektedir. Mu'tezile mezhebi söz konusu olduğunda, Mu'tezile isimlendirmesinin bazı hususi vasıfları mezhebin teşekkülünün isimlendirme probleminden bağımsız bir şekilde ele alınmasını müstahil kılmaktadır. Zira isimlendirmenin tarihi bir vakaya nisbetle yapılmış olduğuna dair rivayetler isimlendirme ile mezhebin teşekkülünün birlikte ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Bunun yanında Arapça'da **عزل** fiilinin **افتعل** babı olan **اعتزل** fiilinden üretilmiş bir ismi-i fail olan ve lügavî olarak bir şeyden bedenî veya kalbî bir çekinmeyi ifade eden [377] Mu'tezile isimlendirmesi doğrudan bir tavra ve fiile dayalı olarak yapılmıştır. Bu durum ise aynı ismin farklı gruplara nispetle kullanılmış olmasının bir sonucu olarak anakronik bir probleme sebep olmuştur. Yine ismin fiilden türetilmiş olması sebebiyle bu fiil kökünün kullanıldığı nassın mezhebe işaret ettiği gibi iddialara ve böylece nassa dayalı bir meşruiyet zemini kazandırma çabalarına yol açmaktadır.

Mu'tezile isimlendirmesinin kavramsal olarak bir grup için kullanılmaya başlanması yahut onların bu ismi almaları, aynı zamanda tarihsel olarak başlangıçlarına dair söylemleri de içermektedir. Bu sebeple Mu'tezile isimlendirmesinin kime göre veya ne zaman yapıldığı Mu'tezile'yi anlamak açısından önemlidir. Zira Mu'tezile

---

[373] Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 365; Sübkî, *Tabakât*, II, 305.
[374] Bkz. Öz, Mustafa, "Neccâriyye", *DİA*, XXXII, ss. 482-483, İstanbul 2006.
[375] Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 395; Madelung, "Mâturîdîliğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı", 329, 330.
[376] Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 128 vd.
[377] Râgıb el-İsfahanî, Ebû'l-Hüseyin (ö.V./XI. asır), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudi, Dımaşk 2011, 564, 565.

isimlendirilmesine dair varsayımlar aynı zamanda Mu'tezile'nin teşekkülü ile ilgili varsayımları da içermektedir. Bu da isimlendirme meselesi ile birlikte Mu'tezile için farklı tarih inşâlarını gündeme getirmektedir. Bu sebeple biz Mu'tezile ismi ve teşekkülü ile alakalı rivayetleri bir arada ele almayı deneyeceğiz.

Gerek klasik yazarlar, gerek çağdaş araştırmacılar tarafından zikredilen birbirinden farklı pek çok isimlendirme hikayesi bulunmaktadır.[378] Klasik yazarlardan Mu'tezile ismi[379] üzerinde düşünen tarihçilerin teorileri çağdaş araştırmacılar tarafından da değerlendirilmiştir. Fuad Seyyid, *Fadlu'l-İ'tizâl*'e yazdığı önsözde Mu'tezile isimlendirmesi üzerinde çağdaş araştırmacılar arasında bulunan ihtilafı, klasik tarihçiler arasındaki ihtilafların bir uzantısı olarak görmüştür. İsimlendirmenin sebeplerini zikreden altı müerrihin nakillerine yer veren Fuad Seyyid bu müerrihlerin neredeyse muasır olmalarına rağmen farklı rivayetler nakletmiş olmalarının garabetine işaret etmiştir. [380] Fuad Seyyid'in işaret ettiği bir diğer durum ise Mu'tezilî liderler nezdinde dahi bu meselenin kadim bir mesele olduğudur. [381]

Mu'tezile isimlendirmesi ve de teşekkülü ile ilgili gerek Mu'tezile, gerekse de diğer mezhep mensupları tarafından ortaya atılan rivayetlerin kronolojik olarak ele alınması isimlendirme ile teşekkül arasındaki ilişkiyi gösterecektir. Zira isimlendirme ile mezhebin teşekkülü aynı anda olmamakla birlikte, isimlendirme hikayelerinin mezhebin teşekkülünü de başlattığı algısının varlığı, bu algının ne kadar isâbetli olduğunun değerlendirilme ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Bu problemlerin ilk aşamasını ise mezhebin kendi öncülerini belirlerken mezhep taassubunun etkisinde kalması ile kendilerini Peygamber'e, sahabeye veya faziletli diğer şahıslara dayandırmalarıdır.[382] Esasında bu tavır sıklıkla pek çok mezhepte, mezhebin kendini hakikatle özdeşleştirme gayretleri ile eş zamanlı olarak erken tarihlerle irtibatlandırmaları şeklinde görülmektedir.

---

[378]Bkz. Nallino, "el-Buhus fi'l-Mu'tezile", *et-Turâsi'l-Yunâni fi Hadarâti'l-İslâmiyye*, ed. Abdurrahman el-Bedevî, İskenderiye 2002, 173-198; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşünce'nin Doğuşu*, II, 157-167; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* 263 vd.; Fuad Seyyid, "muhakkikin mukaddimesi", *Fadlu'l-İ'tizâl* içerisinde, Tunus 1986, 12-26; Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf*, Ankara 2001, 37.

[379] Mu'tezile mezhebi için gerek kendilerinin tercih ettiği Ehlu'l-Adl ve't-Tevhid gibi, gerekse de muhalifleri tarafından verilen Cehmiyye gibi pek çok isimlendirme bulunmaktadır. Mu'tezile mezhebine yapılan farklı isimlendirmeler için bkz. Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974, 1-10.

[380] Fuad Seyyid, "muhakkikin mukaddimesi", 12.

[381] Fuad Seyyid, "muhakkikin mukaddimesi", 13.

[382] Bu durumun en bariz örneği Şia mezhebindedir. Şia kendini Hz. Peygamber'e dayandırmış ve bu iddiasını desteklemek üzere alternatif bir tarih inşâ etmiştir. Şiîliğin doğuşu ile ilgili Şiî iddialar hakkında bkz. Onat, Hasan, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİFD*, XXXVI (1997), 81 vd., ss.79-117.

Mu'tezile, tarihsel süreçten bağımsız olarak kendisini Ali kanalıyla Hz. Peygambere dayandırmakta, Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd'in Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib ve oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'den ilim aldıklarını, Muhammed'in ise ilmi babası Ali b. Ebî Tâlib'den onun da Rasullullah'tan aldığını iddia etmektedir. [383] Yine Mu'tezile'nin ilk tabakası dört halife ile sahabeden bazı kimselere tahsis edilmiştir.[384] İkinci tabakada Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Ali ile tabiinin büyüklerinden bazı kimselere yer verilirken, üçüncü tabakada Ebû Hâşim, Hasan el-Basrî, İbn Sîrin gibi şahıslardan bahsedilmiştir.[385] Burada dikkat çeken bu kimselerin kaza-kader konusundaki görüşlerine yer verilmiş olmasıdır. Mesela Hz. Ali'den bahsederken bir kimsenin ona kaza ve kaderden sorular sorduğu bir rivayete yer verilmiş ve Ali'nin kader anlayışının kişilerin iradesinden bağımsız olmadığı vurgulanmıştır. Yine Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın da kader anlayışlarını yansıtan rivayetler de aktarılmıştır.[386] Mu'tezile, mütekellimler içerisinde kendini Hz. Peygamber'in ashâbına dayandıran bir başka grubun olmadığını söylemek suretiyle de bu isnadı kendileri için ayırt edici bir özellik olarak görmektedir.[387]Mu'tezile nezdinde Mu'tezilî isminin kaynağı da Kur'an'a dayanmaktadır. Bu bağlamda Meryem Sûresinde geçen "وَأَعْتَزِلُكُمْ"[388] ifadesi ile Ashâbu Kehf kısssındaki "وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ"[389]ifadesi i'tizâlin faziletini dellilendirmek için kullanılmıştır.[390]

Nebî'nin, Sünnet'i de Mu'tezile ismini delillendirmek için kullanılan nassa dayanan kaynaklardan biridir. Mu'tezilî eserlere göre "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Onların en temiz ve en çok sakınanı Mu'tezile fırkasıdır" rivayetini aktaran Süfyan es-Sevrî bu haberi aktardıktan sonra ashâbına, "bu şekilde isimlendirildiniz çünkü zulmetten ayrıldınız" demiştir. Bunun üzerine ona " seni bu konuda Amr b. Ubeyd ve ashâbı geçti" demişler Süfyan da bu rivayete "bir tanesi kurtulmuştur" ifadesini eklemiştir. [391] Osman et-Tavîl'den aktarıldığına göre ise o bir gün Katâde ile karşılaşmış ve Katâde ona "Ey Osman seni bizden sakındıran şey ne? Belki de Mu'tezile seni bizden engelliyordur" diye sormuştur. Osman ise "evet" diye cevap vermiş ve Katâde'ye onun

---

[383] Cüşemî, *Risâletu İblis,* 125; Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd (ö. 573/1178), *el-Hûru'l-Iyn,* thk. Kemal Mustafa, Kahire 1948, 205; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 7.
[384] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 214; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 9.
[385] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 214.
[386] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 11.
[387] Metinde geçen ifadeye göre, fukahâdan fıkhı Hz. Peygamber'in ashâbından alanlar Ehl-i Hicaz, mütekellimlerden ise sadece Mu'tezile'dir. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 164.
[388] Meryem 19/48.
[389] Kehf 18/16.
[390] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 165; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 3.
[391] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 166; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 2.

Peygamberden rivayet ettiği bir hadisi işittiğini söylemiştir. "Ümmetim fırkalara ayrılacaktır, en hayırlısı ve en temiz olanı Mu'tezile'dir." Rivayetini nakleden Osman "Biz bugün bu isim üzerinde kalanlardanız." [392] ifadesini kullanmıştır. Mu'tezilî yazarlar Kur'an ve Sünnet'ten isimlerinin faziletini ispat çabalarını anakronik bir problemin varlığına rağmen devam ettirmişlerdir. Problemin farkındalığı içerisinde olan yazarlar bu durumu kendi lehlerine tevil etme yolunu seçmişlerdir. [393]

İ'tizâli olumlu manada kendilerine yakıştıran Mu'tezile'nin i'tizâl ile isimlendirilmekten razı olduğu, bu isme nefretle yaklaşmadığı, selefinin bu şekilde isimlendirilmekte beis görmediği şeklinde bir izlenimin bazı yazarlar tarafından dile getirildiği görülmektedir. [394] Bunun yanında i'tizâli bir övgü vesilesi olarak gören Mu'tezilî yazarlardan Kâdi Abdülcebbâr, "Medhi'l-Mu'tezile" başlığı altında Muhammed b. Yezdân el-İsbehânî'nin *Kitâbu'l-Mesâbih* adlı eserinde aktardığı bilgiye göre Mu'tezile hariç diğer bütün mezhep mensuplarının kendilerine verilen lakaplardan hoşnut olmadığını ancak Mu'tezile'nin kendilerine verilen isimle övündüklerini ifade etmektedir.[395] Kur'an ve Sünnet vasıtasıyla i'tizâl kavramnına yeni anlamlar yüklemeyi amaçlayan Mu'tezile'nin görüşlerini desteklemek için Kur'an, Sünnet ve gelenekten örnekler seçip nakletmeyi tercih ettikleri ifade edilir.[396] Böylelikle onlar tarafından bazı âyet ve hadislere dayanarak i'tizâlin ancak şerden ayrılmak manasında kullanıldığı ve tüm bidatlerden ve delaletten ayrılıp orta yolu bulduklarında bu şekilde isimlendirildikleri ifade edilmektedir.[397] Eş'arî gelenekten Fahreddin er-Râzî ise Mu'tezile'nin övgü ifadesi olduğu görüşünün fasid olduğunu söylemiş ve buna delil olarak Duhan suresinde i'tizâl edenlerin kâfirlere nisbetle kullanılmasını göstermiştir.[398]

Mu'tezile'nin öncüleri ile ilgili bir diğer rivayet tercihi ise oldukça erken tarihli bir şekilde tarafsızlar grubu ile ilişkilendirilmesini içermektedir. Tarafsızlar grubunun tarihsel gerçekliği söz konusu olmakla birlikte bu kimselerin itikadî-siyasî bir ekol olan Mu'tezile'nin ilk temsilcisi oldukları bir iddia kabilinde değerlendirilmelidir. Çağdaş

---

[392] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l İ'tizâl,* 166.
[393] Yukarıdaki rivayetin devamında Kâdî Abdülcebbâr, Amr ve Vâsıl'ın Mu'tezile ismini Hasan el-Basrî'den sonra almasını gerekçe göstererek bu rivayetin sıhhatini sorgulayan kimseye, mezhebin hakka tutunmuş olduğunun bilindiği zaman, onun sadece isimden dolayı hakka bağlı olmadığı ve onların öncülerinden hak üzere olanlar da bilindiğini söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l İ'tizâl,* 166.
[394] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* 273; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, (ö.400/1009'dan sonra), *el-Evâil*, thk. Muhammed Seyyid Vekil, Kahire 1998, 374.
[395] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 165.
[396] Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 30.
[397] Cüşemî, *Risâletu İblis ila İhvânihi'l-Menâhis*, 125.
[398] Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddin (ö. 606/1209), *İtikâdâtu'l-Fıraku'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Beyrut 1982, 39.

araştırmacılardan bir grup, Mu'tezile ile tarafsızlar grubu arasında güçlü bir ilişki olduğunu ifade etmektedir.[399] Bu araştırmacılardan biri olan Nalino tarafsızlar grubu ile Mu'tezile arasındaki ilişkinin varlığını klasik kaynaklara dayalı olarak oluşturmuştur. Tarafsızlar grubunu Mu'tezile'nin öncüleri olarak gören bu iddiasının neticesi veya devamı olarak Nalino, Mu'tezile'nin kelâmî anlamda Ehl-i Sünnet'ten kopma anlamında kullanılmadığı, kelâmî Mu'tezile'nin siyasî Mu'tezile'nin devamı olduğu, bu ismi Mu'tezile'nin kendilerinin seçmiş olabilecekleri ve de Mu'tezile'nin Kaderiyye[400]'nin bir kolu veya devamı olmadığı gibi bazı neticelere de ulaşmıştır.[401] Nalino'ya göre, tarihi rivayetler i'tizâl fiilinin (meful ya da meful bih olmaksızın) I./VII asır ile II./VIII. asrın ilk yarısında, siyasî dilde özel bir manaya matuf kullanılmakta olduğuna işarettir. Birbirleriyle çekişen iki fırkadan birine destek vermekten çekinenlere ve iki fırkayı zemmedip tarafsız kalanlara bu isim ile işaret edilmektedir.[402] Nalino'nun ve diğer araştırmacıların bu yöndeki görüşleri, Mu'tezile'yi tarafsızlar grubunun devamı olarak görme tavrının, Mu'tezile'nin ayrılığının Ehl-i Sünnet'ten bağımsız bazı siyasî olaylar vasıtasıyla olduğu iddiasını gündeme getirecektir ki bu, Mu'tezile'nin ana bünyeden kopanlar olduğu fikrini zayıflatır.

Mu'tezile'yi tarafsızlar grubu ile özdeşleştirme tavrının dayanak noktalarını ise bazı klasik yazarların eserinde bulmak mümkündür. Bunlardan biri olan Nâşî el-Ekber, Mu'tezile ismini Osman b. Affân'ın katli sonrası ortaya çıkan dört fırkadan biri olarak isimlendirdiği Mu'tezile ile ilişkilendirir görünmektedir. Osman b. Affân'ın katli sonrasında Ali ve ashâbından meydana gelen "Aleviyye", Talha, Zübeyr, Aişe ve Ehl-i Şam ile Ali'ye beyattan çekinen diğer gruplardan oluşan "Osmâniyye" ve "harpten çekilenler" İslam toplumu içerisindeki siyasî tercihler olarak sınıflandırılmıştır. Harpten çekilen kimselerden oluşan grup ise iki kısımdır. Birinci grup, harpten çekilmelerine dayanak olarak Hz. Peygamber'den aktardıkları "Eğer Müslümanlardan iki grup birbirlerine kılıç çekerlerse, ölen de öldürülen de cehennemdedir" ve "Fitne esnasında Allah'ın öldürülen kulu ol, öldüren kulu olma" rivayetlerini göstermektedirler.[403]

---

[399] Bkz. Nyberg, "Kitâbu'l-İntisâr'a yazılan önsöz", Kahire 1993, 52; Nallino, "Aslu Tesmiyetu'l-Mu'tezile", *et-Turâsi'l-Yunânî*, ed. Abdurrahman el-Bedevî, 190 vd.; Watt, M. "Mu'tezile'nin Siyasî Tutumları", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i II* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, çev. Süleyman Akkuş, İstanbul 2014, 655, ss. 657-66; Omar, Faruk, "Me'mun'dan Önce Abbâsiler ve Mu'tezilîler Arasındaki İlişkiler", çev. Mehmet Ümit, *GÜÇİFD*, 2/3 (2003), 167, ss. 165-174.

[400] Mu'tezile'nin Kaderiyye ismine bakışı ile ilgili tespitler için bkz. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 37.

[401] Nalino, "Aslu Tesmiyetu'l-Mu'tezile", *et-Turâsi'l-Yunânî*, ed. Abdurrahman el-Bedevî, 190 vd.

[402] Nalino, "Aslu Tesmiyetu'l-Mu'tezile", 187.

[403] Nâşîel-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 17.

Abdullah b. Ömer, Sad b. Ebî Vakkâs, Muhammed b. Mesleme, Usame b. Zeyd ile sahabeden ve tâbiundan pek çok kimseyi içerisinde barındıran bu grup, Ashâbu'l-Hadis, Huleysiyye şeklinde isimlendirilmişlerdir. Bu kimselerin yanında harpten çekilen kimseler arasında bir grup daha bulunmaktadır ki, bunlar Mu'tezile olarak isimlendirilmişlerdir. Bu grubun harpten çekilmesi başka bir gerekçeye dayanır bu gerekçe ise onlarca kimin haklı olup, kimin haklı olmadığının bilinemiyor olmasıdır. Ebû Mûsa el-Eş'arî, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Mes'ûd el-Ensârî, Ahnef b. Kays bu gruptadır. Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd onların bu konudaki görüşlerine katılmışlardır.[404]

Şiî Makâlât yazarı Nevbahtî'nin de tarafsızlar grubunu Mu'tezile'nin öncüleri olarak tanımladığı görülmektedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme el-Ensârî ve Usâme b. Zeyd b. el-Hârise el-Kelbî ile birlikte ayrılan bazı kimseler Ali'ye beyat ettikten sonra ondan ayrılmışlar ve onun yanında veya karşısında savaşmaktan uzak durmuşlardır. Nevbahtî, bu kimselere Mu'tezile dendiğini ve onların sonuna kadar Mu'tezile'nin selefleri olduklarını ifade etmiştir.[405]

İki yazar, tarafsızlar grubunu Mu'tezile'nin selefi sayma husûsunda ortak görüş sahibi olmakla birlikte, Nevbahtî'nin ne Ali'nin yanında, ne de karşısında savaşmanın doğru olmadığını düşünenler olarak vasfettiği tarafsızlar grubu, Nâşî el-Ekber'in zikrettiği savaştan uzak duran kimselerin Ashâbu'l-Hadis ve Huleysiyye olarak da isimlendirilen birinci grubu ile uyumlu görünmektedir. Yani her iki yazarın Mu'tezile'nin selefleri olarak değerlendirdikleri grupların[406] tutumlar, isimler ve şahıslar itibariyle farklılaştığını görmekteyiz. Yalnız Nâşî el-Ekber'in Mu'tezile'nin selefleri olarak gördüğü ikinci grupta zikrettiği Ahnef b. Kays, Nevbahtî'nin tasnifinde de yer almaktadır. Ancak burada Ahnef b. Kays, bu görüşün dinî değerinden ziyade, pratik fayda değeri üzerinden bu fikri benimsemiş ve savaştan uzak durmuştur. [407]

Mu'tezile isimlendirmesini, tarafsızlar grubundan farklı bir eğilim içersinde bulunan "ilim ve ibadet etmek" suretiyle insanların çoğundan ve dönemin siyasî aktörlerinden ayrılan kimseler ile başlatan Sünnî yazarlardan Malatî bu kimseleri Mu'tezile ile ilişkilendirmektedir. Mâlatî'ye göre Mu'tezile ismi, Mu'tezile'nin kendilerinin edindikleri bir isimdir. Hasan b. Ali, Muaviye'ye biat edip, hilâfeti ona teslim ettiğinde Hasan'dan, Muaviye'den ve insanların çoğundan ayrılmışlardır. Bu

[404] NâŻi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 17.
[405] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar,* 55, 56.
[406] Bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*,16-17; Nevbahtî, *Şiî Fırkalar,* 55-56.
[407] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar,* 56, 57.

şekilde Ali'nin yandaşı olup evlerinden ve mescitlerinden ayrılmayan ve ilim ve ibadet ile uğraşan kimseleri, Mu'tezile olarak isimlendirmekte ve mensuplarını da Mu'tezile mezhebi ile ilişkilendirmektedir.[408]

Zeydî-Mûtezilî âlimlerden olan Neşvân el-Himyerî[409] ise Mu'tezile isminin verilmesine dair rivayetleri zikrederken birtakım kimselerin Ali b. Ebî Tâlib'in harbinden ayrıldıkları için onlara bu ismin verildiğini ileri sürdüklerini ancak bunun böyle olmadığını çünkü Mu'tezile'nin çoğunun Ali'nin doğru yolda olduğu fikrini savunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o Mu'tezile'nin Ali ile savaşanın dalelette olduğunu, onunla savaşmaktan ötürü tevbe etmeyenden uzaklaşılması gerektiğini, tevbe etmedikçe onunla savaşan bir kimseye tevellâ etmeyeceklerini söylemektedir. Bu sebepten kimde bu sıfatlar varsa onun bu şekilde isimlendirilmesi caiz değildir.[410] Neşvân bu suretle Nevbahtî'nin Mu'tezile'nin Ali taraftarlarından ayrılmaları fikrine açık bir şekilde karşı çıkmaktadır.

Mu'tezile isimlendirmesini Kaderîye'nin bir lakabı olarak gören ve İsmâilî eğilimleri bulunduğu zikredilen Ebû Hâtim er-Râzi'nin oldukça erken bir dönemde, konunun mahiyetine dair yaptığı tespitler bizim için önemlidir. Zira o Mu'tezile isminin kullanımındaki keyfîliğin farkında olsa gerektir ki; Mu'tezile isminin farklı kullanımlarına ve Mu'tezile için geçerli kullanım şekline işaret etmiştir. Ebû Hâtim'in işaret ettiğine göre bu ismin ilk kez kullanılması Ali b. Ebî Tâlib zamanında olmuştur. Sad b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer gibi kimseler ondan ayrıldıklarında bu isim ilk kez onlar için kullanılmıştır. Ancak onlar kader görüşüne sahip değildirler. Kader görüşüne sahip olanlardan ilk kez i'tizâl ile isimlendirilen kişi ise Amr b. Ubeyd'dir.[411]

Mu'tezile'yi tarafsızlar grubu ile özdeşleştirerek tarafsızlar grubunu Mu'tezile'nin öncüleri olarak görme tavrının Mu'tezile isminin kelime anlamının kullanım alanının genişliğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu da isimlerin, mezheplere bir tarih inşâ etmedeki etkisini gösterme açısından oldukça önemlidir. Ancak bu inşâ faaliyetinde bile bir ortak yol söz konusu değildir. Zira bu görüş sahiplerinin eserlerindeki rivayetlere bakıldığında, birbirlerinden farklı zaman ve zeminde gelişen tarafsızlık tavırlarının Mu'tezile'nin selefleri olarak görüldüğü dikkatleri çekmektedir. Tarafsızlar grubunun tek bir eğilimden meydana gelmediğine bazı araştırmacılar

---

[408] el-Mâlatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bidâ*, Kahire 1991, 36.
[409] Bkz. İsmaîl b. Ali el-Ekvâ," Neşvân el-Himyerî", *DİA,* XXXIII, ss. 25-26, İstanbul 2007.
[410] Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn,* 205.
[411] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 273, 274.

tarafından dikkat çekilmiş olsa dahi, Mu'tezile söz konusu olduğunda beklenen en azından Mu'tezile'nin selefleri olarak görülen tüm tarafsızlar grubunun ortak bir eğilimde buluşmasıdır. Bunun yanında bazı yazarların, tarafsızlar grubunu ayrılma ile değil de tam aksine cemaatte kalma ile tanımladığı da görülmektedir. Mesela İbn Asâkir, Osman b. Affân'ın katlinden sonra insanları Osman taraftarları, Ali taraftarları, Mürcie, cemaatten ayrılmayanlar ve Havâric olarak beşe ayırmaktadır. Cemaatten ayrılmayanlar içerisindeki Sad b. Ebî Vakkas, Ebû Eyyûb el-Ensari, Abdullah b. Ömer, Usmane b. Zeyd, Hubeyb b. Mesleme el-Fihrî, Suheyb b. Sinan, Muhammed b. Mesleme ile sahabe ve tâbiundan pek çok kimse, Ali'den ve Osman'dan tevella etmişler ve onlardan uzaklaşmamışlardır. [412] İbn Asakir'in zikrettiği gruplar içerisinde yer alan Mürcie (Şükkâk) adlı grubun da tavrı esasında cemaatte kalanların görüşleri ile uyumludur. İbn Asakir'in tasnifte yaptığı bu farklılık sonraki dönemlerde ortaya çıkan fırka tasniflerinden etkilenerek yapılan bir tasnif olabilir. Zira 73 fırka hadisi gibi bazı hadislerle dahi Ehl-i Sünnet dışı sayılan bazı fırkaların öncüleri olan bu kimselerin cemaat ile ortak tavır içerisinde olmaları geleneksel görüşe aykırıdır ve bir şekilde farklılıkların temelden atılmış olması gerektiği inancı yaygındır. Eğer ilk dönem için geçerli bir siyasî hadislerden uzak durma tavrından söz edilecekse, bunun içerisinde gerek Ehl-i Sünnet'i, gerek Mürcie'yi, [413] gerekse de Mu'tezile'yi destekleyecek ortak fikirler bulunabilecektir. Bu nedenle tarafsızlar grubunu bir grubun öncüleri olarak tanımlamak yerine sağ duyu sahibi Müslümanların ortak tepkisi olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Zira her üç fırkayı da bu kimseler ile özdeşleştirecek argümanlar mevcuttur.

Mu'tezile hakkındaki meşhur rivayete geçmeden önce İbn Dureyd'de yer bulan ve vukû tarihi 44/664 yılı öncesine tekabül etmesi gereken bir hadise de Mu'tezile'nin ortaya çıkışına işaret etmektedir. Fuad Seyyid, hadiseden bahseden yazarlar bilgi vermiyor olsalar da bu olayın Sa'd b. Ebî Vakkas ve ashâbının i'tizâl tarihi olan 35/655 senesinden[414] Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin vefat tarihi olan 44/664 senesine kadarki dokuz senelik zaman diliminde vukû bulduğu fikrindedir. Bu rivayete göre Âmir b. Abdullah,[415]

---

[412] İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım (ö.571/1176), *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebi Said Ömer b. Garâme, Beyrut 1996, XXXIX, 496.

[413] Tarafsızlar grubunun Mürcie ilişkisi için bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 51 vd.

[414] Fuad Seyyid, Hasan el-Basrî'nin Ashâbu'l-Ehvâ olarak nitelediği kimselerin Nevbahtî'nin zikrettiği tarafsızlar grubuna işaret ettiği fikrine binâen 35/655 senesi sonrasına işaret etmektedir. Fuad Seyyid, "muhakkikin mukaddimesi", 17.

[415] Âmir b. Abdullah aynı zamanda Âmir b. Abdilkays olarak da bilinir. Müslümanların seçkinlerindendir ve tevhid hakkında pek çok görüşü vardır. İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, (ö.321/933), *el-İştikâk*, www.al-mostafa.com, 124 (28.03.18). Aynı zamanda o, Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin öğrencilerinden biridir ve rivayete göre, hocası Ebû Mûsa el-Eş'arî ona mektup yazmış, kendisine onun değiştiğinin haber

Hasan el-Basrî'nin halkasından ayrılmış ve böylelikle Mu'tezile isimlendirmesi ortaya çıkmıştır.[416] Hasan el-Basrî bu ayrılıktan sonra Âmir b. Abdullah'ın mescidde meclisi olduğunu ancak bu meclisi terk ettiğini ve böylelikle "Ashâbu'l-Ehvâ'ya benzediği zannına kapıldıklarını ifade etmiştir. Onunla konuşup, meclisini terk etme nedenini sorduklarında mecliste karışıklık ve kargaşanın olduğunu söylediğinde ise onun Ashâbu'l-Ehvâ'ya benzediğine kanaat getirdiklerini ifade etmektedir[417]

Âmir b. Abdullah'ın kargaşa ortamından uzaklaşmış olması bu rivayeti Hasan el-Basrî'nin meclisinden büyük günah konusundaki görüşleri nedeniyle ayrılan Vâsıl veya Amr'ın ayrılış hikayesine alternatif bir isim yapmamakta, bu şahsı Müslümanlar arasındaki karışıklıklardan ayrılan tarafsızlar grubunun bir devamı olarak anlamaya imkan vermektedir. Dolayısıyla bu rivayet tarafsızlar grubunu Mu'tezile'nin öncüleri olarak gören rivayetin bir sonraki aşaması olarak değerlendirilebilir. Nitekim Fuad Seyyid de Hasan el-Basri'nin Âmir b. Abdullah'ı nispet ettiği Ashâbu'l-Ehvâ'nın Nevbahtî'nin bahsettiği tarafsızlar grubu olabileceği ihtimalini dile getirmektedir.[418]

Mu'tezile hakkındaki tarih inşâlarının en meşhur olanı ise Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılış hikayesidir. Mu'tezile'nin teşekkülü ile ilgili olan bu anlatı temelde Hasan el-Basrî'nin meclisinden büyük günah sahibi hakkındaki görüşler sebebiyle i'tizâli içermekle birlikte rivayetin farklı anlatım biçimleri vardır. Özellikle Sünnî Makâlât geleneği Mu'tezile için bu ayrılış hikayesini kabullenmiş görünmekle birlikte, III./IX. asırda İbn Kuteybe, Hasan'ın meclisinden ayrılanın Amr b. Ubeyd olduğunu söylemiş, Vâsıl'ın ismine yer vermemiş ve bu ayrılmanın "kader" görüşü nedeniyle olduğuna atıfta bulunarak ayrılık hikayesinin detaylarından bahsetmemiştir.[419] Kader görüşü eksenli bir ayrılışın söz konusu olması ise ayrılığı önceki tarihlere çekebilir. IV./X. asırda ise İbn Kuteybe'ye benzer şekilde, Mu'tezile isimlendirmesini, Kaderîye'nin bir lakabı olarak gören İsmâilî Makâlât yazarlarından Ebû Hâtim er-Râzi ilk kez kader görüşüne sahip olanlardan i'tizâl ile isimlendirilenin Amr b. Ubeyd olduğuna işaret etmiştir. Onun zikrettiği hadiseye göre Hasan el-Basrî'nin meclisinde olan Amr b. Ubeyd, Hasan öldüğünde onun halkasından ayrılmış ve kendi halkasını tesis etmiştir. Bunun üzerine Amr kader görüşü ile meşhur olmuş ve ondan sonra kader görüşünü benimseyenler i'tizâl

---

verildiğini söylemiş ve onu kendi yoluna davet etmiştir. İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah (ö. 430/1038), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrut 1996, II, 94, 95.

[416] İbn Dureyd, *el-İştikâk*, 124-125; Fuad Seyyid, "muhakkikin mukaddimesi", 16; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 29.

[417] İsfehânî, *Hilye,* II, 93.

[418] Fuad Seyyid, "muhakkikin mukaddimesi", 16, 17.

[419] İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 483.

ile isimlendirilmiştir. [420] Yine aynı asırda hadis ehlinden İbn Hibbân (ö.354/465) Amr b. Ubeyd'in tercümesinde onun Hasan el-Basrî'nin meclisinde uzun yıllar kaldığına sonrasında ise açıklamadığı bir sebepten ötürü yanında bir toplulukla beraber onun meclisinden ayrıldığına ve ayrılan bu kimselerin Mu'tezilî olarak isimlendirildiklerine işaret etmiş ve yine olayın ayrıntılarına yer vermemiştir. [421]

Sonraki asırlarda yazarlar tarafından olayın detaylarına daha çok yer verilmiştir. İbn Hibbân'ın Amr b. Ubeyd ile alakalı zikrettiği bu rivayete yer veren Semânî (ö.562/1167) Vâsıl ile ilgili olarak ise Hasan'ın meclisinden ayrılış hikayesini detaylı bir şekilde zikretmektedir. [422] Rivayetin detaylarındaki artışa ilaveten i'tizâl konusuna mesnet teşkil eden görüşler husûsunda da ilaveler söz konusu olmuştur. Nitekim Makrizî (ö.845/1444)'ye göre Amr b. Ubeyd'in i'tizâli sıfatların nefyi, kader, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve mürtekibi'l-kebîre'nin cehennemde sonsuza kadar kalması görüşleri çerçevesinde olup, bu görüşleri benimsemesi üzerine Hasan el-Basrî onların "i'tizâl" ettiklerini ifade etmiştir. [423]

IV./X. asrın literatüründe bir yandan Mu'tezile'nin kurucusunun Amr b. Ubeyd olduğunu içeren rivayetler yer alırken bir yandan da Vâsıl ile ilgili telmihler söz konusudur. Amr için söz konusu olan "kader" görüşü sebepli ayrılığa alternatif olarak Mu'tezilî eğilimli yazarlarından Mesûdî Mu'tezile'nin i'tizâl ile isimlendirilmesinin sebebinin el-menzile beyne'l-myienzileteyn" görüşü olduğunu[424] bu görüşü ilk olarak ortaya atan kişinin ise Vâsıl olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber o meşhur rivayeti ve detaylarını zikretmemiş ancak hadisenin temel unsurları ile Mu'tezile ismini ilişkilendirmiştir.[425]

Literatürde Amr ile ilgili pek çok rivayet söz konusu olmasına rağmen V./XII. asırda *el-Evâil*'de ilk olarak Mûtezili şeklinde isimlendirilen kişinin Vâsıl olduğu ifade

---

[420] Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'z-Zîne*, 273-274.
[421] İbn Hibbân *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II, 35.
[422] Mu'tezile'nin aslının Vâsıl b. Ata olduğunu dile getiren Sem'ânî'nin anlattıüı hikayeye göre Vâsıl, Basra'da Hasan el-Basrî'nin meclisindedir ve "mürtekibi'l-kebîre" hakkında ihtilaf meydana geldiğinde Hâricîler onların tekfirini, bir diğer cemaat de onların mü'minler olduklarını savunurken iki grubun görüşlerinden de ayrılmış ve fâsıkın ne mü'min ne de kâfir olduğunu ve onun fıskının iman ve küfür arasında iki yer arasında bir yerde olduğunu savunmuştur. Bunun üzerine Hasan onu meclisinden kovmuştur. O da meclisin direklerinden birine çekilmiş, Amr da ona katılmıştır. O ikisine ve takipçilerine ümmetin görüşünden ayrıldıkları için Mu'tezilî denmiştir. es-Sem'ânî, *Ensâb*, V, 339. Ayrıca bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Âyân,* VI, 8; Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), *Miftahu's-Saâde,* Beyrut 1985, II, 144.
[423] Makrizî, *Hıtat*, III, 395.
[424] Mesûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. El-Hüseyin (ö. 346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdînu'l- Cevher*, thk. Kemal Hasan Merî, Beyrut 2005, III, 185.
[425] Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb,* IV, 86.

edilmiş ve Vâsıl'a Mu'tezile isminin verilmesinin sebebi olarak ise Mürcie'nin taksirinden, Hâricîlerin de aşırılıklarından uzaklaşması gösterilmiştir.[426]

V./XII. asırda meşhur rivayetin detayları da belirginleşmiş, Bağdâdî (ö.429/1037), Vâsıl'ın Ezarika'nın fitnesi sıralarında Hasan el-Basrî'nin öğrencisi olduğunu ve bu zamanda insanların günah işleyenlerin durumu hakkında çeşitli fırkalara ayrılmış olduklarını ifade etmiştir. Onun zikrettiğine göre Vâsıl bu fırkaların görüşlerinin tümünden ayrılmış ve fâsıkın ne mü'min ne de kâfir olduğuna dair görüşünü ortaya atmıştır. Hasan el-Basrî bunun üzerine onu meclisinden kovmuş Vâsıl da Basra meclisinin sütunlarından birinin dibine çekilmiş, Amr b. Ubeyd de ona katılmıştır. Bunun üzerine insanlar onların ümmetin görüşlerinden ayrıldıklarını söylemişler ve onlara "Mu'tezile" ismini vermişlerdir. [427] Bağdâdî, Vâsıl'ın ayrıldığını meseleleri açıklarken, Hâricî fırkaların ihtilaflı görüşlerinie, büyük günah işleyenin münafık olduğu fikrini benimseyen bir grubun fikirlerine ve dönemin tâbiun bilginleri ile ümmetin çoğunluğunun benimsediği "büyük günah işleyen kimse mü'min olup büyük günahından ötürü fâsıktır ancak fıskı iman ve İslam sıfatını götürmez" fikrine işaret etmektedir. Ayrıca o bu görüşün de sahabe ve tâbiun tarafından benimsendiğini ifade etmektedir..[428] Bağdâdî'nin burada bu görüşleri ümmetin çoğunluğunun görüşü olarak tanımlaması ilginçtir. Zira esasında bu görüşler Mürcie'ye ait görüşlerdir. Ancak Bağdâdî burada Ehl-i Sünnet'in görüşü ile Mürcie'nın görüşleri arasındaki benzerliğe dikkat çekmek yerine Mürcie'nin adını zikretmeyerek ilginç bir tavır sergilemiştir. Bağdâdî Mürcie bahsinde ise iman konusundaki görüşlerine yer vermiş ancak büyük günah işleyenin durumu hakkında bir açıklama yapmamıştır. O, yalnızca Mürcie'den Tumeniyye'nin iman görüşünden bahsederken iman olmayan farzlardan birini terk eden kişiye "dinin emirlerini çiğnemiştir" denileceğini ve farzı inatla terk etmemesi halinde "kayıtsız, şartsız fâsıktır" denilemeyeceği görüşünde olduklarını ifade etmiştir. [429]

Şehristânî (ö.548/1153)'nin eserinde de yine Hasan el-Basrî'nin meclisinden kovulan Vâsıl olup, bu ayrılık neticesinde Vâsıl ve ashâbı Mu'tezile olarak

---

[426] Askerî, *el-Evâil,* 374.
[427] el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Muhammed (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar* (*el-Fark Beyne'l-Fırak),* çev. E.Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979, 104. İsferâinî de Bağdâdî ile aynı rivayete yer verir. el-İsferâinî, *et-Tabsîr fi'd-Din,* 67-68.
[428] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 103, 104.
[429] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 181.

isimlendirilmiştir.[430] Ancak rivayetin bu versiyonunda Vâsıl'ın ayrıldığı görüşler Hâricî ve Mürciî görüşler olarak tanımlanmaktadır. [431]

Mu'tezilî literatürde ise Vâsıl'ın "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" görüşünü ortaya atan ilk kişi olduğu rivayet edilir. Vâsıl, Havâric'in, Mürcie'nin ve Hasan ile ashâbının görüşlerine muhalif olarak büyük günah sahibinin mü'min, kâfir ve münafık olmayan fâsıklar oldukları fikrini ortaya atmıştır. Amr b. Ubeyd ise önceleri Hasan el-Basrî'nin görüşünde iken daha sonra Vâsıl'ın görüşüne ikna olmuş ve Hasan'ın meclisinden ayrılmıştır.[432] Şerif el-Murtazâ, onlara bu ismin verilmesinin büyük günah sahibinin isimlendirilmesi hakkında Hasan'ın mezhebinden ayrılmaları sebebiyle olduğunu zikretmiş ve bunun dışında da bazı şeylerin rivayet edildiğini söylemiş ancak o bu kadarını rivayet etmekle yetinmiştir.[433] Aydınlı, Mu'tezilî yazarların Amr b. Ubeyd'in bu fikirleri benimsemesi ile Mu'tezile isimlendirmesinin gerçekleştiği varsaymalarının Amr b. Ubeyd'i önceledikleri̇nin işareti olarak görür.[434] Nitekim Zeydi-Mu'tezilî Makâlât yazarlarından Neşvân el-Himyerî de İbn Kuteybe'ye atıfta bulunarak bu ismin verilmesinin Hasan el-Basrî'nin meclisinden Amr b. Ubeyd ve ona tabi olanların ayrılmaları sebebiyle olduğunu zikretmektedir.[435]

Vâsıl ve Amr b. Ubeyd'in isimlerinin yanında Katâde'nin isimlendirmede aktif rol oynadığına işaret eden rivayetler de bulunmaktadır. Bunlardan biri İbn Teymiyye tarafından dile getirilmiştir. O, Mu'tezile'nin "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" görüşü ile ayrıldıklarını, Amr b. Ubeyd'in bu görüşü ortaya koyduğunda ashâbı ile birlikte cemaatten ayrılmış bir şekilde oturduklarını, Katâde ve diğerlerinin de onlar için "Mu'tezile" dediklerini rivayet etmiştir. Ancak bu vâkıa Hasan'ın vefatından sonraya

---

[430] Meşhur rivayette adamın biri Hasan el-Basrî'nin yanına gelmiş ve "Ey din adamı zamanımızda büyük günah işleyeni kâfir sayan bir cemaat ortaya çıktı onlara göre kebire insanı dinden çıkaran bir unsurdur, bunlar Hâricîlerin Vaîdiyyesidir. Bir başka cemaat de var ki bunlar kebire işleyeneleri Allah'a ircâ ediyorlar, iman olduğunda kebirenin zarar vermeyeceğini belirtiyorlar. Onlara göre amel imanın bir rüknü değil, nasıl küfürle birlikte taat fayda vermezse imanla beraber masiyet de zarar vermez, diyorlar. Bunlar ümmetin Mürciesi. Bizim bu konuda inancımız ne olmalı?" diye sormuştur. Şehristânî'nin aktardığına göre Hasan henüz cevap vermeden Vâsıl kebire işleyenin mutlak kâfir veya mü'min olmadığı fikrinde olduğunu dile getirmiş ve onun el menzile beynel menzileteyn durumunda olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra da meclisin direklerinden birine gelip görüşlerini Hasan'ın meclisinden bir topluluğa anlatmaya başlamıştır. Hasan el-Basrî bunun üzerine "Vâsıl bizden ayrıldı" demiş ve Vâsıl ve ashâbı Mu'tezile olarak anılmaya başlanmıştır. ẓehristânî, *İslam Mezhepleri*: *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

[431] Şehristânî, *İslam Mezhepleri*: *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

[432] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 136, 137; Şerif el-Murtazâ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsa b. Muhammed, (ö.436/1044), *Gurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid,* thk. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1954, I, 165, 166, 167.

[433] Şerif el-Murtazâ, *Gurerü'l-Fevâid,* I, 167. Riyavetler aktarıldıktan sonra Şerif el-Murtazâ'nın Vâsıl'ın Amr b. Ubeyd'i görüşünü benimsetme hususunda takındığa tavır hakkında kendi görüşüne yer verilmiştir. Bkz. *Gurerü'l-Fevâid,* I, 167.

[434] Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 29.

[435] Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn*, 205.

denk gelmektedir.[436] Şerif el-Murtazâ'nın aktardığı bir rivayete göre ise ayrılık Katâde ile Amr b. Ubeyd arasındaki anlaşmazlık sebebiyle vukû bulmuştur. Katâde, Hasan el-Basrî'nin vefatından sonra onun meclisinde oturmaya devam etmiş, ancak Amr b. Ubeyd ile aralarında bir hoşnutsuzluk meydana gelmiştir. Amr, Katâde'nin meclisinden ayrılmış, Hasan'ın ashâbından bir grup da ona katılmıştır. Katâde mecliste Amr'ı sorarken "Mu'tezile ne yaptı" ifadesini kullanmış, bunun üzerine de onlar Mu'tezile olarak isimlendirilmişlerdir. [437] Katâde ile ilgili rivayeti aktaran Taşköprüzâde onları isimlendirenin Katâde olduğunu da söyler. Bu rivayete göre Katâde, Basra'nın tamamını dolaştıktan sonra Hasan el-Basrî'nin mescidine girmiş ve orada Amr b. Ubeyd ve onunla beraber bir grup ile karşılaşmıştır. O buranın Hasan el-Basrî'nin meclisi olduğunu zannetmiş ancak öyle olmadığını anlayınca "bunlar Mu'tezilîlerdir" diyerek onlardan ayrılmıştır. O günden beri onlar Mu'tezile olarak isimlendirilmişlerdir.[438]

Mu'tezile isimlendirmesinin ortaya çıkışı husûsundaki klasik rivayette Mu'tezile'nin ayrıldığı gruplar konusunda ihtilafların mevcut olduğu ve rivayetin diğer versiyonları değerlendirildiğinde büyük günah meselesinin tartışıldığı bu dönemde toplamda dört gruptan bahsedilebileceği anlaşılmaktadır. Bunlar Havâric, Mürcie, Cemaatin görüşü ve Hasan el-Basrî'nin görüşüdür.

Hayyât, İbnu'r-Râvendî'nin (ö.301/913-14?) Mu'tezile'nin icmânın dışına çıktığı iddiasına karşı Mu'tezile'nin görüşlerini savunurken "el-menzile beyne'l-menzileteyn" fikri ile üç görüşten ayrıldığını zikreder. Bu görüşler, Havâric'e, Mürcie'ye ve nifak husûsunda Hasan'a aittir. Mu'tezile bu üç görüşe karşı çıkmış ve Ehl-i Salât'tan olan günahkarın mü'min, kâfir ya da münafık olmadığını ifade etmiştir. Diğer gruplar, büyük günah sahibinin fısk ve fücur ile beraber kâfir, mü'min ya da münafık olduğunu söylerken Vâsıl b. Ata bu kimsenin fâsık ve fâcir olduğu husûsundaki icmâya dahil olmuş ancak kâfir, mü'min ve münafık tanımlamalarının dışına çıkmıştır.[439] Hayyât bu suretle onun ve Mu'tezile'nin icmâ dışına çıktığı iddiasının tutarsızlığına atıfta bulunmakta ve "el-Menzile beyne'l-menzileteyn" görüşünün diğer görüşlere üstünlüğünü ispatlamaya çalışmaktadır.[440] Hayyât, İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezile'nin icmâdan çıktığını söylerken ümmet olarak kimi kastettiğini sormuş, ancak onun Mürcie'nin görüşünden bahsetmesi

[436] İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Beyrut 2005, VIII, 138.
[437] Şerif el-Murtazâ, *Gurerü'l-Fevâid,* I, 167. Makrizî de ufak farklılıklarla beraber bu rivayete yer vemektedir. *Hıtat*, III, 295.
[438] Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saâde*, II, 145.
[439] Hayyât, *el-İntisâr,* 164-165.
[440] Hayyât, *el-İntisâr,* 167.

halinde ona Mu'tezile'nin de Mürcie'yi icmâdan çıkmakla itham ettiğini ve ümmetin bu görüşlerden herhangi biri üzerine icmâ ettikleri iddiasının bâtıl olduğunun söyleneceğini ifade etmiştir.[441]

Şimdiye kadarki rivayetler değerlendirildiğinde Mu'tezile'nin öncüleri ile ilgili önümüzdeki tabloda en eski tarih, tarafsızlar grubu ile ilişkilendirmeleri olup her ne kadar bu fikrin ciddi savunucuları olsa da bu grubun Mu'tezile tarihinde yer bulması için ikna edici deliller yer almamaktadır. Bununla birlikte eğer Mu'tezile-Mürcie ilişkisinin ele alınması için en erken tarih aranıyorsa, tarafsızlar grubu bu iki ekol için ortak payda sayılabilir. Bununla birlikte temeldeki ortak unsur, henüz Müslümanların fırkalaşmayla yüzleşmedikleri bir dönemin onlara kazandırdığı bir ortaklıktır. Nitekim tarafsız olmak esasında farklı fikirler benimseyen azınlığın dışında kalmak ve siyasî hadiseler esnasında ana bünyeden ayrılmamak düşüncesini barındıran akılcı bir tezahürdür. Toplumda siyasî çalkantılar içerisinde Ali'nin, Muaviye'nin ya da Osman b. Affân'ın yanında olmamak, belirli asabi ölçütlere bağlı kalmadan toplumun birliğine dair kaygı hissedenlerin ortak tavrı olmuştur.

Sonraki aşamada karşımıza meşhur iki kurucu liderin ismi çıkmaktadır. Vâsıl ve Amr b. Ubeyd'in isimleri ile beraber bir rivayette Âmir b. Abdullah'ın ismi de Mu'tezile isminin verilmesinde etkili olan şahıs olarak geçmektedir. Ancak bu aşama hala Mu'tezile'nin bir mezhep olarak teşekkülünden bashedilmesi için erken bir tarihtir. II./VIII. asrın başlarında Vâsıl ve Amr'a nisbet edilen görüşlere gelince "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" fikri söz konusu hadise ile ortaya çıkmıştır. Bunun yanında diğer bazı rivayetlerde öne çıkarılan bilgilere bakılırsa kader görüşü ile Amr b. Ubeyd, mezhebin tesisinde oldukça önemlidir. Böylece bu zaman dilimi için kader ve de büyük günah konusundaki görüşlerinden bahsedilebilir ki, mezhep içerisinden beş esası benimseyen kimselerin Mu'tezilî sayıldığı [442] düşünülürse henüz Mu'tezile'nin teşekkülünden bashetmek için erkendir. Ancak dönemi tasvir açısından bu dönemde büyük günah meselesi hakkındaki görüşlerin Vâsıl ve Amr'ın görüşleri ile çeşitlendiğini ve daha sonra Mu'tezile'nin beş esası içerisinde yer alacak olan "el-menzile beyne'l-

[441] Hayyât, *el-İntisâr*, 167.
[442] Hayyât, *el-İntisâr*, 126.

menzileteyn" görüşünün[443] Hâricîlere[444] ve Mürcie'ye ama daha çok Mürcie'ye red kabilinden ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak Vâsıl ve Amr'ın ilk kurucular sayılmaları halinde bu kimselerin çevrelerinde birtakım şahıslardan bahsetmek gerekecektir. Bu aşamada Mu'tezilî tabakâtlarda Vâsıl ve Amr'ın ashâbı içerisinde sayılan bir kısmı farklı bölgelere gönderilmek suretiyle, hocalarının görüşlerini yayan yaklaşık yirmi beş şahsın ismi zikredilmektedir.

Bu şahıslardan Osman et-Tavîl Ermeniyye'ye, Hafs b. Sâlim Horasan'a, Hasan b. Zekvân ve Süleyman b. Erkam Kûfe'ye, Kâsım es-Suûdî Yemen'e, Eyyûb b. Evtan Medine, Cezîre ve Bahreyn'e dâî sıfatıyla gönderilmişleridir.[445] Bu şahısların bu şehirlerdeki görevinin tanımı halkı Ehl-i Hakk'a çağırmaktır. Bu maksatla onlara görevlerini yerini getirken bazı hususlara dikkat etmeleri tavsiye edilmiştir. Gidilen bölgelerde halk kendilerini benimseyene kadar davet edilecek konulardan bahsetmemek[446] kendilerini meşrulaştırmak için bu süre zarfında Hasan el-Basrî'nin görüşüyle fetva vermek[447] dâîlerin dikkat etmeleri gereken hususlardandır. Dâîlerin gittikleri yerlerde yaptıkları çağrının içeriği ile ilgili ayrıntılı bilgi yoktur. Sadece dâîlerden Hafs b. Sâlim'in Cehm ile ircâ fikrini tartışmak üzere gittiği kaydedilir. Vâsıl tartışma mevzuularını da belirlemiş ve Hafs'a iman hakkında sorması gereken soruları ve Cehm'in bu sorulara verdiği cevaplar doğrultusunda vermesi gereken cevapları da dikte etmiştir.[448] Yine bu dönemde yaşayan Ebû Hafs Ömer b. Osman eş-Şemzî ile Ebû Osman el-Edemî'nin iman tanımı üzerine tartışmalar yapmak üzere Ebû Hanîfe ile bir araya geldikleri rivayet edilmektedir.[449]

---

[443] Aydınlı Mu'tezile'nin beş esası içerisinde yer alan görüşlerin hangi zaman diliminde ortaya çıktığını tespit ederken, meşhur ayrılık hikayesi ile ilgili şüphelerin yer almasına rağmen el-Menzile beyne'l-Menzileteyn görüşünün ilk kez Vâsıl tarafından ortaya konulduğunu ifade eder. Bu fikrin ise 100/718-110/728 yılları arasında teşekkül ettiğine dair kanaatini bildirir. Bkz. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 52, 61.

[444] İddia edildiğine ve Watt tarafından dile getirildiğine göre bu konu hakkındaki Mu'tezilî görüş, büyük günah sahibinin cehenmmede ebedî kalacağını söylemesi sebebiyle Hâricî görüşlerle uyumludur. Sadece Mu'tezile, Hâricîlerin dediği gibi onlar için kâfirdir demek gibi herhangi bir tanımlamaya gitmemiştir. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 268.

[445] Kâ'bî, *Makâlât*, 67; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 251, 252.

[446] Kâ'bî, *Makâlât*, 67; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 241; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel,* 19, 20.

[447] Kâ'bî, *Makâlât*, 67; Neşvân el-Himyerî'nin Osman et-Tavîl'e Vâsıl'ın verdiği tavsiyeye dair rivayette "Hasan el-Basrî'den rivayet et" ibaresi yer almamakta bu rivayette onun yeri bilinene kadar aynı yerde namaz kıldıktan sonra belirli bir zaman gelince insanları hakka davet etmeye başlaması istenmektedir. Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn*, 208.

[448] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İtizâl*, 241.

[449] Eş'arî Mürcie içerisinde bir fırka olarak saydığı Ebû Hanîfe ve ashâbının imanın Allah'ı bilmek, O'nu ikrar etmek, Resûl'ü bilmek ve Allah katından gelen şeyleri ayrıntlı olarak değil bir defada genel hatlarıyla ikrar etmek olduğunu aktardıktan sonra, Mu'tezilî şahıslar, Ebû Osman el-Edemî ile Ömer b. Osman eş-Şimmezî'nin Mekke'de Ebû Hanîfe ile bir araya geldiklerini ve Ömer'in Ebû Hanîfe'ye iman görüşünü

Mu'tezile'nin sistemli ve sınırları belirli bir ekol olarak teşekkülü öncesinde farklı nesilleri arasında bir sürecin ayrı parçaları izlenimini kaydetmek zor görünmektedir. Bu da Mu'tezile'nin teşekkülünün ortaya koyulmasını güçleştirir. Rivayetlere göre kurucu şahıslar olan Amr b. Ubeyd ile Vâsıl sonrasında bazı görüşlerin dâîler olarak bilinen ikinci nesil tarafından farklı bölgelere yayılması amaçlanmıştır. Bu nesil içerisinde Vâsıl ve Amr'ın ashâbı olarak tanımlanan yirmi beş şahıs[450] ile ilk nesil arasında hoca-öğrenci ilişkisi bağlamında bir süreklilikten bahsedilebilir.[451] Bu kimselerin kelâmî görüşleri hakkında açık bilgi yoktur. Ancak Amr b. Ubeyd ya da Vâsıl ile bir araya gelip[452] onların görüşlerini diğer bölgelere aktaran,[453] Ebû'l-Hüzeyl'in i'tizâl görüşünü aldığı[454] kader ve i'tizâl görüşleri nispet edilen, imâmetin fâdıl olan imamda olduğu görüşünü

ortaya çıkaracak sorular sorduğunu söyler. Ömer'in Ebû Hanîfe'ye sorduğu ilk soru Allah'ın domuz yemeyi haram kıldığını ancak haram kılınan domuzun bu domuz ile aynı olup olmadığını bilmediğini iddia eden kimsenin durumu hakkındadır. Ebû Hanîfe onun mü'min olduğunu söylemiştir. İkinci soru da yine Allah'ın Kabe'ye haccı farz kıldığını ancak kabenin bu mekanın dışında olup olmadığını bilmeyen kimsenin durumu hakkındadır ve Ebû Hanîfe onun için de mü'mindir demiştir. Ömer son olarak Allah'ın Muhammed'i peygamber olarak gönderdiğini bilen ancak onun zenci olup olmadığını bilmediğini söyleyen kimsenin durumunu sormuş, Ebû Hanîfe onun da mü'min olduğunu söylemiştir. Eş'arî ise Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü dinden çıkaran bir şeyi imandan çıkarak bir şey olarak saymamak şeklinde tanımlamıştır. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyin*, 139; *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn,* çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul 2005, 142. Kâdî Abdülcebbâr'da geçen bir başka rivayette ise Ebû Hafs Ömer b. Ebî Osman Amr ve Ebû Hanîfe ile Vasıt'ta emirin huzurunda bir araya gelmişler, Ebû Hanîfe'ye iman hakkında sormuş ve Ebû Hanîfe da Resulullah'tan geldiği şekliyle ikrardır demiştir. Amr bütünüyle mi yoksa ayrıntlı bir şekilde mi olduğunu sormuş Ebû Hanîfe ise mücmelen ikrar olduğunu söylemiştir. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 253.

[450] Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 251-253.

[451] Biz Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin köklerine dair ipuçlarını ararken Ebû Hanîfe ve ashâbı ile aynı dönemde yaşamış olan bu şahısları da değerlendirmeye almayı uygun bulduk. Sonraki dönemlerde yer alan başlıklarda zaman zaman bu şahıslardan da bahsedilecektir.

[452] Bu şahıslardan İsa b. Hadır, Amr b. Ubeyd ile çağdaş olan ve ismi Amr ve Vâsıl ile birlikte zikredilen bir şahıstır. Câhız, *Beyân*, I, 25. İsa b. Hadır, Amr b. Ubeyd'in meclisine ilim istemek için gitmiştir. İsa b.Hadır'ın kendisinden gelen bir rivayette o, Amr b. Ubeyd'in kapısında, Amr ona kapıyı açana kadar günlerce beklemiştir. Câhız, *Heyevan,* I, 338. Yine Hâlid b. Safvân, Câhız, *Beyân*, I, 24, İbrahim b. Yahyâ el-Medenî, Süleyman b. Erkam, Şebîb b. Şeybe, Hafs İbnul Kavvâm, Sâlih b. Amr, Hüseyin b. Hafs b. Sâlim, Bekr b. Abdu'l-Âla b. Ebî Hadr , İbnu's-Semak, Abdülvâris b. Saîd, İbn Gassan, Bişr b. Halid, Osman b. Hakem, Süfyan b. Habib, Talha b. Zeyd Amr b. Ubeyd'in ashâbı içerisinde zikredilmitir. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 252. Ebû Hafs Ömer b. Osman eş-Şimmezî ise Amr ve Vâsıl'dan rivayette bulunan ve Mu'tezilenin meşhur mütekellimleri içerisinde sayılan bir şahıstır. Sem'ânî, *Ensâb*,VII, 385; Zehebî, el-*Müştebeh fi'r-Ricâl: Esmâihim ve Ensâbihim*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî, Kahire 1962. Ayrıca Amr b. Ubeyd'in ashâbından sayılmıştır. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 24, Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 252, 253.

[453] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 251-253.

[454] Ebû'l-Hüzeyl i'tizâl konusundaki görüşlerini Osman et-Tavîl'den, o da Vâsıl'dan aldı. Vâsıl da Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefîyye'den bir başka nakle göre de Hasan el-Basrî'den ilim tahsil etti. Şehristânî, *İslam Mezhepleri*: *el-Milel ve'n-Nihal*, 62.

benimseyen[455] iman konusunda tartışmalara katılan,[456] Mu'tezilî yazarlarca kendilerine adl ve tevhid görüşleri nispet edilen[457] şahıslar oldukları söylenebilir.

Ancak, Kâ'bî'nin Mu'tezile'nin beş esasının teşekkülü öncesinde, farklı şehirlerde, muhtelif zihin yapılarındaki şahıslar içerisinden adl ve kader görüşünü benimseyenlere dair verdiği yüz yedi kişilik listenin zamansal olarak ikinci nesle eklemlenmesi mümkün değildir. Bununla birlikte bu şahısların Mu'tezilî görüşleri devam ettirme sürecine katkı sağlama gayelerinin olmaması, Mu'tezile ile uyumlu görüşlerin çoğunlukla bireysel görüşler ekseninde kalması gibi özellikleri ile farklı bir zeminde yer aldıkları söylenebilir. Bu bağlamda Kâ'bî'nin paylaştığı şahıslar, kader görüşünün nispet edilmesi sebebiyle Kaderiyye olarak isimlendirilebilecek, pek çoğu hadis ehli/rivayet ehli/Haşeviyye'den olan, i'tizâl ve adle nispet edilen fakat bu dönem için Mu'tezile ile uyumlu görüşler ortaya koymayan, vefat tarihleri II./VIII. asrın ortalarına denk gelen bir heterojen gruptur diyebiliriz.[458]

Vâsıl ve Amr ile onların ashâbı sonrasındaki ikinci nesil içerisinde Dırar b. Amr (ö.200/815?), Ebû Bekir el-Esam (ö.200/816), Hafs el-Ferd (ö.204/820'den sonra) gibi şahısların isimleri zikredilmektedir.[459] Dırar b. Amr, Basra'da kelâmî tartışmalara yön veren bir şahıs olarak bilinmekte[460] ve her ne kadar kendinden sonraki Mu'tezilî nesiller tarafından Mu'tezile içerisinde sayılmıyor olsa da, Mu'tezilî çevre ile ilişki içerisinde olan, felsefî kavramlara vukûfiyeti ve bu kavramlarla felsefi kelâm yapması gibi özellikleri ile Ebû'l-Hüzeyl tarafından sistemleştirilecek olan Mu'tezile'nin teşekkülü için hazırlayıcı bir şahsiyet olarak görülmektedir.[461]

Mu'tezile'nin teşekkülü ile ilgili hem mezhebin içerisinden, hem de dışardan pek çok iddia ortaya atılmakla birlikte yine mezhep içerisinden Hayyât'ın Mu'tezilî sayılmanın temel kriterlerini belirlediği "Beş ilkeyi bir araya getirmedikçe onlardan biri

---

[455] Sâlih b. Amr, Mu'tezile içerisinde Amr b. Ubeyd, Esvârî, Ebû Hülzeyl Nazzâm, Dırar ve Hafs el-Ferd ile birlikte imâmetin fadıl olanda olduğu görüşünğ benisemiştir. Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme,* 51.
[456] Ömer b. Osman el-Şimmezî'nin Ebû Hanîfe ile bir araya geldiği ve ona iman hakkında bazı sorular sorduğu rivayet edilmektedir. Eş'arî, *Makâlât*, 139; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 253.
[457] İbrahim b. Yahyâ ve Müslim b. Halid ez-Zencî adl ve tevhid görüşlerini bir araya getiren şahıslar olarak tanımlanır. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 253.
[458] Bkz. Kâ'bî, *Makâlât*, 75-103.
[459] J. Van Ess'e göre de Basra'daki el-Esam ile Kûfe'deki Dırar b. Amr'ın tipik birer Mu'tezilî olarak sayılmamaktadır. Zira sonraki nesillerin onlarla aralarına mesafe koyulmaktadır. Joseph Van Ess, "Mu'tezile", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i I* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, 72, ss. 69-89.
[460] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, *Akılcı Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, İstanbul 2010. 77.
[461] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi,* 100-101.

i'tizâl ismini hak etmez."[462] "Eğer bir insanla konuşursan onda bu beş özellik varsa o Mu'tezilîdir"[463] ifadeleri Mu'tezile'nin teşekkülü husûsunda belirleyici olmuştur.[464] Rivayetin devamında geçen "Onun İbn Şebîb, Mu'yis, Sâlih, Gaylân, Sümâme, Ebû Şimr ve Külsûm size tevhid ve adlde muvâfıklarken, el-menzile beyne'l-menzileteyn'de değilse sizden değillerdir" sözüne şöyle cevap verilir: Sümâme'den el-menzile beyne'l-menzileteyn konusunda Mu'tezile'nin hilâfına bir şey işitmedik. Sümâme i'tizal isminde en büyük övgüye sahiptir. Gaylân'a gelince o, usulü hamse'ye inanıyordu. Diğerleri ise Mu'tezile, onların kendisine eklenmesi ile de onlara dahil edilmesi ile de bir şey kaybetmez" şeklindeki Hayyât'ın ifadeleri bu ilkenin bir kriter olarak değerlendirme yöntemi olup olmadığını gösterir.[465]

Mu'tezilî yazarlarının zihinlerindeki algının beş esasın teşekkülünün erken dönemlere dayandırılması, çağdaş araştırmacıların beş esasının teşekkülü şartı ile aynı iddiayı içermediği görülmektedir. Nitekim bu araştırmalarda Hayyât'ın dile getirdiği bu ilkeyi kronolojik düzlemde ele alıp, Mu'tezile'nin teşekkülünün belirlenmesi için bes esasın teşekkülüne dikkat çekilmiştir.[466]

Çağdaş araştırmalarda dile getirilen Mu'tezile'nin teşekkülünden bahsedebilmek için gerekli olan bir diğer esas ise felsefe ile ilişkinin tesisidir.[467] Bu iki esas sınırları belirli, sistemli bir Mu'tezile mezhebinin teşekkülünde Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf (ö.227/842) ismini ön plana çıkarmaktadır.[468] Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf'ın yanında Basra'da Nazzâm (ö.231/845) Muammer (ö.215/833), Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö.215/?'den önce) bu sürece katkıda bulunmuşlardır.[469] Bağdat'ta ise Bişr el-Mu'temir'in (ö.210/825)

---

[462] Hayyât, *el-İntisâr*, 126. Yine IV./X. asırda Mesûdî muhtelemelen Hayyât'tan mülhem bir şekilde beş esası benimseyen kimsenin Mu'tezilî sayılacağını, bunlardan azını ya da fazlasını benimseyenin Mu'tezilî sayılamayacağını ifade etmektedir. Mesûdî, *Murûc*, II, 185.

[463] Hayyât, *el-İntisâr*, 127.

[464] Hayyât'ın beş esasın benimsenmesi ile ilgili tavrı çağdaş araştırmacıların gözettiği gibi mezhebin teşekkül zamanını ilgilendiren bir tavır değildir. Hayyât, usûlü hamseyi benimsemek suretiyle Mu'tezilî sayıldığını söylediği şahıslar içerisinde Gaylân ed-Dımeşkî gibi şahısları da saymış ve böylece beş esasın da erken dönemlerde teşekkül ettiği varsayımıyla bu ilkeyi dile getirmiştir. Bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, 127. Hal böyle olunca Mu'tezile'nin kendilerini erken dönemlerle ilişkilendirme tavrı ile beş esası belirleyenin Mu'tezilî sayılma ilkesi çelişik bir durum arz etmez.

[465] Hayyât, *el-İntisâr*, 127.

[466] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 24; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Süreci*, 274; Zühdi, Carullah, *Mu'tezile,* 51; Mustafa Subhî, *Fi İlmi'l-Kelâm Dırâsetu'l-Felsefiyye li Arâi'l-Fıraki'l-İslâmiyye fi'd-Din*, Beyrut 1985, 119; Abdurrahman el-Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1997, I, 163.

[467] Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Süreci*, 274 vd; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci,* 40 ; *Akılcı Din Söylemi*, 24 ; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 37.

[468] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Süreci*, 274; Nyberg, H.S. "Mu'tezile", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i I* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, 62, ss.56-69; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 24. Ebû'l-Hüzeyl'in Mu'tezile içerisindeki konumu hakkında bkz. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşu ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf,* Ankara 2001.

[469] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 264 vd.

öncülüğündeki bir grup i'tizâli Vâsıl'ın ashâbından olan Bişr b. Saîd ile Ebû Osman ez-Zeğferânî aracılığıyla almış ve bu görüşleri yaymaya çalışmıştır. Hatta bu fikirlerinden ötürü Bişr b. el-Mu'temir halife Reşid tarafından hapse atılmış ancak hapiste de görüşlerini yaymaya vesile olacak tevhid ve vaîd konulu kırk bin beyitlik bir şiir yazmıştır. Bu şiir, ilim meclislerinde okunmuş ve oldukça da meşhur olmuştur.[470] Bişr'den sonra sırasıyla Bağdat'ta Murdar (ö.226/841), Câfer b. Mübeşşir (ö.234/848-49), Câfer b. Harb (ö.236/850-51?), İskâfî (ö.240/854) gibi Bağdat Mu'tezilesinin reisleri olarak sayılan şahıslar ortaya çıkmış ve bu kimseler, fıkıhta, kelâmda ve cedelde kitaplar tasnif etmişlerdir.[471]

Mu'tezile'nin varlık gösterdiği II./VIII. asrın sonları ile III./IX. asrın ilk yarısında özellikle Basra ve hilâfetin baş şehri Bağdat olmuştur.[472]Ancak siyasî hadiselerin de etkisiyle[473] Mu'tezile Bağdat dışında farklı bölgelerde temsil edilmiş ve muhtelif siyasî otoritelerle ilişkiye girmiştir.[474] Nitekim IV./ X. Asırda Malatî Ehvâz bölgesinde Asker'in ve Saymara'nın ve Fars bölgesindeki Cahrem ve Hire'nin Mu'tezile'den ve Kirman bölgesindeki Estahkr'ın yarısının Hâricîlerden yarısının da Mu'tezile'den olduğunu ve Mu'tezile'nin çoğunluğu temsil ettiğini ifade etmektedir.[475]

1.1.4. Mu'tezilî Grupların Tasnifi

Mezhebî eğilimler, kendilerini diğer mezheplerden ayıran temel bazı fikirlere ve kavramlara sahip olmakla birlikte, mezhep mensuplarının temel fikirlere bağlı kalarak yeni görüşler üretmeleri, farklı bir mezhebî eğilim kazanmaları[476]ya da zaman zaman birtakım farklı mezhebî eğilimlerle bir araya gelmeleri söz konusudur. Bu farklılıkların tasnifini ise genellikle Makâlât türü eserler üstlenmiştir. Ancak bu tür bir tasnif diğer mezheplerle olan etkileşimi göz ardı etmektedir.

---

[470] el-Mâlatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red ale'l-Ehva ve'l-Bidâ*, Kahire 1991*,* 31; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 265.
[471] el-Mâlatî, *et-Tenbîh,* 32.
[472] III. /IX. Asra kadar Mu'tezilî önderler Basra ve Bağdat'ta yaşamaktadır. Bkz. Kâbi, *Makâlât*, 64-74. Kâ'bî'nin Medine, Mekke, Yemen, Tâif, Şam, Kûfe ve Basra'dan adl görüşünü benimseyenlerle ilgili yüz yedi şahsı içeren bir listesi yer almakla birlikte (Kâ'bî, *Makâlât*, 75-104) bu liste içerisindeki şahısların Mu'tezilî kimlikleri Mu'tezile'nin bu şahısları kendilerine nispet etmeleriyle sınırlı görünmektedir.
[473]Mihne sürecinin Mu'tezile üzerindeki etkileri ve tezahürleri hususunda bkz. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 209 vd.
[474] Mihne sonrası süreçte Mu'tezile'nin destek gördüğü Büveyhîler dönemi ile ilgili olarak bkz. Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile*, 115 vd.
[475] Malatî, *et-Tenbih*, 40
[476] Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş,* 26- 27.

Klasik Makâlât geleneğinin tasnifinde 73 fırka rivayetinin de etkisiyle fırkaları belirli bir sayıya ulaştırma gayesiyle toplumsal tabanı olmayan fırka isimlerinin türetilmesi[477] diğer fırkalarla ayrışma noktalarının gerekçelendirilememesi gibi sorunlara sebebiyet vermiştir. Klasik Makâlât geleneğindeki tasnife göre Mu'tezile içerisindeki fırkaların toplam sayısı elliye yaklaşmıştır.[478] Ancak söz konusu tasnifte yer alan fırka isimlerinin haricinde, imâmet meselesi konusundaki farklılaşmanın bölgesel bir tasnif içerisinde tezahür ettiği Bağdat-Basra farklılaşması,[479] IV./X. asırdan sonra mezhep içerisindeki Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Ebû Abdullah es-Saymerî'nin taraftarları arasında ortaya çıkan Behşemî-İhşidî ayrışmasıdır.[480]

Mu'tezile'nin diğer mezheplerle etkileşimi gündeme geldiğinde ise itikadî meselelerde Zeydiyye ile yakınlaşan şahıslar ayrı bir sınıflama içerisinde zikredilebilir.[481] Yine Mu'tezilî tabakâtlarda yer alan Yahya b. Muhammed el-Alevî, Şerif el-Murtazâ gibi hem İmâmiyye'ye meyleden hem de ircâ fikrini benimseyen bazı şahıslardan bahsedilmektedir.[482]

Mu'tezile mensuplarının fıkhî mezheplerle ilişkisi söz konusu olduğunda da muhtelif mezheplerden bahsedilebilir. Mu'tezile içerisinde meşhur ulemânın tamamının fıkhî mezhebî kimliği hakkında ulaşılabilen bilgiler sınırlıdır. Dolayısıyla Mu'tezilî ulemânın çoğunun mezhebî kimliği belirsizdir. Özellikle hicri ilk üç asırda Ashâbu Ebi Hanîfe içerisinden i'tizâl fikrine meyledenler çoğunlukta olmakla birlikte [483] Câhız gibi Mu'tezile içerisindeki kimliği ağır basan ancak fıkıhta Ashâbu Ebi Hanîfe'ye meyleden şahıslar da mevcuttur. [484] Mu'tezile'den, fıkıhta Şâfiîliği benimseyenler de müstakil bir tasnif içerisinde değerlendirilebilir. Bundan dolayı Mu'tezile içerisinde Hanefîlik eğilimi daha fazla olmakla beraber, Şâfiî kimselerin varlığı da göz ardı edilemez.

---

[477] Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 124 vd.
[478] Bu sayının belirlenmesinde Sönmez Kutlu tarafından *Mezhepler Tarihine Giriş* adlı eserdeki Makâlât ve Fırak Kitaplarında Mu'tezile'nin Alt Kolları isimli Tablo 4'den istifade edilmiştir.Bkz. Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 182-183.
[479] Bkz. Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 54-55; Reşid el-Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve'l-Bağdad*, Beyrut 1997.
[480] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İtizal*, 304, 305, 308, 309. Bu ayrışma ve nedenleri ile ilgili olarak bkz. Koloğlu, Orhan, "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihsel Çekişme", *UİFD*, 18/2 (2009), ss. 285-298.
[481] Mu'tezile ve Zeydiyye mezhepleri arasındaki etkileşim ve geçişlilik müstakil bir çalışma konusudur. Konu ile ilgili olarak bkz. Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi (Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar),* İstanbul 2010.
[482] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 114, 117.
[483] İkinci bölümde bu şahısların biyografilerine yer verileceği için bu başlık altında Hanefîlik'ten ayrıntılı olarak bahsedilmemiştir.
[484] Makdisî, *el-Bed ve't-Tarih*, V, 144.

Mu'tezilî yazarların fukahâ listelerinden İbnü'l-Murtazâ'ya ait olan listede, İbrahim et-Teymî'den rivayet etmiş olması sebebiyle Şâfiî'nin ismine yer verilirken[485], Kâ'bî'nin listesinde Şâfiî yer almamaktadır. Cüşemî ise fukahâdan bahsederken Şâfiî'nin ismine yer vermektedir.[486] Şâfiî'nin isminin daha erken tarihli olan Kâ'bî'nin listesinde geçmezken önce Cüşemî tarafından zikredilmesi, sonrasında ise İbnü'l-Murtazâ'nın listesine dahil edilmiş olmasının, Şâfiîlerle Mu'tezilîler arasındaki ilişkinin özellikle Büveyhîler döneminde olgunlaşması sebebiyle gerçekleşmesi ihtimal dahilindedir.

Şâfiî'den sonra onun ashâbından Mu'tezile ile ilişkisine dikkat çekilen ikinci şahıs ise ondan bir asır sonra vefat eden İbn Süreyc (ö.306/918)'dir.[487] İbn Süreyc Mu'tezile tarafından fukahâdan adl görüşünü benimseyenler içerisinde zikredilmiş ve onun Hayyât'tan ilmi anlamda istifade etmesine dikkat çekilmiştir.[488] İbn Süreyc'in ismine Kâ'bî'nin fukahâ listesinde yer verilmezken, İbnü'l-Murtazâ'nın listesinde yer verilmektedir.[489]

Fukahâ listesinin hâricinde Mu'tezilî tabakâtlara dahil edilen bazı şahısların Şâfiî kimliğinden de bahsedilmektedir. Onuncu tabakada yer alan Ebu'l-Hüseyin et-Tavâif el-Bağdâdî (ö.368/978-79)'nin hem Ebû Hâşim'den ilim aldığı hem de Ashâb-u Şâfiî'den olan fukahâdan sayıldığı ve fıkıh usûlü üzerine eser yazdığı zikredilmektedir.[490]

Mu'tezile içerisinde özellikle on bir ve on ikinci tabakada yer alan ve Büveyhîler döneminde kadılık yaptıkları bilinen şahısların, Şâfiî kimlik ile Mu'tezile kelâmını bir araya getirdikleri ifade edilmektedir. Nitekim on birinci tabakada zikredilen Kadı Ebu'l-

---

[485] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*,129.
[486] Cüşemî, *Risâletu İblis*, 128.
[487] Bkz. Özen, Şükrü "İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas", *DİA,* XX, 364, ss.363-366, İstanbul 1999.
[488] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*,129.
[489] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*,129.
[490] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 329; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 91; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 109. Fuad Seyyid, onun isminin teleffuzunda et-Tevâbikî, et-Tarâifî gibi farklılıklar söz konusu olduğunu ve onun Sübkî'nin *Tabakât*'ında yer alan Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmâîl, Ebû'l-Hüseyin et-Tavâifî isimli kişi olmasının vefat tarihinin de onuncu tabakada yer almak için uygun olduğundan hareketle ihtimal dahilinde olduğundan bahsetmektedir. *Fadlu'l-İ'tizâl,* 329, dn.857. Fuad Seyyid'in Sübkî'nin *Tabakât*'ında işaret ettiği bu şahıs, Sem'ânî'nin *Ensâb*'ında da zikredildiğine göre Nişabur ehlindendir. Sem'ânî, *Ensâb*, IV, 58; Sübkî, *Tabakât*, II, 17. Bununla beraber Mu'tezilî tabakâtlarda ona Bağdâdî nisbesi verilmiştir. Ayrıca onun biyografisinde bir usûlü fıkıh kitabından bahsedilmemekte yine Ebû Hâşim ile ilişkisinden de bahsedilmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 329; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 91; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 109. Bununla beraber bu şahsın Fuad Seyyid'in işaret ettiği şahıs ile aynı olması durumunda onun otuz yaşından önce Ebû Hâşim'den istifade ettiği söylenebilir. Zira onun 78 yaşında öldüğü düşünülürse, 290/902 yılı civarında doğmuş olması gerekmekte, 321/933 yılında vefat eden Ebû Hâşim'den ise bu süre zarfında istifade etmesi gerekmektedir. Bu durumda ise onun fıkıh ile iştigalinin hayatının geç bir dönemde olduğu (Sübkî, *Tabakât*, II, 17) bilgisinden de hareketle Şâfiî kimliğinin Mu'tezilî kimliğine ilave olduğu söylenebilir.

Hasen el-Cürcâni (ö.392/1001-1002)[491] Mu'tezile kelâmı ile Şâfiî fıkhını bir araya getirdiği ifade edilen şahıslardan bir diğeridir.[492] Ebû'l-Hasan el-Cürcânî, Büyevhîler döneminde Sâhib b. Abbâd tarafından kadılık görevine getirilmiş ve vefat edene kadar bu görevde kalmıştır.[493] Ebû'l-Hasen el-Cürcânî gibi yine Büveyhîler döneminde kadılık yapan ve Şâfiî fakihlerinden biri olan[494] Ebû'l-Hasan er-Refâ (ö.450/1058-59) Mu'tezile kelâmı ile Şâfiî fıkhını bir araya getiren kadılardan biri olarak zikredilmektedir.[495] Büveyhîler döneminde kadılık yapan, Kadı Ebû Bişr el-Cürcânî de Mu'tezilî olmakla beraber, fıkıhta Şâfiî mezhebini benimseyen kadılardan biridir.[496]

Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr ise yine Büveyhîlerin hakimiyeti döneminde yaşamış, vezir Sâhib b. Abbâd tarafından Rey'e çağrılmış ve kâdılkudâtlık görevine getirilmiştir.[497] 346/957'de Basra'da Ebû İshak İbrahim b. Ayyaş'dan ders almaya başlamadan önce Şâfiî-Eş'arî'dir.[498] Bu sebeple Şâfiî kimliği Mu'tezilî kimliği öncesinde benimsediği Eş'arî kimliği ile bağlantılı olmalıdır. Kâdî Abdülcebbar'ın Büveyhîler tarafından iltifata tabi tutulması ise Mu'tezilî olmasına dayanır.[499]

Fıkıhta Şâfiîlik ile itikatta Mu'tezilîlik ilişkisinin ortaya çıkışı söz konusu şahıslardan anlaşıldığı kadarıyla Büveyhîler döneminde olmuştur. Büveyhîler döneminde Sâhib b. Abbâd'ın Şâfiî kadılardan Muhammed b. Hasan el-Behhâs'a Mu'tezilî olması halinde görev vermeyi teklif etmesi[500] önemlidir. Buradan hareketle Mu'tezile'den olmanın kadılık vazifesine getirilmede etkili bir unsur olması, Şâfiî-Mu'tezilî kimliğinin devlet görevlendirmelerinde etkili olduğunu göstermektedir.[501] Şâfiîlik ile Mu'tezile arasındaki ilişkisi ise Şâfiî-Eş'arî gelenek içerisindeki yazarlar tarafından inkar edilmekte ve Şâfiî'nin ve diğer şahısların Mu'tezile tarafından i'tizâl fikrine nispet edilmesi itham kabilinde değerlendirilmektedir.[502]

---

[491] Cürcân ve rey kadılıkları yapmıştır. Onun fakih kimliğinin yanında şair kimliğinden de bahsedilmektedir.Bkz. Ebû'l-Asım el Abbâdİ *Tabakâtu'l-Fukahâ eş-Şâfiîyye,* 111; Sehmî, *Târihu Cürcân*, 318. Günel, Fuat, "Cürcânî, Ebû'l-Hasan", *DİA,* VIII, 132, ss.132-133, İstanbul 1993.
[492] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 380, 385; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 115.
[493] Sübkî, *Tabakât*, III, 459; Sehmî, *Târihu Cürcân*, 318; Günel, "Cürcânî, Ebû'l-Hasan", *DİA*, VIII, 132.
[494] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 348.
[495] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn,* 385
[496] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn,* 385.
[497] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn,* 366; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 112; Akoğlu, Muharrem, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, Ankara 2008, 224; Yurdagür, Metin, "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*, XXIV, 10, ss.103-113, İstanbul 2001.
[498] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 112; Yurdagür, Metin, "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*, XXIV, 103.
[499] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 366.
[500] Sübkî, *Tabakât*, III, 143; Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları*, 65.
[501] Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları*, 65.
[502] er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddin (ö. 606/1209), *Menâkıbu'l-İmam eş-Şâfiî* , Kahire 1986, 138-139.

Kanaatimizce Büveyhîlerin Sünnî paradigmada yer alan Şâfiî-Eş'arî ve Hanefî-Maturidî âlimleri her ne kadar Şia'nın temel itikadî prensibi olan imamet teorisiyle uzlaştırma şansları olmasa da Mu'tezilî fikirlere yönlendirerek imamet dışı Şiî- Mu'tezilî anlayışın etki alanına almaya çalıştıkları görülmektedir.

1.1.5. Mu'tezile-Fukahâ İlişkisinin İlk Tezahürleri

Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin ortak zeminini fıkhî meseleler oluşturmaktadır. Şüphesiz bu ilişkinin nasıl tesis olduğunu tespit edebilmek, ilişkiyi açıklayan en erken tarihli ip uçlarının değerlendirilmesini gerektirir. Bu sebeple ilişkiyi tespit etmeye, her iki geleneğin de ilk temsilcilerinden itibaren başlamakta fayda vardır. Metod kısmında da belirtildiği üzere, biz çalışmamız esnasında Mu'tezilî şahıslardan bazı kimselerin fıkhî meselelerde Ashâbu Ebî Hanîfe'nin görüşlerine meyletmesi ile Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki şahısların bazı Mu'tezilî fikirlere meyletmesini iki ayrı ihtimal olarak değerlendireceğiz.

İki eğilimin bir araya geldiği alan olarak kabul ettiğimiz fıkhî zeminden hareketle, ilk Mu'tezilîlerden bazı şahısların fıkıhta Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşlerine meylettikleri varsayımıyla, kurucu farz edilen Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Ata ile Ebû'l-Hüzeyl arasındaki dönemde yaşayan ilk Mu'tezilî şahısların fıkhî eğilimlerini öncelikle incelemeye çalışacağız. [503] Bu çalışmada şahısların tespiti de ayrı araştırmayı gerektirmektedir. Bu dönemde yaşayan şahıslar için sonraki Mu'tezilî âlimlerin

[503] Kendilerinden ilk Mu'tezilî şahıslar olarak bahsedeceğimiz kimseler Ebû'l-Hüzeyl öncesinde isimlerine yer verilen Amr b. Ubeyd ile Vâsıl'ın da ashâbı olarak bilinen şahıslardır. Bu kimseler Mu'tezilî tabakâtlarda Vâsıl ve Amr b. Ubeyd sonrası nesil olan beşinci tabaka içerisinde yer almaktadır.Biz bu şahıslara dair rivayetleri Mu'tezile-fukahâ ilişkisi zemininde değerlendirdiğimizde bu tabaka içerisinde yer alan yirmi altı şahıstan Abdülvâris ile İbrahim b. Yahyâ'nın fakih olarak da tanımlandığını gördük. Bu yüzden bu başlık altında onların isimlerine yer verdik. Kâ'bî ise, fukahâ gibi diğer ilimlerle uğraşanlar içerisinden de adl görüşünü benimseyenler olduğunu vurgulamış ve bu şahısların isimlerinden bir kısmına yer verdiğini ifade etmiştir. Ehlu'l-Adl olarak isimlendirilen bu kimseler yanında o, şehir merkezli olarak tasnif ettiği şahıslar arasında kader görüşünü beimseyenler olduğunu ve bunların Ehlu'l-Adl'den ziyade kadere nispetlerinin evlâ olduğunu dile getirmektedir. Biz Kâ'bî tarafından kader, adl ya da i'tizâl görüşünü benimsemeleri dolayısıyla Mu'tezilî sayılan bu ilk şahıslar arasından fıkıh ile iştigal edenlerin isimlerine de bu başlıkta yer vereceğiz. Henüz beş esasın teşekkül etmediği ve Mu'tezilî olmanın temel karakterlerinin belirlenmediği bu dönemde şahısların Mu'tezilî kimliklerinin tartışılması şüphesiz ayrı bir zorluk içerir. Bu yüzden biz bu başlık altında Mu'tezilî yazarların kendi dayanaklarına yer verip, bu kimselerin Mu'tezilîlkleri ile ilgili ayrıntılı bir tatışmanın içerisine girmeyeceğiz. Ancak bu kimselerin Mu'tezilî kimliklerinin tarihsel bir karşılığı olmasa dahi, Mu'tezile'nin kendisine nispet ettiği fukahânın kimliklerinin ortaya koyulması sonraki dönem Mu'tezile algısında erken dönemde Hanefî-Mu'tezilî kimliğine dair bir izlenim olup olmadığının anlaşılmasına yardımcı olacağı için önemlidir. Cüşemî de mevcut tabakaları zikrettikten sonra fıkıh ve hadis ehli içerisinden bazı kimselerin büyük çoğunluğunun da kendi ashaplarına mensup olduğunu söylemektedir. Bu kimselere yer verilmesinde ise muhaliflerin Mu'tezile'nin sayısının az olduğu söylemi hakim olmuştur. Cüşemî bu şahısların isimlerini Kâ'bî'den istifadeyle rivayet edeceğini söylemiş ve Kâ'bî gibi Ehl-i Medine ile isimleri zikretmeye başlar. Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 334.

belirlediği Mu'tezilî olma kriterlerinin geçerli olmaması ile mezhep mensuplarının sayılarını çok gösterme ve saygın şahsiyetleri kendileriyle irtibatlandırma gayretleri gibi mezhep taassubundan kaynaklanan sebepler sınırları belirli mutlak bir listenin oluşturulmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle biz bu şahısların isimlerini belirlerken, Mu'tezilî tabakâtlarda geçen kronolojik, bölgesel ve meslek gruplarına göre yapılan üç ayrı listeyi göz önünde bulundurduk. Bu da Mu'tezile'nin irtibatlı görmeyi seçtiği şahıslarla ilgili olarak Mu'tezilî algıyı da ortaya koyma gibi bir değerlendirmenin de amacımıza dahil olmasına imkan vermiştir.

Mu'tezile'nin fıkıh ile ilişkisi tespit edilirken, onların fıkıh usûlünde yaptıkları önemli katkılar sebebiyle bu alanda etkinliklerinin göz ardı edilmemesi gerekir. Zira Mu'tezile'nin fıkıh ile ilişkisi fıkıh usûlünün ilim olarak tesisinden sonra daha da netleşmiştir. Ancak bizim burada tezahürlerinden bahsedeceğimiz dönem henüz fıkıh usûlünün bu isimde tarih sahnesinde bulunmadığı ve fıkhın amelî ya da fer'î tezahürleri ile gündemde olduğu bir dönemdir. Bu süreçte fukahâ, fıkhın fer'î dalında üretilen ve üretilmeye devam edilen bilgi birikimini tercihte göz önünde bulundurulan birtakım kriterler ile birbirlerinden ayrılmaktadır. Henüz fıkhî anlamda mezhepleşmenin netleşmediği bu dönemde, fıkhî meselelere çözüm bulma yöntemlerine göre Irak'ta İbrahim en-Nehâî (ö.96/714), Hammâd b. Ebî Süleyman gibi âlimlerin ilim geleneğini devam ettiren Ebû Hanîfe ve ashâbı, Basra'da Hasan el-Basrî (ö.110/728), Muhammed b. Sîrin (ö.110/728) ve Katâde (ö.117/735) gibi âlimlerin ilim geleneğini devam ettiren şahıslardan bahsedilebilir.

Mezhep mensupları toplumsal yaşantıya çözüm bulmak, bireysel yaşantılarını desteklemek gibi sebeplerle fıkhî konular hakkında bilgi sahibi olmak ya da bir ilim mesaisi içerisinde konu ile ilgili oluşan ilmi birikime katkıda bulunmak suretiyle fıkıh ile iştigal etmişler ve bu suretle fıkhî yönden muhtelif mensubiyetler geliştirmişlerdir.

Mu'tezile'nin fıkıhta Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimsediği söylemini dile getiren İbnü'l-Vezîr, mütekaddimundan Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, müteaahhirundan ise Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve Zemahşerî gibi kimselerin Ebû Hanîfe'ye intisab edip, onu taklit ettiklerini ifade etmekte ve her ne kadar onların içtihadı önceleyip, taklitten kaçınmayı savunsalar da en azından Ebû Hanîfe'ye intisab etmeyi küçük düşürücü bir durum olarak görmediklerini ifade etmektedir.[504] Ebû Ali el-Cübbâî ile ilgili bir rivayette onun Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *Câmiu'l-Kebir*

[504] İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzü'l-Bâsîm*, I, 310.

isimli eserinin bir bölümünü elinde tutarak "Kelâmın aklın ona delalet etmesinden ötürü daha kolay olduğunu" söylemiştir.[505] Hanefî tabakatlarda ise meşhur bir Mu'tezilî olarak tanımlanan Ebu Ali el-Cübbâî'nin Ebû Hanîfe hakkında "hadis Ahmed b. Hanbel'e, fıkıh Ebû Hanîfe ve ashabına, kelam Mutezile'ye, yalan ise Rafıza'ya aittir" dediği aktarılmaktadır.[506]

1.1.5.1. İlk Mu'tezilî Şahısların Fıkıhla ilişkisi

Hz. Peygamber zamanından itibaren toplumsal bir ihtiyaca binaen mevcut olan fıkıh, zaman içerisinde farklı özellikler de kazanarak gelişimine devam etmiştir.[507] Mu'tezile'nin kurucuları olarak sayılan Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in[508] yaşadıkları dönemde siyasî hadiselerin de etkisiyle itikadî konularda yeni tartışma alanları açılırken, aynı zamanda fıkıh tarihinin de ikinci dönemi devam etmektedir. Bu dönemde, fıkhî mezhepleşmelerden ziyade, akılcı [509] ya da nakilci zihin yapılarına dayanan zihniyet merkezli bazı ayrışmaların ilk tezahürleri söz konusudur. Bu sebeple kendilerinden ilk Mu'tezilîler olarak bahsedeceğimiz Vâsıl ve Amr ile bunların ashâbının fıkıh ile iştigallerini, bir gruba mensubiyet zemininde ele almak yerine, bireysel fıkhî anlayışlarına ek olarak bu dönemde mevcut olan meşhur ulemâ ve ashâbı ile olan eğitim-öğretim amaçlı bir ilişki zemininin tespiti olarak görebiliriz.

Şahısların ilmi vasıflarını ifade etmek üzere verilen mütekellim, muhaddis, fakih veya kurra gibi isimlendirmeler, bu şahısların iştigal ettikleri ilmi gelenekten ziyade, ustalaştıkları ilmi ifade etmek üzere kullanılan isimlendirmeler olup, I/VII. asrın ikinci yarısı ile II./VIII. asrın ilk çeyreğinde ilim halkası bulunan pek çok ulemâ bu ilimlerin hepsinde aynı derecede mahir olmasa dahi, bireysel olarak diğer ilimlerle de ilgilenmişlerdir.[510] Bu sebeple bu ilimlerden sadece biriyle ön plana çıkmış şahısların

---

[505] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 70
[506] Temîmî, *Tabakat*, I, 104.
[507] İslam düşüncesinde Peygamber döneminden itibaren fıkhın gelişim seyri için bkz. Karaman, Hayrettin, "Fıkıh", *DİA,* XIII, 4 vd., ss.1-14, İstanbul 1996.
[508] Bkz. Buhârî, *Târihu'l-Kebîr*, VI, 352 ; İbn Sad, *Tabakât*, IX, 272; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 482; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIV, 63; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 68; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XIII, 343; Zehebî, *Siyer*, VI, 104; *Mîzânu'l-İtidâl*, V, 329 vd; İbn Hacer, *Tehzîbu'-Tehzîb*, VII, 70; Brockelman, *Târihu'l-Edebi'l-Arabi,* çev. Abdürrahim en-Neccar, Kahire trz., IV, 23.
[509] Akılcı bir gelenek olma vasfının, Iraktaki ilmi gelenekle İlk Mu'tezilîleri birleştirmesi beklenir. Ancak, bu geleneğin fıkıhta reyi kullanma vasfının yanında itikadî meselelerde, hususiyetle de iman meselesinde, Mürcie ile özdeşleşmiş olması iki grubun Mihne öncesinde belirgin bir şekilde bir araya gelememesi üzerinde etkili olmuş olmalıdır. Zira Irak'taki gelenek, Hammâd b. Ebî Süleyman'dan (ö. 120/738) itibaren Mürcie ile bir arada temsil edilmiştir.
[510] Zira bu dönemde ilimlerin pek çoğunda ustalaşan Hasan el-Basrî, Ebû Hanîfe gibi meşhur örnekler söz konusudur.

diğer ilmi konulardaki tavırlarını ya da bilgi düzeylerini mevcut rivayetlere dayalı olarak ortaya koymak belirli bir zorluğu içerisinde barındırır. Yine aynı sebeple kelâmî bir mezhebin temsilcileri olarak bilinen şahısların fıkıh ilmi ile ilişkilerinin tespiti de aynı zorluğu içerir.

Mu'tezile'nin kurucularından sayılan Vâsıl b. Ata, Medine'de Ebû Hâşim ile Basra'da ise Hasan el-Basrî'nin ilim çevresi ile iletişim içerisinde olmuştur.[511] Taşköprüzâde, her ne kadar Vâsıl'ın Hasan el-Basrî'den yaptığı ilim tahsilini fıkha indirgemiş görünse[512] de Vâsıl'ın bu meclislerden kelâmî konuların yanında, fıkhî meselelerde de istifade etmiş olması dönemin ilim meclislerinin karakteri gereği muhtemeldir.[513] Bununla birlikte mevcut rivayetlerde Vâsıl'ın fıkıh ile ilişkisinin toplumsal zeminde herhangi bir tezahürüne rastlanmaz ve ayrıca ona nispet edilecek bir fakih sıfatı da gündeme gelmemiştir.[514]

J. Van Ess, Vâsıl'ın dâîlerine halkın sempatilerini kazanmalarını sağlamak amacıyla İslam hukuku ile ilgili bazı meseleleri öğrenmelerini tavsiye ettiğini söylemekte[515] ancak bununla alakalı herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamaktadır. Onun bu kanıya Vâsıl'ın Osman et-Tavîl'e "bir sene yerin bilinene kadar mescidin sütunlarının birinin yanında kal, sonra bir sene Hasan'ın görüşü ile fetva ver sonra şu ay şu gün gelince, insanları Hakka çağırmaya başla ben ashâbımla birlikte sana o vakit dua edeceğim"[516] tavsiyesinden yola çıkarak ulaşmış olabileceği ise muhtemeldir.

Vâsıl'ın fıkhın fer'î meselelerine bakışı hakkındaki bu kapalılık ve baskın olmayan imajı, hakkındaki az rivayete rağmen ona nispet edilen usûle dair ilkelerde görülmez. Hatta ilk kez ona nispet edilen bazı görüşler mevcuttur. *Kitâbu'l-Evâil*'de Vâsıl'ın ilk kez bilgi edinme yolları olarak, kitâbu nâtık, üzerinde icmâ edilen haber, aklın hücceti ve icmâyı tanımladığı rivayet edilmektedir.[517] Yine haberin âmm ve has olarak ikiye ayrılması ile nâsih ve mensuh hakkındaki görüşler de ilk kez ona nispet edilmiştir.[518]

Mu'tezile'nin kendine has bir fıkıh usûlü olduğu iddiasını benimseyen Macit'e göre ise bu görüşler, Mu'tezile'nin fıkıh usûlüne ilgisinin Vâsıl b. Ata ile başladığı

---

[511] Kâ'bî, *Makâlât,* 66, 67.
[512] Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saâde*, II, 145
[513] Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saâde*, II, 145
[514] Vâsıl'a mütekellim, hatip, edib gibi sıfatlar nisbet edilmiştir. Yâkut el-Hamevî, Ebi Abdillah Şihâbeddin (ö.620/1229), *Mu'cemu'l-Udeba İrşâdu'l-Erîb ilâ Mârifetil Edîb,* thk. İhsan Abbas, Beyrut 1993, II, 2793; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, VI, 7; Ziriklî, *A'lâm*, VIII, 373, Beyrut 1986.
[515] Joseph Van Ess, "Mu'tezile", 72.
[516] Kâ'bî, *Makâlat*, 67.
[517] Askerî, *el-Evâil*, 374.
[518] Askerî, *el-Evâil*, 374.

şeklinde yorumlanmıştır.[519] Mu'tezile'nin fürûda başka mezheplerden istifade ederken, fıkıh usûlünde kendi mezhebini tesis ettiği söylemini Mu'tezilî âlimler tarafından yazılan eserler destekler. Mu'tezile'nin kendine has olan fıkıh usûlünün inşâsında Vâsıl kurucu şahıs olarak zikredilir. Bununla birlikte bu iddia fıkıh usûlü ilminin tesisinde Vâsıl'ın oldukça erken bir dönemde yaşamış olması fikrinden ayrı düşünülemez.

Vâsıl, Medine'ye gittiğinde İbrahim b. Yahyâ'dan ilim tahsil etmiş; Zeyd b. Ali oğlu Yahyâ b. Zeyd, Abdullah b. Hasen ve kardeşi, Muhammed b. Aclan, Ebû Abbâd el-Leysi de Vâsıl'dan istifade etmişlerdir.[520] Vâsıl'ın Medine'de görüştüğü şahıslardan Muhammed b. Aclan'ın Kâ'bî tarafından adl görüşünü benimseyen ulemâ içerisinde zikredilmesi [521] ve onun aynı zamanda Medine'de meclisi olan ve fetva veren bir fakih olarak bilinmesi[522] aralarında fıkhî meseleler bağlamında da bir etkileşimin olabileceğini göstermektedir. Ayrıca Vâsıl'a nispet edilen eserler arasında yer alan *Kitâbu'l-Futya*[523] da onun fıkhî meselelerle de ilgilendiğine işaret edebilir.

Mu'tezile'nin kurucularından sayılan Amr b. Ubeyd'in ise Vâsıl'a nazaran fıkıhla ilişkisi daha belirgindir. Onun fıkıh ile ilişkisinde iki unsur ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki Amr b. Ubeyd'in fıkıh ilminde de Hasan el-Basrî'den istifade etmiş olduğudur.

Amr b. Ubeyd'in Hasan el-Basrî'den edindiği birikim sayesinde Basra ilim çevresinde fıkhî meselelerde de kendisiyle tartışmalar yapılan bir kimse olduğunu söylemek mümkündür. Zira Basra'daki çağdaşı Osman el-Bettî'den rivayet edildiğine göre o, Amr'a talak konusunda elli mesele sormuş, Amr ise bunların tümünü Hasan el-Basrî'den istifadeyle cevaplamıştır. Bettî önce onu kınadığını ancak sonra kendi kendine "eğer benim başkasına sormamda bir beis yoksa onun da sormasında bir beis olmamalı" diye düşünerek onu kınamaktan vazgeçtiğini söylemiştir. [524] Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Basra'da meşhur bir fakih olan Osman el-Bettî'nin Amr'ın fıkıh bilgisine güvenerek ona soru sorması, Amr'ın fıkıhla iştigalinin olduğuna dair bir bilginin o dönemde mevcut olduğunu gösterir. Yine rivayetten anlaşıldığı kadarıyla bu meşguliyetin ilmi kanalı Hasan el-Basrî'dir. Bir diğer rivayette ise, Amr b. Ubeyd ile İbn Şübrüme

[519] Macit, Yüksel, *Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* 13.
[520] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 35, 36
[521] Kâ'bî, *Makâlât*, 78.
[522] Zehebî, *Siyer*, VI, 318.
[523] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 203.
[524] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 242. Amr b. Ubeyd Hasan dan talak hakkında bir bilgi aktarmış ancak Eyûbun söylediğine göre Amr yalan söylemiştir. İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn,* II, 36

arasında ta'zîr[525] konusunda bir konuşma geçmekte ve Amr b. Ubeyd, "Hasan el-Basrî'nin ta'zîri benimsemediğini" söylemektedir.[526] Amr b. Ubeyd'in dönemin kadısı İbn Şübrüme'ye fıkhî konularda da fikir beyan etmesi[527] Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrıldıktan sonra da onun fıkhî görüşlerini aktarmaya devam ettiğini göstermektedir. Hasan el-Basrî'nin görüşlerinin sonraki nesillere aktarılmasında Amr b. Ubeyd'in önemi bir yeri vardır. Zira Cessâs *Ahkâmu'l-Kur'ân'*ında, Hasan el-Basrî'den gelen âmanın şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşüne Amr b. Ubeyd vasıtasıyla yer vermektedir. [528]

Amr b. Ubeyd'in Hasan el-Basrî'nin görüşlerini aktaran konumuna ilaveten, fıkıhta kendine ait görüşlerinin de olduğu anlaşılmaktadır. Hasan el-Basrî'nin fıkhî meselelerdeki görüşleri konusunda kendisine danışılan Amr b. Ubeyd'in verdiği cevaplarda kendi görüşünü de belirttiği ancak bu durumun kendi döneminde olmasa bile sonraki dönemlerde eleştirildiği görülmektedir. Şâtıbî'nin (ö.790/1383), bidat ehlini eleştirirken Amr b. Ubeyd ile ilgili verdiği rivayette, Muaz b. Muaz, Amr'a Hz. Osman'ın Abdurrahman İbn Avf'ın karısını iddetinin bitiminden sonra mirasçı yaptığı konusunda Hasan el-Basrî'nin ne dediğini sormuş, Amr b. Ubeyd ise, bunun Osman b. Affân'ın yapması sebebiyle sünnet olmadığını söylemiştir. Amr'ı ise kendisine sorulan şeyle ilgili araştırma yapmaksızın cevap verdiğinden dolayı eleştirmiştir. [529] Yine aynı eserde geçen bir başka rivayette Amr b. Ubeyd, kendi görüşlerine Hasan el-Basrî'nin görüşleri olduğu izlenimini vermekle suçlanmıştır. Yazar bunu yapanlardan biri olarak da Mâbed el-Cühenî'yi gösterir ve onun da Kaderî görüşlerini güzel göstermek için bunların Hasan el-Basrî'ye ait olduğunu söylediğini iddia eder. [530]

Taşköprüzâde'ye göre de Amr din konusunda insanların en âlimlerinden olmakla birlikte, i'tizâli sebebiyle insanlar onun içtihadından razı olmamışlardır.[531] Joseph Van Ess, fıkıh ve hadisin de Amr b. Ubeyd'in uzmanlık alanlarından olduğunu söyler ve her iki alanda da Hasan el-Basrî odaklı olduğunu ifade eder. J. Van Ess'e göre, Amr'ın fıkıhtaki durumunu yukarıdaki örnekte olduğu üzere Hasan el-Basrî'nin fetvalarını aktarması açıklar. Ancak o, Amr b. Ubeyd'in fıkıhta rivayetçi/nakilci konumuna ilaveten

---

[525] "Had ve kısas cezaları dışında yöneticinin veya hâkimin takdirine bırakılan ceza", Başoğlu, Tuncay, "Ta'zîr", *DİA*, XXXX, 198, ss. 198-202, İstanbul 2011.
[526] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât,* III, 123.
[527] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât,* III, 123.
[528] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 227.
[529] Şâtıbî, İbrahim b. Mûsa (ö.790/1388), *el-İ'tisâm*, thk. Selîm Abdu'l-Hilâlî, Suud 1992, I, 158.
[530] Şâtıbî*, el-İ'tisâm*, I, 219.
[531] Taşköprüzâde, *Miftâh*, II, 146.

nebîz konusu üzerine yaptığı helal ve haram tanımlamaları gibi[532] görüşleri nedeniyle oldukça ileri bir seviyede fıkıh ilmine sahip olduğunu söylemektedir.[533]

Amr b. Ubeyd'in özgün görüşlerinden biri haram ve helal kavramları hakkındadır. Kendisine nebîz hakkında sorulan Amr, "Eşya, mutat, bilinen, yenen, içilendir. Ve tüm besinler onu haram kılan bir şey gelene kadar helal olup, onu helal kılan bir şey gelinceye kadar haram değildir. Hamr, haram kılınana kadar helaldir ondan başkasında da onda olanı bulursak, onun yolu da onunki gibidir. Ancak haram haramdır, helal de helaldir. Allah, hamrı mâruf ve meşhur bir illetle haram kılmıştır. Bundan dolayı haram kılınması taabbüdendir. Biz sarhoş eden şeyin helal olduğu zamanı da sarhoş eden şeyin haram sayıldığını da gördük. Haram, iki çeşittir: Aklî delil ile haram ve sem'î delil ile haram. Aklî delil ile haram da iki çeşittir. Birincisi, "haram bi aynihi", ikincisi "li illâ mürekeb"dir. Haram li aynihi: yalan ve zulüm'dür. Ondan ayrılmamız hiç bir zaman mümkün değildir. Diğer haram ise, hayvanların ve İbrahim'in İshakı'ı boğazlaması gibidir." Sem'î haram "mansus" ve "müstehric" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mansus haram ise ise illetli ve illletsiz haram olmak üzere iki çeşittir.[534]

Amr b. Ubeyd'in haramı aklî delil ile bilinenler ve sem'î delille bilinenler olmak üzere ikiye ayırması, hüsün kubuh meselesi gibi itikadî konularda Mu'tezilî tavrı destekleyen fıkhî bir ilke olarak tesis olunmuştur.[535] Amr ile ilgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, onun fıkhî alanda Mu'tezile'nin kelâ0mî görüşleri ile uyumlu özgün fikirleri ve Hasan el-Basrî'den istifadeyle diğer âlimlere aktardığı bazı görüşleri bulunurken, bu noktada henüz Kûfe ulemâsı ile bir etkileşimi söz konusu değildir.

1.1.5.2. Ebû'l-Hüzeyl Öncesi "Kader, İ'tizâl veya Adl" Nispet Edilen Fakihler

Amr b. Ubeyd ve Vâsıl'dan sonraki nesilde hadis rivayet eden ve fıkhî meselelerde fetvalar veren bazı şahıslar Mu'tezilî olarak isimlendirilmiştir. Henüz beş esasın teşekkül etmediği bir dönemde yaşamakla birlikte Mu'tezilî bazı temel ilkeler olan kader ile i'tizâlin kendilerine nispet edildiği şahıslar olmaları hasebiyle bu şahıslardan da fıkhî meselelerde görüşleri olanlar ve onların Ebû Hanîfe ve ashâbı ile ilişkileri göz önünde bulundurulacaktır.

---

[532] Tevhîdî, Ebû Hayyân (ö.414/1023) *el-Basâir ve'z-Zehâir,* thk. Vedad el-Kâdî, Beyrut 1988, IX, 128.
[533] Joseph Van Ess, "Amr b. Obayd", *EIr,* 1/9 (1989), 991, 992.
[534] Tevhîdî, *Basâir*, *el-Basâir ve'z-Zehâir*, 9/128, 129.
[535] Mu'tezile hüsün-kubuh görüşü doğrultusunda iyilik ve kötülüğün aklî ve semî delil ile bilinebileceğini söyler. Gazzâlî, *Mustasfa*, I, 70 vd.

Basra dışındaki farklı şehirlerde kendilerine hem i'tizâl ve kader görüşünün nispet edildiği, hem de fakih kimliğe sahip olan Amr b. Ubeyd ile çağdaş bazı şahıslara işaret edilmektedir. Bu şahıslardan Abdullah b. Ebî Nuceyh (ö.131/748)[536] Cüşemî tarafından Medine ehli içerisinde [537] Kâ'bî tarafından Ehl-i Mekke'den kader görüşünü benimseyenler içerisinde zikredilmiştir.[538] İbn Ebî Nüceyh'in sika kabul edilen bir şahıs iken Amr b. Ubeyd'in onu bozduğu ve kader görüşünü benimsediği rivayet edilmektedir. [539] Ayrıca onun dâilerin reislerinden biri olduğu ve insanları kader görüşüne davet ettiğine dair rivayetler de mevcuttur.[540] Kâ'bî bu rivayetlere onun Mu'tezilîliğini ispat etmek için biyografisinde yer verir.[541] İbn Ebî Nuceyh'in Mekke'de Amr b. Dinar[542]'ın 126/743 yılındaki vefatından sonra da fetva vermeye devam ettiği[543] ve Ehl-i Mekke'nin müftüsü olarak kabul edildiği rivayet edilmiştir.[544] Ancak onun döneminde yaşayan diğer Mu'tezilî kimlikli şahısların fıkhî yönlerinin gelişmesi üzerine bir katkıdan söz edilmemektedir.

Mu'tezile içerisinde söz konusu dönemde fakih olarak nitelenen bir diğer şahıs ise Abdülvâris b. Saîd'dir (ö.180/796) [545] Abdülvâris en fasih fakihlerden biri olarak vasıflandırılmıştır.[546] Onun nazarında Amr b. Ubeyd'in Eyyûb es-Sahtiyânî ve Yunus b. Avn'dan daha büyük bir âlim olduğu rivayet edilmiştir. [547] Mu'tezile'nin beşinci tabakasında zikredilen [548] Abdülvâris, yaşadığı dönemde kader görüşü ile bilinmektedir. [549] Bu görüşünden ötürü Hammâd b. Zeyd ondan ilim alınmasını yasaklamış, Yezid b. Zurey' ise onun meclisine gidenin kendisine yaklaşmamasını istemiştir.[550] Bunun yanında Hasan b. Rebi' ve ondan ilim alan diğer bazı şahıslar, ilim tahsiline devam etmekle birlikte arkasında namaza durmak istemedikleri için namaz

---

[536] Halife b. Hayyât, *Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Dımaşk 1397, 38.
[537] Cüşemî, *Şerhu'l- Uyûn*, 337.
[538] Kâ'bî, *Makâlât*, 83.
[539] Ukaylî, *ed-Duafâ*, 722; Zehebî, *Siyer*, VI, 126
[540] Zehebî, *Siyer*, VI, 126.
[541] Kâ'bî, *Makâlât*, 83
[542] Amr b. Dinar, Kâ'bî tarafından Ehl-i Mekke içerisinde zikredilmiştir. Kâ'bî, Yahyâ b. Maîn'den onun ve Muhammed b. İshak'ın Kaderî olduğunu aktarmıştır. Kâ'bî, *Makâlât*, 83. Cüşemî'de geçen rivayete göre ise Amr b. Dinar Mekke'ye kader görüşü nedeniyle getirilen bir kimse için hayrı Rabbine, şerri kendine nispet etmesinin onların görüşünden evla olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine ona kendisinin neden bu görüşü dile getirmediği sorulduğunda ise o şahsa yapılanların kendisine de yapılmasından endişeli olduğunu söylemiştir. Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 337.
[543] Kâ'bî, *Makâlât*, 83.
[544] Zehebî, *Siyer*, VII, 125.
[545] Kâ'bî, *Makâlât*, 92; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 252.
[546] Zehebî, *Siyer,* VIII, 302
[547] Zehebî, *Siyer*, VIII, 302
[548] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 252
[549] Kâ'bî, *Makâlât*, 98; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 443; Zehebî, *Siyer*, VIII, 303.
[550] Zehebî, *Siyer*, VIII, 302

vakitlerinde onun yanından ayrılmışlardır.[551] Abdullah b. Mübarek ise Amr b. Ubeyd'den rivayet etmezken, ona Abdülvâris'den nasıl rivayet ettiği sorulduğunda, Amr b. Ubeyd'in dâi olmasını gerekçe göstermiştir.[552] Abdülvâris Basralıların şeyhlerinden kabul edilmiş ve kader görüşünden ötürü zaman zaman dışlanmış olsa da kendi meclisinde öğrenciler yetiştirmeye devam etmiştir. Ancak onun etrafında bir Mu'tezilî gruplaşma olmamış onun fakih kimliği ile Mu'tezilî kimliği müstakil kimlikleri olmuştur. Ayrıca Mu'tezile içerisinde fakih kimliği ile ön plana çıkan ilk şahıslardan biri olan Abdülvâris'in Ebû Hanîfe ve ashâbı ile herhangi bir etkileşiminden de bahsedilmemektedir. Bu durum Mu'tezile ve Hanefî geleneğin ilk dönemlerden itibaren aynı fıkıh anlayışından beslenmediklerine işaret edecektir.

Mu'tezile içerisinde sayılan ve "fakih" olarak tanımlanan erken tarihli şahıslardan bir diğeri ise İbrahim b. Yahyâ el-Medenî (ö.184/800)'dir. İbrahim, Şâfiî'nin kendisinden rivayet etmesi meşhur olmuştur. Üstelik Şâfiî, ondan ilim alması sebebiyle Mu'tezilî tabakâtalarda zikredilmektedir.[553] Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Şâfiî ile arasında bazı sorunlar bulunmaktadır. Şâfiî'nin İbrahim'den pek çok rivayette bulunmakla birlikte ondan bahsetmemesi bunun sebebi olabilir. Zira Mu'tezilî eserlere göre İbrahim'in Şâfiî'ye "lemmâ tevella mâ tevella hüve", yani "kendi bulunması gereken yerde onun olması" sebebiyle kin güttüğü rivayet edilmektedir.[554]

Diğer rivayetler ise Şâfiî'nin onun sika olmadığını söylediği, Kaderiyye'den olduğunu ifade ettiği ve onunla ilgili bazı kötü sıfatlar dile getirmesi üzerinedir.[555] Mu'tezilî tabakâtlarda geçen bir rivayete göre o ve Ebû Yusuf, Hârun er- Reşîd'in huzurunda bir araya gelmişler, Ebû Yusuf ona yüz mesele hakkında sormuş ve İbrahim bu soruları cevaplamıştır. Ancak İbrahim soru sormak istediğinde Ebû Yusuf cevap vermek istememiştir.[556] Mu'tezilî eserlerde geçen her iki rivayet de İbrahim b. Yahyâ el-Medenî'yi döneminde yaşayan diğer fıkıh mezheplerinin önemli temsilcilerine nispetle önde gelen bir Mu'tezilî fakih olarak tanımlama amacına hizmet eder görünmektedir. Bu da İbrahim b. Yahyâ'yı Mu'tezile'nin erken dönem ashâbı içerisinde bir fakih olarak önemli bir konuma yerleştirmektedir.

---

[551] Zehebî, *Siyer*, VIII, 302.
[552] Zehebî, *Siyer*,VIII, 302.
[553] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 253.
[554] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 253.
[555] Bkz. Zehebî, *Siyer*, VIII, 450-454
[556] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 253.

1.1.5.3. Mu'tezilî Yazarlara Göre Fukahâdan Adl, Kader veya İ'tizâl Görüşünü Benimseyenler

Mu'tezile henüz sınırların netleşmediği bir dönemde fıkhın fer'î meselelerinde ortak bir tavır belirlemekten ziyade farklı eğilimler içerisinde olmuştur. Mihne sonrası süreçte netleşen Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisinin ilk somut tezahürlerini fıkıh zemininde ararsak eğer, bu dönemde Mu'tezile ve Ashâbu'r-Rey geleneklerinin "aklı kullanma" husûsunda ortak bir metodik tavır geliştirmelerinin de beklenmesi sebebiyle aynı fıkhî gelenekte buluşmaları olağan ve beklenen bir neticedir. Ancak, Mu'tezilî bir çoğunluğun fıkhî meselelerde akıldan yana tavır alan Ashâbu'r-Rey geleneği ile buluşması beklentisinin bazı meşhur Hanefî âlimlerin Mu'tezile'den gösterilmesinin ötesine gittiğini söylemek çok da mümkün görünmemektedir. Zira bu dönem için Mu'tezile içerisinde sayılan âlimlerin fıkhî eğilimleri, ortak bir zihniyet beklentisinin ötesinde, karşıt zihin yapısı ile bir araya gelecek kadar karışıktır.

Bu şahısların içerisinde Ashâbu Ebî Hanîfe geleneği veya Şâfiî gelenek ile ortak tavır sergileyenlerin yanında, özellikle kader görüşü nispet edilen şahıslar arasında Ashâbu'l-Hadis hatta selefi gelenekten yana tavır belirleyenlerin de sayıları azımsanmayacak kadar çoktur.

Mu'tezile içerisinden bazı yazarlar bu şahısların isimlerini zikretmişlerdir. Henüz fıkhî mezheplerin teşekkül etmediği III./IX. asra kadar bir kimsenin fakih sayılmasının belirli somut tezahürleri olması gerektiğini de göz önünde bulundurarak biz Mu'tezilî yazarların kendi nazarlarından Mu'tezile-fukahâ ilişkisini ortaya koymaya ve yazarların şahısları belirlemedeki başlangıç noktalarını tahmin etmeye çalıştık. Bir Mu'tezilî olarak IV./X. asırda eserini kaleme alan Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin eserinde bölgelere göre bir sınıflama çerçevesinde Mu'tezilîlerin isimleri tasnif edilmiştir. Bunun yanında meslek gruplarından fukahâya ayrı bir başlık açılmış ve burada Mu'tezilî olarak tanımlanan fakihlerden bahsedilmiştir.[557]

İbnü'l-Murtazâ'nın eserinde ise meslek grupları müstakil olarak ele alınmış ve halifeler, zâhidler, nahivciler ve şairler gibi meslek gruplarının yanında fukahâdan "adl" görüşünü benimseyenler için de ayrı bir liste hazırlanmıştır. Ancak İbnü'l-Murtazâ'nın Kâ'bî'den istifade ettiği anlaşılan Mu'tezilî fukahâya dair listesinin Kâ'bî'nin listesinden ciddi farklılıklar içerdiği de göz ardı edilmemelidir.[558]

---

[557] Kâ'bî, *Makâlât*, 104 vd.
[558] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 128 vd.

Her iki tabakâtta da fukahâdan zikredilen ilk isim Züfer b. Hüzeyl'dir. Züfer'e adl görüşünü benimseyen fukahâ içerisinde yer veren Ebû'l-Kâsım el-Belhî onun durumunu dellillendirmek için Züfer'in Kaderî olduğu bilgisinin Ebû Hanîfe'ye bildirildiğini ve Ebû Hanîfe'nin onun kovulmasını, münazara edilmemesini emrettiğine dair bir rivayeti zikretmektedir. Rivayete göre Züfer'in Kaderî olması Ebû Hanîfe nezdinde onun fıkhı reddettiği anlamına gelmektedir.[559] Bu durumda Züfer Ashâbu Ebî Hanîfe'den Mu'tezile kelâmına yaklaşması sebebiyle dışlanan bir şahıs olarak gösterilmektedir. Üstelik, Ebû Hanîfe'nin ashâbı ile Mu'tezile arasındaki ortak çizgi de yok sayılmaktadır. Rivayeti Züfer'in hayatı ile karşılaştırdığımızda ortaya çıkacak tarihsel uyumsuzluklar âşikâr olmakla birlikte, Mu'tezilî bakış açısının tespiti önem arz etmektedir. Zira, henüz erken dönem bir Mu'tezilî eserde, Ebû Hanîfe'nin ashâbından olan Hanefî bir şahsın Kaderî olması Ebû Hanîfe tarafından eleştirilmiş, bu durum ise bizzat fıkıhta Hanefî fikirleri benimseyen Kâ'bî gibi bir Mu'tezilî yazarın kendisi tarafından Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile'ye olan tepkisini açığa çıkarmasına rağmen açık bir şekilde, bu şahsın Mu'tezilîliğine delil olarak kullanılmıştır. [560]

Kâ'bî'nin zikrettiği ikinci isim ise Ebû Mu'tî Hâkim b. Abdullah el-Kûşî'dir. Kâ'bî, onun Kaderîliği ile ilgili olarak da Ebû Hanîfe'nin yorumuna yer vermiştir. Züfer ile ilgili rivayet de göz önünde bulundurulduğunda Kâ'bî'nin Mu'tezilî oldukları iddia edilen bu Hanefîler ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer vermek suretiyle tarafsız bir tutum takınmış olduğu izlenimi oluşturmakla birlikte, Ebû Mu'tî ile ilgili rivayette Ebû Hanîfe'nin tavrının Kâ'bî tarafından yorumlanması ilginçtir. Zira Kâ'bî'ye göre Ebû Mu'tî'nin Kaderî olduğu bilgisini veren Hammâd b. Süleyman'a Ebû Hanîfe'nin verdiği cevapta, onun Kaderî olmasına dair bir ayıplama söz konusu değildir. Bilakis Ebû Hanîfe bu konuya değinmek yerine başka bir konu üzerinden Hammâd'ı ayıplamış ve Ebû Mu'tî'nin Kaderî olmasına ise hiç değinmemiştir.[561]

İbnü'l-Murtazâ'nın aktarımında geçen Muhammed b. Şucâ es-Selcî'nin ismi baskıdan kaynaklandığını düşündüğümüz bir hata neticesinde Kâ'bî'nin eserinde yer almamakla birlikte, onun kaydettiği üçüncü isim olmalıdır. Zira Kâ'bî'nin eserininin baskısında iki kez Ahmed b. Ebî Duâd ismi geçmektedir. Kanaatimizce İbnü'l-Murtazâ'nın biyografisine yer vererek zikrettiği Muhammed b. Şucâ es-Selcî esasında Kâ'bî'nin eserinde Ahmed b. Ebî Duâd'a ait gösterilen biyografinin sahibi olarak üçüncü

[559] Kâ'bî, *Makâlât*, 104.
[560] Kâ'bî, *Makâlât*, 104; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 128
[561] Bkz. Kâ'bî, *Makâlât*, 105.

sırada yer almaktadır. Ancak biz eserin farklı bir baskısının olmaması ve Kâ'bî'nin *Makâlât*'ının yazma nüshasına ulaşamamış olmamız sebebiyle bu bilgiyi sadece İbnü'l-Murtazâ'nın refaransı ile doğrulama imkanına sahibiz. Muhammed b. Şucâ ile ilgili olarak ise onun Ebû Hanîfe'nin fıkhında derinleştiği bilgisine yer verilmiştir. Kâ'bî'nin zikrettiği dördüncü şahıs ise Ahmed b. Ebî Duâd'dır.[562] Cüşemî'de ise Mu'tezile içerisinde yer alan şahıslardan özet bir şekilde bahsedilirken fukahâdan Ebî Şucâ, Züfer, Muhammed b. Hasan ve Şâfiî gibi kimselerin ismine yer verilmektedir.[563]

Kâ'bî'nin fukahadan adl görüşünü benimseyenler içerisinde yer verdiği diğer şahısların isimleri ise Câhız'ın *Kitâbü'l-Emsar*'ından[564] ve Ebû Dâvûd el-İsfehânî'nin (ö.270/883) eserinden istifadeyle belirlenmiştir. Kâ'bî'nin ondan istifadeyle yer verdiği isimler, halku'l-Kur'an meselesinde veyahut kader konusunda Ahmed b. Hanbel taraftarları tarafından Cehmiyye'ye benzemek gibi suçlamalar ile dışlanan kimselerdir.[565] Onun zikretttiği isimler içerisinde Ali el-Hüseyin el-Kerâbisî (ö.248/862),[566] Hasan b. Vâsıl[567] (ö.247/861), Hârun el-A'ver,[568] Amr b. Hammâd b. Saîd[569], Revah b. Atâ b. Ebî

---

[562] Kâ'bî, *Makâlât*, 105.

[563] Cüşemî, *Risâletu İblis*, vr.128.

[564] Câhız'a nispet edilen *Kitâbü'l-Büldân*'ın ismiyle ilgili ihtilaflar olduğu, Mesûdî gibi bazı tarihçilere göre eserin *Kitâbü'l-Emsar* adıyla da bilindiği ve tek bir kitap olduğu fikrine ilaveten, Brockelman gibi bazı araştırmacıların Câhız'a coğrafya alanında nispet edilen iki farklı eserinin olduğu görüşü de yer alır. Câhız, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Sâlih Ali, Bağdat 1970, "muhakkikin mukaddimesi", 443-444 vd.; Ramazan Şeşen, "Câhiz", *DİA,* VII, 23, ss.20-24, İstanbul 1993. Ancak biz Kâ'bî'nin istifade ettiği bilgileri Câhız'a nispet edilen *Kitâbü'l-Büldân* isimiyle de bilinen bu eserde bulamadık. Günümüze ulaşan haliyle *Kitâbü'l-Büldân*'da Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Hire gibi bölgelerden ve bu bölgelerin genellikle coğrafî, iklimsel ya da demografik özelliklerinden bahsedilmiş, bölge halklarının ilmi hayatı ile ilgili bilgi verilmemiştir. Bu durumda yine bu eserden istifade ettiği anlaşılan diğer bazı eserlerde yer alan bilgilerin söz konusu yazmada yer almamasını Sâlih Ali, nasıhın eserin aslını eksik aktarması gibi bazı sebeplere bağlamaktadır. Bkz. Câhız, *Kitâbü'l-Büldân*, "muhakkikin mukaddimesi", 450. Kâ'bî'nin yer verdiği bilgiler için de aynı durum düşünülebilir.

[565] Bak. Ukaylî, *Duafâ*, 242; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 361; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, II, 236.

[566] Hanefî fıkhını benimserken, Şâfiî'den ders aldıktan sonra onun mezhebine yönelmiştir. Halku'l-Kur'an konusundaki görüşünden ötürü Ahmed b. Hanbel taraftarlarınca Cehmiyye'ye benzemekle suçlanmıştır. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 361.

[567] Hasan b. Vâsıl yani Hasan b. Dinar Ebû Saîd et-Temîmî (ö.247/861) için bkz. İbn Ebî Hatim er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl*, III, 12; İbn Hibbân, *el-Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 232; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VI, 143; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, II, 234; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut 1991, IV, 322; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 274. Ayrıca Ukaylî, Hasan b. Vâsıl ile ilgili olarak İbnul Mübarek'in onun kader görüşünde olduğunu söylediğine yer verir. Ukaylî, *ed-Duafâ*, 241

[568] Hârun el-A'ver kıraat âlimidir. Pek çok âlim tarafından sika kabul edilir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XVI, 5 vd.; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 116. Süleyman b. Harb'ın onun hakkında kader hakkında şiddetli görüş sahibiydi dediği rivayet edilir. Fesevî, *Mârife ve't-Tarih*, II, 264; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XVI, 7; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl,* XXX, 119.

[569] Hadisleri terk eden biri olarak tanımlanır. Buhârî, *Târih*, V, 143; İbn Hacer, *Lisan*, VI, 93 vd. ; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, V, 230.

Meymûne [570] ve oğlu, Sâlih en-Nâcî,[571] Eş'as b. Saîd es-Semân(ö.236/850),[572] Anbese b. Saîd el-Kattân, [573] Talak, [574] Amr b. Murre (ö.116/734 veya 118/736), [575] Misar b. Kidam,[576] Mehdî b. Helal,[577]Abdurrahman b. İshak,[578] Minhel es-Serrâc(ö.168/784) [579] ve Atâ b. Yesâr (ö.103/721)[580] yer almaktadır. [581]

[570] İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler hadiste zayıf olduğunu söylemişlerdir. Ebû Zekeriyya es-Sâci ise *Duafâ*'da kader ile ilişkisinden bahsetmiştir. İbn Hacer, *Lisan*, III, 483.

[571] Bkz. İbn Ebî Hatim er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl*, IV, 292, 404.

[572] Rivayetlerde onunla ilgili olarak, sika olmadığı, hadiste zayıf olduğu, metrûku'l-hadis, hafız olmadığı olduğu zikredilir. Buhârî, *Târihu'l-Kebîr*, I, 430; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl*, I, 272; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 351; *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 261 vd. Bunun yanında kader ile itham edildiği rivayet edilir. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 351.

[573] Hasan el-Basrî'den rivayet etmiştir. İbn Maîn, Ebû Hâtim hadiste zayıf olduğunu söylemektedir. Ebû Dâvûd'un ise onun sika olduğu görüşünde olduğu söylenir. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 157. Yezid İbn Hârun ise Kaderî olduğunu söylemiştir. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 159.

[574] Talak b. Habib olması muhtemeldir. Talak'a hem ircâ hem de kader görüşü nispet edilmektedir. İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 227.

[575] Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Ebû Hâtim onun sika olduğu görüşündedirler. İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 432, 433.; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, V, 346; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 102. Ayrıca onun ircâ görüşünü benimsediği rivayet edilmiştir. İbn Ebî Hatim er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl*, VI, 258; Misar b. Kidam ise ircâ görüşünde olup, bunun yüzünden tepki gördüğünü ifade etmiştir. Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, V, 356.

[576] Misar b. Kidam da Mürciî şahıslardan biridir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 485.

[577] Mehdî b. Helal Ebû Abdullah el-Basrî İbn Maîn, Yahyâ b. Saîd, Nesâî ve Dârekutnî metrûku'l-hadis olduğunu, buna ilaveten İbn Maîn onun bid'at sahibi olduğunu söylediği rivayet edilir. Onun bidate çağırdığı, Kaderî olduğu pek çok kişi tarafından rivayet edilmiştir. Nesâî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn,* 227; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, VIII, 180 vd.

[578] İbn Maîn, Ebû Dâvûd'dan naklen Tirmizî ve İbn Hibbân gibi pek çok âlime göre sikadır. İbnu'l-Medînî ve Acurrî Ebû Dâvûd'dan naklen, onun kader görüşünde olduğunu zikretmişlerdir. Dârekutnî'ye göre ise hadiste zayıf olup, kader ile suçlanmıştır. Sâci'ye göre ise sadık olup kader ile suçlanmıştır. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb,* VII, 137 vd.

[579] Buhârî'nin *Tarih*'inde Cerrah b. Minhel şeklinde ismi geçer. Buhârî*, Tarih*, II, 228. *Lisanul Mîzân*'da ismi el-Minhel b. Cerrah şeklinde de geçer. Ancak onun biyografisinin Cerrah b. Minhel şeklinde başka bir yerde geçtiği zikredilir. Bkz. Buhârî, *Tarih*, VIII, 173. Müslim'e göre münkeru'l-hadistir. Ebû Hâtim Dârekutnî'ye göre metruktür. İbn Hibbân hadiste yalan söylediğini ve şarap içtiğini söyler. Nesâî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 73; Dârekutnî, *ed-Duafâ ve'l-Metrukîn,* thk. Muvaffak Abdullah b. Abdülkadir, Riyad 1984, 73; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl*, II, 523; İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzân*, II, 426, 427.

[580] Kadılık yapmıtır. Buhârî, *Tarih,* VI, 461. Fukahâdandır. Kadılık yaptığı ve kader görüşünde olduğu rivayet edilmiştir. İbn Kuteybe, *Maârif*, 459. Ebû Hâtim, Nesâî, İbn Sa'd ve İbn Maîn gibi pek çok âlim sika olduğunu zikreder. İbn Ebî Hatim er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl*, VI, 338; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 218.

[581] Kâ'bî, *Makâlât*, 105, 106.

Câhız'dan alınan isimler; Ubeydullah b. Ubeyd (ö.132/749),[582] Hişâm b. Gâz (ö.156/772),[583] Muhammed b. Saîd,[584] Ebû Reca Muhammed b. Seyf,[585] Katan b. Ka'b el-Kutâi,[586] Selam b. Zerir,[587] Sâlih b. Rüstem (ö.152/769),[588] oğlu İbn Sâlih,[589] Ebû Nuâme el-Adevî,[590] Huşeb b. Akil el-Abdi,[591] Hasan b. Abdullah el-Attar, Cehm b. Yezid

[582] Eseri tahkik eden Fuad Seyyid dipnotta onun muhtemelen *Tehzîbu't-Tehzîb*'de ismi Ubeydullah b. Ubeyd Ebû Vehb et-Talai ed-Dımeşkî şeklinde geçen şahıs olduğunu söyler. *Fadlu'l-İ'tizâl*, 106, dn.239. Fuad Seyyid'in işaret ettiği şahıs hakkında fazla bilgi yoktur. Yalnız ismi Ubeydullah b. Ubeyd Ebû Vehb el-Kalâî olarak geçer. Mekhûl'den rivayet etmiştir. Ondan rivayet edenler arasında Evzâî vardır. Dârimî onu sika olarak saymıştır. İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadis*, VI, 202; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 35.

[583] Hişâm b. el-Gâzi el-Cüreşî, Bağdat'a sonradan gelmiştir. Ebî Câfer tarafından Beytu'l-Mal'de görevlendirilmiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Dârimî, İbn Hibbân ve pek çok âlim tarafından Sâlihu'l-Hadis, sika, hadiste istikame sahibi görülmüş ve övülmüştür. Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, 305; II, 6, 507; İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 472; İbn Ebî Hatim er-Râzî*, Cerh ve Ta'dîl* IX, 67; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XVI, 66; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, VII, 88; *Siyer-i A'lami'n-Nübelâ* , VII, 60;İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI, 55, 56. Halife b. Hayyât onu, Şam ehli içerisindeki dördüncü tabakada zikretmiştir. Halife b. Hayyât, *Tabakât*, 316; İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 472. Hişâm el-Gâzi'nin Mu'tezile ile ilişkisine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak, onun kendisinden rivayet ettiği Hafs b. Gaylân'ın kader görüşünde olduğu rivayetlerde yer almaktadır.

[584] Muhammed b. Saîd b. Hasan el-Ürdünî, Ürdün halkının isyanı esnasında Yezid b. Velid için casusluk yaptığını anlatır ve isyan sırasında vukû bulan bazı olaylara işaret eder. Onun için anlaşmaya varıldığında, kendisini Ürdün'e vergi toplamak için görevlendirdiğini Yezid b. Velid'e muhalefet söz konusu olduğunda Süleyman b. Hişâm'ın yanına gidip ondan at istediğini rivayet eder. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 267.

[585] İbn Maîn, Muhammed b. Sad ve Nesâî sika olduğunu söylemiş, Ebû Hâtim, sâlihu'l-hadis olduğu ifade etmiş ve İbn Hibbân sika âlimler içerisinde zikretmiştir. İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 217; Ehl-i Basra'dandır. Şu'be ve Basralılar ondan rivayet etmişlerdir. İbn Hibbân *Sikât*, VII, 403.

[586] Basra ehlindendir. Muhammed b. Sîrîn rivayet ettiği kimselerdendir. Eyyûb es-Sahtiyânî ile de arkadaştır. İbn Maîn ile Ebû Zür'a onun sika olduğunu söylemişler, İbn Hibbân da onu sika âlimler arasında saymıştır. İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, IX, 21; İbn Ebî Hatim er-Râzî*, Cerh ve Ta'dîl*, VII, 138; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIII, 616; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, IX, 257; İbn Hacer, *Tehzîb,* VIII, 381. Şu'be'nin şeyhlerindendir. İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzân*, VI, 398.

[587] Basra ehlindendir. On civarında hadisinin olduğunu söylemiş, Ebû Hâtim onu sika saymış, İbn Maîn zayıf olduğunu, İbn Adî ise hadislerinin sayısının az olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân Duafâ içerisinde zikretmiştir.; Nesâî, *Duafâ el-Metrukin*, 117; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 436; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, III, 263; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 130

[588] Basra ehlindendir. İbn Müleyke ve Hasan el-Basrî gibi âlimlerden rivayet etmiş, ondan rivayet edenler arasında ise Hişâm b. el-Kattân ve oğlu Amir b. Sâlih vardır. Hadisçiliği ile ilglili farklı görüşler vardır. İbn Maîn'den aktarıldığına göre zayıf Ahmed'den Esrem'in aktardığına göre sâlihu'l-hadistir. Acelî'ye göre câizu'l-hadis, Aceri'nin Ebî Dâvûd'dan aktardığına göre sika, Dârekutnî'ye göre hadiste kuvvetli değildir. İbn Hibbân, ise sika kimseler içerisinde zikretmiştir. İbn Adî'e göre de azîzu'l-hadistir. Ebû Hâtim'e göre sikadır. Ebû Dâvûd ve Nesâî ise güçlü olmadığını söylemişlerdir. Hayyât, *Tabakât*, 222; Sem'ânî, *Ensâb*, V, 113; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 457; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 391; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, III, 403.

[589] Amir b. Sâlih b. Rüstem el-Müzeni, Basralıdır. Hadisçiliği hakkında farklı rivayetler söz konusudr. Ebû Hâtim hadisini yazmış ve kuvvetli olmadığını söylemiştir. Ebû Dâvûd'a göre zayıfken, İbn Hibbân onu Sikât içerisinde saymıştır. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 70.

[590] Amr b. İsa b. Suveyd b. Hübeyre Ebû Nuâme el-Adevî el-Basrî, İbn Maîn ve Nesâî'ye göre sikadır. Ebû Hâtim'e göre ise ondan hadis almada sakınca yoktur. İbn Hibbân, Sikât içerisinde zikretmiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre ise sikadır ancak ölmeden önce bozulmuştur. İbn Sad ise hadis rivayetinde zayıf kabul edildiğini söyler. İbn Ebî Hatim er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl*, VI, 251, 252; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 221; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, V, 338; *Târihu'l-İslam*, IX, 689; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 87. Firyâbî ise *Kitâbu'l-Kader*'inde kader konusunda ilk konuşan kişi hakkında Ebû Nuâme'nin bilgisine başvurulduğunu, onun da kader konusunda ilk olarak Senseveyh olarak bilinen Yunus el-Esvârî'nin konuştuğunu, Mâbed el-Cühenî'nin de onu takip ettiğinini söylemiştir. Ebû Bekr Câfer b. Muhammed, el-Firyâbî (ö.301/913), *Kitâbu'l-Kader*, thk. Abdullah b. Hammâd el-Mansûr, yrz 1997, 205.

[591] Basralıdır. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Ebû Hâtim, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Hibbân gibi pek çok âlime göre hadiste sikadır. Ondan rivayet edenler arasında Vekîi, Ebû Dâvûd et-Tayalisi, Süleyman b. Harb gibi âlimler yer alır. Yahya b. Maîn, *Târih*, IV, 75; İbn Hibbân, *Sikât,* VI, 243; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 65, 66.

el-Abdî, Ebân b. Yezid el-Attar,[592] Bekir b. Ebî Samit es-Sedusî, Ebû'l-Avvâm İmran el-Kattân, [593] Muaviye b. Abdülkerim es-Sakaf (ö.180/796), [594] Muhammed b. Siva (ö.187/802)[595] ve Ebû Kattân Amr İbnul Heysem (ö.198/813)'dir. Bunlardan Ubeydullah b. Ubeyd (ö.132/749) ve Hişâm b. el-Gâz Şam ehlinden olup, Câhız'ın onlardan bahsetme sebebi onların Yezid b. Velid ile birlikte meydana gelen hadisede şehit olan Gaylâniyye'nin içerisinde bulunmalarıdır. [596]

Ebû'l-Kâsım el-Belhi'nin Ebû Dâvûd el-İsfehânî'den verdiği liste ile Câhız'dan alınan isimler arasındaki bariz fark, ilk grubun çoğunlukla Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının dışladığı kimselerden oluşurken, Câhız'ın listesinde yer alan ikinci grubun pek çoğunun muhaddis kimlikleri ile bilinen ve çoğu ulemâ tarafından sika sayılan şahıslar olmalarıdır. Bu şahıslar içerisinde kader görüşü ile bilinen isimler yer alsa da, bu kimseler çoğunlukla âlimlerin ittifakı ya da çoğunluğun görüşüne göre, diğer grupta yer alan şahıslar gibi dışlanmamışlardır. Bu kimselerden Ebân b. Yezid el-Attar, Muhammed b. Siva es-Sedûsî ile Amr b. Heysem (ö.198/813)'in kader görüşünde olduklarına dair mâlumat rivayetlerde geçmesine rağmen, Ebân b. Yezid'in bu konuda konuşmamış olması dolayısıyla rivayetlerine itibar edilmeye devam edilmiştir. Amr b. Heysem ise şahıslar içerisinde Ebû Hanîfe ve ashâbı ile ilişkisine dair mâlumata rastladığımız tek

---

[592] Ebân b. Yezid el-Attar, hadis âlimlerinin büyüklerindir. Hasan el-Basrî, Ebî İmran el-Cevni, Amr b. Dinar, Katâde gibi pek çok âlimden istifade etmiştir. Yahyâ b. Maîn, Ahmed el-İclî ve Nesâî sika olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim'e göre sâlihu'l-hadistir. İclî'ye göre aynı zamanda kader görüşündedir ancak bu konuda konuşmamıştır Vefat tarihi tam bilinmemekte ancak onun vefatının 164/780-81 yılında vefat eden Hemmam b. Yahyâ'nın vefatına yakın olduğu tahmin edilmektedir. İbn Sad, *Tabakâ*t, IX, 297; İclî, *Sikât*, I, 199; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl,* II, 299; Zehebî, *Siyer*, VII, 432, 433; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 101.

[593] Muhaddis imamdır. Hasan, Katâde, Muhammed b. Sîrin gibi âlimlerden rivayet etmiş, Ebû Asım, Abdurrahman b. Mehdi, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî gibi diğer âlimler de ondan rivayet etmişlerdir. Ayrıca onun İbrahim b. Abdullah b. Hasan'ın isyanı esnasında İbrahim tarafından görevlendirildiği ve kan dökülmesinden bahseden şiddetli bir fetva verdiği rivayet edilmiştir. İbn Maîn'e göre ise isyana şahit olmuş ancak ona çağırmamıştır. Nesâî ve Ebû Dâvûd'a göre hadiste zayıftır. Ahmed b. Hanbel onun hadiste sâlih olmasını temenni etmiştir. İbn Adî ise hadisinin yazıldığını ifade etmiştir. Ölüm tarihinin 160/776 senesi civarında olduğu rivayet edilmiştir. Fesevî, *el-Mârife ve't-Târih*, II, 258; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl*, VII, 298; Zehebî, *Siyer*, VII, 280; İbn Hacer, *Tehzî*b, VIII, 130, 131.

[594] Muaviye b. Abdülkerim ed-Dâl, Dâl ismi Mekke'de kaybolmasından dolayı ona verilmiştir. Hasan el-Basrî, Ata, İbn Sirin gibi kimselerden rivayet etmiş, İbn Mehdi, İbnu'l-Medînî ve Kuteybe ile birlikte bir grup da ondan rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve Ebû Dâvûd onu sika görmüşlerdir. Ebû Hâtim de sâlihu'l-hadis olarak tanımlamıştır. İbn Hibbân ise onu sika şahıslar içerisinde zikretmiştir. Bunun yanında o Basra'nın akıl sahiplerinden ve müftülerinden biri olarak nitelenir. İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 470, 471; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, VII, 457, İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 213, 214; Ayrıca Muaviye b. Abdülkerim'in Hârun er-Reşîd tarafından Ömer b. Osman'dan sonra Basra kadılığına görevlendirildği rivayet edilir. Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, II, 136.

[595] Muhammed b. Siva es-Sedûsî, Basra ehlinden olup, bilinen sika âlimlerden biridir. Ezdî kaderde değer sahibi olduğunu ve hadiste sadık olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân, sikât içerisinde yer vermiştir. Hayyât, 225; İbn Hibbân, *Sikât*, IX, 42; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XV, 328 vd., Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, VII, 181; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 208.

[596] Kâ'bî, *Makâlât*, 107.

kişidir. [597] Bununla birlikte onun Ebû Hanîfe ile ilişkisinde fıkıh bazında bir yararlanmanın olup olmadığı incelemeye muhtaçtır. Zira o muhaddis olma vasfı ile değerlendirilmiştir. Bu bağlamda kader konusunda görüş sahibi olması da ondan hadis rivayet edilmesine engel teşkil etmemiştir. Ahmed b. Hanbel'in tavrı özellikle Basra gündeme geldiğinde kader konusunda görüş sahibi olmanın onlardan hadis rivayetine engel olmaması gerektiği şeklinde olmuştur. Her iki listede zikredilen şahısların ortak vasıfları ise muhaddis olmalarıdır. Fıkıh ile ilişkileri ise somut değildir. Bu şahıslardan Muaviye b. Abdülkerim hariç[598] diğerlerine nisbet edilen herhangi bir kadılık görevi dahi rivayetlerde gündeme gelmemiştir.

Mu'tezile'nin III./IX. asra kadar fukahâ içerisinde zikrettiği şahısları ortak bir eğilim ile ilişkilendirmek zor görünmektedir. Câhız'ın listesi güvenilir âlimleri Mu'tezile'den göstermek, Ebû Dâvûd el-İsfehânî'nin III./IX. asrın ilk yarısında vefat eden şahısları da dahil ettiği listesi ise toplumdan dışlanan kişileri Mu'tezile ile ilişkilendirmek gayesini taşıyor izlenimini vermektedir. Bu listelerden Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek tek isim ise Ebû Kattân Amr İbnu'l-Heysem olup, onun da Ebû Hanîfe'nin ashâbıyla belirgin bir ilişkisinden bahsedilemez. Bu durumda listelere sonradan eklenmeleri muhtemel olan meşhur Hanefî şahıslar dışında ilk asırda fıkhî bağlamda en azından Mu'tezile'nin kendi içerisinden Ashâbu Ebî Hanîfe ve Mu'tezile kimliğinin bir araya geldiği şahısların gündeme getirilmediği anlaşılabilir.

Câhız'ın Mu'tezile'nin Ashâbu'l-hadis karşısında yenilgiye uğradığı ve kendini savunma ihtiyacı hissettiği bir dönemde yaşamış olması[599] ile onun zikrettiği isimler arasında karşıt zümrenin lideri konumundaki Ahmed b. Hanbel tarafından kabul gören şahısların seçilmesi tesadüf olmamalıdır. Bu sebeple Câhız'ın listesini Ashâbu'l-Hadis karşısında Mu'tezile'nin nüfûzunu kurtarmaya yönelik bir liste olarak algılamak mümkündür.

İbnü'l-Murtazâ ise Kâ'bî'den istifadeyle yer verdiği Züfer b. Hüzeyl, Ebû Mu'tî el-Belhî ve Muhammed b. Şucâ es-Selcî'nin isimlerine ilaveten Ashâbu Ebî Hanîfe geleneğinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin, İsâ b. Ebân'ın ve Muhammed b.

---

[597] İbn Dokmak, *Nazmü'l-Cumân*, II, 67.

[598] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, II, 136.

[599] Câhız'ın Mu'tezilîlerin soruşturulduğu Mütevekkil döneminde dahi ikram görmüş olması ise Câhız'ın halku'l-Kur'an fikirini benimsediğini, ve Mu'tezilenin üstünlüklerinden bahsettiği eserleri (bkz. Ramazan Şeşen, "Câhiz", *DİA,* VII, 22) düşünüldüğünde onun Halife nazarındaki yerini koruması düşündürücüdür. Bu durumda Câhız'ın böyle bir savunma mekanizması oluşturma ihtiyacının vâki olup olmadığı ya da bu savunma mekaniması sayesinde kovuşturmaların haricinde kaldığı düşünülebilir.

Semâa'nın da isimlerine yer vermiştir.[600] Yine İbnü'l-Murtazâ'nın zikrettiği isimler arasında Şâfiî'ye yer verilmesi de ilginçtir. Yazar onun Ehlu'l-Adl içerisinde sayılmasına sebep olarak Amr b. Ubeyd'in ashâbından olan İbrahim b. Yahyâ el-Medenî ile Gaylân'ın arkadaşı Müslim b. Halid ez-Zencî'den ilim almasını göstermektedir. [601]

İbnü'l-Murtazâ'nın zikrettiği Ebû'l-Abbas b. Sureyc (ö.306/918) de Şâfiî'nin ashâbındandır. Ebû'l-Abbas b. Süreyc ile ilgili olarak ise pek çok kez Hayyât'tan istifade etmiş olduğu zikredilmektedir.[602] İbnü'l-Murtazâ, Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan Ali b. Mûsa el-Kummî'nin ismine yer vermiş ve onun Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde ileri seviyede olduğunu söylemiştir. Yazar, İbrahim b. Yezid en-Nehâî ile Âmir b. Şurahil eş-Şâbî'yi de yine Mu'tezile'den olan fukahâ içerisinde zikretmiş ve Şâbî'nin "Ali Muhammed'i sev ama Rafızi olma, Allah'ın vaîdini ispat et ama Mürciî olma, insanları tekfir etme yoksa Hâricî olursun. İyiliği Allah'a, kötülüğü nefsine nispet et ama Kaderî olma" dediğini zikretmiştir.[603] Yazarın bu rivayeti adl görüşünü benimsediğini ifade ettiği bir şahıstan aktarması Kaderiyye ile Mu'tezile'nin yazar nezdinde farklı değerlendirildiğini gösterir. İbnü'l-Murtazâ, müteahhirun fukahâdan adl görüşünü benimseyenler içerisinde ise ilk olarak Kerhî'ye yer vermiştir.[604] Ardından Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdullah el-Zeccâcî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sehl, Ebû Abdurrahman es-Sâlih, Ebû Abdullah Hatib bi'r-Rey ve İyas b. Muaviye'nin isimlerini de zikretmiştir. [605]

İbnü'l-Murtazâ'nin listesindeki şahıslar, fıkhî olarak Şâfiî'nin ya da Ebû Hanîfe'nin ashâbına mensupturlar. Ashâbu Ebî Hanîfe'den Züfer ve Muhammed b. Hasan gibi önde gelen şahıslar ile Şâfiî'nin ve onun ashâbından meşhur Ebû'l-Abbas b. Süreyc Ehlu'l-Adl mensubu olarak gösterilirken pek çok Mu'tezilî tarafından sonraki dönemlerde Mu'tezile'den olduğuna dair iddiaların bulunduğu Ebû Hanîfe'nin listede yer almaması da önemlidir. Bunun yanında özellikle İbnü'l-Murtazâ'nın listesinde bir mezhebî grup olarak fukahâ da incelemeye alınmış ve Mu'tezile'ye özgün bir fıkıh anlayışı nispet edilmek yerine, diğer fıkhî geleneklerin mensupları sayılmıştır. Ancak Mu'tezilî şahısların biyografilerinin yer aldığı tabakalarda aynı zamanda bu şahıslardan fakih kimliği bulunanlara da işaret edilmiştir.

---

[600] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 128, 129.
[601] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 129.
[602] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 129.
[603] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 130.
[604] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 130.
[605] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 130, 131.

Fukahâ listesinde yer alan şahıslardan yola çıkarak Mu'tezile'nin fıkıh ilmiyle erken tarihli ilişkisini tahmin etmek zor görünmektedir. Zira bu listeler yukarıda da geçtiği üzere bir kaç istisna isim dışında vakıayı yansıtmaktan ziyade sonraki Mu'tezilîlerin ideallerini ya da Mu'tezilî karşıtlarının dışlayıcı zihniyetlerini yansıtmaktadır.

Kâ'bî ise eserinde Mu'tezilî şahısları ele alırken bölgelere göre bir tasnife de yer vermekte ve her bir şehrin ahâlisi içerisinde kader ehli olarak bilinen şahısların mevcut olduğunu söylemektedir. Kâ'bî'nin I./VI. ile II./VIII. asrın ilk yarısında yaşayan şahıslara dair verdiği listede kader fikrine nispet edilen yaklaşık yüz kişinin ismi bulunmaktadır. Bu şahıslar farklı bölgelerde kader ve adalet fikrinin ilk temsilcileri olarak görülür. Ancak özellikle bu dönemde yaşayan şahısların sonraki dönemlerde kader, ircâ gibi fikirlere nispet edilmeleri mezheplerin saygın şahsiyetlerle ve erken dönemlerle ilişkilendirilmesi ve sayının artırılması gibi sebeplerle yaygın bir şekilde yapılmaktadır. Kader fikrini benimseleri nedeniyle isimleri zikredilen bu şahısların tek bir şehirden, tek bir hocadan ilim tahsil eden homejen bir grubun parçaları olmadığı da göz önünde bulundurulduğunda özellikle bu dönem için Kâ'bî'nin verdiği listenin Mu'tezile'nin sınırlarını aşan oldukça geniş bir liste olduğu söylenebilir. Nitekim listede yer alan şahısların biyografileri üzerine rical kitaplarında yaptığımız taramalar da Mu'tezile ile ilişkilerinin belirsiz olması sebebiyle bu noktada Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin aranmasının mümkün olmadığını göstermiştir.

Bunun yanında erken dönemde Mu'tezile içerisindeki pek çok âlimin de fıkıhla ilişkisine değinilmiş ve bu âlimler kelâmın yanında fıkıhta da uzman olmaları sebebiyle övülmüştür. Mesela, Nazzâm, hem fıkıhta, hem de kelâmda uzmanlaşmış biri olarak tanınmaktadır.[606] Yine aynı şekilde Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö.218/833)'nin kelâmda ileri olduğu gibi fürûdaki ince meseleler hakkında da bilgili olduğu[607] ile Mu'tezile'nin yedinci tabakasında yer alan Ebû Âmir el-Ensârî'nin hem fıkıhta, hem de kelâmda ilim sahibi olduğu[608] Mu'tezile içerisinde övgü unsuru olarak kullanılmaktadır. Mu'tezilî tabakatlarda yer alan Abdülkerim b. Revah el-Gıfârî'nin fıkhı Amr ve Vâsıl'ın ashabından olan ve farklı meseleler hakkında da kendisinden rivayette bulunduğu[609] Ebû

[606] Câhız, Nazzâm için fıkıhta ve kelâmda ondan daha âlimi görmedim demiştir. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 264, İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel* 49.
[607] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 272.
[608] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 270; Seyyid, 60;, İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel,* 54.
[609] Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 16, 18, 114.

Hafs Ömer b. Osman eş-Şimmezî'den[610] aldığı zikredilmektedir.[611] Kâ'bî de ilmi kelâmda olduğu gibi, ilmi fıkıhta da ileri gitmiştir.[612]

Mu'tezilî âlimlerin yazdıkları eserlere dair rivayetlerden onların fıkıhtaki derecelerinin henüz fıkıh usûlü ile mesaileri başlamadan önce de kitaplar yazacak seviyeye kadar ulaştığı söylenebilir. Câfer b. Harb (ö.236/850?), Câfer b. Mübeşşir (ö.234/848-49)[613] ve İskâfî (ö.240/854)'nin hem kelâm, hem fıkıh hem de cedelde eserler yazdıkları ifade edilmektedir.[614] Câhız'a nispet edilen *Kitâbu'l-Futya* adlı bir eser vardır[615]. Eserin sadece Ahmed b. Ebî Duâd'a yazılan mukaddimesi ulaşmış olmakla birlikte, Câhız, bu eserde fetva konusunda insanlar arasındaki ihtilafları, fürûdaki ihtilaflar ve ahkamdaki tezatlıkları delilleri ile birlikte topladığını söylemektedir.[616] Bununla beraber Câhız'ın kendisi de usûlde Mu'tezile kelâmı ile Hanefî fıkhını bir araya getiren bir şahıs olarak tanımlanmaktadır.[617]

Mu'tezile içerisinde itikadî meselelerde akılcı zihin yapısına uygun çözümler üretilmesinin, fıkhî meselelerin çözümünde Mu'tezile'den önemli bir kitlenin Hanefîlik ile uyumlu görüşler benimsediği iddiası çağdaş araştırmacıların, Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisini açıklarken kullandıkları argümanlardan biridir. Bununla beraber, Mu'tezile içerisinde fıkhî meselelere yaklaşımda farklı eğilimler söz konusu olmuştur. Bağdat Mu'tezilesi içerisinde olan ve Mu'tezilî yazarlarca fakih kimliğine atıfta bulunulan[618] Câfer b. Mübeşşir'in (ö.234/848-49) Kur'an ve Sünnetin zahiri ile icmâya uyup, rey ve kıyası terk etmek gerektiği fikrini benimsediği Mu'tezilî yazarlar tarafından dile getirilmektedir.[619] Ona nispet edilen *Kitâb alâ Ashâbu'l-Kıyas ve'r-Rey* isimli eserden anlaşıldığı kadarıyla o kıyasa sadece yöntem olarak karşı çıkmamış aynı zamanda bir

---

[610] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 253.
[611] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 280.
[612] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 297; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 88; İbnü'l-Murtazâ, el-*Münye ve'l-Emel*, 74.
[613] Câfer b. Mübeşşir'in "Dikkat çekici bazı fıkhî görüşler ileri süren Ca'fer b. Mübeşşir'in bu alanda Zâhirîler'in metoduna yakın bir anlayışa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre fıkıh sahasında Kur'an ve Sünnet'in zâhirine ve icmâa uymak gerekir, re'y ve kıyasla hüküm vermek isâbetli değildir. Ashâbın şarap içene had cezası uygulanacağı hususunda icmâ etmeleri hatalıdır. Zira onlar bu konuda nassa değil kendi reylerine dayanmışlardır. Böylece Ca'fer bu meselede Hâricîler'in Necedât fırkasıyla aynı görüşü paylaşmış bulunmaktadır. Yine ona göre üç türlü ülke vardır: Dâr-ı îmân, dâr-ı küfr ve dâr-ı fısk. Bu taksim dikkate alındığı takdirde Abbâsî idaresi altındaki topraklar dâr-ı fısk kavramına uygun düşmektedir." Yüksel, Emrullah, "Ca'fer b. Mübeşşir", *DİA,* VI, 554, ss. 553-554, İstanbul 1992.
[614] Malatî, *et-Tenbîh*, 39.
[615] Câhız, "Kitâbu'l-Futya", *Resâilu'l-Câhız* içerisinde, thk. Abdusselam Hârun, Kahire 1979, I, 309-319.
[616] Câhız, *Kitâbu'l-Futya*, I, 314 .
[617] Makdisî, *el-Bed ve't-Tarih*, V, 144.
[618] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 208; Hayyât, *el-İntisâr,* 89; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 283.
[619] Hayyât*, el-İntisâr,* 89.

grup olarak da bu şahısların yaklaşımını eleştirmiştir.[620] Bununla birlikte Hayyât, Câfer b. Mübeşşir'in fıkıhtaki konumunu teyit etmek için Irak'taki Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan Ali er-Râzî'nin [621] meclisinde gerçekleşen bir hadiseyi zikretmiştir. Rivayete göre bu meclisteyken Nevâbıt'tan[622] bazı kimseler, Câfer b. Mübeşşir'i eleştirmişler, Ali er-Râzî ise onun ilmi konumunun bu eleştirileri hak etmediğini, onu Bişr el-Merîsî ile münazara ederken gördüğünü ve bu münazarada Bişr'i yendiğini ifade etmek suretiyle onu savunmuştur. [623] Hayyât'ın ilmi konumunu yücelttiği Ali er-Râzî gibi Ashâbu Ebî Hanîfe'den akıl ile temayüz eden bir şahsın rivayetine başvurması dikkate değerdir. Zira Câfer b. Mübeşşir Ashâbu'r-Rey'e reddiye yazan bir şahıstır ve anlaşıldığı kadarıyla zihin yapısı ile Ashâbu Ebî Hanîfe'nin metodu arasında farklılık mevcuttur.

1.2. Erken Dönem Aklî Düşüncenin Problem Alanları

İslam düşüncesinin ilk döneminde mezheplerin mümeyyiz vasfı olması hasebiyle birtakım itikadî görüşler mezhebî kimliği belirlemede esas alınmıştır. İlk dönemin tartışma konularından olan büyük günah, iman, ircâ, kader, halku'l-Kur'an gibi meselelerde görüş beyan etmek Mürciî ya da Mu'tezilî kimliği belirleyen temel unsur olarak kabul edilmiş ve tasnifte esas alınmıştır.

Bu fikirler mezhebî kimliği belirlemede etkili olmakla beraber, söz konusu tartışma mevzularından birden fazlasını benimsemenin tasnif husûsunda birtakım problemlere yol açması beklenmektedir. Bu sebeple biz bu tasnif problemlerine dikkat çekmek ve mezhebi tasnif yerine şahıslar üzerinden yapılacak bazı değerlendirmelerin mümkün olduğunu ortaya koymak gayesiyle, temel tartışma alanlarından kısaca bahsedip, bu konular üzerinden şahıslar düzeyinde mevcut olan geçişlilik tezahürlerine yer vereceğiz.

1.2.1. İrcâ

İslam düşüncesi içerisinde ircâ[624] fikri ile ilgili ilk tezahürler, büyük günah işleyenlerin durumu ile alakalı tartışmaların başlamasına müteakip ortaya çıkmıştır. İslam

---

[620] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 208.
[621] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 158.
[622] Mu'tezilî âlimlerin kendilerinden olmayanlara aklı yürütmeyi reddettikleri gerekçesiyle yaptıkları küçültme amaçlı isimlendirme. Bkz. Üzüm, İlyas, "Nâbite", *DİA*, XXXII, 264, ss. 263-264, İstanbul 2006.
[623] Hayyât*, el-İntisâr,* 89.
[624] İrcânın semantik anlamı ile ıstılahî kullanımı hususunda bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 28 vd.

toplumu içerisinde Osman b. Affân'ın katli [625] ile başlayan ayrılıklar, [626] Cemel hadisesinde (36/656) Ali b. Ebî Tâlib ile Osman b. Affân'ın katillerinin bulunması gerekçesiyle bir araya gelen Talha, Zübeyr ve Aişe arasında gerçekleşen çatışma ile devam etmiştir. Ali b. Ebî Tâlib ve Muaviye taraftarları arasında gerçekleşen Sıffîn Vakası (37/657)[627] ile birlikte ise Müslüman toplumda gruplaşmalar şiddetlenmiştir.[628] Taraflar arasında ölen ve öldürülenlerin bulunması sebebiyle konu sadece siyasî zeminde tartışılmamış aynı zamanda bu kimseler ile ilgili olarak ahiretteki durumlarını da içeren itikadî ve teolojik yönü olan bazı sorular gündeme getirilmiştir.[629]

İrcâ fikrinin ilk tezahürleri[630] ise ilk ayrılıklar sonrasında Ali ve Osman'ın durumu hususunda görüş beyan etmeme[631] ve her hangi bir gruplaşma içerisinde bulunmama[632] şeklinde gerçekleşmiştir. Hâricîlerin büyük günah işleyenleri kâfir sayan ve bu kimselerin cehennemde ebedî kalacağını iddia eden[633] söylemlerinin hız kazandığı 60/680'li yılların başından itibaren [634] ise Cemel ve Sıffîn'e katılanlarla birlikte tüm büyük günah işleyenleri mü'min olarak isimlendiren ve onların ahiretteki durumları ile ilgili olarak fikir beyan etmeyi reddeden tarafsızlar grubu içerisinden tezahür etmiştir.[635]

I./VII. asrın tartışma konularından olup Hâricîler ve Mürcie tarafından alternatif görüşler üretilen büyük günah işleyenlerin ahiretteki konumları ilgili olarak, Mu'tezile tarafından büyük günah işleyen fâsıkın tevbe etmeden ölmesi halinde [636] cehennemde ebedi kalmak suretiyle cezalandırılacağını içeren "vaîd" görüşü [637] "ircâ" fikrinin alternatifi olarak benimsenmiştir.

İrca fikri, Mu'tezile'nin "el-va'd ve'l-vaîd" görüşünün tesisiyle, Mu'tezile ve Mürcie arasındaki ihtilaf mevzularından biri haline gelmiştir. Bu nedenle Mürciî kimliğin şiarlarından olan ircâ fikrini benimsemek, sonraki asırlarda özellikle Mürcie ve Mu'tezile

---

[625] İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 29; Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 15.
[626] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 55; Bağdâdî, Osman'ın katline altıncı ayrılık olarak yer verir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 20.
[627] el-Hayyât, *Tarih*, 238 vd; et-Taberî, *Tarih*, IV, 563–565; el-Mesûdî, *Murûc*, II, 371–388.
[628] İslam düşüncesinde ortaya çıkan ilk ayrılıklar için bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 20-21; Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001, 164-220.
[629] Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası,* 220 vd.
[630] Kutlu, ircâ fikrini kendi içerisinde gelişme gösteren bir akide olarak tanımlamaktadır. Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 37.
[631] İbn Sa'd, Tabakat, VIII, 424; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 53.
[632] Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmame*, 16; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 53.
[633] Şehristânî, *İslam Mezhepleri*: *el-Milel ve'n-Nihal*, 125.
[634] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe*, 132; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 53.
[635] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 35.
[636] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 548.
[637] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 574.

arasında mezhep kimliğini tayin etmede belirleyici görüşlerden biri olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte diğer mezhebî eğilimler içerisinden de ircâ fikrini benimseyenler söz konusu olmuştur. Kader ve sonraki asırlarda ise tevhid ve adalet fikri ile birlikte ircâ fikrini benimseyen şahıslar, Mürcie ve Mu'tezile mezheplerinin temel fikirleri arasındaki geçişliliğin tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Yine ircâ fikri ile birlikte halku'l-Kur'an, ya da cebr görüşü gibi Mürciî kimliğin temel görüşleri haricindeki görüşler ile de kesişmeler söz konusu olmuştur.

Mürciî bir gelenekten gelen ve kendinden sonra da ashâbı içerisinde Mürciî görüşler benimsenen Ebû Hanîfe ve takipçilerine nispet edilen Hanefîliğin büyük bir çoğunluğu itikadî kimlik olarak Mürcie ile aynı zeminde yer almaktadır. Bununla birlikte Hanefîlik içerisindeki Mu'tezilî görüş sahipleri arasında İsa b. Ebân örneğinde olduğu gibi ircâ fikrini benimseyenler de olmuş ve durum Mu'tezile-Hanefîlik kesişmesini gündeme getirmiştir. İ'tizâl ve ircânın kesiştiği bir alan olarak Kaderî-Mürciîlerin etkileşiminin içeriği ise ileride bahsedileceği üzere Hanefî-Mu'tezilî düşüncenin kesişme alanından farklı şekilde tezahür etmiştir.

1.2.2. Kader/İnsanın Fiilleri

İnsanın fiileri husûsunda Allah'ın iradesi ve insanın iradesi arasındaki ilişki ile Allah'ın kudreti ve insanın kudreti arasındaki ilişkiyi içeren kader konusundaki tartışmalar [638] İslam düşüncesinde kelâmî meseleler üzerine ortaya çıkan ilk ihtilaflardandır. [639] Kader ile ilgili tartışmaların Müslüman toplumda yoğunluk kazanmasından önce de bu konu, din algısına sahip bütün insan toplulukları tarafından tartışılan bir mesele olup İslam'a veya Müslümanlara özgü bir durum değildir.[640]

Esasında kader konusundaki tavır saf haliyle bir zihin yapısının neticesidir ya da bir zihniyet yapısı meydana getirecek bir içeriktedir.[641] Üzerinde birtakım siyasî ve teolojik etkenler gündeme gelmeden önce bu haliyle kader konusundaki tutumun bir zihniyet yapısının tezahürü olarak şekillenmesi muhtemeldir. Teolojik tartışmaların ötesinde bir zihniyet olarak kadercilik, çoğunlukla fizikî ve coğrafî faktörlerin etkisiyle

---

[638] İrfan Abdülhamit, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M.Saim Yeprem, Ankara 2015, 262, 263; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara 1976, 404; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 270-271; Akbulut "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *AÜİFD*, XXXIII (1992), 129, ss. 129-156.

[639] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 21.

[640] İrfan Abdülhamit, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 262, 263; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 270-271.

[641] Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 271.

çaba göstermenin gereksiz olduğuna, sarf edilen çabaların işe yaramadığına ve başka bir şey yapmanın mümkün olmadığına inanan birey ya da gruplarda tezahür etmektedir. [642]

İslam düşüncesinde kader üzerine tartışmaların yoğunlaşması öncesinde, İslamiyet öncesi Arap toplumunda da kader ile ilgili tartışmalar tezahür etmiştir. Bu dönemde kader husûsunda, farklı görüşler olmakla birlikte,[643] kabilevî düşüncenin[644] ve çöldeki bedevî hayatın etkisiyle[645] cebrî düşünceye benzer bir şekilde, insanın fiilllerinin dehr[646] tarafından kontrol edildiği anlayışı[647] İslamiyet öncesi Arap toplumunun kader konusundaki zihin yapısını önemli ölçüde şekillendirmiştir. [648]

Kader fikri üzerine soru işaretleri Hz. Peygamber ve sahabe döneminde devam etmiştir [649] Konunun taraflarını belirli bir gruplaşma içerisinde yer almaya ve sonradan kader üzerine görüşlerin mezhebî kimliği belirlemede etkin bir rol almaya iten kültürel birtakım etkileşimler ve dinî metinlerin etkisi ile birlikte en temel faktör, oluşan siyasî zemindir. Zira kader düşüncesini siyasî meşrulaştırma aracı olarak gündeme getirenler Emevî halifeleri olmuştur.[650]

Emevî hilâfetinin ilk dönemlerinden itibaren halifeler kendilerinin Allah tarafından bu göreve ehil görüldüğü ve Allah istemedikçe görevin başkasına verilmeyeceği söylemini dile getirilmiştir. [651] Emevî halifelerinin pratik yönüne odaklanarak ön plana çıkarttıkları kabilenin/geleneğin cebre dayalı kader anlayışına, insanın fillerinde özgür olduğu söylemiyle alternatif görüşler üreten pek çok âlim, Emevî siyaseti karşısında birleşmiştir. Bu sebeple I./VII. asırda insanın fiilerinde özgür olduğu fikrini benimsemek büyük oranda Emevîlere karşı siyasî bir tepkiyi içermektedir.[652]

Kader meselesinde insanın iradesini ön plana çıkaran görüşler I./VII asırda Kaderiyye isimli gruba nispet edilmektedir. Bu grubun ilk temsilcileri olan Mâbed el-

---

[642] Bkz. Muchielli, *Zihniyetler*, 50.
[643] İslamiyet öncesi Arap toplumunda insanın fiillerinde hür olduğunu savunan Adliyye'den bazı kimselerden de bahsedilmektedir. Bkz. İbn Abdirrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, II, 217; Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", 131.
[644] Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 332 vd.
[645] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 108.
[646] Dehr kavramı üzerine değerlendirmeler için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 248.
[647] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 108.
[648] İslamiyet öncesi Arap toplumunun kader algısı ile ilgili olarak bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 108 vd.; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 271; Şeyh İnâyetullah, "İslam Öncesi Arap Düşüncesi", ed. M. M.Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, I, 57.

[650] Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kahire 1904; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 143; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 99 vd.; Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 332; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi,* 140.
[651] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 143; Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", 135-136; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 140-141.
[652] Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 397 vd.

Cühenî, Gaylân, Yunus el-Esvârî I./VII. asırda kendilerine kader görüşü nispet edilen ilk şahıslardır.[653] Emevî halifeleri kader fikrini benimseyen bu şahıslardan fiilî olarak muhalefet zemininde yer alanlarla mücadele içerisine girmiş ve bu kimseleri cezalandırmıştır.[654] Yine aynı dönemde Basra'da Ashâbu'l-Hadis'in de kendilerine saygı gösterdiği Hasan el-Basrî, Katâde, Mekhûl gibi şahısların kader görüşünü benimsedikleri bilinmektedir.[655] I./VII. asırda kader fikri nispet edilen bu şahıslar ile Emevîlere karşı tepki olarak oluşan kitle içerisinde Hadis Taraftarlarından da bazı kimselerin bulunması önemlidir.[656] Bu sebeple I./VII. asırda kader fikrini benimseme(me)k herhangi bir mezhebî kimliğin şiarı olarak kabul edilmemiştir.

Kader fikrini benimsemek özellikle Mu'tezile'nin teşekkülü sonrasında Mu'tezile ile özdeşleşince, mezhebî kimliği belirlemede önemli bir ölçüt haline gelmiştir. Sadece kader fikrini benimsemek Mu'tezilî sayılmak için yeterli olmamakla beraber, kader fikrini benimseyen şahısların bu vasıflarına binaen Mu'tezile içerisinde sayılmaları[657] kader fikrinin mezhebî kimliği belirlemede etkinliğine işaret eder. Nitekim diğer mezhebî eğilimler içerisinden kader fikrini benimseyenlerin varlığı bu kimseleri mezhepler arası geçişlilik örneği olarak değerlendirmemize imkan vermektedir.

1.2.3. Halku'l-Kur'an

Halku'l-Kur'an meselesi, II./VIII. asrın başlarından itibaren ilk olarak Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan ile ortaya çıktığı kabul edilen kelamî tartışmalardandır.[658] Mu'tezile'nin teşekkülü öncesinde bu görüşü benimseyen Cehm b. Safvan'ın halku'l-Kur'an fikrinin temsilcisi olması bu görüşü benimseyenlerin Cehmiyye içerisinde tasnif edilmesine imkan vermiştir. Nitekim Ashâbu'l-Hadis mensuplarınca yapılan Cehmiyye'nin derecelerine dair tasnifte halku'l-Kur'an fikrini benimseyenler ikinci derece içerisinde tasnif edilmiş, bu sınıfta Mu'tezile ve diğerlerinin olduğu ifade edilmiştir.[659]

---

[653] İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 484. İbnü'n-Nedîm'e göre ise bu konu hakkında ilk konuşan Yunus el-Esvârî'dir. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 201.
[654] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 26.
[655] İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 625; Kâ'bî, *Makâlât*, 100,101; Zehebî, *Siyer*, V, 275; Makrizî, *Hıtat*, II, 356.
[656] Bkz. Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 158 vd.
[657] *Fadlu'l-İ'tizâl'de* kendilerine kader görüşü nispet edildiği için yer verilen pek çok bulunmaktadır.
[658] Dârimî, Osman b. Saîd (ö.280/894), *Reddü'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Sa'îd ale'l-Merîsî el-anîd*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Beyrut trz., 17.
[659] İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydillah el-Ukberî, (ö.387/997), *el-İbânetu'l-Kübra*, thk. Rıza b. Na'san Mu'tî, Riyad 1994, I, 90.

Halku'l-Kur'an fikrini benimsemek, tevhid esasının bir gereği olarak Allah'a ait sıfatları nefyeden ve bu bağlamda Allah'ın kelâmının da muhdes ve yaratılmış olduğunu savunan Mu'tezile'nin akidesi ile uyumlu olup [660] konu ile ilgili olarak Mu'tezile içerisinde ittifak söz konudur. [661] Bununla birlikte fiiliyatta halku'l-Kur'an fikrini benimseme tavrının ilk tezahürleri halku'l-kur'an fikrini kabul eden[662] Bişr el-Merîsî gibi şahısların Mürciî kimlikleri [663] dolayısıyla Mürciî gelenekten ortaya çıkmış kabul edilmektedir.[664] Daha mihne öncesinde Mürcie içerisinde Kur'an'ın mahluk olduğunu benimseyen bir kitle mevcuttur. Üstelik Mürcie içerisinde bu fikrin kabulü mihnenin halku'l-Kur'an fikrinin benimsenmesine olan zorlayıcı etkisi haricinde de tezahür etmiştir.[665] Ancak Mürcie, tarihsel süreçte halku'l-Kur'an fikrinin tezahürü hususunda Mu'tezile'nin önüne geçmekle birlikte, halku'l-Kur'an fikrini benimsemek Mürciî bir akide olarak sayılmamış, Mürcie'nin tamamı için de geçerli olmamıştır. Meselenin Mu'tezilî akide ile ilişkili addedilmesi sebebiyle de halku'l-Kur'an fikrini benimseyen her şahıs Mu'tezile içerisinde değerlendirilmese de, her Mu'tezilî için kabulü gerekli bir mesele sayılmıştır.

Bu sebeple fiiliyatta halku'l-Kur'an fikri farklı mezhebî eğilimler tarafından benimsenmekle birlikte, Mürcie içerisinde bu fikri benimseyenler tarafından bir halku'l-Kur'an nazariyesinin oluşturulmaması ve çoğunlukla Mu'tezilî argümanları kullanmaları halku'l-Kur'an-Mu'tezile ilişkisini gündeme getirmektedir. Bu durumda Mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini kabul eden şahıslar içerisinde yapılacak bir tetkikte Mu'tezile'nin tevhid nazariyesinin bir yansıması olarak halku'l-Kur'an görüşünü benimsemek ile sloganik bir ifadeyi kabul etmek durumunda kalmak, veyahut sadece sıfatlar meselesinde kelâm sıfatıyla ilgili bir hassasiyet geliştirmek arasında birtakım farklılaşmaların varlığından bahsedilebilir. Bu sebeple halku'l-Kur'an fikri her ne kadar, mihne döneminde Mu'tezile'nin kendi mezhebî bütünlüğü içerisinde bir gereklilik olmakla birlikte, her halku'l-Kur'an fikrini benimseyen Mu'tezilî olmamıştır.

---

[660] Kâdî Abdülcebbar, 157.
[661] Makdisî, *el-Bed ve't-Tarih*, V, 142.
[662] Dârimî, *er-Red ale Bişr el-Merîsî*, 94.
[663] Eş'arî, *Makâlât*, 140; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 181.
[664] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 353.
[665] İleride bu şahıslara işaret edileceği için burada konunun ayrıntılarından bahsetmeyeceğiz.

1.2.4. Rü'yet

Mü'minlerin ahirette Allah'ı görmesini ifade eden "rü'yetullah" meselesi II./VIII. asrın tartışma konularından biridir.[666] Mu'tezile rü'yeti, nefyi gereken konulardan biri olarak tanımlamıştır.[667] Allah'ın gözlerle görülemeyeceği konusunda ittifak halinde olan Mu'tezile içerisinde kalplerle görülmesi hususu ise ihtilaflı olup, Ebû'l-Hüzeyl ve Mu'tezile'nin çoğuna göre Allah'ın kalplerle görülmesi, kalplerle bilinmesi manasındadır.[668] Rü'yet konusu Cehm b. Safvan ile Mu'tezile'nin ittifak ettiği konulardan biri olup[669] Ashâbu'l-Hadis mensupları, Cehmiyye'ye yazdıkları reddiyelerde rü'yet konusunu ispat etmeye gayret göstermişlerdir.[670] Mürcie içerisinde rü'yet konusundaki görüşler ise farklılaşmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Mürcie'nin çoğu rü'yet konusunu reddetmektedir. Ancak Mürcie içerisinden Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan Süfyan b. Sehban'ın ashâbı rü'yeti reddediyor olmakla birlikte kendisi rü'yeti kabul etmektedir.[671] Mürcie içerisindeki çoğunluğun kanısı rü'yetin reddi şeklinde tanımlanmakla birlikte, Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşü rü'yetin kabulü doğrultusunda olmuştur. Hanefî-Maturidî gelenek içerisinde Mu'tezile'ye muhalif bir şekilde,[672] teşbihsiz ve Allah'ı idrak ve ihata söz konu olmadan rüyatullahın gerçekliği kabul edilmiştir.[673] Ancak rüyetin keyfiyeti hususunda Mu'tezile'ye yakınlaşma söz konusudur. Zira rüyet hususunda Ebû Hanîfe'nin görüşünü mesnet gösteren Bişr el-Merîsî, Ebû Hanîfe'nin "Cennet ehli Rablerini O, nasıl isterse öyle göreceklerdir" görüşünü Allah'ın fiilleri ve işlerini görmek olarak yorumlamış, Ashâbu'l-Hadis mensupları tarafından Bişr'in hadis yerine Ebû Hanîfe'nin sözüne tabi olması ise eleştiri mevzu haline getirilmiştir.[674] Bununla beraber hem Ashâbu Ebî Hanîfe'den, hem de Mürcie'den olan ancak rü'yet konusunda Cehm'in görüşünü benimseyen şahıslardan da bahsedilmektedir.

---

[666] Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA,* XXXV, 312, ss. 311-314, İstanbul 2008.
[667] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* I, 374.
[668] Eş'arî, *Makâlât*, 157.
[669] Şehristânî, *İslam Mezhepleri*:*el-Milel ve'n-Nihal,* 91.
[670] Bkz. Ahmed b Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, 129,130; Dârimî, *er-Red,* 55-59.
[671] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî,* IV, 141.
[672] Bkz. Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 58; İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 117a.
[673] Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûlu'd-Din*, 81; İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 117a.
[674] Dârimi, *er-Redd*, 15.

1.3. Ashâbu Ebî Hanîfe ve Mu'tezile ile İlişkilendirilen Şahıslar

II./VIII. asrın ikinci yarısı ile III./IX. asrın başlarına kadar olan dönem hem Mu'tezile, hem de Hanefîlik için mezhebin teşekkülü açısından önemli bir zaman dilimini ifade etmektedir. Bu dönemde Hanefîlik ve Mu'tezile adına sistemli ve sınırları belirli bir mezhepleşmenin söz konusu olmaması, eğilimin ortak tezahür ettiği şahısları belirlemede bir güçlük ortaya çıkarmaktadır. Ancak bu dönemde kendilerinden Hanefî-Mu'tezilî olarak söz edilemeyecek olsa da hem Ebû Hanîfe'nin ashâbı ile hem de Mu'tezilî çevre ile ilişkili bazı şahsiyetlerden bahsetmek mümkündür. Bu başlık altında üzerinde duracağımız şahıslar bireysel tercihleri doğrultusunda her iki gelenekten bazı unsurlar taşıyan, ancak kendilerinden bir grup olarak söz edilemeyen, çağdaş olmalarına rağmen birbirleriyle etkileşimleri söz konusu olmayan, III./IX. asırda yaşayan Hanefî-Mu'tezilîler ile de organik bir bağları bulunmayan müstakil şahsiyetler olarak tasnif edilebir.

1.3.1. Mihne Dönemine Kadar Her İki Gelenekle İlişkilendirilen Şahıslar

1.3.1.1. Amr b. Heysem (ö.198/813)

Tam adı Amr b. Heysem bin Katn b. Ka'b Ebû Katan el-Kutâi el-Basrî olan[675] Amr b. Heysem, aslen Basralı olmakla birlikte, sonradan Bağdat'ta bulunmuş, 198/813 yılında ise Basra'da 77 yaşındayken vefat etmiştir.[676] Amr b. Heysem, Şu'be b. Haccâc (ö.160/776), Hişâm el-Destuvâi (ö.153/770)[677], Mâlik b. Enes, Ebû Hanîfe ve pek çok şahıstan rivayette bulunmuştur.[678]

Kaderî düşüncede bir şahıs olarak zikredilen[679] Amr b. Heysem'den Kaderî kimliğine rağmen içerisinde Ashâbu'l-Hadis'ten Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'in de olduğu pek çok şahıs da rivayette bulunmuştur.[680] Sika biri olarak tanımlanan[681] Amr'ın Kaderî olmasının ondan rivayet edilmesine engel olmadığı anlaşılmaktadır.[682]

---

[675] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV,105.
[676] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 106. İbn Hibbân onun 200/815 den sonra vefat ettiğini söyler. İbn Hibbân, *Sikât,* VIII, 484;
[677] Kâ'bî'nin adl fikrini benimseyen Basra ulemâsı içerisinde zikrettiği bir şahıstır ve onun Kaderî olduğunun iddia edildiği zikredilmiştir. Kâ'bî, *Makâlât*, 94. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI, 43.
[678] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd,* XIV, 104; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 114.
[679] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 105.
[680] Amr b. Heysem'den rivayette bulunan şahıslar için bkz. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut 1952, VI, 268; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIX, 104.
[681] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl,* VI, 268.
[682] Bir rivayette, Ahmed b. Hanbel'in Amr b. Heysem'den rivayet ettiği, onun kader görüşünde olduğu hatırlatıldığında "Kaderiyyeden rivayet ederiz Basra ehlini kontrol etsen üçte birinin Kaderiyye'den

Kâ'bî onun ismini fukahâdan adl görüşünü benimseyenlere dair Câhız'dan aldığı liste içerisinde zikretmektedir.[683]

Amr b. Heysem ismine Hanefî tabakakatlarda yer verilmekte ve o, Ashâbu Ebû Hanîfe'den olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte onunla ilgili sika olduğu bilgisinden ve "Ebû Hanîfe'nin ona bana oku ve rivayet et" dediği şeklinde kendisinden nakledilen rivayetten başka bir bilgiye rastlanmamaktadır. Üstelik Amr'ın Ebû Hanîfe ile geçen konuşmasının aynısının Mâlik b. Enes ile de geçtiğini rivayet etmesi nedeniyle Ebû Hanîfe'yi kendisi için özel bir konuma yerleştirmediğini söylemek mümkündür. [684]

1.3.1.2. Hafs el-Ferd (ö.204/820'den sonra)

Ebû Amr Hafs el-Ferd'in hayatı ile ilgili bilgiler sınırlı olmakla birlikte onun Mısır ehlinden olup, Basra'ya geldiği ve burada Ebû'l-Hüzeyl'den ders aldığı, onun ashâbı ile görüştüğü ancak sonrasında Ebû'l-Hüzeyl'in ondan uzaklaştığı rivayet edilmektedir.[685] Bu uzaklaşmanın onun "halku'l-ef'â"l görüşünü benimseyip, Mücebbire [686] ile yakınlaşması sebebiyle olması muhtemeldir. Hafs el-Ferd hakkında bilgiler az olsa da onun yaşadığı dönemde meşhur bir şahıs olduğu anlaşılmaktadır. Zira, Şâfiî ile halku'l-Kur'an fikrinin de içeren münazaralarda bulunan Hafs'ın bu münazaralarda onun tarafından tekfir edildiği söylenmektedir. [687] Şâfiî, rahatsızlığı esnasında yanına gelen Hafs el-Ferd'e kelâm ehinden olması sebebiyle onun tevbe edinceye kadar Allah'ı hıfzından ve riâyetinden mahrum kaldığına dair fikrini dile getirmiştir. [688] Kelâmî görüşleri olan biri olduğu ancak görüşlerini yazıya geçirmediği de onun yaşadığı dönemde meşhur bir şahıs olduğu kanaatini desteklemektedir. [689]

---

olduğunu görürsün" şeklinde cevap verdiği aktarılmıştır. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 105; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XX, 281.

[683] Kâ'bî, *Makâlât*, 107.

[684] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 276; İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân*, II, 67; Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye,* II, 539.

[685] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 229.

[686] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist,* 229, 230.

[687] Lâlekâî, *Şerhu Usûl-u İtikâdi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, 228; ez-Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.747/1348), *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvaz v.dğr. Beyrut 1995, II, 328; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö.852/1449), *Lisânu'l-Mîzân,* thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut 2002, III, 240; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, (ö.1205/1791), *İthâfu's-Sa'deti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmu'd-Din*, Daru'l-Fikr, II, 47.

[688] Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saâde*, II, 138;

[689] Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl,* II, 328; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, III, 240.

Hafs el-Ferd'in gerek Mu'tezilî çevreyle[690], gerekse de Ashâbu Ebî Hanîfe[691] ile ilişkisi söz konusu olmakla birlikte, onun mezhebî kimliği ile ilgili farklı rivayetler de vardır. Bu rivayetlerden bir kısmı mezhebî bir değişime işaret ederken[692] diğer bir kısmı ise özellikle Mu'tezilî yazarlar tarafından Hafs'ı kendilerinden saymamak için onu kötüleme gayretiyle Müşebbih, [693] Mücbire, [694] Neccârî [695] gibi isimlerle vasıflandırmalarıdır. Hafs'ın Makâlât yazarlarının tasnifinde de farklı fırkalar içerisinde zikrediliyor olması, [696] görüşlerindeki değişimden kaynaklanan Hafs'ı kötüleme gayretlerinin bir neticesi olması muhtemeldir.

Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişkisi husûsunda Hanefî tabakât yazarlarından Kureşî, Temîmî, Ali el-Kârî'nin Hafs'a Hanefî tabakâtlar içerisinde yer vermiş olmaları önemlidir. Ancak bu yazarlar onun Ebû Yusuf'un ashâbından olmasından başka bir bilgiye yer vermemişler, ayrıca onun mezhebî bir değişiminden de bahsetmemişlerdir.[697] Tarsûsî ise daha erken tarihli olmasına rağmen Hafs'ın ismine temas etmemiştir. [698]

Hafs el-Ferd'in Ebû Yusuf'dan fıkıh dersi alması ile Mu'tezile'ye meyletmesinin eş zamanlı olup olmadığı problemi önemlidir. Zira Zebîdî'ye göre Hafs el-Ferd, Ebû Yusuf'un ashâbından olup ondan fıkıh dersi almıştır. Sonra ise Mu'tezile'nin görüşüne meyletmiş, onları savunmaya başlamış ve onların mütekellimlerinden biri olmuştur. [699] Bu durumda Ashâbu Ebî Hanîfe'den olması ile Mu'tezile'den olması aynı zamana denk gelmemektedir.

Mu'tezilî yazarların onun Mu'tezilî kimliğini kabul etmedikleri ve onu diğer fırkalarla ilişkilendirdikleri, onu Mu'tezilî tabakâtlarda zikretmeyi de uygun görmedikleri anlaşılmaktadır.[700] Mu'tezilî yazarlardan Hayyât, Mu'tezile'nin iki önderi Dırar b. Amr

---

[690] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 229.
[691] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 142; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, III, 171; Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye,* I, 416.
[692] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn,* 391, 392; Zebîdî, *İthâfu's-Sa'de,* II, 47.
[693] Bkz. Hayyât, *el-İntisâr,* 133.
[694] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 229; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî,* VI/II, 27; VIII, 25; IX, 29; Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn,* 391, 392.
[695] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 391, 392.
[696] Eş'arî, onun görüşlerine Mu'tezile içerisinde yer vermiş ancak onun görüşlerini Dırar b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr ile birlikte zikretmiştir. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 191, 254, 264, 300. Fahreddin er-Râzî, Cebrî fırkalardan biri olarak Neccârîyye içerisindeki fırkalardan biri olarak Hafsiyye ismiyle onun ismini zikretmiştir. *İtikâdâtu'l-Fıraku'l-Müslimîn*, 69; Şehristânî ise Cebriyye içerisinde Dırariyye'nin Dırar ve Hafs'ın mensupları olduklarını söylemiştir. *İslam Mezhepleri*:*el-Milel ve'n-Nihal,* 93.
[697] Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 142; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye,* III, 171; Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye,* I, 416.
[698] Bkz. Tarsûsî, *Urcûze*, 47-57.
[699] Zebîdî, *İthâfu's-Sa'de*, II, 47.
[700] Bkz. Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 391.

ve Hafs'ın Allah'ın mahiyeti hakkında görüşleri olduğunu aktarmış, Sümâme, Hüseyin en-Neccar, Süfyan es-Sehtân ve Burgus'un da bu görüşte olduğunun söylenilmesine karşı, Dırar ve Hafs'ın Mu'tezile'den olmadıklarını ve onların mahiyet ve mahluk konusundaki görüşlerinden ötürü Müşebbihe'den olduklarını söylemiştir. Hayyât, Bişr el-Mu'temir'in o ikisi ve taraftarı hakkında aktardığı bir şiirinde onların görüşlerinden ayrıldığını, kendilerinin onlardan, onların da kendilerinden olmadığını söyler. Bişr'e göre onların lideri Cehm b. Safvân'dır.[701] Ayrıca Hayyât, Dırar ve Hafs'ın mahiyet hakkındaki görüşlerine rağmen Mu'tezile'den sayılmalarının da abes olduğunu ifade etmektedir.[702]

Kâdi Abdülcebbâr ise Hafs'ın Allah'ın iradesi hakkındaki görüşlerini eleştirmiş, onun ve Dırar'ın fikirlerini Mücbire ile birlikte zikretmiştir. [703] Mu'tezilî yazarlardan Cüşemî ise, onu Mu'tezile'den sayanların hata ettiğini ifade etmektedir. Zira ona göre Hafs, Mu'tezile'den ilim almış ancak onlara muhalefet etmiş ve Cebrî tavırlar benimsemiş (Mücbire'den olmuş), sonrasında ise görüşleri ile Neccârîyye'nin lideri olmuştur.[704]

Hafs'ın kelâmî görüşleri ile ilgili bilgiler sınırlı olmakla birlikte, ona nispet edilen bitakım fikirler yer almaktadır. Allah'ın gözlerle görülemeyeceği ancak Kıyamet gününde altıncı bir hissin yaratılması suretiyle, O'nun idrak edileceği anlayışı Hafs'ın Dırar b. Amr ile beraber benimsediği bir görüştür. [705] Ancak bu görüş Mu'tezilî kelâmcıların çoğu tarafından kabul edilmemiştir.[706] Tevellüt konusunda ise insanların irade ettikleri zaman vazgeçme imkanları olan mütevellit fiillerin kendi fiilleri olduğunu bunun dışındaki vazgeçme güçlerinin yetmediği fiillerin ise kendi fiileri olmadığı görüşü yine Dırar ile birlikte benimsediği bir görüştür. [707] Allah'ın iradesi husûsunda ise Hafs'ın Bişr el-Merîsî ile birlikte, Allah'ın iradesinin zâtî sıfat olan irade ile fiilî sıfat olan irade olmak üzere iki türü olduğunu ifade etmesi önemlidir. Bunlardan fiilî sıfat olan irade, Allah'tan başka olup Allah'ın taati emretmesidir. Allah'ın zâtî sıfat olarak irade ise Allah'ın ve yarattıkların fiilleri dışında her şey için geçerli olan yaratıcı iradedir. [708] Ayrıca onun Halku'l-Kur'an görüşünü benimsemediği rivayet edilmektedir.[709]

Hafs'a nispet edilen *Kitâbu'l-İstitâa, Kitâbu't-Tevhid, Kitâb fî Mahluk ale Ebî Hüzeyl, Kitâbu'r-Red ale Nasâra, Kitâbu'r-Red ale Mu'tezile, Kitâbu'l-Ebvab fi'l-*

[701] Hayyât, *el-İntisâr*, 133, 134.
[702] Hayyât, *el-İntisâr*, 134.
[703] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, VI/2, 27; 8/25. 9/29.
[704] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 391, 392.
[705] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 191, 231, 264.
[706] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 264.
[707] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 300.
[708] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 361.
[709] Lâlekâî, *Şerhu Usûl-u İtikâdi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, 227.

Mahluk" [710] gibi eserlerden söz edilmektedir. Bu eser isimlerinden hareketle Hafs'ın farklı pek çok konu ile iştigal ettiği söylenebilir. Ayrıca ona nispet edilen Mu'tezile reddiyesi onun da kendini Mu'tezile içerisinde görmediğini göstermektedir.

1.3.1.3. Dâvûd b. el-Muhabber (ö.206/821)

Aslen Basralı olan Dâvûd b. el-Muhabber b. Kahzem b. Süleyman b. Zekvan Ebû Süleyman et-Tâî el-Basrî,[711] Bağdat'a yerleşmiş ve orada Şu'be, Hammâd b. Seleme (ö.167/784), Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767) ve pek çok şahıstan rivayet etmiş, Muhammed b. İshak es-Sâgânî (ö.270/883), Muhammed b. Hüseyin el-Bürcülenî, Hasan b. Yezid el-Cessâs ve pek çok şahıs ise ondan rivayette bulunmuşlardır.[712] Dâvûd b. el-Muhabber'in 206/821 senesinde Bağdat'ta vefat ettiği bilinmektedir.[713] Onunla ile ilgili rivayetlerde Mu'tezile'den bir grupla arkadaş olması ve onların onu bozması[714] ya da sûfîlerle bir araya gelip uzleti tercih etmesi[715] sonrasında bir değişime işaret edilmektedir.

Söz konusu değişim öncesinde hadisçi kimliğe sahip olan, hadis yazan bir kimse olarak tanımlanan[716] Dâvûd'un hadisteki konumu ile alakalı birbirinden farklı bir çok değerlendirme söz konudur. Bunlar; rivayette çokça hata yaptığı ancak yalancı olmayıp, sika olduğu,[717] hadiste zayıf olduğu, [718] kayde değer bir kimse olmadığı[719] hadisten bir süre sakındığı ancak sonrasında tekrar hadis rivayet ettiği şeklindedir.[720] Uzleti tercih etmesi sebebiyle hadis rivayet etmeyi bıraktığını işaret eden bilgiye göre yaşlandığında Ashâbu'l-Hadis'ten birileri onun yanına gelmiş ve ondan bazı rivayetlerde bulunmuşlardır.[721] Yine Mu'tezile ile arkadaşlığı sebebiyle hadisten uzaklaştığını ifade eden Yahyâ b. Maîn'in de bir başka rivayetinde Dâvûd için hadisten sakındıktan sonra

---

[710] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 230.
[711] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 326.
[712] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 326, 327.
[713] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 329; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Dr. Abdullah İbnu Abdulmuhsin et-Türkî, Cîze 1998, XIV, 159.
[714] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 327; Sem'ânî, *Ensâb*, VIII, 198; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, III, 232.
[715] Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman (ö.742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*, thk. Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1983, 8/445-46;İbn Hacer, *Tehzîbu'-Tehzîb*, III, 199.
[716] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 327; Sem'ânî, *Ensâb*, VIII, 198; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye,* III, 232;
[717] Yahya b. Maîn, Ebû Zekeriyyâ (ö.233/848), *Tarih,* thk. Ahmed Muhammed Nurseyf, Mekke 1979, IV, 388; Sem'ânî, *Ensâb*, VIII, 192.
[718] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 329.
[719] Ahmed b. Hanbel ise, kendisine onun hakkında sorulduğunda, gülmüş ve onun kayde değer bir kimse olmadığını söylemiştir.Ahmed b. Hanbel, *İlel,* I, 388; Buhârî, *Târihu'l-Kebîr*, II, 244.
[720] Yahya b. Maîn, *Tarih*, IV, 388; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VIII, 445-46; İbn Hacer, *Tehzîbu'-Tehzîb*, III, 199.
[721] Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VIII, 445-46; İbn Hacer, *Tehzîbu'-Tehzîb*, III, 199.

tekrar rivayet ettiğini söylemesi,[722] gerek Mu'tezile ile gerekse de sûfîlerle bir araya gelişi söz konusu olsun, her iki durumda da onun hadis rivayet etmeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Dâvûd'a nispet edilen akılla ilgili hadisleri toparladığı *Kitâbu'l-Akl* isimli bir eseri vardır. [723] Kureşî onun bu eseri için Zehebî'nin keşke yazmasaydı dediğini aktarmaktadır[724] Zira bu eserin dört kişi tarafından ortaya konulduğu, Dâvûd'un bu eseri ilk yazan Meysere b. Abdurrabbih'ten[725] aldığı ve Meysere'nin isnadlarından farklı isnatlarla düzenlediği ile ondan da başkasının eseri çaldığı rivayet edilmiş ve bu durum onun hadiste sika olmamasına delil olarak gösterilmiştir. [726]

Dâvûd b. Muhabber'in Hanefî kimliğinden bahsedenlerden İbn Ebi'l-Avvâm, onu Kûfe Ehli içerisinden Ebû Hanîfe'den hadis ve fıkıh alan şahıslar arasında zikretmiş[727] yine Kureşî, İbn Kutluboğa, Temîmî, Ali el-Kârî gibi Hanefî tabakât yazarları ise onu Hanefî tabakalar içerisinde zikretmişler ancak Mu'tezile ile ilişkisinden bahsetmemişlerdir. [728]

Dâvûd b. Muhabber'in Mu'tezilî olduğuna dair rivayetler[729] söz konusu olmakla birlikte Mu'tezilî tabakâtlarda ve diğer Mu'tezilî literatürde ona dair bir bilgi ile karşılaşamadık. Onun Mu'tezile'den bir gruba katılmasından bahseden rivayetlerin, rivayetlerde geçen i'tizâl lafzından hareketle inşâ edilmiş olması mümkündür. Ona nispet edilen değişimin iki gruptan yalnızca birine nispetle vukû bulmuş olması da makuldür. Mu'tezile'ye dahil olmanın, hadis ile ilişkiyi kesmeyi ve diğer insanlardan uzak durmayı gerektiren bir durum olduğunu söylemek ise mümkün değildir. Bu durumda onun i'tizâli Mu'tezile'den olmaktan ziyade, uzlet ile ilgili bir duruma işaret edebilir.

Ona nispet edilen akılla ilgili rivayetleri bir araya getirdiği *Kitâbu'l-Akl* isimli eserinden hareketle[730] onun Mu'tezile ile ilişkisi sonrasında hadisçi kimliğinde bozulma meydana geldiği ve hadisteki ilmî derecesinin azaldığı kabul edilmiştir.

---

[722] Yahya b. Maîn, *Tarih*, IV, 388; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 328.
[723] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 328; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 159; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 168; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, III, 232; Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye,* I, 429.
[724] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 192.
[725] Hadis uydurmakla itham edilen râvilerden biridir. Buhârî, *Târihul Kebir*, VII, 377.
[726] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 328; Kureşî, *el-Cevâhir,* III, 192.
[727] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe,* 144
[728] Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 192; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 168; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, III, 232; Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye,* I, 429.
[729] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 327; Sem'ânî, *Ensâb*, 8/198; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, 3/232
[730] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 328; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 159; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 168; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye,* III, 232; Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye,* I, 429.

1.3.2. Mürciî Düşüncede Temel Tartışma Konularındaki Farklılaşmalar

Hanefîlik Mu'tezile ilişkisinin, Ashâbu Ebî Hanîfe'nin özelikle II./VIII. asrın ikinci yarısı ile birlikte Mürcie ile iç içe geçmiş olmasından dolayı, Mürcie bağlamından soyutlanıp anlaşılmasının zor olduğu kanaatindeyiz. Bizim Hanefî-Mu'tezilî olarak isimlendireceğimiz şahısların bir kısmının Hanefî kimliklerinin yanında Mürciî kimliklerinin de söz konusu olması bu dönemdeki mezheplerin birbirleriyle iç içe geçmişlikleri ekseninde düşünüldüğünde olağan bir durum olarak nitelenebilir. Bu durumda fıkıhta Hanefîliği, itikatta Mu'tezile'yi benimseme tavrının bir anda ortaya çıkan bir yaklaşım olmadığını farklı mezhebî kimliklerin bir araya gelmesinin özellikle şahıslar bazında pek çok örneğinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum Hanefîliğin bir mezhep olarak hem itikadî, hem de fıkhî yönünün olmasıyla açıklanabilir.

Hanefî-Mu'tezilî geçişliliğin ilk örneklerinin bir kısmının Mürciî olan Hanefî şahıslar içerisinden halku'l-Kur'an fikrini benimseyen şahıslarda tezahür ettiği söylenebilir. Bu sebeple özellikle ilk dönem için Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin farklı itikadî kimliklerin iç içe geçtiği ve bu kimlikleri meydana getiren unsurların farklılaştığı bir bağlamda ele alınması yerinde olacaktır. Burada karşımıza, kimlikler arası geçişliliğin bir sonucu olarak halku'l-Kur'an, ircâ ve Hanefîliği aynı düzlemde bir araya getiren şahıslar çıkacaktır. Yine kader ve ircâ fikrini bir araya getiren bazı şahısların varlığı bu şahısların Hanefî kimliklerini değerlendirmeyi ve Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi içerisindeki konumlarını ortaya koymayı gerektirecektir. Bu bağlamda söz konusu şahıslar için mihne öncesi gibi bir tarihlendirmeye gitmeyi planlamış olmakla birlikte bu tarihi aşan Kaderî-Mürciîlerle de karşılaşmış olmamız nedeniyle bu şahıslara da yer verilmesinin uygun olduğu kanaatindeyiz.

Ashâbu'l-Hadis-Ashâbu'r-Rey çatışmasının temelinde ircâ fikri yer almakla birlikte, mihnenin de etkisiyle Ashâbu Ebî Hanîfe'ye yapılan eleştirilere ircâ ve reyi çokça kullanmanın yanında, halku'l-Kur'an fikrini benimsemenin de dahil edildiği ve ircâ fikrine yapılan atıf kadar yaygın olmasa da Ashâbu Ebî Hanîfe için yapılan Cehmîlik ithamlarının da başta Ebû Hanîfe olmak üzere taraftarları içerisinde öne çıkan şahıslar üzerinden de dile getirildiği görülmektedir. Bu bağlamda Muhammed b. Hasan'ın Cehmî ve Mürciî olduğu,[731] Ebû Hanîfe'nin Cehmî olarak vefat ettiği,[732] Ebû Mu'tî el-Belhî'nin

[731] Ukaylî, Ebû Câfer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, (ö.322/934), *Kitâbu'd-Duafâ*, thk. Hamdi b. Abdülmecid b. İsmâîl es-Selefî, Riyad 2000, IV, 1217; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 561; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, V, 122.
[732] Fesevî, *el-Mârife ve Tarih*, II, 282. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 520.

Cehmî olduğu için hadisinin terk edildiği[733] gibi rivayetlerin özellikle Ashâbu'l-Hadis mensuplarınca çokça dile getirilmesi [734] önem arz etmektedir.

Ashâbu'l-Hadis'in genelleyici tavrının dışında da Ashâbu Ebî Hanîfe'nin içerisinden halku'l-Kur'an fikrini benimseyen kimselerin varlığı bilinmektedir. Bu şahısların bir kısmı Mu'tezilî kimliğe sahip olup, fıkıhta Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişki içerisindeyken, bir kısmı ise itikatta Mürciî fikirler benimsemiş olmasına rağmen halku'l-Kur'an fikrini savunduğundan dolayı Mu'tezile ile ilişkilendirilmiştir.

Biz bu başlık altında Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinden Mürciî kimliklerine rağmen, halku'l-Kur'an görüşü nispet edilen şahıslara işaret edeceğiz. Bu bağlamda Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin sadece Irak Hanefîleri nazarında ele alınmasının bu şahısları dışarda bırakacağının bilinciyle, Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin farklı unsurları olduğunu, bu kimselerin de mihne döneminde söz konusu unsurlardan biri olarak değerlendirileceğini ifade etmek durumundayız.

1.3.2.1. Halku'l-Kur'an Görüşü Nispet Edilen Mürciî Şahıslar

II./VIII. asrın sonlarında halku'l-Kur'an fikrinin tartışma alanının genişlemesiyle birlikte, Mürcie içerisinden bu görüşü benimseyen bazı şahıslara atıfta bulunulur. Bu şahıslar ircâ fikri ile birlikte halku'l-Kur'an fikrini benimseyen, "Cehmî" ve "Mürciî" olarak tanımlanan halku'l-Kur'an fikrini kabulleri ise mihne öncesinde gerçekleşen şahıslardır. Aynı zamanda bu şahısların Ashâbu'r-Rey ya da Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişkilerinin teyit edilmesi söz konusu şahısları Ashâbu Ebî Hanîfe, Mürcie ve halku'l-Kur'an birlikteliği olarak görmeye imkan tanır. Kutlu, Ashâbu'l-hadis mensuplarından olan Ebû Ubeyd'in Cehmiyye tabirini Mürcie'den müstakil olarak ele almasını[735] ve bu şahısları Hanif dininden sapmış şâz bir grup olarak değerlendirmesini [736] yazarın Cehmiyye ile kendi döneminde fıkıhta Hanefî, akidede Mürciî, Halku'l-Kur'an konusunda ise Mu'tezile ile aynı düşünen Bişr el-Merîsî gibi şahısları kastetmiş olabilceği

---

[733] İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, III, 246. Ebû Mu'tî el-Belhî cennet ve cehennemin yaratıldıkları ve yok olacakları görüşünü benimsediği için Cehm'e nispet edilmektedir. Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, 2/340; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 217.

[734] Özellikle Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan'ın Cehmî olduklarına dair Hadis Taraftarlarının ithamları söz konusudur. Ebû Yusuf'un ismi ise genellikle bu ithamları yapanlarla birlikte, bu ithamlardan uzak bir şekilde zikredilmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 561; 530. (Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe'nin Cehmî ve Mürciî olduğunu söylediğini içeren bir rivayette ise kendisinin de ondan olup olmadığı sorulmuş Ebû Yusuf ise ondan fıkıh öğrendiklerini ancak dinde onu taklit etmediğini ifade etmektedir. II, 530. Yine bir diğer rivayette Ebû Yusuf'a, Ebû Hanîfe'nin Cehmî ve Mürciî olup olmadığı sorulmuş ve Ebû Yusuf "evet" cevabı vermiştir. Fesevî, *el-Mârife ve Tarih*, II, 282.

[735] Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İman*, thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî, Riyad 2000, 101.

[736] Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-İman*, 59.

şeklinde yorumlamaktadır. [737] Bizim burada müstakil olarak bahsedeceğimiz kimseler, Kutlu'nun tasnifte farklılıklarına dikkat çektiği grup ile uyumludur. Bununla beraber bu şahıslar iman tanımları noktasında imanı marifetten ibaret gören Cehmiyye [738] ile uyuşmamakta, bu şahıslardan Bişr el-Merîsî imanı kalp ve lisan ile müştereken bir tasdik olarak tanımlamak[739] suretiyle Cehm'in iman tanımından ayrılmaktadır.

Mürcie ve Ashâbu Ebî Hanîfe mensupları nezdindeki iç içe geçmişliğe halku'l-Kur'an fikrinin eklenmesinin bu şahısları Mu'tezilî olarak değerlendirmeye imkan verip vermeyeceği tartışmalı olsa da biz bu şahısları Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi çerçevesinde halku'l-Kur'an fikrini benimsemek suretiyle bu ilişkiye dahil olanlar sınıfında değerlendireceğiz. Bu şahıslar ile mihne döneminde Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinden halku'l-Kur'an görüşünü benimseyen şahıslar arasında organik bir bağın söz konusu olup olmadığı ve bu kimselerin geçişlilik örneğinin sonraki nesillerde tezahürleri olan süreklilik arz eden bir örnekliğe sahipliği ihtimali değerlendirilecektir.

Bu bağlamda bu şahısların Hanefî-Mu'tezilî şahıslarla ya da Kaderî-Mürciî şahıslarla ilişkilerinin söz konusu olup olmadığı ile bu kimliğin oluşmasında etkili olabilecek siyasî, sosyal, coğrafî çıkışlı hususi sebeplerden bahsedilmesi konu bütünlüğü açısından yerinde olacaktır.

1.3.2.1.1. Ebû Sa'd el-Cûfî es-Sâgânî, (II. /VIII. Asrın sonları)

Ebû Sa'd el-Cûfî es-Sâgânî Muhammed b. Müyesser[740] Ehl-i Horasan'ın beşinci tabakası içerisinde zikredilmekle beraber[741] sonradan Bağdat'a yerleşmiştir. Misar b. Kidam (ö.155/771), Hişâm b. Urve (ö.146/763), Muhammed b. Aclan[742], Ebû Câfer er-Râzî ve Ebû Hanîfe'den rivayette bulunmuştur.[743] Sonradan yerleştiği Bağdat'ta ise Irak ehli ondan rivayet etmiştir. [744] II./VIII. asırda Hadis Taraftarları ile ircâ konusunda münazaralara giren[745] Mürciî Abdülazîz b. Ebî Revvâd'ın (ö.159/775) da arkadaşı olduğu bilinmektedir. [746]

---

[737] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 126.
[738] Şehristânî, *İslam Mezhepleri*:*el-Milel ve'n-Nihal*, 91.
[739] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 181; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*: *el-Milel ve'n-Nihal*, 144.
[740] Bu şahsa dikkatimizi çeken Sönmez Kutlu'ya teşekkür ederiz.
[741] Hayyât, *Tabakât*, 323.
[742] İbn Aclan, Kâ'bî, tarafından adl görüşünü benimseyen ulemâ içerisinde zikredilir. Kâ'bî, *Makâlât*, 78.
[743] Buhârî, *Târihu'l-Kebîr*, I, 245; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Mârifetu'r-Rical,* III, 391; İbn Hibbân *Kitâbu'l-Mecrûhîn,* II, 281; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV, 454
[744] İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn,* II, 281
[745] Zehebî, *Siyer,* VII, 186.
[746] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV, 455.

Muhammed b. Müyesser, Cehmî ve Mürciî olarak tanımlanan bir şahıstır. [747] Cehm'in fikirlerinin benimsendiği Tirmiz şehrinden olması ve halku'l-Kur'an fikrini savunması sebebiyle Tirmizli diğer Mürciîler gibi Cehmî olarak tanımlandığı fikrini dile getiren Kutlu'nun tespitlerini[748] göz önünde bulundurarak, Cehmî olarak nitelenmesi mihne öncesine dayanan Muhammed b. Müyesser'in Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde halku'l-Kur'an görüşünü benimseyen ilk şahıslardan biri olduğu söylenebilir.

İbn Sa'd onun sika olduğunu söylerken[749], pek çok hadis âlimi tarafından hadisteki konumu için metruk, zayıf, ıztırâb sahibi gibi ifadeler kullanılmıştır. [750] Bununla birlikte, Ahmed b. Hanbel onun Mürciî olmasına rağmen saduk olduğunu söylemiş ve ondan rivayet etmiştir. [751] İbn Maîn'in Cehmî sıfatına atıfla ciddi eleştirilerde bulunmasına ve Cehmî sıfatının Hadis Taraftarlarına ait eserlerde malum olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel'in onun Cehmî kimliğinden ziyade Mürciî kimliğinden bahsetmiş olması ve ondan rivayet etmekte sakınca görmemesi ilginçtir. Bu durum mihne öncesinde bu fikri benimsemiş olması ile ilişkilendirilebilir.

Ebû Hanîfe'den ve Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki, Ebû Câfer er-Râzî, İbrahim b. Tahmân (ö.163/780) gibi şahıslardan[752] rivayet etmiş olması ve Mürciî kimliği onu Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişkili olarak mütalaa etmemize yardımcı olur. Ayrıca o, İbn Ebi'l-Avvâm'ın eserinde Rey ve Horasan ehlinden, Ebû Hanîfe'den hadis ve fıkıh alan kimseler arasında zikredilmiş ve Ebû Sa'd'ın Ebû Hanîfe'den "bir kimsenin kadılığı bir yıldan fazla terk etmesinin fıkhının gideceği gerekçesiyle caiz olmadığı" şeklinde naklettiği bir rivayetine de yer verilmiştir. [753]

Mürciî kimliği olan ve Ebû Hanîfe ve ashâbı ile aynı çevrede yer alan Muhammed b. Müyesser, bu çevre içerisinden halku'l-Kur'an fikrinin benimsenmesine dair tezahürlerin erken dönemlerde de mevcut olduğunu gösterir. Onun halku'l-Kur'an fikrini benimsemesinde Tirmiz'den olmasının etkili olduğu düşünülse de bu fikrinden ötürü

---

[747] Yahya b. Maîn, *Tarih*, IV, 361; Ebî Zür'a, Ubeydullah b. Abdülkerim er-Râzi (ö.264/878), *Duafâ li Ebî Zür'a fî Ecvibetihî ale Es'ileti'l-Berzeî,* Medine 1982, 2/500; Ukaylî, *Duafâ,* IV, 1293; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV, 455; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 255.
[748] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 255.
[749] İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (ö.230/845), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr,* thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, IX, 382.
[750] Nesâî, Abdurrahman b. Ahmed b. Şuayb (ö.303/915), *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrukîn,* thk. Bûrân ed-Dannâvî, Beyrut 1985, I, 220; Ukaylî, *ed-Duafâ,* IV, 140; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II, 281; İbnul Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *ed-Duafâ ve'l-Metrukîn,* thk. Ebû'l-Fidâ, Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1986, III, 103; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, VI, 351.
[751] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV, 455; Sem'ânî, *Ensâb,* VIII, 69; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI, 537.
[752] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV, 454.
[753] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe,* 219.

Ashâbu'l-hadis geleneği tarafından eleştirilmekle beraber, Hanefî-Mürciî çevrenin onunla rivayet alışverişine devam etmiş olması, bu fikrin benimsenmesinin Hanefî-Mürciî gelenek açısından olağan dışı bir durum olarak algılanmadığına işaret edecektir.

1.3.2.1.2. Sâlih b. Muhammed (ö.239/853 den sonra)

Tirmiz kadılarından biri olan[754] ve Cehm ile aynı bölgede yaşamış olan[755] Sâlih b. Muhammed'in 231/845 ya da 239/853 yılında vefat ettiği aktarılan Sâlih b. Abdullah[756] ile akran olduğu ifade edilmektedir.[757] Aslen Tirmizli olmakla birlikte Nesef'te hadis rivayet etmiştir. [758] Kutlu onunla Sâlih b. Abdillah arasındaki tartışmaları[759] Tirmiz'de Ehl-i Hadis-Ehlu'r-Rey çatışmasının bir yansıması olarak tanımlar.[760] Nitekim Sâlih b. Muhammed'in kezzâb olarak bilinen ve hadisi yazılmayan Muhammed b. Mervan es-Suddî'den [761] rivayette bulunduğu ve bu konuda da Ashâbu'l-Hadis tarafından eleştirildiği de bilinmektedir.[762]

Sâlih b. Muhammed'in yaşadığı dönemde özellikle kadılık görevi esnasında Ashâbu'l-Hadis'e karşı taassup içerisinde olduğu ifade edilmektedir. [763] Onunla ilgili olarak Ashâbu'l-Hadis mensuplarının eserlerinde ciddi eleştiriler yer alır. Mürciî ve Cehmî olduğu bilgisine yer verildikten sonra, bidate çağırdığı, içki sattığı ve içilmesine izin verdiği, kadılık için rüşvet verdiği gibi birtakım iddialarda bulunulmuştur.[764]

Sâlih b. Muhammed'in kadılığı esnasında halku'l-Kur'an fikrinden ziyade, "iman söz ve ameldir" diyenlerle mücadele ettiğine dair rivayetler de yer alır. Onlarla olan mücadelesinin, kadılık nüfûzunu da kullanarak fiziksel cezalandırmalara vardığı

---

[754] Zehebî, *Siyer*, XI, 539.
[755] İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 470.
[756] Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, X, 428 vd. Zehebî, *Siyer*, XI, 538.
[757] Zehebî, *Siyer*, XI, 539.
[758] Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 139.
[759] Necmeddin en-Nesefî, Sâlih b. Muhammed'in biyografisinde Sâlih b. Abdullah'dan "Cehennem ehlinin çoğunun kadınlardan oluştuğundan bahseden bir hadisi rivayet ettiğine yer verir. Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 139. İki şahıs arasındaki anlaşmazlık sebebiyle bu rivayetin sıhhati ise tartışmalı görünmektedir.
[760] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 256.
[761] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 86; *İbn Hibbân, Kitâbu'l-Mecruhîn*, II, 286.
[762] İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzân*, IV, 296.
[763] İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecruhîn*, I, 470.
[764] İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecruhîn*, I, 470; İbn Hibbân, Sikât, VIII, 317; Zehebî, *Siyer*, XI, 539; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl,* III, 413; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 256. İbn Hibbân *Sikât*'ta, Sâlih b. Muhammed ile münazaralarda bulunan Ashâbul Hadis'ten olan Sâlih b. Abdullah'ın biyografisine yer verirken onunla Sâlih b. muhammed'in karıştırılmaması için uyarıda bulunmuş ve Sâlih b. Muhammed'in Mürciî, deccallerden bir deccal olduğunu ifade etmiştir. I, 317; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 256.

anlaşılmaktadır.[765] Bu tür uygulamalarından ötürü, Kur'an'ın mahluk olmadığı ve imanın amellerden oluşup, artıp eksileceği gibi hususlara yer verdiği bir eseri de günümüze ulaşan Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'nin (ö.219/834)[766] Mekke'de ona beddua ettiği, Horasan'ın fakih ve muhaddislerinden olan İbn Râhuye'nin (ö.238/853)[767] ise onun Allah'a meydan okuyan davranışlarından ötürü ağladığı ifade edilir.[768] Ashâbu'l-Hadis'in ondan hadis yazmadığının ancak Ehlu'r-Rey'in ondan rivayette bulunduğunun zikredilmesi[769] onun Ehlu'r-Rey ile ilişkisini teyit etmektedir.

Sâlih b. Muhammed'in kadılığı esnasında görülen Ashâbu'l-Hadis'e karşı hâsımâne tavırlarının sebebi olarak iman anlayışının zikredilmesinden, onun mihne öncesinde Horasan'da etkili bir şahıs olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Humeydî'nin vefat tarihi olan 219/834 yılından önce uygulamalarından haberdar olması, Hadis Taraftarlarının onunla ilgili şikâyetlerinin mihneden öncesini kapsadığını ve halku'l-Kur'an fikri ile birlikte özellikle iman anlayışından kaynaklandığını göstermektedir. Zira onunla ilgili olarak içki satması, içilmesini helal görmesi gibi rivayetler de Mürciî şahıslara amelleri imandan saymamaları sebebiyle yapılan hikâyevî eleştirilere benzerdir.

Onun halku'l-Kur'an fikrini benimsediği[770] ve mihne döneminde kadılık yaptığı bilinmekle beraber bu görevi sırasında ne gibi tavır takınıp hangi işleri ifâ ettiği konusunda net bilgi sahibi değiliz. Bu da onu mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini benimseyen Hanefî şahıslardan ayrı olarak değerlendirmemize imkan tanır.

1.3.2.1.3. İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 212/827)

Bu kısımda tasnif edebileceğimiz şahıslardan bir diğeri ise İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'dir. Onun Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişkisinin belirgin olması farklı bir bağlamda değerlendirilmesine imkan vermekle beraber bu dönemde yaşayan pek çok Ashâbu Ebî Hanîfe mensubu gibi henüz Mürcie ile ilişkisi devam eden şahıslardan biri olması nedeniyle Mürcie içerisinden halku'l-Kur'an fikrini benimseyen şahıslar arasında tasnif edilecektir. Buna ilaveten İsmâîl b. Hammad'ın mezhebî kimliğinin tavsifine halku'l-Kur'an fikrini benimsemesi de eklenmiştir.

---

[765] İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecruhîn*, I, 470; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 256.
[766] Yücel, Ahmet, "Humeydî", *DİA*, XVIII, 357, İstanbul 1998.
[767] Aydınlı, Abdullah "İbn Râhuye", *DİA,* XX, 241, İstanbul 1999.
[768] Zehebî, *Siyer*, XI, 539; İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzân*, IV, 296.
[769] İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecruhîn,* I, 470; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 256.
[770] Onun Cehmî olarak isimlendirilmesi hususunda, Süleymâni, Ahmed b. Ali Bikendî (ö.404/1014)'nin onun halku'l-Kur'an fikrini benimsediğini ifade ettiği zikredilmektedir. Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl,* III, 413.

İsmâîl b. Hammad, babası Hammâd'dan (ö.176/792)[771] ve Irak Hanefîlerinin önderlerinden olan Hasan b. Ziyâd'dan (ö.204/819) [772] ilim tahsil etmiş ancak dedesi Ebû Hanîfe'ye yetişememiştir.[773] Fıkhî meselelerde Ebû Hanîfe'den istifadeyle bir *Câmi* derlemiştir. Kaderiyye'ye reddiye tarzında bir eseri, *Kitâbu'l-İrcâ*'sı ve *Risâle el-Bustî*'si bulunmaktadır. [774] Ömer b. İbrahim en-Nesefî, Sehl b. Osman el-Askerî, Gassan b. Mufaddal el-Alâî, Amr b. İbrahim es-Sekafî, Abdulmuîn b. Ali er-Râzî ondan rivayet eden şahıslardandır.[775] İsmâîl b. Hammad b. Ebî Hanîfe'den fıkıh tahsil edenler arasında Hanefî-Mu'tezilî kimliği ile bilinen Ebû Saîd el-Berdaî'nin ismi geçmekle birlikte[776] Berdaî'nin 317/930 yılında vefat ettiğine dair rivayet onun İsmâîl b. Hammad'a öğrencilik yapması ihtimaline temkinli yaklaşmayı gerektirir. Kureşî'de İsmâîl b. Hammad'ın *Kitâbu'l-İrca*'ından hemen sonra geçen Ebu Saîd el-Berdaî'nin bu eseri eleştirdiği şeklinde "nekkadahu aleyhi" ibaresinin sonraki asırlarda "tefakkaha aleyhi" ibaresine dönüşmüş olması ihtimal dahilindedir.[777]

Rakka,[778] Kûfe,[779] Rusafe[780] gibi çeşitli bölgelerde kadılık görevine getirilen İsmâîl b. Hammad, halife Me'mûn (208/813-218/833) tarafından İbn Semâa'nın görevden ayrılmayı talep etmesinden sonra 208/823 yılında Bağdat kadılığına [781] Yahyâ

---

[771] Hammad b. Ebî Hanîfe için bkz. Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 153-154; İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân*, II, 30.
[772] Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'nin ashâbından olan Irak ulemâsındandır. Muhammed b, Şucâ es-Selcî, Şuayb b. Eyûb es-Sarîfânî ondan ilim tahsil eden şahıslardandır. Kûfe kadılarından biri olan Hasan b. Ziyad, Hafs b. Gıyas'dan sonra kadı tayin edilmiş ancak kendini azlettirmiştir. Me'mûn'un huzurunda fıkhî meseleler hakkında sohbetlerde bulunmuştur. Bu sohbet esnasında Me'mûn uyuklamış ve Hasan b. uyudun mu ya emîrü'l-mü'minîn diye sorduğunda gözlerini açmış ve onun yanından götürülmesini ve bir daha da böylelerinin yanına girdirilmemesini emretmiştir. *Kitâbu'l-Makâlât*'ı yazmış, *Kitâbu'l Mücerred li Ebî Hanîfe, Edebu'l-Kâdi, Kitâbu'l-Hısal, Kitab maanil İman, Nafaka, Harac, Feraid*, ve *Vasiyet* kitapları vardır. *Kitâbu'-Meani'l-iman* kitabından anlaşılacağı üzere itikadî konularda da fikir sahibi bir kimsedir. 204/819 yılında vefat etmiştir .Yahyâ b. Maîn (ö.233/848), *Mârifetu'r-Ricâl,* thk. Muhammed Kâmil el-Gassâr, Dımaşk 1985, II, 21; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist,* 258. İbn Ebû Tâhir Tayfûr, *Kitâbu Bağdad*, 44; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 131; Şirâzi, Ebû İshak Cemâleddîn İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083), *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut trz.136; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 150; Zehebî, *Siyer*, IX, 543,544;. Beşir Gözübenli, "Hasan b. Ziyâd", *DİA*, XVI, 362, ss. 361, 362, İstanbul 1997.
[773] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 401; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 135; İbn Fazlullah, *Mesâlik*, VI, 43; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefîyye*, I, 217; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye,* II, 180; Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ,* vr. 10.
[774] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 401; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim,* 135; İbn Fazlullah, *Mesâlik*, VI, 43; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde,* II, 232; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefîyye*, I, 218; Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr.10.
[775] Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 401; İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân,* II, 132.
[776] İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 135; Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde*, II, 232; Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr. 10.
[777] İbn Fazlullah "nekadahu" ibâresini tercih etmiştir. İbn Fazlullah, *Mesâlik*, VI, 43. Kureşî'nin eserini tahkik eden Abdülfettah Muhammed el-Hulv, dipnotta "tefakkaha" ibâresinin tahrif olduğunu zikretmektedir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 401. Dn.5.
[778] Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, II, 185.
[779] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 140.
[780] ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl,* I, 383.
[781] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 597; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XIV, 168.

b. Eksem'in azledilmesinden sonra da 210/825 yılında Basra kadılığına atanmıştır. [782] Bu görevinde bir yıl kaldıktan sonra ise onun yerine İsa b. Ebân getirilmiştir.[783]

İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe, Me'mûn zamanında yaşamış, mihne dönemine yetişmemekle birlikte, Me'mûn'un halku'l-Kur'an görüşünü ilan ettiği sene vefat etmiş ve Me'mûn'un övdüğü kadılardan biri olmuştur.[784]Halku'l-Kur'an görüşünü benimsediği ve Ebû Hanîfe'nin ve babasının da bu görüşten olduğunu ifade ettiğine dair bir rivayette İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe, Ebû Hanîfe'nin de halku'l-Kur'an görüşüne sahip olduğunu[785] ve Kur'an'ın mahluk olduğu fikrinin kendinin ve atalarının ortak kanaati olduğunu söylemektedir.[786]

Konu ile ilgili ulaşabildiğimiz mevcut rivayetlere göre İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe "Halku'l-Kur'an görüşü benim ve atalarımın görüşüdür" ifadesini bir kaç kez farklı mekanlarda zikretmiştir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Mûsa el-Ensârî'den rivayet ederek, ifadenin sadece bu kısmına yer verir. *Târihu Bağdat*'ta ise rivayet Ebû Hanîfe bahsinde Abdulevvel'den aktarılmakta[787] ve yine sadece bu ifadeye yer verilirken, İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe bahsinde Saîd b. Sâlim el-Behilî'den aktarılmış ve olayın Me'mûn'un meclisinde geçtiği rivayete eklenmiştir.[788] Diğer rivayetlerde ise olay genişletilmiştir. İbn Abdilber'in yer verdiği Sehl b. Âmir'den aktarılan bir rivayette Bişr b. Velid, Me'mûn'un huzurundayken İsmâil b Hammâd b. Ebî Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünün kendisinin ve atalarının görüşü olduğunu dile getirmesi üzerine "senin görüşün olabilir ancak bu görüş atalarının görüşü değildir" demiştir.[789]

Taberânî'nin (ö.360/971) Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'den (ö.290/903) aktardığı bir diğer rivayette ise Ebû Amr eş-Şeybânî (ö.213/828)[790] İsmâil b. Hammâd kadılığa tayin edildiğinde onun yanına gitmiş ve ona kelâmullah olan Kur'an'ın mahluk olduğunu

---

[782] Vekî, *Ahbar*, II, 167; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 255; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 495; es-Safedî, Selahuddin Halil b. Aybek (ö.764/1362), *Kitâbu'l-Vâfî bi'l-Vefâyat*, thk. Ahmed el-Arnavutî, Beyrut 2000, IX, 68.
[783] Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, IX, 68.
[784] Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, IX, 68.
[785] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 520.
[786] Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Sâlim, Riyad 1986, I, 182; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhü'l-Mülûk ve'l-Ümem*, X, 250. İsmâîl b. Hammâd'ın söyleminde Ebû Hanîfe'yi kötüleme amacı görülmemekle birlikte *Kitâbu's-Sünne*'de bu rivayetin yer alışının Ebû Hanîfe'nin kötülenmesi amaçlı olduğu anlaşılmaktadır.
[787] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 520.
[788] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 218; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât,* IX, 111.
[789] Ebû Ömer, İbn Abdilber en-Nemerî (ö.436/1071), *el-İntika fî Feza'ili's-Selâseti'l-eimmeti'l-Fukaha,* , thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut 1997, 317.
[790] Ebû Amr eş-Şeybanî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak 205/820 ya da 206/821 yılları da zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel onun meclisinde bulunmuş ve ondan pek çok hadis yazmıştır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 75; Ebî Abdillah Şühâbüddin, Yâkût el-Hamevî (ö.626/1229), *Mu'cemu'l-Udebâ,* thk. İhsan Abbas, Beyrut 1993, II, 625; Kılıç, Hulûsi, "Ebû Amr eş-Şeybanî", *DİA*, X, 98, ss. 88-89, İstanbul 1994.

söylediğinin kendisine bildirildiğini ifade etmiş, İsmâil de bunun kendisinin ve atalarının görüşü olduğunu dile getirmiştir. [791] Sonraki yazarlar bu ifade üzerine bazı yorumlarda bulunmuşlardır. Muhaddis ve tarihçi kimliği ile bilinen Mutayyen (ö.297/909-10)[792] bu görüşü İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe için doğru görürken, onun Hammâd ile Ebû Hanîfe'ye yalan söylediği kanaatindedir. [793] Hanefî mezhebine mensup olmamasına rağmen Ebû Hanîfe'ye saygı duyan ve Ebû Hanîfe'yi eleştirmesinden ötürü İbn Hazm'a tepki gösteren Safedî (ö.764/1363),[794] İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe hakkında Hatîp el-Bağdâdî dışında kimsenin kötü konuşmadığını, onun da Saîd b. Selam el-Behilî'den yaptığı rivayette, İsmâil b. Hammâd'ın Me'mûn'un meclisinde Kur'an'ın mahluk olduğu, kendisi ve atalarının da bu kanaati benimsediklerini ifade etmiştir. Safedî'nin aktardığına göre İbnu'l-Cevzî'nin (ö.597/1201) bu rivayetin sahih olmasının ancak takiyye ile olabileceği zira bu dönemde Me'mûn'un herkesi bu görüşü kabule zorladığı aktarılmaktadır.[795]

İsmâil b. Hammâd'ın halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğine dair yukarıdaki rivayetin farklı versiyonlarında ise kurgu farklıdır. Bu rivayette, yukarıdaki rivayette İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'ye bu görüşü benimseyip benimsemediğini soran ve bu görüşün kendisinin ve atalarının görüşü olduğu cevabını alan Ebû Amr eş-Şeybânî, yine İsmâil b. Hammâd'ın yanına gelmiş ancak onu tanımayan İsmâil b. Hammâd ona kim olduğunu sormuş, ardından da Ebû Amr eş-Şeybânî onun halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğinin kendisine ulaştığını söylemiştir. İsmâil b. Hammâd bu durumu teyit edince bu konu hakkında bir münazara geçmiştir. İsmâil b. Hammâd Ebû Amr'ın konu ile ilgili sorusuna cevap verememiş, daha sonra da bu görüşün kendisinin ve emiru'l-mü'minin görüşü olduğunu ifade etmiştir. Rivayetin devamında Ebû Amr eş-Şeybânî büyük olasılıkla halku'l-Kur'an görüşünü benimsemesi sebebiyle İsmâil b. Hammâd'ın meclisinde bulunmasından ötürü eleştirilmiş, o da İsmâil'in durumunu yani halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğini Me'mûn'un dahi bildiğini söyleyerek kendini savunmaya çalışmıştır. [796]

Ayrıca İsmâil b. Hammâd'ın halku'l-Kur'an konusunda görüş belirtmesinin

[791] İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, II, 115.
[792] Ertürk, Mustafa, "Mutayyen", *DİA*, XXXI, 383.
[793] İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, II, 114.
[794] Durmuş, İsmail, "Safedî", *DİA,* XXXV, 448, ss.447-450, İstanbul 2008.
[795] Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, IX, 68.
[796] Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, II, 628.

yanında mihne döneminde Me'mûn'un dâîiliğini yaptığı ileri sürülmektedir.[797] Ancak onun vefat tarihinin, Me'mûn'un mihneyi başlatmasından önce olduğu dikkate alındığına bu iddiaya temkinli yaklaşmak gerekeceği ortaya çıkacaktır. [798]

Hanefî tabakâtlar içerisinde ismine yer verilen İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşüne atıfta bulunulmamış, halife Me'mûn ile ilişkisi de gündeme gelmemiştir. Genel olarak Hanefî tabakât yazarları onu âlim, ârif, ahkamda ve vakâilerde bilgili olarak tanımlamışlar ancak kelâmî konularda görüş sahibi olduğuna dair her hangi bir bilgiye işaret etmemişlerdir. [799] Bununla birlikte, onun ircâ fikrini benimsemesi de önemlidir. Zira İsmâil b. Hammâd ile ilgili dikkat çeken konulardan biri de kadılığı esnasında, Ehlu'l-Ehvâ'nın şahitliğini kabul etmiş olmasıdır. Ona bu fikri ile ilgili sorulduğunda ise cevap olarak, bunu reddeden kimsenin Cemel ehlinin birbirlerini öldürmelerinden ötürü şahitliğini de reddetmesi gerektiğini söylemiştir.[800] Böylece o, ilk ayrılıklarda yer alanlarla ilgili tavrı hakkında da bilgi vermiştir. Onun ilk ayrılıklarda yer alanların şahitliğini kabul etmesi ise bu gruplardan birinin kesin hatalı olduğu düşüncesiyle ayrı ayrı şahitliklerini kabul etmeyen, ancak iki gruptan birer kişi ile oluşan şahitliği kabul eden [801] ya da tamamıyla reddeden [802] Mu'tezilîlerin görüşleri ile örtüşmemektedir. Bu konuda İsmâil b. Hammâd'ın Mürciî tavrı benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İsmâil b. Hammâd'ın iman tanımı, içerisinde bulunduğu Ashâbu Ebî Hanîfe'nin ircâ ile ilişkisi ve ona nispet edilen *Kitâbu'l-İrca*'sı[803] onun için Mürciî kimliğin de söz konusu olabileceğine işaret etmektedir.

Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla o, Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinden Mürciî kimliği ile birlikte halku'l-Kur'an görüşünü benimseyen şahısların ilklerinden biridir. Onun siyasî gerekçelerle bu fikri benimsemediğinin en önemli delili mihne öncesinde bu fikri savunuyor olmasıdır. Bununla birlikte, bu dönemde Mu'tezile tarafından görüş belirtilen diğer tartışma konuları husûsunda ona nispet edilen herhangi bir fikrin

---

[797] İbn Hacer, Mutayyen'den (ö.297/909) onun mihne zamanında Me'mûn'un halku'l-Kur'an konusunda dâîlerinden olduğuna dair bir rivayet aktarmaktadır. İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, II, 114.
[798] Mehmet Ümit'ın kanaati de aynı minvaldedir. Bkz. Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 112, dn.68.
[799] Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 401; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 135; Kefevî, *Ketâib,* 160, Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, I, 216 vd ; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, II 180; Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr.10.
[800] Vekî, *Ahbâr*, II, 170; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, I, 216 vd.
[801] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 56; Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tâhir (ö. 429/1037), *Usûlu'd-Din*, İstanbul 1968, 335; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*: *el-Milel ve'n-Nihal*, 62; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 56.
[802] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 107.
[803] İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 135. Kaya, İsmail b. Hammad'ın *Kitâbu'l-İrca*'sının yer almasını ve ona nispet edilen *Câmiu'l-Fıkh* adlı eserin ircâ görüşünü benimseyen Bişr el-Merîsî tarafından nakledilmesini manidar bulur. Bkz. Kaya, E.Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidal*,169.

bulunmaması sebebiyle Hanefî-Mu'tezilî olarak isimlendirilmesinden ziyade halku'l-Kur'an fikrini benimseyen Ashâbu Ebî Hanîfe'ye mensup şahıslar içerisinde tanımlamasının daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

1.3.2.1.4. Bişr el-Merîsî (ö.218/833)

Bişr el-Merîsî mihne döneminin önemli şahsiyetlerinden biri olup, halku'l-Kur'an fikrini mihne öncesinde benimsediğine dair var olan rivayetler, onu farklı bir konumda değerlendirmemize imkan sağlamaktadır. Zira diğer Hanefî-Mu'tezîlîlerde olduğu gibi onun halku'l-Kur'an fikrini benimsemesinde mihne döneminin zorlayıcı etkisi söz konusu olmamıştır. Üstelik o, mihnenin meydana gelmesinde etkili olan şahıslardan biri olması vasfıyla Mu'tezilî görüşlerin yayılmasına katıkıda bulunan, döneminde ircâ fikri ile bilinen aynı zamanda da Ebû Hanîfe'nin ashâbı içerisinde sayılan bir şahsiyettir.

Bişr el-Merîsî, kendisinin de nispet edildiği Bağdat'ın Meris bölgesinde yaşamış,[804] 218/833 yılında yine Bağdat'ta vefat etmiştir.[805] Bişr'in hayatı ile bilgiler içerisinde kronolojik olarak ilk bilgi önce Ebû Hanîfe'nin, ardından ise Ebû Yusuf'un derslerine iştirak etmiş olmasıdır. Yine kendilerinden hadis rivayet ettiği Hammâd b. Seleme (ö.167/784) ile Süfyan b. Uyeyne (ö.198/814)[806] ile görüşmeleri de hayatının ilk safhalarında olmalıdır. Ebû Yusuf'un ashâbından olarak bilinen Bişr'in Ebû Yusuf'tan özellikle fıkıh alanında istifade ettiği ve ondan edindiği pek çok rivayet ve tasnifinin bulunduğu zikredilmiştir.[807]

Bişr'in Ebû Yusuf'un öğrencisi olmadan önce Ebû Hanîfe'nin meclisine yetiştiği zikredilmekle[808] birlikte bu konuyu teyit edecek yeterli bilgi bulunmamaktadır. Zira Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'nin vefatından hemen sonra ilim halkasını devralmamış, Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinin başına Züfer b. Hüzeyl geçtiği anlaşılmaktadır. [809] Bu süre zarfında Ebû Hanîfe taraftarlarının büyük çoğunluğu Züfer'in ders halkasına yönelirken, Ebû Yusuf'a az sayıda kişinin teveccüh ettiği gelen rivayetler arasında yer almaktadır.[810]

---

[804] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 531; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 278; Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 449. Bazı bilgilere göre ise bu bölge Mısır'dadır. Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 449; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefîyye*, I, 248.
[805] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 278; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 449.
[806] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 277.
[807] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 156; Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr.16.
[808] Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, 16; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye,* 54.
[809] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 106; el-Kevserî, M. Zâhid, *Lemehâtü'n-Nazar fî Sîreti'l-İmam Züfer*, Kahire trz, 10; Bedir, Murteza, "Züfer b. Hüzeyl", *DİA*, XXXXIV, 528, ss.527-530, İstanbul 2003; Öğüt, Sâlim, "Ebû Yusuf", *DİA*, X, 261, ss.260-265, İstanbul 1994.
[810] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 106; Bedir, Murteza, "Züfer b. Hüzeyl", XXXXIV, 528.

Bişr ile Züfer arasında hiçbir irtibattan söz edilmemesi ise ilginçtir. Bu nedenle Bişr'in Ebû Hanîfe'ye öğrencilik yapması, onun vefatını takiben de Ebû Yusuf'un ashâbına katılmış olması ihtimali üzerinde soru işaretleri bulunmaktadır.

Bişr ile ilgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla o fıkhî konulardaki bilgisine ilaveten kelâm ve felsefe ile ilgilenip, bu konularda meşhur olmuş, bundan sonra ise insanlar ondan uzaklaşmışlardır.[811] Bunun öncesinde ise toplumda bilinen ve kendisinden ilim alınan bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Kelâmî görüşleri ortaya çıktıktan sonra da insanlar ondan ilim almak için onun yanına gelmeye devam etmişlerdir. Hatta Şâfiî'nin Bişr'i ilk ziyaretinin ondan ilim alma amaçlı olduğu ancak Bişr'in annesinin onun zındık olduğunu söyleyerek Şâfiî'yi engellediği yönünde rivayetler de bulunmaktadır. [812]

Bişr'in kelâmî meselelerle iştigaline müteakip olarak Ebû Yusuf ile ilişkisinin belirli bir dönemden sonra kötüleştiği, Ebû Yusuf'un onu zemmettiği ve onun kendi nezdindeki durumunu "yama yapan kimsenin ucu ince, giriş kısmı ise dar olan iğnesi gibi kırılgan" şeklinde tasvir ettiği rivayet edilmiştir. [813] Bazı rivayetlere göre ise Ebû Yusuf'un ondan uzaklaşması halku'l-Kur'an fikrini benimsemesi nedeniyle olmuş[814], bu sebepten ötürü de Ebû Yusuf Bişr'i pek çok kez eleştirmiştir. [815]

Beşşar b. Mûsa'nın aktardığı bir rivayette Ebû Yusuf, Bişr el-Merîsî'ye "kelâmda ilim talep etmek cehalettir, kelâmda bilgisiz olmak ise ilimdir. Kelâmda reis olursan zındık denilir. Bana senin Kur'an hakkında konuştuğun haber verildi" [816] demek suretiyle kelâm ile iştigalini eleştirmiştir. Yine Ebû Yusuf'un meclisinde geçen bir başka rivayete göre ise Bişr el-Merîsî'nin bu meclise gelip ayrılık çıkarması üzerine, Ebû Yusuf bu durumdan şikâyetçi olmakta ve Bişr ile ilgili olumsuz ifadeler kullanmaktadır.[817] Ebû Yusuf ile Bişr arasında geçen bir diğer tartışma konusu olarak ise "rü'yet" fikrinden bahsedilmektedir. Rivayete göre Bişr el-Velid ile Ebû Yusuf otururlarken yanlarına Bişr el-Merîsî gelmiş, Ebû Yusuf da rü'yet konusunda bir hadisi zikretmiş ve kendisinin bu hadise inandığını ancak onun ashâbının bunu inkar ettiğini söylemiştir.[818] Ebû Yusuf'un Bişr'i kötülediğine dair zikredilen bu rivayetlerin Hanefî tabakâtlarda geçmemesi ve

---

[811] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 156.
[812] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 535.
[813] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 447, 448.
[814] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 181; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ vd. Beyrut 1987, VI, 87.
[815] Vekî, *Ahbar*, III, 257.
[816] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 538. İbn Kuteybe ise Ebû Yusuf'un kim dini kelâmla talep ederse, zındık olur" şeklindeki sözüne yer vermiştir.
[817]Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, I, 171; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 540.
[818] Ahmed b. Hanbel, *Sünne,* I, 170; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 543.

onunla ilgili mecaz ifade eden tek bir kötüleme ifadesine yer vermeleri ise ilginçtir.

Ebû Yusuf ile Bişr arasında ister halku'l-Kur'an görüşü, ister diğer görüşleri sebebiyle bir uzaklaşmanın varlığından söz edilecekse bile bu uzaklaşma Bişr'in Ashâbu Ebî Hanîfe'den olma vasfını ortadan kaldırmamış olmaldır. Zira özellikle Hanefî tabakâtlarda uzun bir süre bu tarz bir bilgiye yer verilmemesi, Ebû Yusuf ile aralarının kötüleştiğine dair bilgiye yer verilse de bunun halku'l-Kur'an görüşü nedeniyle olduğuna dair bir söylem olmaması, Bişr'i Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde zikrederken tereddüte yer verilmemesi, onun Hanefî kimliğinin kabul edildiğini ve sorgulanmadığını gösterir.[819]

Bişr el-Merîsî'nin belirli bir dönemden sonra kelâmla ilgilenmeye başladığı zikredilmekle birlikte, onun bu bağlamda ilminden istifade ettiği bir şahıs ile ilişkilendirilmemesi ilginçtir. Yani Bişr'in ilim çevresi Ashâbu Ebî Hanîfe'nin dışına çıkmış görünmemektedir. Bu durumda ise Bişr'e nispet edilen görüşlerin kim ya da kimlerden etkilenerek ortaya koyulduğu önem kazanmaktadır.

Bişr el-Merîsî'nin Abbâsî halifesi Hârun er-Reşîd (170/786-193/809) ile ilişkisi de kronolojik olarak takip edildiğinde birtakım uyumsuzluklar içermektedir. Bişr'in Ebû Yusuf hayattayken kelâmî meselelerle uğraştığı doğru kabul edilirse, Hârun er-Reşîd zamanının en başından itibaren Bişr'in itikadî kimliği bilinmektedir.

Bişr'in Hârun er-Reşîd zamanında takibata uğradığı ve Hârun er-Reşîd'in onu ölümle tehtit ediği zikredilmektedir.[820] Bununla beraber bazı rivayetlerden Bişr'in Hârun er-Reşîd'in huzurunda bulunduğu ve bu sırada halifenin onun kimliğinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Bişr el-Merîsî ile Şâfiî'nin Hârun er-Reşîd'in huzurunda bir araya geldikleri ve Bişr'in Şâfiî'ye Kur'an hakkında sorduğu, Şâfiî'nin ise onun şerrinden uzak olmak için mahluk olduğunu söylediğine dair rivayete[821] ise şüphe ile yaklaşmak gerekir. Zira, bu dönemde Bişr el-Merîsî halku'l-Kur'an görüşünü benimsese de bu görüşü benimsemeye zorlama söz konusu değildir. Ayrıca, halku'l-Kur'an görüşünden dolayı Hârun er-Reşîd tarafından takibe alındığı söylenen Bişr'in onun meclisinde bu görüşünü açıkça dile getirmesi de çok mantıklı görünmemektedir. Bununla beraber bu rivayetin doğru olması durumunda, Hârun er-Reşîd'in Bişr'in bu fikrinden hoşnut olmasa dahi halifenin huzuruna girip çıktığı ve hatta halku'l-Kur'an mevzûnun bile halifenin önünde tartışılabildiği anlaşılmaktadır.

---

[819] Bu durumun bir istisnası Temîmî'nin eserinde görülür. Temîmî, Bişr'den bahsederken, bu kitaba yakışananın ondan bahsedilmemesi ve ona karşı ilgisiz olmak olduğunu söylemiş ancak ondan ve işlerinden sakındırmak gibi gayelerle onun ismine yer verdiğini söylemektedir. Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, II, 225.
[820] Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, I, 169; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 541.
[821] Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, X, 94.

Hârun er-Reşîd'in hilâfeti sonrasında da Bişr'in görüşlerinden dolayı halk nezdinde eleştirilen bir şahıs olduğu zikredilir. Onun, İbrahim b. Mehdî (ö.224/839)[822] zamanında toplumdaki bazı kimseler tarafından eleştirildiği İbrahim b. Mehdi'nin Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan Kuteybe b. Ziyad'dan Bişr el-Merîsî'yi içerisinde halku'l-Kur'an da bulunan bazı meselelerden ötürü tevbeye davet etmesini istediği ancak Bişr'in tevbe etmeyi reddettiği ve insanların neredeyse onu öldürecek raddeye geldikleri zikredilir. [823]

Bişr el-Merîsî'nin gerek Ebû Yusuf ile gerekse de siyasîlerle ve diğer âlimlerle olan ilişkisini yansıtan rivayetleri mantıkî bir zemine yerleştirmek zor görünmektedir. Bu durum, onun için yazılan geniş bir reddiye literatürünün olması ile açıklanabilir. Zira bu rivayetleri aktaranların önemli bir çoğunluğu, Ashâbu'l-Hadis mensuplarıdır. Hanefî gelenek içeresinden ise Bişr'e karşı geliştirilen söylemler sınırlıdır. Mevcut olanlar Ashâbu'l-Hadis geleneği menşeilidir.

Bişr el-Merîsî'nin halku'l-Kur'an görüşünü aktif bir şekilde savunduğu zaman Me'mûn'un hilâfeti dönemidir. Pek çok çağdaş araştırmada ifade edildiği üzere Me'mûn'un mihne politikasının mimarlarından biri Bişr el-Merîsî'dir. [824] Me'mûn'un teolojik ve siyasî fikirlerinden istifade etmek için bir araya getirdiği on kişilik danışma ekibi içerisinde o da vardır.[825] Bişr, Ahmed b. Ebî Duâd ile birlikte Me'mun'un sapkın görüşler benimsemesine neden olan bir şahıs olarak tanımlanmış[826] ve Me'mûn'un i'tizâl ve teşeyyu görüşlerini benimsemesinin Bişr tarafından sevinçle karşılandığı ve hatta Bişr'in bununla ilgili bir şiir okuduğu rivayet edilmektedir. [827]

Bişr el-Merîsî, Me'mûn'un huzurunda pek çok şahıs ile münazarada bulunmuştur. Yine onun huzurunda Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî ile Kur'an konulu münazarada bulunduğu zikredilmektedir.[828] Bu şahıslardan bir diğeri Kaderî-Mürciîlerden Attâbî'dir. Me'mûn onun Bişr ile rey konusunda münazara etmesini istemiş, Attâbi'nin görüşlerini açıklaması sonrasında ise onun Beytu'l-Hikme'de kalması ve görüşlerinin yazılması talebinde bulunmuştur.[829]

---

[822] İbrahim b. Mehdî, Abbâsî hanedanına mensup emirlerden biri olup, 201/817 yılında Bağdat halkı tarafından gıyabında görevden düşürdükleri Me'mûn'un yerine hilâfete geçirilmiş, ancak Me'mûn'un Bağdat'a yola çıkması üzerine bu iddiasından vazgeçmiştir. Sarıçam, İbrahim, *DİA,* XXI, 32, ss.320-21, İstanbul 2000.
[823] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 480; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, XIV, 10.
[824] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 248; Klavuz, A.Saim, "Bişr b. Gıyas", VI, 221.
[825] İbn Ebû Tâhir Tayfûr, *Kitâbu Bağdad*, 36.
[826] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 281.
[827] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 279.
[828] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XII, 212; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 67.
[829] İbn Batta, *el-İbânetu'l-Kübra*, II, 537.

205/820 senesi içerisinde Me'mûn'un huzurunda geçen teşeyyu konulu bir tartışmada, Bişr'in halifenin yanında olduğu kaydedilmektedir.[830] Me'mun zamanında geçen bir diğer rivayette ise, Hamid et-Tûsi, Bişr el-Merîsî de oradayken Me'mûn'un huzuruna gelmiş, Me'mun ona Bişr'i sormuş o da kabir azabını, münker-nekir, mîzan ve sıratı reddeden fukahânın reisi olduğunu söylemiş, bunun üzerine Me'mûn nükte ile "ölümü de kaldırırsa o zaman gerçekten fukahânın reisi olur" demiştir. [831] Bişr ile Me'mûn'un bir araya geldiği bir diğer rivayette ise Me'mûn hadislerle ilgili sorusuna cevap ararken, Bişr de bu soruyu yanıtlayanlardan biridir. Ancak Me'mûn Bişr'in sunduğu kitap içerisinde haber-i vâhid'in reddedilmesi üzerine ona "bu verdiğin cevapta kavmin cevabı yoktur, senin ashâbın bazı meselelerde haber-i vâhid ile delil getirir ve kitaplarında da haber-i vâhide yer verirler ve eğer bir konuda haber-i vâhid ile amel etmek caizse onunla bazı örneklerde amel etmek de caizdir. Eğer onunla amel etmek caiz değilse o zaman neden kitaplarına koyuyorlar" diyerek Bişr'in dediğine karşı çıkmıştır. [832]

Bişr el-Merîsî'nin itikadî görüşleri farklı mezhebî eğilimlerden meydana gelmektedir. Ona nispet edilen görüşler bağlamında belirli mezheplerle ilişkilendirilmiştir. Sıfatlar konusundaki görüşlerinin uyumlu olduğu Mu'tezile'ye,[833] ircâ konusunda ortak görüş benimsediği Mürcie'ye[834] ve kabir azabı, mîzan, şefaat vb konuların inkarı ile cebr konusunda da Cehm ile benzer görüşler benimsediği için Cehm'in taraftarlarına nispeti söz konusudur.[835] Cehm ile benzeşen diğer görüşlerinden bağımsız bir şekilde mihne sonrası süreçte halku'l-Kur'an görüşünü benimseyen tüm Hanefî şahıslara verilen "Cehmiyye" isimlendirmesi de onun halku'l-Kuran fikrini kabul edenlere yönelik kötüleme ve tahkir amaçlı kullanılan isimlerden biridir.

Bişr'in Makâlât geleneğinde de bu bağlamda farklı mezheplere nispeti söz konusudur. Bu tasnifler içerisinde Mürcie'den sayılması ağır basmakla birlikte, İbn Hazm'ın Bişr el-Merîsî ve ashâbını Mu'tezile içerisindeki Ehl-i Sünnet'e en yakın gruplardan biri olarak sınıflandırması[836] ile Ebu Mu'tî Mekhûl en-Nesefî'in Merîsîyye'yi müstakil bir fırka olarak ele alıp, grubu halku'l-Kur'an husûsundaki görüşleri üzerinden tanımlayan tasnifinden[837] de bahsedilebilir.

---

[830] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 577.
[831] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 535.
[832] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 142.
[833] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 341.
[834] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 145.
[835] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal,* 91, 93.
[836] İbn Hazm, *el-Fasl,* II, 266.
[837] Merîsîyye'ye göre Allah'ın kendini vasıflandırdığı dört şey mahluk değildir. Onun dışındaki sıfatları, isimleri ve fiilleri ise mahluktur. Bu dört şey: İlim, Kudret, Meşiyye ve Tahliktir. Bu görüş cemaatin

Makâlât geleneği içerisinde Bişr'in çoğunlukla tasnif edildiği mezhep ise Mürcie'dir. Bu eserlerde Bişr, aslen Mürcie'den olan ancak bazı görüşleri ile diğer mezheplerle uyuşan bir şahıs konumundadır. Hatta ona nispet edilen Merîsîyye isimli grup bile Mürciî bir fırkadır ve iman tanımındaki görüşünden ötürü Mürciî ekol içerisinde ayrı bir konumda tanımlanmıştır. Eş'arî, Bişr el-Merîsî'nin ashâbını Mürcie'den on birinci fırka olarak zikretmiş ve onların imanın tasdik olduğunu söylediklerini, tasdikin ise hem kalp, hem de dil ile birlikte olması gerektiğini aktarmıştır. [838] Bağdâdî ise Bişr'i Mürcie içerisinde zikretmiş, onu ve ashâbını Bağdad Mürciesi olarak tanımlamış ancak [839] onu Ebû Hanîfe'nin ashâbından saymakla birlikte, halku'l-Kur'an konusunda Mu'tezile ile uyuştuğunu, fiilerin yaratılması konusunda ise onları tekfir ettiğini söylemektedir. [840] Şehristânî ise Bişr'in nispet edildiği Merîsîyye'den bahsetmemiş, ancak Bişr el-Merîsî'yi iman konusunda Mürcie içerisindeki Tumeniyye'den olarak zikretmiş[841], irade konusunda ise Cebrîyye'nin alt kolu olan Neccârîyye içerisindeki Burgus ve Neccar ile ortak görüş sahibi olduğunu aktarmıştır. [842] Ashâbu'l-Hadis geleneğinden olan Yemenî (VI./XII.asır) ise Bişr'e Mürcie içerisinde üçüncü fırka olarak zikrettiği Merîsîyye'de yer vermiş ve onun sıfatlar konusunda Cehmiyye'ye meylettiğini ifade etmiştir.[843] Yine İbn Dâî er-Râzî (VII/XIII. asır) tarafından Bişr, Mürcie içerisinde zikredilmiştir.[844]

Mu'tezilî yazarların Bişr el-Merîsî'nin kendi mezheplerine nispeti husûsundaki tavırları Bişr hakkındaki olumsuz algıyı devam ettirir niteliktedir. Bişr el-Merîsî'yi Mu'tezile içerisinde zikreden[845] bazı yazarlar olmakla birlikte Mu'tezilî âlimlerin böyle bir gayret içerisinde olduğu görülmez. Mu'tezilî yazarlardan Neşvân el-Himyerî onu Mürcie içerisinde saymış,[846] Hayyât ise Câfer b. Mübeşşir ile münazarada bulunduğunu

görüşüne göre, teşbihe götürür. Çünkü Allah'ın sıfatları da, kulların sıfatları da mahluktur. Nesefî ardından cemaata ait olan Mesruk'un Kur'an'ın mahluk olmadığına dair görüşüne ve Hakem b. Mervan'ın "70 senedir şeyhlerimiz şöyle diyorlar: Her şey mahluktur, ancak Kur'an O'nda başlamış ve O'na dönecektir." Şeklindeki görüşüne yer vermiş ve böylece Merîsîyye'nin görüşlerinin Kur'an'ın mahluk olması ile ilişkisini ortaya koymuştur. Ebu Mu'tî Mekhûl en-Nesefî, *Kitabu'r-Red ala'l-Ehl'il-Bid'a,* 106

[838] Eş'arî, *Makâlât*, 140.

[839] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 181.

[840] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 341.

[841] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 145.

[842] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 93.

[843] Yemenî, *Akâidu's-Selâse,* 276.

[844] İbn Dâî er-Râzî, *Tabsıratu'l-Avâm,* 60.

[845] İbn Hazm, Bişr el-Merîsî ve ashâbını Mu'tezile içerisindeki Ehl-i Sünnet'e en yakın gruplardan biri olarak sayar.İbn Hazm, Fasl, II, 266 . Bağdâdî ise onu Ebû Hanîfe'nin ashâbından saymakla birlikte, halku'l-Kur'an konusunda Mu'tezile ile uyuştuğunu fiilerin yaratılması konusunda ise onları tekfir ettiğini söylemektedir. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 341. Yine pek çok Hanefî tabakâtta Mu'tezilî mütekkelim olarak tanımlanır. I, 447

[846] Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn*, 257, 264.

ve kaçtığını zikrederken ondan bahsetmiştir. [847] Mu'tezilî tabakâtlarda, Mu'tezile ile ilgisi olmayan pek çok şahsın ismi zikredilirken Bişr'in ismine yer verilmemiş, ancak Ebu'l-Hüzeyl ile Me'mûn'un huzurunda bir kaç kez münazaa yaptıklarına atıfta bulunulmuş ve bu münazaralarda ise Ebu'l-Hüzeyl, Bişr el-Merîsî'ye üstün gelir bir şekilde gösterilmiştir. [848] Mu'tezilî tabakâtların saygın şahsiyetleri kendileriyle ilişkilendirme gayeleriyle Bişr hakkındaki olumsuz algının uyuşmaması sebebiyle onun i'tizâli kimliğine hiç bir atıfta bulunulmamıştır.

Birden çok kimliği gündeme gelen Bişr el-Merîsî'ye Hanefî tabakâtlarda yer verilmiştir. Hanefî tabakâtlarda onunla ilgili verilen bilgiler Ebû Yusuf'un ashâbından olması ile kelâm ve felsefede görüş sahibi olması üzerinde yoğunlaşır. Bununla beraber yazarların onunla ilgili algılarını yansıtan ifade biçimleri bizim için önemlidir. İlk olarak tipik bir Hanefî tabakâtı olmamakla birlikte, Hanefî tabakâtların önemli kaynaklarından biri olan ve Ebû Hanîfe ve ashâbına dair biyografik bilgilere yer veren Saymerî'nin eseri bu bağlamda zikredilebilir.

Hanefî-Mu'tezilî kimliği ile bilinen Saymerî (ö.436/1045), Bişr'in Ebu Yusuf'un ashâbından olup, ondan pek çok rivayet ve tasnifi olduğunu söylemiş ve onun Mu'tezilî kimliğini doğrudan ifade etmek yerine, zamanında ilm-i kelâm ile meşhur olmasından ve bu konuda derinleşmesinden ötürü insanların ondan kaçındıklarından bahsetmiştir. Yine onun zühd ve takva ehlinden olduğu ifade edilmiş, ayrıca İbn Neccar'ın onun görüşünü benimsediği zikredilmiştir.[849]

Saymerî'nin kendisinden sonraki tabakât yazarlarına kaynaklık etmesinin, Bişr ile ilgili söylemin onun algısı doğrultusunda devam etmesine imkan verdiğini söyleyebiliriz. Ondan sonraki tabakât yazarlarından Tarsûsî'nin eserinde ismi geçmezken, Kureşî, Bişr el-Merîsî'yi Mu'tezilî ve mütekellim olarak tanımlamış ve Bişr'in fıkhı Ebû Yusuf'tan alıp bunda parladığını ve aynı zamanda kelâm ve felsefede de görüş sahibi olduğunu ifade etmiştir. Saymerî'de yer alan bilgileri de aktaran Kureşî, Ebû Yusuf'un onunla ilişkisini teyit ettikten sonra Bişr ile ilgili algıya, Ebû Yusuf'un onu zemmettiği ve onun kendi nezdinde "yamacının ucu ince, giriş kısmı ise dar olan iğnesi gibi kırılgan" olduğuna dair ifadesine yer vermiştir. [850] Sonrasında İbn Kutluboğa (ö.879/1474), Saymerî'nin Bişr

[847] Hayyât, *el-İntisâr,* 89.
[848] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 259; Câhız, *el-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Hârun, Beyrut 1965, VII, 166.
[849] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 156.
[850] Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 447, 448.

hakkında söylediklerine yer vermekle yetinmiş ve buna ilavede bulunmamıştır. [851] Kınalızâde (ö.979/1572) ise Bişr'i Mu'tezilî mütekkelim olarak tanımlamış ve onunla ilgili diğer tabakâtlarda yer alan bilgileri aktardıktan sonra, Şâfiî'nin onu kelâmî görüşlerinden vazgeçirmeye çalışması üzerine bir rivayete yer vermiştir. [852]

Hanefî tabakât yazarlarından Kefevî (ö.990/1582) Bişr'e tabakâtında yer verirken ismine Mu'tezilî nisbesini eklemiş ve onu ilm-i şerâi ve ahkamda önde gelen fukahâdan olarak tanımlamıştır. [853] Yine Temîmî (ö.1010/1601) Bişr ile ilgili Ashâbu'l-Hadis'e dair rivayetleri, Hanefî tabakâtlara taşımış görünmektedir. Temîmî Bişr'den bahsederken, bu kitaba yakışananın Bişr'in isminden bahsedilmemesi ve ona karşı ilgisiz olmak olduğunu ifade etmiş ancak Bişr'den ve düşüncelerinden sakındırmak gayesiyle onun ismine eserinde yer verdiğini söylemektedir. Temîmî onu tenkit eden pek çok rivayeti aktamış bununla birlikte onun Mu'tezile'den olmasına dair bir şey söylememiştir. [854]

Temîmî sonrasında ise Ali el-Kârî (ö.1014/1605) yine Bişr'i Mu'tezîlî mütekellim olarak tanımlamış, Saymerî'nin söylediklerini aktarmış, Semani'nin onun hakkında kötü sözler naklettiğini, Mürcie'den bir grubun Merîsîyye'ye nispet edildiğini ve ayrıca Ebu Yusuf'un Bişr'i zemmettiğini, Bişr'in ise Ebu Yusuf'tan pek çok rivayet ve tasnifinin olduğu bilgisini aktarmıştır. Ayrıca o Bişr'in eşek etinin yenmesini caiz görmesi gibi değişik görüşlerinin olduğuna da yer vermiştir. [855] Edirnevî (ö.1059/1649) Hanefî tabakâtlar içerisinde ilk kez Bişr'in Ebû Hanîfe'nin meclisini idrak ettiğine değinen kimse olmuştur. Bişr'in Ebû Hanîfe'den sonra Ebu Yusuf'un yanına gittiğini, ondan fıkıh aldığını ashâbının ileri gelenlerinden olduğunu söylemiştir. Sonrasında kelâm ve felsefe[856] ile uğraştığı ve Ebu Yusuf'un ondan yüz çevirdiği bilgisine yer vermiştir. Onun Mu'tezilî kimliğine ise dolaylı bir şekilde, İbn Neccar'ın ondan i'tizâl görüşünü aldığını söylemek suretiyle değinmiştir.[857] Sonrasında Leknevi de Bişr el-Merîsî ile ilgili diğer eserlerde yer alan eleştirileri derlemiş ve onun biyografisi içerisinde bu bilgilere yer vermiştir.[858]

Bişr'e nispet edilen çeşitli eserler olmakla birlikte bu eserlerin hiç biri günümüze ulaşmamıştır. Eserlerin isimleri ise onun ilgi alanları hakkında fikir vermektedir. Bişr'in

---

[851] İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 132, 133.
[852] Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefîyye*, I, 246 vd.
[853] Kefevî, *Ketâib*, vr. 145b.
[854] Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, II, 230 vd.
[855] Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 372.
[856] Ebû Yusuf'a nispet edilen bir rivayette onun dini felsefe ile talep edenin zındıklıktan kurtulamayacağını söylediği ifade edilmiştir. İbn Abdirrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, II, 78.
[857] Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr. 16.
[858] Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, I, 54

tevhid konusunda bir eseri, *Kitâbu'l-İrca*'sı, *er-Red ale'l-Havâric*'i, *er-Red ale Râfıza fi'l-imâmet*'i, *Küfrü'l-Müşebbihe*'si ile *el-Mârife* ve *el-Vaîd* isimli eserleri bulunmaktadır.

Bişr'in itikadî görüşleri ile ilgili bilgiler çeşitli eserlerde dağınık bir şekilde yer almaktadır. Onun Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini açıklamasındaki temel unsur Allah'ın kelâmının onun fiili olduğu ve her fiilin de mahluk olduğu şeklindedir.[859] Kabir azabını, mîzanı, rü'yeti ve şefaati reddettiği ifade edilmiş ve Bişr bu görüşleri dolayısıyla da eleştirilmiştir.[860] Bir rivayette, rü'yet hadisinin Bişr el-Merîsî'ye rağmen aktarıldığı zikredilmiş[861], bir diğer rivayette ise Ebû Yusuf'un Bişr'in rü'yet hadisini reddettiğini söylediği bilgisine yer verilmiştir.[862] Bişr'e nispet edilen diğer görüşlerden biri ise insanın fiileri hakkındadır. İstitaatın fiille beraber olduğunu savunan Bişr el-Merîsî, bu konuda Cehm b. Safvan ve Sıfatiyye'nin görüşleri ile uyumlu fikirler benimsemiştir.[863]

Bişr'in bilinen en meşhur görüşlerinden biri ise iman fikri üzerinedir. O bu görüşleri ile Mürcie'den biri olarak sayılmış, kendisine nispet edilen Merîsîyye isimli grup da ircâ fikri üzerinden farklılaşmasıyla tanımlanmıştır. Bişr ve ashâbının imanın tasdik olduğunu söyledikleri, tasdikin ise hem kalp, hem de dil ile birlikte olması gerektiğini kabul ettikleri zikredilmiştir.[864] Bu bağlamda Bişr, ircâ konusundaki görüşleri ile uyumlu olarak vaîd konusunda da Mürcie ile uyumludur. Mu'tezile'nin hilafına günahkarların cehennemde ebedî kalmayacağı görüşünü benimseyen[865] Bişr Allah'a isyan edilen her şeyi büyük günah olarak tanımlamıştır.[866]

Bişr'in İslam toplumunda ortaya çıkan ilk ayrışmada farklı taraflarda yer alanlarla ilgili fikirlerinin Ebû Hanîfe ve Ebu Yusuf ile uyumlu olduğu zikredilmiş, onun Ali b. Ebî Tâlib'in Talha, Zübeyr ve bu ikisinin dışındakilerle yaptığı savaşlarda haklı olduğunu, ona cephe alanların hatalı olduklarını ve halkın Ali ile bunlara karşı savaşması gerektiğini benimsediği ifade edilmiştir.[867] Bişr el-Merîsî'nin istiva âyetinde geçen istivayı ise Mu'tezile gibi tevil ederek istilâ manasında açıkladığı zikredilmektedir.[868]

---

[859] Dârimî, *er-Red ale Bişr el-Merîsî*, 94; Aydınlı, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", *Dini Araştırmalar*, 3/9 (2001), 55, ss. 45-62.
[860] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 537.
[861] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 543.
[862] Ahmed b. Hanbel, *Sünne,* I, 170; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* , VII, 543.
[863] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 181, 182.
[864] Eş'arî, *Makâlât*, 140.
[865] Eş'arî, *Makâlât*, 149.
[866] Eş'arî, *Makâlât*, 143.
[867] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 79, 80
[868] Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrahim vd., Riyad 1997, II, 366.

Bişr'in itikadî kimliği eleştirilmekle birlikte, Hanefî gelenek içerisinde fakih kimliğinin yok sayılmadığı görülür. Onun kelâmî problemlerle iştigali sonrasında da fıkhî meselelerle ilgilenmeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Me'mun'un hilâfeti zamanında Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ'ya sehiv secdeci yaparken yanılan kimsenin durumunu sormuş olması onun fakih kimliğinin Me'mûn zamanında da ön planda olduğunu göstermektedir. [869]

Bu bağlamda Bişr'in fıkhî görüşleri Hanefî gelenek içerisinde değerlendirilmiş ve mezhep taassubu olmaksızın Hanefî fıkıh eserlerinde yer almıştır.[870] Çoğu zaman Hanefî gelenekle uyumlu görüşler benimsediği ifade edilen Bişr'in bazı hususlarda farklı görüşlerinin olduğu zikredilmiştir. Eşek etinin yenmesini caiz görmesi[871], namazın vakitleri husûsunda tertibin tüm ömür boyunca olması gerektiğini benimsemiş olması[872] Hanefî tabakâtlarda diğer Hanefîlerden farklı olduğuna dikkat çekilen görüşlerindendir. [873] Namazı kaçıran kimsenin bunu ömrü boyunca kaza etmesinin caiz olmayacağı görüşünü benimseyen Bişr,[874] bu görüşünün gereği olarak Me'mûn'un meclisindeyken namaz için kalkmış, Me'mûn otururken kalkmasının eleştirilmesi üzerine Bişr "kendisine yakışanın bu olduğunu" söylemiştir.[875]

Bişr içtihatta isâbet mevzuunda hakkın müçtehitlerden sadece birinde olduğu ve geriye kalanlarının içtihatlarında hatalı bulunduğu görüşünü benimsemiştir.[876] Bişr bu fikriyle Mu'tezile'nin tüm müçtehitleri isâbetli sayan görüşünden ayrılmış görünmektedir. Buna ilaveten Bişr, içtihadın fürû konusunda olması durumunda da hata eden kişinin günahkar kabul edileceğini söylemiştir. Onun bu görüşü de içtihat konusunda isâbetin tek olduğunu savunan fikrini desteklemektedir. [877]

---

[869] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XVI, 224.
[870] Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 86, 154, 176; IV,199; VII, 104,149, 211; VIII, 132; XI, 232; XIX, 39; Alâeddin es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, Beyrut 1984, I, 223, 237; III, 327; Kâsânî, Alâeddin Ebi Bekr b. Mes'ûd (ö.587/1191), *Bedâiu's-Sanâî*, Beyrut 1974, I, 135, 287; III, 5.
[871] Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, V, 37.
[872] Serahsî, *el-Mebsût*, I, 154.
[873] Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 450; Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye*, I, 373; Edirnevî, *Mehâmmü'l-Fukaha*, vr.17; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 54.
[874] Serahsî, *el-Mebsût*, I, 154; ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, I, 135; Zeylâî, Osman b. Ali (ö.743/1343), *Tebyînu'l-Hakaîk Şerhu Kenzu'd-Dakâik,* Kahire 1313, I, 187.
[875] Serahsî, *el-Mebsût*, I, 154; ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, I, 135; Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakaîk,* I, 187.
[876] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mûtemed*, I, 404; el-Ferrâ, Ebi Ya'la, Muhammed b. Hüseyin (ö.458/1066) *el-Udde fî Usûlu'l-Fıkh,* thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Riyad 1990, V, 1548 ; Ebû'l-Vefâ, Ali b. Akîl (ö.513/1119), *el-Vâzıh fî Usûlu'l-Fıkh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 1999, V, 357; Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed (ö.631/1233), *el-İhkâm fî Usûlu'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut trz, IV, 182.
[877] el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994, II, 329, 332, 336. Hanbelî Ebû'l-Vefa, Bişr ile bu konuda muvâfık olduklarını söyler. *el-Vâzıh fî Usûlu'l-Fıkh*, V, 357. Âmidî bu görüşün Zahiriyye, İmâmiyye gibi kıyası

Usûlu'd-Din âlimlerinden Bişr'in hem kelâmî, hem de fıkhî ilimlerle iştigali dönemin ilmi cereyanı ve Hanefî gelenek açısından normal karşılanır. Bu vasfı ile Bişr'den yaşadığı dönemde hem kelâmî hem de fıkhî meselelerde istifade eden şahısların olması gerekmektedir. Bununla birlikte ondan ilim alanlarla ilgili bilgiler yetersizdir. Kaynaklarda Bişr'den ilim alan iki kişinin ismine atıfta bulunulur. Birincisi İbn Neccar [878] diğeri ise Yahyâ b. Kâmil (ö.240/854)'dir. Ayrıca bu kaynaklarda Yahyâ b. Kâmil'in sonradan İbâdiyye'ye geçtiği zikredilmektedir.[879]

Verilen bu bilgiler ışığında Bişr el-Merîsî'nin Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisini değerlendirirken merkezi bir konumda olduğunu kabul etmek gerekir. Ashâbu Ebî Hanîfe mensubu olan ve bireysel düzeyde farklılık göstererek kelâmî bazı meselelerde Hanefî-Mürciî gelenekten ayrılan farklı düşünceler geliştirmiştir. Onun benimsediği fikirlerin kendinden önceki temsilcileri ile arasında zaman farkı vardır. Bu boşluk içerisinde Bişr, meşhur bir şahıs olarak ön plana çıkar. Cehm ve Cad sonrası süreçte, halku'l-Kur'an gibi konuları benimseyen şahıslardan bahsedilmekle birlikte, hiçbiri Bişr kadar ön planda değildir ve bu konuda ona hocalık yapacak kimse de yok gibidir. Bu durumda Bişr'in itikadî kimliğinin zeminini bir gelenekte aramak yerine onun bireysel tercihleriyle açıklamak gerekir.

Aynı dönemde yaşayan Hanefî-Mu'tezilîler arasında bir grup kimliğinden bahsedilebilmesi için şahıslar arasında bunu destekleyecek bir ilişki ağının ifade edilmesi gerekecektir. Bişr el-Merîsî örneğinde onun mihne döneminde Hanefî-Mu'tezilî kimliği ile bilinen şahıslardan Ahmed b. Ebî Duâd ile mihnenin yürütülmesi husûsunda ortak bir amacından bahsedilebilir. Bununla birlikte aynı dönemde yaşayan ve aynı ortamlarda bulundukları tahmin edilen İsa b. Ebân ile arasında bir bağ görünmemekte hatta İsa b. Ebân'ın ona yazmış olduğu bir reddiyeden söz edilmektedir.[880]

---

nefyedenler ile Bişr, Esam ve İbn Uleyye'nin görüşü olduğunu ifade etmektedir. Âmidî, *el-İhkâm fi Usûlu'l-Ahkâm*, IV, 182.

[878] Edirnevî onun Bişr den i'tizâl görüşünü aldığını söylemektedir. Edirnevî*, Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr. 16.

[879] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 233; Eş'arî onu İbadiyye içerisinde zikretmiştir. Eş'arî, *Makâlât*, 120.

[880] Cessâs, *Fusûl*, I, 103; III, 35.

1.3.2.2. Rü'yet Konusunda Farklı Görüş Benimseyen Şahıslar

1.3.2.2.1. Yahyâ b. Sâlih el-Vuhâtî (ö.222/836)

Yahyâ b. Sâlih, fakih kimliği ile bilinen bir şahıs olup, [881] Şam ehlindendir.[882] 222/836 yılında vefat ettiği zikredilen[883] Yahyâ b. Sâlih'in, doğum tarihi ile ilgili farklı rivayetler söz konusudur. 147/764 veya 137/754 tarihlerinde doğmuş olduğu rivayet edilmekle birlikte 85 yıl yaşadığı bilgisinden hareketle 137/754 yılında doğmuş olabileceği ifade edilmektedir. [884] Hârun er-Reşid (170/786-193/809) zamanında Humus kadısı olan Ashâbu Ebî Hanîfe'den Hasan b. Mûsa el-Eşyeb, bölgede bazı işlerinde kendisine yardımcı olacak güvenilir bir şahıs sorduğunda, bu bölgede ondan daha güvenilirinin bulunamayacağı söylenmiş ve Yahyâ b. Sâlih tavsiye edilmiştir.[885]

Halife Me'mûn'un onu Humus kadılığına atamak üzere Dımaşk'a çağırdığı rivayet edilmektedir. [886] Me'mûn onunla birlikte dört kişiyi daha davet etmiş ve bu şahısları Yahyâ b. Eksem ile teker teker yanına çağırmış ardından onlara birbirleri hakkında sorular sormuştur. Bu değerlendirmenin neticesinde Yahyâ b. Sâlih göreve getirilmemiş, onun yerine Halid b. Hali' (ö.220/835 civarı) [887] tercih edilmiştir. Me'mûn'un Yahyâ b. Eksem ile birlikte Dımaşk'ta bulunduğu 216/831 yılında[888] göreve çağrılma hadisesinin vâki olduğu düşünülürse, ona Me'mûn tarafından yapılan kadılık teklifi mihne öncesi süreçte gerçekleşmiş ve halku'l-Kur'an görüşü bir değerlendirme kriteri olarak gözetilmemiş olmalıdır.

Yahyâ b. Sâlih, içerisinde Mâlik b. Enes ve Muhammed b. Hasan'ın da bulunduğu pek çok şahıstan rivayette bulunmuş ayrıca ondan rivayet eden çok sayıda kişinin ismi zikredilmiştir.[889] Hadis bilgisi övülen Yahyâ b. Sâlih, cerh ve ta'dil kitaplarının çoğunda sika âlimler içerisinde zikredilmektedir. [890] Bununla birlikte Mürciî ya da Cehmî olması sebebiyle ondan rivayet edilmeyeceği yönündeki nakiller[891] de dikkat çekmektedir. Rey

---

[881] Zehebî, *Siyer,* X, 641.
[882] İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 478; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXIV, 273.
[883] Buhârî, *Târihu'l-Evsat*, II, 346.
[884] Ebü Zür'a, *Târih,* I, 284; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXIV, 274; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 380, 381.
[885] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 457.
[886] İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXIV, 274.
[887] Buhârî, *Târihu'l-Kebir*, III, 146; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 327; Zehebî, *Siyer,* X, 640.
[888] Taberî, *Târîhu't-Taberî,* VIII, 625; Bozkurt, Nahide, "Me'mûn", *DİA,* XXIX, 103, ss.101-104, Ankara 2003.
[889] Bkz. İbn *Târîhu Dımaşk*, LXIV, 273-274; Mizzî *Tehzîbu'l-Kemâl,* XXX, 375-378.
[890]; İbn Hibbân, *Sikât*, IX, 260; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX, 158; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 379.
[891] Ukaylî, *Duafâ,* IV, 408.

sahibi olduğu söylenen Yahyâ b. Sâlih, Ashâbu Ebî Hanîfe'den rivayet eden ve onların görüşünü benimseyen bir şahıs olarak bilinmekte [892] ayrıca Ehlu'r-Rey'den olarak tanımlanmaktadır. [893] Ashâbu Ebî Hanîfe'nin önderlerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye Mekke'den Kûfe'ye eşlik etmiş olması[894], Ashâbu Ebî Hanîfe ile arasındaki ilişki teyit etmektedir. Dönemindeki Hadis Taraftarları nezdinde bilinen bir âlim olan Yahyâ el-Vuhazi'ye Hadis Taraftarlarınca yapılan eleştirilerin bir kısmında, Ashâbu Ebî Hanîfe'den olması, reyi kullanması sebep gösterilip onun Ehlu'r-Rey'den uzaklaşması beklentisi söz konusu olmuştur.

Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) Hımıs'a gittiğinde Yahyâ b. Sâlih el-Vuhâtî'ye Ashâbu Ebî Hanîfe'yi terk etmesi halinde ondan rivayet edeceğini söylediği bilinmektedir. [895] Bu rivayetin vukû tarihi Yahyâ b. Sâlih'in Mûsa b. Süleyman el-Cüzcâni'nin (ö.200/816) yanındayken Ahmed b. Hanbel'den mektup geldiğine dair rivayet[896] ile birlikte düşünüldüğünde Mûsa b. Süleyman'ın vefat tarihi olan 200/816 senesinden önce olmalıdır.

Yine Hadis Taraftarlarından Vekî' el-Cerrah (ö.197/812), onun reyi terk etmesi için hocası Ebû Hanîfe'nin de reyi kötülediğine dair birtakım rivayetler aktarmıştır. [897] Yahyâ b. Sâlih'e Ashâbu Ebî Hanîfe'den olması dolayısıyla yapılan eleştirilerin II./VIII. asrın son çeyreğinin gündemi olduğu söylenebilir. Yine Mürciî kimliği ile ilgili eleştirilerin de bu zeminde değerlendirilmesi mümkündür. O da pek çok Ashâbu Ebî Hanîfe mensubu gibi Mürciî olması ve Mürciî kimliği ile ircâya davet etmesi sebebiyle tenkit edilmiştir.[898] II./VIII. asrın sonuna kadar onunla ilgili yapılan eleştiriler, Ashâbi Ebû Hanîfe'den olmasından dolayı olduğu dikkat çekerken III./IX. asrın ilk on yılı içerisinde bu eleştirilere Cehm'in görüşlerini benimsemesinin de eklendiği görülmektedir. Zira onunla ilgili eleştirilerin diğer yönü, itikadî kimliğinin Cehm ile ilgili olan yönüdür. Onunla ilgili olarak Cehmî kimliğine dair atfın Ashâbu Ebî Hanîfe'den olmasına nispetle daha geç bir dönemde ortaya çıktığı söylenebilir. Ahmed b. Hanbel, Ebû'l-Mugîre'nin[899] cenazesinde onu gördüğünde, "Ashâbu'l-Hadis'ten bir şahsın Yahyâ

---

[892] İbn Ebî Ya'la Ebû'l-Hüseyin (ö.526/1131), *Tabakâtu'l-Hanâbile,* thk. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymîn, Mekke 1999, II, 530; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXIV, 280.
[893] İshak b. Mansur el-Mervezî (ö.251/865), *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhuye*, Suud 2002, I, 188.
[894] İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXIV, 280.
[895] İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtu'l- Hanâbile*, II, 530.
[896] İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtu'l- Hanâbile*, II, 530.
[897] Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 380.
[898] Ukaylî, *ed-Duafâ*, IV, 408.
[899] Ebû'l-Mugire el-Halvâni olmalıdır. Ahmed b. Hanbel onun cenaze namazını kılmıştır. Zehebî, *Târihul İslam*, XV, 271.

b. Sâlih'in keşke Ashâbu'l-Hadis rü'yet konusundaki on hadisi terk etse" dediğini aktarmış ve onun Cehm'in görüşüne meylettiğini söylemiştir. [900]

Ebû'l-Mugîre'nin 212/827 yılında vefat ettiği[901] bilgisinden de hareketle, bu eleştirilerin III./IX. asrın ilk çeyreğini ilgilendirdiğini ve öncesinde gündeme gelmediğini söyleyebiliriz. Ahmed b. Hanbel'in onunla ilgili olarak hayırdan başka bir şey söylemediği bilgisi[902] ile birlikte, ondan Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsemesi sebebiyle rivayet etmemiş olması, kendisine sorulduğunda onu gördüğünü söylemesi, ancak onu övmemesi[903] ile ilgili rivayetler ise onun Cehmî kimliği öncesinde olmalıdır. Bu durumda onun halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğine dair bilgi yer almasa dahi, onunla ilgili Cehmîlik iddialarının daha geç dönemde gündeme geldiğinden bahsedilebilir. Ayrıca halku'l-Kur'an fikrini benimseyen Ashâbu Ebî Hanîfe mensuplarına, Ashâbu'l-Hadis tarafından aşağılama amaçlı yapılan "Cehmîlik" isimlendirmesi ile Mu'tezile özdeşleştirmeye çalışılmıştır. Zira rü'yet konusunda Cehm'in görüşleri ile Mu'tezile'nin görüşleri arasındaki uyumun âşikârlığı da mihnenin devam ettiği sıralarda Ashâbu Ebî Hanîfe mensuplarının, Mu'tezile ya da Cehmiyye ile ilişkilendirilmelerinin sadece halku'l-Kur'an değil, rü'yet gibi diğer kelâmi görüşlerle de söz konusu olduğuna işaret edebilir.

1.3.2.2.2. Süfyan b. Sehban (III./IX. Asır)

Süfyan b. Sehban, fakih ve mütekellim bir şahıs olarak tanımlanmaktadır. Mürciî kimliği ile bilinen Süfyan b. Sehban,[904] Ashâbu'r-Rey ve Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde tasnif edilmektedir. [905] Süfyan, rü'yeti kabul etmekle beraber, ashâbının bu görüşü reddettiği ifade edilmektedir. [906]

1.3.2.3. Kader ve İrcâ Görüşünü Birleştiren Şahıslar

Hanefîlik ve Mu'tezile mezhepleri arasındaki etkileşimin en erken tezahürlerini incelerken doğrudan Hanefîliğin tarihsel zeminini oluşturan ve de itikadî boyutunu temsil eden Mürcie, Hanefîlik ile ilgili değerlendirmelerimizde gündeme gelmesi beklenen bir

[900] Ahmed b. Hanbel, *İlel,* I, 526; Zehebî, *Siyer,* X, 455; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 379.
[901] Zehebî, *Târihul İslam,* XV, 271.
[902] İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXIV, 280.
[903] İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXIV, 281.
[904] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IV, 141.
[905] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 227.
[906] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 241.

oluşumdur. Bunun yanında Mürcie içerisinde tek tip bir Mürciî kimliğinden ziyade, zaman zaman farklı oluşumlar ile bir araya gelebilen, farklı bölgelerde değişik formlarda temsil edilen birden çok Mürciî kimliğinden bahsetmek mümkündür. Ashâbu Ebî Hanîfe ile Mürcie beraberliği bunun en göze çarpanı olmakla birlikte, Mürciî fikirler zaman zaman Ashâbu Ebî Hanîfe dışındaki bazı gruplar tarafından da temsil edilmiştir. Bu farklı temsil biçimlerinden biri olarak, Mürciî görüşler ile Mu'tezile'nin bazı görüşlerinin bir araya geldiği birtakım şahıslardan bahsedilebilir. Bu şahısların Mürcie içerisindeki konumlarının, Ashâbu Ebî Hanîfe ile uyumlu olup olmadığı, itikadî zeminde Mu'tezile'nin tevhid ve adalet görüşleri ile etkileşimde bulunmuş bu kimselerin kendi Mürciî kimliklerinden de taviz vermeyerek konumlandırıldıkları bu farklı yerde fıkhî görüşleri ile ilgili bir fikir elde edilip edilmeyeceği sorgulanmalıdır.

İlk dönemde Mürcie ile Ashâbu Ebî Hanîfe'nin aynı zeminde yer alması nedeniyle, bu şahısların mevcudiyetini ortaya koyarken, Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisine onların herhangi bir etkisinin olup olmadığını göz önünde bulundurmaya ve muhtemel bir Hanefî-Mu'tezilî birlikteliğinin yansımalarının Mu'tezilî-Mürciîler için de geçerli olabileceği varsayımından hareketle bu şahısların fıkhî kimliklerinde söz konusu olabilecek bir Ashâbu Ebî Hanîfe etkisini araştırmaya çalışacağız.

Bu şahıslardan Gaylân ed-Dımeşkî, Ebû Şimr el-Hanefî, Muhammed b. Şebîb, Sâlih b. Ömer es-Sâlihî ve Hâlidî fırak kitaplarında kader görüşüyle, ircâ görüşünü bir araya getirenler olarak bilinmektedirler. Onların ortak vasıfları, tevhid ve adalet konularında Mu'tezile ile muvâfık olmaları, ancak el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-va'd ve'l-vaîd konularında ise Mu'tezile'ye muhalif olup, Mürcie ile uyumlu görüşler benimsemeleridir. [907] Yine bu şahısların imâmet husûsunda benzer görüş sahibi oldukları rivayet edilmiştir. Onların imâmet meselesinde zâlim imamın azli, imamın Kureyşlilik şartını kabul etmeme gibi hususları benimsemek suretiyle[908] Mu'tezilî imâmet anlayışını kabul ettikleri ifade edilebilir.

Söz konusu şahıslar için Kaderî Mürcie, Mürciî Mu'tezilî gibi tanımlamalar olmakla birlikte yaygın isimlendirme Kaderî-Mürcie şeklindedir. [909] Bunun yanında

[907] Kâ'bî, *Makâlât*, 74; Alibekiroğlu, Fatmanur, "Mezhepler Arası Geçişlilik Örneği Olarak Kaderî-Mürciî Şahısların Mu'tezile İçerisinde Değerlendirilmesi Sorunu", *Third Sarajevo International Conference on Social Sciences*, (Sarojevo, Nisan 27-30 2017), 305, ss. 303-310.

[908] Şimriyye, zâlim imamın azli fikrine karşı çıkmaktadır. Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 87; Gaylân'ın ise hilâfetin Kureyşliliği hususunda Ebû Hanîfe'nin ashâbından ayrıldığı zikredilmektedir. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 268. Şebîbiyye ise imâmetin fadıl olanda olması gerektiğ fikrini benimsemiştir. Ebû Temmâm, 86.

[909] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 178.

Gaylâniyye isminin bu şahıslar için bir genelleme ifadesi olarak kullanımın örnekleri de mevcuttur.[910] Kaderî-Mürciî şahıslar, Makâlât tarzı eserlerde çoğunlukla Mürcie başlığı altında yer almaktadırlar.[911] Ancak bu şahısların konumlandırıldıkları yerler ile ilgili olarak bazı metodik problemler de gündeme gelmektedir. Şahıslar Makâlât tarzı eserlerde Mürcie başlığı altında zikredilirken, kimi zaman da Mu'tezile ile aynı anlamda kullanılan Kaderiyye içerisinde bu şahıslardan bazılarının isimlerine tekraren yer verilmiştir. Yine bu şahıslar kader ve ircâyı bir araya getirme noktasında birleşmekle birlikte, onların iman tanımları konusunda da belirli farklılıklar içerisinde oldukları görülmüş ve farklılıklara işaret edilmiştir. [912]

Bu kimselerle ilgili veriler çoğunlukla Makâlât geleneğinde yer alır. Ancak Makâlât geleneğinin onları tasnifinde bazı metodolojik sorunlar söz konusudur. Zira onların Mürcie içerisinde mi yoksa Mu'tezile içerisinde mi ele alınacakları hususunun net olmadığı anlaşılmaktadır. [913]

Eş'arî, bu şahıslardan Sâlihi, Ebû Şimr, Gaylân ve Muhammed b. Şebîb'e Mürcie içerisinde farklı fırkalar nispet ederek bu kimselerin iman konusundaki ihtilaflarına işaret etmektedir. [914] Bunun yanında Eş'arî'nin Mu'tezile bahsinde bazı meselelerde bu şahısların görüşlerine de yer verdiği görülmektedir. [915] Ancak Eş'arî fâsıkın mü'min olmadığı husûsunda Mu'tezile içerisinde Es'am haricinde bir icmânın bulunduğunu ve Mu'tezile'nin tamamının "el-menzile beyne'l-menzileteyn" görüşünü benimsediklerini ifade etmektir.[916] Bu suretle yazar Kaderî-Mürciîlerin ihtilafının Mu'tezile içindeki icmâya muhalif olduğunu belirtme gereği görmeyerek, onların Mu'tezile içerisindeki varlığını göz ardı etmiştir.

Bağdâdî ise bu kimseleri Mürcie içerisindeki üç sınıftan biri olarak tanımlamış ve onların imanda ircâ görüşünü benimseyip, kader konusunda da Gaylân, Ebî Şimr, Muhammed b. Şebîb el-Mısrî gibi Mu'tezile/Kaderîye mezhebine göre görüş belirttiklerini söylemiştir. Bağdâdî'ye göre onlar Kaderîye ve Mürcie'nin lanet edilmesi konusundaki haber-i vâhidin kapsamına girmiş olup iki yönden laneti hak

---

[910] Eş'arî, Mürcie'den sekizinci fırka olarak zikrettiği Şebîbiyye'nin Muhammed b. Şebîb'in taraftarları olduğunu söylemekle beraber, Gaylâniyye bahsinde Muhammed b. Şebîb için Gaylâniyye'den olan Muhammed b. Şebîb ibâresini kullanmaktadır. Eş'arî, *Makâlât*, 136.
[911] Ebu'l-Meâlî, *Beyânü'l-Edyân*, 36.
[912] Bkz. Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 87 vd.
[913] Alibekiroğlu, "Mezhepler Arası Geçişlilik Örneği Olarak Kaderî-Mürciî Şahısların Mu'tezile İçerisinde Değerlendirilmesi Sorunu", 306.
[914] Eş'arî, *Makâlât*, 132 vd.
[915] Eş'arî, *Makâlât,* 158, 198, 354.
[916] Eş'arî, *Makâlât,* 223.

etmektedirler.[917] Aynı zamanda Ebû Şimr, İbn Şebîb, Gaylân ve Sâlih Kubbe gibi kimselerin iman konusunda ihtilafa düştüğünü söyleyen Bağdâdî, Mürcie başlığı altında bu ihtilaflara yer vermiştir.[918] Bununla beraber Bağdâdî, eserin girişinde Mürcie içerisinde zikrettiği Sâlih Kubbe ve taraftarlarını aynı zamanda Mu'tezile içerisindeki fırklardan biri olarak saymış, ancak Mu'tezilî fırkalardan bahsederken bu fırkadan bahsetmemiştir.[919] Bunun yerine Kâ'bî'nin Mu'tezile'nin büyük günah işleyenler konusunda birlik içerisinde olduğu iddiasını çürütmek üzere Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden olarak tanımladığı Muhammed b. Şebîb, Sâlihî ve Hâlidî'nin büyük günah işleyenin cezası konusunda kararsız kaldıklarını dile getirmektedir.[920]

Şehristânî, bu şahıslara Havâric Mürciesi, Kaderîye Mürciesi, Cebrîye Mürciesi ve Hâlis Mürcie olmak üzere dört sınıfa ayırdığı Mürcie içerisinde yer vermektedir.[921] O, söz konusu şahısları Kaderîye Mürciesi içerisinde zikretmekle beraber Hâlis Mürciî fırkalardan bahsederken altıncı fırka olarak zikrettiği Sâlihîyye fırkasının kader ve ircâ görüşlerini bir araya getiren Sâlih b. Ömer es-Sâlihî, Muhammed b. Şebîb, Ebû Şimr ve Gaylân b. Mervan'ın mensupları olduğunu söylemektedir. O, her ne kadar Hâlis Mürcie fırkalarını ortaya koymayı gaye edinmiş olsa da, bazı meselelerin izahında fikirleriyle Hâlis Mürcie'nin görüşlerinden ayrılan şahısları ve grupları zikretmesiyle bu amacın dışına çıkmıştır.[922]

Şehristânî, imanın "Allah'ı, peygamberlerini ve aklen yapılması caiz olmayan her şeyi bilip ikrar etmek olarak tanımlayan" İbn Sevban'ın bu düşüncesinin, Gaylân, Ebû Şimr, Mu'yis b. İmran, Fazl er-Rekkâşî, Muhammed b. Şebîb, Attâbî ile Sâlih Kubbe tarafından benimsendiğini söylemekte ve bu kimseler ile Ebû Sevban arasında bir bağdan bahsetmektedir.[923] Şehristânî'de dikkat çeken bir diğer husus ise, içerisinde Gaylân'ın, Ebû Şimr'in, Hâlidî'nin, Sâlih b. Hüseyin es-Sâlihî'nin ve Muhammed b. Şebîb'in yer aldığı pek çok kişinin aynı zamanda Hâricîler içerisinde de sayılıyor olmasıdır.[924] Yine Şehristânî bu şahıslardan Muhammed b. Şebîb, Ebû Şimr ve Mûsa b. İmran'ı Mu'tezile

[917] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 179.
[918] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182 vd.
[919] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 25; Alibekiroğlu, "Mezhepler Arası Geçişlilik Örneği Olarak Kaderî-Mürciî Şahısların Mu'tezile İçerisinde Değerlendirilmesi Sorunu", 306.
[920] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 103.
[921] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 141.
[922] Bkz. Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 145.
[923] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 143.
[924] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 140.

içerisinde de Nazzâm'ın ashâbından olarak tanımlamış ve onların el-va'd ve'l-vaîd ve el-menzile beyne'l-menzileteyn konularında ona muhalefet ettiklerini söylemiştir. [925]

Mürcie tanımını Ebû Bekir'i Ömer ve Ali'ye takdim edenler için kullanan ve böylece genişleten Ebû Hâtim er-Râzî, Kaderî Mürciî olarak isimlendirilenleri de Ebû Bekir'i Ömer ve Ali'ye tafdil edip kader görüşünü benimseyenler olarak tanımlamıştır.[926] Mürciî fırkalar arasında ise bu tanımına bağlı olarak Kaderî-Mürciî olarak tanımlanan fırkalardan Gaylâniyye'ye ve onun imamaet anlayışı ile muvâfık olan Şimriyye'ye yer vermiştir. [927]

Sünnî Makâlât yazarlarından Ebû'l-Meâlî ise Gaylâniyye, Sâlihîyye ve Şimriyye'ye Mürcie içerisinde yer vermektedir. [928] Mu'tezilî yazarlardan Neşvân da Şimriyye ve Gaylâniyye'yi Mürcie içerisinden adalet ve tevhid görüşünü benimseyen fırkalar olarak zikretmektedir. [929]

İsmâîli Makâlât yazarlarından Ebû Temmâm ise Mürcie içerisinde ilk fırka olarak, tevhid, adl ve kulların fiileri konularında Mu'tezile gibi, vaîd konusunda ise Mürcie gibi düşündüklerini söylediği Gaylâniyye'yi zikretmekte ve Muhammed b. Şebîb ve Ebû Şimr'in de tevhid, va'd ve vaîd konularında Gaylâniyye gibi düşündüklerini belirtmektedir. Ancak o, bu kimselerin iman ve diğer bazı konular hakkında ona muhalefet ettiklerini aktarmakta ve el-Emri bi'l-Mâruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker husûsunda onların ve Mürcie'nin çoğunun Müslümanlara vacib olduğu fikri ile Ali b. Ebî Tâlib'in Osman b. Affân'ı öldürdüğü, Hz. Peygamber'in halife seçmeden vefat ettiği ve imâmetin ümmetin seçkinlerinin şûrası ile olduğu fikrini benimsediklerini [930] ileri sürmektedir.

Gaylân hâricînde Ebû Temmâm'ın Mürcie içerisinde saydığı fırkalardan altı fırkanın dördü diğer fırak geleneklerinde Kaderci Mürcie olarak tanımlanan gruplardır. Ebû Temmâm, bunların tamamını bir grup olarak tanımlamak yerine ayrı ayrı gruplar olarak zikretmiş ve böylece onun aktardığı Mürciî fırkaların çoğunluğunu Mu'tezile ile ortak görüş sahibi Mürciîler oluşturmuştur.

---

[925] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 69.
[926] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* 264.
[927] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 268, 269.
[928] Ebu'l-Meâlî, *Beyânü'l-Edyân*, 36.
[929] Neşvân el-Himyerî, *el-Hûr,* 203.
[930] Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 79 vd.

Fahreddin er-Râzî diğer Makâlât yazarlarından farklı olarak bu kimseleri Gaylân'ın takipçileri şeklinde tanımlamakta ve onları Mu'tezile'nin 17 fırkasından biri içerisinde saymaktadır.[931]

Bu şahısların Mu'tezile'ye muhalif oldukları görüşler sebebiyle Mu'tezile'den sayılıp sayılmayacağı "beş esası benimseyen şahısların Mu'tezilî sayılması" ilkesi doğrultusunda Mu'tezilî yazarlardan Hayyât tarafından tartışmaya alınmıştır. Bu şahıslardan Gaylân'ın usûlü hamse'ye inandığı ancak İbn Şebîb, Mu'yis, Sâlih, Ebû Şimr ve Külsûm için Mu'tezile'nin onların kendisine eklenmesi ile de onlara dahil edilmesi ile de bir şey kaybetmeyeceği[932] ifade edilmiştir.

Mu'tezilî tabakâtlarda bu şahısların varlığından, bazı kimselerin bu görüşlerine ek olarak ircâ fikrini benimsemelerine dikkat çekilmek suretiyle işaret edilmektedir. Fırak kitaplarında Kaderî Mürcie olarak zikredilen bu şahıslardan Gaylân hakkında Mu'tezilî tabakâtlarda sadece hocası Hasan b. Muhammed'in ircâ fikrini benimsiyor olması zikredilirken[933] Mu'tezile'den olan Ebû Şimr el-Hanefî'nin bir konuda ircâya muhalefet ettiği aktarılmaktadır. Muhammed b. Şebîb ise yine Mu'tezile içerisindeyken ircâ görüşünü benimsemeye başlamış bundan ötürü de Mu'tezile tarafından eleştirilmiştir. Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Müslim es-Sâlihî ile Hâlidî de yine Mu'tezile içerisindeyken de ircâ görüşüne meylettikleri zikredilen şahıslardandır.[934] Mu'tezilî yazarlardan Cüşemî ise Muhammed b. Şebib, Gaylân, Ebû Şimr, Mu'yis b. İmran, Sâlih Kubbe, Rekkâşî, Sâlihî ve Hâlidî'yi Mürcie'nin mütekellimleri olarak tanımlamış ve onları adliyye ve cebriyye olarak tasnif ettiği Mürcie içerisinde, adliyye grubundan olarak değerlendirmiştir.[935]

1.3.2.3.1.Gaylân ed-Dımeşki (ö.120/738 civarı)

Gaylân b. Mervan ed-Dımeşki'nin mevâliden olduğu ve babası Mervan'ın Osman b. Affân'ın azatlı kölesi olduğu bilinmektedir.[936] Kader konusundaki görüşleri ile meşhur

---

[931] Fahreddin er-Râzî, *İtikâdâtu'l-Fıraku'l-Müslimîn,* 40.
[932] Hayyât, *el-İntisâr*, 127; Alibekiroğlu, "Mezhepler Arası Geçişlilik Örneği Olarak Kaderî-Mürciî Şahısların Mu'tezile İçerisinde Değerlendirilmesi Sorunu", 307.
[933] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 24; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 17;
[934] Kaderî-Mürciî şahısların Mu'tezile içerisinde tanımlanması hususunda bkz. Alibekiroğlu, "Mezhepler Arası Geçişlilik Örneği Olarak Kaderî-Mürciî Şahısların Mu'tezile İçerisinde Değerlendirilmesi Sorunu", 305 vd.
[935] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, Mektebetu'l-Bedir, Abdullah el-Vecîh Koleksiyonu, vr.15b.
[936] Buhârî, *Tarih*, VII, 102; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 30; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 104; Tunç, Cihat, "Gaylân ed-Dımaşki", *DİA*, XIII, 414, ss.414-415, İstanbul 1996.

olan ve hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Gaylân[937] ile alakalı öne çıkan bilgiler onun Emevî halifeleriyle ilişkisi ile ilgilidir. Gaylân'ın, Emevî halifeleriyle diyaloğunun şekillenmesinde bu görüşünün etkili olduğu düşünülmektedir. O, Ömer b. Abdilaziz (99/717-101/720)'e yazdığı bir mektupta Emevî yönetimine dair eleştirilerini dile getirmiştir.[938] Bu olayın akabinde Ömer b. Abdilaziz'in tavrı husûsunda gerek klasik kaynaklar, gerekse çağdaş araştırmacılar ihtilaf etmişlerdir. Aydınlı tarafından dikkat çekildiğine göre Mu'tezilî kaynaklarda Ömer b. Abdilaziz ile Gaylân'ın yakın ilişkide olduğu görülmektedir.[939] Gaylân'ın Ömer b. Abdilaziz'e gönderdiği mektup sonrası halife bu mektubu anlayışla karşılamış ve Gaylân'ı yanına çağırmış daha sonra ise onu devlet nezdinde görevlendirerek ödüllendirmiştir.[940] Bu durumdan haberdar olan Hişâm b. Abdülmelik'in (106/724-125/743) tahta geçtiğinde, kendilerini ve atalarını eleştiren bu kimsenin "ellerini ve ayaklarını kestireceğim" şeklinde tepki verdiği rivayet edilmektedir. Nitekim Hişâm'ın onu katletme sebebinin de onun söz konusu mektubu olduğu ifade edilmiştir.[941] Watt tarafından da dile getirilen diğer görüşe göreyse Gaylân ile Emevî halifeleri arasındaki muhalefet, Ömer b. Abdülazîz döneminin başlarında başlamıştır. Halife, Gaylân'ın gönderdiği mektup sonrasında onu ikaz etmiş, onu görüşlerinden vazgeçirme husûsunda çaba harcamıştır.[942] Gaylân'ın kader konusundaki görüşlerine Ömer b. Abdülazîz zamanında herhangi bir yaptırım söz konusu olmazken, Hişâm b. Abdülmelik zamanında ise halifenin huzurunda Evzâî[943] ile kader konusunu içeren bazı meselelerde tartıştığı, Gaylân'ın Evzâî'nin sorularına cevap veremediği ve bunun üzerine Evzâî'nin fetvasıyla öldürüldüğü rivayet edilmiştir.[944]

Gaylân, kader ve ircâ fikrini bir araya getiren şahısların ilki olarak tanımlanabilir. Onun ircâ konusundaki görüşlerini ircâ fikrininin temsilcilerinden ve bu fikrini temellendirmek amacıyla eser yazan ilk kimse olan Hasan b Muhammed el-Hanefîyye (ö.100/718)'den istifadeyle benimsediğini söylemek mümkündür.[945] Hasan b.

---

[937] Gaylân ile ilgili bkz. Ch. Pellat, "Ghaylan b. Muslim", EI, II, 1026, Brill 1991; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 104 vd.; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 151 vd.; Tunç, "Gaylân ed-Dımaşki", XIII, 414-415.
[938] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 25 vd.
[939] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 151-152.
[940] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 25-26; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 152.
[941] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 26.
[942] Dârekutnî, Ebû'l-Hasen (ö.385/995), *Ahbaru Amr b. Ubeyd,* el-Mektebetu'z-Zâhiriyyetu'l-Ehliyye,vr.15a; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 105.
[943] Evzâî'nin kendisinden uzun bir müddet ders aldığı (Öğüt, Sâlim "Evzâî, *DİA,* XI, 546, ss.546-548, İstanbul 1995) ve kendisine kader görüşünün izafe edildiği Mekhûl (Fadlu'l-İ'tizâl) ile ilgli bir yaprıtımı söz konusu olmaması da dikkat çekicidir.
[944] İbn Abdirrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, II, 219.
[945] Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 229; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 25; *el-Münye ve'l-Emel*, 30

Muhammed'in Gaylân'ı hac mevsiminde gördüğü zaman onu övdüğü ve onun Şam ehli için Allah'ın hücceti olduğunu ifade ettiği de rivayetler arasında yer almaktadır.[946] Gaylân'ın Hasan b. Muhammed'den ircâ fikrini alması onun ircâ fikrinin erken dönem temsilcilerinden biri olduğunu göstermektedir.

Kader konusundaki görüşleri ise Emevî halifeleriyle ilişkilerinde âşikâr olan Gaylân'ın kader ve ircâ fikrini eş zamanlı olarak benimsediği anlaşılmaktadır. Onun bu durumu, Makâlât geleneğindeki tasnifine de yansımıştır.[947]

Gaylân, kader ile ircâyı birleştiren diğer şahıslardan farklı olarak ise Mu'tezile içerisinde beş esası benimseyen Mu'tezilî biri olarak sayılmaktadır. Üstelik Gaylân'ın Mu'tezilî kimliği Mu'tezile açısından önemlidir. Onun Mu'tezile içerisindeki varlığını dikkate alan Hayyât, diğer Kaderî-Mürciîlerin Mu'tezile'den sayılıp sayılmamasını önemsemezken Gaylân'ın beş esası benimsediğini ve bu suretle Mu'tezile'den sayıldığını ifade etmektedir.[948] Mu'tezilî yazarlardan Cüşemî de yine Gaylân'ın ismine Mu'tezilî şahıslar içerisinde yer vermektedir.[949]

Mu'tezilî tabakâtlarda ise Gaylân'dan dördüncü tabaka içerisindeki ilk isim olarak bahsedilmektedir Bu eserlerde, ircâ fikrini benimseyen şahısların ircâya olan meyilleri açık bir şekilde ifade edilirken, Gaylân'a ait biyografide onun[950] diğer görüşlerini ircâ fikrini benimseyen Hasan b. Muhammed ibnu'l-Hanefîyye'den aldığı bilgisinden başka ircâya meyletmesine dair mâlumata yer verilmemiş olması dikkat çekmektedir.[951] Yine başka bir yerde Gaylân, Mu'tezile'den Gaylâniyye şeklinde ayrı bir sınıf içerisinde zikredilmiştir.[952] Bunun yanında Gaylân'a tevhid, adl ve el-vad vel vaîd konusunda risaleler atfedilmek suretiyle[953] onun özellikle bu üç esası benimsediği vurgulanmaktadır.

---

[946] Kâdî Abdülcebbâr , *Fadlu'l-İ'tizâl*, 229; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 25.

[947] Gaylân Makâlât geleğinde Mu'tezile ya da Mürcie içerisinde tasnif edilmektedir. Fahreddin er-Râzî, onu Mu'tezile içerisinde tasnif etmiştir. Fahreddin er-Râzî, *İtikâdâtu'l-Fıraku'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 40. İbn Dâî er-Râzî ise Gaylân'ı hem Mürciî hem de Mu'tezilî olarak tanımlamış ve görüşlerine Mu'tezile ve Mürice içerisinde yer vermiştir. İbn Dâî er-Râzî, *Tabsıratu'l-Avvâm*, 47, 61. Eş'arî ise Gaylân'ın fikirlerine Mu'tezile içerisinde de yermiş ve onun istitaat konusundaki görüşünü Mu'tezile'nin kader konusundaki görüşüne yer verirken de zikretmiştir. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 200. Gaylân Makâlât geleneğinde çoğunlukla Mürcie içerisinde tasnif edilmiş ancak kader ile ilgili görüşlerine atıfta bulunulmuş ve onun görüşleri "Şam Mürciesi" ve "Gaylâniyye" ismi altında tasnif edilmiştir. Bkz. Nâşî el-Ekber*, Mesâil*, 62; Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 62; el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 140; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zine*, 267; Ebû'l-Meâlî, *Beyânü'l-Edyân*, 34; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182; Yemenî, *Akâidu's-Selâse*, 280; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 141.

[948] Hayyât, *el-İntisâr,* 127.

[949] Cüşemî, *Risâletu İblis*, 128.

[950] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 229; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 30; *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 25.

[951] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 25.

[952] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 17.

[953] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 230.

Makâlât geleneğinde Gaylân'a nispet edilen, Gaylâniyye isimli fırkanın içeriği husûsunda da ihtilaflı rivayetler söz konusudur. Makâlât geleneğinin tasnifinde Mürcie içerisinde tanımlanan Gaylâniyye[954], Mu'tezilî yazarlar tarafından içerisinde kendisine kader görüşü nispet edilen Mekhûl eş-Şâmi[955] de dahil Şam ehlinden pek çok kimsenin bulunduğu bir grup olarak tanımlanmakta [956] ve böylece Şam'da Gaylân ile beraber kader görüşünü benimseyen kalabalık bir kitlenin olduğuna dikkat çekilmektedir. Bununla birlikte, Mu'tezilî yazarların Gaylâniyye'yi kendilerinden sayma çabalarına rağmen, III./IX. asırda Ebû'l-Hüzeyl'e nispet edilen *Kitâbu'r-Red ale Gaylâniyye fi'l-İrcâ* isimli eser[957] bu asırda ircâ fikri ile kader fikrini birleştiren bir grup olarak Gaylâniyye'nin varlığını sürdürdüğüne ve Mu'tezile nezdinde de Gaylâniyye'den kastın sadece kader konusunda görüş beyan edenler değil, aynı zamanda ircâ fikrini de benimseyen kimseler olduğuna işaret edecektir.

Gaylân ed-Dımeşki'nin kader görşünün yanında iman tanımı husûsundaki görüşleri de literatürde yer almaktadır. Bilgiyi zarûrî ve kesbî olmak üzere ikiye ayıran Gaylân, imanı Allah'ı zorunlu olmayan ikinci bir bilgi ile bilmek, O'na muhabet ve boyun eğmek olarak tanımlamış ve imanda artma ve eksilmenin olmadığını kabul etmiştir.[958]

Gaylân'a nispet edilen imâmet anlayışı ise Mu'tezile ile uyumludur. Gaylân'ı Mürcie içerisinde sayan Ebû Hâtim er-Râzî, onun içerisinde imâmetin Kureyşliliği fikrinin de olduğu usûl ve fürûya dair pek çok meselede Ebû Hanîfe'den ayrıldığını ifade etmektedir. [959] Gaylân'a göre imâmet, Kureyş dışındaki bir kimse için caiz olup, kitap ve sünnetle amel eden herkes imâmete layıktır. Ayrıca imâmetin ümmetin icmâsı ile olması gerekmektedir. [960]

---

[954] Bu fırkayı Mürcie içerisinde tasnif eden yazarlardan Şehristânî, Gaylâniyye'yi Mürcie içerisindeki Kaderiyye-Mürciesi içerisindeki bir grup olarak tanımlamaktadır. *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 141; Eş'arî ise Gaylân'a nispet edilen Gaylâniyye fırkasını Mürcie içerisindeki yedinci fırka olarak zikretmiştir. Onların iman tanımını aktaran Eş'arî iman konusundaki ihtilaflı noktalara işaret ederken, kader anlayışına dair bir atıfta bulunmamıştır. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 140.

[955] Kâ'bî Mekhûl'e Ehl-i Şam içerisinde kader görüşü nispet edilen şahıslar arasında yer vermekte ve burada Evzâî'nin "Hasan ve Mekhûl'den başka kadere nispet edilen kimseyi bilmiyoruz"dediğine yer vermiştir. 100, 101; İbn Kuteybe'nin Kaderî listesi içerisinde de yer almaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 625.

[956] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 230; ayrıca bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 17.

[957] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 204.

[958] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 140-141; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 183; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 146.

[959] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 268

[960] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 143.

İbnü'n-Nedîm, Gaylân'a nispet edilen iki bin varaktan oluşan bir mecmuanın varlığından bahsetmekte,[961] Kâdî Abdülcebbâr ise ona nispet edilen risalelerin içeriğini tevhid, adalet, el-va'd ve'l-vaîd, Allah'a dua ve dünyada zühd olarak açıklamaktadır. [962]

I./VII. asrın ikinci yarısı ile III./IX. asrın ilk çeyreğinde yaşayan Gaylân'ın yaşadığı dönemde iman/ircâ fikrini benimsediği Mürcie teşekkül etmiştir. Kader/insanın fiileri ile imâmet konularındaki görüşleriyle uyumlu olduğu Mu'tezile ise Amr b. Ubeyd ve Vâsıl'ın büyük günah işleyenlerle ilgili alternatif görüşlerini ortaya koymaları ile teşekkül sürecine girmiş olmakla beraber, Gaylân'ın yaşadığı dönemde sonradan nispet edileceği Mu'tezilî aidiyetin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Gaylân'ın kader, ircâ ve imâmet konularında mezhep aidiyetinden bağımsız bir şekilde fikir üreten ya da farklı fikirler arasından kendine uygun görüşü tercih eden bağımsız bir şahsiyet olması mezhebî aidiyetler husûsundaki geçişliliği olağan dışı gören anlayışın ötesinde, İslam düşüncesinin ilk dönemindeki mezhep algısını ortaya koyması açısından önemlidir.

1.3.2.3.2.Mûsa el-Esvârî (II./VIII. Asır)

Mu'tezilî tabakâtlarda altıncı tabaka içerisinde zikredilen[963] Mûsa b. Seyyar el-Esvârî, Basra ehlindendir. Katâde (ö.117/735), Bekir b. Abdillah (ö.108/726), Hasan (el-Basrî) ile Âsım b. Behdele (ö.127/745)'den rivayette bulunmuştur. [964] Mevâliden olan Mûsa el-Esvârî, muhtemelen Emevîlerin güttüğü Arap asabiyetinin etkisiyle "Fars oğulları olarak dini Arapların elinden kurtardıklarını" ifade etmek suretiyle [965] mevâli kimliğini ön plana çıkaran söylemlerde ve uygulamalarda bulunmuştur.

Câhız'ın kussâsdan [966] biri olarak zikrettiği Mûsa b. Seyyar'ın meşhur bir meclisinin olduğu, burada bir tarafta Arapların, bir tarafta Farsların yer aldığı ve onun okuduğu âyet-i kerimeleri Araplara ve Farslara kendi dillerinde açıkladığı[967] yönündeki bilgiler de onun mevâli kimliğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Mûsa el-Esvârî, mevâli kimliğini ön plana çıkarmak suretiyle Emevî Arap asabiyetine karşı çıkan; kader ve ircâ görüşleriyle de Emevî hilâfetine muhalefet zemininde yer alan

[961] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 131.
[962] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 230. Ayrıca bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 295.
[963] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 271; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 60.
[964] İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, VIII, 202-203.
[965] İbn Hacer, *Lisanu'l Mîzân,* VIII, 232.
[966] Kıssa anlatıcıları manasındaki bu meslek grubu için bkz. Cirit, Hasan, "Kussâs", *DİA*, XXVI, 465.
[967] Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 368; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 271.

akılcı/bağımsız şahıslardan biri olarak tanımlanabilir. Zira ona nispet edilen görüşler, bir mezhebe intisaptan ziyade dönemin tartışma alanlarında mezhebî kimlikten bağımsız akılcı bir tavrın neticesidir.

Kader görüşünü benimsediği söylenen [968] ve Mu'tezilî tabakâtlarda ircâ husûsundaki ihtilafına işaret edilen[969] Mûsa el-Esvârî'nin vefat tarihi ile ilgili net bir bilgi bulunmamakla beraber etkileşim içerisinde bulunduğu şahıslardan anlaşıldığı kadarıyla Gaylân ile çağdaştır. Dolayısıyla o da Gaylân ile birlikte kader ve ircâ fikrini bir araya getiren erken tarihli şahıslardan biridir. Bununla beraber ulaşabildiğimiz kadarıyla Gaylân ile arasında herhangi bir iletişim ya da etkileşim söz konusu olmamıştır. Bu da, bu dönemde kader ve ircâ fikrini benimseyen şahısların bir gelenek ya da ayrı bir kimlik oluşturmadıklarını ve akılcı bağımsız kişiler oldukları kanaatimizi desteklemektedir.

Mûsa el-Esvârî'nin Mu'tezile'nin kurucularından sayılan Amr b. Ubeyd ile iletişimi söz konusu olmakla birlikte aralarında olumlu bir etkileşimin olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira Mûsa el-Esvârî'nin meclisine devam eden bir kimse Amr b. Ubeyd'e kendisini ayıplayan bir şahsın varlığını haber verdiğinde, Amr b. Ubeyd, kendisiyle arasında Allah'ın hüküm vereceğini zikrettikten sonra bu ithamı yapan kişi olan Mûsa el-Esvârî'nin ircâ fikrini benimsediğini ifade etmiştir. [970] Rivayetin ayrıca Mu'tezilî tabakâtlarda yer alması ise, ircâ fikrini benimseyen Mûsa el-Esvârî husûsundaki Mu'tezilî kanaati yansıtması açısından dikkate değerdir.

1.3.2.3.3. Ebû Kelde (II./VIII. Asır)

Ebû Kelde [971] Mu'tezile içerisinde Ebû'l-Hüzeyl, Nazzâm gibi şahısların yer aldığı altıncı tabakada zikredilmektedir. [972] İrcâ fikrini benimseyen bir şahıs olduğu rivayet edilmiştir.[973] Kelâmda ileri seviyede kabul edilen Ebû Kelde aynı zamanda tefsir ehlinden olarak tanımlanmaktadır.[974] Basra Mu'tezile'sinden olan ve tabiat konusundaki

---

[968] İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, II, 232.
[969] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 271.
[970] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 243
[971] Câhız, eserlerinde Ebû Kelde ismiyle ondan bahsetmektedir. *el-Bursân ve'l-Urcân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut 1990, 305; *el-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Hârun, Beyrut 1965, I, 234; III, 395; IV, 332; *Resâil*, Kahire 1979, III, 287. Yine *Fadlu'l-İ'tizâl*'de ise Ebû Kelde şeklinde yer almaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 269. İbnü'l-Murtazâ'nın *el-Münye ve'l-Emel* ve *Tabakâtu'l-Mu'tezile'*sinde ise Ebu Halde ismi geçmektedir. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 53; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile* 58. Bu sebeple biz erken tarihli isimlendirme olan Ebû Kelde ismini tercih ettik.
[972] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, 268; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 53; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile* 58.
[973] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 270; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 58; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel,* 54.
[974] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 270; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 58.

"meâni" görüşü ile bilinen Mumamer b. Abbad'ın (ö.215/830)[975] takipçisi olarak görülmüş ve onun "efâli't-tabia" görüşünü benimsediği rivayet edilmiştir.[976]

Yaşadığı dönemde mütekellimler arasında nüfûz sahibi olduğu anlaşılan Ebû Kelde'nin halife Hârun er-Reşîd (170/786-193/809) tarafından Hind meliki ile münazara etmek üzere gönderildiği rivayet edilmektedir. Rivayete göre Hârun önce bir muhaddisi göndermiş ancak o münazarada başarılı olamayınca farklı bir şahıs arayışına girilmiş ve mütekellim bir şahıs olarak Ebû Kelde'nin ismi gündeme gelmiştir. Hârun, Ebû Kelde'ye önce bu konuda kendine güvenip güvenmediğini sormuş, olumlu cevap alınca onu münazara etmek üzere göndermiştir. Ancak Hârun'un Hind emirine bir mütekellimi gönderdiğini bildirmesi üzerine, Hind emiri yoldayken onun öldürülmesini emretmiş ve Ebû Kelde oraya varmadan öldürülmüştür.[977]

Söz konu rivayetin diğer bir varyantında Ebû Kelde değil de Muammer ile vukû bulmuş olması, bu rivayetin gerçek olup olmadığı husûsunda ihtilafları gündeme getirecektir. Ancak onun Hârun er-Reşîd (170/786-193/809) tarafından görevlendirildiğine dair olan bu rivayet vukû bulmamış olsa dahi II./VIII. asrın sonlarında bilinen bir şahıs olduğunu söylemek mümkündür.

Câhız'ın ifade ettiğine göre Ebû Kelde, Sümâme (ö.213/828) ve Muammer ile birlikte "ef'ali't-tabia" yani tabiaatın fiillerinin hakikaten değil mecazen mahluk olduğu görüşündedirler.[978] Aynı zamanda onun ve bu görüşü benimseyen diğer şahısların Kur'an'ın da ancak mecazen mahluk olduğu fikrini savundukları Câhız tarafından ifade edilmektedir.[979]

1.3.2.3.4. Ebû Şimr el-Hanefî (III./IX. Asır)

Ebû Şimr el-Hanefî, Mu'tezilî tabakâtlarda altıncı tabaka içerisinde zikredilmekte olup, onun ircâ konusunda Mu'tezile'ye muhalif olduğu söylenmektedir.[980] Ebû Şimr, tevhid ve adl konularında Mu'tezile ile muvâfık olmakla birlikte diğer Kaderî-Mürciî şahıslar gibi "el-menzile beyne'l-menzileteyn" konusunda Mu'tezile'ye muhalafet

---

[975] Muammer b. Abbad ve meâni teorisi ile ilgili bkz. Öz, Mustafa, "Muammer b. Abbâd", *DİA*, XXX, ss. 324.
[976] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 270; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 58.
[977] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 269; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 59. Rivayetin bir başka versiyonunda ise Hârun er-Reşîd Muammer'i Sind melîki ile müzara etmesi için göndermiştir. Yine bu rivayete göre önce gönderilen şahıs Ashâbu Ebî Hanîfe'dendir ve kelâmın bid'at olduğu fikrini savunmaktadır. Bu yüzden soruları cevaplayamamış onun yerine Muammer gönderilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 266.
[978] Câhız, *Resâil*, III, 287.
[979] Câhız, *Resâil,* III, 289.
[980] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 268; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel,* 52; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 57-58.

etmiştir.[981] İrca husûsundaki muhalefeti nedeniyle Hayyât'ın Mu'tezile içerisinde sayılıp sayılmamasını önemsiz gördüğü şahıslardan biridir. [982] Ebû Şimr, kader ve ircâ fikrini benimseyen diğer şahıslar gibi Makâlât geleneğinde çoğunlukla Mürcie içerisinde tasnif edilmiş[983], bunun yanında bazı Makâlât yazarlarınca Mu'tezile içerisinde sayılmıştır.[984]

Ebû Şimr'in hayatı ile ilgili bilgiler yetersiz olmakla birlikte etkileşim içerisinde olduğu kişilerden [985] hareketle III./IX. asırda yaşadığı ve bu dönemde Mu'tezilîler nezdinde ircâ fikrini benimsemesiyle tanınan bir şahıs olduğu anlaşılmaktadır.

Zira Ebû Şimr'in Nazzâm ve Ebû'l-Hüzeyl ile farklı zamanlarda bir araya geldiği nakledilmektedir. Rivayete göre Nazzâm ile emirin huzurunda yapılan ircâ konulu bir münazara neticesinde, emir ircâ görüşünden vazgeçmiştir.[986] Mu'tezilî tabakâtlarda bu rivayete yer verilirken Nazzâm'ın başarısına dikkat çekilmesi[987] Ebû Şimr özelinde ircâ fikrini benimseyen Mu'tezilî şahısların Mu'tezile içerisindeki ikinci derecedeki konumunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Ebû Şimr'in Ebû'l-Hüzeyl ile ilişkisine işaret eden bir başka rivayette ise Me'mun Ebû'l-Hüzeyl'e "Ebû Şimr'in onun ölümünü istediğini" söylemiş, Ebû'l-Hüzeyl ise onunla aralarındaki kini dile getiren bir şiir okuyarak karşılık vermiştir. [988] Ebû Şimr ile Ebû'l-Hüzeyl arasındaki anlaşmazlığın sebebi ise ircâ fikri olmalıdır. Bu kanaati Ebû'l-Hüzeyl'in ona hitaben ircâ konusunda yazdığı bir reddiyenin varlığı [989] da desteklemektedir. Ebû Şimr'den bahsedilen rivayetlerde, onun Mu'tezile içerisindeki konumunun birincil derecede öneme sahip olmadığı görülmekte hatta Mu'tezile'nin önde gelen şahısları ile ilişkileri gündeme geldiğinde dışlayıcı bir tavır sergilendiği dikkat çekmektedir.

---

[981] Hayyât, *el-İntisâr,* 127
[982] Hayyât, *el-İntisâr*, 127.
[983] *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 138; Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 87; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 143, 145.
[984] Ebû Şimr'i ve ona nispet edilen fırkayı Mürcie içerisinde tasnif eden Makâlât yazarlarının Ebû Şimr'i Mu'tezilî şahıslarla ilişkilendirmeleri (bkz. Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal,* 42) ve Mu'tezile bahsinde onun görüşlerine yer vermeleri de vâkîdir. Mesela Eş'arî Ebû Şimr'i Mürcie içerisinde zikretmiş olmasına rağmen Mu'tezile içeirisinde de "tevhit ve kader konusunda onlara uyan" şeklinde tanımladığı Ebû Şimr'in görüşlerine Mu'tezile içerisinde de yer vermiştir. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 215.
[985] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 268.
[986] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 268.
[987] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 268; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 57-58.
[988] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlul i'tizâl*, 256.
[989] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 204.

Ebû Şimr'den sonra ona nispet edilen Şimriyye fırkası Külsûm b. Hubeyb[990] tarafından temsil edilmiştir.[991] Külsûm'un Ebû'l-Hüzeyl ile Ebû Şimr'in görüşlerini uzlaştırma görevini üstlendiği Câhız tarafından ifade edilmiştir.[992]

Tevhid ve adalet hususlarında Mu'tezile ile ortak görüşler benimseyen Ebû Şimr'in[993] hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Makâlât geleneğinde iman, büyük günah işleyenlerin durumu ve imâmet husûsundaki görüşlerinden bahsedilmektedir. Ebû Şimr'in iman tanımı içerisinde, Allah'ı bilmek ve O'nu ve O'nun katından gelenleri ikrar etmenin yanında, adaleti bilmek, teşbihi nefyetmeK ve tevhidi bilmek gibi konular da yer almaktadır. [994] Ebû Şimr'in iman tanımına göre bunlar imanın hasletlerinden olup bu hasletlerin hepsi birleştiği zaman imanı oluşturmaktadır.[995] Ebû Şimr'in iman tanımında adalet, teşbihin nefyi gibi konuları imanın hasletleri olarak zikretmesi, bu iman tanımını Kaderî-Mürciî bir şahıs tarafından yapılacak orjinal bir tanım olarak değerlendirmemize imkan vermektedir. Eş'arî de Ebû Şimr'in söz konusu iman tanımını Mu'tezile bahsinde aktarırken tevhid ve adaleti bilmek imandandır kısmına vurgu yaparak, onun Kaderî olduğunu söylemektedir. [996] Allah'ın ehl-i kıbleden günahkarları cehenneme soktuktan sonra, onları ebedî olarak cehennemde bırakıp bırakmayacağı konusunda ise Ebû Şimr, Muhammed b. Şebîb ile birlikte, Allah'ın onları cehenneme sokmasının, orada ebedî olarak bırakmasının ya da bırakmamasının caiz olduğu görüşünü benimseyen Mürcie'nin ikinci fırkası içerisinde zikredilmektedir.[997] Ebû Şimr ve taraftarları imâmet husûsunda ise Mu'tezile ile uyumlu bir şekilde zâlim sultana karşı çıkmanın farz olduğu fikrini benimsemektedir. [998]

Ebû Şimr, Kaderî-Mürciî şahıslar içerisinde ikinci neslin mensuplarından biri olarak sayılabilir. İlk nesilde yer alan Mûsa el-Esvârî ile Amr b. Ubeyd arasındaki gerilim, III./IX. asırda Ebu Şimr, Nazzâm ve Ebû'l-Hüzeyl arasında tezahür etmiş görünmektedir.

---

[990] Külsûm, diğer Kaderî-Mürciîlerle beraber Hayyât tarafından Mu'tezile'ye tevhid ve adl konularında muvâfık olan, ancak el-Menzile beyne'l-Menzilteyn hususunda muhalif olan kimseler arasında zikredilmektedir. Hayyât, *el-İntisâr*, 127.
[991] Câhız, *el-Bursân ve'l-Urcân*, 380.
[992] Câhız, *el-Bursân ve'l-Urcân*, 380; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 129
[993] Kâ'bî, *Makâlât,* 74; Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 88.
[994] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 139.
[995] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,*138; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 145
[996] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin* 341; Eş'arî, *Makâlât,* 486.
[997] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin* 149.
[998] Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 87.

1.3.2.3.5. Muhammed b. Şebîb (III./IX. Asır)

Ebû Bekir Muhammed b. Şebîb [999], Mu'tezilî tabakâtlarda yedinci tabaka içerisinde zikredilmektedir[1000] Bağdâdî'nin onun için kullandığı el-Basrî nisbesinden[1001] hareketle Basralı olması ihtimal dahilindedir.[1002] Vefat tarihi bilinmemekle birlikte, Câfer b. Mübeşşir (ö.234/848-49) ile İskâfî (ö.240/854)'nin onun ircâ görüşüne reddiye yazmış olmaları[1003] ve ircâ fikrini Mu'tezile içerisinde bilinen bir şahıs olduktan sonra -yani belirli bir yaştan sonra- benimsemiş olması[1004] en geç III./IX. asrın başlarında dünyaya gelmiş olmasını gerektirmektedir. Zira onun hem Câfer b. Mübeşşir ile İskâfî'ye yetişmesi hem de 333/944 yılında vefat eden Ebû Mansûr el-Mâturîdî ile görüşmüş olması için en geç III./IX. asrın başlarında dünyaya gelmesi ve de Mâturîdî ile görüşmesinin de IV./X. asra sarkmamış olması gerekmektedir. Bu durumda onun II./VIII. asrın sonlarında ya da III. /IX. asrın başlarında dünyaya gelmiş olması ve IV./X. asırda hayatta olmaması ihtimal dahilindedir.

Muhammed b. Şebîb'e ait olan Ehl-i Kelâm'ın toplandığı bir meclisten bahsedilmektedir. [1005] Ayrıca ona nisbet edilen tevhid ve ircâ konulu kitaplar yer almaktadır. [1006] Önceden vaîd görüşünü benimserken, ircâ fikrini sonradan benimsediği[1007] anlaşılan İbn Şebîb'in ircâ hakkında görüş beyan etmeye başladığında "Mu'tezile'nin onun aleyhine konuştuğu ve bunun üzerine ircâ hakkındaki yeni kitabını Mu'tezile'nin istifade etmesi için yazdığını ancak bu durumun onları kıskandırması sebebiyle "artık bir şey demeyeceğini söylediği" rivayet edilmiştir [1008] Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Muhammed b. Şebîb'in ircâ fikrini benimsemesi bireysel bir tercihin ötesinde, bu fikre bir çağrıyı da içinde barındırmakta ve bu durum bu çağrının muhatapları olan Mu'tezilîleri rahatsız etmektedir.

Kâ'bî'nin "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ve vaîd konusunda Mu'tezile'ye muhalif olan kimseler içerisinde saydığı[1009] İbn Şebîb, Hayyât tarafından "el-menzile beyne'l-menzileteyn" konusunda Mu'tezile'ye muhalafet eden ve Mu'tezile'den sayılıp

---

[999] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 71; *el-Münye ve'l-Emel,* 61.
[1000] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 279.
[1001] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 103.
[1002] Bebek, Adil, "Muhammed b. Şebîb", *DİA*, XXX, 574, ss. 573-575, İstanbul 2005.
[1003] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 208, 213.
[1004] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 279.
[1005] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 279.
[1006] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 279.
[1007] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlul İ'tizâl,* 279.
[1008] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 279; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 71.
[1009] Kâ'bî, *Makâlât*, 74.

sayılması değer ifade etmeyen kimseler arasında zikredilmiştir. [1010] Diğer Kaderî-Mürciîler gibi onun da Makâlât geleneğinde tasnifi çoğunlukla Mürcie içerisinde[1011] olmuş ancak aynı zamanda Kaderî kimliği de göz önünde bulundurularak Mu'tezile bahsinde de görüşlerine yer verilmiştir.[1012] Ayrıca Şehristânî onun ismini Hâricî şahıslar listesinde de zikretmektedir. [1013]

Muhammed b. Şebîb'e nispet edilen çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı Makâlât geleneğinde yer alırken, önemli bir kısmı ise aşağıda zikredileceği üzere Mâturîdî'nin *Kitâbu Tevhid*'indedir.

Muhammed b. Şebîb'in adına nispet edilen Şebîbiyye isimli bir fırka bulunmakta ve Mürcie içerisinde zikredilen bu fırka, imanın tanımındaki farklılık sebebiyle ayrı bir fırka olarak yer bulmaktadır.[1014] İbn Şebîb'e göre iman, Allah'ı ikrar ile O'nun bir olduğunun, O'ndan geldiğine dair nas bulunan şeylerin ve namaz, oruç gibi Resûlullah'tan nakledilen şeylerin ikrar edilmesi ve bilinmesidir. [1015] İmanın parçalara ayrılması ve insanların imanlarının birbirine üstün olması, imandan bir hasletin taat ve imanın bir bölümü olması mümkündür. Bu durumda o hasletin sahibi, imamın bir kısmını terk etmesiyle kâfir olacaktır. Bir kimsenin mü'min olması için imanın hasletlerinin tamamını yerine getirmesi gerekmektedir. [1016] Tevhid ve adalet konularında Mu'tezile ile muvâfık olan Muhammed b. Şebîb [1017] sıfatlar meselesiyle uyumlu olarak Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü benimsemiştir. İmâmet husûsunda ise imâmeti fâdıl olanın hak

---

[1010] Hayyât, *el-İntisâr*, 127.

[1011] Eş'arî, Şebîbiyye'yi Mürcie'nin sekizinci fırkası olarak saymaktadır. *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 140 Şehristânî ise Muhammed b. Şebîb'i Mürcie içerisinde kader ve icrayı birleştiren kimselerden oluşan Sâlihîyye kolu içerisinde zikretmektedir. *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 145. Bunun yanında Mürcie'den Ebû Sevban'ın iman düşüncesini kabul edenler içerisinde de yer vermektedir. *el-Milel ve'n-Nihal*, 143; Ebû Temmâm, Mürcie içerisindeki dördüncü fırka olarak zikretmektedir. *Kitâbu'ş-Şecere*, 86-87; Bağdâdî, ise Mürcie içerisindeki kader ve ircâ görüşünü benimseyenler arasında ismine yer vermiş, cebirden ve kaderden uzak duran diğer Mürciî fırkalar içerisinde onun ismine yer vermemişir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 179-182. Ayrıca bkz. Yemenî, *Akâidu's-Selâse,* 288.

[1012] Eş'arî, İbn Şebîb'in görüşlerine Mu'tezile bahsinde de yer vermiştir. Eş'arî*, İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 182, 271; Bağdâdî ise Mu'tezile bahsinde Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden biri olarak zikrettiği İbn Şebîb'in Sâlihî ve Hâlidî ile birlikte büyük günah işleyenlerin cezası hususunda kararsız kaldıklarını ifade etmektedir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 103.

[1013] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 140.

[1014] Bkz.; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 141; Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 86, 87; Yemenî, *Akâidu's-Selâse,* 288.

[1015] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 141, Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 183; Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 86.

[1016] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 141; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 183.

[1017] Kâ'bî, *Makâlât,* 74.

ettiğini ve Nebî'nin insanları namazla emrettiği gibi Ebû Bekir'i de belirlediği fikrini benimsediği ileri sürülmüştür. [1018]

Mâturîdî, Muhammed b. Şebîb'in görüşlerinden ayrıntılı bir şekilde bahsetmiştir. [1019] Onun Allah'ın varlığı ve sıfatları, [1020] cisimlerin yaratılmışlığı [1021], Aristo'nın görüşlerine dair eleştirilere [1022] ve sofistlerin görüşlerinin tenkidine [1023] yer veren Mâturîdî'nin, Muhammed b. Şebîb'in bir kitabına dayanarak bu görüşleri açıkladığı anlaşılmaktadır. [1024] Bu kitap Muhammed b. Şebîb'e nispet edilen [1025] tevhid konusundaki kitap olmalıdır. Bununla birlikte Mâturîdî, İbn Şebîb'in sadece Mu'tezilî kimliğini muhatap almış [1026] ve onun ircâ görüşünü benimsemesine bir atıfta bulunmamıştır.

Bağdat Mu'tezilesi içerisinde yer alan Câfer b. Mübeşşir (ö.234/848-49) ve İskâfî (ö.240/854)'nin İbn Şebîb'in ircâ görüşünü eleştiren eserler kaleme almış oldukları rivayet edilmektedir. [1027] Bu durum, Mu'tezile ile ircâ fikrini benimseyen Mu'tezilîler arasındaki husumetin, Külsûm ile birlikte Ebû'l-Hüzeyl (ö.235/849-50) arasında giderilmiş olmakla [1028] beraber diğer Mu'tezilîler nezdinde devam ettiğini göstermektedir. Üstelik İbn Şebîb'e olan tepkinin onun ircâ fikrine bir çağrısının ve ircâ üzerine yazdığı eserinin [1029] olması sebebiyle daha tepkisel olduğunu söylemek mümkündür.

1.3.2.3.6. Ebû'l-Hüseyin es-Sâlihî (III./IX. Asır)

Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Müslim es-Sâlihî, Mu'tezile içerisinde yedinci tabakada zikredilmektedir. [1030] Mu'tezilî tabakâtlarda Ebû'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin kelâmda büyük bir yer sahibi olduğu ifade edildikten sonra onun ircâ görüşüne meylettiği ve bu konuda Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât (ö.300/913) ile münazaralarda bulunduğu rivayet edilmektedir. [1031]

[1018] Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 86, 87.
[1019] Mâturîdî, Ebû Mansur (ö.333/940), *Kitâbu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2005, 155-170.
[1020] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 155-170
[1021] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 174-178
[1022] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 189
[1023] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 192.
[1024] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 166
[1025] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 279.
[1026] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 166.
[1027] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 208, 213.
[1028] Câhız, *el-Bursân ve'l-Urcân*, 380.
[1029] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 279. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 71.
[1030] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 281; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 72; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 62.
[1031] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 62; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 72.

Mürcie içerisindeki Sâlihîyye adlı fırkanın isminin hem Sâlihî'ye hem de Sâlih Kubbe[1032]'ye nispet edildiği görülmekredir. Eş'arî ve Şehristânî, fırkayı Sâlihî'ye[1033] nispet ederken,[1034] Ebû Temmâm ise Sâlih Kubbe ye nispet etmiştir. [1035] Ancak Ebû Temmâm, Mürcie içerisinde Sâlih Kubbe'ye bir fırka nispet ederken, Bağdâdi Mürcie içerisinde Sâlihîyye isimli bir fırkadan bahsetmemekle birlikte, Mu'tezile içerisinde Sâlih Kubbe taraftarlarının ismini zikretmiş ancak onların görüşlerine yer vermemiş[1036] hem de Sâlih Kubbe'yi Kaderî Mürciîler arasında saymıştır.[1037] Bununla birlikte Bağdâdî, Kaderî Mürciîlerden bahsederken de Sâlihî'nin iman görüşüne yer vermiştir.[1038] Bu durum ise fırkanın nispet edildiği şahıs ile ilgili soru işaretlerinin oluşmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Sâlih Kubbe'ye Mu'tezilî tabakâtlarda dahi ircâ fikrinin nispet edildiğine dair bir bilginin yer almaması, esasında Sâlihî'ye nispet edilen fırkanın, yanlışlıkla Sâlih Kubbe'ye nispet edildiği fikrini akla getirmektedir. Zira Makâlâtlarda zikredilen "iman hiçbir kayıt koymaksızın Allah'ı bilmek, küfür ise O'nu mutlak olarak bilmemektir" şeklindeki tanım Sâlihî'ye aittir.[1039] Ve bu tanım Bağdâdî, Şehristânî ve Eş'arî'de ortaktır. [1040] Hayyât, kader ve ircâ fikrini bir araya getiren şahıslar arasında Sâlih ismini zikretmektedir. [1041] Kanaatimizce burada Sâlih ismiyle zikredilen kişi Sâlihî'dir. Zira,

---

[1032] Sâlih Kubbe, Mu'tezile'nin yedinci tabakasında yer almaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 281; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 62; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 73. Bununla birlikte ona ircâ fikri nispet edilmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*'de ona ve Sâlihî'ye nisbet edilen çok sayıda kitabın yer aldığı zikredilmektedir. *Fadlu'l-İ'tizâl,* 281. Eş'arî ve Şehristânî gibi Makâlât yazarları da ona ircâ fikrini nispet etmemişlerdir. Eş'arî Sâlih Kubbe'nin görüşlerine Sâlihî ile birlikte pek çok yerde işaret etmekte ancak onun görüşlerine Mu'tezilî bir âlim olarak yer verip ona ircâ fikrini nispet etmemektedir. Bkz. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 198, 254, 247, 299, 314. Bağdâdî ise diğer Makâlât yazarlarından farklı olarak Kaderci Mürcie içerisinde Sâlih Kubbe'nin ismine yer vermiş, Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182, Sâlih b. Kubbe'nin taraftarlarını da Mu'tezile içerisinde bir fırka olarak saymıştır. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 100. Ebû Temmâm ise Sâlih Kubbe'yi ircâ ve kader görüşünü birleştiren şahıslar arasında zikretmiş, Mürcie içerisinde saydığı Sâlihyye fırkasının Kubbe olarak da bilinen Sâlih b. Abdullah'a nispet edildiğini ifade etmiştir. Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 82.

[1033] Şehristânî, Sâlih b. Ömer es-Sâlihî ismini zikrederken *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 145, Eş'arî ise Ebû'l-Hüseyin es-Sâlihî ismini zikretmektedir. *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 137. Ancak bu ikisi aynı kişi olmalıdır. Zira bu kimseye nispet edilen görüşler aynıdır.

[1034] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 137; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal,* 145.

[1035] Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 82.

[1036] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 100

[1037] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182

[1038] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 183.

[1039] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 137; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 145; İbn Dâî er-Râzî, *Tabsıratul Avvâm*, 60.

[1040] Eş'arî, *Makâlât*, 137; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 145.

[1041] Hayyât, *el-İntisâr*, 127.

Hayyât'ın kader ve ircâ görüşünü birleştiren şahıslar içerisinde [1042] Hayyât ile münazaralarda bulunduğu bilinen Sâlihî'nin [1043] ismine yer vermeyip, Mu'tezilî tabakâtlarda kendisine ircâ fikri nisbet edilmeyen Sâlih Kubbe'nin ismini zikretmesi kanaatimizce ihtimal dahilinde görünmemektedir. Bu durumda Hayyât'ın Sâlih olarak aktardığı kimsenin Sâlih Kubbe olarak yorumlanması, sonraki dönemde Sâlih Kubbe ile Sâlihî'nin isimleri etrafında ortaya çıkan karışıklığın bu eksik telaffuzdan kaynaklanması ihtimalini de gündeme getirmiştir.

1.3.2.3.7. Ebû İmran Mu'yis b. İmran (III./IX. Asır)

Yedinci tabakadan olan Mûsa b. İmran el-Fakih'in Ebû'l-Hüseyin'in söylediğine göre kelâmda ve fıkıhta geniş bir ilmi olup, ircâ görüşünü benimsemektedir. [1044] Melchert'in onu örnek göstererek Mu'tezilî biyografi yazarlarının fıkıhta ileri saydıkları ancak Hanefî tabakâtlarda rastlanılmayan bazı isimlerin olduğunu söylemesi [1045] dikkate değerdir. Bu bağlamda Mu'tezile içerisindeki pek çok şahsın Hanefîliğe meylettiği bir dönemde Mu'yis b. İmran'ın ircâ zemininde de ortak görüş benimsediği Ashâbu Ebû Hanîfe ile etkileşiminin olmaması ilginçtir.

1.3.2.3.8. Ebû Saîd el-Bâsenânî (III./IX. Asır)

Mu'tezile'nin yedinci tabakası içerisinde zikredilen Ebû Saîd Ahmed b. Saîd el-Esedi el-Bâsenânî'nin ömrünün sonlarında ircâ fikrini benimsediği, Ebû'l-Hüzeyl'in arkadaşı Yahyâ b. Bişr'in onunla ircâ üzerine münazara etmesi neticesinde ise ircâ fikrini terk edip, vaîd görüşünü benimsediği zikredilmektedir. [1046] Bâsenânî'nin fakih kimliği önemli olmakla birlikte Hanefî tabakâtlarda onun da ismi yer almamakta, ayrıca hakkındaki rivayetlerde Ashâbu Hanîfe ile herhangi bir ilişkisi gündeme gelmemektedir.

Saydığımız bu şahısların dışında Mu'tezilî tabakâtlarda onuncu tabakada zikredilen Hâlidî'den de (IV./X. asır) bahsedilebilir. Hâlidî Basra'dan olup, Mu'tezile içerisindeki ircâya meyleden şahıslardan biridir. Fakih ve mütekellim kimliği ile

---

[1042] Hayyât, *el-İntisâr,* 127.
[1043] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel,* 62; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 72.
[1044] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 279 İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 60; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 71. Şehristânî ise onu Hâricîyye içerisinde *el-Milel ve'n-Nihal*, 140 ve Mürcie'den Sevbaniyye içersinde *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 143 ve Nazzâm'ın ashâbı içerisinde zikretmektedir. *el-Milel ve'n-Nihal*, 69.
[1045] Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, 37.
[1046] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 284 , İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 79 ; *el-Münye ve'l-Emel*, 66, 67.

bilinen [1047] Hâlidî'nin kelâmı Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan olan ve *Tabakâtu'l-Mu'tezile*'de onuncu tabakada zikredilen Ebû Said el-Berdâî'den [1048] aldığı söylenmektedir.[1049] Hâlidî'nin ircâ görüşünü benimseyen Mu'tezilîler içerisinde Hanefî-Mu'tezilîler ile doğrudan etkileşimi olan nadir şahıslardan biri olması onu önemli kılmaktadır. Bununla beraber bu ilişkinin ancak IV./X. asırda tesis edildiğini söylemek mümkündür. V./XI. asırda ise Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö.436/1044) öğrencilerinden biri olan Abdulvâhid Ali b. Berhân el-Ukberî'nin (ö.454/1062-63) bir Hanefî fakihi ve aynı zamanda Mürciî-Mu'tezile'den bir şahıs olduğu ve kâfirlerin cehennemde sonsuza kadar kalmayacağı görüşünü benimsediği ifade edilmiştir. [1050]

Kaderî-Mürciî olarak zikredilen şahıslar Makâlât geleneğinde çoğunlukla Mürcie içerisindeki bir grup olarak anılmakla birlikte, bu şahısların birbirleriyle etkileşimleri ya da Gaylân'dan başlayan bir süreçte bir gelenek meydana getirmiş olmaları söz konusu görünmemektedir. Bu durum bu şahısların Makâlât geleğinin tasnifi ile ilgili çabaları neticesinde bir araya getirildikleri izlenimini gündeme getirmektedir.

Nitekim kader ve ircâ görüşünü bir araya getiren bu şahıslar Mu'tezile içerisinde de ortak bir zeminde yer almamışlardır. Onlara nisbet edilen tevhid ve adalet konulu görüşler, Mu'tezile içerisinde ayrı bir grup olarak tasnif edilmelerine imkan verecek nitelikte orjinal ve ayırt edici nitelikte olmamıştır. Bu şahıslar çoğu zaman tevhid ve adalet konulu meselelerde Mu'tezile içerisindeki diğer şahıslarla ortak görüş benimsemişlerdir. Yine II./VIII. ve III./IX. asırda yaşayan bu şahısların ircâ zemininde birleştikleri Ebû Hanîfe ve ashâbı ile etkileşimlerine dair ipucu bulunmamaktadır. Biz bu şahısları tahlil ederken fıkhî eğilimlerini ve Hanefîlikle ilgilerinin olup olmadığını anlamaya çalıştık. Ancak özellikle ilk üç asırda bu tarz bir ilişkinin olmadığı ve fakih kimliği ile bilenen şahısların dahi Ashâbu Ebî Hanîfe ile etkileşiminin söz konusu olmadığı, ancak IV./X. ve V./XI.asırlarda bu ilişkiyi yansıtan bazı şahısların varlığı dikkatimizi çeken unsurlar olmuştur.

Bu bağlamda Hanefî kimliğin tüm Mu'tezilîleri kapsayan bir genelleme olup olmadığı da Kaderî-Mürciîler nezdinde tekrar sorgulanabilir. İrca fikri husûsundaki farklılaşma, Hanefî-Mu'tezilîler ile Hanefî-Mürciî/Mâturîdî zemin arasındaki ihtilafların en belirgin olanıdır. Bununla birlikte Mu'tezile içerisinden büyük günah meselesi

[1047] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 110; *el-Münye ve'l-Emel* , 93.
[1048] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 101.
[1049] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 110.
[1050] Zehebî, *Siyer,* XVIII, 125; İbnu'l-Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, V, 294.

husûsunda Ashâbu Ebî Hanîfe'nin itikadî kimliği ile nispeten ortak bir zeminde yer alan şahıslar var olmasına rağmen, bu şahıslarla Hanefîler arasında herhangi bir etkileşim söz konusu olmamıştır. Bu durumda Ashâbu Ebî Hanîfe ile Mu'tezile ilişkisinin ircâ zemininde bir yakınlaşma söz konusu olduğunda somut tezahürlerine rastlanılmaması, Mu'tezile içerisinde Hanefî görüş sahibi şahısların Hanefîliği benimseleri için sayılan şartların olgunlaşmadığını göstermektedir.

Bu durumda Hanefî-Mu'tezilî kimliğin ircâ fikrindeki ihtilafı aşmış görünen şahıslar için söz konusu olmaması, Hanefî-Mu'tezilî kimliğin oluşmasında ortak "zihniyet" faktörü hâricîndeki farklı bazı şartların da gündeme gelmesinin somut bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

BÖLÜM II

ASHÂBU EBİ HANİFE-MUTEZİLE ETKİLEŞİMİNİN TEZAHÜRÜ OLARAK MİHNE VE SONRASI

Hanefîlik ve Mu'tezile mezheplerinin teşekkül safhasının ilk aşamalarında her iki eğilimle de ilişki içerisinde olan şahıslardan bahsedilebilir. Bununla birlikte bu şahıslar arasındaki ilişkinin şahısların ne tam bir Mu'tezilî, ne de olgunlaşmış bir Hanefî kimliği taşımıyor olması, bu şahıslara nispet edilen görüşlerin günümüze ulaşmaması, mihne öncesinde Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi ile ilgili arayışlarımızı, kader ve ircâ görüşünü birleştirenler, ilk Mu'tezîlîlerden fıkıh ile ilgilenenler, her iki eğilim mensuplarından ders alanlar, Ebû Hanîfe'den ilim tahsil edenler gibi alanlara yönlendirmemize neden olmuştur. Bu örnekler iki kimliğin geçişliliğine dair ilk tezahürler olarak değerlendirilmiştir.

Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile ilişkisinin şahıslar bazındaki ilk tezahürleri mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini benimseyen Ashâbu Ebî Hanîfe'den bazı şahıslar örneğinde görülmektedir. Mihne döneminde özellikle Irak bölgesinde pek çoğu mihne döneminde kadılık yapmış Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahısların halku'l-Kur'an fikrini benimsemiş olmaları bu şahısların Mu'tezilîlikle ilişkilerinin tespitini gerektirmektedir. Halku'l-Kur'an fikrini benimsemenin tek başına Mu'tezilî olmak anlamına gelip gelmediği, bu şahısların diğer itikadî eğilimlerle ilişkisi ve mihne sürecinin bu ilişkinin tesisinde söz konusu olan etkisi Hanefî-Mutezililiğin ilk aşamasını aydınlatmaya yardımcı olacaktır. Bu sebeple halku'l-Kur'an fikrini benimsemenin tarihsel süreçte mihne öncesinde, mihne esnasında ve mihne sonrasında ifade ettiği anlamın tespiti önemlidir.

Mihne öncesi süreçte halku'l-Kur'an fikri farklı eğilimler tarafından temsil edilmiştir.[1051] Mihne öncesinde görülen ve bizim de birinci bölümde işaret ettiğimiz halku'l-Kur'an fikrini benimseme ile Mürcie ve Ashâbu Ebî Hanîfe'den olma beraberliği kısmen mihne sürecinde de devam etmiştir.[1052] Bununla birlikte mihne esnasında bu

[1051] Pezdevî halku'l-Kur'an görüşünü Mu'tezile, Havâric, Mürcie, Rafiziler ve Mücebbire tarafından benimsenen bir görüş olarak açıklamaktadır. Pezdevî, Ebu'l-Yusr, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1988, 78. Nawas, "Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan", 156.

[1052] Bu süreçte hem ircâ fikrini, hem de halku'l-Kur'an fikrini benimseyen Ashâbu Ebî Hanîfe'den bazı şahıslar mevcuttur. Mihneyi başlatan Bişr el-Merîsî, Ebû Yusuf'un ashabından olup (Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 156) hem ircâ fikrine hem de halku'l-Kur'an görüşüne sahiptir. *Şehristânî, İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 90, 91, 143. Mihne sürecinde kadılık yaptığı bilinen Sâlih b. Muhammed'in de yine ircâ ile birlikte halku'l-Kur'an fikrini de benimsediği kaydedilir. İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecruhîn*, I, 470; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl,* III, 413. Yine bu dönemde hem i'tizâl görüşü atfedilen (Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*,

ilişkinin unsurları halku'l-Kur'an fikrini benimsemek, Mu'tezile ve Ashâbu Ebî Hanîfe'den olmak şeklinde farklılaşmıştır. Bununla beraber hala halku'l-Kur'an fikrini benimsemenin, Mu'tezilî sayılmaya dayanak teşkil edeceği hususu net değildir. Bazı çağdaş araştırmacılar tarafından halku'l-Kur'an fikrinin Mürciî bir temelden neşet ettiği ve sonradan Mu'tezile tarafından sahiplenildiği ifade edilmektedir.[1053] Bu fikri temsil eden Bişr el-Merîsî'nin halku'l-Kur'an fikrinin öncü şahsiyetlerinden biri olması[1054] bu görüşün salt Mu'tezilî bir ilke olarak sayılamayacağının göstergesidir.[1055] Bununla birlikte bu fikrin iman konusunda Mürciî, fiiller meselesinde Cebrî, kabir azabı, rü'yet, şefaatin inkarı gibi konularda Mu'tezile ve Cehm b. Safvan ile ortak görüş benimseyen aynı zamanda Ashâbu Ebî Hanîfe'den bir şahıs olan Bişr el- Merîsî tarafından ciddi bir şekilde temsil edilmiş olması, bu fikrin hangi kimliğiyle doğrudan ilgili olduğuna şüphe ile yaklaşmamızı gerektirir. Zira mezhepler arası geçişlilik örneği sergileyen Bişr'in halku'l-Kur'an fikrini benimsemesinde Mürciî kimliğinin ne kadar öncelikli olduğu hususu belirsizdir.

Mürciî kimlik başlıbaşına meseleye olan bakış açısını yönlendirecek bir akideye sahip değildir. Ancak mevâliden olma vasfının pek çok zaman bir arada bulunduğu Mürciî kimlik ile ortaklaşa halku'l-kur'an fikrine yönlendirmesi ihtimal dahilindedir. Mevâli kimliğin konu ile ilgisini dile getiren araştırmacılar [1056] Mürcie ve Mu'tezile'nin mevâli ortak tabanında Kur'an'ın mahluk olduğunu benimseme, Arap asabiyetinin savunucularının Kur'an dilinin Arapça olmasını bir üstünlük vesilesi olarak görmelerine de bir tepkiyi içermektedir.[1057] Bu bakış açısıyla ise halku'l-Kur'an fikri Arap asabiyetine karşı çıkşın akılcı zihniyetin temsilcileri nezindeki bir tezahürüdür. Bu suretle de akılcılık zemininde, Arap asabiyeti şeklinde geleneğe karşı çıkış bağlamında Mürcie ile Mu'tezile, halku'l-Kur'an fikrine aynı mesafededir. Konunun akademik düzlemde Mu'tezile'nin teolojik görüşleri ile uyumlu olması ise halku'l-Kur'an fikri ile Mu'tezile zeminindeki beraberliğin teyit edici bir unsurudur ve bu nokta bu fikri temsilde Mu'tezile ön plana

---

vr. 21a.) mihne döneminde kadılık yaptığı ve halku'l-Kur'an görüşünü benimsediği ifade edilen (Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat,* XII, 482; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 67) ayrıca ircâ fikri nispet edilen (Cessâs, *Fusûl*, I, 103; Özen, "İsâ b. Ebân", *DİA*, XXII, 480; Kaya, E.Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidal*, 169) İsa b. Ebân gibi şahıslardan bahsedilebilir.
şahıslardan bahsedilebilir.

[1053] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 333 vd.

[1054] İbn Ebû Tâhir Tayfûr*, Kitâbu Bağdad*, 36; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 281.

[1055] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 305.,

[1056] Akoğlu, Muharrem, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012, 44; Akoğlu, "Ahmed b. Ebi Duâd'ın Abbâsî-Mu'tezilî Politikaları Üzerindeki Etkisi", *Bilimname*, VII (2005/1), 97, ss. 93-103.

[1057] Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 44

çıkmaktadır. Bu sebeple mihne sürecinin aydınlatılması ilişkinin tespiti için son derece önemlidir.

2.1. Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile Etkileşiminde Mihnenin Yeri

2.1.1. Mihnenin Tarihçesi

Mihnenin ilanı öncesinde Me'mûn halku'l-Kur'an fikrini 212/827 yılında ilan etmiştir.[1058] Halku'l-Kur'an fikrinin neden seçildiği husûsunda birtakım belirsizliklerden bahsedilmekle birlikte [1059] Me'mûn'un bu fikri resmi olarak ilan etmesi, Me'mûn'un siyasî bazı endişelerinin giderilmesine halku'l-Kur'an fikrinin doğasından kaynaklanan birtakım unsurların da katkıda bulunması ihtimaliyle anlam kazanmıştır. Bunlardan biri yaratılmış Kur'an fikrinin halifenin dinî ve siyasî otoritesini güçlendirme ihtimalidir.[1060] Zira Kur'an'ın yaratılmış olması halifenin icraatlarına esneklik kazandıracak[1061] halifenin otoritesi yaratılmamış Kur'an'ı tefsir eden ulemânın gücünün önüne geçecektir.[1062] Yine halifenin otoritesini sağlamaya yönelik olarak Me'mûn döneminde halifeye karşı belirli oluşumlar içerisinde yer alan Hadis Taraftarlarının halifenin otoritesini tanıyıp tanımadıklarını teyit etmek için halku'l-Kur'an fikrinin sorgulama vesilesi olarak seçilmesinden bahsedilebilir.[1063]

Bunun yanında konunun dolaylı olarak Kur'an dili olan Arapça'yı üstünlüklerine vesile kılan Arap asabiyetine karşı bir tepkiyi içermesi, halku'l-Kur'an fikrinin mevâli zemininde ortak bir bakış açısına dönüşmesine imkan tanıdığından bahsedilmektedir.[1064] Bu zeminde ise en azından bir süre Mürciî ve Mu'tezilî çevrenin ortak hareket etmesi mevali çevreyle yakınlıkları sebebiyle abes bir durum teşkil etmeyecektir.

Mihne, 218/833 yılında Abbâsî halifesi Me'mûn'un vefatından dört ay önce Tarsus'tan gönderdiği bir mektup ile başlatılan, Me'mûn'dan sonraki halifeler Mu'tasım ve Vâsık tarafından devam ettirilen ve 232/846 yılında Mütevekkil tarafından

---

[1058] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 619; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Muhammed Yusuf Dekkâk, Beyrut 1987, V, 487; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 186; Patton, Walter M. Patton, *Ahmad b.Hanbal and Mihna,* Leiden 1987, 52; Bozkurt, "Mihnenin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012, 14; Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile,* İstanbul 2006, 123.
[1059] Bkz. Nawas, "Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan", 159.
[1060] Bozkurt, Nahide, "Mihnenin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", 24; Nawas, "The Mihna of 218 A.H. /833 A.D Revisited: An Empirical Study", 707.
[1061] Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 121.
[1062] Bozkurt, "Mihnenin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", 24.
[1063] Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 121.
[1064] Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 121.

sonlandırılan bir süreci ifade etmektedir. [1065] Yirmi yıldan az bir süreyi kapsayan mihne dönemi pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir. [1066] Söz konusu zaman diliminin etkileri ise günümüze kadar uzanan uzun bir süreci kapsamaktadır.[1067]

Mihne, halku'l-Kur'an fikri husûsundaki görüşlerin halifenin isteği ve emriyle kadılar vasıtasıyla, kadı ve muhaddisleri muhatap alan bir sorgulama sürecini kapsamaktadır. [1068] Me'mûn 218/833 yılının rebîülevvel ayında yazdığı [1069] ilk mektubunda İshak b. İbrahim'den kadıları huzurunda toplamasını ve onlara Emîr'ül-Mü'minîn'in mektubunu okuyup halku'l-Kur'an husûsundaki görüşlerinin ortaya çıkarılmasını istemiştir. [1070] İlk olarak kadıların görüşlerinin ortaya çıkarılmasını amaçlayan Me'mûn, mektubun devamında kadıların bu görüşü ikrar edip kendisine tabi olmaları durumunda devam edecekleri görevlerinde kendilerine gelen şahitlerden Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyenlerin şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini emretmektedir. [1071] Bu suretle kadılar resmi olarak halku'l-Kur'an fikrini benimsemeyenlere karşı bir yaptırım uygulamakla da ilk kez görevlendirilmiş olmaktadırlar. [1072]

Me'mûn'un İshak b. İbrahim'e gönderdiği ikinci mektupta ise Me'mûn'un ismini belirlediği yedi kişinin kendi yanına gönderilmesini emretmesi üzerine bu şahıslar halku'l-Kur'an husûsunda sorguya çekilmişler ve hepsi Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmiştir.[1073] Sonrasında ise bu şahıslardan Bağdat'ta fukahâ ve Ehl-i Hadis'den meşâyıhın huzurunda görüşlerini dile getirmeleri istenmiştir. Söz konusu talebi de yerine getiren bu şahıslar, sonrasında serbest bırakılmışlardır.[1074]

Me'mûn kadılarla başladığı sorgulama sürecine toplumda fakih ve muhaddis kimlikleri ile bilinen yedi meşhur şahsın sorgulanması ile devam etmiş ve bu şahısların

---

[1065] Nawas, A. John, "The Mihna of 218 A.H. /833 A.D Revisited: An Empirical Study", *Journal of The American Oriental Society*, 116/4 (1996), 698, ss. 698-708.
[1066] Nawas, "The Mihna of 218 A.H. /833 A.D Revisited: An Empirical Study", 698.
[1067] Mihne hadisenin günümüze ulaşan en bariz etkisi akılcı zihniyetin siyasî zemin ile birleştiğinde etkinliğini kaybetmiş olmasıdır. Bu etki, İslam düşüncesi içerisinde mihne sürecinde ezilen ve mihne sonrasında güçlenen Hadis Taraftarlarını, akılcı zihin yapısı karşısında güçlendirip ön plana çıkarıp aklı itibarsızlaştırmış olmasıdır. Bu tür yorumlar için bkz. Onat, Hasan, "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012, 117 vd.
[1068] Taberî, *Târîhu't-Taberî,* VIII, 631; Bozkurt, "Mihnenin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", 16; Nawas, "The Mihna", 707.
[1069] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 634.
[1070] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 633.
[1071] İbn Ebû Tâhir Tayfûr*, Kitâbu Bağdad*, 182-183; Taberî, *Târîhu't-Taberî* , VIII, 633.
[1072] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 634.
[1073] İbn Ebû Tâhir Tayfûr*, Kitâbu Bağdad*,183; Taberî, *Târîhu't-Taberî,* VIII, 634; Bozkurt, "Mihnenin Tarihsel Arka Planı ve Analizi",18.
[1074] İbn Ebû Tâhir Tayfûr*, Kitâbu Bağdad*,183.

bu fikri ikrar etmeleri ile mihne süreci daha ilk aşamasında Me'mûn'un istediği başarıyı elde etmiştir. Süreç Me'mûn'un isteği üzere devam ederken İshak b. İbrahim'e üçüncü mektubu göndermiş ve bu mektupta halku'l-Kur'an fikrini benimsemenin gerekliliğine dair deliller zikredildikten sonra İshak b. İbrahim'den bu mektubu Câfer b. İsa ile kadı Abdurrahman b. İshak'a okumasını, onların Kur'an hakkındaki görüşlerini öğrenmesini ve Emîr'ül-Mü'minîn'in kişilere itimadında ihlas ile tevhid görüşüne sahip olmanın gerekli olduğunu, halku'l-Kur'an görüşünü benimsemeyenin ise tevhid görüşüne sahip olmayacağını söylemesini emretmiştir. Me'mûn bu iki kişinin kendi görüşünü benimsemesi halinde ise onların kadılıkları esnasında meclislerine gelen şahıslardan halku'l-Kur'an fikrini benisemeyenlerin şahitliklerini kabul etmemek suretiyle mihnenin uygulama sürecine dahil edilmelerini emretmiştir.[1075] Mektubun devamında ise İshak b. İbrahim'den bu emrin diğer kadılara da uygulanmasını ve sonuçları kendisine bildirmesini emretmiştir.[1076]

Me'mûn, bu mektubunda mihnenin uygulamasına dair birinci mektubundaki yöntemini devam ettirirken, bu emir tüm kadıları içine alacak şekilde genişletilmiş ve İshak b. İbrahim'in dikkatini kadılara yoğunlaştırması tavsiye edilmiştir. Aynı yöntemi birinci mektubunda da zikretmekle birlikte, Me'mûn'un üçüncü mektubunda özellikle iki şahsın ismini vermesi ile mihne kadılar vasıtasıyla halkın geneline teşmil edilmiş, sonuçta bu uygulamaların neticesinin kendisine rapor edilmesini istemek suretiyle de kendisini sürecin içerisinde tutmaya devam etmiştir.

Bunun üzerine İshak b. İbrahim, Ebû Hassan ez-Ziyâdî, Bişr b. Velid, Ali b. Ebî Mukâtil, Fadl b. Gânim, Zeyyâl b. Heysem, Seccâde, el-Kavârirî, Ahmed b.Hanbel, Kuteybe b. Sa'deviyye, el-Vâsıtî, Ali b. Ca'd, İshak b. Ebî İsrâil, İbnu'l-Hurş, İbn Uleyye el-Ekber, Yahyâ b. Abdirahman el-Umerî, Ömer b. el-Hattab'ın Rakka kadı olan neslinden bir kişi, Ebû Nasr et-Temmâr, Ebû Ma'mer el-Katîî, Muhammed b. Hâtim b. Meymûn, Muhammed b. Nuh el-Madrub, İbnu'l-Ferruhân, Nadr b. Şumeyl, İbn Ali b. Asım, Ebû'l-Avvam el-Bezzâz, İbn Şucâ ve Abdurrahman b. İshak'ın içerisinde bulunduğu fukahâ, hakim ve muhaddislerden bir grubu huzurunda bir araya getirmiş ve onlara Me'mûn'un mektubunu iki kez okumuş ardından da Kur'an hakkındaki görüşlerini sormaya başlamıştır. [1077] Bişr b. Velid ile başlayan sorgulamaların metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla, bu şahıslar söz konusu sorgulama öncesinde Me'mûn'a konu ile

[1075] Taberî, *Târîhu't-Taberî,* VIII, 636, 637.
[1076] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 637.
[1077] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 637.

ilgili görüşlerini bir çok kez bildirmişlerdir.[1078] Bu sorgulama öncesinde Kur'an'ın kelâmullah olduğuna dair söylemleri nedeniyle herhangi bir yaptırım ile karşılaşmamışlardır. İshak b. İbrahim'in sorgulamasında da onun Kur'an'ın mahluk olduğunu söyletmeye yönelik çabalarına rağmen doğrudan bu görüşü teyit etmemişlerdir. Üçüncü mektup sonrası sorgulanan bu şahısların bu görüşü teyit etmeme husûsunda önceki süreçte de cesaret gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bişr b. el-Velid halifeye bunun öncesinde pek çok kez görüşünü ilettiğini ve konu ile ilgili başka bir şey söylememe husûsunda emîrü'l-mü'minîn ile anlaştıklarını ifade etmiştir. Sonrasında Ali b. Mukâtil er-Râzî'nin sorgulanmasına geçilmiş ve o da Bişr ile benzer bir şekilde emîrü'l-mü'minînin görüşünü defalarca söylediğini ve onun işittiğinden fazlasını söylemeyeceğini dile getirmiştir. İshak b. İbrahim Kur'an'ın mahluk olup olmadığı sorusuna "Kelâmullah'tır" şeklinde cevap vermiş, ve emîrü'l-Mü'minîn bir şey emrederse ona itaat ettiğini söylemek suretiyle halifeye bağlılığını ifade etmiştir. Sonrasında sorgulanan Zeyyal, Ali b. Mukâtil ile benzer şeyler söylemiştir. Hasan ez-Ziyâdî'nin sorgulaması esnasında diğer şahıslar gibi o da Kur'an'ın kelâmullah olduğu cevabını verdikten sonra halifenin otoritesini teyit etmiş ve ondan gelen bir emir söz konusu ise buna icabet ettiğini ifade etmiştir. Sonrasında İshak b. İbrahim ile aralarında halku'l-Kur'an görüşünün benimsenmesinin halife tarafından emredilip emredilmediği husûsunda bir tartışma vaki olmuş, konuya dahil olan Ali b. Mukâtil, onun bu konudaki görüşünün Peygamber'in ashâbının feraiz ve miras konusu hakkındaki görüşü gibi olduğunu onların da kimseyi bu görüşü kabule zorlamadıklarını söylemiştir. Ardından Hasan ez-Ziyâdî, tekrardan kendisine emredileni yerine getireceğini ifade etmiş, İshak b. İbrahim ise konunun emredilmesi ile değil, imtihan ile emredildiğini ifade etmiştir.[1079]

Meselenin halifenin emrine itaat ile halifenin Peygamber'in ashâbının fürûdaki meselelerdeki tavrından uzaklaşması bağlamında tartışılmış olması ilginçtir. Zira kadılar ısrarla halifenin emrine tabi olacaklarını dile getirirken İshak b. İbrahim'in böyle bir emrin olmadığını açıklaması, Ali b. Mukâtil tarafından dile getirilen Peygamber'in ashâbının tutumunun aksine davranan bir halife imajından uzaklaşmama adına olmalıdır. Anlaşıldığı kadarıyla sonrasında Ahmed b. Hanbel ile sorguya devam edilmiş, o da kelâmullah olduğunu ve buna ilave edecek bir sözünün olmadığını söylemiştir. Ahmed b. Hanbel'in sorgusundan sonra diğer kişilerin sorgulanmasına devam edilmiş, Kuteybe b. Ubeydullah b. Muhammed b. Hasan, İbn Uleyye el-Ekber, İbnu'l-Bekkâ, Abdu'l-Munim

[1078] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 637, 638.
[1079] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 637-639.

İbn İdris İbn Binti Vehb b. Münebbih, Muzaffer b. Muraccâ, fıkıh ehlinden olmayan kör bir şahıs ile Ömer b. el-Hattab'ın neslinden olan Rakka kadısı olan bir şahıs ve İbnu'l-Ahmar dışında diğerleri "Kur'an'ın "Kelâmullah" olduğu cevabını vermişlerdir. İbnu'l-Bekka Kur'an'ın mec'ul ve muhdes olduğunu söylemiş, meculün mahluk olup olmadığını soran İshak b. İbrahim'e evet cevabını vermiş ancak Kur'an mahluktur ifadesini kullanmamıştır. İshak b. İbrahim, söz konusu şahısların sorgulamalarını tamamladıktan sonra onların görüşlerini Me'mûn'a göndermek üzere yazıya geçirmiştir. Ancak İshak, halifenin görevlendirdiği meşhur iki kadıyı sorgulamaya tutmamış olacaktır ki İbnu'l-Bekka, onların görüşlerini açıklamamalarına tepki göstermiştir. İshak b. İbrahim sorgulamaya tabi tuttuğu kişilerin görüşlerini yazıp Me'mûn'a göndermiş, Me'mûn'un bu mektubu değerlendirme sürecinde bu şahıslar gözetim altında tutulmuşlardır.[1080] Me'mûn'un mektubunda şahısların verdiği cevaplar incelenmiş ve onların verdikleri cevaplar değerlendirilmiştir.[1081]

Me'mûn döneminde mihnenin uygulamasındaki temel prensipler ortaya konulmuş, ondan sonraki halifeler Mu'tasım ve Vâsık tarafından ise mihne uygulamaları devam ettirilmiştir. Me'mûn kendinden sonra halife olan Mu'tasım'a Kur'an konusunda kendisini takip ederek mihne sürecini devam ettirmesini, Ahmed b. Ebî Duâd'ı yanından ayırmamasını ve her konuda ona danışmasını, Yahya b. Eksem'in ise bu zamana kadarki fiillerinin kötülüğünden ötürü dikkate alınmamasını içeren bir vasiyet bırakmıştır.[1082] Mu'tasım tarafından Me'mûn'un vasiyetinin gereği yerine getirilmiş ve mihne süreci devam ettirilmiştir.[1083] Onun bu süreçte çeşitli bölgelere mihnenin uygulanması hususunda mektup gönderdiği anlaşılmaktadır.[1084] Mu'tasım ve Vâsık dönemlerindeki mihne Me'mûn dönemine nazaran daha az sayıda kişinin mihneye tabi tutulduğu ancak uygulamaların şiddetinin arttığı bir dönem olarak tasvir edilir.[1085] Sonraki süreçte Mu'tasım tarafından sona erdirilen[1086] mihnenin 231/845 yılında Vâsık tarafından tekrar

---

[1080] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 639-640.
[1081] Bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 641 vd.
[1082] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 647-650.
[1083] İshak b. Hanbel (ö.273/886), *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Nağş, Kahire 1983, 12-14; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 163 vd. ; Avcı, Casim, "Mu'tasım-Billâh", *DİA*, XXXI, 382, ss. 381-382, İstanbul 2006.
[1084] el-Kindî, Muhammed b. Yusuf (ö.350/961), *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbu'l-Kudât*, thk. Rhuvon Guest, Beyrut 1908, 447.
[1085] Lapidus, Ira M., "The Seperation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society" *International Journal of Middle East Studies*, 6/4 (1975), 381, ss. 363-385; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 168, 178.
[1086] İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf B. Tağrîberdî (ö.874/1470), *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut 1992, II, 314; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 178.

başlatıldığı, [1087] Vâsık döneminde nüfûzunu koruyan Ahmed b. Ebî Duâd'ın yönlendirmesi ile de bu dönemde mihne uygulamalarına şiddetli bir şekilde devam edildiği zikredilmektedir. [1088] Bu dönemde özellikle Ashâbu'l-Hadis geleneğinden gelen şahıslardan halku'l-Kur'an fikrini teyit etmeleri istenmiş, kabul etmeyenler ise şiddetli bir şekilde cezalandırılmışlardır.[1089] Vâsık'ın 232/846 yılında vefatı öncesinde ise mihne uygulamalarından ötürü tevbe ettiği ve mihne uygulamalarına son verdiği ifade edilmiştir.[1090]

2.1.2. Mihne Döneminde Hanefî-Mu'tezilî Kimliğin Temel Vasfı Olarak Halku'l-Kur'an Fikrinin Tarihçesi

Halku'l-Kur'an konusunun mihne döneminde siyasî düzlemde tartışılmasının etkileri, fikrin tarihi geçmişinin birtakım inşâ faaliyetlerine konu olmasına sebebiyet vermiştir. Bu inşâ faaliyeti çoğunlukla mihne döneminden olumsuz etkilenen Ashâbu'l-Hadis mensupları tarafından yürütülmüştür. Zira halku'l-Kur'an fikri husûsundaki tartışmaların mihne esnasında Ashâbu'l-Hadis mensupları aleyhine yapılmış olması, konunun Ashâbu'l-Hadis mensuplarının dikkatini çekmesine ve gerek ilk temsilciler, gerekse de fikri dayanaklar husûsunda en çok onların görüş beyan etmelerine imkan vermiştir. Bunun yanında yine mihne döneminde Mu'tezile'nin sahiplendiği halku'l-Kur'an fikrinin mihne sonrası süreçte, kişilerin Mu'tezilîliğini veyahut bidat ile ilişkini ispat sadedinde kullanılması ve konunun mihne sonrası algının şekillendirdiği bir alan olması bu fikrin ilk tezahür ettiği zeminin ve nispet edildiği şahısların tespitini zorlaştırmaktadır.

Halku'l-Kur'an konusundaki tartışmalar, öncelikle sıfatların nefyi görüşü ile birlikte gündeme gelmiştir. Fikrin dayandığı zemin ile ilgili ise farklı görüşler ortaya atılmış ve bu iddialar iki grupta değerlendirilmiştir. Birinci grup, sıfatlar bağlamında halku'l-Kur'an meselesinin ortaya çıkışını Yahudi, Hıristiyan ya da filozoflar gibi dış etkenler ile açıklarken, ikinci grup bu fikrin ortaya çıkmasında yabancı etkenleri tâli etkenler olarak tanımlamakta ve meselesinin özünün İslam toplumunun kendi içerisinden

---

[1087] İbn Tağrîberdî, *Nücûmü'z-Zâhire,* II, 314.
[1088] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 328.
[1089] el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât,* 451; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 317. Vâsık dönemi mihne uygulamaları ile ilgili ayrıntlı bilgi için bkz. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*,178 vd.
[1090] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 329.

çıktığı görüşünü benimsemektedir.[1091] Bu bağlamda İslam düşüncesinde halku'l-Kur'an fikri Allah'ın sıfatlarının nefyi görüşünün bir neticesi olarak olarak ortaya çıkmıştır. Sıfatların nefyi husûsunda ilk fikirler ise iki şahsa nispet edilmektedir. Ashâbu'l-Hadis mensuplarınca Peygamber zamanında tartışılmadığı ifade edilen [1092] bu meselenin ilk kez Ca'd b. Dirhem (ö.124/742?) tarafından ortaya atıldığı ve Cehm b. Safvan (ö.128/745-46)'ın Ca'd'dan istifadeyle bu görüşleri benimsediği yaygın bir söylem olup [1093] Dârimî'den itibaren [1094] Hadis Taraftarlarına ait eserler, bu iki ismin halku'l-Kur'an fikrinin başlatıcıları olarak değerlendirilmesinde önemli bir rol sahibi olmuştur.[1095]

Ashâbu'l-Hadis'e ait eserlerde, halku'l-Kur'an fikrinin Ca'd ve Cehm ile ortaya çıktığı ifade edilirken, onların Kureyş kâfirlerinden sonra bu konuda görüş belirten ilk kimseler oldukları ve onları takip ettikleri ifade edilmektedir. [1096] Karşıt görüş sahiplerinden Mu'tezilî yazarlara göre ise aslolan görüş Kur'an'ın mahluk olduğu olup bunun hilafına ilk fikir, Müşebbihe içerisinden ortaya çıkmıştır.[1097] Kâdî Abdülcebbâr'ın Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet ettiği bir rivayette, ona Peygamber ve sahabe zamanlarında bu konuda ihtilaf olup olmadığı sorulmuş, o da bu zamanlarda insanların iki görüş içerisinde olduklarını ifade etmiştir. Birinci grup Resûl'e inanmayıp, Kur'an'ın Allah katından olmadığını savunan müşriklerdir. İkinci grup ise Kur'an'ın Allah katından olduğu husûsunda birleşen ancak onun Allah'ın fiili mi, yoksa Peygamber'in fiili mi olduğu konusunda ihtilafa düşen kimselerdir Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu durum, Kur'an'ın muhdes olması ile ilgili tartışmanın sonradan ortaya çıktığını açıklamaktadır.

[1091] İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 234-239; Ayrıca Bkz. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 102-107.

[1092] Gelenekçi zihniyet, genel olarak kendi görüşlerini Peygamber zamanına dayandırma hususunda gayretkar oldukları gibi, karşıt görüş sahiplerini de Peygamber'e düşmanlık besleyen müşrikler ile ilişkilendirmeye çalışmaktadırlar. Dârimî, Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini ileri sürenleri Kur'an'ın beşer sözü olduğunu ifade eden Velid b. Mugîre ile ilişkilendirmiş ve onların arasında bir fark olmadığını tabi olunanın da, tabi olanların da aynı kötülükte olduğunu ifade etmek suretiyle, halku'l-Kur'an görüşünü eleştirmektedir. Dârimî, *er-Red*, 159. Yine onların Peygamber zamanında ortaya çıkmaları halinde öldürüleceklerini ifade etmiştir. Dârimî, *er-Red*, 17.

[1093] Dârimî, *er-Red*, 17; el-Âcurrî, Ebû Bekr (ö.360/970), *Kitâbu'ş-Şeria*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman, Riyad 1997, III, 1122; İbn Batta, *el-İbânetu'l-Kübra,* VI, 119; Lâlekâî, *Şerhu Usûlu İ'tikâdi Ehl-i Sünnet*, 256; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXXII, 99; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübra*, VI, 377; *Mecmûu Fetâvâ*, XII, 119; Zehebî, *el-Arş*, thk. Muhammed b.Halîfe et-Temîmî, Riyad 1999, I, 45; Sübkî, *Tabakât*, IX, 71.

[1094] Watt, bu konunun ilk kez Dârimî tarafından dile getirildiğini ifade eder. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* 308. Bu iki şahsın halku'l-Kur'an ile ilişkisine Dârimî öncesinde de değinilmiştir. Buhârî, *Târihu'l-Kebir*'de Ca'd'ın bu görüşü dile getirdiği ve Cehm'in ondan bu görüşü aldığına işaret etmiştir. Buhârî, *Târihu'l-Kebir*, I, 64.

[1095] Bkz. Dârimî, *er-Red*, 17; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübra*, VI, 377; *Mecmûu el-Feteva*, XII, 119.

[1096] Dârimî, *er-Red,* 17; Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *Şu'abü'l-Îmân*, thk. Abdulaliy Abdulhamid Hâmid, Riyad 2003, I, 331.

[1097] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 156.

Ona göre halku'l-Kur'an konusundaki tartışma Ebû Hanîfe ve ashâbı zamanında ortaya çıkmış ve onlar Kur'an'ın muhdes olduğunu inkar etmişlerdir. [1098]

Tarihi rivayetlerin, halku'l-Kur'an fikrinin başlatıcıları ile ilgili yaygın söylemin ilk ismi olan Ca'd ile alakalı zikrettikleri hikayeye göre ise, Hişâm b. Abdülmelik'e onun kâfir olduğu söylenmiş, bunun üzerine Ca'd, Şam'a kaçmış ve orada halifenin emriyle hapsedilmiştir. Bu durumu şikâyet etmek üzere Cad'ın kızı halifeye başvurmuş, halife ise onun hala hayatta olduğunu öğrenince Ca'd'ın kendi yanına gönderilmesini sağlamış ve onu öldürmüştür. [1099] Belâzürî, Ca'd ile ilgili olarak diğer rivayetlerde geçen Allah'ın Mûsa ile konuştuğunu inkar etmesine yer vermemiş,[1100] ancak Gaylân'ın onunla ilgili fikrinin onun Muattıla'dan yani ta'til görüşünü benimseyenlerden olduğu yönündeki fikrini paylaşmıştır.[1101] İbnu'l-Esîr'e gelene kadar ise Belâzürî'de geçen Ca'd'ın kâfir olduğuna yönelik Hişâm b. Abdülmelik'e yapılan yapılan şikâyete dair rivayete, şikâyetin halku'l-Kur'an fikri ile ilgili olduğu yönünde bir bilgi eklenmiş görünmektedir.[1102]

Ca'd'a nispet edilen ve onun Emevî emiri Hâlid el-Kasrî tarafından öldürülmesine neden olan görüş ise Allah'ın İbrahim'i dost edinmesini ve Mûsa ile konuşmasını reddetmiş olmasıdır.[1103] Watt, Ca'd'a nispet edilen söz konusu iki görüşten Mûsa ile konuşmanın reddinin Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri ile ilişkili olduğunu ancak, İbrahim ile ilgili iddianın konu ile ilgili olmadığını ifade etmekte ve Ca'd'ın halku'l-Kur'an akidesinin aydınlatılmasındaki merkezi konumuna itiraz etmektedir. [1104] Mûsa ile konuşmanın reddine dair görüş, Ca'd'dan sonra Cehm'e de nispet edilmiş [1105] ve Cehm'in Allah'ın konuştuğunu reddetmesi Hadis Taraftarlarına ait eserlerde ifade edilmiştir.[1106] Madelung'un teyit ettiği üzere göre bu görüşün halku'l-Kur'an görüşü ile ilgisi daha sonra Hadis Taraftarlarına ait eserlerde [1107] açıklanmıştır. [1108] Allah'ın konuşmasının reddi, Kur'an da dahil Allah'ın her sözünün yaratılmış olduğu anlamına gelecektir ki, bu

[1098] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 157.
[1099] Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, IV, 135-36.
[1100] Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, IV, 136.
[1101] Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf,* VIII, 379.
[1102] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* IV, 283.
[1103] Buhârî, *Târihu'l-Kebir,* I, 64; *Halku Efâli'l-İbad*, I, 29; Dârimî, *er-Red*, 17, 176, 182.
[1104] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 305.
[1105] Malatî, *et-Tenbîh*, 96.
[1106] Malatî, *et-Tenbîh*, 92.
[1107] Bkz. Malatî, *et-Tenbîh*, 74.
[1108] Madelung, "Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafın Kökeni", çev. Bülent Ünal, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i II* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, 472, 478, ss. 470-488.

görüş Cehm ve ashâbının hassas olduğu Allah'ın kullara ait sıfatlarla nitelenmesinin inkarı görüşü ile bağlantılıdır.[1109]

Ca'd'a nispet edilen Allah'ın konuşmasının reddi görüşünün tek başına slagonik bir şekilde ifade edildiği anlaşılmaktadır. Bu görüş sıfatların nefyi görüşü ile aynı hassasiyeti içermekle beraber bu dönemde henüz sıfatların nefyi görüşünün mevcut olduğunu teyit edecek yeterli bilgi bulunmamaktadır. Zira Ca'd ile ilgili sonraki asırlarda eleştiri mevzuu yapılan görüşler de Allah'ın Mûsa ile konuştuğunun reddi ile İbrahim'i dost edindiğinin reddi meselelerinin dışına çıkmamaktadır. Bu iki konunun ortak noktası ise halku'l-Kur'an fikrinden ziyade Allah'a kulların sıfatlarını yakıştırmama şeklinde bir sıfatların nefyi görüşüne hazırlık süreci ile ilişkili görünmektedir.

Hadis Taraftarlarına ait eserlerde ittifakla zikredildiğine göre Ca'd'ın görüşlerinden istifadeyle ondan sonra halku'l-Kur'an görüşünü benimseyen şahıs Cehm b. Safvan'dır. [1110] Cehm ve ashâbının görüşlerine reddiye mahiyetinde yazılan literatürde, Kur'an'ın mahluk olduğu fikri merkeze alınmış, Cehm ve ashâbına nispet edilen bu görüşler naslardan istifadeyle eleştirilmiştir.[1111] Bu reddiyelerde Cehm'in halku'l-Kur'an fikrini ortaya koyarken kullandığı bazı Kur'ânî delillere işaret edilmektedir. Bunlardan biri Cehm'in Enbiyâ sûresinin ikinci âyetinde geçen muhdes ifadesinin Kur'an'ın muhdes olduğuna işaret etmesidir.[1112] Ahmed b. Hanbel'e göre, Cehm'in delil gösterdiği bir diğer âyet ise *"Meryem oğlu İsa Mesih Allah'ın Resûlü ve kelimesidir*" mealindeki Nisa sûresi 171. âyettir. Ona göre Cehm, İsa'nın mahluk olmasından yola çıkarak Kur'an'ın da mahluk olduğunu ifade etmiştir.[1113] Cehm'e nispet edilen bir diğer görüş ise Secde sûresi 4.âyette geçen "*Gökleri, yeri ve o ikisi arasındakileri altı günde yarattı*" ifadesinin Kur'an'ın yer ile gök arasındakilerden ayrı tutulamayacağı gerekçesiyle mahluk kabul edilmesidir.[1114] Cehm'e nispet edilen bu delillendirmeler, sıfatların nefyi görüşünden ziyade literal olarak Kur'an'ın yaratılmış ve muhdes olması fikrini esas almakta ancak fikrin gelişimsel sürecini göz ardı etmektedir. Zira akademik düzeyde halku'l-Kur'an görüşü sıfatların nefyi görüşünün tezahürlerden biridir. Delillendirmenin esas zemini ise Allah'ın sıfatlarının nefyedilmesidir.

[1109] Madelung, "Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafın Kökeni", II, 472-473.
[1110] Dârimî, *er-Red*, 17; Âcurrî, *eş-Şeria*, III, 1122; Lâlekâî, *Şerhu Usûl-u İtikâdi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, 256; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk,* Beyrut 2001, LXII, 99; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 149;İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübra*, VI, 377; *Mecmûu el-Feteva*, XII, 119; *İbn Batta, el-İbânetu'l-Kübrâ*, VI, 119; Zehebî, *el-Arş*, I, 49; Sübkî, *Tabakât*, IX, 71.
[1111] Bkz. Dârimî, *er-Red*, 159 vd; 171 vd. ; Ahmed b. Hanbel, *er-Red,* 111 vd.
[1112] Ahmed b. Hanbel, *er-Red,* 120-121.
[1113] Ahmed b. Hanbel, *er-Red,* 125.
[1114] Ahmed b. Hanbel, *er-Red,* 127.

Cehm'in Makâlâtlarda yer verilen sıfatların nefyi ile ilişkilendirilen görüşü ise Allah'ın O'dan başkasına verilebilecek şey, mevcud, hayy, âlim, murid gibi sıfatlarla vasıflandırılmasına karşı çıkıp, kâdir, mûcid, fâil, hâlık, muhyi ve mumît gibi O'ndan başkasına verilemeyecek sıfatlarla vasıflandırılabileceğini kabul etmiş olmasıdır. [1115] Esasında Cehm'in Allah'ın vasıflandırılacağı birtakım sıfatların varlığını kabul etmesi, bazı çağdaş araştırmacıların da ifade ettiği üzere Cehm'in ezeli sıfatları nefyetme gibi bir amacının olmadığını [1116] ve onun esas gayesinin döneminde de yaygın olan teşbih anlayışını reddetmek olduğunu[1117] göstermektedir. Watt'ın Cehm'in zamanında henüz halku'l-Kur'an fikrinin tartışma zemininde yer almadığını ifade etmesi [1118] bu fikre götürecek bazı işaretlerin ya da hassasiyetlerin olmadığı anlamına gelmez. Zira teşbih anlayışının karşısında Allah'ın Mûsa ile konuşmadığını ya da İbrahim'i dost edinmediğini ifade etmek, bunun neticesinde ise kulların bazı sıfatlarıyla nitelenmesini reddetmek bu dönem için anlamlı ve anlaşılırdır. Bu bağlamda döneme sürecin ikinci aşaması olarak da bakılabilir.

Bu iki aşama ise Allah'ın tüm sıfatlarının nefyi görüşünü hazırlayacak ve Tevhid anlayışı ile ilişkisi vurgulanacaktır. Bu durumda bu aşamada halku'l-Kur'an görüşüne yüklenen farklı siyasî, akademik ya da toplumsal birtakım anlamların söz konusu olması gerekmektedir.

Klasik söyleme göre Ca'd ve Cehm'den sonra halku'l-Kur'an fikrinin temsilcileri olarak Bişr el-Merîsî ve Ahmed b. Ebî Duâd'ın isimleri zikredilmektedir. Cehm ile Bişr el-Merîsî ve Ahmed b. Ebî Duâd arasında bir silsile bulunmata ve bu şahısların halku'l-Kur'an görüşünü sırasıyla birbirlerinden aldıkları ifade edilmektedir.[1119]

Bu ara süreçte ise Ca'd ve Cehm'in geleneğini devam ettiren meşhur bir şahıstan bahsedilmemektedir. Bu sebepten halku'l-Kur'an fikrinin doğrudan Bişr'e geçmesi halinde aradaki halkada bir kopukluk olması muhtemeldir. Zira Cehm ile Bişr arasında hoca-öğrenci ilişkisi olması zamansal açıdan mümkün görünmemektedir. Kılavuz ve Akoğlu, bu durumu Ca'd ve Cehm'in ölümü sonrasında onların görüşlerini eleştiren âlimlerin bu görüşleri sakıncalı bulmaları ile açıklamaktadır.[1120] Üstelik III./IX. asırda halku'l-Kur'an fikrinin temsilcileri olma vasfını taşıyacak olan Mu'tezile'nin kurucu

[1115] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 188; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 90.
[1116] Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 99; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi,* 325.
[1117] Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu,* II, 99.
[1118] Watt, Cehm'in zamanında halku'l-Kur'an konusunun tartışılmadığını söylemektedir. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 181.
[1119] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 149.
[1120] Yavuz, Y.Şevki, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, XV, 372; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 107.

şahısları sayılan, Ca'd ve Cehm ile aynı dönemde yaşayan Vasıl'ın Allah'ın ilim, kudret, hayat ve irade gibi sıfatlarının nefyi husûsunda olgunlaşmamış[1121] birtakım fikirler ileri sürdüğü ifade edilmekle[1122] birlikte Vasıl ve Amr b. Ubeyd'e halku'l-Kur'an konsunda herhangi bir fikir nispet edilmemiştir.[1123] Aydınlı, Vasıl'a sıfatların nefyi ile ilgili ilk görüşler nispet edilebilse de "sıfatların kabulünün taaddüdü kudemayı gerekticeği" hususunun henüz mevcut olmadığını ifade etmektedir. [1124] Anlaşıldığı kadarıyla halku'l-Kur'an fikrinin Ca'd ve Cehm zamanında teşekkülünden bahsedilecek olsa dahi, en azından Mu'tezile nezdinde bu meselenin Vasıl, Amr b. Ubeyd gibi kurucu şahıslara ve dâîlere yansıması olmamıştır. Yine aynı dönemde yaşayan Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an fikrini benimsediği ya da reddettiği husûsunda ciddi bir literatür bulunmakta ve hatta onun bu fikri benimseyen ilk kişi olduğu ifade edilmektedir.[1125] Bununla birlikte Ca'd ve Cehm ile Bişr el-Merisi arasındaki dönemde yaşayan bu şahıslardan Vasıl ve Amr'ın konu ile ilgili görüşlerinin yer almaması fikrin tarihsel sürecinde bir kesintiyi, Ebû Hanîfe ile ilgili rivayetler ise fikrin toplumsal taban elde ettiği ileri bir aşamasını temsil etmektedir. Zira Ebû Hanîfe ile ilgili literatürde onun henüz 120/737 yılı öncesinde yaşayan şahıslar tarafından tevbeye davet edilmesi ve toplumsal dışlamalara maruz kalması [1126] II./VIII. asrın ilk çeyreğinde Ebû Hanîfe'nin etrafından halku'l-Kur'an görüşünü benimseyenlere karşı toplumsal bir bilincin meydana gelmesini gerektirmektedir ki, bu durum fikrin tarihsel gelişimi ile uyumlu görünmemektedir. Literatürde Ebû Hanîfe'ye halku'l-Kur'an fikrini ya da yaratılmamış Kur'an görüşünü nispet eden rivayetlerin bulunması, sonraki nesillerin Ebû Hanîfe algısının bir yansıması olabileceği gibi Ebû Hanîfe'nin bu minvaldeki görüşlerinin hayatının son dönemlerinde Kur'an'la yemin konusu gibi farklı bir konu ile bağlantılı olarak söylendiği düşünülebilir.[1127]

Ca'd ve Cehm sonrasında halku'l-Kur'an fikrinin nispet edildiği şahıs olan Bişr el-Merîsî'ye bu fikrin temsilinde önemli bir yer atfedilmektedir. Bu yüzden Ca'd ve

---

[1121] Süleyman eş-Şevâşî, Vâsıl'ın sıfatlar konusunda Mu'tezilî kaynaklar da dahil yeterli bilginin aktartılmamış olduğunu ve bu sebeple Şehristânî'nin onun sıfatlar konusundaki görüşünü olgunlaşmamış olarak tanımlamasının isâbetli olmadığını ifade etmektedir. eş-Şevâşî, Süleyman, *Vâsıl b. Ata ve Arâuhu'l-Kelâmîyye*, Trablus 1993, 152.
[1122] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 59.
[1123] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 339.
[1124] Aydınlı, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", 47.
[1125] Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, I, 183; Vekî, *Ahbar,* III, 258; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 518.
[1126] Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, I, 184; Ukaylî, *Duafâ*, II, 268; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 522; Lâlekâî, *Şerhu Usûlu İtikadî Ehl-u Sünne ve'l-Cemaa*, 216.
[1127] Askerî, *el-Evâil*, 369; Madelung, Wilferd, "Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafın Kökeni", 476.

Cehm'e nispet edilen görüşler, sıfatlar konusunda halku'l-Kur'an fikrini anımsatan birtakım fikirler mesabesinde sayılabilmekle birlikte, Bişr el-Merîsî'nin bu fikrin gelişim sürecindeki merkezi konumu pek çok çağdaş araştırmacı tarafından da teyit edilmektedir.[1128] Ebû Yusuf'un halku'l-Kur'an husûsunda merkezi bir rol atfedilen Bişr el-Merîsî'den [1129] , uzaklaşmasının halku'l-Kur'an fikri nedeniyle olduğuna dair rivayetlerin[1130] isâbetli olması durumunda onun bu görüşü Ebû Yusuf'un vefat ettiği 182/798 yılından önce benimsemiş olması gerekmektedir. Bu durumda Bişr ile ilgili halku'l-Kur'an fikrini benimsemesi dolayısıyla hem toplumun hem de halifenin nazarındaki olumsuz imajın bu tarihlerden önce şekillenmesi gerekmektedir. Hârun er-Reşîd'in hilâfeti esnasında, Bişr'i ölümle tehdit ettiği[1131] ve Bişr'in ondan saklanmak zorunda kaldığı yönünde rivayetler bulunmakla beraber bu durumun tekabül ettiği tarihi belirlemek için de yeterli bilgi bulunmamaktadır. Üstelik Bişr'in Hârun er-Reşîd'in hilâfeti esnasında halifenin huzurunda Kur'an konulu tartışmalar yaptığı, Şâfiî ile halife huzurunda yaptığı bir münakaşada Şâfiî'nin onun tepkisinden çekindiği için Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemek durumunda kaldığı[1132] gibi rivayetler de söz konusudur. Hârun er-Reşîd'in huzurunda Bişr'in korkusuyla Kur'an'ın mahluk olduğunu teyit etmenin gerçekleşmesi gibi rivayetlerin tarihi karşılığından bahsetmenin zor olması sebebiyle bu tür rivayetler, halku'l-Kur'an fikrinden mağdur olma fikrini daha erken tarihlere çekme ve halku'l-Kur'an fikrinden mağdur olanların tarafına Şâfiî gibi meşhur şahısları da dahil etme çabası olarak değerlendirilebilir.

Bişr el-Merîsî, mihne döneminde hayatta olmamakla beraber Me'mûn'un meclisinde halku'l-Kur'an konulu münzaralarda bulunmuş[1133] ve Mu'tezilî İbn Ebî Duâd ile beraber halifenin halku'l-Kur'an fikrini benimsemesinde etkili olmuştur.[1134] Mürciî bir gelenekten neşet eden[1135] ve sadece akademik bir düşüncenin yansıması olmayıp aynı zamanda siyasî ortak bazı amaçlarla mevâli kimliği taşıyan şahıslar arasında müşterek bir

---

[1128] Aydınlı, Bişr el-Merîsî'yi halku'l-Kur'an görüşünü ferdi planda ortaya koyan kişi olarak, *Akılcı Din Söylemi*, 328; Akoğlu ise Bişr'i bu görüşleri tekrar gündeme getiren bir şahıs olarak tanımlamaktadır. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 108. Watt ise Bişr el-Merîsî'nin halku'l-Kur'an fikrini açıkça söyleyen ilk şahıs olmasına dair söylemlerin doğru olma ihtimalinden bahsetmektedir. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 181. Kılavuz, Bişr'in Cehm tarafından ortaya atılan halku'l-Kur'an görüşünü hararetle savunup yaymaya çalışan bir kimse olarak tanımlamaktadır. Kılavuz, A. Saim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA,* XI, 220, ss. İstanbul 1992.

[1129] Bkz. Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 327; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 181.

[1130] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 181; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübra*, VI, 87.

[1131] Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sünne*, I, 169; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 541.

[1132] Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, X,194.

[1133] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XII, 212; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 67; Sübkî, *Tabakât*, I, 143.

[1134] İbnu'l-Kesîr, *el-Bidâye,* X, 281.

[1135] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 333, 353.

fikir eğilimi haline gelen halku'l-Kur'an görüşünün[1136], sonradan Mu'tezile tarafından sahiplenildiği ve içselleştirildiği ifade edilmektedir.[1137] Me'mûn'un ilim meclisinde biri Mürciî, bir diğeri Mu'tezilî kimliği ile bilinen ancak ikisi de fıkıhta Ashâbu Ebî Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen Bişr el-Merîsî ve Ahmed b. Ebî Duâd'ın halku'l-Kur'an fikrinin benimsenmesinde merkezi konumda olması Ashâbu Ebî Hanîfe ortak paydasında Mürciî-Mu'tezilî dayanışmasını açıklar mahiyettedir.

Mihne sürecinin başında halku'l-Kur'an fikri ile sıfatların nefyi görüşü arasındaki doğrudan ilişki ise sıfatların nefyi konusunda hassasiyet gösteren Mu'tezile'yi bu fikrin öncüleri haline getirmiş olmalıdır. Zira Mu'tezile, henüz mihnenin başlangıcında bu fikir ile meşhur hale gelmiş olmalıdır ki, Me'mûn'un ilim meclisinde yer alan diğer şahıslardan olan Bişr b. Mutemir, Sümâme b. Eşres, Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf gibi Mu'tezilî şahıslar, Me'mûn'un halku'l-Kur'an fikrini benimsemesinde etkili olmuşlardır.[1138] Bu sebeple, ilmî olarak bu fikrin sıfatlar meselesinden ayrı bir varlığından söz edilemez. Nitekim mihne dönemine kadar bu fikir ile Allah'ın sıfatlarını nefyedenler arasında doğrudan ve doğal bir ilişki söz konusu olmuştur. Ancak konunun belirli bir dönemde siyasallaşması ile birlikte, halku'l-Kur'an fikrinin kabulü, sıfatların nefyi görüşünden bağımsız bir şekilde sloganik bir ifade olarak da varlığını sürdürmüştür. Mihne öncesinde halku'l-Kur'an fikrini benimseyenler ilk Mutezililer meşhur olmamakla beraber sıfatların nefyi görüşü husûsundaki hassasiyet Mu'tezile'nin tevhid ilkesinin bir gereği olarak mevcuttur.

Me'mun hilâfeti esnasında Bağdat'a geldiğinde fukahâdan, mütekellimlerden ve ilim ehlinden olanlarla oturup sohbet etmek için bir grup âlimin seçilmesini istemiştir. Ve böylece içlerinde Ahmed b. Ebî Duâd ve Bişr el-Merîsî'nin de bulunduğu on kişi belirlenmiştir.[1139] Mecliste bulunan bu şahıslar vasıtasıyla halku'l-Kur'an fikrinin ayrıntıları hakkında fikir sahibi olan Me'mûn hilâfetin on dördüncü yılı olan 212/827 yılında Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini devletin resmi doktrini olarak ilan etmiş[1140] 218/833 yılına gelindiğinde ise Me'mûn Tarsus seferindeyken Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e mektup yazmış ve mihnenin başlatılması emrini vermiştir.[1141]

[1136] Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 44; Akoğlu, "Ahmed b. Ebi Duâd'ın Mu'tezile Politikası", 97.
[1137] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 333, 353; Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 44; Akoğlu, "Ahmed b. Ebi Duâd'ın Mu'tezile Politikası", 97.
[1138] Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 110.
[1139] İbn Ebû Tâhir Tayfûr*, Kitâbu Bağdad,* 36.
[1140] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 619; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 487; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 186; Bozkurt, "Mihnenin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", 14.
[1141] Bozkurt, "Mihnenin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", 16.

Halku'l-Kur'an tartışmaları İslam toplumunda ulemâya hasredilen üst düzey bir fikri tartışma olmasının yanında topluma pratik yansımaları da olan nadir teolojik problemlerden biridir. Mihne öncesi ve sonrasında tartışmayı sahiplenenler ve konunun içeriği açısından farklılıkların gözlendiği ve diğer kelâmî konular gibi süreç içerisinde farklı itikadî meseleleri de barındıran bir hal almış, aslen itikadî bir mesele olmakla birlikte devlet tarafından benimsenmesi onu siyasî tartışma zeminine çekmiş, din-siyaset ilişkisi bağlamında ise siyasîlerle ulemânın ortak problemi haline getirmiştir.

Konuyu iki aşamada ele almak gerekir. İlk aşama konunun ilk tartışılmaya başlandığı ve ilk tezahürlerini içerisinde barındıran II./VII. asrın başlarıdır. İkinci aşama ise artık devlet tarafından benimsendiği mihne dönemini de içerisine alan zemindir ki bu iki aşamada konunun içeriği, benimseyenleri ve karşıt görüş sahipleri değişmiştir.

2.1.3. Mihne Döneminde Ashâbu Ebî Hanîfe

Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde devlet nezdinde görevler alma husûsunda farklı görüşler olup, bu görev tanımının içeriğinde ise çoğunlukla kadılık yer almaktadır. Mihne dönemine kadar Ashâbu Ebî Hanîfe'ye mensup şahıslar arasında devletin verdiği görevler husûsunda bazı tereddütler bulunmakla birlikte genel eğilim kadılık görevini yerine getirmek şeklinde olmuştur. [1142] Bu süreç mihne uygulamalarının sürdüğü Me'mûn, Mutasım ve Vâsık dönemlerinde de devam etmiştir. Bu suretle mihne sürecinin önemli ölçüde Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan kadılar tarafından yürütüldüğü sonucuna ulaşılmıştır. [1143] Ashâbu Ebî Hanîfe'ye mensup kadıların devletin resmi görevlileri olmaları onların bu süreçte etkin bir şekilde yer almalarına imkan vermiş olmalıdır. Zira mihne döneminde Kûfe, Basra, Bağdat'ta görev yapan kadılarının tamamı bir kaç istisna ile birlikte Ashâbu Ebî Hanîfe'den olduğu tespit edilmiştir.[1144]

Bu süreçte Abbâsîlerin Ashâbu Ebî Hanîfe'den başkasına kadılık makamını vermemesinin Ashâbu Ebî Hanîfe'nin diğer ekollerin aleyhine genişlemesine neden olduğu tezi[1145] esasında Mu'tezile gibi farklı itikadî kimliklere sahip olmakla beraber Ashâbu Ebî Hanîfe'nin itibarından ötürü fıkıhta onların görüşünü tercih eden şahısları

[1142] Ashâbu Ebî Hanîfe'den bazı şahıslar kadılık görevini reddetmiş, İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe*, 361; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 243, bir kısmı zorla kabul etmiş Zehebî, *Menâkıb*, 56, bir kısmı ise görüşlerinin yayılması için bu görevi elzem saymıştır. Zehebî, *Menâkıb*, 55.
[1143] Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 104.
[1144] Bkz. Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law*, 3. Tsafrir'in söz konusu çalışması şehirlere göre kadıları tasnif etmesi ve kadıların mezhebî kimliklerini ortaya koyması açısından dikkate değerdir.
[1145] Muhammed Hamidullah, "el-Mûtemed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine", *Marife*, 336.

gündeme getirecektir. Bu durumda sonuç olarak devlette resmi görev almak isteyen şahısların Ashâbu Ebî Hanîfe'nin fıkhî görüşlerini benimsemelerinin kolaylaşması ve Ashâbu Ebî Hanîfe'nin mezhebî eğilim olarak yayılmasının hızlanması beklenebilir. Zira kadılık görevinin mezhebin yayılma vasıtası olarak kullanılacağı henüz mezhepleşmenin tesisi öncesinde Ebû Yusuf tarafından dile getirilmiştir. [1146] Ancak bu durumu Mu'tezilî şahısların fıkıhta Ashâbu Ebî Hanîfe'nin görüşlerini benimsemesinde etkili bir unsur olarak değerlendirebilmemiz için Hanefî-Mu'tezilî kimliğin, Mu'tezile üzerine eklemlenmiş olması gerekecektir. Bununla birlikte en azından mihne döneminde görev alan kadıların durumlarının bir kaç istisnayla birlikte[1147] fıkıhta Ashâbu Ebî Hanîfe'den olmanın üzerine Mu'tezile'nin eklemlenmesi şeklinde gerçekleştiği söylenebilir. Bunun yanında mihne döneminde yaşayan diğer Mu'tezilî şahıslar Ashâbu Ebî Hanîfe ile fıkhî ilişkileri gözetilmeden devlet nezdinde çeşitli görevler alabilmişlerdir. Zira mihne aynı zamanda Mu'tezile'nin de Abbâsîlerle ilişkilerinin olumlu bir noktaya taşındığı bir süreç olmuştur.

Mu'tezile'den görev taleplerini reddeden bazı şahıslar Abbâsî muhalefetini devam ettirmekle birlikte, dönemde devlet nezdinde görev alan Mu'tezilî şahısların sayısında artma görülmüştür. Nitekim kendisine yapılan görev teklifini reddeden Câfer b. Mübeşşir örneği üzerinden Ahmed b. Ebî Duâd, Vâsık tarafından yapılan kendi ashâbından[1148] Mu'tezilî şahısları kadılığa getirmesi isteğini "Câfer'e bunu teklif ettiğini hatta ona para da vadettiğini ancak onun ne parayı ne de kendisiyle görüşmeyi kabul etmediğini hatta yüzüne kılıç çektiğini söylemiş ve böyle birinin kadılığa getirilmesinin abes olacağını ifade etmiştir. [1149] Yine Vâsık zamanında Ahmed b. Ebî Duâd tarafından Mu'tezilî Şahham'a da resmi bir görev verilmiş,[1150] devlet nezdinde önemli bir yeri olan Mu'tezilî âlim Sümâme b. Eşres, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söyleyen Ahmed b. Nasr el-Mervezî'yi şikâyet etmiş ve bu şahsın öldürülmesine sebebiyet vermiştir.[1151]

Bu nedenle mihne döneminin Mu'tezile ya da Ashâbu Ebî Hanîfe'den biri lehine ilerlemediği, her iki eğilim temsilcilerinın farklı sıfatlar ile devlet nezdinde yer alabildiği söylenebilir. Diğer taraftan mihne döneminde "kadı" olarak kalabilmek için en alt düzeyde halku'l-Kur'an fikrini benimsemek gerekeceği aşikardır. Bunun Mu'tezilî olmak

[1146] Zehebî, *Menâkıb*, 55.
[1147] Ahmed b. Ebî Duâd bu istisnâi şahıslardan biridir.
[1148] Kâdî Abdülcebbâr'da geçen ibâreye göre Vâsık, Ahmed b. Ebî Duâd'ı kastetmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 283.
[1149] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 283; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 77.
[1150] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 72; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 278.
[1151] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 153.

ile doğrudan ilişkisi varsayılmasa dahi en azından Mu'tezile ile Ashâbu Ebî Hanîfe arasında ortak bir etkileşim alanının oluşmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Bu sebeple özellikle Irak'taki Ashâbu Ebî Hanîfe mensupları en azından çeyrek asır kadar devletin de desteğiyle Mu'tezile ile etkileşime açık bir ortamda ilim tahsil etmişlerdir. Bu durum ise Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile etkileşimini devlet politikasıyla destekleyen bir ilmi zemin oluşturmuştur.

2.2. Mihne Döneminde Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile Etkileşiminin Örneği Şahıslar

Tarihsel süreçte kendilerinden Hanefî-Mu'tezilî olarak bahsedilecek şahıslara dair ilk tezahürler her iki geleneğin teşekkül sürecinin ve sınırlarının belirlendiği mihne döneminde görülmektedir. Bu dönemde Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinden Mu'tezilî birtakım fikirler ile, Mu'tezile içerisinden de Ashâbu Ebî Hanîfe fıkhı ile bazı geçişlilikler mevcuttur. Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile ilişkisi, şahıslar bağlamında ele alınabilecek bir düzlemdedir. Konu ile ilgilenenlerin bu bağlamda birtakım tasnifleri olmuştur. Çağdaş araştırmacılardan Abusaq, mihne süreci üzerine yaptığı doktora çalışmasında mihne sürecini destekleyen Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahısları Hanefî-Cehmîler olarak tanımlamışken,[1152] Özen ise Irak Hanefîliği içerisinde "Mu'tezilî Olduğu Söylenen Irak Hanefîleri" başlığı altında Hafs el-Ferd'den başlayarak IV/X.asra kadar Irak'ta yaşayan Ashâbu Ebî Hanîfe'den Mu'tezilî kimlikleri ile bilinen on yedi şahsın biyografisine yer vermiştir. [1153] Ümit de "Mihne Sürecinde Hanefîler" isimli çalışmasında "Mihne'de Aktif Rol Oynayan Hanefîler" başlığı altında Bişr el-Merîsî'den başlayarak halku'l-Kur'an fikrini benimseyen on şahsın biyografisinden bahsetmiştir.[1154] G.Makdisi ise Kureşî'nin *Cevâhir*'inde Mu'tezilî olarak tanımlanan şahısların varlığına atıfta bulunmuş[1155] ve bu şahısların biyografi numaralarına dipnotta işaret emiştir.[1156]

Biz listeyi belirleyebilmek için Hanefî tabakâtlarda Mu'tezilî eğiliminden bahsedebileceğimiz şahısları, Mu'tezilî tabakâtlarda ise Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde sayılan şahısları belirlemeye çalıştık. Bunun için öncelikle söz konusu zaman diliminde yaşayan Ashâbu Ebî Hanîfe mensupları ile Mu'tezilî şahıslara dair bir liste çıkardık ve

---

[1152] Abusaq, Muhammad, *The Politics of the Mihna Under al-Ma'mûn and His Successors*, Edinburgh 1971, 153-154.
[1153] Bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 177-186.
[1154] Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 114-121.
[1155] Makdisî, George, "Tabaqat-Biography: Law and Ortodoxy in Classical Islam", *Islamic Studies*, 32/4 (1993), 389, ss.371-396.
[1156] Makdisî, "Tabaqat-Biography: Law and Ortodoxy in Classical Islam", 396 dn.74.

Hanefî tabakâtlarda meşhur Mu'tezilî şahısların isimlerini taradık. Sonrasında Hanefî tabakâtalarda yer alan şahısların biyografilerinde Ahmed b. Ebî Duâd'ın ashâbından olma, Cehmî olarak nitelenme, halku'l-Kur'an görüşünü benimseme, Mu'tezilî şahıslarla ilim alış verişinde bulunma gibi vasıfları taşıyan ya da doğrudan i'tizâl fikri nispet edilenlerin listesini çıkardık. Mu'tezilî tabakâtlarda ise Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan şahısları taradık ve Ashâbu Ebî Hanîfe'den oldukları bilinip, Mu'tezilî yazarların kendilerine i'tizâl fikrini nispet ettiği şahısları listemize ekledik.

Mihne döneminde yaşayan Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahısların, Mu'tezile ile ilişkisini değerlendirmede halku'l-Kur'an görüşünün benimsenmesi ayırt edici bir unsur olduğu için Mu'tezile ile ilişkiyi daha net görme fırsatı elde edebiliyoruz. Orijinde Ashâbu Ebî Hanîfe olan bu şahısların halku'l-Kur'an görüşünü benimsemeleri dönemin siyasî şartlarının da etkisiyle yüzeysel bir kabul olabileceği gibi, bu fikre çağrıyı da içerebilir. Ayrıca bu şahısların diğer Mu'tezilî görüşleri benimseyip benimsemedikleri de önemlidir. Halku'l-Kur'an görüşünü benimsemeleri dolayısıyla tevhid konusunda Mu'tezile ile uyumlu fikirler benimsemiş olmalarına dair bilginin yanı sıra bu şahısların Mu'tezilî kimliklerini belirlemede, Mu'tezile ile diğer gruplar arasında ihtilaflı olan meseleler hakkında belirttikleri fikirler, siyasî olarak durdukları yer ve diğer şahıslarla ilişkileri dikkate değerdir. Esasında bir kimse için Hanefî-Mu'tezilî ismini kullanmanın farklı dönemlerde farklı içeriklere sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Bu bağlamda Hanefî-Mu'tezilî isimlendirmesinin sınırları belirli, içeriği net, kapsamı dar bir isimlendirme olmadığını ve Ashâbu Ebî Hanîfe ile Mu'tezile arasındaki herhangi bir ilişkinin yansıması olan tüm şahıslar için kullanılabileceğini söylemek gerekir. Bu başlık altında bu ilişkinin muhatabı olarak ismi geçen tüm şahıslara yer verilecek ve onların Ashâbu Ebî Hanîfe ve Mu'tezile arasındaki bir geçişlilik durumunda hangi unsurları ile tanımlandıklarından bahsedilecektir.

Tarihsel süreçte Ashâbu Ebî Hanîfe ve Mu'tezile arasındaki ilişkinin coğrafî olarak Irak ve Harezm olmak üzere iki bölgede yoğunlaştığı görülmektedir. Harezm'deki tezahürler V./XII. asırdan itibaren belirginleşmektedir. İlişkinin ilk tezahürlerinin görüldüğü coğrafî zemin ise Irak olmuştur. Bu bağlamda burada bahsedeceğimiz şahıslar aynı zamanda Irak Hanefîliği içerisinde zikredilebilir.

Ashâbu Ebî Hanîfe'nin, Mu'tezile ve Mu'tezilî fikirlerle ilişkisini değerlendirirken mihnede görev alan kadıların Mu'tezilî fikirlerle ilişkilerinin kayda geçirilmiş olması nedeniyle mihne döneminin verileri ciddi anlamda önemlidir. Bu dönemde ise süreçteki önemlerine binaen kadıların ön plana çıkarılmış olması ilk tezahürlerin kadılar

bağlamında anlaşılmasına imkan vermiştir. Abbâsîlerin ilk dönemine kadar müçtehit kişiler arasından seçilirken, Abbâsîlerin ilk dönemlerinden itibaren kadıların derin bir fıkıh bilgisine sahip olması yeterli görülmüş ve davaları ait oldukları mezheplere göre çözümleyecekleri için müçtehit olmaları şart koşulmamıştır. [1157] Kadıların fıkıh bilgilerinin düzeyi birbirinden farklı olmakla birlikte[1158] fakihlik sıfatına sahip olmaları hususundaki ittifak[1159] ve belirli bir mezhebî eğilime göre karar vermeleri sebebiyle kadılık kurumu, III./IX. asırda Abbâsî kadılarının fıkhî tercihleri konusunda kanaat sahibi olmamıza imkan vermektedir. Bu dönemde görev yapan kadıların bir kısmının fıkhî meselelerde görüşlerinden ve fıkıh ilmine gerek usûl, gerek fürû alanlarında katkılarından bahsedilmekle birlikte, bir kısım kadıların ait oldukları mezhebî eğilim haricinde ilmi ortamları husûsunda bilgi yer almamaktadır. [1160] Ayrıca bu kadıların itikadî kimlikleri ile ilgili olarak dönemin meşhur meselesi olan halku'l-Kur'an konusunda görüş beyan etmeleri haricinde bir atfın söz konusu olmaması bu dönemde Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile ilişkisinin ancak belirli kriterler üzerinden değerlendirilmesine imkan tanımaktadır. Zira Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile ilişkisinin ilk temsilcileri sayılabilecek şahıslar için asgari kriter, fıkhî konularda Ashâbu Ebî Hanîfe'den olmak ile mihne döneminde Mu'tezilî bir ilke sayılan halku'l-Kur'an fikrini (samimi bir şekilde) benimsemeden bahsedilebilir. Bu süreçte özellikle Mürciî şahıslar arasında da halku'l-Kur'an fikrini benimseyenlerin olması, merkeze bu fikrin yerleştirilmesi durumunda Bişr el-Merîsî örneğinde olduğu gibi, farklı mezhebî kimliklerin geçişliliği durumunu gündeme getirecektir.

[1157] Atar, Fahreddin, "Kadı", *DİA,* XXIV, 67-68, ss.66-73, İstanbul 2001; H. İbrahim Hasan, *Siyasî, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*, III, 112.

[1158] Mesela mihne dönemi kadılarından Abdurrahman b. İshak'ın ciddi fıkıh bilgisinin olmadığı rivayet edilmektedir. Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 283; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 542; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 281.

[1159] Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö.450/1058), *Edebü'l-Kâdi*, thk. Hüseyin Halef el-Cêburî, Taif 1989, 101.

[1160] Mihne dönemin halku'l-Kur'an fikrini benimseyen şahıslardan kadılık yapan ya da kadılığı gündeme gelen İsa b. Ebân(İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 141, İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 227), Muhammed b. Semâa (Mesûdî, *Murûc*, IV, 78; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 240-41; Kefevî, *Ketâib*, vr. 142a.)ve İbn Şucâ es-Selcî'nin (İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, 260; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 157; Sem'ânî, *Ensâb*, III, 138; İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân*, II, 187. kendilerine nispet edilen eserleri ve belirli bir ilim gelenekleri mevcut olmakla birlikte "Sadece halku'l-Kur'an fikrini benimsemekle bilinenler" başlığı altında zikredilecek olan şahısların ilmi kimden aldıkları belirsiz olup, bu şahıslara nispet edilen eserler de yer almamaktadır.

2.2.1. Mu'tezilî Kimliği Kabul Edilen Ancak İlmî Kimliği Bilinmeyenler

2.2.1.1. Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Duâd (ö.240/854)

Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Duâd Ferec b. Cerîr b. Mâlik el-İyâdî'nin aslen Kınnesrin denilen bir bölgeden olduğu[1161] ve 160/776 yılında Basra'da doğduğu zikredilmektedir.[1162] Ahmed b. Ebî Duâd, mihne döneminin başlangıcından sona erdirilmesine kadar tüm aşamalarında aktif bir şekilde görev almıştır. Me'mûn'un hilâfeti esnasında, dönemin Basra kadısı olan Yahya b. Eksem vasıtasıyla Me'mûn'un meclisinde bulunmak üzere 204/819 yılında Bağdat'a gitmiş ve Me'mûn'un danışma meclisine dahil olmuştur.[1163] Me'mûn nezdinde oldukça nüfûzlu bir şahıs olan Ahmed b. Ebî Duâd, onun halku'l-Kur'an fikrini benimsemesinde en etkili şahıslardan biridir.[1164] Mihneye yön veren İbn Ebî Duâd'ın Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerine ait pek çok uygulamada ismi geçmektedir.[1165] Mu'tasım zamanında kâdılkudâtlığa getirilmiş[1166] 233/848 yılında felç geçirene kadar[1167] bu görevine devam etmiştir.[1168] Ahmed b. Ebî Duâd'dan sonra onun yerine oğlu Ebû'l-Velid (ö.239/853) getirilmiş ancak reyini hidâyet üzere kullanmaması ve Kelâmullah'ın mahluk olduğunu söylemesi gerekçeleriyle Mütevekkil'in ona olan kızgınlığı sebebiyle 237/852 yılında oğlu görevden alınmış kendisi de hapsedilmiştir.[1169]

Fasih, belagat sahibi ve şair bir şahıs olarak bilinen[1170] İbn Ebî Duâd kelâm ve fıkıh tahsiline önem vermiştir.[1171] Bu bağlamda i'tizâlî fikirleri benimsemesinde kelâm tahsilinde kendisinden istifade ettiği Vâsıl b. Ata'nın ashâbından olan Heyyac b. Alâ es-Sülemî'nin[1172] etkili olduğu zikredilmekte,[1173] Ebû'l-Hüzeyl'in öğrencisi olarak tanımlanmaktadır.[1174] Kelâmî meselelerde bir ilim geleneğinden söz edilmeyen Ahmed

---

[1161] İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 81; Yavuz, Y.Şevki, "İbn Ebû Duâd", *DİA*, XIX, 430.
[1162] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 212; Zehebî, *Siyer*, XI, 169.
[1163] İbn Ebû Tâhir Tayfûr*, Kitâbu Bağdad*, 36.
[1164] Temîmî, *Tabakât*, I, 342.
[1165] Bkz. Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 294 vd. ; Patton, *Ahmed b.Hanbal and The Mihna*, 55; Akoğlu, Ahmed b. Ebî Duâd'ın halifeler nezdindeki nüfûzunu Me'mûn döneminden başlayarak kronolojik bir şekilde değerlendirir. Bkz. "Ahmed b. Ebî Duâd'ın Abbâsî-Mu'tezilî Politikaları Üzerindeki Etkisi", 97 vd.
[1166] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XI, 273.
[1167] Taberî, *Tarih*, IX, 163.
[1168] Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 134.
[1169] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 300; Taberî, *Tarih*, IX, 189.
[1170] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* V, 236; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 333; Taşköprüzade, *Miftahu's-Saâde*, II, 150.
[1171] İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, Beyrut 2001, LXI, 126; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayan*, I, 81; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VII, 184; Sübkî, *Tabakât*, II, 37.
[1172] Heyyac b. Ala es-Sülemî ile ilgili olarak Vâsıl'ın ashâbından olmasından başka bilgi yer almamaktadır.
[1173] İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXI, 126; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayan*, I, 81.
[1174] Malatî, *Tenbih*, 39.

b. Ebî Duâd'ın Mu'tezilî gelenek nezdinde siyasî nüfûzu sayesinde önemli hale geldiğini söylemek mümkündür.[1175] Zira dönemin meşhur ulemâsından olan Mu'tezilîler ona saygı göstermişler, bu âlimlerden biri olan Câhız *Kitabu'l-Beyan ve't-Tebyin* isimli eserini beş bin dinar karşılığında ona hediye etmiştir.[1176] Vâsık zamanında halife nezdinde nüfûzu korunan Ahmed b. Ebî Duâd halife tarafından Mu'tezilî şahısları kadılığa getirmeye teşvik edilmiş, o da kendisinin de bu amaca hizmet eden uygulamalarda bulunduğunu ancak Cafer b. Mübeşşir'i örnek göstererek bu şahısların para karşılığında dahi göreve gelmeyi kabul etmemesi halinde yapacak bir şeyinin olmadığını ifade etmiştir.[1177] Bununla beraber onun Vâsık zamanında pek çok Mu'tezilî şahsın sarayda görev almasına öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Yine Mu'tezilî Cafer b. Harb'ı Vâsık'ın meclisinde münazaraya katılmaya zorlamıştır.[1178]

Mu'tezilî tabakâtlarda fakih sıfatıyla öne çıkan diğer Hanefî-Mu'tezilîler fukahâ başlığı altında tasnif edilirken Cüşemî, Ahmed b. Ebî Duâd'ı Mu'tezile'nin yedinci tabakası içerisinde saymış ve onunla ilgili olarak yaptıklarının meşhur olduğu bilgisine yer vermiştir.[1179] Mu'tezilî tabakât yazarlarından İbnü'l-Murtazâ da onu Mu'tezile'nin yedinci tabakasının ilk ismi olarak zikretmiş ve Cüşemî'de yer alan bilgiyi tekrar etmiş ancak herhangi bir eklemede bulunmamıştır.[1180] Hanefî-Mu'tezilî âlimlerden Kâ'bî ise fakih kimliğini ön plana çıkararak ona fukahâ listesinde yer vermiştir.[1181]

Kâdılkudât vasıflarını[1182] sağlayacak kadar fıkıh bilgisi olduğu anlaşılan Ahmed b. Ebî Duâd'ın fıkhî olarak meylettiği Ashâbu Ebî Hanîfe'den hangi hocalardan ders aldığı hakkında net bir bilgiye ve Hanefî tabakâtlarda onun hoca silsilesine dair bir mâlumata yer verilmemektedir.[1183] Kâdılkudâtlık vasfına sahip olması fakih kimliğinin de belirli bir düzeyde olmasını gerektirmekle birlikte, Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde fakih kimliğinin dayandığı ilmî gelenek ile ilgili bilgi de verilmemektedir.

Hanefî tabakât yazarlarından Kureşî'nin onunla ilgili kanaati olumsuzdur. Zehebî'den naklen Cehmî ve sevimsiz bir kimse olduğunu söyleyen Kureşî'nin onun

---

[1175] Bkz. Akoğlu, "Ahmed b. Ebî Duâd'ın Abbâsî-Mu'tezilî Politikaları Üzerindeki Etkisi", 95.
[1176] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 210.
[1177] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 283.
[1178] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 282.
[1179] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr.19b.; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 62.
[1180] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 62.
[1181] Kâ'bî, *Makâlât*, 105.
[1182] Kâdılkudâtlık için birtakım vasıfların hasıl olması gerekmektedir. Bunlardan biri de Ahkâmu'ş-Şeriyye hususunda âlim olmaktadır. Kâdılkudâtlık vasıfları için bkz. Abdürrezzak Ali el-Enbârî, *Mansıbu Kâdılkudât fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Beyrut 1987, 117.
[1183] Bkz. Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 134.

vefatı ile ilgili haberi "helak olmak" ibaresiyle aktarması oldukça manidardır. [1184] Sonraki tabakât yazarlarından Temîmî ise Ahmed b. Ebî Duâd'ın kadılık göreviyle ilgili olumlu vasıflarını içeren rivayetlere yer verdikten sonra onunla ilgili olumsuz rivayetlerin mihnedeki tutumu ile ilgili olduğunu söylemiş[1185]ve biyografisinin sonunda da hem iyi hem de kötü söylemlerin yer aldığını ifade etmiştir.[1186]

Çağdaş araştırmacılardan Melchert, Ahmed b. Ebî Duâd'ın fıkhî kimliği ile ilgili olarak farklı bir iddiada bulunmuş ve onun Yahyâ b. Eksem gibi Basra fıkhının takipçisi olduğunu ifade etmiştir. Melchert iddiasını temellendirirken Hanefî tabakâtların onu kendi ashâbları içerisinde saymakla beraber, hoca ismi zikretmemiş olmalarını ifade etmektedir. [1187] Bununla beraber Yahya b. Eksem'in onun fıkıh tahsiline etkisi de belirsizdir.

Ahmed b. Ebî Duâd hem Mu'tezile'nin, hem de Ashâbu Ebî Hanîfe'nin birtakım olumsuz rivayetlere rağmen tereddüt etmeksizin tabakâtlarına dahil ettikleri şahıslardan ilki olması açısından önemlidir. Mihnede oynadığı rol sebebiyle Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde kendisiyle ilgili olumsuz bir imaj söz konusu olmakla birlikte, cömertliği, çözüm buluculuğu, fasih bir şahıs olması gibi olumlu vasıfları ihmal edilmemiş ve fakih sıfatıyla Ashâbu Ebî Hanîfe'den kabul edilmiştir. Fıkıh ve kelâm tahsilinin her ikisine de önem verdiği ifade edilmekle birlikte, fıkıh tahsilinin ayrıntılarının yer almaması, ne zaman fakih kimliğinin teşekkül ettiği hususunu kapalı kılmaktadır. Yine Mu'tezilî kimliği ile ilgili bilgiler değerlendirildiğinde Mu'tezile'den eser yazan ulemâ sınıfına mensup olmaması, [1188] kendisinden ilim tahsil eden bir öğrenci silsilesinden bahsedilmemesi Mu'tezile içerisindeki konumunun ilmi düzeyinden ziyade, Mu'tezile'yi kollaması ile oluştuğunu göstermektedir.

Vasık'ın "kendi ashâbını göreve getir" talebinde söz konusu olan ashâb ile Mu'tezile'nin kastedilmesi ise Ahmed b. Ebî Duâd'ın öncü kimliğinin Ashâbu Ebî Hanîfe'den olmak mı, Mu'tezile mi olduğu husûsunda bir kanaat olarak Mu'tezile'yi ön plana çıkarmaktadır. Bununla beraber, "Ahmed b. Ebî Duâd'ın ashâbından" olma vasfıyla tanımlanan Ubeydullah Ahmed b. Gâlib [1189] , Gassan b.Muhammed el-

[1184] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 134.
[1185] Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 341.
[1186] Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye,* I, 354.
[1187] Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law,* 45.
[1188] İbnü'n-Nedim ona nispet edilen bir eserin olmamasına rağmen Mu'tezile içerisindeki konumdan dolayı ona eserinde yer verdiğini söyler. İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, 212. Ayrıca bkz. Akoğlu, "Ahmed b. Ebî Duâd Duâd'ın Mu'tezile Politikası", 95.
[1189] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 277; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XII, 23.

Mervezî,[1190] Abdullah b. Muhammed b. İbn Ebî Yezid el-Halencî[1191] gibi kimselerin mihne döneminde kadılık yapan ve halku'l-Kur'an fikrini benimseyen ancak Mu'tezilî kimliklerinden ziyade Ashâbu Ebî Hanîfe 'den olarak bilinen şahıslar olması, Hanefî kimliğinin de etkin olduğunu göstermektedir.

2.2.2. Mu'tezilî Kimlik İsnat Edilen Ashâbu Ebi Hanîfe'den Şahıslar

2.2.2.1. İsa b. Ebân (ö.221/836)

Muhammed b. Hasan'dan ilim tahsil etmeden önce Ashâbu'l-Hadis'ten olan[1192] İsa b. Ebân'ın Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişkisi Saymerî'nin anlatımına göre İbn Semâa'nın onu Muhammed b. Hasan'dan ilim almaya zorlamasıyla başlamış [1193] ve böylece Muhammed b. Hasan'dan ilim tahsil eden İsa b. Ebân onun yanında kalmaya karar vermiştir. [1194] İbn Semâa'nın onu Muhammed b. Hasan ile tanıştırmasından önce Ashâbu'r-Rey'in hadislere muhalefet ettikleri gerekçesiyle zihniyet olarak Ashâbu'r-Rey karşısında yer alan İsa b. Ebân'ın bu düşüncesi Muhammed b. Hasan'ın Ashâbu Ebî Hanîfe'nin hadisler husûsundaki tavrını açıklamasıyla değişmiştir.[1195] Rivayete göre altı ay onun yanında kaldıktan sonra Muhammed b. Hasan Rakka kadılığına atanmış o da Rakka'ya mektup yazarak ondan ilim almaya devam etmiştir. [1196] Muhammed b. Hasan'dan fıkıh öğrenip, onunla arkadaşlık yaptığı bilgisi Hanefî tabakâtlarda yer almakla birlikte[1197] aynı zamanda onun Muhammed b. Hasan'dan az sayıda rivayette bulunduğu ve Ebu Yusuf'un yanında da bulunmadığı zikredilmiştir.[1198]

İsa b. Ebân, İmam-ı Şafiî ile münazaralarda bulunmuş ve bu münazaralarda kullandığı hadisleri Mürciî Süfyan b. Sehban'ın eserinden almıştır.[1199] *Hüccetü's-Sagîr*, *Hüccetü'l-Kebir*, *Haber-i Vâhid*, *Câmi*, *İsbâti'l-Kıyas*, *İçtihâdu'r-Rey* isimli eserler ona nispet edilmektedir.[1200] Bu eserlerden *Hüccetü's-Sagîr*'i Me'mûn'a sunmuştur.[1201] Yine

---

[1190] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 191.
[1191] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 290.
[1192] Şirâzî, *Tabakât*, 137.
[1193] Bir diğer rivayete göre ise Ashâbu Ebî Hanîfe'den ilim tahsil etmeye başlaması Mekke'de fıkhî meselelerde yaptığı bir yanlışlık üzere olmuştur. Bkz. İbn Fazlullah el-Ömeri, *Mesâliku'l-Ebsâr,* VI, 47.
[1194] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 141.
[1195] İbn Fazlullah el-Ömeri, *Mesâliku'l-Ebsâr,* VI, 47.
[1196] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 141.
[1197] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 227.
[1198] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, II, 170; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258.
[1199] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258.
[1200] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 227.
[1201] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 227.

İsa b. Ebân'ın *er-Red ale Bişr el-Merîsî ve eş-Şâfîi fi'l-Ahbar* isimli eserinden de bahsedilmektedir.[1202]

Me'mûn dönemi kadılarından biri olan İsa b. Ebân'ın onun meclisinde bulunması, İsa b. Hârun'un Me'mûn ve Emin ile beraber dinledikleri hadislerden oluşan bir kitabı Me'mûn'a sunup bu hadisler husûsunda Me'mûn'un maiyetinindeki âlimlerin ihtilaf ettiğini söylemesi üzerine Me'mûn'un bu hadisler hakkında sormak amacıyla onu meclisine davet etmesi ile başlamıştır. [1203] Me'mûn, mecliste bulunan Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan şahısların cevaplarını gelenekleri ile uyumlu görmediği için beğenmezken, İsa b. Ebân'ın verdiği cevaptan memnun olmuş ve bu hadiseden sonra diğer fukahâ ile birlikte İsa b. Ebân da Me'mûn'un yanına gidip gelmeye başlamıştır. [1204] 211/826 yılında Basra kadılığına atanan[1205] İsa b. Ebân'ın on sene kadılık görevinde kaldığı zikredilmektedir. [1206] Bu durumdan anlaşıldığı kadarıyla İsa b. Ebân, mihne başladığında görevdedir. Mu'tasım zamanında mihne devam ederken de yine görevine devam etmiştir. Halife Mu'tasım zamanında vefat ettiğinde ise İbn Ebî Duâd taziye için halifenin yanına girmiş, halife de İbn Ebî Duâd'dan onun yerine getirilecek bir kadı ayarlamasını istemiştir. [1207]

İsa b. Ebân'ın Mu'tezile ile ilişkisi hakkında literatürde yer alan bilgiler sınırlı görünmektedir. Kâ'bî'nin fukahâ listesinde Mu'tezilî kimlikleri belirgin olmayan pek çok şahsın ismine yer verilirken İsa b. Ebân'ın zikredilmemesi ise ilginçtir. [1208] Bununla beraber ondan yaklaşık iki asır sonra Cüşemî, *Uyunu'l-Mesâil*'de İsa b. Ebân'ı "adl" görüşünü benimseyen fukahâ içerisinde zikretmektedir. [1209] Sonrasında ise İbnü'l-Murtazâ, "adl" görüşünü benimseyen fukahâ içerisinde zikretmiş ve onun Muhammed b. Hasan'dan ilim aldığını, döneminin asnafu'l-ilim konusunda öne çıkan âlimlerinden biri olduğunu ve Şâfiî'nin onunla münazara edip ashâbına da onunla münazarayı tavsiye ettiğini söylemektedir.[1210]

Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler" isimli makalesinde onu mihne döneminde aktif rol oynayan Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahıslar içerisinde zikreder ancak onun mihne

---

[1202] Cessâs, *Fusûl,* I, 103; III, 35.
[1203] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 142; Rivayetin farklı bir versiyonununda Me'mûn, meclisinde bulunan Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan şahıslara mezheplerine göre bir delil getirmezlerse fetva veremeyeceklerini söylemiştir. Bkz. İbn Fazlullah el-Ömeri, *Mesâliku'l-Ebsâr,* VI, 49.
[1204] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe* ,141-143.
[1205] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, II, 170.
[1206] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258.
[1207] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, II, 174.
[1208] Kâ'bî, *Makâlât*, 104 vd.
[1209] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 21a.
[1210] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 129.

döneminde insanları sorguladığına dair herhangi bir kayda rastlanmadığını da ilave eder.[1211] Kaya ise İsa b. Ebân'ın mihnede her iki tarafı da desteklemediğini ve bu sebeple Vâkifî sayılabileceğini belirtmektedir.[1212]

İsa b. Ebân'ın halku'l-Kur'an fikrini benimsediği[1213] bazı yazarlarca ise aynı zamanda bu fikre çağrıda da bulunduğu[1214] zikredilmektedir. Halku'l-Kuran görüşü ile ilişkisini teyit edenler tarafından bu fikir, onun kadılığı esnasında yaşanan bir hadise ile bağlantılı olarak anlatılmaktadır. Muhammed b. Halil isimli bir şahsın Süfyan es-Sevri'nin arkadaşı olan babasından aktardığı bu rivayete göre onun kadılık yaptığı bir dönemde Müslüman ve Yahudi bir şahıs arasında yaşanan tartışmaya kadılık vasfıyla müdahil olan İsa b. Ebân, Müslüman şahıstan "O'dan başka ilah olmayan Allah'a" yemin etmesini istemiştir. Bunun üzerine Yahudi Kur'an'da "*O'dan başka ilah olmayan Allah*" ifadesinin bulunduğunu söyleyerek, mahluk olana değil, yaratıcıya yemin ettirmesini söylemiş ve İsa b. Ebân'a "çünkü siz onun mahluk olduğunu ileri sürüyorsunuz" demiştir. İsa b. Ebân bu tavır karşısında şaşkınlığa uğramış ve onların durumuna bakacağını dile getirmiştir.[1215]

Onun halku'l-kur'an fikrini benimsediğini söyleyen yazarların bu iddia ile ilgili tek delillerinin söz konusu rivayet olması ise ilginçtir. Zira İsa b. Ebân'ın mihne dönemi kadılarından biri olduğu âşikârdır. Ancak halku'l-Kur'an fikrini benimsemesine delil getirilen rivayette müstakil olarak İsa b. Ebân'ın konu ile ilgili düşüncesinden ziyade İsa vasıtasıyla dönemin genel tavrına atıfta bulunulmaktadır. Bilindiği üzere Me'mûn mihneyi sadece kadılar ve âlimler ile sınırlı tutmamış, aynı zamanda kadıları kendilerine gelen şahitlerin görüşünü öğrenmek için de görevlendirerek, mihneyi toplum tabanına yaymıştır. Bu durumda mihne süreci devam ederken İsa b. Ebân ve ashâbının halku'l-Kur'an görüşünü benimsediklerini alaycı bir şekilde dile getiren kimsenin Yahudi bir şahıs olması, onun mihne uygulamalarına maruz kalmayacağı için rahat bir şekilde görüşlerini beyan edebileceğinden rivayeti makul hale getirmektedir. Söz konusu hadiseye farklı bir senetle yer veren Lâlekâî'de mevcud olan rivayet, Şâfiî ve ashâbından aktarılmaktadır.[1216] Bu durumda İsa b. Ebân'ın dönemin kadılarla ilgili genel beklentisine uygun olarak halku'l-Kur'an fikrini benimsediği söylenebilse de bu fikrin dâîliğini

[1211] Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 118.
[1212] Kaya, E.Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidal*, 166.
[1213] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat,* XII, 482; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 67; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, VI, 265.
[1214] İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, VI, 265.
[1215] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat,* XII, 482; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 67.
[1216] Lalekai, *Şerhu Usûlu İtikadî Ehl-i Sünnet*, I, 193-194.

yaptığına dair bir rivayet söz konusu olmadığı için, fikrin kabulünün siyasî yapı gereği mi yoksa kelâmî gerekçelerle mi olduğunu söylemek zor görünmektedir.

İsa b. Ebân ile ilgili Mürciî olduğuna dair bazı iddialar da yer almaktadır. Cessâs, İsa b. Ebân'ın Bişr el-Merîsî ve Şâfiî'ye ahbar husûsunda yazdığı bir kitabından büyük günah işleyenlerin vaîdi konusunda çekimser kalıp, onların durumunu Allah'a ircâ ettiğine ve onların azaplandırılmalarını da affedilmelerini de caiz gördüğüne dair bir görüş aktarmaktadır.[1217] Bu alıntıya dikkat çeken araştırmacılar, İsa b. Ebân'ın ircâ fikrini benimsediğini ve "fukahâ Mürciesi" olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedirler.[1218]

Anlaşıldığı kadarıyla İsa b. Ebân'ın itikadî kimliği ile ilgili veriler yetersizdir. Onun daha ziyade fıkıh usûlü ile hadis usûlü üzerinde uzmanlaşmış olması[1219], ondan aktarılan rivayetlerin söz konusu bağlamda yoğunlaşmasına imkan vermiştir. Bu bağlamda fıkıh usûlünün bazı meselelerindeki tavrında Mu'tezile ile fikirlerinin uyumlu olması dikkate değerdir. Ayrıca Irak Hanefîlerinin Mu'tezile ile uyumlu görüş beyan ederek Semerkand Hanefîlerinden ayrıldığı meselelerden olan içtihatta isabet mevzuunda Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*'de onun Mürciî Süfyan b. Sehban ile beraber "eşbeh" görüşünü benimsediğini zikretmektedir.[1220]

Bir diğer mesele olan umum içeren ifadeler husûsunda ise doğrudan görüşüne yer verilmemekle birlikte, Cessâs Ebû Hanîfe'nin vaîd içeren umum ifade eden âyetler konusunda hususi bir hükmü benimsemesinin, vaîdin kastının büyük günah işleyenler olduğuna yönelik başka âyetlerle açıklarken[1221] İsa b. Ebân'ın da "vaîdi füssâk" konusundaki görüşünün aynı gerekçeye dayandığını ifade etmektedir.[1222] Bu suretle onun da vaîd konusundaki görüşünün umum içeren âyetlerin genelliği ilkesine uygun olduğu anlaşılmaktadır.

İsa b. Ebân ile ilgili olarak Hanefî tabakâtlarda açıkça i'tizâl fikri ile ilişkisine atıfta bulunulmamaktadır.[1223] Semerkand Hanefîleri tarafından da ashaptan sayılan ve görüşlerine yer verilen İsa b. Ebân[1224] Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde kendisinden özellikle

---

[1217] Cessâs, *Fusûl*, I, 103; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 91.
[1218] Özen, "İsâ b. Ebân", *DİA*, XXII, 480, ss. 480-481, İstanbul 2000; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*,179; Kaya, E.Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidal*, 169.
[1219] Bkz. Özen, "İsâ b. Ebân", XXII, 481.
[1220] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, II, 278.
[1221] Cessâs, *Fusûl*, I, 103
[1222] Cessâs, *Fusûl*, I, 103.
[1223] Bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 227; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 678-680; Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, 51; Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye,* II, 539; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 151; Kefevi, *Ketâib*, vr. 157b, 158a.
[1224] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Ukûl*, 403.

fıkıh ve hadis usûlü konularında sıklıkla rivayette bulunulan bir şahıstır.[1225] Hanefî-Mu'tezilî geleneğe dair eserlerde de yine onun görüşlerine atıfta bulunulmuştur. [1226]

Ayrıca Tahavî'nin İsa b. Ebân'a yazdığı bir reddiyesi bulunmaktadır. [1227] Bu bağlamda her iki gelenek arasında sabitleşen ve iki gelenekten birinin sahiplendiği bir şahıs imajı söz konusu değildir.

İsa b. Ebân'ın Hanefî-Mu'tezilî olarak nitelendirilmesinin imkanı, eğer nitelendirilirse de Hanefî-Mu'tezilî olmanın anlam içeriği ve bundan kastın ne olduğu tekrar sorgulanmalıdır. Hanefî-Mu'tezilî olmak, bir mezhebî etkileşimin neticesidir. Esasında bu şahıslar farklı mezhebî eğilimlerden etkilenen, farklı görüşleri bir araya getiren şahıslardır. Bu nedenle Hanefî-Mu'tezilî olmak dışardan bir bakışla Mürciî fikirleri benimsemeyi engellemez. İçerden yapılacak tanımlamalarda etkileşimin ürünü olarak iki mezhepten birinin mensuplarınca kendi mezhebî eğilimlerini öne çıkartma adına daraltıcı söylemler kullanılabilir.

İsa b. Ebân, orijinde Ashâbu'l-Hadis mensubu olan ancak Ashâbu Ebî Hanîfe'den ilim alması neticesinde Ashâbu Ebî Hanîfe'ye dahil olan bir şahıstır. Kaynaklarda itikadî kimliğinin oluşumu ile ilgili bir bilgi yer almaz. Mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini benimsemesi dışında bir Mu'tezilî kimliği şâyet varsa Ashâbu Ebî Hanîfe kimliği üzerine eklemlenmiştir.

İsa b. Ebân'ın itikadî kimliği ile ilgili bilgilerin yetersiz olmasından dolayı Mu'tezilî, Hanefî-Mu'tezilî ve Hanefî-Maturidî geleneği onunla ilgili algıyı anlayabilmek için taramamız neticesinde, onun her iki gelenek tarafından da ashab içerisinde sayıldığı sonucuna ulaştık. Bu bağlamda İsa b. Ebân örneğinde Hanefî-Mu'tezilî olarak isimlendirilmesi tüm Mu'tezilî ilkelerle beraber Ashâbu Ebî Hanîfe'den olmanın temsilinden ziyade iki mezhebî eğilim arasındaki etkileşimi temsil etmektedir.

2.2.2.2. Muhammed b. Semâa (ö.233/848)

Muhammed b. Semâa et-Temîmî, 130-233/848 yılları arasında yaşamış [1228] 233/848 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. [1229] Leys b. Sa'd[1230], Ebû Yusuf, Muhammed b.

[1225] Bkz. Özen, "İsâ b. Ebân", XXII, 481.
[1226] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Mûtemed*, I, 285, 304 ; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, II, 278.
[1227] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 101.
[1228] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 241.
[1229] Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 78; İbn Kesîr, XIV, 334
[1230] Bkz. İbn Dokmak, *Nazmü'l-Cumân*, II, 75;

Hasan ve Hasan b. Ziyad'dan rivayette bulunan[1231] İbn Semâa'dan, Ebû Câfer Ahmed b. Ebi İmran el-Bağdâdî, Ebû Bekr Muhammed el-Kummî, Abdullah b. Ca'fer Ebû Ali er-Râzî fıkıh tahsil etmişlerdir. [1232] Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan'ın ashâbından olan İbn Semâa, onlardan nevâdir[1233] ve emâlî[1234] türü rivayetleri nakletmiştir.[1235] Fıkıh usûlüne dair eserler yazdığı söylenen İbn Semâa'nın, *Edebu'l-Kâdî* ile *el-Mehâdır* ve *Sicillât* isimli eserlerinden bahsedilmektedir.[1236]

Yusuf b. Ebi Yusuf'un 192/808 yılında vefatı sonrasında Me'mûn'un Bağdat kadılığına atadığı İbn Semâa, 208/823 yılında gözlerinin görmemesi gerekçesiyle bu görevden azledilmiş, onun yerine İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe getirilmiştir.[1237] Saymerî'ye ve Hanefî tabakât yazarlarından bir kısmına göre ise o, gözlerinin görmemesinden dolayı halife Mu'tasım zamanında bu görevden azlini istemiştir.[1238] İbn Semâa'nın Mu'tasım zamanına kadar bu görevde kalmış olmasına dair rivayet, mihne döneminde Me'mûn'un kadılarından biri olmasını gerektireceği için önemlidir. Saymerî'nin dikkat çektiği bu rivayet onun Mu'tasım döneminde Ahmed b. Hanbel'e yapılanları onaylamasına dair rivayet ile de uyumludur. Zira bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel'in halife Mu'tasım zamanındaki mihnesi esnasında İbn Semâa halifeye "onun boynunu vur, kanı benim sorumluluğumdadır" diyerek öldürülmesini teşvik ederken, Ahmed b. Ebî Duâd siyasî bir endişeyle öldürülmesinin insanlar tarafından tepki çekeceği gerekçesiyle bunu engellemiştir.[1239] Ümit de bu rivayeti onun halku'l-Kur'an fikrini benimsemesine ilaveten, mihne destekçisi Ashâbu Ebi Hanîfe'den şahıslardan biri olduğu şeklinde değerlendirmektedir.[1240]

[1231] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 240; Kefevî, *Ketâib,* vr.142a.
[1232] Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 170.
[1233] Nevâdir isimli eserler "Hanefî mezhebi imamlarından nakledilen ve ikinci derecede kaynak değerine sahip olan rivayetlere ve bunları içeren metinlere" karşılık olarak kullanılan Nâdirü'r-Rivâye türü eserler kapsamında yer alır. Kaya, E.Said, "Nâdirü'r-Rivâye", *DİA,* XXXII, 279, ss. 278-280, İstanbul 2006
[1234] İmlâ kelimesinin çoğulu olan Emâlî, âlimlerin hadis veya diğer konulardaki bilgileri öğrencilerine yazdırmasıyla meydana gelen eser türünün adıdır. Bkz. Kandemir, M. Yaşar, "Emâlî", *DİA,* XI, 71, ss.71-72, İstanbul 1995.
[1235] Mesûdî, *Murûc*, IV, 78; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 240-41; Kefevî, *Ketâib*, vr. 142a.
[1236] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258, 259; İbn Dokmak, *Nazmü'l-Cumân*, II, 186; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefîyye*, I, 230.
[1237] Vekîî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 282; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 597; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XIV, 168; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 241; Kefevî, *Ketâib*, vr. 142a.
[1238] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 154; Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 169; Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, 8; İbn Dokmak, *Nazmü'l-Cumân*, II, 185; Hatîb el-Bağdâdî, Saymerî'nin söylediği gibi İbn Semâa'nın Mu'tasım döneminde azledilmediğine kendi kanaatinin onun Me'mûn tarafından azledildiğine yönelik olduğuna işaret etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, III, 300. Hanefî tabakât yazarlarından Kureşî ise Saymerî'nin kanaatini benimsediğini ifade ettikten sonra Hatîb el-Bağdâdî'nin işaret ettiği bu ihtilaflı durumdan bahsetmektedir. Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 169.
[1239] Zehebî, *Târihu'l-İslam*, XVIII, 113.
[1240] Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 118.

Mu'tezile ile ilişkisi bizzat Mu'tezilî yazarlar tarafından teyit edilen İbn Semâa ilk kez Cüşemî tarafından Mu'tezilî fukahâ içerisinde zikredilmektedir.[1241] *Tabakâtu'l-Mu'tezile*'de "adl" görüşünü benimseyen fukahâ içerisinde zikredilmiş ve Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişkisine değinilmiştir. İbnü'l-Murtazâ, onun fıkhı Muhammed b. Hasan'dan aldığına ve Iraklıların fıkhını ezberlediğine işaret etmiş aynı zamanda adl görüşüne davet ettiğini söylemiştir. O, İbn Semâa'nın halife Mu'tasım'ın Ahmed b. Hanbel'e olan tavrının doğru olduğunu aktarmaktadır.[1242] Yine İbnü'l-Murtazâ, İbn Semâa'nın "adl" görüşünü benimsemesine delil olarak mihne husûsundaki tavrını göstermekle birlikte, kendinden önceki Mu'tezilî yazarlardan Kâ'bî'nin fukahâ listesinde ve Kâdî Abdülcebbâr'ın tabakâtında İbn Semâa'nın ismi zikredilmemektedir.

Hanefî tabakâtlarda i'tizâl ile ilişkisinden bahsedilmeyen[1243] İbn Semâa, Ashâbu'r-Rey'in önderlerinden biri olarak tanımlanmaktadır. Hadis Taraftarlarından Yahyâ b. Maîn'in onun hakkında söylediği "Ashâbu'l-Hadis Muhammed b. Semâa'nın reye sadık kaldığı kadar hadise sadık kalsaydı onda en son dereceye ulaşırdı"[1244] söyleminden ve İbn Semâa öldüğünde "bugün Ehlu'r-Rey'in reyhanı öldü"[1245] ifadesini kullanmasından anlaşılacağı üzere döneminin Hadis Taraftarlarının nezdinde Ashâbu'r-Rey'in, rey ile meşhur şahıslarından biridir.

İbn Semâa'nın mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini benimseyen şahıslardan biri olduğu rivayet edilmekle birlikte ona diğer Mu'tezilî görüşlerin nispeti söz konusu değildir. Mu'tezilî tabakât yazarı İbnü'l-Murtazâ'nın adl görüşünü nispeti de halku'l-Kur'an görüşü ile ilgili olmalıdır. Bunun yanında Ebû Hanîfe'nin "Ebû Yusuf ile altı ay tartışması neticesinde halku'l-Kur'an görüşünü benimseyenin kâfir olduğu fikrini beyan etmesine" dair rivayeti, Ebû Yusuf'tan aktaran kimseler arasında İbn Semâa'nın yer alması[1246] tutarlı görünmemektedir. Bu durumda Ebû Hanîfe ile ilgili rivayetin sağlamlığı ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, İbn Semâa'nın isminin senede sonradan eklenmesi muhtemel görünmektedir. Zira halku'l-Kur'an fikrini benimseyen İbn Semâa'nın Ebû Hanîfe'nin bu görüşü benimseyeni kâfir saydığını işitmesine rağmen, hayatı boyunca bu fikri savunmaktan vazgeçmemesi, rivayet senedine isminin sonradan dahil edilmiş olmasını gerektirmektedir. Bu izafe, onunla ilgili Kur'an'ın mahluk

[1241] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 21a.
[1242] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*,129.
[1243] Tarsûsî, *Urcûze*, 47-57; Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 168-170; İbn Dokmak, *Nazmü'l-Cumân*, II, 185; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 241; Kefevî, *Ketâib*, vr. 142a.
[1244] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 154, 155; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 241; Kefevî, *Ketâib*, vr. 142a.
[1245] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 241.
[1246] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XV, 517.

olduğuna dair bir algının yaygın olmadığını düşündürebilir. Ancak bu durumun, Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki önemli konumuna binaen halku'l-Kur'an fikriyle ilişkisini görmezden gelme çabasının bir yansıması olması da muhtemeldir.

2.2.2.3. Ebû Abdillah Muhammed b. Şucâ es-Selcî (ö.266/880)

Bağdat'ın Ashâbu Ebî Hanîfe mensubu fakihlerinden biri olan İbn Şucâ es-Selcî'nin 181/797 yılında doğduğu, 266/880 yılında vefat ettiği rivayet edilmektedir.[1247] İbn Uleyye, Vâkıdî, Ebî Usame, Hasan b. Ziyad el-Lu'lûi, Vekî', Ubeydullah b. Mûsa, Yahyâ b. Âdem dâhil olduğu ilmi gelenek içerisinde bulunan hocalarındandır. [1248] Ancak kendisinden fıkıh ilmini öğrendiği Hasan b. Ziyad el-Lu'lûi'nin ashâbından olmakla tanınmaktadır. [1249] Yâkub b. Şeybe ve torunu Muhammed b. Ahmed b. Yâkub ve Abdulvahhab b. Ebî Hayya, Abdullah b. Ahmed b. Sâbit el el-Bezzâz, Muhammed ibn İbrahim b. Huneys, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Herevî, Abdullah b. Seleme b. Yezid[1250]ve Muhammed b. el-Yemân[1251] ise İbnu's-Selcî'nin ilmi anlamda katkıda bulunduğu kimselerdir. [1252] Muhammed b. Şucâ es-Selcî Yezîdî'den ilim tahsil etmiş ve İbn Uleyye ve Vekî'den rivayet etmiştir. Hasan b. Ziyad el-Lu'lûî'den[1253] fıkıh öğrenimi görmüştür. Ondan rivayet eden en son kimse Muhammed b. Ahmed b. Yakub b. Şeybe'dir.[1254]

[1247] İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 220.

[1248] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 174; İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân*, II, 187; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 220; Zehebî, *Mîzân*, VI, 182; Zehebî, *Siyer*, XII, 379; Zehebî, *Tezhib*, VIII, 133; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 243; Şirâzî, *Tabakât*, 140.

[1249] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 157; Sem'ânî, *Ensâb*, III, 138; İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân*, II, 187.

[1250] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 310.

[1251] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 400.

[1252] Sem'ânî, *Ensâb*, III, 138, 139; Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 173-74; Zehebî, *Mîzânu'l-îtidal,* VI, 182; Zehebî, *Tezhibu Tehzîbu'l-Kemal*, VIII, 133; İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali (ö.852/1448), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarabad 1326, IX, 220 ; Zehebî*, Siyer,* XII, 379-380; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 242; es-Sem'ânî, *Ensâb*, III, 138, 139; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefâyat*, III, 123.

[1253] Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'nin ashâbından olup, Îrak fakihlerindendir. Züfer ve Ebu Yusuf'un meclislerine gitmiştir. Bağdat'ta eser telif etmiş ve Muhammed b, Şucâ es-Selcî, Şuayb b. Eyûb es-Sarîfânî ondan ilim tahsil etmişlerdir. Kûfe kadılarından biri olan Hasan b. Ziyad'ın Hafs b. Gıyas'dan sonra kadı tayin edildiği ancak kendini azlettirdiği rivayet edilmektedir. Me'mûn'un huzurunda fıkhî meseleler hakkında sohbetlerde bulunmuştur. Ancak bu sohbetlerden birinde Me'mûn'un onun kendine karşı tavrından rahatsız olmasından ötürü bir daha yanına girdirilmemesini emrettiği rivayet edilmektedir. *Kitâbu'l-Makâlât*, *Kitâbu'l Mücerred li Ebî Hanîfe*, *Edebu'l-Kâdi*, *Kitâbu'l-Hısal*, *Kitâbu Maâni'l-İman*, *Nafaka*, *Harac*, *Feraid* ve *Vasiyet* isimli kitaplar ona nispet edilmektedir. Yahyâ b. Maîn, *Mârifetu'r-Ricâl*, II, 21; İbn Ebû Tâhir Tayfûr*, Kitâbu Bağdad*, 44; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258; Şirâzî, *Tabakât,* 136; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 131; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 150; Beşir Gözübenli, "Hasan b. Ziyâd", *DİA,* XVI, 362, ss. 361-362, İstanbul 1997.

[1254] Zehebî, *Mîzânu'l-îtidal,* VI, 182.

İbn Şucâ es-Selcî, Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde yer alan fukahâdan olup[1255], Ebû Hanîfe'nin fıkhını açıklayıp delilendirmiş, onun illetlerini açıklamış ve hadislerle desteklemiştir.[1256] Ehl-i Irak fakihlerinden olup, zamanının fakihleri arasında ön plana çıkan İbn Şucâ es-Selcî'nin bunun yanında Kur'an kıraati ve hadiste de ileri seviyede olduğu ifade edilmiştir. [1257]

Hanefî tabakâtlarda Mu'tezilî kimliğine doğrudan atıfta bulunulan şahıslardan biri olması, onun Mu'tezilîliği ile ilgili söylemlerin sağlam bir temele dayandığını göstermektedir. Kureşî, İbn Kutluboğa, Kefevî, Leknevî gibi tabakât yazarları onun Mu'tezile'ye meylettiğini açıkça ifade ederken[1258] Kınalızâde ve Edirnevî ise bu bilgiyi bir rivayet olarak aktarmışlardır.[1259] İbn Dokmak ise onun Mu'tezile ile ilişki hakkında rivayette bulunmamayı tercih etmiştir.[1260] Ashâbu Ebî Hanîfe tarafından Mu'tezilî kimliği itiraf edilen İbn Şucâ es-Selcî, aynı zamanda gelenek içerisinde kendisinden sıklıkla rivayette bulunulan saygın bir şahsiyettir. Kendisine nispet edilen *Tashîhu'l-Âsar*, *Nevâdîr* ve *Mudârebe* isimli kitapları mevcuttur.[1261]

İbn Şucâ es-Selcî, Mu'tezilî yazarların fukahâ tasnifi içerisinde de yer almıştır. Kâdî Abdülcebbar, bölgelere göre kader ve adl görüşünü benimseyenlere dair yaptığı tasnifte onun ismini Kûfe ehli içerisinde zikretmiş ancak biyografisine yer vermemiştir.[1262] Cüşemî ise *Uyunu'l-Mesâil*'de onu "adl" görüşünü benimseyen fukahâ içerisinde zikretmektedir. [1263]

İbnü'l-Murtazâ, Kâ'bî'den naklen onu "adl" görüşünü benimseyen fukahâdan dördüncü şahıs olarak zikretmiş ve çağdaşlarına fıkıhta ve takvada galip geldiğini, fıkıh alanında kitaplarının çok olduğunu, Müşebbihe'ye reddiyesinin yer aldığını ve Ebû Hanîfe'nin fıkhını açıklayıp, delillendirdiğini söylemektedir.[1264] İbnü'l-Murtazâ, Kûfeli

---

[1255] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 157; Tarsûsî, *Urcûze*, 50; Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 174; İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân*, II, 187; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 243; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefîyye*, I, 272; Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr. 24b.; Leknevî, *Fevâid*, I, 171.

[1256] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 259; İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (ö.840/1437), *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile,* thk. S.D. Wılzer, Beyrut 1987, 128-129.

[1257] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 259; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*,158; Zehebî, *Tezhibu Tehzîbu'l-Kemal*, 8/133; Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 173-74; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 242; İbnü'l-Murtazâ*, Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 128.

[1258] Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 174; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 243; Kefevî, *Ketâib* vr.160b; Leknevî, *Fevâid*, I, 171.

[1259] Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefîyye,* I, 273; Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr. 24b.

[1260] İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân*, II, 187.

[1261] İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, 260.

[1262] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 344.

[1263] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 20b.

[1264] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 128-129.

şahıslar içerisinde de ismine yer vererek İbn Şucâ es-Selcî'nin ismini iki ayrı yerde Mu'tezile tasnifine dahil etmiştir.[1265]

İbnü'l-Murtazâ İbn Şucâ es-Selcî'nin biyografisini Kâ'bî'den naklen aktarmakla birlikte, Kâ'bî'nin *Makâlât*'ının Mu'tezile bahsinde fukahâ içerisinde yer alan şahıslar arasında onun ismine yer verilmemiştir. Ancak burada İbn Ebî Duâd'ın ismi iki kez geçmekte ve biyografisinin ilk cümlesi ise İbnü'l-Murtazâ'nın Kâ'bî'den naklettiği İbn Şucâ es-Selcî ile ilgili biyografinin ilk cümlesi ile tamamen benzerlik içermektedir.[1266] Muhtemelen Kâ'bî'nin eserinde İbn Şucâ es-Selcî'nin de biyografisi yer alıyorken "Ebû Abdullah" künyesine sahip olan İbn Duâd ile İbn Şucâ es-Selcî'nin isimlerinde bir karışıklık meydana gelmesi neticesinde [1267] ismi zikredilmemiştir. Yine Kâ'bî'nin Kûfeliler listesinde de ismi yer almamaktadır.

İbn Şucâ es-Selcî'nin Mu'tezîlî kimliğine bir diğer atıf, onu Ebû Hanîfe'nin ashâbı içerisinde tasnif eden İbnü'n-Nedîm tarafından, "Ehlu'l-Adl ve't-Tevhid'in görüşünü benimsediğini" ifade etmek suretiyle yapılmıştır. [1268] Bunun yanında rivayetlerde geçen Bişr el-Merîsî'nin ashâbından olmasına [1269] dair nitelemeler ile Cehmî olarak isimlendirilmesi[1270]Mûtezili kimliğine dair atıflar olarak değerlendirilebilir.

Rivayetlerde İbn Şucâ es-Selcî ile Ashâbu'l-Hadis geleneği arasında birtakım polemikler yaşandığı anlaşılmaktadır. Ashâbu'l-Hadis ile arasındaki gerginliğin Ahmed b. Hanbel'in onu mübtedi', heva sahibi bir kimse olarak tanımlaması[1271] ile onun kadılık görevine gelmesini engellemesi[1272] gibi birtakım yansımaları olmuştur. Bu problemlerin sebebi olarak ise halku'l-Kur'an fikrini benimsemesi ve müteşabihler konusunda hadis uydurup Ashâbu'l-Hadis'e nispet etmesi [1273] gibi sebepler zikredilmektedir. Onun hadislerle ilgili bu çabasının ise Ebû Hanîfe'nin reyini kurtarmak için olduğu şeklinde rivayette bulunulmuş[1274] ve Ashâbu'l-Hadis- Ashâbu'r-Rey çekişmesi resmedilmiştir. Rivayetlere göre İbn Şucâ es-Selcî'nin de "Ahmed b. Hanbel'in yanında Zanâdıka'nın

---

[1265] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 140.
[1266] Kâ'bî, *Makâlât*, 105.
[1267] Kâ'bî'nin Makâlât isimli eserinin mevcut olan tek nüshasının özel şahıs kütüphanesinde bulunması ve paylaşıma açılmaması sebebiyle bu karışıklığın müellif kaynaklı mı, tahkik kaynaklı mı olduğunu tespit edemedik. Ancak tahkikten kaynaklandığı kanaatindeyiz.
[1268] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 259. İbnü'n-Nedîm Hanefîlik içerisinde zikrettiği diğer şahısların Mu'tezîlî kimlikleri üzerinde durmazken onun Ehlu'l-Adl ve tevhid görüşünde olduğunu ifade etmektedir.
[1269] Zehebî, *Tezhibu Tehzîbu'l-Kemal*, VIII, 133; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, VI, 183.
[1270] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 572.
[1271] Sem'ânî, *Ensâb*, III, 139; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 220.
[1272] İbn Hacer *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 220.
[1273] Zehebî, *Mîzânu'l-îtidal,* VI, 182
[1274] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, III, 317.

kitabının bulunduğu" gibi Ashâbu'l-Hadis geleneğine yönelttiği târizkar ifadeleri bulunmaktadır.[1275]

İbn Şucâ es-Selcî'ye halku'l-Kur'an meselesinde iki ayrı tavır nispet edilmektedir. Bunlardan biri Kur'an konusunda vâkifî[1276] bir tutum sergilediği[1277] yönündeyken, bir diğeri ise mirasından sadece halku'l-Kur'an fikrini benimseyenlere verilmesini isteyecek kadar bu görüşü desteklediği şeklindedir.[1278] Mihne döneminde kadılık yaptığına dair bir kayıt yer almayan İbn Şucâ es-Selcî'nin mihne sonrası süreçte Mütevekkil tarafından kadılığa getirilmek istendiği ancak halifenin onu kadı tayin etme husûsunda danıştığı Ahmed b. Hanbel'in bekçi olarak dahi göreve getirilmememesi gerektiğini ifade ettiği rivayet edilmektedir.[1279]

Mütevekkil zamanında geçen bir diğer rivayette ise halifeye, İshak b. İbrahim tarafından İbn Şucâ es-Selcî'nin kadı tayin edilmesi husûsunda baskı yapılmış, onun hakkında Ali b. Cehm'e soran halife, Bişr el-Merîsî'nin ashâbından olduğunu öğrenince onu kadı yapmaktan tamamen vazgeçmiştir. [1280]

Kadılık vazifesiyle ilişkili bir diğer rivayette İshak b. İbrâhim, İbn Şucâ es-Selcî'ye "Emîru'l-Mü'minin tarafından çağırıldığını ve fukahâdan hadis yazmış, reyi ile fıkıh yapan, güzel yaratılışlı, aslı Horasanlı olan devletimizde yaşayıp, onu himaye edecek birini getirmesini istediğini ve bu kimseyi kadı tayin edeceğini söylediğini aktarmıştır. İshak b. İbrahim'in bu talep üzerine halifeye bu sıfatlarda Muhammed b. Şucâ'dan başka kimseyi bilmediğini söylediği İbn Şuca tarafından bildirilmiştir. [1281] Talep Muhammed b. Şucâ'ya ulaştığında ise o kadılığın mal, şöhret veya nam kazanmak için yapılacağını ve kendisinin bunlara ihtiyacı olmadığını söyleyerek bu görevi reddetmiştir.[1282] Rivayette geçen "reyi ile fıkıh yapan" ibaresi bu talebin Mütevekkil dönemindeki talepten farklı olduğunu düşündürmektedir. Zira Kefevî'ye göre de onun kadılığa getirilme talebi Mu'tezilî kimliği sayesinde olmuştur.[1283] Bu durumda kadılığı

[1275] Zehebî, *Mîzânu'l-Îtidâl*, VI, 183.
[1276] Makrizî, Vâkifiyye'yi halku'l-Kur'an konusunda görüş belirtmeyenler için kullanılan bir isimlendirme olarak değerlendirir ve Mu'tezile içerisinde bu görüşü benimseyenler için kullanıldığını belirtir. *Hıtat,* III, 401.
[1277] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 259; Abusaq, *The Politics of the Mihna*, 188.
[1278] İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 221; Zehebî, *Mîzânu'l-Îtidâl*, VI, 183.
[1279] Sem'ânî, *Ensâb*, III, 139; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, III, 317; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XII, 209; Zehebî, *Tezhibu Tehzîbu'l-Kemal*, VIII, 133; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 220.
[1280] Zehebî, *Mîzânu'l-Îtidâl*, VI, 182.
[1281] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 260.
[1282] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 260; Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 174; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 243.
[1283] Kefevî, *Ketâib*, vr. 158a.

kabul etmese dahi, onun mihne sürecinde kadılığa getirilmesinin gündeme geldiği söylenebilir.

2.2.3. Sadece Halku'l-Kur'an Fikrini Benimsemekle Bilinenler

2.2.3.1. Ebû'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî (ö.230/845)

Ali b. Ca'd, Ebû Yusuf'un ashâbından olup, küçük yaşlarda Ebû Hanîfe'yi görmüş ve onun cenazesine katılmıştır.[1284] 136/753 yılında doğmuş[1285], 230/845 yılında ise Bağdat'ta vefat etmiştir.[1286] Kadılık görevi yaptığı kaydedilmeyen Ali b. Ca'd'ın kadılık gerektiren işleri için Abdurrahman b. İshak'a başvurduğu zikredilmektedir.[1287] Me'mûn ile bir araya gelmesi ise ticârî sebeplerle olmuştur. Rivayetlere göre içerisinde Ali b. Ca'd'ın da bulunduğu Ashâbu'l-Cevher ile Me'mûn bir mecliste bir araya gelmişler, Me'mûn'un bir vesile ile çıkıp tekrar içeri girmesi üzerine meclisteki herkes ayağa kalkarken Ali b. Ca'd kalkmamıştır. Bu durumun nedenini kendisine soran Me'mûn'a bir hadis ile yanıt veren Ali b. Ca'd'ın bu tavrı Me'mûn tarafından beğenilmiş ve ondan alışveriş yapmaya karar verdiğini açıklamıştır.[1288]

Bununla birlikte, Mütevekkil'in Ahmed b. Hanbel'in sorgulaması esnasında görevde olan kadıların isimlerini istediği bir listede, Ali b. Ca'd'ın "tecehheme" yani Cehmîleşen bir şahıs olduğu ancak sonradan bu görüşünden vazgeçtiği ifade edilmektedir.[1289] Fakat aynı bilginin oğlu için de zikredilmesi [1290] ve oğlunun da kadılık görevinde bulunması bu bilginin oğlu Hasan b. Ali b. Ca'd için söylenme ihtimalini ortaya koymaktadır.

Muhaddis sıfatı ile bilinen Ali b. Ca'd'dan hadis ehlinden Buhârî, Ebû Dâvûd, Yahya İbn Maîn gibi pek çok kimse rivayette bulunmuş[1291] ve onun sika ve sadık bir şahıs olduğu ifade edilmiştir. [1292] Ali b. Ca'd'a fazlaca meyli olduğu belirtilen İbn Maîn'e[1293] onunla ilgili kötü ifadeler kullanıldığı aktarılmış, ancak o bunların yalan olduğunu ve

---

[1284] Kureşî, *El-Cevâhir,* II, 549; Kefevî, *Ketâib*, vr. 158a; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, II, 119.
[1285] İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 340.
[1286] İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 340; Kureşî, *El-Cevâhir,* II, 549-50; Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr. 25a.
[1287] İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 340.
[1288] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 282.
[1289] Zehebî, *Siyer,* XI, 297.
[1290] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 72.
[1291] Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr. 25a. Nitekim, Buhârî eserlerinde Ali b. Ca'd'dan pek çok rivayette bulunmaktadır. Bkz. Buhârî, *Sahih*, I, 20, 33; II, 58, 104,111; IV, 45,190; V, 19; VII, 61,150;VIII, 29, 55, 107 vb.
[1292] Yahyâ b. Maîn, *Mârifetu'r-Ricâl*, I, 110; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 466.
[1293] İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 466.

onun sadık bir kimse olduğunu ifade etmiştir.[1294] İbn Maîn'in mihne döneminde halku'l-Kur'an fikri ile ilgili sorgulamayı kabul eden şahıslardan biri olması ve bu sebeple de Ahmed b. Hanbel ile aralarının bozuk olması[1295] ise İbn Maîn'in Ali b. Ca'd'a olan meylini açıklayacaktır. Mesûdî ise onu Ashâbu'l-Hadis'in ileri gelenlerinden olarak tanımlamaktadır. [1296]

Onu sika sayan yazarların ve rivayetlerin yanında, Ali b. Ca'd'a halku'l-Kur'an konusundaki görüşünden ötürü Duafâ tarzı eserlerde de yer verilmiştir.[1297] Ondan rivayet edilmemesi yönünde çağrıda bulunulduğu ve bazı hadis âlimlerinin eserlerinde ona yer verilmediği de rivayetler arasındadır. Bu durumun gerekçesi olarak halku'l-Kur'an meselesindeki tavrı gösterilmiştir. Bu minvalde "bid'at sahibi" olması ve "Cehm'in görüşlerini benimsemesi" sebebiyle hadis âlimi Müslim'in ondan pek çok hadis dinlemesine ve onu sika saymasına rağmen, eserinde yer vermediği zikredilmektedir.[1298] Onu halku'l-Kur'an meselesindeki tavrı sebebiyle eleştirenlerin başında ise Ahmed b. Hanbel gelmektedir.[1299] Rivayetler arasında, oğlu Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in Ali b. Ca'd'dan rivayet etmesini engellediği aktarılmaktadır.[1300] Ali b. Ca'd ile ilgili olarak "ona Kur'an hakkında sorulduğunda "Kelâmullah" tır dediği, ancak "mahluktur" diyene de şiddet uygulamayacağını ifade ettiği" bilgisi Ahmed b. Hanbel'e aktarıldığında, kendisine Ali b. Ca'd ile ilgili daha kötüsünün ulaştığını söylediği[1301] rivayet edilmektedir. Bu rivayet ise Ahmed b. Hanbel'in onunla ilgili tavrının sadece Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlere sert davranmama tutumu ile ilgili olmadığını göstermektedir.

Hanefî tabakâtlarda yer alan[1302] Ali b. Ca'd'ın halku'l-Kur'an görüşü ile ilişkisi "onun halku'l-Kur'an fikrini benimseyen kimseye sert davranmayacağı" ile sınırlı görünmektedir. Zira, bu eserlerde Müslim'i ona eserinde yer vermemeye sevk eden "bidat" fikri söz konusu tutum ile ilişkilendirilmeye çalışılmaktadır. [1303] Yine onunla ilgili bir yanlış anlaşılmanın ihtimal dahilinde olduğu Hanefî tabakâtlarda yer almaktadır.

[1294] Yahyâ b. Maîn, *Mârifetu'r-Ricâl*, thk. Muhammed Kâmil Kassâr, Dımaşk 1985, I, 110.
[1295] İbn Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in mihne sonrası bozulan ilişkilerine dair bkz. İğde, Muhyittin, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, 166, 167.
[1296] Mesûdî, *Murûc*, IV, 63.
[1297] Bkz. Ukaylî, *Duafâ*, III, 954 vd.
[1298] Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 549; Zehebî, *Mîzânu'l-Îtidâl*, V, 143.
[1299] Bununla beraber Ahmed b. Hanbel'in ondan hadis yazdığına dair rivayetler mevcuttur. Bkz. Ebi Hâtim er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl*, VI, 178; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 281, 283.
[1300] Ukaylî, *Duafâ*, III, 954; Zehebî, *Mîzânu'l-Îtidâl*, V, 143.
[1301] Ukaylî, *Duafâ*, III, 954; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 286.
[1302] Kureşî, *El-Cevâhir,* II, 549. Edirnevî halku'l-Kur'an ve bid'at mevzusuna değinmemiştir. Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ*, vr. 25a.; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, II, 119-120.
[1303] Kureşî, *El-Cevâhir,* II, 549.

Leknevî onun Cehm'in görüşünü benimsemekle itham edildiğine ancak kendisiyle ilgili böyle bir durumun bulunmayıp, oğlunun Bağdat'ta kadılık yaptığını ve Cehm'in görüşlerini benimsediğini rivayet etmektedir.[1304]

Ali b. Ca'd, mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini benimseme teamülü gösteren Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahıslardan biri olmakla birlikte, muhtemelen fakih kimliği yerine muhaddis kimliğinin ön plana çıkması sebebiyle mihne döneminde kadılık gibi aktif bir rolde bulunmamıştır. Onun halku'l-Kur'an fikrine olan meylinin, bu fikri benimseyenlere karşı sert davranmamak gibi bir düzeyde kalması, bu fikirden vazgeçmesi ya da Cehm'in görüşlerini benimsiyor olması tutumları etrafında açıklanmaktaysa da en alt düzeyde, halku'l-Kur'an fikrini benimseyenlere şiddet uygulanmayacağını ifade etmesi, bu fikre ve taraftarlarına belirli bir duygusal yakınlığı içermektedir. Bu durumda, oğlu Hasan b. Ali b. Ca'd'ın mihne döneminde aktif rol oynayan bir şahıs olması gibi bazı bireysel sebeplerden de bahsedilebilir. Ancak mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini benimseyen diğer pek çok şahıs gibi onun da akademik düzeyde halku'l-Kur'an fikriyle ilişkisi hakkında net bir bilgiden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Ali b. Ca'd'ın Mu'tezile ile ilişkisini açıklamak ve onu Hanefî-Mu'tezilî bir çerçevede değerlendirmenin sadece "Ashâbu Ebî Hanîfe'den olmak" ile "mihne döneminde siyasî, psikolojik bazı sebeplerle halku'l-Kur'an fikrini benimsemek" ya da bu çevreyle olumlu bir ilişki kurmak" bağlamında imkan dahilinde olduğu söylenebilir. Mihne sonrası sürecin olumsuz etkilerini bu dönemde hayatta olmaması sebebiyle yaşamamış görünse de, "kendisinden rivayette bulunmamak" ya da "eserlerinde onun rivayetlerine yer vermemek" şeklinde birtakım tezahürler vefatından sonra ismi etrafında oluşan tepkisel hareketler şeklinde değerlendirilebilir.

2.2.3.2. Abdurrahman b. İshak (ö.232/846)

Abdurrahman b. İshak b. İbrahim İbn Seleme ed-Dabbî, Rakka kadılığı yaparken, İsmâil b. Hammâd'ın yerine önce doğu Bağdat kadılığına getirilmiş, Me'mûn zamanında ise Bişr b. Velid'in azledilmesinden sonra (213/828) Bağdat'ın batısında kadılık görevine atanmıştır. [1305] Abdurrahman b. İshak'ın Rakka kadılığı yaptığı dönemde ciddi fıkıh bilgisi bulunmadığına yönelik rivayetler vardır. [1306] Bağdat'a geldiğinde ise Me'mûn

[1304] Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, II, 119-120. Karşılaştırınız. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 284.
[1305] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 283; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 542; Kureşî, El-Cevâhir, II, 375; İbn Dokmak, *Nazmü'l-Cumân,* II, 171; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 281.
[1306] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 283; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 542; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 281.

nezdinde itibarlı bir devlet adamı olan Abdullah b. Tâhir'le (ö.230/844)[1307] olan irtibatı sayesinde Bağdad kadısı olarak tayin edildiği[1308], kadı tayin edildikten sonra Me'mûn'un ona Ashâbur'r-Rey'in kitaplarını göndermesi suretiyle de fıkıh tahsil ettiği anlaşılmaktadır.[1309] Abdurrahman b. İshak, Me'mûn döneminde getirildiği bu görevinde 228/842 yılında azledilene kadar kalmıştır.[1310] Mihne sürecinde etkin bir rol oynayan Abdurrahman b. İshak'ın Vâsık zamanında halku'l-Kur'an meselesine muhâlif davranan Ahmed b. Nasr el-Huzâi'nin kanının helal olduğunu söylemesi[1311] onun bu fikir ile olan bağına işaret edebileceği gibi bu hadisenin onun nezdinde siyasî bir muhalefet olarak algılandığını da gösterecektir. Zira Ahmed b. Nasr'ın tavrı sadece halku'l-Kur'an fikrine muhalefeti değil aynı zamanda yönetime karşı bir muhalefet hareketini temsil etmektedir.[1312]

Dedesinin Ebû Hanîfe'nin ashâbından olup fıkıh ilminde yetkin olduğu söylenen[1313] Abdurrahman b. İshak'ın ise Ashâbu'r-Rey'den olduğu ve Ebû Hanîfe'yi görmese de fıkıhta onun görüşlerini savunduğu zikredilmektedir.[1314] Ayrıca onun Cehm b. Safvan'ın görüşünü benimsediği rivayetler arasında yer almaktadır. [1315] Abdurrahman b. İshak'ın mihne dönemindeki pek çok kadı gibi, Ashâbu Ebî Hanîfe geleneğine ilmî anlamda bir katkısından, onun ilim tahsil ettiği şahıslardan bahsedilmemekte ve Hanefî tabakâtlarda yer almakla birlikte onun halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğine yönelik bir atıf bulunmamaktadır.[1316]

2.2.3.3. Hasan b. Ali b. el-Ca'd İbn Ubeyd el-Cevheri (ö. 242/856)

Hanefî tabakâtlarda kendisine yer verilen[1317] ve Ehl-i Irak ulemâsından sayılan Hasan b. Ali b. Ca'd'ın, ilmî ortamı ile ilgili bilgiler, babası Ali b. Ca'd'dan yaptığı

[1307] Yıldız, H. Dursun, "Abdullah b. Tâhir", *DİA*, I, 137,138.
[1308] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 283; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 542; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 281.
[1309] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 283; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 542; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 281.
[1310] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI,542.
[1311] Taberî, *Tarih,* IX, 137.
[1312] Ahmed b. Nasr'ın muhalefetinin siyasî zemini için bkz. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 182.
[1313] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 542; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 376; İbn Dokmak, *Nazmü'l-Cumân*, II, 171; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 281;
[1314] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 542; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 376; İbn Dokmak, *Nazmü'l-Cumân*, II, 171; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 282.
[1315] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 283.
[1316] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 375-76; İbn Dokmak, *Nazmü'l-Cumân*, II, 171; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 281,282.
[1317] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 72; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, III, 72; Ali el-Kârî, *el-Esmâru's-Seniyye*, I, 404.

rivayetlerle sınırlıdır. [1318] Vâsık tarafından 228/842 yılında Abdurrahman b. İshak'ın azline mütaakip Bağdat kadılığına tayin edildiği bilgisi aktarılmaktadır.[1319] Babası Ali b. Ca'd hayattayken Bağdat kadılığına tayin edilen Hasan b. Ali'nin [1320] bu görevlendirilmesinden iki sene sonra babasının vefat ettiği kaydedilmiştir. [1321] Mütevekkil'in hilâfeti döneminde on yıl kadılık yaptıktan sonra 242/856 yılında[1322] vefat eden Hasan b. Ali b. Ca'd'ın yerine ise 243/857 tarihinde[1323] Ahmed b. Muhammed b. Semâa getirilmiştir.[1324]

Vâsık döneminde dört sene kadılık yapan ve mihneye iştirak eden Hasan b. Ali b. Ca'd'ın bu süre zarfında halku'l-Kur'an fikrini benimsemeyenlere tepkisel bir şekilde yaklaştığı ve görevini fazlasıyla ciddiye aldığı anlaşılmaktadır. Zira o, Ahmed b. Hanbel'in açıkça hadis rivayet etmesini Ahmed ibn Ebî Duâd'a şikâyet etmiş bu durumdan haberdar olan Ahmed b. Hanbel ise halifenin herhangi bir yasaklaması olmaksızın hadis rivayetini bırakmıştır. [1325] Hasan b. Ali b. Ca'd'ın halku'l-Kur'an konusundaki tavrının ise kadılık yapmaya devam ettiği Mütevekkil döneminde değiştiği ifade edilmektedir. Rivayete göre Ahmed b. Hanbel'e Hasan b. Ali b. Ca'd hakkında sorulduğunda, onun önceden Cehmî olarak bilindiğini ve böyle meşhur olduğunu ancak kendisine ulaştığına göre bu fikirden döndüğünü ifade etmiştir.[1326] Bu değişim iddiasının kadının, Vâsık dönemi mihnesi esnasında şikâyet ettiği Ahmed b. Hanbel tarafından dile getirilmesi ise manidardır. Ancak herhalükarda, onun Mütevekkil döneminde on sene kadar kadılık yapmış olması değişim fikrini teyit etmektedir. Bu değişim iddiası ile ilgili çağdaş araştırmacıların yorumu, mihne sonrası ayakta kalabilmek için bazı Ashâbu Ebî Hanîfe mensuplarının fikir değiştirdiği şeklindedir.[1327]

[1318] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 72; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, III, 72.
[1319] Vekî, Ahbar, II, 283; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* VIII, 350; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 297; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 71; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, III, 72.
[1320] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* VIII, 350; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 72; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, III, 72; Zehebî, *Mîzân*, II, 254.
[1321] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* VIII, 350; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 72; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, III, 72.
[1322] Taberî, *Tarih*, IX, 208; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 157.
[1323] Taberî, *Tarih*, IX, 208.
[1324] Vekî, *Ahbar*, II, 284.
[1325] İbnu'l-Cevzî, *Menâkıbu Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire 1409, 471; Zehebî, *Siyer,* XI, 265.
[1326] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* VIII, 350; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 72; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, III, 72; Zehebî, *Mîzân*, II, 254; Ali el-Kârî, *el-Esmâru's-Seniyye*, I, 404.
[1327] Bkz. Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefîler", 95.

2.2.3.4. Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib (III. /IX. Asır)

Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib, Vâsık tarafından 228/842 yılında Şuayb b. Sehl er-Râzî (ö.246/860)[1328]'nin azlini müteakip Bağdat kadılığına getirilmiştir. [1329] 234/848 yılında Mütevekkil tarafından azledilene kadar görevinde kalmıştır. [1330] Ehl-i Irak mezhebi üzere fakih olduğu zikredilmiş [1331] ve Ahmed b. Ebî Duâd'ın ashâbından sayılmaktadır. [1332] Hanefî tabakâtlarda Ubeydullah b. Ahmed b. Asâkir ismi ile tasnif edilmiş ve onun Vâsık dönemi kadısı olduğu ve Mütevekkil tarafından azledildiği zikredilmekle beraber halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.[1333] Doğumu için 180/796 tarihi verilmekle[1334] birlikte vefat tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.

Ubeydullah b. Ahmed'in azledilmesine müteakip Bağdat kadılığına getirilen Abdüsselam b. Abdurrahman b. Sahr'ın bu göreve getirilmesi halkın İbn Ebî Duâd'ın ashâbından birinin Bağdat kadılığına layık olmadığı yönünde halifeye baskı yapmaları sonucunda gerçekleşmiştir. [1335] Bu durumdan anlaşıldığı kadarıyla Mütevekkil'in hilâfete geçişinden sonra iki yıl daha kadılık görevine devam etmekle beraber, o bu sürece uyum sağlayıp halku'l-Kur'an konusundaki fikrini değiştirmemiştir.

2.2.3.5. Muhammed b. Ebî Leys (ö.250/864)

Muhammed b. El-Hâris[1336] b. Şeddad Ebu Bekr el-İyyâdî aslen Belh'den olup[1337], Kûfelilerin mezhebi üzere fakih olarak tanımlanmaktadır. [1338] Onunla ilgili bir şiirde Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin koruyuculuğunu yaptığı zikredilmektedir.[1339] Hanefî tabakâtlarda

---

[1328] Bağdat'ta mihne uygulayan kadılarından biri olup, 227/841 halk ona tepki göstermiş ve evinin kapılarını yakmışlardır. Cehmî olarak tanımlanmış ancak Hanefîlik ile ilişkisinden bahsedilmemiştir. Vekî, *Ahbâru'l-Kudât,* III, 277; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 118.
[1329] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 277.
[1330] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XII, 23.
[1331] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XII, 23.
[1332] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 277; Tenûhî, Neşvâr, VI, 146; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XII, 23.
[1333] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 492; İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân*, II, 175; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 416.
[1334] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 492.
[1335] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 118.
[1336] Filistin kadılığı yapan Muhammed b. Haris b. Nu'man el-İyadî ile aralarında isim benzerliğinden ötürü resmi yazışmalarda çıkabilecek bazı karışıklıkların önlenmesi amacıyla Muhammed İbn Ebî Leys şeklinde künyelendirildiği zikredilmektedir. el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât,* 449.
[1337] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 112; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, III, 109.
[1338] el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât*, 449; Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 112.
[1339] el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât*, 452.

kendisine yer verilen İbn Ebî Leys'in mihnenin uygulayıcılarından biri olduğu aktarılmaktadır. [1340]

Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde nüfûzlu bir kadı olduğu anlaşılan Muhammed İbn Ebî Leys ile ilgili mihne sonrası süreçteki olumsuz algı, onun bu konumuna zarar vermemiştir. Nitekim, Mütevekkil tarafından Mısır kadılığına getirilen Ashâbu Ebî Hanîfe'den Bekkar b. Kuteybe, Muhammed İbn Ebî Leys'in tecrübelerinden istifade etmek amacıyla onun bilgisine müraccat etmiştir.[1341] Gelenek içerisinde kadılık görevi vasıtasıyla Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşlerinin himaye edilmesine hizmet eden Muhammed İbn Ebî Leys'in Ashâbu Ebî Hanîfe'nin ilim geleneğine hoca-öğrenci ilişkisi çerçevesinde bir katkısından bahsedilmemektedir. Onun kadılık vasfı da mihne uygulamalarını yürütmeye yardımcı bir unsur olarak kullanılmıştır. Bu suretle Mısır'da kendisinden sonra görüşlerini devam ettirecek ilim geleneği oluşmamıştır.

O, 205/820 yılında Mısır'a gelmiş, daha sonra 226/841 yılında Mu'tasım tarafından Mısır kadılığına getirilmiştir.[1342] Muhammed b. Ebî Leys'den önce Mısır'da kadı olan Hârun'a Mu'tasım tarafından fukahânın mihneye tâbî tutulması görevini içeren emir geldiğinde Hârun bu görevden istifa etmiştir. Bunun üzerine İbn Ebî Duâd Muhammed İbn Ebî Leys'e yazmış ve ona mihnenin yerine getirilmesini emretmiş, bu sebeple onun kadılığa getirilmesi de ani bir şekilde olmuştur.[1343] İbn Ebî Duâd'ın talebi, Muhammed b. Ebi Leys'in mihnenin zorlayıcı etkisinden bağımsız olarak halku'l-Kur'an fikrinin samimi savunucularından biri olduğuna işaret etmektedir. Onun mihne dönemindeki uygulamaları da bunu teyit edecek niteliktedir.

İbn Ebî Duâd'ın Muhammed b. Ebi Leys'den mihneyi uygulamaya koymasına dair talebine rağmen, onun kadılığa tayin edilmesinin Mu'tasım'ın mihne uygulamalarını hafiflettiği veya son verdiği bir zamana[1344] denk gelmesinden anlaşıldığı kadarıyla, Vâsık'ın hilâfetine kadar ciddi bir mihne uygulamasında yer almamıştır. Kindî'nin Mu'tasım zamanındaki mihnenin hafif olduğunu zikretmesi de İbn Ebî Leys'in kadılığa getirildiği ortamı kastetmektedir.[1345] Vâsık döneminde 231/845 yılında yeniden yoğun bir şekilde başlatılan mihne[1346] Mısır'da Muhammed b. Ebi Leys tarafından yürütülmüştür.

[1340] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 111-112;
[1341] İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân,* II, 139.
[1342] el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât*, 449; Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 111.
[1343] el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât*, 447.
[1344] Mu'tasım'ın hilâfetinin son dönemlerinde mihneye son verilmesinden Vâsık'ın hilâfetinin üçüncü ve dördüncü yılına kadar mihne uygulamalarının fazla görülmediği zikredilmektedir. Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 179.
[1345] Bkz. el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât*, 451.
[1346] İbn Tağrîberdî, *Nücûmü'z-Zâhire*, II, 314.

Ancak mihnenin halife tarafından şiddetle uygulanması başlamadan henüz 228/842 yılında İbn Ebî Leys tarafından hapse atılan şahısların olması [1347] onun Vâsık'ın hilâfetinin ilk yıllarından itibaren baskıcı bir şekilde mihneyi uygulamaya başladığını göstermektedir.

Vâsık tarafından gönderilen, mihnenin başlatılmasına dair emre müteakiben Muhammed b. Ebî Leys, fakih, muhaddis, müezzin, muallimlerin hepsini toplamış ve onları sorgulamaya tabi tutmuştur.[1348] İbn Ebî Leys'in mihnesi nedeniyle pek çok kimse şehirden kaçmış ve hapishaneler mihneyi kabul etmeyenlerle dolmuştur.[1349] Yine mihne uygulamaları bağlamında İbn Ebî Leys mescidin kapılarına "La ilahe illallah rabbu'l-kur'anu'l-(mahluk)"[1350] yazdırılmasını emretmiş[1351] ve Şâfiî ile Mâlik'in ashâbından olan fukahânın mescide yaklaşmasını yasaklamıştır. [1352]

Muhammed İbn Ebî Leys'in mihne uygulamalarındaki bu tavrı, mihne sonrası sürecin onun üzerinde ciddi tezahürlerinin olmasına neden olmuştur. 235/850 senesine kadar kadılığa devam eden[1353] Muhammed İbn Ebî Leys ile ilgili mihne sonrası uygulamalar bu tarihten itibaren başlamıştır. 235/850 senesinde Mütevekkil tarafından evlatları ve yanındakilerle beraber hapsedilen İbn Ebî Leys'in malları alınmış, ardından Mütevekkil'in onun minberlerden lanetlenmesine dair gönderdiği emir uygulamaya konulmuştur. [1354] 237/852 yılında ise Mütevekkil onun saçının ve sakalının traş edilmesini, kırbaçla cezalandırılmasını ve eşek sırtında taşınmasını emrederek onunla ilgili cezayı artırmıştır.[1355] 241/855 yılına kadar hapiste kalan Muhammed İbn Ebî Leys [1356] 241/855 yılında Irak'a gönderilmiş [1357] ve 250/864 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.[1358]

[1347] el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât*, 454.
[1348] el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât*, 451.
[1349] el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât*, 451.
[1350] Kureşî'de geçen ibâre "La ilahe illallah rabbu'l-kur'ani ve hâliguhu" şeklindedir. Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 112.
[1351] el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât*, 451; Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 112.
[1352] el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kudât*, 451.
[1353] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 240.
[1354] Kureşî, *El-Cevâhir,* III, 112.
[1355] Kureşî, *El-Cevâhir,* III, 112.
[1356] Kureşî, *El-Cevâhir,* III, 112.
[1357] Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 111.
[1358] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, III, 109.

2.2.3.6. Abdullah b. Muhammed b. İbn Ebî Yezid el-Halencî (ö.253/867)

Abdullah b. Muhammed b. ibn Ebî Yezid el-Halencî'nin halife Emîn zamanında Doğu Bağdat kadılığı, sonrasında ise Dımaşk kadılığı yaptığı zikredilmektedir. Dımaşk kadılığı yaptığı esnada çocukken yazdığı, içerisinde "İslam'dan uzak oldum" ibaresi geçen bir şiiri sebebiyle halife Me'mun ile bir araya gelmiştir. Me'mûn'u, bu şiiri çocukken yazdığına ve kanaatinin bu şekilde olmadığına ikna etmiş olmakla birlikte, Me'mûn, bu ibareyi kullanan birinin kendisine kadı olamayacağını ifade etmiş ve ona evine çekilmesini söylemiştir.[1359] Muhtemelen bu anlaşmazlıktan ötürü, Me'mûn döneminde kadılık yapmamış ve dönemin mihne uygulamalarında ismi geçmemiştir.

Mu'tasım zamanında İbn Ebî Duâd'ın halife ile konuşması neticesinde Hemedan kadılığına atananan Abdullah b. Muhammed, bu görevini hiçbir şikâyet almaksızın yaklaşık yirmi yıl devam ettirmiştir.[1360] Bu bölgede yaptığı kadılığı süresince kendisine yapılan mal tahsislerini kabul etmemiştir.[1361] 228/842 yılında ise Vâsık tarafından Abdurrahman b. İshak'ın azline müteakip Doğu Bağdat kadılığına atanmıştır.[1362] Mütevekkil zamanında 237/851 yılında kadılık görevinden azledilmiş ve halku'l-Kur'an konusunda mihne uygulayanlardan biri olması nedeniyle kusurlarının açığa çıkarılması için soruşturulması istenmiş ancak devletin malından aldığı herhangi bir şeye rastlanmamıştır.[1363]

Ashâbu Ebî Hanîfe'ye mensup fukahâdan olan İbn Ebî Yezid el-Halencî, Ashâbu'r-Rey'den ve Ahmed b. Ebi Duâd'ın ashâbından olarak tanımlanmış, ayrıca İbn Semâa'nın arkadaşı olduğu ifade edilmiştir.[1364] Safedî onu, Ahmed b. Ebî Duâd'ın ashâbından olan Cehmiyye'den saymaktadır.[1365] Ayrıca onun Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere fıkıhta derinleştiğinden ve bu konudaki ilminin genişliğinden bahsedilmektedir.[1366]

[1359] Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, XVII, 443. Temîmî bu hikayenin Halencî dışında başka birine de nispet edilerek rivayet edildiğini söylemektedir. Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 237.
[1360] Muhassin b. Ali et-Tenuhî (ö.384/994), *Nişvâru'l-Muhâdara*, thk. Abbud eş-Şâlecî, Beyrut 1995, VI, 131; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 270; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 347.
[1361] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 270.
[1362] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 290; Muhassin b. Ali et-Tenuhî, *Nişvâru'l-Muhâdara*, VI, 131; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 270; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, Beyrut 1996, XXXII, 379; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 347.
[1363] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 270; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 348.
[1364] Vekî, *Ahbaru'l-Kudât,* II, 290; Muhassin b. Ali et-Tenuhî *Nişvâru'l-Muhâdara*, VI, 131; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 270; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, XXXII, 378; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 347.
[1365] Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, XVII, 443.
[1366] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 270; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 347.

Fıkhî derinliği yanında halku'l-Kur'an fikrini benimsediği zikredilmiş[1367] ve bu fikri benimsemekle meşhur olan ve bu görüşten ötürü lanetlenen şahıslardan biri olarak tavsif edilmiştir.[1368] Mu'tasım mihneyi tatbik etmesi için ona emrettiğinde, kendisine eşinden Kur'an konusunda emirü'l-mü'minin'in fikrini benimsemediği gerekçesiyle boşanmak istediği için başvuran bir kadının[1369] talebini yerine getirmiştir. [1370] Halku'l-Kur'an fikrini sorgulaması görevine ilaveten bu fikrin dâiliğini de yaptığı söylenebilir. Zira onun şahit olarak seçtiği[1371] kimselerden bazılarının, ondan işitene kadar Kur'an'ın mahluk olduğuna dair bir bilgilerinin olmadığını ifade ettikleri zikredilmektedir.[1372]

Hanefî tabakât yazarlarından Kureşî, onun halku'l-kur'an fikrini benimsediğini zikretmiş ancak bu görüşü nedeniyle onu dışlamamış ve ayrıca onunla ilgili övücü bilgilere de yer vermiştir. [1373] Kureşî, halku'l-Kur'an fikrini benimsediğine dair rivayetlere yer verirken, Kureşî'den büyük oranda istifade ettiği bilinen Hanefî tabakât yazarlarından İbn Dokmak, bu rivayetin halku'l-Kur'an fikrini benimseyip savunduğuna dair kısmına atıfta bulunmamıştır. Ayrıca Mu'tasım tarafından yapması istenen sorgulamadan bahsederken halku'l-Kur'an fikrini zikretmemeye özen gösterdiği anlaşılmaktadır.[1374]

Yine Hanefî tabakât yazarlarından Temîmî, onun halku'l-Kur'an fikrini benimsediğine dair bir bilgiye yer vermemekle birlikte, Mu'tasım zamanındaki mihne uygulamasının ayrıntılarına ve halku'l-Kur'an konusunda sorgulama yaptığına işaret etmiştir. Bu tavır, Hanefî geleneğin algısını yansıtması açısından önemlidir.

Tüm bunlarla beraber Abdullah b. Muhammed ile ilgili rivayetlerin önemli bir kısmının kaynağını oluşturan Muhassin b. Ali et-Tenûhî'nin Ashâbu Ebî Hanîfe'den Mu'tezile'ye meyleden şahıslardan biri olmasının, onunla ilgili rivayetlerin olumlu düzlemde aktarılmasına etkide bulunduğu da söylenebilir.

[1367] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 347.
[1368] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 270; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, XXXII, 379.
[1369] Vekî bu kadının muhaddis Muhammed b. Muaviye el-Enmâtî'nin eşi olduğunu zikretmektedir. *Ahbaru'l-Kudât,* II, 290.
[1370] Vekî, *Ahbaru'l-Kudât,* III, 290; Muhassin b. Ali et-Tenuhî, *Nişvâru'l-Muhâdara*, VI, 131; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 270; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 348.
[1371] Kadıların görevlerinden biri şahitlik uygulamasıdır. Kadının seçtiği kendisine güvenilen kimseler, şahit olarak görev yapmaktadırlar.
[1372] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 271.
[1373] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 347.
[1374] İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cümân*, II, 167.

2.2.3.7. Gassan b. Muhammed (III. /IX. Asır)

Gassan b. Muhammed b. Ubeydullah İbn Sâlim en-Nisâburî, Mu'tasım tarafından Bekr b. Abdurrahman'dan sonra Kûfe kadılığına atanmıştır.[1375] Mihne süresince Kûfe kadılığı yapan Gassan b. Muhammed, mihne sonrasında Mütevekkil'in hilâfete getirilmesinden sonra da takriben üç yıl görevine devam etmiştir. [1376] Aslen Horasan ehlindendir.[1377] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in onunla ilgili aktardığı bir rivayette Mütevekkil zamanında Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine cevap vermek üzere görevlendirilen Osman b. Ebî Şeybe'nin (ö.239/853) [1378] Kûfeli kadıların ismini yazdığı bir listede Gassan'ı zikrettiğini ve onun için "Allah ona rahmet eylemesin, o insanları mihneye tabi tutardı" dediğini aktarmıştır.[1379] Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Ashâbu'l-Hadis mensuplarının tepkisel davrandığı şahıslardan biri olup, bu fikrini mihne sonrasında da sürdürmüştür.

Ahmed b. Ebî Duâd'ın ashâbından olarak tanımlanan şahıslardan biri olması Hanefî-Mu'tezilî kimliği açısından önem arz eden Gassan b. Muhammed, Hanefî tabakâtlarda fukahânın büyüklerinden olarak tanımlanmakta [1380] ve Ashâbu Ebî Hanîfe'den Ebi Süleyman el-Cüzcânî'den fıkıh tahsil ettiği ifade edilmektedir.[1381] Ancak İbn Ebi Duâd'ın ashâbından olmasına atıfta bulunulmamıştır.

2.2.3.8. Muhammed b. Abdullah el-Müezzin (III. /IX. Asır)

Muhammed b. Abdullah b. el-Müzezzin, Hayyan b. Bişr'den[1382] sonra Bağdat kadılığına atanmış[1383] ve mihne sonrasına denk gelen 238/852-241/855 yılları arasında görevini sürdürmüştür [1384] Ashâbu'r-Rey'den olarak tanımlanmakta [1385] ve Hanefî tabakâtlarda kendisine yer verilmektedir.[1386] Ahmed b. Hanbel'in onunla ilgili olarak önceden Ahmed b. Ebî Duâd'ın yanında olduğunu ancak tavrının değişip değişmediğini bilmediğine dair söylemi, [1387] en azından mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini

---

[1375] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât,* III, 191.
[1376] Buhârî, *Târihu'l-Kebir*, III, 157; Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law,* 29.
[1377] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 191.
[1378] Başaran, Selman, "İbn Ebû Şeybe, Ebü'l-Hasan", *DİA,* XIX, 444, İstanbul 1999.
[1379] Vekî, *Ahbar*, III, 191.
[1380] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 687.
[1381] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 687; Kefevî, *Ketâib*, vr.165b.
[1382] Kureşî'de Hibbân b. Bişr şeklinde geçer. Kureşî, *El-Cevâhir*, III, 204.
[1383] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 204.
[1384] Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law,* 52.
[1385] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 291; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* III, 417; Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 205.
[1386] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 204.
[1387] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* III, 417-18; Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 205.

benimsediğini göstermekte, Mütevekkil döneminde kadılık görevine atanması ise halku'l-Kur'an fikrinin savunuculuğunu yapmaktan vazgeçtiğine işaret etmektedir.

Çağdaş araştırmacılardan Tsafrir, Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki iki teolojik akımdan birinden diğeri yönünde fikir değişikliklerinin olabileceğini söylemiş ve Muhammed b. Abdullah b. Müezzin'i bu kategoride değerlendirerek onun mihne sonrasında fikirlerinde değişiklik olduğunu ifade etmiştir.[1388] Benzer şekilde Ümit, halku'l-Kur'an konusundaki fikir değişikliğinden ötürü onu konjoktürel davranan Ashâbu Ebî Hanîfe mensupları içerisinde saymaktadır.[1389]

2.3. Mihne Sonrası Süreçte Mu'tezilî Kimlik İle Bilinen İlk Hanefî-Mu'tezilî Nesil

Mütevekkil (232/847-247/861) tarafından mihnenin sonlandırılmasını takiben Abbâsî hilâfetinin reye ve akılcı zihin yapısının temsilcilerin Mu'tezile'ye ve halku'l-Kur'an fikrini benimseyen, i'tizâl fikri ile ilişkisi bulunan Ashâbu Ebî Hanîfe mensubu şahıslara tanıdıkları iltimas dönemi de sona ermiştir. Mihne döneminde Ashâbu Ebî Hanîfe'den Mu'tezile'ye meyilli şahıslar ön plandayken Mütevekkil'in hilâfeti ile birlikte akılcı zihin yapısının temsilcileri yerine Ashâbu'l-Hadis zihin yapısının temsili öne çıkmıştır.[1390] Yine bu dönemde Ashâbu Ebî Hanîfe'den zihniyet olarak Ashâbu'l-Hadis'e yakın şahıslar da Ashâbu'l-Hadis mensupları ile beraber desteklenmişlerdir.[1391] Güncel siyasetin etkisi ile oluşan bu durum mihne döneminde destek gören Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahısların devlet desteğini sona erdirmekle kalmamış, aynı zamanda bu şahıslara karşı tepkisel hareketleri de gündeme getirmiştir. [1392]

Mihne, i'tizâl düşüncesi ile Ashâbu Ebî Hanîfe'nin ortak bir zeminde buluştuğu ve siyasî hadislerin bu durumu desteklediği bir dönemdir. Bu süreçte Ashâbu Ebî Hanîfe ile i'tizâl arasındaki ilişkinin uygun ve elverişli ortam sebebiyle pek çok tezahürü söz konusu olmuştur. Mihne sonrasında ise bu dönemde tesis olunan ilişkinin siyasetten bağımsız birtakım tezahürleri görülmektedir. Bu sebeple mihne sonrasında i'tizâl ile

---

[1388] Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law,* 47.
[1389] Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 93.
[1390] Mesûdî, *Murûc*, IV, 71
[1391] Mihne sürecinde halku'l-Kur'an fikrini desteklemeyen şahıslardan Bişr el-Velid el-Kindî'nin halife Mu'tasım tarafından hapsedilmişken halife Mütevekkil tarafından serbest bırakılmış, fetva vermesine ve hadis rivayet etmesine izin verilmiştir. Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VII, 565; Kureşî, *El-Cevâhir,* I, 454. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 350; Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law*, 44; Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 124.
[1392] Bkz. Mesûdî, *Murûc*, IV, 71; Taberî, *Tarih*, IX, 189, 190.

ilişkiyi devam ettirme Ashâbu Ebî Hanîfe ile Mu'tezilî fikirler arasındaki ilişkinin olgunlaşmasına imkan vermiştir.

Mihne sürecinde i'tizâl fikrine meyleden şahıslardan bu fikirlerini devam ettirenler mihne sonrasında bazı yaptırımlarla karşlaşmışlardır. Mütevekkil hilâfete geldiğinde kadı olan bu şahısları halktan gelen baskıların da vasıtasıyla zaman içerisinde görevden almaya başlamıştır. Ahmed b. Ebî Duâd'ın oğlu Ebû'l-Velid 237/851 yılında görevden alınmış, Ahmed b. Ebî Duâd hapsedilmiş, ayrıca onların mallarına el konulmuştur. [1393]

Bu süreçte yaptırımlarla karşılan kadılardan bir diğeri ise Ubeydullah b. Ahmed b. Galib'dir. O halkın İbn Ebî Duâd'ın ashâbından birinin Bağdat kadılığına layık olmadığı yönünde halifeye baskı yapmaları sonucunda bu görevden azledilmiştir.[1394] Söz konusu şahıslardan bir diğeri olan Ali b. Ca'd için mihne sonrası süreçte hayatta olmamasına rağmen rivayetlerine itibar edilmemesi gibi bir yaptırım uygulanmıştır.[1395] Yine Mütevekkil döneminde İbn Şucâ es-Selcî'nin kadılık için tavsiye edildiği ancak Ahmed b. Hanbel'in onun hakkında olumsuz kanaat getirdiği, ayrıca onun Bişr el-Merîsî'nin ashâbından olduğunu duyan halifenin kadılığa getirilmesini kabul etmediği aktarılmaktadır.[1396] Ahmed b. Hanbel'in onun bekçilik görevine dahi getirilmemesine dair uyarısı, devletin tüm kademelerinin Hanefî-Mu'tezilî şahıslara kapandığını göstermektedir.

Abbâsî hilâfetinin halife Mütevekkil'in hilâfetinin başlangıcı olan 232/846 yılından 247/861 yılına kadar Ashâbu'l-Hadis mensuplarının nüfûzunu sağlama ve kalıcı hale getirme mücadelesi devam ederken[1397] Mütevekkil'den sonra hilâfete gelen şahıslar ise çoğunlukla hilâfeti koruyabilme mücadelesi içerisinde olmuşlardır. Bu halifelerden Mühtedî (255/869-256/870) ve Mu'tazıd-Billâh (279/892-289/902)'ın adl görüşünü benimseyen halifelerden olduğu zikredilmektedir. [1398] Mütevekkil sonrası Büveyhî hakimiyeti öncesi bu dönemde yaşayan şahısların i'tizâl ile ilişkilerinde siyasî faktörler söz konusu olmamıştır. Halife Mühtedî zamanında i'tizâl fikrini benimseyen ve kadılık

[1393] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 300; Taberî, *Tarih*, IX, 188-189; Tenûhî, *Neşvar*, IX, 189.
[1394] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 118.
[1395] Ukaylî, *Duafâ*, III, 954; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, V, 143.
[1396] Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, VI, 182.
[1397] Mihne sonrasında Ashâbu'l-Hadis lehine gelişen siyasî zemin için bkz. Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler",123 vd. Watt bu ortamı Sünnîliğin tesisi için bir hazırlayıcı ortam olarak da tavsif eder. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 318 vd.
[1398] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 126, 127.

yaptığı bilinen Ebû Ömer el-Bêhilî[1399] halifenin seçkin grubunda yer almış ve halife huzurunda Müşebbihe'nin kanının kendilerini memnun edeceğini ifade etmiştir.[1400]

Bu süreçte halifeler Ashâbu Ebû Hanîfe'den olan şahıslarla da ilişki içerisinde olmuşlardır. Halife Mu'tez-Billâh'ın (252/866-255/869) mürebbisi Muhammed b. İmran b. Ziyad, Muhammed b. Semâa gibi şahıslardan ders almış ve ilim meclisinde Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki şahıslara yer vermiştir.[1401] Sonrasında ise Ashâbu Ebî Hanîfe'den Ebû Hazim el-Kâdi (ö.292/904), halife Mu'tazıd-Billâh (279/892-289/902) ve oğlu Müktefî-Billâh'ın (289/902-295/908) döneminde Kûfe kadılığı yapmıştır. [1402]

Mihne sonrası süreçte Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin bir sonraki aşaması olarak değerlendireceğimiz bazı şahıslardan bahsedilebilir. Mihne sürecinde ön plana çıkmayan bu şahıslar, Abbâsî halifelerinden destek gören, i'tizâl fikri ile ilişkilerinden bahsedilen ve Irak'taki Ashâbu Ebi Hanife geleneği içerisinde yaşayan şahıslardır. Ayrıca bu şahıslar bir önceki nesilde yer alan İsa b. Ebân, İbn Semâa ve İbn Şucâ es-Selcî ile aynı ilim geleneğinden gelmekte, sonraki nesildeki Hanefî-Mu'tezilî şahısların ise hocaları mesabesindedirler. Bu sebeple onları karakteristik olarak farklı özelliklere sahip olan III. /IX. asır i'tizâl-Ashâbu Ebi Hanîfe birlikteliği ile IV./X. asırdaki etkileşim arasında bir geçiş süreci olarak değerlendirmek de mümkündür.

2.3.1. Ebû Bekr el-Hassâf eş-Şeybânî (ö.261/875)

Ebû Bekr Ahmed b. Ömer b. Müheyr el-Hassâf eş-Şeybânî mihne döneminde yaşamış olmakla birlikte bu süreçte kadılık yaptığı bilgisi yer almamaktadır. Onun siyasîlerle ilişkisine dair ilk tezahürler Halife Mu'tez-Billâh (252/866-255/869) zamanında halifenin mürebbilerinden Muhammed b. İmran b. Ziyad'ın kadı ve fukahâyı topladığı bir mecliste yer almasına dairdir.[1403] Sonrasında ise Halife Mühtedî-Billâh (255/869-256/870) zamanında halife nazarında itibar görmüştür. [1404] Bu dönemde yazdığı *Kitabu'l-Harac*'ı Mühtedî'ye ithaf etmiştir. Mühtedî'nin kısa süren hilâfeti döneminde İbn Ebî Duâd'ın yönetim şeklini canlandırmak ve Cehmiyye'yi ön plana

[1399] İbn Nedim, *Fihrist*, 219.
[1400] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 126.
[1401] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, IV, 223, 224.
[1402] İbn Dokmak, Nazmü'l-Cumân, II, 168.
[1403] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, IV, 224.
[1404] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 259; Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 231; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 97; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VII, 174; Zehebî, *Siyer*, XII, 123.

çıkarmak ile suçlanmış,[1405] Mühtedî'nın vefatı sonrasında ise ona tepki gösteren halk tarafından evi yağmalanmış ve kitaplarının bir kısmı imha edilmiştir.[1406]

Saymerî, onu Irak'taki Ashâbu Ebî Hanîfe mensuplarına tahsis ettiği eserinde Hasan b. Ziyad'ın ashâbından olan geç dönem şahıslardan biri olarak zikretmektedir.[1407] Babası Ömer b. Müheyr vasıtasıyla Hasan b. Ziyad'dan ilim tahsil etmiş,[1408] Ebî Asım en-Nebîl, Ebî Davud et-Tayâlisî, Musedded b. Muserhed, el-Ka'nebî, Yahyâ b. Abdu'l-Humeyd el-Hummânî, Ali İbnu'l-Medînî, Ârim b. Muhammed Ebi'l-Fadl, Ebi Nuaym el-Fadl b. Dukeyn'den rivayet etmiştir. [1409] Fakih kimliği ile bilinen[1410] Hassâf'a *eş-Şurût el-Kebîr*, *eş-Şurût es-Sagîr*, *Kitâbu'r-Rızâ*, *el-Mehâdır ve's-Sicillât*, *Edebu'l-Kâdî, Kitâbu'l-Harac*, *Kitâbu'n-Nafakât*, *Kitâbu İkrâru'l-Verese ba'duhumli ba'd*, *Kitâbu'l-Asîr ve Ahkâmuhu, Ahkamu'l-Vakf*, *Zer'il-Kâbe ve'l-Mescid ve'l-Kabr* isimli eserler nispet edilmektedir.[1411]

Halku'l-Kur'an fikri ile ilişkisi husûsunda bilgi yer almamakla birlikte Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde i'tizâl ile ilişkisine dair atıfta bulununan şahıslar arasındadır.[1412] Onunla ilgili toplumda İbn Ebi Duâd'ın yönetimini canlandıracağına dair bir endişenin oluşması [1413] i'tizâl fikri ile ilişkisinin bu dönemde bazı tezahürlerinin olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte onunla ilgili i'tizâl iddialarının yaygın olduğunu söylemek mümkün değildir. Hanefî tabakâtlarda ise Mühtedî'nin nezdinde önemli olduğu bilgisine yer verilirken onunla ilgili Cehmî olduğuna dair endişeye atıfta bulunulmamıştır.[1414] Hassâf'ın siyasî meselelerde Mu'tezile ile uyumlu olarak zulmeden kâdının münazil olduğu görüşünü benimsemesi[1415] onun i'tizâl fikri ile ilişkisinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

[1405] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 259; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VII, 174; Zehebî, *Siyer*, XIII, 123.
[1406] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 259; Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 231; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 97; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 174; Zehebî, *Siyer*, XIII, 123.
[1407] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 158.
[1408] Kefevî, *Ketâib*, vr. 168a.
[1409] Kureşî, *El-Cevâhir,* I, 230; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 97; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VII, 174; Kefevî, *Ketâib*, vr. 168a. ; Zehebî, *Siyer*, XIII, 123.
[1410] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist,* 259.
[1411] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist,* 259; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 158; Kureşî, *El-Cevâhir,* I, 230; Kefevî, *Ketâib*, 168a. ; Şirâzî, *Tabakat*, 140; Öztürk, Abdülvehhab, "Hassâf", *DİA,* XVI, 395, İstanbul 1997.
[1412] Çağdaş araştırmacılardan Tsafrir onu halku'l-Kur'an fikrini benimseyen en azından reddetmeyen mihne sonrası erken dönem Hanefîler içerisinde zikretmektedir. Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law,* 46-47. Özen ise onu "Mu'tezilî olduğu söylenen Irak Hanefîleri" içerisinde tasnif etmiştir. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 184.
[1413] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 259.
[1414] Bkz. Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 231; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 97; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 530; Leknevî, *Fevâid*, 29. Özen, Kureşî'nin İbnü'n-Nedîm'den alıntıda bulunmasına rağmen bu kısmı aktarmadığını ifade etmek suretiyle bu duruma atıfta bulunmaktadır. Bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 184, dn.538.
[1415] Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-Kâdî*, III, 148.

2.3.2. Ali b. Mûsa el-Kummî (ö.305/917)

Ali b. Mûsa el-Kummi, yaşadığı dönemde Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde öne çıkan fukahâdan olarak tanımlanmakta ve Ashâbu'r-Rey'in imamı olarak görülmektedir.[1416] Muhammed b. Humeyd er-Râzi, Muhammed b. Muaviye Mêlec'den ilim almış, Mu'tezilî kimliği ile bilinen Ashâbu Ebî Hanîfe mensuplarından Muhammed b. Şucâ es-Selcî'den ise fıkıh tahsil etmiş ve Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ahyad ise ondan rivayette bulunmuştur.[1417] Saymerî'nin Irak'taki Ashâbu Ebî Hanîfe mensuplarını tasnif ettiği eserinde yer almaktadır.[1418] Ali b. Mûsa'nın Şâfiî ve ashâbına reddiyeler yazmış, Şâfiî'nin Iraklılıları eleştirdiği meseleleri reddetmek üzere eser kaleme almış olması[1419] yaşadığı dönemde Ashâbu Şâfiî karşısında Ashâbu Ebî Hanîfe'yi savunma görevini üstlendiğini göstermektedir. Ayrıca Ali b. Mûsa'ya nispet edilen pek çok eserinin yer aldığı zikredilmektedir.[1420] Irak'ta Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahıslardan biri olmakla birlikte Horasan'daki Ashâbu Ebî Hanîfe mensuplarının hocası olarak tanımlanmış[1421] ve özellikle Nişabur'a gittiğinde bölge halkı tarafından ilmine saygı duyulmuştur.[1422]

Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde önemli bir konumu bulunduğu anlaşılan Ali b. Mûsa, çağdaşı olan Kâ'bî'nin fukahâ listesinde yer almamakla birlikte[1423] bir buçuk asır sonra Cüşemî onu Mu'tezilî olarak tasnif etmiştir.[1424] Sonrasında ise İbnü'l-Murtazâ ona *Tabakâtu'l-Mu'tezile*'de fukahâdan adl görüşünü benimseyen şahıslar arasında yer vermiş ve onun Ashâbu Ebî Hanîfe'nin önde gelen şahsiyetlerinden biri olduğuna vurgu yapılmıştır.[1425] Ancak Hanefî tabakâtlarda i'tizâl ile ilişkisinden bahsedilmemektedir.[1426]

2.3.3. Ebu Saîd el-Berdaî (ö.317/930)

Ahmed b. Hüseyin el-Berdaî aslen Azerbaycan yakınlarındaki Berdaa beldesinden olup hayatının önemli bir kısmını Bağdat'ta geçirmiştir.[1427] Hacca giderken Bağdat'a uğradığı ve burada Zâhiriyye'nin lideri Davud b. Ali ez-Zâhirî'yi (ö.270/884)

[1416] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 618; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 306.
[1417] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 618; Zehebî, *Siyer*, XIV, 236.
[1418] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 159.
[1419] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 260; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 619.
[1420] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 159.
[1421] Zehebî, *Siyer*, XIV, 236.
[1422] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 619.
[1423] Kâ'bî, *Makâlât*, 156 vd.
[1424] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 21a.
[1425] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 129.
[1426] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 618,19; İbn Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim*, 206.
[1427] Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 166.

Ashâbu Ebî Hanîfe'den biriyle fıkhî bir mesele hakkında tartışırken gördüğü bunun üzerine onun yanında kalıp onunla fıkhî bir mesele hakkında tartıştığı ve ona bu konuda üstün geldiği, bu durumun üzerine ise Bağdat'ta kalmaya karar verdiği zikredilmektedir.[1428] Bağdat'ta bulunması Dâvûd ez-Zahiri vasıtasıyla olduğu anlaşılan Ebû Said el-Berdaî'nin Bağdat'ta ikamesinin Dâvûd ez-Zahiri'nin vefat tarihi olan 270/884[1429] yılından önce olması gerekmektedir. Bu durumda onun en azından III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren Bağdat ilim ortamlarında bulunduğu ve dönemin siyasî hadiselerinden etkilendiği söylenebilir. Bu tarihten hayatının sonuna kadar Bağdat'ta hayatını sürdürmüş, hac vazifesini ifa ederken çıkan Karâmıta vakasında[1430] vefat etmiştir.[1431]

Irak ehlinin fukahâsından[1432] ve Bağdat meşâyıhının önde gelenlerinden biri[1433] olarak tanımlanan Ebû Saîd el-Berdaî, ilmi Ebî Ali ed-Dekkâk[1434] ve Mûsa b. Nasr'dan[1435] almış, Kerhî, Ebû Tâhir ed-Debbâs[1436] ve Ebû Amr et-Taberî (ö.340/952)[1437] ondan ilim tahsil etmişlerdir.[1438] Özellikle Kerhî'nin ondan istifade etmesi önemlidir. İsmâil b. Hammâd'dan fıkıh tahsil ettiği rivayet edilmekle[1439] birlikte bu durum Ebû Said el-Berdaî'nin onun ircâ konulu bir eserini eleştirmesine[1440] dair ibarenin tahrifi sebebiyle fıkıh tahsil ettiğine dair bilgiye dönüşmesinden kaynaklanıyor olmalıdır.[1441]

Ashâbu Ebî Hanîfe'den fakih kimliği ile bilinen Ebû Said el-Berdaî, Mu'tezilî içerisinde de mütekellim vasfıyla tanınmaktadır. Mu'tezilî tabakât yazarları onu fukahâdan tasnif etmek yerine diğer Mu'tezilî kelâmcılarla beraber Mu'tezile'nin dokuz

---

[1428] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 159, 160; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, V, 160; Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 164-65; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, VI, 207; Zehebî, *İber*, I, 474, 475; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 394.
[1429] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 271.
[1430] Karâmıta vak'ası için bkz. İbn Tağrîberdî, *Nücûmü'z-Zâhire,* III, 254 vd.
[1431] İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*, 261; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 159, 160; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, V, 161; İbn Tağrîberdî, *Nücûmü'z-Zâhire,* III, 256; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 394.
[1432] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 261.
[1433] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 163.
[1434] Irak Hanefîlerinden olan Ebû Ali ed-Dekkâk er-Râzi, yine Irak Hanefîlerinden olan Mûsa b. Nasr er-Râzi'den ilim tahsil etmiş, *Kitâbu'l-Hayz* isimli kitabı vardır. Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 159; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 337; Kefevî, *Ketâib*, vr. 166b.
[1435] Bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 297.
[1436] Ebî Hâzim el-Kâdî'den ilim tahsil etmiştir. Şam kadılığına atanmış ve orada vefat etmiştir. Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 162; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 336.
[1437] Kerhî ve Tahavî ile aynı tabakada yer alan Irak Hanefîlerindendir. Kerhî ile aynı zamanda ders vermiştir.Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 163; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 164
[1438] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 159; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, V, 160; Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 164; Kefevî, *Ketâib*, vr. 171a; Şirâzî, *Tabakât*, 141; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 394.
[1439] Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 401; Kefevî, *Ketâib*, vr.171a.
[1440] İbn Fazlullah, *Mesâlik*, VI, 43.
[1441] Bkz. Kureşî, *El-Cevâhir,* I, 401. Dn.5.

veya onuncu tabakasında yer vermişlerdir. Nitekim Cüşemî onu Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakası içerisinde Horasanlılardan üçüncü şahıs olarak zikremiştir. [1442] Kâdî Abdülcebbar da yine ona dokuzuncu tabaka içerisinde yer vermiş ancak onun ismini Ebû Said el-Üşrüvsenî şeklinde iki ayrı yerde farklı biyografilerle zikretmiştir. Bu biyografilerden ilkinde Horasanlıların üçüncüsü olduğu, Ebû Ali'nin kitaplarını yazıya geçirdiği, Ebû Ali'ye yazdığı *Mesâil*'inin olduğu ayrıca Ebû Hâşim'e verdiği iki cevabının olduğu bilgileri yer almaktadır. [1443] Ancak bu bilgilerden Horasanlıların üçüncüsü olduğuna dair atıf haricindeki bilgileri diğer eserlerden teyit edemedik. İkinci biyografide ise Bağdat'a sonradan geldiğinden burada Rumeyle denilen bir bölgede yaşadığı ve bu bölgede Kerhî ile olan ilişkilerinden bahsedilmektedir. [1444] İbnü'l-Murtazâ ise ona onuncu tabaka içerisinde yer vermiş ve Berzâi nisbesi ile bilindiğine ve Ebi'l-Hasan el-Kerhî ile ilişkisine atıfta bulunmuştur. [1445] Ebû Said Berdaî, Mu'tezilî tabakâtlarda mütekellim sınıfı içerisinde yer almakla birlikte fakih kimliği ile de ön plana çıkmaktadır. Ancak Kâdî Abdülcebbar'ın ona nispet ettiği ilk biyografideki bilgiler isabetliyse Mu'tezilî kimliğinin oluşumunda eserlerini yazdığı Ebû Ali el-Cübbâî'den etkilendiği söylenebilir. [1446] Bu durumda ise onun Mu'tezilî kimliğinin Ashâbu Ebî Hanîfe'den olmanın üzerine eklemlendiğini ifade etmek mümkündür.

Ebû Said el-Berdaî'nin Mu'tezilî kimliğine atıf sadece Mu'tezilî literatür ile sınırlı kalmamıştır. Onun Mu'tezilîliğinin bilinen ve kabul gören bir kimlik olduğu söylenebilir. Hatîp el-Bağdâdî onu "Ebû Hanîfe'nin mezhebinin fukahâlarından ve Mu'tezile mezhebinin mütekellimlerinden biri" olarak tanımlamıştır.[1447] Safedî ise onu "el-Berdâî el-Mu'tezilî" şeklinde tanıtmış fakih, münazaracı, işinin ehli bir kimse olduğunu söylemiş ancak Mu'tezilî'dir diye eklemiştir. [1448] Yine Zehebî de onun Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki konumundan bahsettikten sonra ancak ifadesi ile Mu'tezilî olduğununu vurgulamıştır. [1449] Literatürde onun Mu'tezilîliğine dair iddialar yaygın bir şekilde yer almasına rağmen Hanefî tabakâtlarda ise Mu'tezilî kimliğine herhangi bir atıf söz konusu değildir.[1450]

[1442] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 20a.
[1443] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 318.
[1444] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 319.
[1445] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 101.
[1446] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 318.
[1447] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, V, 160.
[1448] Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VI, 207.
[1449] Zehebî, *İber*, I, 474, 475.
[1450] Tarsûsî, *Urcûze*, 50; Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 164-65; Kefevî, *Ketâib*, vr. 171b.; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 394.

2.4. V./XI. Asra Kadar Hanefî-Mu'tezilî Şahıslar

Mihne sonrası Ashâbu Ebû Hanîfe mensuplarının kadılık görevine getirilmesinde Ashâbu'l-Hadis zihniyeti ile uyumlu olmalarının gözetilmesi sebebiyle bu döneme kadar Hanefîliğe tahsis edilen kadılık görevi için farklı alternatifler gündeme gelmeye başlamıştır. Mütevekkil sonrası, Büveyhî hakimiyeti öncesi geçiş döneminde itikadî eğilimleri dikkate alınmaksızın Hanefî kadıların tekrar halifeler nezdinde itibar görmeye başladığı görülmektedir. Bununla beraber henüz tamamiyle Hanefîlerin tercih edilmesi söz konusu değildir.

333/935 yılında Büveyhîler'in Bağdat'ı ele geçirmesi sonrasında ise Mu'tezile ve Hanefîlik mezheplerinin devlet nezdindeki itibarı artmaya başlamıştır. Öyle ki IV./X. asırda Ashâbu Ebû Hanîfe'ye mensup şahıslar Bağdat'taki kadı ve fakihlerin büyük çoğunluğu oluşturmaktadır.[1451] Büveyhîler döneminin başlangıcından itibaren hükümdarlar ve yöneticilerin Hanefî-Mu'tezilî şahıslara itibar gösterdikleri ve kadı olarak görevlendikleri anlaşılmaktadır.[1452] Özellikle hükümdar Adudüddevle'den (367/978-372/893) itibaren gözetilen mezhepler üstü yaklaşım neticesinde artan Mu'tezilî nüfuzu ile birlikte Mu'tezilî kimliğin fıkhî boyutunu oluşturan Hanefiliğin de güç kazandığı ifade edilmektedir.[1453] Bu dönemde Büveyhî hükümdarı Adudüddevle Irak Hanefîlerinden olan Ebû Bekr b. Şêhiveyh (ö.361/971)'i bir grup fukaha ile birlikte Buhara'ya görüşlerini yaymaya göndermiştir.[1454]

Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan olan Kerhî devlet nezdinde görev almayı reddetmiş ancak (293/905-394/1004) yılları arasıda Musul ve Kuzey Suriye'de hüküm süren Hamdânî emîri Seyfuddevle'nin Kerhî'nin felç olması sonrasında, ashabından Ebû Bekr ed-Demegânî, Ebû Ali eş-Şâşî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin talebi üzerine yüklü bir para yardımı yaptığı ancak, Kerhî'nin bu durumdan hoşnut olmadığı rivayet edilmektedir.[1455] Yine Kerhî'nin ashabından olan Cessâs'a iki kez kâdılkudâtlık teklif edilmiş ancak o göre almayı reddetmiştir.[1456]

Bu sebeple bu dönemde Hanefî-Mu'tezilîler bağlamında da birtakım gelişmelerin görüldüğü ve dönemin önde gelen Hanefilerinin itikatta Mu'tezilî olduğu söylenebilir.[1457]

[1451] Makdisî, *Ahsen*, 127.
[1452] Sem'ânî, Sem'ânî, *Ensâb*, I, 485; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 366
[1453] Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile,* 190.
[1454] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 156.
[1455] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 160; H. Yunus Apaydın, "Kerhî", XXV, 285, ss. 285-287, Ankara 2002.
[1456] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 166.
[1457] Madelung, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", 328-29.

Bu başlık altında yer alan şahıslar siyasî planda Büveyhiler döneminin etkisiyle Hanefî ve Mu'tezilî kimliklerin artan nüfuzunun birer tezahürü bağlamındadır. Ashâbu Ebî Hanîfe ile Mu'tezile arasındaki etkileşimin ilk nesli arasında ortak bir ilim geçmişinden bahsetmek zordur. Bununla birlikte, IV./X. Asırda yaşayan şahıslar için birtakım ortak vasıflardan söz edilebilir. Bunlardan en belirgini ortak bir ilmi gelenektir.

2.4.1. Fakih Kimlikleri Belirgin Olup İtikatta Mu'tezile'yi Benimseyenler

2.4.1.1. Kerhî (ö.340/952)

Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyin b. Dellâl b. Dehlem el-Kerhî, 260/864 yılında Irak'ta Kerh-i Cüdân olarak bilinen bölgede doğmuş ancak Bağdat'a yerleşmiştir.[1458]

Bağdat'ta İsmâil b. İshâk el-Kâdî (ö.282/895),[1459] Ahmed b. Yahya el-Hulvânî (ö.296/909)[1460] ve Muhammed b. Abdullah b. Süleyman el-Hadramî'den hadis rivayet etmiştir.[1461] Kerhî'nin ilmi hayatının şekillenmesinde yine i'tizâl kimliği ile bilinen Ashâbu Ebî Hanîfe'den Ebû Said el-Berdaî'nin etkili olduğu zikredilmektedir.[1462] Ebû Said el-Berdaî'nin ders verdiği Bağdat'taki Darb Abde denilen yerde ondan ilim tahsil ettiği anlaşılmaktadır.[1463] Irak'ta önde gelen ulemadan Ebû Hâzîm el-Kâdî (ö.292/905)[1464] ve Ebû Said el-Berdaî'den sonra ise Ashâbu Ebî Hanîfe'nin liderliğini üstlenmiş ve Bağdat'ta ilim tedrisi Kerhî ile devam etmiştir.[1465] Bağdat'ta çok sayıda kişi ondan ilim tahsil etmiş, ashabı farklı şehirlere yayılmış ve bu bölgelerde çeşitli görevlere gelmişlerdir.[1466] Ebû Abdullah ed-Demegânî,[1467] Ebû Ali eş-Şâşî[1468]ile Ebû Bekr er-Râzî (ö.370/981),[1469]Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed et-Tenûhî (ö.342/953),[1470] Ebû'l-

[1458] Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* XII, 74; Sem'ânî, *Ensâb*, V, 52; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 85.
[1459] Bağdat'ın Mâlikî kadısıdır. Hakkında bkz. Zehebî, *Siyer*, XIII, 339 vd.
[1460] Bkz. Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* VI, 457.
[1461] Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* XII, 74; Sem'ânî, *Ensâb*, V, 52
[1462] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 159, 160, 167.
[1463] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 167.
[1464] Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 159; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 366, 367.
[1465] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 160; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 493; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 420.
[1466] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 160; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 493.
[1467] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 493.
[1468] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 493.
[1469] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 493.
[1470] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 493; Sem'ânî, *Ensâb*, I, 485; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 595, 596; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 214.

Kâsım İbn Sühleveyh,[1471] Ebû Bekr el-Buhârî,[1472] Ebû Abdullah ed-Dâî,[1473] Ebû'l-Hasan el-Ezrak et-Tenûhî (ö.378/988),[1474] Ebû Sehl ez-Züccâcî[1475], Ebû Abdullah el-Basrî[1476] ondan ilim tahsil eden şahıslardandır.

Kerhî Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki konumuna ilaveten, aynı zamanda i'tizâl fikri ile ilişkilendirilen şahıslardan biridir.[1477] Hanefî tabakatlarda ise onun i'tizâl ile ilişkisine atıfta bulunulmamıştır. [1478]

Kerhî ile dönemin Mu'tezilî ulemasının liderlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî arasında etkileşimin olduğu anlaşılmaktadır. Kerhî'den fıkıh tahsil eden ulemanın önemli bir kısmı aynı zamanda Ebû Hâşim el-Cübbâî'den kelam tahsil etmişlerdir. Kerhî'nin Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi övdüğüne Mu'tezilî yazarlarca işaret edilmektedir.[1479] Bununla birlikte özellikle fıkıh usulünü ilgilendiren birtakım meselelerde birtakım farklılıklardan bahsedilebilir. Mesela Kerhî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî gasp edilmiş topraklarda namaz konusunda münazara etmişler, Ebû Haşim, bu topraklarda namaz kılmanın geçerli olmadığını savunurken, Kerhî konu ile ilgili icmânın yer aldığını söylemek suretiyle bu görüşe karşı çıkmıştır.[1480] Nehyin nehyedilenin hükmünün fesadını gerektirmesi konusu ile ilgili olan bu meselede Kerhî'nin görüşü Ashâbu Ebi Hanîfe'nin görüşü ile Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan Ebû Abdullah ve bazı Mu'tezilîler ile uyumluyken Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî söz konusu meselenin devamı olarak Ebû Haşim'e muvafık bir şekilde gasp edilen yerde namazın geçersiz olduğunu benimsemiştir.[1481]

Kerhî'nin kelam tahsilinde Ebû Abdullah el-Basrî'nin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Onun Kerhî'den fıkıh, Kerhî'nin ise ondan kelam tahsil ettiğine Mu'tezilî tabakatlarda işaret edilmektedir.[1482] Kerhî'nin i'tizâl ile ilişkisi Mu'tezilî tabakatlara olumlu bir şekilde yansımış ve onun bu fikri benimsemesinden ötürü Allah'ın ilmini mübarek kıldığı ifade edilmiştir.[1483] Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbar ona tabakatında

---

[1471] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl,* 324, 325.
[1472] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl,* 331.
[1473] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 127; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 113.
[1474] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 330; Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 354; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 108; *el-Münye ve'l-Emel*, 91.
[1475] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 379.
[1476] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 325.
[1477] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl,* 321; Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XII, 76; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 85; Zehebî, *Siyer*, XV, 427; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 130.
[1478] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 493, 494; Temîmî, Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, IV, 420; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye,* 108, 109
[1479] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 130.
[1480] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl,* 307; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 94, 95.
[1481] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 184-186.
[1482] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 130.
[1483] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl,* 321.

müstakil bir yer vermemiştir. Cüşemî'nin fukahadan adl görüşünü benimseyenler arasında yer verdiği[1484] Kerhî İbnü'l-Murtazâ tarafından da fukahadan adl görüşünü benimseyenler içerisinde zikredilmiş böylece fakih kimliği ön plana çıkarılmıştır.[1485]

Kerhî'nin kelama ilgisi Ebû Abdullah el-Basrî ile sınırlı kalmamış, muhtelif meselelerde Mu'tezilî âlimlerin eserlerinden istifade ettiği, anlaşılmaktadır. Fıkıhta kendisinden ilim tahsil eden Ebû Alâ es-Sîrâfî vasıtasıyla Mu'tezilî âlimlerden olan Ebî Ali b. Hallâd'a[1486] ait *Kitâbu'l-Usûl*[1487] isimli eserde geçen "bir cismin bölünebilen parçalardan olucağına" dair fikri beğendiği ifade edilmektedir.[1488] Onun Mu'tezilî mütekellimlerin eserlerinden haberdar olduğuna dair bir diğer rivayette ise, Ebû Ali el-Cübbâî'nin Câhız'ın marifet nazariyesini eleştirmek üzere yazdığı[1489] *Nakzü'l-Ma'rife* isimli eserini okuduğu yer almaktadır.[1490]

Kerhî vefat ettiğinde ise onun cenaze namazını öğrencilerinden olan ancak Zeydî kimliğiyle bilinen[1491] ve Ali soyundan olan[1492] Ebû Abdullah b. ed-Dâî kıldırmak istemiş ancak onun ashabı Kerhî'nin Ebû Hanîfe ve ashabının önderi olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. Ebû Abdullah b. ed-Dâî'ye kendi mezheplerine göre tekbir getirmesi halinde ona izin vereceklerini söylemişler ancak o sinirlenmiş ve babalarının mezhebini terk etmeyeceğini söyleyerek vazgeçmiştir.[1493] Ancak bu durum Ebû Abdullah ed-Dâî'nin Mu'tezilî kimliğinden ziyade Zeydî kimliği ile ilgili olmalıdır. Zira Kerhî'nin i'tizâl görüşüyle ilişkisi malumdur. Ayrıca Ebû Abdullah ed-Dâî de Kerhî'den ilim tahsil eden şahıslardan biridir.

Kerhî, Hanefî-Mu'tezilî şahısların eserlerinde kendisine saygı duyulan bir şahıs olup ashap içerisinde şeyh sıfatıyla kendisinin görüşleri aktarılmaktadır.[1494]

[1484] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 21a.
[1485] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 130.
[1486] İbn Nedim, *Fihrist*, 222; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl,* 324; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası,* 167.
[1487] Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, 222.
[1488] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl,* 307; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası,* 167.
[1489] Y. Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali", *DİA,* VIII, 102, ss. 99-102, İstanbul 1993.
[1490] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl,* 319; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası,* 167.
[1491] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 113; *el-Münye ve'l-Emel*, 95.
[1492] Zehebî, *Siyer*, XVI, 115.
[1493] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 162; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası,* 167.
[1494] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mûtemed*, 135, 285, 333 vb.

Bunun yanında Kerhî'nin defin işleriyle ilgilenen İbrahim b. Şihab ile Ebû Abdullah b. Rezzâm'ın Mu'tezilî olmaları da onun i'tizâl kimliği ile ilişkililendirilmiştir.[1495]

2.4.1.2. Ebu Bekr er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981)

305/917 yılında dünyaya gelen[1496] Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, aslen Rey şehrinden olmakla birlikte 325/937 yılında Bağdat'a gelmiş [1497] ve burayı vatan edinmiştir.[1498] Bağdat'a geldiğinde Kerhî'den fıkıh tahsil etmiştir.[1499] Bir süre Ehvaz'da bulunduktan sonra tekrar Bağdat'a dönmüş ancak Kerhî'nin uygun görmesiyle Hâkim en-Nişâburî ile birlikte Nişabur'a gitmiştir. O, Nişabur'dayken ise Kerhî vefat etmiş, Cessas ise 344/955yılında Bağdat'a dönmüştür.[1500] Kerhî'nin meclisinde o ölüm döşeğindeyken ders vermeye başlayan Ebû Ali eş-Şâşî'den sonra Kerhî'nin meclisinde ders vermeye başlamış ve burası onun sürekli ders verdiği bir yer olmuştur. Sonrasında Darbu'l-Magîr denilen bir yerde ders vermeye başlamış ancak 360 yılında tekrar Ebû Said el-Berdaî'den itibaren ilim tevdi edilen Darb Abde mescidinde ders vermeye başlamıştır. [1501]

Kerhî'nin yanında onun öğrencilerinden olan ve yine Mu'tezilî kimliği ile bilinen Ebû Sehl ez-Züccâci'den lim tahsil etmiştir.[1502] Kerhî gibi o da kadılık görevlerini kabul etmemiş ve bu konuda hassasiyet göstermiştir. Ona iki kez kâdılkudâtlık teklif edildiği ancak reddettiği rivayet edilmektedir.[1503]

İbnü'l-Murtazâ onun ismini hem Mu'tezile'nin on ikinci tabakası içerisinde, hem de fukaha tasnifi içerisinde zikretmiş, [1504] ancak onun biyografisine fukaha tasnifi içerisinde yer vermiştir. [1505] Cüşemî ise ashaptan olan cemaat içerisinde onun ismini zikretmiş ancak Kâdî Abdülcebbar hayattayken vefat ettiğini zikretmekle yetinmiştir. [1506] *Uyûnu'l-Mesâil*'de ise onun ismine fukahadan adl görüşünü

[1495] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 162. Y. Apaydın Kerhî'nin defin işleriyle ilgilenenlerin Mu'tezilîler olduğunu söylerken H. Yunus Apaydın, "Kerhî", XXV, 285, Özen ise bu şahısların Mu'tezilî olduklarını İbrahim b. Şihab'ın ise Hanefî-Mu'tezilîlerden olduğuna dikkat çekmektedir. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası,* 165.
[1496] Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 222; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 96.
[1497] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 167; Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, V, 515.
[1498] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 167; Zehebî, *Siyer*, XVI, 340.
[1499] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 167; Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, V, 513.
[1500] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 167.
[1501] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 167.
[1502] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 166.
[1503] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 166; Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, V, 513.
[1504] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 118, 130.
[1505] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 130.
[1506] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 391.

benimseyenler arasında yer vermiştir.[1507] İbnü'l-Murtazâ onun için Cüşemî'den naklen fukaha içerisinde ondan önce ve sonra ilim, vera, eser tasnifi, zühd ve kadılıktan imtina etme gibi konularda onun gibi kimsenin olmadığını söylemiştir. Yine onun pek çok tasnifinin olduğunu başkalarının fıkıh kitaplarını yazmayı emrederken, onun sadece kelam kitapları yazarak Allah'a yakınlaştığını söylediğini ziktetmektedir. [1508] Cessas'ın i'tizâl fikrine meylettiğine bazı yazarlar tarafından atıfta bulunulmuştur. Zehebî, onun bu görüşü benimsemesinin delili olarak ise telifatında geçen rüyetullah gibi fikirlerinin yer aldığını ifade etmektedir. [1509] Hanefî tabakatlarda ise i'tizâl ile ilişkisinden bahsedilmemiştir. [1510]

Cessas'in Mu'tezilî kimliği ile ilgili literatür Kerhî'ninkine nazaran daha sınırlı görünmektedir. Bununla birlikte Cessas'a i'tizâl görüşünün nispet edilmesinin bizzat kendi eserlerinde yer alan görüşleri vasıtasıyla olması onun Mu'tezilî kimliğini teyit imkanı vermektedir. Konu ile ilgili çalışmasında Özen, Cessas'a ait telifatta yer alan Mu'tezile ile uyumlu görüşleri ortaya çıkarmış [1511] ve onun Mu'tezilî olduğunu söylemenin sağlam bir temele dayandığını tespit etmiştir. [1512] Özen'in bu tespitleri Hanefî-Mu'tezilî bir şahsın i'tizâl kimliğini değerlendirme yöntemi açısında son derece önemlidir ve telifatı nispeten günümüze ulaşmış diğer Hanefi-Mu'tezilî şahısların da bu yöntem ile değerlendirilmesi, Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin tüm unsurları ile ortaya çıkarılması açısından önem arz etmektedir.

2.4.1.3. Ali b. Muhammed et-Tenûhî (ö.342/953)

Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhammed b. Ebi'l-Fehm Dâvud et-Tenûhî, 270/833'de Antakya'da doğmuş, 320/932'de Bağdat'a gelmiştir. Burada Kerhî'den Ebû Hanîfe'nin fıkhını öğrenmiş [1513] 342/953'de ise Basra'da vefat etmiştir. [1514] Kadılık görevi yapan ve fertlerinin çoğu Mu'tezilî fikirleri benimseyen Tenûhî ailesi[1515] içerisinde önemli bir yeri bulunan Ali b. Muhammed, "Tenûhî el-Kebir" olarak da isimlendirilir. [1516] Mu'tezilî

[1507] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 21a.
[1508] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 130; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası,* 111.
[1509] Zehebî, *Siyer*, XVI, 341.
[1510] Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 222; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 96.
[1511] Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası,* 115-150.
[1512] Özen'in Cessas'ın Mu'tezilî kimliği ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası,* 155.
[1513] Sem'ânî, *Ensâb*, I, 485; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 595, 596; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 214
[1514] Sem'ânî, *Ensâb*, I, 485; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 596; İbn Tağrîberdî, *Nücûmü'z-Zâhire,* III, 354.
[1515] Gündüzöz, Soner, "Tenûhî, Ebû Ali", *DİA*, XXXX, 471, ss. 470-471, İstanbul 2011.
[1516] Öz, Mustafa, "Tenûhî, Ali b. Muhassin", *DİA,* XXXX, 470, İstanbul 2011.

olarak tanımlanan Ali b. Muhammed'in[1517] Mu'tezilî kimliği Hanefî tabakâtlar tarafından da teyit edilmektedir.[1518]

Kelâm, mantık ve hendese ile meşhur olmuş, fıkıhta ve hadiste eser tasnif etmiştir.[1519] Onun ehlinden olarak tanımlanan Ebû'l-Hafs el-Âcurî ile Ebû'l-Kâsım b. Sellâc ondan rivayet etmişlerdir.[1520] Büveyhî hakimiyetinin başladığı dönemde Abbâsî halifesi Mûtî-lillah (334/946-363/974) tarafından çeşitli bölgelerde kadı olarak görevlendirilen[1521] Ali b. Muhammed'in bu görevinden azledildikten sonra Hamdânî emîri Seyfüddevle'nin huzuruna gittiği ve onun yeniden göreve getirilmesi için talepte bulunduğu rivayetler arasındadır.[1522] Büveyhî veziri Mühellebî (ö.352/963) ve Iraklı yöneticiler nezdinde de itibar görmüştür.[1523]

Kardeşi Ahmed b. Muhammed b. Dâvûd Ebi'l-Fehm el-Kahtânî et-Tenûhî de Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde olup, Kerhî'den ders almıştır. 317/929 yılında kardeşinin yanına gelmiştir. Ancak onun Ashâbu'l-Hadis'ten olduğu ifade edilmekte ve Mu'tezilî olduğuna dair bir bilgi aktarılmamaktadır.[1524] Torunu Ali b. Muhassin et-Tenûhî (ö.447/1055) ile oğlu Ebû Ali Muhassin b. Ali et-Tenûhî (ö.384/994) de Mu'tezilî fikirleri benimseyen Hanefîlerden olup, Büveyhîler döneminde himaye görmüşlerdir.[1525]

2.4.1.4 Ahmed b. Zebihrad b. Mihran Ebu'l-Hasan en-Sîrâfî (ö.344/955)

Ebû'l-Hasan es-Sîrâfî, 253/867 yılında dünyaya gelmiştir. Ebû Hanîfe'nin ashâbından Mısır'a yerleşenlerden biri olup fakih, mütekellim ve muhaddis olarak bilinmektedir.[1526] Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as, Rebî b. Süleyman el-Murâdî ve Kadı Bekkâr'dan rivayet etmiş, imlâ faaliyetinde bulunduğu Mısır'da Ebû Hafs Amr b. Şâhin ve Abdulgânî b. Saîd'in de ondan rivayet ettiği aktarılmıştır. Hayatının önemli bir bölümünü Mısır'da geçirdiği anlaşılan Ebû'l-Hasan es-Sîrâfî, 340/951[1527] ya da 344/955

[1517] Sem'ânî, *Ensâb*, I, 485; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 366; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 596.
[1518] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 596.
[1519] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 215.
[1520] Sem'ânî, *Ensâb*, I, 485.
[1521] Sem'ânî, *Ensâb*, I, 485.
[1522] İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 366
[1523] İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 366
[1524] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 268; II, 596; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye,* II, 43.
[1525] Bkz. Öz, Mustafa, "Tenûhî, Ali b. Muhassin", *DİA*, XXXX, 470; Gündüzöz, Soner, "Tenûhî, Ebû Ali", *DİA,* XXXX, 471.
[1526] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 169; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 407; Zehebî, *İber*, II, 72.
[1527] Zehebî, *İber*, II, 72.

yılında burada vefat etmiştir. [1528] Hanefî tabakâtlarda onunla ilgili i'tizâl ile suçlandığı bilgisi yer almaktadır. [1529]

2.4.1.5. Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî (ö.371/981?)

Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî, kadı ve dilci kimliği ile bilinmektedir. 290/902 yılında dünyaya gelmiş,[1530] Bağdat'ta yaşamış ve burada kadılık görevinde bulunmuştur. [1531] 371/981 ya da 378/988 yılında Abbâsî halifesi Tâî-Lillâh (363/974-381/991)[1532] zamanında vefat etmiştir. [1533] Basra nahivcilerinin meşhurlarından biri olup nahiv âlimi Sibeveyh'in eserini şerh etmiş olmakla birlikte içerisinde kelâm ve fıkhın da olduğu pek çok alanda kendini yetiştirmiş ve hocalık yapmıştır.[1534] Fıkıhta Ehl-i Irak'ın görüşlerini benimsemiştir. [1535]

Mu'tezilî olduğu ancak söz konusu mezhebî kimliğini gösterecek bir eylemde bulunmadığı ifade edilmiş [1536] bu ibareye Hanefî tabakâtlarda da yer verilmiştir [1537] Ayrıca babasının Mecûsî iken sonradan Müslüman olduğu ve onun babasını Abdullah olarak isimlendirdiği de rivayetler arasındadır.[1538]

2.4.1.6 Ebû Nasr en-Nesefî (ö.374/984)

Ahmed b. Muhammed b. Said Ebû Nasr en-Nesefî'nin hakkında yeterli bilgi bulunmamakta yalnızca Ebû Ali Muhammed b. Haris es-Semerkandî'den rivayette bulunduğuna ve 374/984 yılında vefat ettiğine işaret edilmektedir. [1539] Hakkında az bilgi bulunmakla birlikte Hanefî tabakâtlarda Semerkandlı hadis âlimi Abdurrahman b. Muhammed el-İdrisî (ö.405/1015'nin [1540] *Târihu Semerkand*'ından naklen "Ebû Hanîfe'nin mezhebinin fukahâsından olduğu ve i'tizâl görüşü ile itham edildiği" bilgisi yer almaktadır.[1541] Onun i'tizâl ile itham olunduğunu aktaran İdrisî ile Ebû Nasr en-

[1528] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 169; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 407.
[1529] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 169; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye,* I, 407.
[1530] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 67.
[1531] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, III, 316; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 264.
[1532] Onun hilâfeti döneminde Büveyhîler tekrar Bağdat'ı ele geçirmişler, halife Tâî-Lillâh'a da saygı göstermişlerdir. Bkz. Demircan, Adnan, "Tâî-Lillâh", *DİA*, XXXIX, 447, ss. 447-448, İstanbul 2010.
[1533] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 67.
[1534] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, III, 316; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 67.
[1535] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, III, 316; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 264.
[1536] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, III, 317; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 264.
[1537] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 67.
[1538] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 67.
[1539] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 269; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyyet*, II, 44.
[1540] İdrisi ve eseri hakkında bkz. Yardım, Ali, "İdrisî", *DİA,* XXI, 491, ss. 491-492, İstanbul 2000.
[1541] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 269.

Nesefî'nin çağdaş olmaları ve aynı bölgede ilimle iştigal etmeleri onunla ilgili bilginin yazarın kendi müşahadesine dayandığını göstermektedir. Ona i'tizâli görüşlerin nispet edilmesi Maveraünnehir'de Hanefî-Mu'tezilîlerin az da olsa varlık gösterdiğine işaret etmesi açısından önemlidir.

2.4.1.7 Muhammed b. Abdirrahman (ö.380/990)

Muhamed b. Abdurrahman b. Subar Ebû Bekr el-Hanefî, aslen Bağdatlı olup 320/932 yılında dünyaya gelmiştir. Askerülmehdî kadılığına atandığı bilinmektedir. Kadılığı esnasında bir grup kadı ve fukahâ ile birlikte Bağdat'a gelen bazı melikleri karşılamak üzere Vasıt'a gittiği ve burada gerçekleşen bir hadisede usûl ilminde ustalaşmasını mazeret göstererek fürûya dair açık bir bir meselede fetva vermeyi reddetmiştir.[1542] Fakih kimliğinin yanında kelâm ilminde önemli bir yerinin olduğu ve tefsirde mütehassıslaştığı ifade edilmektedir.[1543] Yahudilere yazdığı bir reddiyesi, *Umdetu'l-Edille* isimli bir eseri ve *Tefsir*'i bulunmaktadır.[1544]

Kaynaklarda Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde sayılan Muhammed b. Abdurrahman'ın Mu'tezilî kimliği ile meşhur olduğu zikredilmiştir.[1545] Hanefî tabakât yazarlarından Kureşî onun i'tizâl ile meşhur olduğu bilgisini Semânî'den naklen aktarmakta,[1546] İbn Kutluboğa ise Mu'tezilî olarak tanındığı bilgisine yer vermektedir.[1547]

2.4.1.8. Ebû Sehl ez-Züccâcî (IV./ X. Asır)

Cüşemî'nin Mu'tezile'nin on ikinci tabakasında fukaha içerisinde zikrettiği Ebû Sehl ez-Züccâcî Nişabur ehlinden olup, Kerhî'den ilim tahsil etmesine müteakip memleketine dönmüştür. Cüşemî, Horasan'da ona denk kimsenin olmadığını söylemektedir.[1548] Hanefî tabakatlarda biyografisine yer verilen[1549] Ebû Sehl'e Irak Hanefilerine dair eserinde yer veren Saymerî onun Kerhî'den ilim tahsil ettiğini, ancak Nişabur'a dönüp burada vefat ettiğini ifade etmektedir.[1550] Cüşemî gibi medh ifadelerine yer veren Saymerî Ebû Sehl'in güçlü bir münazaracı olduğuna ve muhaliflerinin ondan

---

[1542] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, III, 556, 557.
[1543] İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 266.
[1544] İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 267.
[1545] Sem'ânî, *Ensâb*, VIII, 33; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, III, 556; Zehebî, *Mîzânu'l-Îtidâl*, VI, 238; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 266;
[1546] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 216.
[1547] İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 267.
[1548] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 379. *Uyûnu'l-Mesâil*'de ise adl görüşünü benimseyen fukaha arasında zikredilmektedir. Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâi,* vr. 21a.
[1549] Bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 335; Kureşî, *el-Cevâhir*, IV, 51-52.
[1550] Saymerî, *Ahbar*, 165.

çekindiğine dair bir rivayete yer vermektedir.[1551] Nişabur fukahasının çoğu ile Mu'tezilî kimliğiyle bilinen Cessâs'ın ondan ilim tahsil ettiği ifade edilmektedir. [1552]Özen'in dikkat çektiği İbn Yahya'nın *Şerhu Cümeli Usûlu'd-Dîn* adlı eserinde yer bulan bir rivayet ise dönemin Hanefî-Mu'tezilî algısını yansıtması açısından oldukça addedilmiştir.[1553] Zira bu rivayete göre Hanefî-Maturidî âlimlerden Rüstügfenî Hanefî-Mu'tezilî Ebu Sehl ez-Züccâcî'den ilim tahsil etmek husûsunda hocası Ebu Bekr el-Esam'a danışmış, hocası bunun mahsuru olmadığını dile getirmiş ancak Rüstüğfeni'nin anlattığına göre bu kararı verdikten sonra hastalanmıştır. O, bu durumu Ebu Sehl ez-Zücaci'den ilim tahsil etmeye karar vermesine bağlamış ve bir yıl boyunca iyileşmesi halinde Mu'tezilî olmayan Ebu Ca'fer el-Hindüvânî'ye gideceğine dair adakta bulunmuştur.[1554]

2.4.2. Mütekellim ve Fakih Kimliği İle Bilinip Fıkıhta Hanefîliği Benimseyen Mu'tezilîler

2.4.2.1. Ebû'l-Kâsım el-Belhî, el-Kâ'bî (ö.319/931)

Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, aslen Belh'ten olmakla birlikte uzun süre Bağdat'ta ikame etmiş, ancak sonrasında tekrar Belh'e dönmüş ve vefat edene kadar burada kalmıştır.[1555] Bağdat'ta yaşarken kitapları ile meşhur olduğu zikredilmektedir.[1556]

Mu'tezilî tabakatlarda sekizinci tabaka içerisinde tasnif edilen Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin hem kelamda, hem de fıkıh alanında uzmanlaştığı ifade edilmiştir.[1557] Hanefî tabakatlarda ise biyografisine yer verilen Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin mütekellim vasfından ve i'tizâl ile meşhur olduğundan bahsedilmiştir.[1558] Kureşî onunla ilgili olarak Bağdat Mu'tezilesinin mütekellimlerinden olduğunu bilgisine yer verirken,[1559] İbn Kutluboğa i'tizâl görüşünü benimsediğini kaydetmiştir.[1560]

[1551] Saymerî, *Ahbar*, 165.
[1552]Saymerî, *Ahbar*, 166; Kureşî, *el-Cevâhir*, IV, 52.
[1553] Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyânnamesi", 58.
[1554] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 162b.; Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyânnamesi", 59.
[1555] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 25.
[1556] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 25; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 178.
[1557] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl*, 297; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 88.
[1558] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 296; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 178.
[1559] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 296.
[1560] İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 178.

Bağdat Mu'tezilesi içerisinde yer alan Kâ'bî'nin kelamî görüşlerinin şekillenmesinde Ebû'l-Hasan el-Hayyât etkili olmuştur.[1561] Bunun yanında ondan Basra Mu'tezilesi içerisinde yer alan Ebi Hâşim el-Cübbâî'nin ashabından bazı kimselerin istifade ettiği zikredilmiş,[1562] ayrıca Ebû Ali el-Cübbâî'nin Kâ'bî'yi hocası Hayyât'a tercih ettiğine Mu'tezilî yazarlarca işaret edilmiştir.[1563]

Kelamî kimliği ön plana çıkan Kâ'bî'nin Hanefî gelenek içerisinde ise kimden ilim tahsil ettiği hususu ise belirsizdir. Hanefî-Mu'tezilî şahısların eserlerinde ondan bahsedilirken şeyhimiz olarak bahsedilmekte, ancak Hanefî kimliğinden ziyade Mu'tezilî kimliğini gözetilmektedir.[1564]

Kâ'bî'nin günümüze ulaşan telifatındaki Ashâbu Ebû Hanîfe'ye bakışı ile Ebû Hanîfe algısı da onun Hanefî kimliği fikir vermektedir. Zira Kâ'bî'nin eserinde doğrudan olmasa da Ebû Hanîfe'nin Ashâbu Ebî Hanîfe'den adl görüşünü benimsediği iddia edilen şahıslar hakkındaki tavrının olumsuz olmadığı iması yer almaktadır. [1565]

2.4.2.2. Ebû Abdullah el-Basrî (ö.369/979-80)

Ebû Abdillah el-Hüseyin b. Ali el-Basrî el-Kâgıdî, aslen Basralı olup burada doğmuş[1566] ancak Bağdat'a yerleşmiştir. [1567] Mu'tezilî kimliği ile birlikte Hanefi kimliği ile de bilinen Ebû Abdullah el-Basrî'nin Mu'tezilî kimliğinin oluşmasında Ebu'l-Kâsım b. Sühleveyh, Ebî Ali b. Hallâd, Ebû Hâşim gibi şahıslar etkili olmuş[1568] ancak onun ilminin onların seviyesini geçtiği Mu'tezilî tabakatlarda ifade edilmiştir. [1569] Hanefî kimliğinin tesisinde ise uzun bir müddet kendisinden ders aldığı Kerhî etkili olmuştur.[1570] Kerhî'nin meclisine devam ederken Bağdat'taki kargaşa ortamı sebebiyle Asker şehrine gitmiş, bir süre sonra tekrar Bağdat'a dönmüştür. [1571] Saymerî, kelam ve fıkhın ikisinde de ileri seviyede olduğunu zikretmiş, her iki ilimde eğitim verdiğini ve eserlerinin yer aldığını ifade etmiştir. [1572] Hocalarından Ebu'l-Kâsım b. Sühleveyh'in hem Kerhî'nin

---

[1561] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 297; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 88.
[1562] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 297.
[1563] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 88.
[1564] İbnü'l-Melâhimî, *el-Mûtemed fi Usûlu'd-Din*, 140, 167, 207, 212; el-İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî Usûlu'd-Din,* 280.
[1565] Kâ'bî, *Makâlât*, 104, 105.
[1566] İbn Nedim, *el-Fihrist*, 222.
[1567] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 272.
[1568] İbn Nedim, *el-Fihrist*, 222.
[1569] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 325..
[1570] İbn Nedim, *el-Fihrist*, 222; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 325.
[1571] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 325.
[1572] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 165.

hem de Ebû Hâşim'in ashabından olması[1573] onun da Bağdat'taki pek çok Hanefî-Mu'tezilî gibi ilim geleneğinin Ebû Hâşim ve Kerhî'ye dayandığını göstermektedir.

Ebû Abdullah el-Basrî'nin ilim tasnifi esnasında bazı zorluklar yaşadığı ve bu esnada ona Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan Ebû'l-Hasan el-Ezrak et-Tenûhî (ö.378/988)'nin destekte bulunduğu zikredilmektedir.[1574]

Hamdânî emiri Seyfüddevle (333/944-356/967)[1575] tarafından Irak Hanefîleri ile Semerkand Hanefîleri arasında ihtilaf mevzuu olan "içtihatta isabet" konusundaki görüşlerini açıklama görevi verilmiştir. Bu talebin öncesinde Kerhî'ye yapıldığı ancak onun talebi Ebû Abdullah el-Basrî'ye yönlendirdiği zikredilmektedir.[1576] Ebû Abdullah el-Basrî *Kitâbu'l-Usûl* ve *Nakzu'l-Futya* isimli eserlerinde bu konuyu açıklamıştır.[1577]

Ebû Abdullah el-Basrî'ye nispet edilen eserler içerisinde *Şerhu Muhtasar Ebi'l-Hasan el-Kerhî*, *Kitâbu'l-Eşribe*, *Tahlîhu Nebîzu't-Temr*, *Tahrîmu'l-Muta'*, *Cevâzu's-Salât bi'l-Fârisiyye* gibi fıkhın ferî meselelerini ele aldığı eserleri ile *Nakzu'l-Kelâmi'r-Ravendî, Nakzu Kitâbu'r-Râzî*, *Kitâbu'l-İman*, *Kitâbu'l-İkrar* gibi çok sayıda kelam eseri bulunmaktadır. [1578]

Ebû Abdullah el-Basrî Mu'tezilî tabakatlarda onuncu tabaka içerisinde tasnif edilmiştir.[1579] Hanefî tabakat yazarlarından Kureşî'nin eserinde ondan bahsedilirken Mu'tezile'nin lideri olmasına ve Kerhî'nin ashabından sayılmasına işaret edilmiş, ayrıca onun faziletlerine işaret edilmiştir.[1580] Hanefî tabakât yazarlarından İbn Kutluboğa ise onun Irak ehlinden olduğuna işaret etmiş, mütekellim ve fakih kimliğine atıfta bulunmuş ve onun faziletlerinden bahsetmiş ancak onun Mu'tezilî olduğundan bahsetmemiştir.[1581]

Ebû Abdullah el-Basrî'nin vefat ettiğinde Kerhî'nin türbesine defnedilmiş olması,[1582] Kerhî ile bağını göstermesi açısından dikat çekicidir. Ayrıca Kerhî vefat ettiğinde onun cenaze namazını kıldırmak isteyen Zeydî-Mu'tezilî kimliği ile bilinen Ebû Abdullah b. Dâî'nin bu isteğininin Kerhî'nin Ashâbu Ebî Hanîfe'nin lideri olduğunu söyleyen ashabı tarafından reddedilmesinin [1583] şahsın Mu'tezilî kimliğinden

---

[1573] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl,* 324, 325.
[1574] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 325, 326; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 106.
[1575] İbnü'l-Murtazâ'ya göre bu talep Büveyhî emiri Aduddevle tarafından yapılmıştır. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 106.
[1576] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 326; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 106.
[1577] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 326; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 106.
[1578] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222, 261; Kureşî, *el-Cevâhir*, IV, 63; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 160.
[1579] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 325; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 105.
[1580] Kureşî, *el-Cevâhir*, IV, 63.
[1581] İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 159.
[1582] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 165.
[1583] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, 162.

kaynaklanmadığını teyit etmektedir. Zira Ebû Abdullah el-Basrî'nin Mu'tezilî kimliğinin belirgin olmasına rağmen onun yanına defnedilmiş olması da dönemin sosyal yaşantısında Hanefî-Mu'tezilî kimlik sahiplerinin toplumsal dışlamaya maruz kalmadığını göstermektedir.

2.4.2.3. Ebû'l-Kâsım İbn Sühleveyh (IV./ X. Asır)

Abdullah b. Hattab Ebû'l-Kâsım İbn Sühleveyh, Ebû Hâşim'in kendisine kitap isnad edilmeyen ashâbındandır.[1584] Mu'tezilî tabakâtlarda onuncu tabaka içerisinde tasnif edilen İbn Sühleveyh'in aynı zamanda Ehl-i Irak'tan olup,[1585] Kerhî'nin meclisine fıkıh için gittiği zikredilmektedir.[1586] Hanefî-Mu'tezilî vasfıyla meşhur olan Ebû Abdullah el-Basrî'nin hocalarından biri olması[1587] ise Hanefî-Mu'tezilî kimliğin yayılmasında önemli bir şahıs olduğunu göstermektedir.

Hanefî tabakâtlarda Ebû Abdullah el-Basrî'nin Ebû Hâşim'in ashâbından olan hocalarından biri olması yönüyle zikredilmiş [1588] ancak Hanefî tabakaya dahil edilmemiştir. Bu da onun Mu'tezilî kimliğinin Hanefî kimliğine nazaran daha belirgin olduğunu ve Mu'tezilî bir şahısken fıkıh ilmini Ashâbu Ebi Hanîfe'den tahsil ettiğini göstermektedir.

2.4.2.4. Ebû Bekr el-Buhârî (IV./ X. Asır)

Mu'tezilî tabakât eserlerin onuncu tabakası içerisinde zikredilen[1589] Ebû Bekr el-Buhârî, Asker'de Ebû Hâşim'den ilim tahsil eden şahıslardan biridir. İlimde ileri gittiği ve bununla meşhur olduğu zikredilmektedir. Yine onun Ashâbu Ebî Hanîfe'nin fıkhındaki konumuna atıfta bulunulmuş ve Kerhî'den fıkıh tahsil ettiği ifade edilmiştir.[1590] Yine onun da Hanefî tabakatlarda yer almaması Hanefî fıkhını tahsil etmekle birlikte bu ilimde ön planda olmadığına ve Mu'tezilî kimliğinin daha belirgin olduğuna işaret etmektedir.

[1584] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222.
[1585] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl*, 324; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 111; *el-Münye ve'l-Emel*, 93.
[1586] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'İ'tizâl,* 324, 325.
[1587] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222.
[1588] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, 159.
[1589] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 331; Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 20b; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 109; *el-Münye ve'l-Emel*, 92.
[1590] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 331; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 109.

2.4.2.5. Ebû Ahmed el-Askerî el-Abdekî (ö. 347/958?)

Mu'tezile'nin onuncu tabakası içerisinde zikredilen[1591] Ebû Ahmed el-Askerî el-Abdekî'nin Ebû Hâşim el-Cübbâî'den Asker şehrinde ders aldığı ve Nişabur'a döndüğü, Kâ'bî'den ders almak için ise Horasan'a gittiği zikredilmektedir. Kâ'bî'nin Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan biri olan Ebû Sehl ez-Züccâcî'ye onun kelâmî yönünü öven bir mektup yazması fakih kimliğinden ziyade mütekellim sıfatının ön plana çıktığını göstermektedir.[1592]

Hanefî tabakât yazarları tarafından Ashâbu Ebi Hanîfe içerisinde sayılan Ebû Muhammed b. Abdek el-Basrî (ö. 347/958) isimli bir şahıs yer almaktadır.[1593] Bu iki şahsın aynı kişiler olması durumunda bu şahsın Hanefî-Mu'tezilî olarak değerlendirilmesi mümkündür. Özen bu iki şahsı aynı şahıslar olarak değerlendirmiştir.[1594] İki şahıs arasındaki isim benzerliği ile aynı çağda yaşamış olmaları bizi de bu kanaate sevk etmekle birlikte, her iki şahsa ait biyografilerde ortak unsur bulunmaması ve iki şahsın farklı şehirlere nispet edilmesi bu kanaatimizi zayıflatmıştır. Zira Hanefî tabakât yazarları tarafından Irak Hanefîleri arasında tasnif edilen Ebû Muhammed b. Abdek'in Kerhî'nin ashabından olarak tanımlanmış, Bağdat'taki ilmî geçmişinden bahsedilmiş ve Basra ehlinden olduğu ifade edilmiştir.[1595]Ayrıca Irak Hanefilerinden Ebû Amr et-Taberî'nin yanında bulunduğuna, sonrasında tekrar Basra'ya dönüp burada ders verdiğine işaret edilmiştir.[1596] Saymerî'nin eserinin Irak merkezli yazılmış olması ve diğer tabakât yazarlarının da onu kaynak olarak kabul etmesi, hakkında fazla bilgi bulunmayan bu şahsın İran-Horasan bölgesindeki etkinliklerinin ihmal edilmesi ihtimali göz önünde bulundurulmakla birlikte ona nispet edilen eserler konusunda da muhtelif bilgiler yer almaktadır. Mu'tezilî yazarlar onun *Câmiu'l-Kebir* isimli eseri yazdığını söylerken,[1597] Hanefî tabakât yazarları *Kitâbu'l-İktidâ bi Ali ve Abdillah radiyalluhu anhüma* ile *Şerhu'l-Camiayn* isimli eserleri ona nispet etmişlerdir.[1598]

[1591] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 331; Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 20b; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 109.
[1592] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 331.
[1593] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 164.
[1594] Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası,* 173.
[1595] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 165; Kureşî, *el-Cevâhir*, IV, 85.
[1596] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 165.
[1597] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 331.
[1598] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 165; Kureşî, *el-Cevâhir*, IV, 85.

2.4.2.6. Ebû Abdullah b. ed-Dâî (ö.360/971)

Ebû Abdullah b. ed-Dâî Muhammed b. Hasan b. Kâsım, Mu'tezile'nin on birinci tabakası içerisinde tasnif edilmektedir.[1599] 304/916 yılında Deylem'de doğup burada yetişen Ebû Abdullah b. ed-Dâî, 337/948 yılında hac dönüşünde ilim tahsili için Bağdat'a gitmiş ve burada Kerhî'den Ebû Hanîfe'nin fıkhını tahsil etmiştir.[1600] Onun Kerhî'den fıkıh tahsili öncesinde ve sonrasında Ebû Abdullah el-Basrî'den kelâm tahsil etmiş olması Mu'tezilî kimliğinin aynı zamanda Hanefî olan şahıslara dayandığını göstermektedir.[1601] Mu'tezilî tabakâtların dikkat çektiği bir diğer husus ise Hanefî fıkhını tahsili öncesinde Ebû'l-Abbas el-Hasenî'den ve Ebû Abdullah'dan Zeydî fıkhını almış olmasıdır.[1602]

Ebû Abdullah b. ed-Dâî, Zeydiyye-Hanefîlik ve i'tizâl birlikteliğinin temsilcilerinden biri olmuştur. Büveyhîler döneminde, Talibîlerin nakîbi[1603] olarak atanmış ve Büveyhî hükümdarı Muizzüddevle (334/945-356/967) zamanında Ali soyundan olması sebebiyle itibar görmüştür.[1604] Halifenin kadı atamalarına müdahil olan Ebû Abdullah b. ed-Daî, kadıların seçimi hususunda Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan Ebû Abdullah el-Basrî'nin de görüşüne başvurmuştur.[1605]

2.4.2.7. Ebu'l-Hasan el-Ezrak et-Tenûhî (ö. 378/988)

Ahmed b. Yusuf el-Erzak b. Yakub b. İshak b. el-Behlevel İbn Hasan b. Sinan, 297/909 yılında Bağdat'ta doğmuş, 378/988 yılında yine Bağdat'ta vefat etmiştir.[1606] İlim tahsil ettiği pek çok hocası olmakla birlikte fıkıh tahsilini Kerhî'den, kelâm tahsilini ise önce İbnu'l-İhşid'den sonrasında ise Ebû Hâşim'den yapmıştır.[1607] Ebû'l-Hasan el-Ezrak, aralarında hoca-öğrenci ilişkisi yer almasa da çağdaşı Ebû Abdullah el-Basrî'nin ilim ile iştigali esnasında karşılaştığı zorluklarda yanında olmuş, ona yardımlarda bulunmuştur. Ebû Abdullah el-Basrî'nin yanına sıkça giden Ebû'l-Hasan el-Ezrak'ın bu

---

[1599] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 371; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 113; *el-Münye ve'l-Emel*, 95.
[1600] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 127; Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 371.
[1601] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 371; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 113; *el-Münye ve'l-Emel*, 95.
[1602] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 113; *el-Münye ve'l-Emel*, 95.
[1603] Kurumun Irak'ta faaliyetleri için bkz. Hacıyev, Xanoğlan Aydın Oğlu, "Büveyhîlərin Hakimiyyəti Dövründə İraqda Niqabət Qurumunun Fəaliyyəti 956-967), *Bakı Dövlət Univərsitəti İlahiyyat Fakültəsi'nin Elmi Məcmuəsi,* 20(2013), 165 vd., ss. 163-176.
[1604] Zehebî, *Siyer*, XVI, 115.
[1605] Hacıyev, Hanoğlan, "Irak Büveyhî Emîri Muizzüddevle (334-356/945-967) Döneminde Adli Teşkilat", *SÜİFD*, 19/36 (2017), 39, 40, ss. 33-54.
[1606] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VI, 471.
[1607] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VI, 471; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 330; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 354; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 108; *el-Münye ve'l-Emel*, 91; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, II, 128.

esnada onun ilminden de istifa ettiği ve kelam ilminde ileri bir konuma ulaştığı kaydedilmiştir.[1608]

Hanefî-Mu'tezilî kimliği açısından dikkate değer bir şahıs olup Mu'tezilî tabakâtlarda fukahâ içerisinde değil, Mu'tezile'nin onuncu tabakası içerisinde tasnif edilmiş ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ashâbının faziletlilerinden biri olarak sayılmıştır.[1609] Hanefî tabakâtlarda ise kelâmı Ebû Hâşim'den aldığı bilgisine yer verilmekle birlikte Mu'tezilî kimliğine atıfta bulunulmamıştır.[1610]

Literatürde i'tizâl görüşü ile meşhur olduğu ve bu fikre davet ettiği zikredilen Ebu'l-Hasan el-Ezrak'ın[1611] Mu'tezilî tabakâtlarda yer alan Ebû Hâşim ile ilgili övücü ifadeleri [1612] onun Mu'tezilî kimliğinin de fakih kimliği kadar ön planda olduğunu göstermektedir.

2.4.2.8. Ebû Nasr Muhammed b. Sehl (ö. 388/998)

Muhammed b. Muhammed b. Sehl b. İbrahim b. Sehl, aslen Nişaburlu olup 318/930 yılında dünyaya gelmiştir. Bağdat'ta Ebû Abdullah es-Saymerî ile Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî'nin ondan ilim tahsil ettiği rivayet edilmektedir. [1613]Ashâbu Ebî Hanîfe'nin Horasan'daki imamlarından biri olarak tanımlanan ve burada kadılık görev yaptığı bilinen Ebû Nasr Nişabur'da 388/998 yılındaki vefatına kadar fıkıh eğitimi vermiş ve fetvalarda bulunmuştur. [1614] Hanefî tabakatlarda i'tizâl ile ilişkisine değinilmemekle birlikte Cüşemî onu fukaha içerisinde adl görüşünü benimseyenler arasında zikretmiş ve ona Mu'tezile'nin on ikinci tabakası içerisinde yer vermiştir.[1615] Yine İbnü'l-Murtazâ da ona fukahadan adl görüşünü benimseyenler arasında yer vermiştir. [1616] Mu'tezilî tabakat yazarları onun Horasan ve Irak'ın faziletli şahıslardan biri olarak tanındığını ifade etmişlerdir. [1617] Cüşemî'nin şeyhimiz olarak tavsif ettiği Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Bilal'in ondan fıkıh tahsil ettiği ve onun ilmi hakkında övücü ifadeler

[1608] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 330; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 108; *el-Münye ve'l-Emel*, 91.
[1609] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 20b.; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 330.
[1610] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 354; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, II, 128.
[1611] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VI, 471.
[1612] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 330.
[1613] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 325; Kefevî, *Ketâib,* vr.198b.
[1614] Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 325; Kefevî, *Ketâib,* vr.198b.
[1615] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 379; Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâi,* vr. 21a.
[1616] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 130.
[1617] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 130.

kullandığı rivayet edilmiştir. [1618] Madelung onu Nişabur'daki Hanefî-Mu'tezilî şahısların erken dönemdeki temsilcilerinden biri olarak zikretmiştir.[1619]

2.4.2.9. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Huneyf (IV./ X. Asır)

Fıkıh ve kelamda âlim olarak tanımlanan İbn Huneyf, Cüşemî tarafından Mu'tezile'nin on ikinci tabakası içerisinde tasnif edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere fıkıh tahsil ettiği ve Ebû Abdullah el-Basrî'den ilim aldığı zikredilmiş, kelam, fıkıh usûlü ve cedel konularında eserlerinin olduğuna işaret edilmiştir.[1620]

[1618] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* 130.
[1619] Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 330 dn.21.
[1620] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 379.

BÖLÜM III

ASHÂBU EBÎ HANÎFE VE MU'TEZİLE İLİŞKİSİNİN FİKRİ-TOPLUMSAL-SİYASİ TEZAHÜRLERİ

3.1. Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile Farklılaşmasının Nazarî Çerçevesi

Ashâbu Ebî Hanîfe ve Mu'tezile arasındaki ilişkinin iki farklı yönü vardır. Biri iki grup arasındaki temel bir farklılaşmayı, diğeri ise bütün bu farklılıklara rağmen bazı geçişlilikleri ve iki mezhep arasındaki ortak bir zemini içermektedir. İtikadî zemin ve konunun içeriğini oluşturan iman ve büyük günah ile ilgili meseleler farklılaşmanın temel noktalarını oluşturmakla birlikte, iki grup arasındaki mevcut bir geçişlilik sürecini değerlendirirken farklılaşma noktalarının ve ortak bir fıkhî kimliğin yanında taşınan farklı itikadî kimliklerin içeriğinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Kendilerine Hanefî-Mu'tezilî diyebileceğimiz şahısların itikadî meselelerde Mu'tezile'nin görüşlerini tercih ederken, fıkhî meselelerde Ebû Hanîfe ve ashâbına bağlı kaldıkları tezi, Ashâbu Ebî Hanîfe'nin kendine has itikadî görüşlerinin olduğu fikrinden ve bu fikirlerin gerek fıkıh usûlüne, gerekse fıkhın fer'î meselelerine yansıdığından ayrı düşünülemez.[1621] Bu sebeple haber-i vâhid, içtihatta isâbet, haberin âam olması gibi fıkıh usûlüne dair bazı meselelerde Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe ile ilgili bazı tespit ve değerlendirmelerinin ele alınması iki grup arasındaki ilişkinin ve geçişliliğin aydınlatılması için son derece önemlidir. Bu başlık altında, her iki grubun da görüş belirttiği büyük günah ve iman konuları farklılaşma zemininde ele alıp ile iki grup arasında tartışma konusu olan ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen, aynı zamanda mihne döneminde bazı Hanefîlerin de benimsediği halku'l-Kur'an fikrinden bahsetmenin ve Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'ye dayandırdığı, iki grup arasında ayırt edici özellikte, fıkıh usulü ile ilişkili olan içtihatta isâbet, hükmün âamlığı, gibi meseleleri ele almanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. [1622]

[1621] Fıkıh usûlü ile kelam arasındaki ilişki gerek klasik kaynakların, gerekse günümüz araştırmacılarının teyit ettiği bir ilişkidir.

[1622] Fıkıh usûlü ile kelam arasındaki bariz ilişkiye binaen konunun özellikle Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi gündeme geldiğinde göz ardı edilmesi düşünülemezdi. Konuya Özen tarafından *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yedinen İnşası* isimli çalışmada muhtelif yerlerde değinilmiş ve mesele Irak Hanefîleri ile Semerkand Hanefîleri arasında itikadî kimliğe fayalı farklılık üzerinden açıklanmıştır. Özen İslam hukuku çalışan bir araştırmacı olarak konuyu detayıyla ele almış olmakla beraber, bu çalışmada bu meselelere değinilmemesinin eksiklik olacağı düşüncesiyle "hükmün âmmlığı" ve içtihatta isabet" meselerine fikri tezahürler bağlamında yer vermeyi uygun gördük.

3.1.1. Tevhid

3.1.1.1.Halku'l-Kur'an

3.1.1.1.1 Mu'tezile'ye Göre Halku'l-Kur'an Fikrini Benimsemenin Anlamı

Mu'tezile'nin ittifak ettiği meselelerden biri olan halku'l-Kur'an fikri[1623] ile Mu'tezile arasındaki ilişkinin ilk tezahürlerini Vâsıl'ın sıfatların nefyi görüşü ile ilgili olgunlaşmamış fikirleri oluşturmaktadır.[1624] Bu süreçte Vâsıl ve Amr b. Ubeyd'e nispet edilen görüşler henüz halku'l-Kur'an fikrini yansıtmamaktadır.[1625] Onların ashâbı sayılan şahıslara konu ile ilgili bir görüş atfedilmemiş, Vâsıl'ın fikirlerini yaymak amacıyla çeşitli bölgelerde dâîler ircâ vb. konulu münazaralar yaparken halku'l-Kur'an mevzuu gündeme gelmemiştir.[1626]

Mu'tezile'nin beş esasının teşekkülünde önemli bir yeri olan Ebû'l-Hüzeyl ile birlikte ise konu Mu'tezilîler tarafından ciddi bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır.[1627] Ebû'l-Hüzeyl Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ifade etmiş ve onun araz olup cisim olmadığını söylemiştir. [1628] Ebu'l-Hüzeyl'in Kur'an'ın mahluk olup olmadığı husûsundaki tartışmaları sıfat olarak kelâmın üzerinde yoğunlaşmakla beraber [1629] Aydınlı'nın halku'l-Kur'an konulu sorgulamaların başlatılması husûsunda Me'mûn'a tesirde bulunmadığına dair tespiti[1630] Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an ile ilişkisinin siyasî süreçten bağımsız bir şekilde tesis edildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Mu'tezile içerisinde mihnenin hazırlık süreci esnasında bir yandan Allah'ın sıfatları bağlamında mihneden bağımsız akademik tartışmalar devam ederken, bir yandan da bazı Mu'tezilîlerin Me'mûn'un meclisinde, Bişr el-Merîsî gibi diğer mezhebî eğilim sahipleri ile birlikte halife Me'mûn'a konu ile ilgili bilgilendirmelerde bulundukları anlaşılmaktadır. [1631] Bu süreçte Mu'tezile'nin konu ile ilgili akademik tartışmalarına ilaveten Ebû'l-Hüzeyl'in öğrencisi olarak bilinen ve aynı zamanda Ashâbu Ebî

[1623] Kur'an'ın muhdes olduğunu söylemenin caiz olmadığı hususunda icmâ etmiştir. Nihavent kadısı olan Abdullah b. Muhammed el-Ebheri ise bu konuda ihtilaf etmiştir. Makdisî, *el-Bed ve't-Tarih*, V, 142.
[1624] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 59.
[1625] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 339.
[1626] Vâsıl'ın dâîleri ve tartışma mevzular hakkında Mu'tezilî tabakâtlar bilgi vermektedir. Bkz. Kâ'bî, *Makâlât*, 67-68; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 251-253.
[1627] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 339.
[1628] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 176.
[1629] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 176; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 112, 113; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 63; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 340-43.
[1630] Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 140.
[1631] İbn Ebû Tâhir Tayfûr*, Kitâbu Bağdad*, 36.

Hanîfe'den olan Ahmed b. Ebî Duâd'ın Me'mûn'un halku'l-Kur'an fikrine meyletmesinde etkili olduğu düşünülmektedir. [1632]

Her iki eğilim mensupları tarafından halku'l-Kur'an konusunda bilgilendirildiği anlaşılan Me'mûn'un dikte ettiği söylem derin felsefi tartışmalar içermemekle birlikte, Allah'ın mutlak birliğinin teyit edilmesini amaçlamak [1633] şeklinde Mu'tezilî argümanları [1634] hem de Allah'tan başka her şeyin yaratılmış olduğunu savunmak suretiyle[1635] Ashâbu Ebî Hanîfe geleneğiyle uyumlu bir delillendirmeyi içermektedir.[1636] Me'mûn'un ilim meclisinde Mu'tezilî âlimler ile birlikte Ashâbu Ebî Hanîfe'den Mürciî kökenli Bişr el-Merîsî gibi şahıslardan da halku'l-Kur'an meselesi husûsunda istifade etmesiyle açıklanabilen [1637] bu durum mihne döneminde halku'l-Kur'an tartışmalarında iki eğilimin ortak argümanlarının benimsenmesine işaret etmektedir. Şüphesiz Hanefî-Mu'tezilî olarak nitelenen şahısların mezhebî kimliklerinin belirlenmesinde konu ile ilgili temellendirme farklılıklarının değerlendirilmesi önemlidir. Bununla birlikte literatürde bu şahıslarla ilgili bu anlayışı benimsediklerinin zikredilmesiyle yetinilmiş olması ciddi bir eksikliktir.

Mu'tezilî kimliği ön plana çıkan Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahıslardan Ahmed b. Ebî Duâd'ın Kur'an'ın mahluk olduğunu ispatlamak için Ashâbu'l-Hadis'e karşı ileri sürdüğü delil, bir şeyin ancak kadim ya da hâdis olması gerektiği üzerinden, Kur'an'ın şey olduğu ve Allah'tan başka kadimin olmadığı, Kur'an'ın da bu durumda hâdis olması gerekeceği şeklindedir. [1638]

Mu'tezile'nin konuyu temellendirmesi ile Hadis Taraftarlarına ait eserlerde Cehm ve ashâbına nispet edilen temellendirme yöntemi arasında da bazı temel farklılıklar bulunmaktadır. Cehm ve ashâbının konuyu temellendirmek üzere kullandığı argümanlardan ilki halku'l-Kur'an görüşünü desteklemek üzere "ceala" lafzının yaratma manasını geliyor olduğunu ifade etmeleridir.[1639] Cehm'e nispet edilen bir diğer argüman ise Ashâbu Ebî Hanîfe tarafından da sıklıkla ifade edilen "Allah'ın her şeyi yaratmış"

[1632] İbn Ebû Tâhir Tayfûr*, Kitâbu Bağdad*, 36.
[1633] Taberî, *Târîhu't-Taberî,* VIII, 636.
[1634] Nawas, "Me'mun'un Mihne'yi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden İncelenmesi", 148; Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 106.
[1635] Taberî, *Târîhu't-Taberî,* VIII, 635.
[1636] Nawas, "Me'mun'un Mihne'yi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden İncelenmesi", 149.
[1637] Nawas'a göre ise bu durum esasında Me'mûn'un eklektik kimliğiyle ilişkilidir. Bkz. Nawas, "Me'mun'un Mihne'yi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden İncelenmesi", 149.
[1638] Câhız, *Resâil*, III, 293; Yavuz, Y.Şevki, "İbn Ebû Duâd", *DİA,* XIX, 431, ss. 430-431, İstanbul 1999.
[1639] Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka,* 101.

olması ile Kur'an'ın şey olmasından dolayı, Kur'an'ın yaratılmış olmasıdır.[1640] Yine Cehm tarafından Kur'an'ın muhdes olduğu,[1641] her muhdesin yaratılmış olduğu,[1642] bazı âyetlerin[1643] Kur'an'ın yaratıldığına işaret ettiği[1644] ile bazı hadislerin halku'l-Kur'an görüşüne işaret ettiği[1645] halku'l-Kur'an fikrini delillendirmek üzere kullanılmıştır. Cehmiyye ile Mu'tezile arasında temel ayrılıklardan biri ise Allah'ın konuşması reddi bağlamında gerçekleşmiştir.

Bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da iddia edildiği gibi bu fikri benimseme husûsunda Mu'tezile ile Ashâbu Ebî Hanîfe arasındaki argümanlarda birtakım farklılıklar mevcuttur.[1646] Özelikle mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini benimseyen şahıslardan bir kısmının Hanefî-Mu'tezilî olarak nitelendirilmeleri sebebiyle bu kimselerin temel argümanlarının hangi mezhebî eğilim ile uyuştuğunu anlamak önem arz etmektedir. Zira Mihne döneminde gerek Mu'tezile, gerekse de Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinden bazı kimselerin-ki bunlardan bir kısmı Hanefî-Mu'tezilî olarak isimlendirilir- halku'l-Kur'an fikrini benimsedikleri bilinmektedir. Bu süreçte fikri benimserken kullandıkları argümanlardan biri Ashâbu Ebî Hanîfe'den ya da Mu'tezile'den olmanın tezahürlerini görmenin imkanını göz önünde bulundurmak suretiyle Ashâbu Ebî Hanîfe'nin konu ile ilgili müstakil argümanlarının tespiti önemlidir.

3.1.1.1.2. Ashâbu Ebî Hanîfe'nin Halku'l-Kur'an Fikri ile İlişkisi

Mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrinin benimsenmesi husûsunda Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahısların etkin oldukları bilinmekle birlikte gelenek içerisinde tek bir eğilim hakim olmamıştır.[1647] Henüz mihne öncesinde halku'l-Kur'an fikrini benimseme husûsunda farklı eğilimler söz konusu olmuş mihne sürecinde de Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki halku'l-Kur'an fikrini destekleyen ve gelenekçilere yakın iki farklı eğilim var olmuş, bu fikrin sahipleri de birbirlerine çeşitli suçlamalarda bulunmuşlardır.[1648] Bu sebeple mihne sürecinde Mu'tezile'den ziyade Ashâbu Ebî Hanîfe'nğn etkili olduğu

---

[1640] Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka,* 113.
[1641] Enbiya, 2.
[1642] Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*,121.
[1643] Nisa 171(İsa'ın kelime mahluk olması), Secde 4 (Yeryüzündeki her şeyin yaratılmış olması)
[1644] Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, 125, 127.
[1645] Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, 166.
[1646] Bkz. Nawas, John A., "Me'mun'un Mihne'yi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın", 149.
[1647] Konu ile ilgili olarak Mehmet Ümit'in mihne sürecinde Hanefî kadıların farklı tutumlarını ortaya koyan oldukça önemli bir çalışması bulunmaktadır. Konu ile ilgili önemli değerlendirmeler için bkz. Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 101-130.
[1648] Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law,* 45, 47; Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 101 vd.

savunulmuş ve Ashâbu Ebî Hanîfe'nin III./IX. asra kadar yaratılmış Kur'an doktrinini benimsedikleri ifade edilmiştir. [1649] Bu süreçten sonra halku'l-Kur'an fikrini benimseme eğilimi Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde "vakıa olarak gerçekliğini" kaybetmiş ve Hanefî-Maturidî litaretür ile Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki Hadis Taraftarlarına yakın kesimin iddiaları, halku'l-Kur'an anlayışının reddi üzerinde birleşmiştir.[1650]

Halku'l-Kur'an fikrini kabul eden şahıslara yönelik Ashâbu Ebî Hanîfe'den bu görüşü reddedenler tarafından birtakım eleştiriler mevcut olmakla beraber[1651] bu fikri benimseyen şahıslar pratikte gelenek dışına itilmemiş, onlardan ilim tahsil etmeye, rivayette bulunmaya ve isimlerinin Hanefî tabakâtlarda zikredilmesine devam edilmiştir. [1652]

Ashâbu Ebî Hanîfe'nin halku'l-Kur'an konusundaki ihtilaflı görüşleri farklı itikadî eğilimlerin tezahürlerinden bağımsız olmamıştır. Bu noktada Mürciî kimlik ile Mu'tezilî kimliğin söz konusu görüşlerin benimsenmesi husûsunda Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde birtakım ayrılıklar meydana getirmesi ve bu ayrılıkların hem fikrin kabulü hem de dayandığı argümanlar husûsunda gündeme gelmesi ihtimalinden bahsedilebilir.

Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde halku'l-Kur'an görüşünü benimseme eğilimi, hem Mürciî hem de Mu'tezilî tavır sahiplerinde ortaktır. Mürcie'nin itikadî görüşleri halku'l-Kur'an fikrini destekleyecek mahiyette olmamakla beraber, halku'l-Kur'an görüşünün Arap asabiyetine bir tepki olması[1653] ihtimali mevâli kökenli Mürciî şahıslar nezdinde de bu fikrin anlamlı olmasına imkan verecektir. Bunun yanında kişilerin diğer itikadî görüşlerinden bağımsız olarak farklı mezheplere ait fikirleri bir arada benimsemesi anlamında mezhebî geçişlilik örneklerinin yaygın olduğu bu dönemde, kişilerin Mürciî kimlikleriyle halku'l-Kur'an fikri arasında anlamlı bir ilişki aramak da gerekmeyecektir. Zira bunun ilk dönemde Muhammed b. Müyesser, Sâlih b. Muhammed, İsmâil b.

[1649] Lee A. Koellijer, "The Mihna: Ma'mun's Inguisition for Supremacy", History Research, 1/1 (2011) 40, ss.35-46.

[1650] et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed es-Selâme (ö.321/933), *el-Akîdetu et-Tahavîyye,* Beyrut 1995, 12; Semerkandî, es-*Sevâdü'l-A'zam*, 11,12; Üstüvâî, *Kit'abu'l-İ'tikâd,* 166 vd.; Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyid (ö.460/1068'den sonra), et-*Temhid fî Beyâni't-Tevhîd,* thk. Sait Murad Primof, Taşkent 2014, 115-119; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I, 393 vd.; es-Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (ö.580/1184), *Mâtüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2000, 80.

[1651] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe*, 312; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XV, 247; Zehebî, *Siyer*, X, 195; İbn Fazlullah el-Ömeri, *Mesâliku'l-Ebsâr,* VI, 46;; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 457

[1652] Halku'l-Kur'an fikrini benimseyen Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahıslara gelenek içerisinde doğrudan bir tepki hareketi ile karşılaşamadık. Bu şahısların gelenek içerisindeki konumları şahısların biyografileri kısmında ele alınmıştır. Ancak gelenek içerisindeki şahıslara karşı halku'l-Kur'an tepkisi Ashâbu Ebî Hanîfe'ye halel getirdikleri ifade edilen Ahmed b. Ebî Duâd ile Bişr el-Merîsî özelinde gerçekleşmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* XV, 518.

[1653] Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 192.

Hammâd ve Bişr el-Merîsî gibi örnekleri mevcuttur.[1654] Bu şahıslardan Muhammed b. Müyesser ve Sâlih b. Muhammed'in Ashâbu Ebî Hanîfe ile ilişkilerine ilaveten Tirmiz'de Cehm ile aynı çevrede yaşamış olmaları [1655] halku'l-Kur'an ile bağlantılarını teyit etmektedir.[1656] İsmâil b. Hammâd'ın durumu ise biraz daha farklıdır. İsmâil b. Hammâd, Mürciî kimliğine ilaveten Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindedir ve halku'l-Kur'an görüşünü benimsemesini Ebû Hanîfe'ye dayandırmaktadır. [1657]

Bilindiği üzere Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde halku'l-Kur'an meselesi ile ilgili ilk fikirler Ebû Hanîfe'ye nispet edilmekte, ancak onun bu fikri kabulü farklı gerekçeler ile açıklanmaktadır. [1658] Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an fikrini benimsediği yönündeki rivayetlerde konuyu gerekçelendirmesinin fıkhî bir mesele olan Kur'an üzerine yemin meselesi ile açıklanmış olması önemli bir noktadır. Zira Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşe göre o, Allah'tan başka her şeyin yaratılmış olduğundan yola çıkarak, Kur'an'ın mahluk olduğu fikrine ulaşmıştır.[1659]

Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde üzerinde bu fikri benimsediği yönünde ittifak edilen şahıslar arasında önemli bir yeri bulunan ve mihnenin hazırlık sürecinde etkili olan Bişr'in halku'l-Kur'an mevzunu temellendirmesi de Ashâbu Ebî Hanîfe'nin konuyu bakışı ile uyumludur. O, Kur'an'ın Allah'ın dışında başka bir şey olduğu, Allah'ın dışındaki her şeyin de yaratılmışlığını ileri sürmüş,[1660]"Kelâmın Allah'ın fiili sıfatı olarak kabul edilmesi durumunda tüm fiillerinin yaratıldığı[1661] ve "mec'ul"ün de yaratılmış olduğu[1662] gibi argümanlar kullanmıştır.

Mihne süreci, konu ile ilgili görüşlerin ortaya çıkması için uygun bir dönem olmuş ve bu dönemde "Ashâbu Ebî Hanîfe'den olup halku'l-Kur'an fikrini benimsiyor olmak" bir vakıa olarak kabul edilmiştir. Bu vakıanın içerisinde farklı gerçekliklerden bahsedilmekle birlikte anlaşıldığı kadarıyla Ashâbu Ebî Hanîfe arasında bu fikri benimseyip, benimsememek hiç bir zaman ashâbın dışına itilmeye sebebi olmamamıştır. Me'mûn'un mihne sorgulamasını sürdürürken Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü

[1654] Bu şahıslara birinci bölümde müstakil bir başlık altında işaret edilmiştir.
[1655] Hayyât, *Tabakât*, 323; Zehebî, *Siyer*, XI, 539.
[1656] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 256.
[1657] Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, I, 182; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 520; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 250.
[1658] Askerî, *el-Evâil*, 369.
[1659] Askerî, *el-Evâil*, 369; Madelung, "Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafın Kökeni", 475.
[1660] Dârimî, *er-Red ale Bişr el-Merîsî*, 94; Aydınlı, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", 56.
[1661] Dârimî, *Red ale Bişr el-Merîsî*, 94.
[1662] Dârimî, *Red ale Bişr el-Merîsî*, 94.

Mu'tezile'ye ait bir kanaat olarak sunmak yerine bu görüşün, Ashâbu Ebî Hanîfe'nin ilim meclislerinde dile getirilen ve bu meclislerde bulunan herkesin haberdar olması gereken bir fikir olarak arz etmesi, Ashâbu Ebî Hanîfe'nin konu ile ilişkisini ortaya koyması açısından önemlidir. O, Seccâde'ye olan sorgusunda eğer Ashâbu Ebî Hanîfe'den Yusuf b. Ebî Yusuf ile Muhammed b. Hasan'ın meclisinde onlardan ders almışsa onların bu görüşü benimsediğinden haberdar olması gerektiğini ifade etmektedir.[1663] Me'mûn'un bu tavrı, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan'ın söz konusu fikri kabullerine dair verdiği bilginin doğruluğu tartışılabilir olmakla beraber, en azından Ashâbu Ebî Hanîfe'nin bu fikre yabancı olmadığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Zira Ahmed b. Hanbel'in de Muhammed b. Hasan'ın Cehm'in görüşlerini benimsediğine dair iddiası[1664] Ashâbu Ebî Hanîfe ile halku'l-Kur'an fikrini benimseme arasındaki ilişkinin genelleştirildiğini göstermektedir.

Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde halku'l-Kur'an fikrinin mihne sürecindeki tezahürleri ise bu şahısların bir kısmı ile ilgili i'tizâl iddialarının söz konusu olması nedeniyle Mu'tezilî eğilimli şahısları belirlemek için uygun bir zemin olarak değerlendirilebilir. Bu şahıslardan halku'l-Kur'an fikrini benimsediği bilgisi ulaşanlar arasında bu fikri temellendirme açısından birtakım farklılıkların olduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezilî eğilimi ağır basan Ahmed b. Ebî Duâd'ın bu fikri temellendirmesi, Mu'tezile ile uyumluyken[1665], bu şahıslardan bir kısmının Ashâbu Ebî Hanîfe'nin temellendirmesi ile uygun görüşler benimsediği söylenebilir.

Mihne dönemi kadılarından olan ve Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan biri sayılan İsa b. Ebân'ın halku'l-Kur'an fikri ile ilişkisini yansıtan rivayette kadılık görevi esnasında "O'dan başka ilah olmayan Allah'a yemin ettirme" talebinin, ibarenin Kur'an âyeti olması sebebiyle Yahudi tarafından yorumlanması da Kur'an'a yemin meselesi ile alakalı olmuştur. Rivayete göre Yahudi şahıs İsa b. Ebân'a mahluk olana değil de Hâlık olana yemin ettirmesi husûsunda hatırlatmada bulunarak Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesinde olduklarını ifade etmektedir.[1666] Şahsın gösterdiği tepkinin İsa b. Ebân'ın zihin yapısında karşılığı olması gerekmektedir. Bu durumda ise İsa b. Ebân'ın konu ile ilgili kullandığı argümanın Ashâbu Ebî Hanîfe'nin dayandığı Kur'an üzerine yeminin,

[1663] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/843.
[1664] Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat,* II, 569.
[1665] Câhız, *Resâil*, III, 293.
[1666] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat,* XII, 482; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 67.

Kur'an'ın mahluk olması sebebiyle geçerli olmayacağı algısıyla uyumlu olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla beraber bu şahısların Mu'tezile ile ilişkilerini teyit edecek daha detaylı bilgilere ihtiyaç vardır. Özellikle mihne döneminde halku'l-Kuran fikrine meyleden şahısların bu fikri benimselerinde etkili olan sebeplerin ve halku'l-Kur'an fikrinin içeriğinin aydınlatılması gerekmektedir. Ancak şahısların çoğunlukla kadılar veya muhaddisler olmaları sebebiyle itikadî görüşleri hakkında yeterince bilgiye sahip olmayışımız halku'l-Kur'an fikrinin siyasî zorlama öncesi ve sonrası dönemde Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde benimsenme durumunu aydınlatmayı zorunlu hale getirmektedir.

3.1.1.1.3. Ebû Hanîfe'ye Halku'l-Kur'an Fikrinin Nispeti

İtikadî fikirlerin şahıslara nispeti söz konusu olduğunda, bu atfın isâbetli olup olmadığını belirlemek için şahsa nispet edilen eserlerde geçen görüşler ile fikrin pratik tezahürlerinin karşılaştırmalı olarak ele alınması bunun yanında şahsın ait olduğu mezhebî geleneğin de âşikâr olması halinde mezhep mensuplarının rivayetleri ile diğer rivayetlerin eş zamanlı bir değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir.

Üzerinde tartışmaların ve taassubî tutumun hâkim olduğu meselelerden biri olan halku'l-Kur'an fikrinin, her ne kadar mihne öncesinde tezahürleri olsa da, İslam düşüncesinde yer bulması ve dikkate değer bir ağırlık kazanması mihne sürecinin bir ürünüdür. Fikrin siyasî yönü, konu üzerindeki tartışmaların farklı zaman dilimlerinde, muhtelif gruplara göre değişken bir taassup üzerinden yapılmasına sebebiyet vermiştir. Konunun tartışıldığı düzlemin akademik olmaktan ziyade, siyasî ve mezhep taassubuna uygun bir zemin olması, bazı şahısların üzerinde hem bu fikri benimsediğine hem de reddettiğine dair pek çok rivayetin ortaya çıkmasına imkan vermiştir.

Ebû Hanîfe ile ilgili de hem bu görüşü benimsediğine hem de bu görüşü benimseyenleri tekfir ettiğine dair birbiriyle uyumsuz pek çok rivayetin ortaya çıkması [1667] konunun tartışıldığı zeminin mezhep taassubuna açık olması ile ilişkili olmalıdır. Biz bu rivayetleri değerlendirirken, her iki eğilimi de göz önünde bulundurup,

[1667] Ümit, Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an konusunda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşleri, Ebû Hanîfe'nin Kur'an Allah kelâmı olduğunu söylediği ancak mahluk olup olmadığını tartışmanın caiz olmadığı; Kur'an'ın Allah kelâmı olup mahluk olmadığını ancak telaffuzunun ve yazmasının mahluk olduğunu; Kur'an'ın yaratılmış olduğunu; ilk kez Kur'an mahluk olmadığını ilk kez dile getirdiğini ancak telaffuzu ve yazımı ile ilgili fikir belirtmediği şeklinde dört kategoride değerlendirmektedir. Bkz. Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 107-109. Ayrıca bkz. Abusaq, *The Politics of the Mihna*, 139.

Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile bu fikrin uyumunu karşılaştırmaya çalışacağız. Ancak önce genel olarak rivayetlere yer verme düşüncesindeyiz.

Konu ile ilgiliEbû Hanîfe'ye nispet edilen iki tür görüşten bahsetmek mümkündür. Birincisi kendisine nispet edilen eserlerde de yer alan Kur'an'ın kelâmullah olup, mahluk olmadığıdır. Bu fikirler hem *Fıkhu'l-Ekber*'de hem de *Vasiyye*'de zikredilir. *Fıkhu'l-Ekber*'de Kur'an'ın telaffuzunun, yazılması ve okunmasının mahluk olduğu ancak Kur'an'ın kendisinin mahluk olmadığı ifadesi edilmektedir.[1668] Bu eserdeki ifadelere göre "Kur'an-ı Kerim, Allah kelâmı olup, Mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'an-ı Kerim'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahluktur fakat Kur'an mahluk değildir. Allah'ın Kur'an'da belirttiği gibi Mûsa ve diğer peygamberlerden, firavun ve iblisten naklen verdiği haberlerin hepsi Allah'ın kelâmıdır, ondan haber vermektedir. Allah'ın kelâmı mahluk değildir, fakat Mûsa'nın ve diğer yaratılmışların kelâmı mahluktur. Kur'an ise Allah'ın kelâmı olup, kadim ve ezelîdir." [1669]

Ebû Hanîfe'nin *Vasiyye'*deki fikirlerine göre ise "Kur'an, Allahu Teala'nın mahluk olmayan kelâmı, vahyi tenzîli, ilahi zâtının aynı olmayan, zâtından da gayrı düşünülemeyen kelâm sıfatıdır. O, Mushaflarda yazılı, dille okunur ve kalplerde yer tutmaksızın muhafaza edilir. Mürekkep, kağıt ve yazıların hepsi mahluktur. Zira bunlar kulların fiilleri sonucudur. Fakat Allah'ın kelâmı mahluk değildir. Yazılar, harfler, kelimeler, işaretler kulların anlama ihtiyacından dolayı manaya işaret eden şeylerdir. Allah'ın kelâmı zatıyla kâim olup, manası bu delalet edici şeylerle anlaşılır. Allah'ın kelâmının mahluk olduğunu söyleyen kişi kâfir olur."[1670] Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin anlaşılmasında dikkate değer bir yeri olan Mâturîdî'nin konuyu tartışması ise doğrudan Kur'an'ın mahluk olup olmadığı üzerine olmamış, Mu'tezile ile kelam sıfatı üzerinden yapılan tartışmaların bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Mâturîdî Allah'ın kelam sıfatının uluhiyete yaraşır bir manaya yorumlanması gerektiğini, yaratıklar için söz konusu olan değişiklik ve yok oluş manasının anlaşılmadığını [1671] ifade ettikten sonra Ebû Hanîfe gibi o da Kur'an'ın metninin yaratılmış olduğunu ve Allah'ın zatına ait olmasının ihtimal dahilinde olmadığını söylemiştir.[1672]

[1668] Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 55.
[1669] Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 55.
[1670] Ebû Hanîfe, *Vasiyye,* 61.
[1671] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 69.
[1672] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 75.

el-Mağnisâvî *Fıkhu'l-Ekber* şerhinde *Vasiyye*'de geçen "Allah'ın kelâmının mahluk olduğunu söyleyen kişi kâfir olur" ifadelerini de göz önünde bulundurarak, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen kişinin kastı ile ilgili üç farklı açıklama yapmaktadır. Birincisi, Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemekle Allah'ın zâtı ile kâim olan kelâm-ı lafzîyi kastedenler olup, Kerrâmîyye'nin düşüncesi bu yöndedir ve bu durum küfre götürür. İkinci durum Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyip ezelî kelâmın nefyini savunanların durumudur ki, bunlar da kâfirdir. Üçüncü durum ise Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyip, Allah'ın zâtı ile kâim olmayan kelâm-ı lafziyi mahluk kabul edenlerdir ki, bunlar kâfir sayılmazlar.[1673]

Ebû Hanîfe'nin söz konusu eserlerine yapılan şerhlerde halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğine dair rivayetlere atıfta bulunulmazken, bu fikri benimseyenin kâfir olduğunu kabul etmesi yönündeki fikir değişikliğini içeren rivayete yer verilmektedirler. [1674] Ali el-Kârî, *Fıkhu'l-Ekber* şerhinde Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe ile bir süre münazara ettikten sonra onunla "Kur'an'ın yaratılmış olduğuna hükmeden kâfirdir" noktasında birleştiklerini ifade ettiğine dair bir rivayet yer verirken [1675] *Vasiyye* şârihi Molla Hüseyin, Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe ile altı ay münazara ettikten sonra onunla bu görüş üzerine birleştikleri rivayetini aktarmaktadır.[1676]

Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an konusundaki tutumuna dair olan mevcut rivayetlerdeki ihtilaflar, Hanefî-Maturidî gelenekte yer alan eserlere yansımazken bu kimselerin kâfir olduğunu kabul husûsundaki fikir değişikliğini içeren rivayetten kısmen bahsedilmiştir. Zira Hanefî-Mürciî Ebû Mu'tî Mekhûl en-Nesefî (ö.318/930), bidat fırkaların görüşlerine Ehlu Cemaat ve'l-Mürciûn'un görüşleri ile karşı çıktığı eserinde halku'l-Kur'an görüşünü yedi farklı yerde muhtelif bağlamlarda eleştirmiş ancak Ebû Hanîfe'nin herhangi bir görüşüne atıfta bulunmamıştır. [1677] Hâkim es-Semerkandî ise

---

[1673] el-Magnisâvî, Ebû'l-Münteha (ö.1000/1592), *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, Haydarabad 1321, 6-7.

[1674] Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ekber'de* geçen Kur'an'ın mahluk olmadığına dair fikirleri ile ilgili olarak şerhlere dayalı bir değerlendirme yapan Beşer, *Fıkhu'l-Ekber* şarihi Ebû Leys es-Semerkandî'nin şerhinde Kur'an'ın kelâmullah olması konusundaki görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmeksizin, Eş'arî'ye red kabilinde ele alındığını ifade ettmekte ve bunu halku'l-Kur'an ile ilgili görüşlerin şerhelerde söylenenlerden yola çıkılarak sonradan ilave edildiği şeklinde açıklamaktadır. (Beşer, Faruk, "Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 1/1 (2004), 28, ss. 7-34) Nitekim *Fıkhu'l-Ekber*'i sonraki asırlarda bazı ilaveler olacağı diğer araştırmacılar tarafından da dile getirilmektedir.Bkz. Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu,* I, 332. Ancak söz konusu fikirlerin Hammâd b. Ebî Hanîfe yoluyla gelen *Fıkhu'l-Ekber* içerisinde yer alırken, araştırmacının sözünü ettiği şerhin, Ebû Mu'tî yoluyla gelen ve *Fıkhu'l-Ebsat* olarak bilinen esere ait olması bu iddianın gerekçesinin daha sağlam delillere dayandırılmasını gerektirmektedir.

[1675] Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye,* 78.

[1676] Molla Hüseyin, *Cevheretu'l-Münife*, 66.

[1677] Bkz. Ebû Mu'tî Mekhûl en-Nesefî, *er-Red,* 58, 67, 90, 106, 111, 113, 114.

(ö.342/953), *es-Sevâdü'l-A'zam*'da Kur'an'ın mahluk olmadığını açıkladıktan sonra, sika âlimlerin Ebû Yusuf'tan aktardığını söylediği Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe ile altı ay münazarası neticesinde Ebû Hanîfe ile Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenin kâfir olduğu fikrinde birleştiklerini içeren meşhur rivayet ile Ebû Mukâtil es-Semerkandî'den naklen Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşünde olduğuna ve Süfyan es-Sevri'den naklen de Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü benimseyen kişinin kâfir olduğunu söylediğine dair rivayetlere yer vermiştir.[1678] Hanefî-Maturidî gelenekten olan Üstüvâî (ö.432/1041) de Kur'an bahsinde, Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf'un Kur'an konulu münazarasına ve bu münazara neticesinde Ebû Hanîfe'nin fikir değişikliğine atıfta bulunmaktadır.[1679] Pezdevî, yine Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe ile halku'l-Kur'an husûsunda altı ay tartıştıktan sonra Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen kişinin kâfir olduğu husûsunda fikir birliğne vardıklarına dair rivayete yer vermektedir.[1680] Ebû'l-Berakat en-Nesefî ise Ebû Yusuf'un zikrettiği bu rivayeti Ebû Hanîfe'nin i'tizâl fikrini benimsemediğini ispat etmek üzere kullanmaktadır.[1681]

Ebû Hanîfe'nin akidesini yazanlar tarafından gelenek içerisinde Kur'an'ın mahluk olmadığının kabulü ilkeleştirilmiştir.[1682] Ancak gelenek içerisindeki bazı eserlerde diğer pek çok konuda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer verilirken, bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine atıfta bulunulmadan Kur'an'ın Allah kelâmı olup, mahluk olmadığı görüşünün ispat edilmeye çalışılması[1683] dikkate değerdir.

Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünü kabul ettiğine ilişkin diğer rivayetler ise onun bu fikri benimseyen ilk kimse olması, bu fikri benimsemesi nedeniyle Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki diğer şahıslar tarafından eleştirilmesi, toplumsal dışlamalara maruz kalması, tövbeye davet edilmesi gibi çoğunlukla Ebû Hanîfe ile ilgili olumsuz bir kanaatle aktarılan rivayetlerdir. Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an fikrini sonradan benimsemesi ile bu görüşü benimseyenleri kâfir sayması ise onun halku'l-Kur'an konusundaki tavır değişikliğinin iki unsuru olarak zikredilebilir.

[1678] Hakîm es-Semerkandî, Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed (ö.342/953), es-*Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul, trz. 11,12

[1679] Üstüvâî, *Kitâbu'l-İ'tikâd,* 166 vd.

[1680] Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Kenzu'l-Vusûl*, 3-4.

[1681] en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed (ö.710/1310), *Keşfu'l-Esrar Şerhu'l-Mûsannif ale'l-Menâr mea Şerhu Nûr'ul-Envar,* Beyrut 1986*,* I, 8.

[1682] Tahavî, *el-Akîde,* 12; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 75; Semerkandî, es-*Sevâdü'l-A'zam*, 11-12; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I, 393.

[1683] Bkz. Sâlimî, *Temhid*, 115-119; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I, 393 vd; Sabûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 80.

Rivayetlerde Ashâbu'r-Rey geleneğinden Hammâd b. Ebî Süleyman, İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe ve Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğini ifade eden şahıslar olarak ön plana çıkmaktadır. Bu şahıslardan İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'nin[1684] tavrı bu olumsuzlayıcı tavrın dışındadır. İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'den, Ebû Hanîfe'nin bu görüşü benimsediği,[1685]Kur'an'ın mahluk olduğunun kendisi ve atalarının görüşü olduğu rivayet edilmektedir. [1686]

Ebû Yusuf'tan gelen rivayetler ise çoğunluktadır ve bu rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahluk olduğunu benimsemesi olumsuz bir durum olarak aktarılır. Ona nispet edilen rivayetlerde kendisinin bu görüşten uzak olduğu,[1687] hatta onu fikrinden döndürene kadar tartıştığı,[1688] Ebû Hanîfe'nin bu görüş üzere vefat ettiği[1689] Ebû Hanîfe'nin bu görüşü benimseyen ilk kimse olduğu,[1690] veyahut görüşü hiç benimsemediği gibi farklı mâlumatları içermektedir.[1691]

Rivayetlere göre Ebû Hanîfe'nin hocası olan Hammâd b. Ebî Süleyman da bu konudan ötürü Ebû Hanîfe'ye tepkilidir ve ondan uzak durmuştur. Süfyan es-Sevri, Hammâd b. Ebî Süleyman'ın kendisine Ebû Hanîfe'den Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünden dönene kadar berî olduğunu söylediğini aktarmaktadır. [1692] Hammâd b. Ebî Süleyman'ın bu konu sebebiyle Ebû Hanîfe ile selamlaşmayı kestiğini, mecliste oturduğunda ona yer vermediğini ve Ebû Hanîfe kendisine cevap verdiğinde onu eleştirdiğini içeren rivayetler mevcuttur. [1693] Hammâd'ın vefatının 120/737 yılında

---

[1684] Ahmed b. Hanbel'in Sünne adlı eserinde İsmâîl b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğini rivayet etmektedir. Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, I, 160

[1685] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 520.

[1686] Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, I, 182.

[1687] Hasan b. Ebî Mâlik'ten aktarıldığına göre o Ebû Yusuf'a Ebû Hanîfe'nin Kur'an hakkındaki görüşünü sormuş o da mahluk olduğu görüşünde olduğunu söylemiştir. Ebû Yusuf'a sorduğunda ise hayır cevabını vermiştir. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 519

[1688] Eş'arî, *İbane*, 79; el-Üstüvâî, *Kitâbu'l-İ'tikâd*, 173; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, XV, 517.

[1689] Saîd b. Selm el-Behili Ebû Yusuf'a niçin Ebû Hanîfe'den rivayet etmediklerini sorduklarını Ebû Yusuf'un ise Ebû Hanîfe için onu ne yapacaksınız o öldüğü gün Kur'an mahluktur diyerek öldü dediğini rivayet etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 519.

[1690] Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, I, 183; Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 258; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 518.

[1691] Konu ile ilgili bir dizi rivayette ise Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünü benimsemekten uzak olduğunu ifade ettiğine dair bilgiler yer almaktadır. Bkz. Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, I, 611; el-Üstüvâi, *Kitâbu'l-İ'tikâd*, 172, 173; Lâlekâî, *Şerhu Usûl-u İtikâdi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa,* 241, 242. Ayrıca Lâlekâî, Ebû Hanîfe ve ashâbını Kûfe ehlinden Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen fukahâ içerisinde zikretmektedir. *Şerhu Usûl-u İtikâdi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, 246.

[1692] Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, I, 184; Ukaylî, *Duafâ*, II, 268; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 522; Lâlekâî, *Şerhu Usûlu İtikadî Ehl-u Sünne ve'l-Cemaa*, 216. Eş'arî Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an fikrini benimsemesi nendeniyle Hammâd'ın ondan beri olduğunu içren rivayeti aktardıktan sonra bu sözün yalan ve bâtıl olduğunu Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Sünnet'in en efdallerinden olduğunu söylemiştir. *İbane,* 78.

[1693] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 522.

olduğu düşünüldüğünde ise Ebû Hanîfe'nin bu görüşü bu tarihten önce benimsiyor olması gerekmektedir. Bu ise bu fikrin gelişimi açısından isâbetli görünmemektedir.

Rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinden ötürü pek çok kez tevbeye davet edildiği ve bunun çoğu kez iman veya halku'l-Kur'an görüşünden ötürü gerçekleştiği yer almaktadır. [1694] Bu rivayet, tevbeye davet edilme gibi bir durum söz konusu olmasa dahi, en azından onunla ilgili eleştiri noktalarını göstermesi açısından önemlidir. Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünden ötürü tevbeye edilme hadisesi pek çok kez farklı şahıslar tarafından ve muhtelif zaman ve mekanlarda gerçekleşmiştir. Tevbeye davet etme girişimlerinde devlet yetkilisi sıfatıyla Abbâsî hanedanına mensup olan Abbâsî valisi ve veliahtı İsa b. Mûsa (ö.167/783) ile halife Ebi Câfer el-Mansûr'un ismi geçmektedir. Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünden ötürü tevbe etmesi, etmediği halde ise boynunun vurulması emredilmiştir. [1695] Ebû Hanîfe rivayetlerin bir kısmında tevbe edip bu görüşünden vazgeçmiş ve sonrasında takip altında tutulmuş,[1696] bir kısmına göre takiyye gereği tevbe etmiştir.[1697]

Ebû Hanîfe, halku'l-Kur'an fikri ile ilişkisinden bahseden rivayetlerin diğer bir kısmında ise bu görüşü ilk benimseyenlerden biri olarak tanımlanmaktadır.[1698] İshak b. İbrahim'in (ö.259/872), [1699] Hasan b. Ebî Mâlik'ten (ö.204/819) [1700] onun da Ebû Yusuf'tan rivayet ettiğine göre Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen ilk kişi odur.[1701]

[1694] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe,* 73-75.

[1695] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 520. Rivayetin farklı bir isnad ile yine Ahmed b. Yunus'dan aktarılan başka bir versiyonunda ise Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leyla Abbâsî valisi İsa b. Mûsa'nın huzurunda bir araya gelmişler, Ebû Hanîfe Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemiş, bunun üzerine İsa b. Mûsa İbn Ebî Leyla'ya Ebû Hanîfe'nin tevbe etmesini eğer etmezse boynunun vurulmasını emretmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 520.

[1696] Vekî'nin *Ahbar*'ında geçen bir rivayette ise halku'l-Kur'an meselesi İbn Ebî Leyla ile Ebû Hanîfe arasında geçmekte ve İbn Ebî Leyla Medine'de bulunan halife Ebi Câfer'e Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğini haber vermiş, halife de onun bu görüşünden döndüğünü ama hala eğer bu görüşü benimsiyorsa boynunun vurulmasını emretmiş, o da Ebû Hanîfe'nin tevbe ettiğini söylemiştir. Rivayete göre İbn Ebî Leyla Ebû Hanîfe'nin tekrar bu görüşü ifade etmemesi için onun mescitte fetva vermesini engellemek üzere bir bekçi görevlendirmiştir. Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 141, 142.

[1697] Bir diğer rivayette Süfyan b. Vekî'nin aktardığına göre Ömer b. Hammâd b. Ebî Hanîfe gelmiş yanlarına oturmuş ve babası Hammâd'ın şöyle dediğini işittiğini söylemiştir. İbn Ebî Leyla, Ebû Hanîfe'ye gönderilmiş ve Kur'an hakkında soru sormuştur. Ebû Hanîfe de mahluk olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine İbn Ebî Leyla tevbe etmesini istemiş aksi takdirde onun üzerine gdeceğini söylemiş Ebû Hanîfe de kabul etmiş ve Kur'an'ın mahluk olmadığını söylemiştir. Bunun üzerine insanlar etrafında toplanmışlar. Bunun üzerine ise Ömer b. Hammâd , babası Hammâd'ın Ebû Hanîfe'ye nasıl oldu tevbe ettin diye sorduğunu, Ebû Hanîfe'nin ise korkusundan ötürü takiyye yaptığını söylediğini rivayet eder. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 20, 521.

[1698] Askerî, *el-Evâil*, 369. Kâdî Abdülcebbâr ise Ebû Hanîfe ve ashâbının zamanında konunun tartışılmaya başlandığını söylemek suretiyle Ebû Hanîfe'yi konu ile ilgili tartışmalara dahil etmektedir. *Fadlu'l-İ'tizâl,* 157.

[1699] İshak b. İbrahim için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 396

[1700] Hasan b. Ebî Mâlik için bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 90

[1701] Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, I, 183; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 518.

Hatta Ebû Hanîfe bu konuda ilk konuşan kişi olması sebebiyle Şam kadısı Seleme b. Amr'ın[1702] minberden "Allah Ebû Hanîfe'ye rahmet eylemesin, o, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen ilk kişidir" dediği aktarılmaktadır.[1703] Ebû Yusuf'a nispet edilen ve yukarıdaki rivayetteki râviler tarafından aktarılan bir diğer rivayette ise, "Kur'an'ın mahluk olmadığını" söyleyen ilk kişinin Ebû Hanîfe olduğu zikredilmektedir. [1704] Rivayetin yer aldığı erken tarihli iki eserden Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö.290/903) tarafından bir araya getirilen *es-Sünne* ile Vekî'nin (ö.306/918) *Ahbaru'l-Kudat*'ı yaklaşık olarak aynı dönemde tasnif edilmiştir. Esasında Kur'an'ın mahluk olup olmaması ile ilgili tartışmalarda Kur'an'ın mahluk olduğu söylemi yeni bir söylem olarak tasavvur edildiği için, ikinci rivayette geçen "Kur'an'ın mahluk olmadığı" söyleminin ilk kez dile getirilmesinin Ebû Hanîfe'ye nispeti bu rivayetin, birinci rivayetin bozulmuş şekli olduğunu akla getirmektedir.

Şüphesiz Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesine bakış açısının tespiti, konu üzerindeki birbiriyle çelişen pek çok rivayetin söz konusu olması sebebiyle oldukça zordur. Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an fikrini benimsemesi durumunda bu tavrın Ebû Hanîfe'nin yaşadığı zaman dilimi itibariyle siyasî düzlemin dışında olması gerekir. Yine bu durumun mihne hadiseleri dönemindeki Hanefîlerin tavırlarına yansımış olması beklenecektir. Mihne hadiseleri esnasında Hanefîler'den önemli bir kesimin halku'l-Kur'an fikrini benimsemesinde Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün yansımalarının olup olmadığı incelenmelidir. Bu yüzden Ebû Hanîfe'ye bu fikirlerin nispetinin kimler tarafından, ne zaman yapıldığı bizim için önemlidir. Zira halku'l-Kur'an görüşünü benimsemek uzun bir süre Hanefî-Mu'tezilîliğin temel özelliklerinden biri olarak kabul edilmiştir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe'ye bu nispetin yapılmasında Mu'tezilî geleneğin ciddi bir katkısı söz konusu olmamıştır. Üstelik Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'den naklen, Ebû Hanîfe ve ashâbının zamanında sahabe döneminde Allah'ın fiili olduğu husûsunda müminlerin ittifak ettiği ancak Peygamber'e inanmayanların Peygamber'in fiili olduğunu iddia etttikleri Kur'an husûsundaki tartışmalar devam ederken ilk muhalif fikirlerin benimsendiğini ifade etmek suretiyle, Ebû Hanîfe ve ashâbını muhalif zeminde zikretmektedir. [1705]

[1702] İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, XXII, 105 vd.
[1703] Ebû Zür'a, *Tarih*, II, 506; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 518. İbn Asâkir'in eserinde ise Ebû Hanîfe yerine Ebû Falan ibâresi geçmektedir İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk,* XXII, 108.
[1704] Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, III, 258-59.
[1705] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 157.

İddiaların pekişmesinde ise mihne döneminin etkili olması muhtemeldir. Me'mûn, Ashâbu Ebî Hanîfe'den Seccâde'yi sorgulamasında, derslerinde bulunduğu Yusuf b. Ebî Yusuf ile Muhammed b. Hasan'ın Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü benimsediklerini ima ederek, eğer onların derslerinde bulunduysa onun da bu görüşü teyit etmesi gerektiğini söylemektedir.[1706] Mihne sürecinde Ebû Hanîfe'nin ashâbından şahısların yaygın bir şekilde yer alması, Ashâbu'l-Hadis geleneğinin Ebû Hanîfe ile ilgili rivayetlerine de yansımış olmalıdır. Mihnenin yansımaları devam ederken Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'nin Cehmî görüşleri benimsediği, Cehmî olarak vefat ettiği, Cehm'in kitaplarıyla amel ettiği gibi rivayetlere yer verirken[1707] sonraki asırlarda önemini kaybetmiş olmalıdır ki, IV./X. asırda Eş'arî bu rivayetlerin bâtıl olduğunu ifade etmiş[1708], V./XI. asırda Beyhakî, Lâlekâî gibi Ashâbu'l-Hadis mensubu yazarlar tarafından Ebû Hanîfe, halku'l-Kur'an fikrini kabul etmeyen fukahâ içerisinde zikredilmiş, onun Cehm ile ilişki ise reddedilmiş ve halku'l-Kur'an fikrini kabul etmediğini destekleyen rivayetlere yer verilmiştir.[1709]

3.1.1.1.3.1.Halku'l-Kur'an Görüşünün Fıkhî Delili Olarak Sıfatlarla Yemin Meselesi

Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an konusundaki görüşleri ele alınırken yemin meselesi hakkındaki fikirleri bu görüşü benimsemesi için mantıkî bir gerekçe olarak kabul edilmiştir. *Evâil*'de, halku'l-Kur'an konusundaki ilk ihtilafın Ebû Hanîfe'nin zamanında olduğuna dair rivayette mesele Ebû Yusuf'a sorulduğunda o, mahluk olduğunu söylemeyi reddederken, Ebû Hanîfe ise mahluk olduğunu ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin mahluk olduğunu kabul gerekçesi ise Kur'an'a yemin eden kimsenin Allah'tan başkasına yemin etmiş olacağıdır. Zira, Allah'ın dışındaki her şey yaratılmıştır. Askerî'nin söylediğine göre bu fikir fıkıh yoluyla çıkarılmış ve Ebû Hanîfe buna mezhebi üzere cevap vermiştir. [1710] Madelung'a göre Ebû Hanîfe'nin görüşü ile ilgili *Evâil*'de

---

[1706] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 643.
[1707] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne,* 180-183.
[1708] Eş'arî, *İbane*, 78.
[1709] Beyhâkî, *Kitâbu'l-İman*, I, 611; Lâlekâî, *Şerhu Usûl-u İtikâdi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, 241, 246. Ebû Hanîfe'yi halku'l-Kur'an'ı kabul etmeyen fukahâ içerisinde tasnif eden Lâlekâî'nin Hammâd b. Ebi Süleyman'ın halku'l-Kur'an görüşünü benimsemediğini ispat sadedinde Ebû Hanîfe'den halku'l-Kur'an görüşünden dönenen kadar uzak olduğunu aktaran rivayete yer vermesi (Lâlekâî, *Şerhu Usûl-u İtikâdi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, 216) çelişkili bir durum olarak görünebilir Ancak anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe'nin bu görüşü benimsemekten vazgeçtiği onun zihninde de mevcuttur, veyahut, bu rivayet halku'l-Kur'an görüşünü reddedenlerin sayısını fazla gösterme amacıyla Hammâd b. Ebi Süleyman'ın bu fikri reddettiğini teyit etme amaçlı kullanılmıştır.
[1710] Askerî, *el-Evâil*, 369.

yapılan açıklama büyük olasılıkla isâbetlidir. Zira Abdullah b. Mes'ûd'a atfedilen "Kim Kur'an adına yemin ederse, O'nun her âyetinin kendisi üzerine yemini vardır" hadisi söz konusu dönemde Kûfe'de konunun tartışma zemininde yer aldığını göstermektedir.[1711]

İbn Ebî'l-Avvâm'da geçen rivayette ise yemin meselesi ile Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünü reddetmesi arasında ilişki kurulmaktadır. Bu rivayete göre Ebû Hanîfe Allah adına yemin etmemektedir. Ebû Hanîfe'nin bu durumuna atıfta bulunan Kûfe valileri ise Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü benimsiyorsa yemin etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Onların bu isteğini Ebû Hanîfe'ye ileten vali, Ebû Hanîfe'ye onların kendi hakkında Kur'an mahluktur görüşünde olduğunu söylediklerini ifade etmiş, Ebû Hanîfe de görüşünü teyit etmiştir. Ebû Hanîfe'yi yemin etmeye zorlayan vali, yemin etmediği takdirde onu cezalandıracağını söylemiş Ebû Hanîfe kararından dönmemiş, bunun üzerine vali önce kırbaçlanmasını emretmiş, onun zayıflığını ve yaşlılığını görünce ise onu tevbeye davet etmiştir. [1712]

Erken dönem rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an fikrini benimsediğine ait bilgilerin bulunması, geç döneme ait rivayetlerin ise bunun tam zıddı verileri barındırması konunun net bir şekilde ifade edilmesini zorlaştırmaktadır. Zihniyet olarak Hadis Taraftarlarına yakın olan menâkıbname yazarı İbn Ebî'l-Avvâm'ın konu ile ilgili delili erken dönem delillerin aksine Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an fikrini benimsediği bağlamında zikretmesi, meselenin Hanefî gelenek içerisinde geçirdiği dönüşümü göstermesi açısından önemlidir.

3.1.2. el-Esmâ ve'l-Ahkâm

3.1.2.1 Büyük Günah Meselesi

İslam toplumu, umûmîyetle üçüncü halife Osman b. Affân'ın katli ile başlayan ilk ayrılık hareketlerine kadar tek bir ümmet olarak kabul edilmektedir. [1713] Osman b. Affân'ın katli [1714] toplumun tabanında zihnî ayrılığı oluştururken İslam toplumu içerisinde ayrılığa dair bir endişeyi de meydana getirmiştir. Öyle ki Osman b. Affân, kendisini öldürmeye gelen topluluğa hitaben, öldürülmesi halinde toplumun birliğinin

[1711] Madelung, Wilferd, "Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafın Kökeni", çev. Bülent Ünal, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, II, 476, ss. 470-488.
[1712] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 73
[1713] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar,* 55; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, XXXIX, 493.
[1714] Osman b Affân'ın katli ile ilgili bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 15; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, IV, 365 vd. Ayrıca Osman b Affân'ın katli ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası,* 164-171. Hâricî literatürden olayın anlatımı için bkz. Sâlim b. Zekvan (ö.70/689'dan sonra) es-*Sîre*, çev. Harun Yıldız, Ankara 2016, 63-65.

ortadan kalkacağını ve bir daha "birbirlerini sevemeyeceklerini, birlikte namaz kılamayacaklarını ve düşmana karşı beraber savaşamayacaklarını" ifade etmiştir.[1715] Osman b. Affân'ın katli sonrasında, Ali b. Ebî Tâlib'in halife seçilmesi, ardından Osman'ın katillerinin cezalandırılması üzerinden ortaya çıkan, Cemel ve Sıffîn'de Müslümanların karşı karşıya gelmesi ile sonuçlanan siyasî gelişmeler; İslam toplumunda siyasî hizipleşmelerin ortaya çıktığı zemini oluşturmaktadır. Siyasî ayrılıkların toplumdaki bazı yansımalarının itikadî zemine taşınması neticesinde bu ayrılık hareketlerinde yer alanlar hakkındaki fikirlerini "her büyük günahın küfür olduğunda ittifak eden Hâricîlere[1716] alternatif olarak, tarafsızlar grubu içerisinden neşet eden Mürcie'nin büyük günah[1717] işleyenlerin durumunu Allah'a ircâ eden ve mü'min olma vasfını koruyan alternatif görüşleri[1718] İslam düşüncesi içerisinde tartışılmaya başlanmıştır.[1719]

I./VII. asrın sonlarına kadar tartışmalar Hâricîler ve Mürciîler arasında cereyan ederken II./VIII. asrın başlarında büyük günah sahibini münafık sayan[1720] Hasan el-Basrî'nin görüşü bu tartışmalara eklenmiştir. Nitekim, Mu'tezile'nin büyük günah meselesi husûsundaki farklılaşmasına kadar İslam toplumunda büyük günah sahibini kâfir sayan Hâricîlerin, hakiki mü'min gören Mürcie'nin ve münafık sayan Hasan el-Basrî'nin görüşü olmak üzere üç farklı tutumdan bahsedilmektedir.[1721] Mu'tezile ise büyük günah sahibi hakkındaki mevcut görüşlere alternatif bir anlayışla büyük günah sahibi olan fâsıkın ne mü'min, ne kâfir olup iki yer arasında bir konumda olduğunu ileri

---

[1715] Halife b. Hayyât, *Tarih*, 211. Bir başka rivayette ise bu ifadelerin benzeri, Abdullah b. Ömer'e atfedilmekte ve onun Osman b. Affân'ı öldürmeye gelenlere karşı halifenin katledilmesi durumunda birlikte haccedemeyeceklerini, düşmana karşı beraber mücadele veremeyeceklerini, feylerini birlikte paylaşamayacaklarını ifade ettiği zikredilmektedir. Zehebî, *Târihu'l-İslam*, III, 447. Ahmet Turan Yüksel, bu ifadelerin Hz. Osman'ın şahsı ile alakalı düşünelbeileceği gibi devlet başkanını öldürmenin neticesinde meydana gelecek problemlerle ilgli bir öngörü olarak da değerlendirilebilecğeini ifade etmektedir. Yüksel, Ahmet Turan, "Dört Halife Dönemi Olayları Karşısında Abdullah b. Ömer", *İSTEM*, 3/6 (2005), 75, ss.59-86.

[1716] Eş'arî *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 102.

[1717] Büyük günah ile ilgili tanımlardan biri Zemahşerî tarafından yapılmıştır. Ona göre büyük günah "failin sevabına oranla cezası daha fazla olan günahtır; küçük günah ise sevaba eşit olan veya ondan daha az olan günahtır. Zemahşerî, "Va'd ve Vaîd" çev. Metin Yıldız, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, 613, ss. 611-616.

[1718] Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 102. İrca fikrinin Haricilerin büyük günah sahibini kâfir sayanlara muhalif olarak bu fikri benimsediklerini Mu'tezilî eserler de teyit eder. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 159.

[1719] İrcâ nazariyesinin kendi içerisindeki gelişim sürecine Kutlu tarafından işaret edilmektedir. Bkz. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 37.

[1720] Hasan el-Basrî'nin görüşünün ayrıntıları için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası,* 240; Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul 2005, 65

[1721] Hayyât, *el-İntisâr*, 164; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 104; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 137; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

sürmüştür.[1722] Mu'tezile tarafından "el-menzile beyne'l-menzileteyn" olarak sistematize edilen ve sonraki süreçte beş esas içerisinde tanımlanan büyük günah işleyenin durumu hakkındaki Mu'tezilî tavrın[1723] ortaya çıkışı, Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ile ilgili meşhur rivayetle [1724] eş zamalıdır. Bu sebeple bu rivayet el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünün ortaya çıktığı tarih ile ilgili ip uçları vermektedir.

Rivayetin vukû bulup bulmadığı hakkındaki tartışmalar bir kenara bırakılsa dahi I./VII. asrın sonlarında büyük günah meselesi etrafındaki tartışmaların belirli bir noktaya ulaştığı anlaşılmaktadır. [1725] Bu dönemde Hâricîler ve Mürcie'ye ait görüşler sistematize edilmiş ve bu görüşler toplumsal bir taban elde etmiştir. el-Menzile beyne'l-Menzileteyn görüşünün iman konusundaki tartışmalara dahil olması da yaklaşık olarak bu tarihlerde olmalıdır. Mu'tezile'ye göre bu konuda en erken ortaya çıkan fikir Mu'tezile'nin görüşüdür ve bunu desteklemek üzere, Hz. Peygamberden, Ali b. Ebî Tâlib'den ve Ammar b. Yasir'den görüşler aktarılarak [1726] diğer görüşlerin el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşüne muhalif olarak ortaya çıktığı zikredilmektedir. Ancak yine Mu'tezilî yazarlar bu görüşü ortaya atanın Vâsıl olduğu iddiasına da değinmekte ve Vâsıl'ın Havâric'in ve Mürcie'nin görüşlerinin şiddetlendiği bir zamanda bu fikirleri reddetmek üzere eserler yazdığını söylemektedirler.[1727]

el-Menzile beyne'l-Menzileteyn fikrinin nispet edildiği Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd dışında daha erken tarihli bir şahıs söz konusu değildir. Rivayetlerde Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrıldığı zikredilen Âmir'in tevhid konusunda görüşlerine atıfta bulunulmuştur.[1728] Onun söz konusu ayrılığı vukû bulmuş olsa dahi bu ayrılık tarafsızlık fikri eksenindedir. Amr b. Ubeyd'in bu görüşleri benimsemesi ile ilgili olarak ise Vâsıl'ın onu bu fikri benimsemeye ikna ettiği[1729] ve ayrılığının kader konusu üzerine olduğu yönünde rivayetler[1730] söz konusudur. Her halükarda elimize ulaşan erken tarihli 70/690-80/700 yılları arasında yazılan Hâricî ve Mürciî risalelerde Hâricî ve Mürciî görüşün

[1722] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 104.
[1723] Mu'tezile'nin el-Menzile beyne'l-Menzileteyn görüşü, büyük günah işleyenin isiminin ve hükmünün iki yer arasında bir yerde olduğunu, imandan çıkıp küfre girmediğini, kâfir ya da mü'min olarak isimlendirilemeyeceğini ancak, fâsık olarak isimlendirilmesi konusunda icmânın söz konusu olduğunu içerir. Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 185; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 697.
[1724] Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 104; İsferâini, et-*Tabsîr fi'd-Din,* 67, 68; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 61.
[1725] Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 160
[1726] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 160.
[1727] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl* 161.
[1728] İbn Dureyd, *el-İştikâk*, 124-125; Fuad Seyyid, "muhakkikin mukaddimesi", 16; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 29.
[1729] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûlu Hamse*, 136, 137; Şerif el-Murtazâ *Gurerü'l-Fevâid,* I, 165, 166, 167.
[1730] İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 483; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 273, 274.

dışında üçüncü bir görüşe atıfta bulunulmadığı görülmektedir. [1731] Bu bağlamda Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi konu ile ilgili ilk tartışmalara Mu'tezilî görüşlerin dahil olması erken tarihli değildir.

Vâsıl'ın Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılması konusunda aktarılan hikaye[1732] vukû bulmasa dahi hikaye bu görüşün ortaya çıktığı zemin ile ilgili ipuçlarını barındırmaktadır.[1733] Medine'de Ebû Hâşim'den ders alan Vâsıl'ın[1734], en geç 99/717-101/719 yılları arasına tekabül eden bir zamanda Basra'ya gitmesi ve orada Hasan el-Basrî'nin meclisine katılmış olması gerekmektedir. Vâsıl'ın halife Ömer b. Abdülazîz'in (99/717-101/720) meclisinde meşhur "ra'sız hutbesi"ni sunduğunda Basra'da olması[1735], onun Ömer b. Abdülazîz'in hilâfeti esnasında bir tarihte Basra'da bulunmasını gerektirir. Bu durumda 100/718 yılı öncesinde el-Menzile beyne'l-Menzileteyn görüşü ile ilgili her hangi bir ayrışmanın söz konusu olması mümkün görünmemektedir. Zira Aydınlı'nın zikrettiğine göre Vâsıl'a nispet edilen *Kitâbu'l-Menzile beyne'l-Menzileteyn* adlı bir eserin olması[1736], ondan önce bu tarz bir eserin yazıldığının tespit edilememesi[1737] Mu'tezile tarafından ileride sistemleştirilecek kelâmi görüşlerin ilk kez Vâsıl ile birlikte tahminen II./VIII. asrın başlarında gündeme getirildiğini desteklemektedir.[1738]

Bu durumda henüz Mu'tezile'nin teşekkülü söz konusu olmamakla beraber, sonradan Mu'tezilî olma kriterleri arasında yer alacak meselelerden biri olan el-eenzile beyne'l-menzileteyn meselesi, Mürciî ve Mu'tezilî ayrışmanın temellerinden birini oluşturmaktadır. Bu durumda ise Mu'tezile ile çoğunlukla Mürciî akideyi benimseyen Ashâbu Ebî Hanîfe arasındaki farklılaşmanın esasını da ircâ fikri meydana getirmektedir.

[1731] Zira en azından bu süreçte Hasan el-Basrî'ye atfedilen görüşlerin varlığından bahsetmek gerekir. Hâricî ve Mürciî geleneğin iman nazariyesi ile ilgili yazdığı erken tarihli risâlelerden bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Hâricî Sâlim b. Zekvan'a (ö.70/689'dan sonra) nispet edilen oldukça erken tarihli bir risâlede I./VI. asrın ilk yarısından sonraki Ebubekir ve Ömer'in görüşlerini tartışma konusu eden Mürciî fikirlerden bahsedilir. Eserde ne Hasan el-Basrî'nin ne de Mu'tezile'nin görüşlerinin herhangi bir tezahürüne rastlanmaz. Hasan b. Muhammed b. el-Hanefîyye'ye nispet edilen ve 75/694-80/699 yılları arasına tarihlenen bir diğer Ircâ risâlesinde de yine aynı konular ele alınmıştır. Bkz. Kutlu, "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", *AÜİFD*, XXXVII (1997), 322-324, ss. 317-331.

[1732] Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 104.

[1733] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 289.

[1734] Kâ'bî, *Makâlât,* 64.

[1735] Kâ'bî, *Makâlât,* 65.

[1736] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 203.

[1737] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 42; *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 53.

[1738] Vâsıl'ın ilk kez bu görüşü ortaya atan kimse olduğu hususunda klasik kaynaklarda ortaya atılan, araştırmacılar tarafından teyit edilen ciddi bir literatür yer almaktadır. Bkz. Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb,* IV, 86; Askerî, *el-Evâil,* 374; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* 104. el-İsferâini, et-*Tabsîr fi'd-Din,* 67-68;Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 61; Çelebi, İlyas, "Menzile beyne'l-Menzileteyn", *DİA*, XXIX, 161, ss. 161-162, Ankara 2004; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 53.

3.1.2.2. İlk Ayrılıklarda Yer Alanların Durumu Konusundaki Kararsızlık

Büyük günah işleyenler konusunda soru işaretleriyle muhatap olan ilk neslin üzerinde düşündükleri mesele ilk ayrılıklarda [1739] yer alanların durumu olmuştur. Mu'tezile içerisindeki erken döneme ait görüşlerin ortaya konması açısından Vâsıl'a nispet edilen, Cemel ve Sıffîn'e katılan gruplar, Osman b. Affân'ın katilleri ile onu yardımsız bırakanlar hakkında, iki muhalif gruptan birinin mutlaka hatalı olduğu ancak hangisinin hatalı olduğunun bilinemeyeceği görüşü[1740] önem arz etmektedir. Vâsıl, bir grubun kesin hatalı olduğu görüşünden hareketle bu gruplardan birinin şahitliğini ve birbirlerine karşı şehadetlerini kabul etmemiş ancak her biri bir gruptan olmak üzere iki gruptan birine mensup iki kişinin şahitliğini benimsemiştir.[1741]

Ebû'l-Hüzeyl ve Nazzâm ise yine bu ayrılıklarda yer alan Osman'ın durumu hakkında sessiz kalmışlar ve Osman b. Affân'ın, kendi zamanında meydana gelen hadiselerin sagâir (küçük günah) olması halinde mü'min olacağını, ancak eğer kebâir (büyük günah) ise fâsık ve dalâlette sayılacağını ifade etmişlerdir. [1742] Nevbahtî'nin yorumuna göre ise Mu'tezile içerisinden Vâsıl, Amr ve Dırar'ın konu hakkındaki icmâsı "anlaşmazlığa düşen bu topluluğun bütününü dost edinmek gerektiği şeklindedir. [1743]

Mu'tezile'nin sahabeye tevallâda icmâ ettiğini zikreden Kâdî Abdülcebbâr, Osman ve ondan sonraki olaylar ile ilgili tutumlarının ise Mu'tezile içerisinde ihtilaflı bir konu olduğunu ancak Mu'tezile'nin çoğunun ona tevallâ edip, Amr b. As ile Muaviye'den uzaklaştığını ifade etmiştir. [1744] İlk ayrılıklarda yer alanlar husûsundaki kararsızlık fikrine rağmen onlardan uzaklaşmama tavrının Mu'tezile içerisinde hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Watt, ilk Mu'tezilîler tarafından ileri sürülen bu tavrı, siyasî uzlaşma fikri ile ilişkili görmüş ve bu tavrın siyasî hayata yansımasının, fiiliyatta Mürcie'nin durumundan çok da farklı olmadığına, İbnü'l-Murtazâ'nın tabakâtında ircâ fikrini benimseyen şahısların yer almasının da bu sebepten şaşırtıcı olmadığına işaret etmiştir.[1745] Aydınlı da söz konusu kararsızlık tavrının dünya ile ilgili kısmında Mürciî

[1739] İlk ayrılıklar ibâresinden kasıt, Osman b. Affân'ın katli ile Cemel ve Sıffîn hadisleridir.
[1740] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 76; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 106; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 62.
[1741] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar,* 56; Bağdâdî, *Usûl*, 336; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 62; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 56. Amr b. Ubeyd ise her iki tarafı hatalı kabul etmiş ve hiç bir şekilde şahitliklerinin kabul olunmayacağı görüşünü benimsemiştir. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 107.
[1742] Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 53.
[1743] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 76.
[1744] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 13.
[1745] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* 290. Watt'ın dile getirdiği bu iddia Mu'tezile içerisinden bu listede yer alanlara bakış açısının çok da olumlu olmaması sebebiyke Mu'tezile'nin ircâ fikri ile nispeten

iman nazariyesinden etkilenildiğine, kararsızlık fikrinin siyasî bir yönünün olduğuna ve bu görüşün pratikte Mürcie ile benzer bir tutuma imkan vereceğine işaret etmektedir.[1746]

İlk ayrılıklarda yer alanlarla ilgili tartışma sonraki asırlarda da Mu'tezilî çevre arasında devam etmiştir. Büveyhîler döneminde Hanefî-Mu'tezilî kimliği ile bilinen Ebû'l-Hasan el-Ezrak'ın aktardığı bir rivayette o Zeydî kimliğiyle bilinen Hanefî-Mu'tezilîlerden Ebû Abdullah ed-Dâî ile Hanefî-Mu'tezilî Kerhî arasında Talha ve Zübeyr'in durumu husûsunda geçen bir diyaloğa işaret etmektedir. Kerhî'nin Talha ve Zübeyr'in durumunu sorduğu Ebû Abdullah ed-Dâî, Mu'tezile'nin hilafına o ikisinin tevbe etmiş olduklarının rivayet edilmiş olması ve cennetlik olduklarının müjdelenmesi sebebiyle cennette olduklarını ifade etmiştir. Ancak onların durumunu Ebû Bekir ve Ömer'e genellemeyen Ebû Abdullah'ın Kerhî'yi de bu görüşü benimsemeye ikna ettiği ifade edilmektedir. [1747]

Mu'tezile içerisinde ilk kez Vâsıl tarafından ortaya atılan ve sonrasında Ebû'l-Hüzeyl gibi şahıslarca da benimsenen bu tavır, ilk ayrılıklar neticesinde toplumda ortaya çıkan gruplaşmalardan bertaraf olmayı içermektedir. Bu doğrultuda ilk ayrılıklarda yer alanlar özelinde söz konusu olan kararsızlık fikrinin ilk Mu'tezilîlerin de ümmetin büyük çoğunluğu tarafından desteklenen tarafsızlık [1748] fikrinin etki alanında kaldığını göstermektedir. Mu'tezile ile tarafsızlar grubu arasında bir bağ varsayan Nevbahtî ve Malatî gibi yazarların iddiaları [1749], kronolojik düzlemde bazı problemler içermekle birlikte, en azından tavır olarak tarafsızlık fikrinin Mu'tezile içerisinde yansıma bulduğunu ve ilk ayrılıklarda yer alanlarla ilgili özel bir nazariye geliştirilmesi suretiyle toplumdaki ayrılıklara alternatif bir çözüm önerisinin Mu'tezile tarafından da dillendirildiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

İlk ayrılıklarda yer alanların durumları ile ilgili olarak Mürciî görüşlere gelince, kararsızlık hem Mu'tezile hem de Mürcie için ortak tavır olmakla birlikte, Mu'tezile'nin iki gruptan birinin hatalı olduğu ancak hangisinin hatalı olduğu konusundaki kararsızlığı, bu gruplardan hangisinin fâsık, hangisinin mü'min olduğunu içermekteyken, Mürcie'nin kararsızlığı bu kimselerin ahiretteki durumuyla yani ahkam ile ilgilidir. Bu ayrılıklarda yer alanların mü'min olarak isimlendirilmesinde yani esmada kararsızlık söz konusu

yakınlığını dile getirmek için bir delil olarak göstermeyi anlamlı kılmaz. Zira Kaderî-Mürciî olarak tanımlanan bu şahısların benimsedikleri ircâ fikri salt ilk ayrılıklarda yer alanlar ile ilgili olmayıp, Mürciî akidenin ircâ nazariyesini bütünüyle benimsemeyi ifade eder.

[1746] Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 57.
[1747] Zehebî, *Siyer*, XVI, 115.
[1748] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 56, 57; Malatî, *et-Tenbih*, 36.
[1749] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 56, 57; Malatî, *et-Tenbih,* 36.

değildir. Ancak hatalının kim olduğu husûsundaki durum Allah'a bırakılır. Zira bu olaylar kendilerinden önce vukû bulmuştur ve onların durumu kapalıdır.[1750] Kur'an'da onların durumu hakkında bir bilgi olmayıp[1751] onlarla ilgili hükmün Allah'a bırakılmasında bir sakınca bulunmamaktadır.[1752] Osman ve Ali Müslüman olduktan sonra şirk koşmayan Allah'ın iki kuludur. [1753] Onlar peygamber değildirler ve günah işlemeleri de mümkündür. [1754] Ayrıca Allah'ın birliğine iman ettikten sonra, bir kimseyi müşrik yapacak hiç bir günah yoktur.[1755]

Ebû Hanîfe, ilk ayrılanlarla ilgili olarak çarpışan iki zümrenin ikisinin de aynı anda fikirlerinde isâbetlli olduğunu, iki grubun da isâbetsiz olduğunu ya da birinin isâbetli, diğerinin isâbetsiz olduğunu söyleyenleri zikretmek suretiyle ilk ayrılıklarda yer alanlar hakkındaki alternatif görüşlere atıfta bulunmuş ve her iki grubun da hatalı olduğunu ya da isâbetli olduğunu söyleyenleri bidatçi olarak tanımlamıştır. Gruplardan birinin hidâyet üzere olduğunun söylenmesi durumunda ise isâbetli olan tavrın onların durumunu Allah'a bırakma olduğuna işaret etmiş ve ircâyı hatalının kim olduğunu belirleme husûsunda kullanmıştır.[1756]

Ebû Hanîfe ilk ayrılıklarda yer alanlarla ilgili olarak her iki tarafın da hatalı olduğu görüşünü bidat saymakla birlikte *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de, birbirlerini öldüren Müslümanlardan herhangi iki gruptan ya iki tarafın da hatalı olduğu, ya da birinin mutlaka hatalı olduğu görüşünü benimsemekte ve onların birbirlerine şehadetlerinin kabul olunamayacağını ifade etmektedir. [1757] Bu durumda ise ircâ hatalı tarafın hangisi olduğunu belirlemekten ziyade günah işleyen grubun cennetlik veya cehennemlik olduğunu söylemeden onların hükmünü geciktirme işlevine sahiptir. [1758] Mu'tezile içerisinde görünen ilk ayrılıklarda yer alanlar özelinde benimsenen kararsızlık tutumu, her ne kadar gruplardan birinin mutlaka hatalı olduğu kararını içermekle birlikte, dünyada

---

[1750] Sâlim b. Zekvan, *es-Sîre*, 81-82; Kutlu, Sönmez, Sâlim b. Zekvan, "Sâlim b. Zekvan'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısmın Tercümesi", çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXV (1996), 469-470, ss. 467-475; Kutlu, Sönmez "İlk Mürciî Metinler: İrcâ Kasidesi (I) ve İrcâ Kasidesi (II)", *AÜİFD*, XXXIX (1999), 250, ss.239-252; Kutlu, "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", 326.

[1751] Sâbit Kutna, "İrca Kasidesi", 245, Sâbit Kutna ve Muhârib b. Disar'ın ircâ kasidelerinin çevirileri Sönmez Kutlu'nun "İlk Mürciî Metinler: İrcâ Kasidesi (I) ve İrcâ Kasidesi (II)" isimli makalesinde yer almaktadır. Biz bu eserlere yazarlarının adıyla atıfta bulunacağız, makaledeki sayfa numaralarına işaret edeceğiz.

[1752] Muhârib b. Disar, "İrca Kasidesi", 250

[1753] Sâbit Kutna, "İrca Kasidesi", 245.

[1754] Muhârib b. Disar, "İrca Kasidesi", 251.

[1755] Sâbit Kutna, "İrca Kasidesi", 245.

[1756] Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, 67.

[1757] Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 23.

[1758] Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 23.

onlarla ilgili hüküm vermeme noktasında Mürcie'ye yaklaşmış olup[1759] erken dönem siyasî ihtilaflarla ilgili Ebû Hanîfe'nin görüşüyle uyumludur. Bununla birlikte Mürcie ve Ebû Hanîfe'nin onların hatalı olduklarını itiraf etmelerinde etkili olan günahkar mü'mine imkan veren iman-amel ayrımının Mu'tezile nezdinde aynı zamanda ahirete ait bir kararı da içermesi nedeniyle, özellikle ashâbın durumu söz konusu olduğunda Mu'tezile'nin hatalı olanı itiraf etmek yerine karasızlık fikrine yaklaşmasına imkan verdiği söylenebilir.

3.1.2.3. Büyük Günah İşleyenlerle İlgili Dünyevi Durum

Büyük günah meselesi farklı boyutlarda tartışma konusu olmuştur. Büyük günah sahibinin bu dünyadaki durumunun ne olacağı konusu ile ahiretteki konumu (el-esmâ ve'l-ahkâm) [1760] konunun farklı tartışma alanlarını oluşturmaktadır. Mu'tezile bu durumdakilere verilecek isimlendirmeyi değerlendiriken, bu isimlendirmenin içeriğindeki hükümleri de göz önünde bulundurmuş, dünyadaki durumlarıyla ise "el-esmâ" bağlamında ilgilenmiştir.

Mu'tezile'nin büyük günah işleyenler ile ilgili kanaati Hâricî ve Mürciî görüşlere alternatif olarak ortaya çıkmış, büyük günah işleyen kimsenin nasıl isimlendirileceği de böylece şekillenmiştir. [1761] Mu'tezile, büyük günah işleyenlerin tavsif edilmesi mevzuunda; Hâricîlerin kâfir, Mürcie'nin mü'min isimlendirmesininin doğru olmadığı kanaatinde olup, onların yaptığı isimlendirmelerin hükümlerinin de bu kimselere verilemeyeceğini ifade etmektedir. Mürtekib-i Kebîre için verilecek isimlendirme olan "fâsık mü'min" ise dünyaya ait durumlarıyla ilgili olup, Hâricîlerin ve Mürcie'nin bu kimseler için geliştirdiği "kâfir" veya "mü'min" isimlendirmesinin dışında bir durumu ve hükmü ifade eder.[1762]

Mu'tezile, Mürcie'nin verdiği mü'min isminin bu kimselere verilemeyeceğini delillendirirken büyük günah işleyen kimseyi mü'min sayanın bununla iki durumu kastetmesinin beklendiğini açıklamaktadır. Bunlardan birincisi mü'min isminin, kebire

---

[1759] Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 57.

[1760] Kâdî Abdülcebbâr, el-Menzile beyne'l-Menzileteyn bahsinde konunun "el-Esmâ ve'l-Ahkâm" olarak da isimlendirildiğini ifade etmekte ve bu isimle vasıflandırılma sebebinden bahsetmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 614.

[1761] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 620.

[1762] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 226; II, 620; Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö.538/1144*), el-Minhâc fî Usûlu'd-Din,* thk. Sabine Scmidtke, Beyrut 2007, 53. Mâturîdî, büyük günah işleyenlerin kâfir veya mü'min olmadıklarını bazı âyetlerle istidlal eden Mu'tezile'nin sözünü ettiği üçüncü statünün aslında var olmayan bir statü olduğunu söylemekte ve onları nassın haber verdiği kâfir, mü'min ve münafık statülerinin dışına çıkmaları sebebiyle eleştirmektedir. Mâturîdî*, Kitâbu't-Tevhid*, 457.

sahibi için medh, ta'zim gibi hususlarda mü'mine uygulanan hükümler gibi olması, ikincisi ise sadece ismen mü'min olduğu şeklindedir. Birincisi sarih icmâya aykırı bir durum olarak tanımlanmakta ve Ali b. Ebî Tâlib'in büyük günah işleyene saygı göstermediğine dair bir rivayet birinci durumu delilendirmek için kullanılmaktadır.[1763] Ancak burada dikkat çeken husus bu tavrın Ebû Hanîfe'nin de tavrı olarak resmedilmesidir. Zira, Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hanîfe'nin bu hususta "şâyet mü'minlerin emiri Ali b. Ebî Tâlib'in Ehl-i bağy hakkındaki tutumu olmasaydı, doğrusu biz onlar hakkında nasıl davranacağımızı bilmezdik" dediğine yer vermekte ve bu tutumun sahabeye dayandığını ve Ebû Hanîfe'nin bakış açısının da aynı olduğunu zikretmektedir.[1764] Bununla beraber, Ebû Hanîfe, Osman el-Bettî'ye yazdığı risalesinde Ali b. Ebî Tâlib'in kendisiyle harb eden Şam ehlini "mü'minler olarak isimlendirdiğini zikretmektedir.[1765] Burada dikkate değer olan nokta ise Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile aynı zeminde yer aldığı bir meselenin, Mu'tezile tarafından kendi lehlerine olacak şekilde tahrif edilerek kullanılmış olmasıdır.

Büyük günah işleyenlerle ilgili dünyevi uygulama söz konusu olduğunda, Mu'tezile'nin uygulamalarının Mürcie'nin bu kişilerle ilgili uygulamalarıyla aynı doğrultuda olduğu görülmektedir. [1766] Mu'tezile, el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşleri bağlamında büyük günah işleyen için mü'min isimlendirmesini mümkün görmemekle [1767] birlikte aynı zamanda kâfir olarak isimlendirilemeyeceğini [1768] dile getirirken kâfirlerle ilgili sünnetin onların miras konusunda söz sahibi olamayacakları, Ehl-i kıbleye ait mezarlıklara defnedilemeyecekleri, onlarla nikah kıyılmaması gibi hükümler içerdiğini bu sebeple de kâfir isimlendirmesinin büyük günah işleyenler için uygun bir isimlendirme olmadığını delil olarak ileri sürmektedir.[1769] Mu'tezile'ye göre

---

[1763] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* I, 228. Kâdi Abdülcebbâr esas metinde Ali b. Ebî Tâlib'n isyancılar hakkındaki tavrını onların mü'min olmadıklarını ispat sadedinde kullanılırken, şerhte kâfir olmadıklarını ispat sadedinde kullanmış ve onların öldürmeyip kâfirolarak da isimlendirmediğini söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 636.

[1764] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* I, 228.

[1765] Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osman el-Bettî* , 67.

[1766] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 104; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 57.

[1767] Mu'tezile, büyük günah sahibinin mü'min olarak isimlendirilmeyeceğini açıklarken bunu Mürcie'nin karşısında bir görüş olarak değerlendirir ve mü'min isimlendirmesinin medh ve tazimi hak edenlere verilen bir isimlendirme olduğunu söyleyerek, kebire sahibinin bu isimle anılmamasında anlaşılmaz bir durum olmadığını ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 620.

[1768] Mâturîdî Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlerle ilgili olarak küfre sebebiyle ortaya çıkacak tüm cezai neticeleri söz konusu görürken, kâfirismini vermekten kaçınmalarını eleştirmiş ve onların isimlendirme konusunda içeriği boş bir tutum takındıklarını ima etmektedir. Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhid,* 428.

[1769] Hayyât, *el-İntisâr*, 166; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhid,* 457; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 636; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 59.

büyük günah sahibinin nikahlanmasına, mirasçı olmasına, Müslüman mezarlığına defnedilmesine ve diğer hususlara engel olunmaz.[1770] Pezdevî'nin, Kâdi Abdülcebbâr'ın büyük günah sahibi için müslim isimlendirmesini uygun görmemesine ve iman ve islamın aynı olduğunu ifade edip [1771] iman ve islamı birbirinden ayrı görenlerin fikirlerini çürütmeye çalışmasına rağmen[1772] Mu'tezile'nin mü'min isimlendirmesi yerine müslim isimlendirmesini benimsediği yönündeki iddiası da bu görüş ile ilişkili olmalıdır. [1773] Zira o vasiyet meselesinde Mu'tezile'nin mü'min ve müslüman şeklinde bir ayrıma gittiğini ve iman ve islam'ı birbirinden farklı gördüğünü söylemektedir. [1774]

3.1.2.4. el-Va'd ve'l-Vaîd

Büyük günah işleyenler ile ilgili olarak Mu'tezile tarafından ifade edilen "el-menzile beyne'l-menzileteyn" anlayışı, hem söz konusu şahıslar için mümkün bir isimlendirme açısından, hem de bu şahıslara verilecek hükümler açısından iki yer arasında yer almayı ifade etmektedir. [1775] Bu haliyle kâfir ve mü'min isimlendirmesine alternatif olarak tüm mezheplerin icmâ ettiği fâsık isimlendirmesini tercih eden [1776] Mu'tezile'nin bu isimlendirmeye uygun bir hükmü de benimsemesi gerekmektedir.[1777]

Fâsık olarak nitelenen şahısları kâfir saymamaları sebebiyle bu dünyada mü'minlerin hükümlerine tâbî olarak değerlendiren Mu'tezile [1778] ile büyük günah işleyenleri mü'min statüsünde değerlendiren Mürcie[1779] pratikte birbirine yaklaşırken[1780], ahiretteki durum söz konusu olduğunda ise Mu'tezile tarafından "el-Va'd ve'l-Vaîd"[1781]

[1770] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 228; II, 636.
[1771] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 626.
[1772] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 628. Mu'tezile'nin iman ve İslamı aynı görmesi ile ilgili olarak bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 620.
[1773] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 188. Ayrıca Mu'tezile'ye göre iman ve İslam biribirinden ayrıdır. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 221.
[1774] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 221.
[1775] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 614, 697
[1776] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 614, 642.
[1777] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 614. Aydınlı Mu'tezile'nin üçüncü bir isimlendirme olarak Fâsık ismini uygun görmekle birlikte, ahirette üçüncü bir konumun bulunmamasını Mu'tezile'yi bu konuda Hâricîlere yaklaşma gibi bir duruma sevk ettiğine atıfta bulunmaktadır. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 63.
[1778] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* II, 636.
[1779] Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 25; *Fıkhu'l-Ebsat*, 42, 49; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 140, 141.
[1780] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 104; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 57.
[1781] Va'd bir kimseye gelecekte söz konusu olacak bir faydanın ya da ondan uzaklaştıralacak olan bir zararın önceden haber vermesi, vaîd ise bir kimsenin başına gelecek olan bir zararın ya da gelecekte söz konusu olacak bir faydadan mahrum kalınacağının haber verilmesidir. Mu'tezile nazarında bu esasın aslı Allah'ın itaatkar kişilere olan va'dinden ve asii kimselere olan ceza tehdidi (vaîdinden) dönmesinin caiz olmadığına dair görüşten oluşmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 218, 220.

olarak sistematize edilen görüşler gündeme gelmektedir. Mu'tezile ile Hanefî-Mürciîler arasında bir kısmı fıkıh usûlüne yansıyan görüş ayrılıklarının yoğun olarak görüldüğü nokta ise burası olmuştur.

3.1.2.4.1. Umum İfade Eden Ayetlerin Tahsisi

Allah'ın va'dinde ve vaîdinde bir değişikliğin söz konusu olmayacağı görüşünü benimseyen[1782] Mu'tezile fâsık kimsenin tövbe etmeden ölürse cezayı hak edeceğini,[1783] bu kimsenin cezasının ise cehennemde ebedî kalmak şeklinde olacağı görüşünü benimsemiş[1784] ve bunu ispatlamak üzere sem'î delil olarak lafzında hulûd, ebedîlik veya bununla ilgili bir ifadenin zikredildiği âyetleri örnek göstermiştir.[1785] Mu'tezile konuyu ele alırken büyük günah sahibinin affedilmesini de, cezalandırılmasını da caiz gören[1786] Mürcie'nin görüşlerine karşı çıkmış ve onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak için aklî ve naklî bazı delillendirmelere başvurmuştur. Bu bağlamda umûm ifade eden âyetlerde[1787] istisnanın caiz olmadığını dilsel kaidelerle açıklayan Mu'tezile[1788] vaîd ile ilgili umûm ifade eden âyetlerin fâsıkın muhakkak cezalandırılacağını işaret ettiğini söylemektedir.[1789] Fâsıkın hak ettiği cezanın ise yine umûm içeren âyetleri delil göstererek cehennem olduğu ve orada ebedî kalacağı ifade edilmiştir.[1790] Mu'tezile'ye göre vaîdin umûmîliğine istidlal imkanı veren pek çok âyet söz konusu olup, bu âyetler de cehennemde ebedî kalmaya işaret etmektedir.[1791]

Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalmasını umûm ifade eden âyetlerle açıklayan ve vaîdin umûmîliği ilkesini benimseyen Mu'tezile karşısında Mürcie, Allah'ın va'dinde bir değişikliğin olmayacağını ifade etmiş ve va'd konusunda umûm anlayışını kabul etmiş[1792] ancak zahirleri umûma delalet eden vaîd âyetleri husûsunda istisnanın

---

[1782] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 488.
[1783] Kâdî Abdülcebbâr , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 548.
[1784] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 574.
[1785] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 574.
[1786] Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, 68; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 149-150; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 550, 574; Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları",*GÜÇİFD*, I (2002), 188, ss. 168-210.
[1787] Mu'tezile tarafından Bakara 2/81; Nisa 4/14, 93; Cin 72/23; Zuhruf 43/74; İnfitar 82/14 âyetleri delil olarak gösterilmektektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 560, 566, 592.
[1788] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 550 vd.
[1789] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 560. Mâturîdî Mu'tezile'nin vaîd konusunda iki delile dayandığını söyler. Bunlardan birincisi vaîd âyetlerinin umûm ifade etmesi, diğeri ise "Yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanırsanız, küçük günahlarınızı örteriz" (Nisa 4/131) âyetinde bağışlanacak ve bağışlanmayacak günahların beyânıdır. Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhid*, 429.
[1790] Mesela, bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 566; ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 574.
[1791] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, 568.
[1792] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* 442, 443; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 377.

caiz olabileceği; vaîdde gizli bir istina bulunduğu; istisnanın caiz olabileceği ancak hangi grup için geçerli olduğunun bilinemeyeceği; umûm içeren vaîd âyetlerinin hem istisna ifade edip hem de genele teşmil edebileceği ya da umûmum sadece kâfirler için geçerli olduğu görüşlerini benimsemiştir.[1793] Mürcie'nin zâhirleri umûma delalet eden haberler husûsundaki görüşleri, umûm görüşünün alternatifi olan, husus ve vakf görüşlerinden müteşekkil olarak ifade edilmiştir[1794] Mürcie tarafından umûm ifade eden haberler konusunda benimsenen söz konusu iki tavır ekseninde günahkarların ebedî cehennemde kalması meselesi de farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ehl-i kıble için iman ettikten sonra vaîdin olmadığı; Ehl-i kıble için vaîdin olabileceği ancak Allah'ın sözünden dönebileceği; Ehl-i kıble için vaîdin sabit olup fâsıklara tatbik edildiği ancak onların cehennemden çıkarılıp, cennete girecekleri; vaîd âyetlerinin istisna içerdiği ve Allah'ın affedeceğinin ya da azap edeceğinin bilinmeyeceği ve va'd ve vaîd âyetlerinin çelişkili olup onların muradını Allah'tan başkasının bilemeyeceği görüşleri benimsenmiştir.[1795]

Mürcie içerisindeki üçüncü görüş olarak tanımlanan günahkar kimsenin cehenneme girebileceğini ancak, cehennemde ebedî kalmayacağını ve imanları sebebiyle cehennemden çıkarılıp, cennete gideceklerini savunan görüş, Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşüdür.[1796] Zira Ebû Hanîfe'nin kendi eserlerinde yer alan fikirlerine göre o, günahkar kimsenin cehenneme girebileceğini kabul etmiş ancak cehennemde ebedî kalacağını benimsemediklerini dile getirmiştir. [1797] Ona göre büyük günah işleyen kimseler,

---

[1793] Mürcie içerisindeki bazı kimselerin görüşüne göre umûm içeren vaîd âyetlerinde istisna zahir olup, Allah'ın bir haber verdikten sonra istisnada bulunması da caizdir. Bir diğer görüşe göre ise vaîdde gizli bir istisna söz konusudur. Mürcie içerisinde üçüncü bir görüş ise bir topluluk için vaad ve vaîd ifade eden âyetler söz konusu ise birinden birinin istisna edildiğini bilmek şarttır ancak hangisinin hangisinin istisna edildiği veya kim için geçerli olduğu bilinemez. Mürcie içerisinde Muhammed b. Şebîb ve taraftarlarınca benimsenen bir diğer görüşe göre ise umûm içeren vaîd âyetlerinin dilsel kaidelerle manası özel bir şekilde yorumlanması da geneli ifade etmesi de caizdir. Mürcie içerisindeki bir diğer görüş ise vaîdi sadece müşrikler için geçerli kabul etmiştir. Bkz. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 146 vd.

[1794] Mâturîdî ise Mürcie'nin vaîd konusundaki tutumu ile farklı bir yorum yapar ve Mürcie'nin esasında umûm âyetlerine dayanma noktasında nasların umûmîliğini mesnet kabul eden ve azaba müminlerin dahil olmadığı hususunda ittifak eden (Mu'tezile gibi) fırkalardan daha hassas davrandığını ifade etmektedir . Zira Mâturîdî'ye göre diğer gruplar büyük günah işleyen müminlerln azabı ile ilgili bir endişe taşımazken Mürcie'nin umûm ifadelerin içerisine büyük günah işleyen müminleri de dahil etmektedir. Diğer grupların ise vaîdi, kâfirve mü'minolarak ikiye ayırdıkları insanlardan sadece mü'min olmayanlara hasrettiklerini ifade etmektedir. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 429.

[1795] Eşarî, *Makâlât*, 149, 150; Cüşemî, *Risâletu Nâsıha*, vr. 27a;

[1796] Ebû Hanîfe, günahkar kimsenin cehenneme girebileceğini kabul etmiş ancak cehennemde ebedî kalacağı görüşünü benimsemediklerini dile getirmiştir. Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 57. Ona göre büyük günah işleyen kimseler, cehennemde azaba uğradıktan sonra, imanları sebebiyle cehennemden çıkarılacaktır. *Fıkhu'l-Ebsat*, 42. Ayrıca bkz. el-Üstüvâî, *Kitâbu'l-İtikad*, 180, 181. Bu görüş Hanefî geleneğin sonraki literatüründe Ümmeti Muhammed'den olan Ehl-i-kebairin, cehennemde ebedî kalmayacağı, Allah'ın isterse onu affedeceği, isterse azaplandıracağı ancak cehennemden Allah'ın rahmeti ve şefaati ile çıkartılacağı ve cennete girdirileceği şeklinde formüle edilmiştir. et-Tahâvî, *el-Akîde,* 22, 23.

[1797] Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 57.

cehennemde azaba uğradıktan sonra, imanları sebebiyle cehennemden çıkarılacaktır.[1798] Bu görüş Hanefî geleneğin sonraki literatüründe "Ümmeti Muhammed'den olan kebâir ehlinin, cehennemde ebedî kalmayacağı, Allah'ın isterse onu affedeceği, isterse azaplandıracağı ancak cehennemden Allah'ın rahmeti ve şefaati ile çıkartılacağı ve cennete girdirileceği" şeklinde formüle edilmiştir. [1799] Bu kanaat sonraki süreçte Hanefî-Maturidî gelenek tarafından Mu'tezile karşısında savunulmuştur.[1800]

Büyük günah işleyenlerin ahiretteki konumları tartışılırken umûm ifade eden vaîd âyetlerinin söz konusu olması, konunun muhataplarının umûm içeren lafızlardaki[1801] farklılıklarını gündeme getirmiş ve Irak Hanefileri ile Semerkand Hanefileri arasında ihtilaflı görüşleri içeren bu mesele Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri ile ilgili ihtilafların gündeme getirilmesine sebebiyet vermiştir.[1802] Zira fıkıh usulüne ait bir tartışma olarak umûm ifade eden lafızlar husûsunda tevakkuf,[1803] husûs[1804] ve umûm ehline ait üç farklı metodik tavır söz konusu olmuştur. [1805] Mu'tezile, umûm içeren lafızların hem amelî, hem de itikadî konularda herhangi bir istisna söz konusu olmaksızın tüm fertleri kapsadığı görüşünü benimsemiş ve umûm ifade eden vaîd âyetlerini yorumladığı bu metodik esas çerçevesinde vaîd konusundaki görüşlerini delillendirmiştir. [1806] Hanefî-Mu'tezilî

[1798] Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ebsat*, 42. Ayrıca bkz. el-Üstüvâî, *Kitâbu'l-İ'tikad*, 180, 181.
[1799] et-Tahâvî, *Akîde,* 22, 23.
[1800] Pezdevî, Mâturîdî Hâricî ve Mu'tezilî görüşleri eleştirmek üzere yazdığı günah işleyenlerin durumu hususunu ele aldığı başlıkta, Mürcie'nin görüşlerinin bu iki fırkaya göre daha isâbetli olduğunu (Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 429), Mürcie'nin vad âyetlerinin umûmu hususundaki görüşlerinin Allah'ın rahmet, af, gibi ilahi sıfatlarına daha münasip olduğunu söylemiş, (Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 442, 443) ayrıca Kâ'bî'nin Mürcie'ye ait bir görüşü eleştirmek üzere hedef edindiğini bununla birlikte Mürcie mezhebini bilen kimsenin Kâ'bî'nin dile getirdiği meselenin gerçek dışı olduğunu bileceğini söylemiş ve yalan olması hasebiyle bu meseleye değinmeyeceğini ifade etmiştir. Ardından ircâ Ehl-inin vaîd ve ebedî azabın günahı helal telakki edenlere dışındakilere teşmil edilmesine karşı olduğunun da bilinen bir husus olduğunu söyleyerek, Kâ'bî'nin Mürciî görüşleri dell göstererek kendi görüşlerini delillendirmesine karşı çıkmıştır. Bkz. Pezdevî*, Ehl-i Sünnet Akâidi,* 449, 450.
[1801] Lafızlar için kullanılan âmm ya da umûm ifadesi Kur'an ve Sünnet lafızlarınun lügavi olarak tasnif edilmesi neticesinde kapsamındaki bütün fertleri bir ayrım veya tahis edildiğine dair bir delil söz konusu olmadan içerisine alan lafızlar için kullanılmaktadır. Bardakoğlu, Ali, "Âm", *DİA*, II, 552, ss.552-553, İstanbul 1989. Âm ifadesinin tarifi ile ilgili bkz. ed-Düreynî, Muhammed Fethî, *el-Menâhicu'l-Usûliyye fi'l-İçtihâd bi'r-Rey fi't-Teşrî*, Dımaşk 1985, 496 vd.
[1802] Bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 89-94.
[1803] Umûm ifade eden lafızlar hususunda benimsenen metodik tavırlardan biri olan vakf görüşünün sahipleri amel ve itikad bakımından görüş beyân etmemeyi tercih etmektedirler. Bunu gerekçe olarak ise Allah'ın kitabında istiab kastedilen bir kaç âyet dışında başka âyetin olmadığını göstermektedirler. Bu görüş Mürcie 'nin tamamı ile birlikte İbnu'r-Râvendî, Muhammed b. Şebib, Eş'arîlerin tamamı ve Ebû Said el-Berdâî tarafından benimsenmiştir. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 100; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl,* I, 383; Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 121.
[1804] Husus ehlinin metodu olan tahsis âm lafızla fertlerden bir kısmının kastedildiğinin delille açıklanması anlamına gelmektedir. Koca, Ferhat, "Tahsis" DİA, XXXIX, 432, ss. 432-434, İstanbul 2010.
[1805] Cessâs, *el-Fusûl*, I, 99-100; Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 121-122; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, I, 383; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 89.
[1806] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mûtemed*, I, 203-204.

gelenekte yer alan Cessâs ve Kerhî gibi şahıslarla, Debûsî gibi Semerkand Hanefîlerinden bazı şahıslar da bu konuda metodik olarak Mu'tezile ile uyuşmuşlardır.[1807]

Bununla beraber Hanefî-Mu'tezilî olarak tanımlanan şahıslar içerisinde de farklı tavırlar söz konusu olmuş; Ebû Said el-Berdâî "vakf görüşünü" benimserken, İbn Şucâ es-Selcî "husus tavrını" benimsemiştir.[1808] Bu bağlamda büyük günah işleyenlerin vaîdi husûsunda Allah'ın isterse cezalandırıp, isterse affedeceğine dair görüşü benimseyen ve bu âyetlerin büyük günah işleyenlerin vaîdini kapsamadığını ancak kâfirler için geçerli olduğunu düşünen Hanefî-Maturidî gelenek ise genel tavır açısından umûm ehli içerisinde zikredilmekle birlikte[1809], Irak Hanefîleri ile iki noktada ihtilaf etmiştir.[1810] Bu tavırlardan ilki onların umûm ortak paydasında birleşmekle birlikte, âmmın tarifi husûsunda farklı tavırlar geliştirmeleridir. Irak Hanefîleri âmmın fertlerinin tamamının kapsanmasının şart koşulması (istiğrak/istiab) anlamına geldiğini kabul ederken,[1811] Semerkand Hanefîleri[1812] fertlerin tamamından ziyade birden fazla ferdi kapsama (kesret/içtima ve şümûl) anlamına geldiğini benimsemektedir.[1813] İkinci bir husus olarak ise Hanefî-Mâturidi gelenek içerisindeki yazarların ifade ettiği üzere Kerhî ve Cessâs gibi Irak Hanefîleri ile Semerkand Hanefîlerinden Debûsî[1814] ile onun takipçileri amelî ve itikadî meselelerde umûmun tüm fertleri kapsaması görüşünü benimserken, Mâturîdî ile Semerkand meşâyıhı ise amel bakımından umûm ifade ettiğini ve Allah'ın kastının müphem olduğu fikrini savunmuş olmalarıdır.[1815]

Semerkand Hanefîleri umûmların zahirleri üzerinde tahsis ihtimaline karşı yorum yapmayı da caiz görmüşlerdir.[1816] Nitekim Mâturîdî, büyük günah işleyenlerle ilgili olarak Mu'tezile'nin umûm ifade eden âyetleri delil göstermesine karşı çıkmakta ve bu

---

[1807] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl,* I, 354; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 89.
[1808] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl,* I, 383-384.
[1809] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl,* I, 354. Semerkandî umûm hususunda istiab/istiğrak ve içtima ve kesret olmak üzere iki görüşün olduğunu birinci görüşün Irak meşâyıhına, ikinci görüşün ise kendi meşâyıhlarına ait olduğunu iafde etmekte ve bu görüşü delillendirmektedir. *Mîzânu'l-Usûl,*I, 354,356.
[1810] Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 115; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl,* I, 354; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 89-90, dn.222; Yılmaz, Ömer, "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar", *DEUİFD*, 44 (2016), 185-187, ss. 181-210.
[1811] Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 115-116; Alâeddin es-Semerkandî,, *Mîzânu'l-Usûl,* I, 354. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Mûtemed*, I, 203-204.
[1812] Alâeddin es-Semerkandî, Cessâs'ı da içtima ve kesret görüşünü benimseyenler arasında zikretmektedir. *Mîzânu'l-Usûl,* I, 354; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 89-90, dn.222
[1813] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl,* I, 356; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 89-90, dn.22.; Yılmaz, "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar", 185-187.
[1814] Debûsî'nin tavrını Semerkand Hanefîleri içerisinde bir istisna olarak değerlendirmek mümkündür.
[1815] Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 124-125; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl,* I, 354; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası,* 89.
[1816] Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* I, 354.

âyetlerde tahsisin söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.[1817] Ayrıca Mâturîdî nassın umûmundan çıkarılacak sonucu hemen benimsemenin sakıncalarından bahsetmekte ve bu durumun hikmetten uzaklaşmaya ve siyaset-i şeriyyenin gereğini ihlal etmeye neden olacağını ifade etmektedir.[1818]

Konunun vaîd meselesi bağlamında Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi açısından işlevselliği göz önünde bulundurulduğunda ise bu ihtilaflı tutumun önemi anlaşılacaktır. Umûm ifade eden âyetlerin yorumunun Mu'tezile'ye eğilim gösteren Irak Hanefîleri ile Mâturîdî'nin görüşlerini devam ettiren Semerkand Hanefîleri arasındaki tartışma konularından biri olması ve Mu'tezile ile Mürcie arasındaki temel ihtilaflardan olan vaîd meselesinin umûm içeren hükümlerden oluşması meselenin bu farklı metodik tavırlar zemininde değerlendirilmesine ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin hangi tavır ile uyumlu olduğunun tartışılmasına imkan vermiştir. [1819]

Hanefî-Maturidî gelenekten Alaadin es-Semerkandî ve Lâmişî gibi yazarlar Ebû Hanîfe'yi Abdülkahir el-Bağdâdî'den istifadeyle "Ashâbu'l-Umûm" içerisinde zikretmektedirler. [1820] Ebû Hanîfe'nin görüşlerine dikkat çeken ise Hanefî-Mu'tezilî kimliği ile bilinen Cessâs olmuştur. Özen tarafından da ifade edildiği üzere[1821] Cessâs, Ebû Hanîfe'nin vaîd görüşü ile umûm ifade eden lafızlar husûsundaki görüşü arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekmektedir. Cessâs, Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyenlerin vaîdi konusunda görüş belirtmediğini ve bu kimselerin Allah'ın istemesi halinde bağışlanabileceği görüşünün umûm ifade eden vaîd âyetler konusunda fikir belirtmekten çekinmesi tavrından değil, vaîd içeren âyetlerle kâfirlerin kast edildiği fikrini benimsemesinden kaynaklandığını söylemektedir.[1822]

[1817] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhid*, 443.
[1818] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhid*, 482.
[1819] Özen'in umûm ifade eden lafızların hükmü meselesi üzerinden Hanefî-Mu'tezilîler ile Hanefî Mâturîdîler arasında Ebû Hanîfe'nin mezhebî kimliğini de ilgilendiren tartışmalar yapıldığına ve konunun büyük günah işleyenlerin durumu ile ilgili olarak tezahür ettiğine dikkat çekmesi konu üzerindeki metodik bir farklılığın da gündeme getirilmesi açısından son derece önemli bir katkı olarak değerlendirilebilir. Bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 89 vd.; "Ebû Hanîfe'nin Usul ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünme Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II*, ed. İbrahim Hatiboğlu Bursa 2005, 125 vd. Yine bu tartışmalara Zysow ve Abbasov, Irak ve Orta Asya Hanefîleri arasındaki ihtilaflı meselelerden biri olarak dikkat çekmişlerdir. Bkz. Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik", 164 vd; Abbasov, Azar "Fıkıh Usûlünde Orta Asya Hanefileri Arasındaki Farklılık Noktaları-Alâeddin es-Semerkandî örneği", 1026 vd. Ayrıca bkz. Yılmaz, Ömer, "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar", 187-188.
[1820] Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* I, 385.
[1821] Bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 91.
[1822] Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 91; Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik", bkz. 164-166; Özen, Ebû Hanîfe'nin Usul ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri", 125-126.

Cessâs, Ebû Hanîfe'nin vaîd konusundaki görüşünden ötürü "umûmu'l-ahbar" mevzuunda "vakf" görüşünü benimsediğini iddia edenlerin varlığından bahsetmekte ve onun vaîd ile ilgili görüşünün "vakf" görüşünden kaynaklanmadığını delilendirmektedir.[1823] Ebû Hanîfe'yi Mu'tezile'nin sıklıkla kullandığı umûm ifadelerin tüm fertleri kapsaması görüşünden dışlamamak için çaba gösteren Cessâs'ın bu gayreti her ne kadar Ebû Hanîfe'nin vaîd konusunda Mürciî görüşü benimsediğini kabullense de [1824] en azından metodik olarak onu Mürcie'den uzaklaştırıp, Mu'tezile'ye yakınlaştırma çabası olarak değerlendirilebilir. Zira Ebû Hanîfe'nin vaîd konusundaki görüşleri, fikirlerini yazan öğrencileri tarafından açık bir şekilde ifade edilmiş olup[1825] tartışmaya kapalıdır. Ayrıca tevile imkan verecek nitelikte de değildir.[1826] Cessâs tarafından IV./X. asırda hatırlatılan vaîd görüşü ile umûm lafızların şümûlü hakkındaki yorumun uyumu probleminin, en azından Ebû Hanîfe nezdinde gündeme gelmediği de anlaşılmaktadır. Bir sonraki asırda ise yine Hanefî Mu'tezilî olarak nitelenen İsa b. Ebân'ın görüşlerine, hem büyük günah işleyenlerin bağışlanabileceği hem de zâhiren cehenneme girebileceklerine dair âyetlerin var olmasını sebep gösterdiği zikredilmektedir.[1827]

Söz konusu meselenin hem fıkıh usulü, hem de itikadî konularla alakalı olması, mezhebî kimliği belirleme husûsunda bu konuya ayrıcalıklı bir yer açmakla birlikte, salt bu görüş üzerinden yapılacak bir sınıflandırma ya da Hanefî-Mu'tezilî tanımlamasının sağlıklı olduğunu söylemek de mümkün olmayacaktır. Birtakım istisnalar, görüş üzerine teviller, farklılaşmaları göz ardı etmeden olanı betimlemek ve tanımlamalardan uzak durmak durumundayız. Zira bir önceki bölümde kendilerinden Hanefî-Mu'tezilî olarak bahsettimiz İsâ b. Ebân ve Ebû Saîd el-Berdaî'nin "vakf ehlinden" oldukları, İbn Şucâ es-Selcî'nin ise "ashâbu husustan" sayıldığı zikredilmiştir.[1828]

3.1.2.5. İman

İslam düşüncesi içerisinde iman konulu tartışmalar, büyük günah meselesini tartışanların konuya bakış açılarıyla uyumlu bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların doğal bir sonucu olarak imanın amellerle münasebeti gündeme gelmiş, sonraki süreçte ise iman diğer unsurları ile birlikte teolojik düzlemde ele alınmıştır. Konu ile ilgili ilk

[1823] Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102.
[1824] Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102; Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik", 164- 166.
[1825] Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerde büyük günah işleyenlerle ilgili görüşleri için bkz. *Fıkhu'l-Ekber*, 57; *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 25.
[1826] Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik", 166.
[1827] Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.
[1828] Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* I, 383-384.

tartışmalar Hâricîlerin küfür kavramı üzerine yaptıkları yorumlar[1829] ile çok üzerinde durulmamakla birlikte kebire kavramının içeriği üzerine yapılan mülahazalar[1830] ve büyük günah sahibinin durumu husûsundaki iddialardan oluşmaktadır. Hâricîler tarafından ortaya atılan ve sonraki süreçte Mu'tezile ile Ashâbu'l-Hadis tarafından da kabul gören amellerin imana dahil olduğu anlayışına karşı, Mürcie'nin ircâ nazariyesini sistemli hale getiren iman ile amellerin arasını ayıran söylem ortaya çıkana kadar, iman konusu kavramsal düzeyde ele alınmamıştır.[1831]

II./VIII. asra kadar yazılan ne Hâricî literatürde ne de Mürciî literatürde iman kavramı üzerine tartışmaların söz konusu olmadığı söylenebilir.[1832] II./VIII. asrın ilk yarısında ise iman nazariyesinin kuramsal olarak ele alınışı büyük günah işleyenler ile ilgili tutumun teolojik bir yansıması olarak Mürcie tarafından gerçekleştirilmiştir.[1833] İman tanımı içerisinde amellere yer vermeyen Mürcie[1834] amellerin dahil olmadığı bir iman anlayışının gereği olarak imanda artma ve eksilmenin olmayacağı, imanda eşitlik fikri, iman ve İslam'ın aynılığı ve imanda istisnanın reddi görüşlerini iman nazariyesinin unsurları olarak açıklanmış ve kabul etmiştir.[1835]

Mürciî gelenek içerisinde imanı "dil ile ikrar ve kalp ile tasdik" olarak tanımlayan Ebû Hanîfe ve ashâbı[1836] iman merkezli tartışmaları diğer unsurları ile birlikte ele almışlar ve yazıya geçirmişlerdir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler iman nazariyesinin tüm boyutlarıyla teorik zeminde ele almaları açısından Mürciî iman nazariyesinin sistemli hale gelmesi husûsunda önem arz etmektedir.[1837] I./VII.asırda

---

[1829] Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 17.
[1830] Bkz. Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 49 vd
[1831] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 102.
[1832] Hâricî-İbadi gelenekten Sâlim b. Zekvan, *es-Sîre*'de dört halife Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin durumları ile ilk ayrılıklardan bahsetmekte ve Hâricîlerin ve Mürcie'nin tutumundan bahsetmekte, ancak iman ile ilgili bir tartışmadan bahsetmemektedir. Bkz. *es-Sîre*, 56 vd. I.VI. asrın sonları ile II./VIII. asrın başlarında Mürciî yazarlar tarafından kaleme alınan ircâ kasidelerinde de iman konusu gündeme getirmemişlerdir. Bkz. Kutlu, "İlk Mürciî Metinler: İrca Kadisesi (I) ve İrca Kasidesi (II), 244-246; 249-251, ss. 239-252; Kutlu, "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", 324-328, ss. 317-331.
[1833] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 102; Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı,* 106.
[1834] Mürcie'nin tüm fırkları amelleri imanın dışında tutma hususunda ittifak içerisindeyken, imanın mahiyeti hususunda farklı tanımlar mevcuttur. Eş'arî bu konudaki ayrılıkları on iki fırkaya ayırmaktadır. Bkz. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 137-144. Kutlu, Mürcie içerinde imanı sadece marifet olarak tanımlayanlan, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olarak tanımlayanların ve sadece ikrar olarak tanımlayanlar görüşlerine yer vermektedir. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 125 vd.
[1835] Malatî, *et-Tenbîh,* 149-156; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 137 vd.; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 115-118.
[1836] Ebû Hanîfe, *Vasiyye*, 60; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 142; Sâlimî, et-*Temhid,* 127.
[1837] Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerde konunun tüm boyutları ele alınmıştır.. Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı ile ilgili olarak bkz. Alibekiroğlu, *Ehlu'r-Rey'in İtikadî Boyutu*, 155-164.

büyük günah meselesi üzerinden yapılan tartışmalar Hâricîler ve Mürcie arasında devam ederken[1838], II./VIII. asırdan itibaren Hanefî-Mürciî şahıslar tarafından savunulan[1839] iman anlayışına karşı, Ashâbu'l-Hadis mensupları Mürciî iman nazariyesinin karşısında yer almışlar [1840] ve ciddi bir *Kitâbu'l-İman* literatürü meydana gelmiştir. [1841]

Önce Hâricîlerle Mürcie arasında, sonrasında ise Ashâbu'l-Hadis ile Hanefî-Mürciî gelenek arasında tartışma mevzuu olan iman nazariyesi husûsunda Mu'tezilî âlimler tarafından da fikir üretildiği görülmektedir. Mu'tezile tarafından ortaya konulan sistemli bir iman nazariyesi olmamakla birlikte, büyük günah sahibinin durumu ile ilgili tartışmalara dahil olurken geliştirdikleri "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ve "el-vad ve'l-vaîd" meselelerinin bir gereği olarak imanın tanımı ve iman amel ilişkisi üzerine mülahazalarda bulunmuşlar[1842] ve Mürciî gelenek ile de zaman zaman tartışmalar içerisinde yer almışlardır. [1843]

II./VIII. asrın başlarında Vâsıl b. Ata "el-menzile beyne'l-menzileteyn" görüşü ile büyük günah işleyenlerle ilgili tartışmalara dahil olması sonrasında bu görüşü temellendirmek üzere[1844] imanın tanımı üzerine bazı mülahazalarda bulunmaktadır. Onun iman kavramını açıklaması, iman kavramı husûsunda Mu'tezile'nin imanı amellerden bağımsız kabul etmeyen genel tavrına ışık tutmuş[1845], hatta yön vermiştir denilebilir. İmanı birtakım hayırlı hasletlerden ibaret gören Vâsıl'a göre bir kimsenin

---

[1838] Bu süreçte Hâricî literatürde Mürcie tartışmaların esas muhatabı kabul edilirken, Mürciî literatürde de Hâricîler muhatap alınmıştır. Sabit Kutna İrca kasidesinde "ne kadar ibadet yaparlarsa yapsınlar, bütün Hâricîler sözlerinde ve içtihatlarında yanılmışlardır" diyerek büyük günah meselesinde Hâricîleri muhatap almış Sabit Kutna, "İrca Kasidesi", 245; Muhârib b. Disar ise ircâ kasidesinde, bütün büyük günahların şirk olduğunu söyleyen Hâricîlerin çirkin sözler söylediklerini, iftiralarda bulunduklarını ve bu konuşmalarının toplum içerisinde cevaplandırılamayan bir belge haline geldiğini ifade etmektedir. Muhârib b. Disar, "İrca Kasidesi", 251.

[1839] Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlere ilaveten, Muhammed b. Hasan'ın *Kitâbu'l-İman ve'n-Nuzur ve'l-Kefâret*'i (İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258), Hasan b. Ziyad el-Lu'lûî'nin *Kitâbu Meâni'l-imân'ı*, (İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 258; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler,* 22) Hâkim es-Semerkandî'nin (ö.342/953) *Risâle fi beyâni enne'l-îmâne cuz'un mine'l-amel* adlı risâlesi, (Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler,* 23) Hanefî-Mürciî gelenek içerisinde iman konusunda yazılan müstakil eserler olup, bunlara ilaveten kelâm kitaplarında müstakil bölümlerde iman nazariyesi ele alınmıştır.

[1840] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 10, 102.

[1841] Kutlu, Ashâbu'l-Hadis üzerine yaptığı çalışmasında İslam düşüncesi içerisindeki Kitâbu'l-İman literatürünü kronolojik bir şekilde ele almış ve bu listede yer alan yazarların mezhebî kimlikleri hakkında da bilgi vermiştir. Bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler,* 22-29.

[1842] Mu'tezile'nin iman hususundaki görüşleri için bkz. Önal, Recep, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", *OMÜİFD*, XXXIX (2005) ss. 121-146 ; Suphî, M. *Fî İlmi Kelâm Dırâsetu'l-Felsefiyye li ârâu'l-fıraku'l-İslâmiyye fî Usûlu'd-Dîn: Mu'tezile*, Beyrut 1985,162 vd.

[1843] Mu'tezilî yazarlar tarafından Mürcie'nin iman nazariyesine karşı yazılmış bir reddiye geleneğinden bahsedilebilir. Bu bağlamda Bişr el-Mu'temir ve Nazzâm'ın *Kitâbu'r-Red ale'l-Mürcie* isimli kitapları ile (İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 185, 206) Ebû'l-Hüzeyl'in İrca konusunda Ebû Şimr'e yazdığı reddiyeden (İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 204) bahsedilebilir.

[1844] Suphî, *Fî İlmi Kelâm,* 162.

[1845] Suphî, *Fî İlmi Kelâm,* 163.

mü'min ismini alması için bütün bu özelliklerin onda bir araya gelmesi gerekmektedir.[1846] Fâsıkın hayırlı hasletleri kendisinde bir araya getirmediği için mü'min ismini, kendisinde bulunan şehadet ve hayırlı hasletler nedeniyle de kâfir ismini alamayacağını söyleyen Vâsıl, "el-menzile beyne'l-menzileteyn" fikrini bu şekilde temellendirmiştir.[1847]

Vâsıl, iman tanımı odaklı bazı münazaralar içerisinde bulunmak üzere dâilerinden Hafs b. Sâlim'i Cehm'in yanına Horasan'a göndermiştir. Vâsıl'ın Cehm'e iman hakkında sorulmasını istediği birtakım sorular vardır. Bunlardan birincisi imanın neliği ile tek bir haslet mi yoksa hasletlerden mi oluştuğu hakkındadır. Bu soruya Cehm'in imanın tek bir haslet olduğu, bunun da marifet olduğu şeklinde cevap vermesi halinde marifet husûsunda isâbet eden kimsenin imanının tamamının geçerli olup olmadığı sorulur. Cehm'in bu soruya da evet cevabını vermesi halinde, Hafs'dan bunda hata edenin kâfir sayılıp sayılmayacağını sorması, bu soruya da evet cevabını vermesi halinde ise ona, o halde Yahudi'nin Nasrânî, Nasrânî'nin de Mecûsî olması gerektiğinin söylenmesini tenbih etmiştir.[1848]

Vâsıl'ın Hafs'a sordurduğu ikinci soruda ise, Cehm'in iman tanımının marifetten ibaret olması örneklendirilmekte ve Horasan semasını gören bir kimsenin göğün yapılmış olduğunu ve onun bir Sâni'sinin bulunduğunu bilmesi halinde mü'min olup olmadığı ile Basra'da göğü gördüğünde, göğün bir Sâni'sinin olup olmadığı husûsunda şüpheye düşen kişinin kâfir olup olmadığı yer almaktadır. Cehm'in bu sorulara evet cevabını vermesi halinde Vâsıl, onun imanın tek bir haslet olduğu husûsunda çelişkiye düştüğü fikrine ulaşacağı görüşündedir.[1849]

Vâsıl'a nispet edilen *Asnâfu'l-Mürcie* adlı eser[1850] de onun yaşadığı dönemde ircâ ve iman anlayışı husûsunda Mürcie içerisindeki farklı görüşlerden haberdar olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Vâsıl'ın iman ile igili tartışmayı Ebû Hanîfe ile yapmak yerine Cehm ile yaptırması imanın tek bir haslet olarak tanımlanması fikrininin önüne geçmek için özel bir çaba gösterdiğine işarettir. Erken dönem Mu'tezile'nin muhalet zemininde yer aldığı ircâ fikrinin genelde Mürcie ile özelde ise Cehm ile ilgili boyutunu göstermesi açısından bu örnek önem arz etmektedir.

[1846] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 61.
[1847] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 61; Suphî, *Fî İlmi Kelâm*, 166.
[1848] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 241.
[1849] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 241.
[1850] Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân,* VI, 11.

Vâsıl, iman konusunda Cehm'i muhatap alırken, bu dönemde Mu'tezile ile Ebû Hanîfe'nin iman konulu bazı tartışmalarda yer aldıkları görülür. Rivayetlerde Amr b. Ubeyd ile Ebû Hanîfe pek çok kez bir araya gelmişler ve birbirlerine iman konusunda sorular yöneltmişlerdir.[1851] Mu'tezilî kaynaklarda yer bulması hasebiyle Ebû Hanîfe'nin iman konusunda sorguya çekilmesi şeklinde anlatılan rivayetlerde, Amr'ın iman fikrinin daha isâbetli olduğu vurgusu vardır.[1852]Ancak Mu'tezilî literatürün bir kısmında görülen Ebû Hanîfe'nin Mürciî kimliğini saklama eğilimi yerine Ebû Hanîfe'den bu dönemde iman nazariyesi ile bilinen bir şahıs olarak bahsedilmesi, Mu'tezilî algıda Ebû Hanîfe'nin yerini göstermesi açısından önemlidir.

Ebû Hanîfe'nin Amr'a imanın ne olduğunu sorduğu bir rivayette, Amr b. Ubeyd "Allah'ın kullarına emrettiği şeylerin tümünü yapmak ve nehyettiklerinin tümünü terk etmektir" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe o zaman yüzünde ve elinde de iman bulunur diyerek Amr'ın iman anlayışına karşı çıkmıştır. Bu cevap üzerine ise Amr b. Ubeyd, Ebû Hanîfe'ye takva nedir sorusuna yöneltmiş, "Allah'ın nehyettiklerinden sakınmaktır" cevabını alınca da o halde elinde ve yüzünde takva mı var şeklinde cevap vermiştir. [1853] Ebû Hanîfe ile iman konusundaki bir diğer münazara ise Amr b. Ubeyd, Amr ve Vâsıl'ın ashâbı içerisinde zikredilen Ebû Hafs Ömer b. Osman eş-Şimmezî ile birlikte Vasıt'ta emirin huzurunda meydana gelmiştir. Ebû Hanîfe, imanın Resûllullah'dan geldiği şekliyle ikrar olduğunu söylemiş ve Amr'ın mücmel mi yoksa kısmî bir şekilde mi ikrar edildiği sorusuna mücmelen bir iman olduğu cevabını vermiştir. Onun bu görüşü ise Allah'ın içkiyi ya da domuz etini haram kıldığını ikrar eden bir kimsenin, bunları su ya da koyun zannederek yemesi halinde mü'min kalmasına imkan tanımaktadır. [1854]

Yine bir başka rivayette, Mu'tezilî şahıslar, Ebû Osman el-Edemî ile Ömer b. Osman eş-Şimmezî'nin Mekke'de iman tanımı üzerine tartışmalar yapmak için Ebû Hanîfe ile bir araya geldikleri ve Ömer'in Ebû Hanîfe'ye iman görüşünü ortaya çıkaracak sorular sorduğu Eş'arî tarafından zikredilmektedir. Bu rivayette Ömer'in Ebû Hanîfe'ye sorduğu ilk soru "Allah'ın domuz yemeyi haram kıldığını ancak haram kılınan domuzun bu domuz ile aynı olup olmadığını bilmediğini iddia eden kimsenin durumu" hakkındadır. Ebû Hanîfe onun mü'min olduğunu söylemiştir. İkinci soru da yine "Allah'ın Kabe'ye

[1851] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 250, 253.
[1852] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 250
[1853] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 250
[1854] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 253.

haccı farz kıldığını ancak kabenin bu mekanın dışında olup olmadığını bilmeyen kimsenin durumu" hakkında olup Ebû Hanîfe onun için de "mü'mindir" demiştir. Ömer son olarak "Allah'ın Muhammed'i peygamber olarak gönderdiğini bilen ancak onun zenci olup olmadığını bilmediğini söyleyen kimsenin" durumunu sormuş, Ebû Hanîfe onun da "mü'min olduğunu" ifade etmiştir. Eş'arî, Ebû Hanîfe'nin bu görüşlerini dinden çıkaran bir şeyi imandan çıkaran bir şey olarak saymadığı şeklinde yorumlamaktadır. [1855]

Vâsıl ve Amr b. Ubeyd sonrasında da Mu'tezilî şahıslar imanın yapısını inceleyen teolojik tartışmalara katkıda bulunmuşlardır. Mu'tezile içerisinde büyük günah işleyenlerle ilgili tavırla uyumlu olarak imanın söz, marifet ve amelden oluştuğu yönünde bulunan icmânın [1856] yanında farklı iman tanımları gündeme gelmiş ve bu iman tanımlarına bazı yeni kavramlar eklenmiştir. Mu'tezilî iman tanımlarında, imanın Allah'a iman ve Allah için iman şeklinde ikiye ayrıldığı görülmektedir. Ebû'l-Hüzeyl ve ashâbı tarafından benimsenen farz ya da nâfile taatlerin tamamı olarak açıklanan iman tanımına[1857] günahların da tanımı eklenerek imandan çıkmaya neden olan günahlarla, fıska neden olan günahlar birbirinden ayrılmıştır.

Ebû'l-Hüzeyl, imanın tamamının Allah'a iman olduğunu söylemiş ve terk edildiğinde kişiyi kâfir eden şeyler üzerinden bir tanımlamış, bir kısmının terk edilmesinin küfür, bir kısmının terk edilmesinin fısk, bir kısmının terkinin ise ne günah ne de küfür olduğunu söylemek suretiyle, amellerin derecesine göre bir iman tanımı yapmıştır.[1858] Nazzâm ise imanı, hakkında vaîd bulunan büyük günahlardan sakınmak olarak tanımlamıştır. [1859] Nazzâm'ın bu görüşü Mu'tezile'nin büyük günahlardan sakınanların küçük günahlarının affedilmesi prensibi[1860] ile bir arada düşünüldüğünde, Ebû'l-Hüzeyl'in iman tanımında olduğu gibi amellerin derecesine bağlı bir iman tanımlamasının savunulduğu anlaşılır. Söz konusu iman tanımı ile Mürcie'nin iman tanımı arasındaki bariz fark da burada ortaya çıkar. Mürcie imanda kalmaya imkan veren tasdiği ön plana çıkarırken, Mu'tezile içerisinde büyük günah odaklı bir tanım yapılmış ve günahlar içerisinde sınıflandırılmaya gitme ihtiyacı hissedilmiştir. Ebul Hüzeyl tarafından ortaya atılan iman tanımının Kâdî Abdülcebbar tarafından da benimsenmiştir.

[1855] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 139.
[1856] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 13; Taftazânî, Sâduddin Mes'ûd b. Fahreddîn (ö.792/1390), *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2010, 224.
[1857] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 221; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 628.
[1858] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 221-222.
[1859] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 223; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 128.
[1860] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 223

[1861] Mu'tezilî âlimlerden Hişâm b. Amr el-Fuvati ve Abbâd b. Süleyman da imanı, farz olsun nâfile olsun bütün taatler olarak tanımlamış ve Ebû'l-Hüzeyl'in tanımında yer alan "Allah'a iman'ın" yanında "Allah için imanı" da iman içerisinde saymışlardır. "Allah'a iman"ın kapsamındaki din ve tevhid gibi bir şeyi terk eden kâfir olur, bununla birlikte Allah için iman terk edildiğinde küfre düşürmeyen[1862] unsurlardan oluşmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim ise imanı, nâfileleri değil, farz olan taatleri yerine getirmek ve kötülükten sakınmak olarak tanımlamışlardır. Nâfileri terki halinde imanın bir kısmını terk etmiş olması gerektiği düşüncesiyle iman içerisinde saymayan bu görüş, [1863] amellerin imandan sayılmasını, amellerin terki halinde kişinin imanından bir kısmının eksilmesinin söz konusu olabileceği düşüncesiyle elelştiren Mürcie ile aynı mantıkî zemini paylaşmaktadır. Kâdî Abdülcebbar ise bu görüşü eleştirmiş ve böyle bir ismin kullanılmadığı ve bu kimse için zem ve laneti hak etmesi dışında bir ihtimalin söz konusu olmadığını belirtmektedir. [1864]

Mürcie, güncel meselelerin de etkisiyle sonradan Müslüman olanların haklarını koruma, Emevî Arap asabiyetinin önüne geçme, toplumsal birlik fikrini hâkim kılma gibi [1865] akılcı ilkeleri toplum zeminine yaymaya çalışırken Mu'tezile, Hâricîler ve Ashâbu'l-Hadis ile birlikte Mürice'nin karşısında yer almıştır. Üstelik Mu'tezile mensuplarının büyük çoğunluğu ve hatta kurucu nesilde yer alan Vâsıl ve Amr b. Ubeyd de mevâlidendir. Bununla birlikte yaşadıkları dönemde güncelliğini koruyan mevâlinin haklarını koruma gayretlerine kayıtsız kalmaları ilginçtir. Zira Mu'tezile'nin büyük günah işleyenler ile ilgili görüşlerini ortaya attığı ve diğer bölgelerde yaymaya başladığı II./VIII. asrın ilk çeyreğinde, Emevî Arap asabiyeti mevâli üzerinde baskısını halen devam ettirmektedir. Mevâliden cizye alınması uygulaması devam ettirilmekte, Emevî yönetimi bu uygulamayı meşrulaştırmak üzere, mü'minler sınıfına dahil olabilmek için farzları yerine getirme, Kur'an'dan bir sure okuyabilmegibi imanın amel boyutu ile ilgili unsurları dile getirmektedir.

Emevîler bu görüşleri ortaya koyarken amellerin imandan sayıldığı anlayışından beslenmişlerdir. Mürcie ise teorik zeminde amelleri imandan saymayan görüşleri ile

---

[1861] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 628.
[1862] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 222.
[1863] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 630
[1864] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 630.
[1865] Bu bağlamda Mürcie'nin Doğu Horasan ve Mâveraünnehir'deki faaliyetleri sonradan Müslüman olanların durumunu siyasî, ekonomik ve toplumsal zeminde eşitleme faaliyetleri için bkz. Madelung, "Horasan ve Mâveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXIII (1992), 240 vd. ss. 239-247.

pratik zeminde ise mevâli isyanlarında yer almak suretiyle Emevî asabiyetinin karşısında durmuştur.[1866] Burada bir zihniyet ayrımından bahsedilecekse, Mu'tezile'nin Arap asabiyetine karşı çıkan ve müslümanların eşitliğini savunan akılcı görüşlerin yanında yer almak yerine, Hâricîlerin bedevi etkisinde kalıp[1867] Akılcı-Hadârî din anlayışının referansları ile çeliştiğini söylemek gerekir. Bu da akılcılık temelinde Mu'tezile-Hanefî-Mürciî gelenek etkileşiminin en azından iman nazariyesi husûsunda söz konusu olmadığını gösterir.

3.1.2.6. İmanın Yaratılmışlığı

İmanın yaratılmışlığı konusu, halku'l-Kur'an meselesi ile ilişkisinden ötürü, Hanefîlik içerisinde tartışılmış ve muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Buhara meşâyıhı, imanın mutlak olarak Allah'ın mahluku olduğunu söylemenin caiz olmadığını benimserken, Semerkand meşâyıhı ise imanının yaratılmış olduğu fikrini kabul etmektedir.[1868] Buhara meşâyıhı, imanını yaratılmış olduğunu reddederken bu fikri benimseyenin Kur'an'ın yaratılmış olduğunu da kabul etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu fikri delillendirmek üzere ise Nuh b. Meryem el-Mervezî aracılığıyla Ebû Hanîfe'den "imanın yaratılmış olduğunu benimseyen Kur'an'ın da yaratılmış olduğunu benimsemiş olur. Oysa Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşü temelsizdir, yanlıştır. Çünkü bu Allah'ın kelâmının yaratılmışlığı meseledir. İmanın yaratılmışlığı meselesi de böyledir. Bunda imanın yaratılmış olduğunu kabulün Allah'ın kelâmının yaratılmışlığını kabul olduğuna işaret vardır. Ve bu Allah'ın kelâmının yaratılmışlığı hakkındaki görüşe delildir. Oysa Allah kelâmıyla ezeli olup O hadis ve muhdes değildir"[1869] şeklinde bir görüş aktarılmaktadır.

[1866] Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 91 vd.; Madelung, Wilferd, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 240 vd.; Alibekiroğlu, *Ehlu'r-Rey'in İtikadî Boyutu*, 33 vd.

[1867] Mu'tezile'de bedevî etki Muharrem Akoğlu tarafından bir makalede müstakil olarak ele alınmıştır. Bizim Mu'tezile'deki Hâricî etkisine dair sorularımıza cevap olacak söz konusu bir coğrafya etkisine de değinilmiş olması son derece önemlidir. Etkileşimin unsurları ve sebepleri ile bkz. Akoğlu, Muharrem, "Entellektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki", *Bilimname*, XX (2011), ss. 7-24.

[1868] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 221, 222.

[1869] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 222.

3.1.3. Bilgi Kuramı

3.1.3.1.Aklın Allah'ı Bilmesinin İmkanı/Mârifetullah

İlk Hanefîler içerisinde akıl, fıkhî meselelerde hüküm çıkarma yöntemi olarak kabul edildiği gibi itikadî konularda da kullanılmıştır. Bu durum Hanefî geleneğin Ashâbu'r-Rey isimlendirmesi[1870] üzerinden akılcı bir gelenek olarak tanımlanmasına hatta bazı Ashâbu'l-Hadis mensupları tarafından "aklı çokça kullanmaları" üzerinden eleştirilmelerine neden olmuştur.[1871] Aklın Hanefî gelenek içerisinde kullanımına dair pek çok örnek vermek mümkündür. Bununla birlikte bazı çağdaş araştırmacıların da belirttiği üzere[1872] Hanefîlik içerisinde kelâmî meselelerle iştigale ve bu meselelerde aklın kullanımına karşı farklı eğilimlerin mevcut olduğuna dair iddialardan da bahsedilebilir. Bu noktada Ebû Hanîfe'nin kelâm ile iştigalinin, fıkıh ile mesaisinden önce olduğu ve kelâmî meselelerle ilgilenmekten vazgeçtiği,[1873] Ebû Hanîfe'nin Amr b. Ubeyd'e insanlara kelâm kapısını açtığı için lanet ettiği,[1874] Ebû Yusuf, Dırar ve Bişr el-Merîsî'yi kelâm ile uğraştıkları için zındıklıkla suçladığına dair rivayetler, Hanefîliğin tesisinin başlangıcından itibaren kelâm ile mesainin dışlandığı algısını inşâ etmeye yöneliktir. Bununla beraber Hanefîlilik içerisinde Ebû Hanîfe'den itibaren fıkhî meselelerde akla/kıyasa ciddi bir alan açılmasının yanında, itikadî meselelerde de fikir beyan edildiği, bu fikirlerin yazıya geçirildiği ya da belirli ortamlarda savunulduğu görülmektedir.

Kişinin akıl sahibi olması ile Allah ile ilişkisini belirleyen temel bir nokta olan "Marifetullah" husûsunda akılcı zihniyetin tezahür ettiği Hanefî gelenek içerisindeki Irak

---

[1870] Bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 255; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 268; Makdisî, *Ahsen*, 195; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 245-46; Fahreddin er-Râzî, *Menâkıbu'l-İmam eş-Şâfiî*, 392.

[1871] Ashâbu'l-Hadis geleneği Ebû Hanîfe'yi reyde en şiddetli kimse olması, reyini kitaplarda yazılı getirmesi, insanları rey görüşüne sevk etmesi gibi meseleler üzerinden tenkit etmektedir. Alibekiroğlu, *Ehlur'r-Reyin İtikadi Boyutu*, 179.

[1872] Watt, Hanefî mezhebinde kelâmla ilgilenildiğine dair açık deliller olmakla birlikte Hanefîler arasında kelâm metoduna tamamıyla karşı çıkan bazı şahsıların olduğuna ve de Hârun er-Reşîd zamanında bunu gösteren bazı delillerin varlığına dikkat çekmektedir. Ebû Yusuf'un Dırar'ı muhtemelen kelâm ile uğraştığı için zındıkla suçladığını, öğrencisi Bişr el-Merîsî'ye de kelâmda derinleşmeye başladığı için kızıdığını söyleyen Watt'ın bu iddiaları değerlendirmeye değer olmakla birlikte, Ebû Yusuf'un bizzat kendisinin bazı itikadî konular hakkında görüş sahibi olduğuna dair rivayetlerin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Hanefîlilik içerisindeki kelâm karştı söylemlerin varlığı söz konusu olsa bile bile Ebû Yusuf'u bu grup içerisinde sayılıp sayılamayacağı tartışmalıdır. Watt'ın verdiği örneklerden anlaşılan Hanefîlik içerisindeki kelâm karşıtı eğilimin Mu'tezile ile ilişkilendirmesi daha doğru bir tutum olabilir. Watt'ın zikrettiği eğilimlerden biri de Mihne hadiseleri esnasında görev alan kadılar örneğinde görüldüğü gibi kelâm ile bir sorunu olmayan kesimdir. Ancak bu kimselerin çoğunun aynı zamanda Mu'tezilî eğilimli olması bu kimselerin sadece Hanefîlik içerisindeki kelâma bakış ile alakalı durumunun olmadığını göstermektedir.

[1873] Bkz. Sâlimî, *Temhid*, 10; Sabûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 268.

[1874] Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 61.

ve Mâveraünnehir Hanefîleri ile Mu'tezile arasında ortak bir tavır hâkim olmuş ve kişinin kendisine vahiy ulaşması öncesinde aklıyla Allah'ı bilmesinin vacip olduğu görüşü benimsenmiştir.[1875] Allah'ın müşahade ve akıl yürütme yoluyla bilinmesini kula vacip[1876] kıldığı ilk önemli görev olarak gören Mu'tezile [1877] Allah'ı bilme durumunun terkinin caiz olmadığını, kötü olan şeylerden sakınmanın aklen vacip olduğunu, bu tür bir kötülükten kurtulmanın ise ancak bilgi ile mümkün olması sebebiyle Allah'ı bilmenin vacip olduğuna hükmetmek gerektiğini ifade etmektedir.[1878]

Akıl sahibi kimse için yaratanını bilme konusunda bir özrün kabul edilemeyeceği görüşünü benimseyen Ebû Hanîfe,[1879] bu durumu vahyin ulaşması öncesinde de gerekli görmekte ve Peygamber gönderilmese dahi kişinin aklıyla Allah'ı bilmesinin gerektiği fikrini benimsemektedir.[1880] Ona bu konu hakkında farklı ifadeler nispet edilmekle birlikte, bu ifadelerden çıkarılacak ortak kanaat akıl sahibi kişinin Allah'ı bilmesi husûsunda bir özrün kabul edilemeyeceğidir. Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşleri Hâkim el-Şehid'in (ö. 334/445) *el-Münteka* adlı eserinden [1881] ve Kerhî'nin *Muhtasar*'ından [1882] naklen aktarılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin "Allah'ın yeryüzünde, semada ve kişinin kendi nefsinde yarattıklarını müşahade eden bir kimsenin Yaradanını bilmemesinde hiç bir mazeretin kabul edilemeyeceği görüşü" bu iki eserde yer almaktadır. [1883]

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerde yer almamakla birlikte, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşün Hanefî-Maturidî gelenek içerisindeki yazarlar tarafından aktarılması görüşün ona nispeti açısından önem arz etmektedir. Ebû Hanîfe'nin konu ile görüşüne katılmayan Pezdevî'nin bu fikirleri Kerhî'den ve Hâkim eş-Şehid'den rivayet etmesi ise Rudolph'a göre bu bilginin güvenilir olduğunu göstermektedir.[1884] Alaadin es-Semerkandî, usûl kitabında kâfirlerin Allah'ın emirleriyle muhatap olup olmayacağı bahsinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kişinin Allah'ı aklıyla bilmesi görüşünün

---

[1875] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 299, 303; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* I, 268, 269;
[1876] Kâdî Abdülcebbâr'a göre vacip "kişinin gücü yettiği halde yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesi gerektiren fiildir." I, 64.
[1877] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûlu'l-Hamse,* I, 64; İbnu'l-Melâhimî, *el-Mûtemed fî Usûlu'd-Din*, 79.
[1878] Kâdî Abdülcebbâr, 70.
[1879] Sâlimî, *Temhid,* 10.
[1880] Sabûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 168.
[1881] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 303; Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 104; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* I, 269; Sabûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 168
[1882] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 299.
[1883] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 303; Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh,* 104; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* I, 269; Sabûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 168.
[1884] Ulrich, Rudolph, *Mâturîdî Semerkand'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul 2016, 456.

Muhammed b. Hasan ve Muhammed b. Semâa'dan naklen Hâkim'in eserinde zikredildiğine işaret etmiş ve eserinde bu fikre yer vermiştir. [1885] Yine Lâmişî de *Usû*l eserinde Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili kanaatinin, Hâkim'in *el-Munteka* isimli eserinde yer aldığını zikretmektdir.[1886]

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen Allah'ın akılla bulunabileceği fikrini Hanefî-Maturidî gelenekten Pezdevî, Kerhî'nin *Muhtasar*'ından [1887] aktarmakta [1888] ve Hâkim'in de eserinde yer verdiğini zikretmektedir.[1889] Ancak Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin görüşünün bu şekilde olması halinde ona bağlananların da bu görüşü benimsemeleri gerektiğini söylemekte ve onun görüşünün peygamber geldikten sonraki durumu kapsadığını ifade etmektedir.[1890] Bu suretle Pezdevî Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu kanaati reddetmemekle birlikte kendi görüşü ile uzlaştırmaya çalışmaktadır.[1891]

Ebû Hanîfe'nin fikirlerini kendi kanaatine meşruiyet sağlama amacıyla mesnet gösterme eğilimi, ashâbı içerisinde yaygın bir tutumdur. Bu tutum Semerkand Hanefîleri ile Irak Hanefîlerinin ihtilaf içerisinde olduğu bazı meselelerde dikkat çekmekle birlikte, akılcı zihniyetin tezahürü olarak değerlendirilebilecek Marifetullah konusunda bu zihin yapısını benimseyen kimseler arasında fikir birliğine işaret etmektedir. Üstelik onun görüşünün geçtiği söylenen eserlerden birinin Hanefî-Mu'tezilî bir şahsa, diğerinin ise Semerkand Hanefîlerinden bir kimseye nispet edilmiş olması, Hanefî geleneğin Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşü husûsundaki ittifakına işaret ettiği söylenebilir. Hanefîlik içerisindeki ihtilaflı tutum ise, Mu'tezilî eğilimler benimseyen Irak Hanefîliği ile Semerkand Hanefîleri tarafından kabul edilen bu görüşe karşı zihniyet olarak Hadis Taraftarlarına yakın olan Buhara Hanefîleri nispetinde gerçekleşmiştir. [1892] Hanefî-Mu'tezilî şahıslara nispet edilen eserlerde ashabın nazarın marifetullah hususunda kulun ilk görevlerinden biri olduğu hususunda birleştiği ifade edilmektedir.[1893]

[1885] Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* I, 268, 269.
[1886] Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh,* 104.
[1887] Kerhî'nin *Muhtasar*'ı müstakil olarak günümüze ulaşmamakla beraber eseri şerh eden Kuduri'nin *Şerhu Muhtasaru'l-Kerhî* isimli eserinden itifadeyle el-Muhtasar üzerine şekil ve muhteva açısından yapılan bir tahlil için bkz. Ençakar, Orhan, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin : Muhtasarü'l-Kerhî", *İslam Araştırmaları Dergisi*, XXXVII (2017), 7-32.
[1888] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 299.
[1889] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 303.
[1890] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 304.
[1891] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 304.
[1892] Madelung, bu konuyu Semerkand Hanefîleri ile Buhara Hanefîleri arasındaki ihtilaflı meselelerden biri olarak zikretmekte ve genel olarak Buharalıların görüşüne yakın olarak ve Eş'arîlerin görüşlerine yakınlaşma gayreti gösteren bir şahıs olarak tanımladığı Pezdevî'nin Buhara Hanefîlerinden yana görüş beyân ettiğini ifade etmektedir. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 333, 334, dn.30.
[1893] Bkz. İbnu'l-Melâhimî, *el-Mûtemed fî Usûlu'd-Din*, 79.

3.1.3.2. İçtihatta İsâbet

Farklı mezheplerin ve düşünce okullarının meşruiyet kazanmak için bazı fıkhî ve itikadî meseleler hakkında görüşlerini Ebû Hanîfe gibi tanınan ve itibar edilen meşhur şahıslara dayandırmaları yaygındır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin fıkıhtaki takipçileri içerisinde Mu'tezilî şahısların yer alması, şahısların Mu'tezilî kimliklerinin de etkisiyle benimsedikleri bazı meselelerde Mu'tezile'den kopmamakla birlikte, Ebû Hanîfe'yi kendi görüşlerine yaklaştırma ihtiyacına itmiştir. Mu'tezile ile Hanefî-Maturidî gelenek arasındaki ihtilaflı mevzulardan biri olan içtihatta isâbet konusunun yansımaları Mu'tezilî kimlikleri ile bilinen Hanefîler ile Hanefî-Mâturîdîlerin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yorumlama tarzlarında görülmektedir.[1894] Mâturîdî'nin de tercih ettiği Semerkand Hanefîlerine ait görüşe göre Hak, Allah katında tek bir tane olup Allah insanları hakka isabet etmekle mükellef kılmıştır. İsabet etmeleri temenni edilir, ancak hata etmeleri halinde müçtehit içtihadının başında ve sonunda hatalıdır.[1895]

Ebû Hanîfe ile ilgili ihtilaflı rivayetlerin varlığı âşikârdır ve her iki ekol - Semerkand Hanefîleri ile Irak Hanefîleri- arasında Ebû Hanîfe'nin görüşünü belirleme husûsunda ihtilaf söz konu olmuştur.[1896] Bu ihtilaflar nedeniyle konu sonraki nesillerde iki gelenek arasında tartışılır hale gelmiş, iki geleneğin savunma çabaları konunun ihtilaflı hale gelmesine neden olmuştur. Esasında burada bizim için önemli olan konu Ebû Hanîfe'nin işaret ettiği mananın vuzuha kavuşturulmasından ziyade, Hanefîlik içerisinde Mu'tezilî eğilimlerin de etkisiyle oluşan Ebû Hanîfe'yi (ö.157/767) merkeze alan çatışmalardan bahsetmektir.[1897]

İçtihatta isâbet konusu, müçtehidin içtihadının hükmü ile ilgili bir tartışma olup, temelde müçtehitlerin içtihatlarında isâbetli olduğunu savunan Musavvibe ile müçtehitin

---

[1894] İçtihatta isâbet konusunu Hanefî Maturidilik ile Hanefî-Mu'tezîlîler /Orta Asya-Irak Hanefîleri arasındaki ihtilaflı meselelerden biri olarak zikreden ve ele alan çalışmalar konuyu değerlendirmeye almamıza yardımcı olmuştur. Bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 101-103; Özen, "Ebû Hanîfe'nin Usul ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri", 128; Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik", 151-160.

[1895] Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* II, 1132.

[1896] Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 102.

[1897] Ebû Hanîfe'nin içtihatta isâbet konusundaki görüşlerini vuzuha kavuşturmak üzere çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Esen, Bilal, "İçtihatta İsabet Meselesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), ss.269-298; Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşler için bkz. Telkenaroğlu, M. Rahmi, "Muhattie ve Musavvibe (İçtihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışmasında Meşhur Dört mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009), 248-250, ss. 231-260.

hata yapabileceğini benimseyen Muhattie'nin görüşünü içermekte, bu görüşler de kendi içerisinde bazı meselelerde farklılık göstermektedir.[1898]

Mu'tezile, bazı diğer kelâmcılarla birlikte her müçtehitin içtihdadında isâbetli olduğunu savunuan Musavvibenin görüşünü benimsemiştir.[1899] Bu görüş, mütekellim metoduna uygun olarak eserini yazan ancak fürûda Hanefîliği benimseyen Hanefî-Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'de açık bir şekilde Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*'de, Ebû Hanîfe'ye içtihadi meselelerde hakkın tek olduğu görüşü izafe etmekle beraber onun "eşbeh" görüşünü benimsediğini ifade etmektedir. [1900] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed'*de ise her müçtehidin fürû meselelerde yaptığı içtihdadında isâbetli olduğuna dair görüşün, Ebû'l-Hüzeyl, Ebû Ali ve Ebû Hâşim tarafından benimsendiğini ve bu görüşün de Ebû Hanîfe'den aktarıldığını ifade etmektedir.[1901]

Irak Hanefîlerinden olan ve Mu'tezilî eğilimleri olduğu bilinen Cessâs'ın ise Ebû Hanîfe'ye nispet edilen "her müçtehit isâbetlidir, doğru Allah katında tektir" şeklindeki ifadenin Muhammed b. Hasan es-Şeybânî'nin söylediğine göre Ebû Hanîfe'nin ve Ebû Yusuf'un görüşü olduğunu, Kerhî'nin de bu görüş için "ashâbımızın kanaatidir" dediğini aktarmış ve bu görüşün Mu'tezile tarafından benimsenen eşbeh görüşü olduğunu ispatlamaya çalıştığı[1902] ifade edilmektedir.[1903]

Mâturîdî'nin de tercih ettiği Semerkand Hanefîlerine ait görüşe göre Hak, Allah katında tek bir tane olup Allah insanları hakka isabet etmekle mükellef kılmıştır. İsabet etmeleri temenni edilir, ancak hata etmeleri halinde müçtehit içtihadının başında ve sonunda hatalıdır.[1904] Hanefî-Maturidî gelenek içerisinde de yine Ebû Hanîfe'ye nispetle

---

[1898] Bkz. Dönmez, İbrahim K. "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl,* 1 (2004), 36, 37, ss. 35-48; Koşum, Adnan, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl,* 5 (2006), 20, ss.5-32; Telkenaroğlu, M. Rahmi, *Fıkıh Usûlünde Muhattie ve Musavvibe (İçtihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması),* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2009.

[1899] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Mûtemed*, II, 949; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 278.

[1900] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, II, 278.

[1901] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Mûtemed*, II, 949.

[1902] Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 298; Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik", 153. Esen ise Cessâs'ın Hanefî âlimlerin görüşünü doğrular ulaştığı sonuçta ifade edilen eşbeh ifadesinin Musavvibe içerisindeki eşbeh görüşünden farklı olduğunu ve hakikat anlamında kullanıldığı ifade etmektedir. Esen, "İçtihatta İsabet Meselesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi", 274.

[1903] Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik", 153. Esen ise Cessâs'ın Hanefî âlimlerin görüşünü doğrular ulaştığı sonuçta ifade edilen eşbeh ifadesinin Musavvibe içerisindeki eşbeh görüşünden farklı olduğunu ve hakikat anlamında kullanıldığı ifade etmektedir. Esen, İçtihatta İsabet Meselesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi", 274, dn.14.

[1904] Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* II, 1132.

"Her müçtehidin içtihadında isâbetli ve Allah katında doğrunun tek olduğu" şeklindeki ifade aktarılmış ve özellikle "Allah katında doğrunun tek olması" ibaresi vurgulanmıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin kastının talep konusunda bir isâbeti içerdiği matlup husûsunda hatanın muhtemel olabileceği ifade edilmiştir.[1905] Sonraki süreçte Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşünün toplumsal tezahürleri de söz konu olmuştur. Kasanî (ö.587/1191)'nin zamanının meliki Nûreddin Zengi'ye kadar uzanacak bir münazarada iki müçtehidin durumu konusunda tartıştığı bir fakihin Ebû Hanîfe'den tüm müçtehitlerin isâbetli olduğu görüşünün aktarıldığını söylemesi üzerine, Ebû Hanîfe'nin iki müçtehidin isâbetli de hatalı da olabileceği, hakkın sadece birinde olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmiş ve fakihin zikrettiği konunun Mu'tezile'nin kanaatini olduğunu söylemiş böylece aralarındaki tartışma büyüyerek devam etmiştir.[1906]

Konuyu Ebû Hanîfe ve ashâbının Mu'tezilîliğine reddiye bağlamında zikreden Ebû'l-Berekat en-Nesefî ise Ebû Hanîfe'nin "vâris veya borçludan kefil kabul edilemeyeceğine dair görüşünün bazı kadılardan koruma amaçlı olduğuna işaret etmiş ve onun bu görüşünden ise Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi her müçtehidin isabetli olmayıp, "müçtehidin isabetli ya da hatalı olabileceği" fikrinin ortaya çıktığını söylemektedir. [1907]

3.2. Toplumsal Hayata Yansıyan Tezahürler

Tarihsel süreçte Ashâbu Ebî Hanîfe ile Mu'tezile'nin Hanefî-Mu'tezilîlik eksenindeki ortak bir zemini ile her iki grubun müstakil varlıklarının devam etmesi, iki grubun hem ortak etkileşim hem de farklılaşma ekseninde ele alınmasına imkan vermektedir. Her iki grubun müstakil varlık sahasından birbirlerini tanımlamaları hem söz konusu ortak zemini hem de müstakil grupların farklılaşma eksenindeki ilişkilerini anlamaya imkan verecektir.

Mezhep, ortaya çıkmasında etkili olan siyasî-itikadî-toplumsal faktörlerin yanında, sosyal bir varlık olan insanın toplumsal hayat içerisindeki konumunun belirlenmesinde, toplumsal işleyişte ve hatta kimi zaman toplumsal-dinî ritüeller araclığıyla toplumdan dışlanmaya, kimi zaman da toplum içerisinde nüfûz kazanmaya sebebiyet veren bir olgudur. Biz bu başlık altında din-toplum ilişkisindeki karşılıklı etkileşimin mezhebî eğilimler söz konusu olduğunda da kendisini gösterdiğini, Ashâbu

[1905] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 278; Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh,* 202; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl,* II, 1132; Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 571;
[1906] Kureşî, *El-Cevâhir*, II, 27; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*,103, dn.260.
[1907] Ebû'l-Berekat en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, I, 8.

Ebî Hanîfe ve Mu'tezile ilişkisi açısından değerlendirip her iki grubun birbirlerine karşı tavırlarını toplumsal tezahürleri ile incelemeye çalışacağız.

3.2.1. Bağdat'ta Hanefî-Mu'tezilî Farklılaşmanın Tezahürleri

Çağdaş araştırmalarda Irak Hanefîliği, Hanefîlik içerisinde Mu'tezilî eğilimleri olan bir grup olarak tanımlanır. Ancak bu kimselerin Mu'tezile'ye meyletmelerinin ilk dönemde halku'l-Kur'an görüşünü benimsemekten ibaret olup olmadığı, Mu'tezilî fikirleri benimsemelerinde etkili olan hocaları, bu şahıslara Cehmî isimlendirmesini yapanlar ve Mürciî kimliklerinin olup olmadığı gibi meseleler ile ilk dönemdeki şahıslarla ilişkileri aydınlatılmalıdır.

Hanefî tabakâtlarda III./IX. asrın son çeyreğine kadar yaşayan Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki şahıslardan Irak'ta yaşayanların itikadî kimlikleri tek düze olmamıştır. İçerisinde Mu'tezile'yi benimseyenler olduğu gibi, Semerkand'taki gibi Mürciî kimliği benimseyenler, farklı kimlikleri bir araya getirenler ya da Mürciî ya da Mu'tezilî olmayanlar mevcuttur. Biz burada Hanefî tabakâtlarda yer alan bu şahısların itikadî kimliklerinden yola çıkarak bu dönemdeki Hanefî şahısların bölgere göre hangi kimliklerinin ağırlık kazandığını ortaya koymaya çalışacağız.

Saymerî, Ebû Hanîfe'nin hayatını zikrettikten sonra Ebû Hanîfe'nin ashâbından olan Irak Hanefîlerine eserinde yer vereceğini söylemiş ve burada kendi dönemine kadar yaşayan kırk kadar şahsın ismine yer vermiştir.[1908] Bu şahıslar içerisinde ise Mu'tezilî eğilimde olanlar olduğu gibi Mürcie gibi diğer eğilimlere mensup şahıslar da yer almaktadır. Ancak V./X. asra kadar Irak Hanefîleri ile Hanefî-Mutezililer arasındaki sıkı ilişki, bu bölge haricinde Mu'tezile ile ilişkili Hanefîlerin bulunmaması sebebiyledir. V./X. asırdan sonra Harezm'de Hanefî-Mu'tezilî nüfus yoğunlaşana kadar, Ashâbu Ebî Hanîfe-Mu'tezile etkileşimi Irak özelinde gerçekleşmiştir.

Saymerî'nin listesinde yer alan şahıslar ortak bir ilim geleneğine mensupturlar. İlmî düzeyde Mu'tezilî kimlikli Hanefilerle diğer Hanefî şahısların hoca-öğrenci ilişkisi açısından tetkiki neticesinde ilim tahsili hususunda iki kesim arasında ayrılığın vuku bulmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu şahıslar aynı meclislere gidip gelmişler, aynı hocalardan ilim tahsil etmişlerdir. Ahmed b. Ebî Duâd gibi Ashâbu Ebî Hanîfe ile

[1908] Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 154 vd.

ilişkisine değinilen ancak fıkıh tahsiline dair bilgi yer almayan[1909] şahıslar ise istisna teşkil etmektedir.

Hanefî-Mu'tezilî olarak tanımlanan şahısların genel bir Hanefî tanımı içerisinde ashaptan olarak tanımlandıklarını söylemek mümkündür. Hanefî-Maturidî geleneğin "bidat" olarak vasıflandırılan Mu'tezile algısına rağmen, Mu'tezilî olarak değerlendirilen Hanefiler gelenek içerisinde kendilerinden ilim alınan, saygı duyulan ve ashabdan olarak tanımlanan şahıslardır. Bu şahıslardan biri olan İbn Semâa, doğrudan Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan'dan ilim alması ve bu şahıslar vasıtasıyla Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarma görevini üstlenmesi sebebiyle Hanefî fıkıh kitaplarında kendisinden sıklıkla rivayette bulunulan biridir.[1910] Iraktaki Ashâbu Ebî Hanîfe mensuplarından ilim tahsil eden İbn Semâa'den ilim alan ciddi bir kesim bulunmaktadır.[1911] Irak Hanefileri arasında önemli bir yeri bulunduğu anlaşılan İbn Semâa'nın Hanefî gelenek içerisinde i'tizâl fikri ile ilişkisi gündeme gelmemiş, halku'l-Kur'an fikrini benimsemesi sebebiyle de herhangi bir toplumsal ya da ilmî dışlamaya maruz kalmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hanefî-Mu'tezilî eserlerde de kendisine farklı bir muamelede bulunulmamış i'tizâl ile ilişkisi söz konusu edilmemiştir.[1912] Yine i'tizâl fikri nispet edilen İsa b. Ebân'ın İbn Semâa tarafından Muhammed b. Hasan'dan ilim tahsil edilmeye yönlendirilen bir şahıstır.[1913]

Irak'ta fakih kimliği ile öne çıkan Mu'tezilî eğilimli şahıslar açık bir tepkiye maruz kalmazken, mihne sürecinde halku'l-Kur'an fikrini benimseme suretiyle etkileşime dahil olanlar Ashâbu'l-Hadis tarafından Ahmed b. Ebî Duâd'ın ashabından olmakla tanımlanmışlardır. Bu şahısların özellikle mihne sonrasında kadılık görevine getirilmelerine dair tepki onların Ahmed b. Ebî Duâd'ın ashabından olan birinin kadılık görevine layık olmadığı şeklinde olmuştur. [1914] Yine mihne sonrası süreçte Hassâf'a

---

[1909] Bkz. Kureşî, El-Cevâhir, I, 134; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 341.
[1910] Bkz. Şeybâni, *el-Asl,* II, 500, 533, 534; Cessâs, *Şerhu Muhtasar et-Tahavî*, II, 278, 370; IV, 124, 255 vb.; Semerkandî, *Uyûnu'l-Mesâil*, I, 36; 43; 168; Serahsî*, el-Mebsût,* II, 12, 174; III, 39, 47, 61.
[1911] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 240; Kefevî, *Ketâibu'l-A'lâmi'l-Ahyâr*, vr. 142a; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 170.
[1912] Hanefî-Mu'tezilî gelenek içerisinde sayılan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Mûtemed* ile *Şerhu'l-Umed*'i, Melâhimi'nin eserlerinde İbn Semâa'ya atıfta bulunulmamıştır. Cessâs'ın i'tizâli kimliğinden bahsedilmekle birlikte bu tavır eserin geneline yansımadığı için onun eserleri bu bağlamda değerlendirilmemiştir. İbn Semâa, Cessâs'ın râvilerinden biri olarak eserlerinde sıkça zikredilir. Ancak onun i'tizâl ile ilişkisi gündeme gelmemiştir. Cessâs, *Şerhu Muhtasar et-Tahavî*, II, 278, 370; IV, 124, 255 vb.
[1913] Bir diğer rivayete göre ise Ashâbu Ebî Hanîfe'den ilim tahsil etmeye başlaması Mekke'de fıkhî meselelerde yaptığı bir yanlışlık üzere olmuştur. Bkz. İbn Fazlullah el-Ömeri, *Mesâliku'l-Ebsâr,* VI, 47.
[1914] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 118.

yapılan tepki de Ahmed b. Ebî Duâd'ın yönetim şeklini canlandırmak üzerine olmuştur.[1915]

Irak'taki Ashâbu Ebî Hanîfe'ye mensup şahıslar Ebû Said el-Berdaî'den itibaren Darb Abde denilen bir mecliste ilim tahsil etmişlerdir. Saymerî'nin yaşadığı zamanda halen ilim tahsiline açık olan bu mecliste ise Kerhî, Cessas gibi Hanefî-Mu'tezilî şahıslarla Ebû Amr et-Taberî, Ebû Muhammed Sehl b. İbrahim, Ebû Ali eş-Şâşî, Ebû Bekr b. Muhammed b. Mûsa el-Harezmî gibi şahıslar bir arada ilim tahsil etmişlerdir.[1916] Bu süreçte Bağdat'taki ilim tedrisinin başkanlığını i'tizâl fikri nispet edilen Ebû Said el-Berdaî, Kerhî, Cessas gibi şahıslar tarafından sürdürüldüğü gibi,[1917] i'tizâl fikri nispet edilmeyen şahısların da bu ilim meclislerine başkanlık ettikleri görülmektedir. İ'tizâl kimliği ile meşhur olan Kerhî'nin vefatını mütaakip onun ilim meclisinin başına i'tizâl fikrini benimseyen Ali eş-Şâşî'nin gelmesi ve Cessas'ın Bağdat'a dönüşüne kadar ilim meclisinin başkanlığını sürdürmesi, [1918] Bağdat'taki ulemanın zihninde ilim tahsili hususunda i'tizâl görüşü ile ilgili bir ayrımın yer almadığını göstermektedir.

3.2.2. Ashâbur'r-Rey Mensuplarının Mu'tezile'ye İthamlarına Dair Rivayetler (III./IX. Asra kadar)

Ebû Hanîfe ve ashâbına nispet edilen bazı rivayetlerde, Mu'tezile'nin görüşleri eleştirilirken aynı zamanda bu eleştirilerin toplumsal birtakım yaptırımlarının olması gerektiği de zikredilmektedir. Ebû Hanîfe ve ashâbının Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler öncelikle halku'l-Kur'an, kader ve iman görüşleri üzerinden yapılmış, söz konusu eleştilerin toplumsal hayata yansıması ise arkalarında namaza durulmaması, cenaze namazlarının kılınmaması, hoca-öğrenci ilişkisine son verilmesi, i'tizâlî fikirleri sebebiyle cezalandırılmaları ya da onlarla olan ilişkilere sonlandırılması gibi birtakım tepkisel davranışlar olmuştur.

Ashâbu Ebî Hanîfe tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirilerin önemli bir kısmı halku'l-Kur'an fikri üzerinden yapılmaktadır. Aslında bu eleştirilerin aynı zamanda Ebû Hanîfe ve ashâbını da kapsaması gerekmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin kendisi de dahil ashaptan pek çok kişiye halku'l-Kur'an görüşünün nispet edildiği pek çok rivayetle birlikte onun ve ashâbının bu görüşü benimseyenleri eleştirdiklerine dair rivayetler de

[1915] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 259; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V, 174; Zehebî, *Siyer*, XIII, 123.
[1916] Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife,* 167.
[1917] Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife,* 160, 167.
[1918] Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife,* 167.

yaygındır. Aynı zamanda Ebû Hanîfe ile ilgili rivayetler de iki yönlüdür ve bir kısmında Ebû Hanîfe, halku'l-Kur'an fikrini benimseyen bir şahısken, diğer bir kısmında bu fikri inkar etmektedir.[1919]

Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinden halku'l-Kur'an fikri gerekçesiyle yapılan eleştirilerin yöneltildiği iki isim ise Bişr el-Merîsî ile Ahmed b. Ebî Duâd olup Hanefîlik içerisinde bu fikri benimsemek Bişr ve İbn Ebî Duâd ile sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Me'mûn'un kadılık teklifini kabul etmeyen Ebû Süleyman el-Cüzcânî ile Muallâ b. Mansûr'un Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Züfer ve Muhammed b. Hasan ile ashaptan başka hiç kimsenin Kur'an hakkında konuşmadığını, sadece Bişr el-Merîsî ile Ahmed b. Ebî Duâd'ın konuştuklarını, onların da Ashâbu Ebî Hanîfe'ye halel getirdiklerini söylemeleri[1920] söz konusu çabaya işaret etmektedir.

Ashâbu Ebî Hanîfe'den bazı kadıların mihne döneminde Kur'an'ın mahluk olduğu kanaatini benimsedikleri bilinmekle beraber, halku'l-Kur'an eleştirilerine bu şahıslarla ilgili bir durum yansımamış ve şahıslar eleştirilerin doğrudan muhatabı olarak seçilmemiştir. Üstelik bu eleştirilerin yer aldığı rivayetleri aktaranlar arasında Muhammed b. Şucâ es-Selcî ve Muhammed b. Semâa gibi halku'l-Kur'an görüşünü benimsedikleri zikredilen şahıslar bulunmaktadır.[1921] Yine Hadis Taraftarlarınca halku'l-Kur'an fikrini benimsediği kaydedilen[1922] Hasan b. Ziyâd'ın, Züfer b. Hüzeyl'den aktardığı bir rivayette Züfer, Kur'an'ın Kelâmullah olduğunu söyledikten sonra Kur'an'ın mahluk olup olmadığını soran bir kimseye "Eğer bir mesele hakkında bir fikir seni alıkoyarsa ben ondan Allah'ın onun hakkındaki bilgisiyle beni faydalandırmasını isterim. Düşündüğün şey seni meşgul ettiği için şüphesiz sana zarar verir" şeklinde cevap vermiştir.[1923]

Mihne döneminde Ashâbu Ebî Hanîfe'den bazı şahısların, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü benimseyenlere yönelttiği birtakım eleştiriler söz konusu olmuştur. Bu dönemde Halife Me'mûn'un kadılık teklifini reddeden ve mihne esnasında Kur'an'ın gayr-i mahluk olduğunu benimseyen Ashâbu Ebî Hanîfe'den Mûsa b. Süleyman el-Cüzcânî'nin halku'l-Kur'an fikrinde olanları tekfir ettiği zikredilmektedir.[1924] Mihne

[1919] Ebû Hanîfe'ye halku'l-Kur'an fikri benimsemesi üzerinden yapılan pek çok eleştiri söz konusu olmuştur. Konu ayrıntılı bir şekilde halku'l-Kur'an görüşü başlığı altında ele alınmıştır.
[1920] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* XV, 518.
[1921] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XV, 517.
[1922] Hasan b. Ziyad el-Lu'lûî'nin ismi Dârimî'nin Bişr'e yazdığı reddiyesinde İbnu's-Selcî ve Bişr el-Merîsî ile birlikte Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü eleştirilirken zikredilmektedir. Dârimî, *er-Red ale Bişr el-Merîsî*, 117; Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 112.
[1923] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 296.
[1924] İbn Fazlullah el-Ömeri, *Mesâliku'l-Ebsâr,* VI, 46; Zehebî, *Siyer*, X, 195.

sürecinin etkilerinin tezahür ettiği bir diğer rivayette Mûsa b. Süleyman el-Cüzcânî'den sonra kendisine Me'mûn tarafından kadılık teklif edilen ancak bu görevi kabul etmeyen Muallâ b. Mansûr, halku'l-Kur'an fikrini benimseyenin kendi gözünde kâfir olduğunu söylemiştir.[1925] Vâsık döneminde mihneye tabi tutulan Bekkar b. Hasan (ö. 238/852) ise Kur'an'ın mahluk olduğunu ikrar etmeyi "insanların gözleri bana çevrilidir, eğer cevap verirsem onların da cevap verip küfre düşmelerinden korkarım"diyerek reddetmiştir.[1926]

Hanefî gelenekten Kur'an'ın mahluk olmadığını savunanlara karşı yapılan bu genelleyici ithamların aynı dönemde Hanefî gelenekten karşıt fikri savunanlarını da içermesi gerekmektedir. Bu durumda ise sonraki yazarlar tarafından dahi gelenekten dışlanmayan "halku'l-Kur'an görüşünü benimseyen Hanefîler"in tekfir potasına dahil edilmiş olması makul görünmemektedir. Zira bu görüşün mihne döneminde birtakım tezahürlerinin olması gerektiği gibi, mihne sonrası Hanefî literatüre yansıyan yönlerinin de bulunması gerekecektir. Söz konusu rivayetlerin sıhhati durumunda aynı gelenek içerisindeki farklılaşmaların toplum tabanında birtakım tezahürlerinin de olması gerekecektir. Ancak bu dışlamanın ashâba halel getirdikleri söylenen Bişr el-Merisî ile İbn Ebî Duâd [1927] gibi bilinen şahıslar dışında tezahürlerinin olup olmadığı sorgulanmalıdır.

Ashâbu Ebî Hanîfe'den gelen bazı rivayetlerde ise bu şahısların görüşleri nedeniyle cezalandırılmaları, arkalarında namaz kılınmaması, onlarla evlenmenin helal olmaması, cenaze namazlarının kıldırılmaması gibi toplumsal yönü olan bazı hususlara işaret edilmiştir. Rivayetlerde özellikle Hârun er-Reşid döneminde kadılık görevini yerine getiren ve siyasî otoriteyi elinde bulunduran Ebu Yusuf'un Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlere belirli yaptırımlarda bulunmasından bahsedilmektedir. Bu rivayetlerde, Ebû Yusuf, Hârun er-Reşîd'in halifeliği döneminde Kur'an'ın kelâmullah olmasının üstüne bir şey ekleyip nasıl, niçin gibi sorularla tartışmayı devam ettirenin hapis, kırbaçlama gibi çeşitli cezaları hak ettiği fikrindedir.[1928] Hatta bir rivayete göre Ebû Yusuf, Cehmî bir kimseyi otuz beş kırbaçla cezalandırmıştır.[1929] Ebû Yusuf'un verdiği fetvalar ise toplumda halku'l-Kur'an görüşlerinin yansımalarının mevcut olmasını ve bu görüşlerle mücade için birtakım tedbirlerin alınıyor olmasını gerektirmektedir.

[1925] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XV, 247.
[1926] Kureşî, *El-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 457
[1927] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad,* XV, 518.
[1928] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 311, 312
[1929] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 313.

Muhammed b. Şucâ ve Hasan b. Mâlik tarikiyle gelen bir diğer rivayette Ebû Yusuf, "Kur'an'ın Kelâmullah olduğunu" ifade ettikten sonra "nasıl ve niçin diyerek" konuyu tartışmayı sürdüren kimsenin hapisle ve kırbaçla cezalandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Rivayetin devamında Muhammed b. Şucâ, Beşşar b. Mûsa el-Haffaf'ın (ö.218/833) Ebû Yusuf'tan bu tarz görüşler naklettiğini duyduğunu söylemektedir. [1930] Senette halku'l-Kur'an fikrini benimseyen İbn Şucâ'nın yer alması bu rivayetin hakikatini sorgulamamıza neden olur. Ayrıca bu ve buna benzer diğer rivayetlerde geçen yaptırımların tarihsel gerçekliği sorgulanmalıdır.

Ebû Yusuf'un Kur'an'ın kelâmullah olduğuna ilavede bulunan kimsenin darb cezasını hak ettiğine dair görüşünü nakleden Muhammed b. Şucâ, rivayeti naklettiği Hasan b. Ebî Mâlik'e bunun doğru olup olmadığını sormuş, o da "bunu benden rivayet et Ebû Yusuf'un: 'Kim onun hakkında sorarsa ona ceza vardır.' Dediğini duydum" demiştir.[1931] Hasan b. Ebî Mâlik'in Ebû Yusuf'tan aktardığı diğer rivayetlerde ise Ebû Yusuf, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen ilk kişinin Ebû Hanîfe olduğunu[1932]; Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünü benimsediğini ancak kendisinin reddettiğini ifade etmektedir.[1933]

Muhammed b. Şucâ'nın Hasan b. Ebî Mâlik (ö.204/819) ve mihne döneminde baskıya maruz kalan Bişr b. Velid'den (ö.238/853) naklettiği bir diğer rivayette, o ikisi Ebû Yusuf'un "Kur'an'ın mahluktur" dediğini duymuşlar bunun üzerine ona gidip kendilerinin Ebû Yusuf'a yakın kişiler olduklarını ancak bu fikrini başkalarından duyduklarını söyleyip sitem etmişlerdir. Bunun üzerine Ebû Yusuf "Ey mecnunlar! Onlar Allah üzerine yalan söylüyorlar da benim hakkımda nasıl söylemesinler" diyerek bu fikrin nispet edilmesine karşı çıkmış, Hasan b. Ebi Mâlik de "Ebû Yusuf'un Kur'an mahluktur diyen kişinin arkasında namaz kılınmaz dediğini" aktarmıştır.[1934]

Bir diğer rivayette ise Bişr b. Velid el-Kindî, Ebû Yusuf'un "kim Kur'an mahluktur derse o mübtedidir"[1935] dediğini aktarmaktadır. Hatîp el-Bağdâdî bu rivayeti "kimse onun sözünü söylemesin ve kimse onun arkasında namaz kılmasın" ibaresiyle birlikte rivayet etmiştir.[1936] Hakkında Kur'an'ın mahlûk olmadığı[1937] ve tekvin sıfatının

---

[1930] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 311; Kevserî, *Menâkıb İmam Ebî Hanîfe ve Sahibey*, I, 67
[1931] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 312.
[1932] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, I, 183.
[1933] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XV, 519.
[1934] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 312.
[1935] el-Üstüvâî, *Kitâbu'l-İ'tikâd*, 176,
[1936] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XV, 517.
[1937] el-Lalekâi, *Şerhu Usûlü İtikad*, 267.

kadim olduğu konusunda Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ile aynı görüşü paylaştığına[1938] ve halku'l-Kur'an konusunda Cehm'in görüşlerini benimsediğine [1939] dair rivayetlerin yer aldığı Muhammed b. Hasan, mihne döneminde halku'l-Kur'an görüşünü reddetmekle bilinen Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin aktardığına göre "Kur'an mahluktur" diyen kimsenin arkasında namaz kılınmasın" görüşündedir.[1940] Muhammed b. Hasan'a isnat edilen bu görüş sonraki asırda farklı bir kişiden rivayetle Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye olan dışlayıcı tavrını ispatlamak üzere kullanılacaktır. Mu'tezile'den İskâfî hakkında yapılan bir rivayette Hanefî Muhammed b. el-Hasan'ın onu yürürken görünce atından indiğinden bahsedilmiştir. Bağdâdî, rivayetin asılsız olduğunu çünkü bu iki şahsın aynı zamanda yaşamadıklarını ifade eder. Bağdâdî için Hanefî bir âlimin bir Mu'tezilî'ye saygı göstermesi abes bir durum olsa gerek ki o bu durumun doğru olmadığı yönündeki iddialarına devam etmiş ve Muhammed b. Hasan'ın Rey'de Hârun er-Reşîd'in halifeliği zamanında öldüğünü, İskâfî'nin ise Hârun er-Reşîd zamanına yetişemediğini ifade etmiştir. Bağdâdî buna ilaveten onun Muhammed'in sağlığına yetişmiş olsa bile bunun mümkün olmayacağını zira Muhammed b. Hasan'ın kendisini tekfir ettiği bir adam için atından inmeyeceğini söyler. Burada Hanefîlerin Mu'tezileye toplumsal dışlama bağlamında sayılacak bir tutumunu gündeme getiren Bağdâdî'ye göre Hişâm b. Ubeydillah'ın aktardığı bir rivayette Muhammed b. Hasan Mu'tezile'ye mensup birinin arkasında namaz kılanın namazını yenilemesi gerektiği fikrindedir. [1941]

Bağdâdî, Mu'tezile'ye karşı olumsuz tavırları açıklamaya Ebû Yusuf'un Mu'tezile hakkındaki görüşü ile devam etmektedir. Onun aktardığına göre Ebû Yusuf, Mu'tezile'nin zındık olduğu fikrindedir. Şâfiî'nin ve İmam Mâlik'in de Mu'tezile karşıtı görüşlerini aktarması Bağdâdî'nin konuya Hanefîler ile Mu'tezile arasındaki ilişki üzerinden bakmadığını göstermektedir.[1942] Zira onu ilgilendiren asıl mesele, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki ilişkidir. Bu sebeple Hanefî şahıslara nispet edilen halku'l-Kur'an görüşünü benimseyenleri bidat sayma tutumunun inşâsında Hanefîlik'in Ehl-i Sünnet içerisinde sayılması sonrasında gelişen Ehl-i Sünnet'i koruma gayesinden de bahsedilebilir. Bu tutum Mu'tezile ile ilişkiyi reddetmeyi amaçlayan Hanefî-Maturidîlerin gayretlerine yardımcı olmuştur.

[1938] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille,* I, 468.
[1939] Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat,* II, 569.
[1940] el-Üstüvâî, *Kitâbu'l-İ'tikâd*, 175.
[1941] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 150, 151.
[1942] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 151.

Yine Ashâbu Ebî Hanîfe'den İbrahim b. Yusuf b. Meymun (ö.239/853), Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen kişinin kâfir olduğu, karısının ona helal olmadığı, ardında namaz kılınmayacağı, cenaze namazının kılınamayacağı ve hatta kim onun namazını kılarsa onun da Cehmî olduğu gibi ifadelerle bu görüşü benimseyenleri İslam toplumunun dışına itmiştir.[1943]

Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirilerden bir diğer boyutunu ise kader konusu oluşturmaktadır. Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisinin kader konusunda bazı kişilerden ilim tahsil edilmemesi husûsunda uyardığı veyahut bu kimselerin kâfir sayılması gerektiğini ifade ettiğine dair rivayetler yer almaktadır. Mekke'de Ebû Hanîfe ile birlikte oturduğunu söyleyen Hammâd b. Zeyd, Eyyûb'dan işittiği bir hadiseden bahsetmektedir. Bu rivayette "Saîd b. Cübeyr, Eyyûb'u Talak b. Habib (ö.95/714) ile otururken görmüş ve ona Talak ile oturmaması gerektiğini söylemiştir. Rivayeti duyan Ebû Hanîfe ise Talak'ın kader görüşünde olduğuna işaret etmektedir.[1944] Rivayetin *Târihu Bağdad*'ta geçen bir diğer versiyonunda "ircâ" ve "kader" görüşü bir arada yer almakta, Saîd b. Cübeyr'in Eyyûb'u Talak'ın "ircâ" görüşünü benimsediği için uyarmasının ardından, Ebû Hanîfe'ye Talak'ın görüşü sorulduğunda onun "kader/adl"[1945] görüşünü benimsediğini söylediği aktarılmaktadır.[1946]

Anlaşıldığı kadarıyla "ircâ" fikrini benimseyen Said b. Cübeyr'in yine Mürciî olan Talak[1947] ile oturulmasını yasaklamasına dair rivayet Ashâbu'l-Hadis yazarlarına ait *Kitabu'l-İman* literatürüne aittir.[1948] Esasen rivayetin sıhhati bu haliyle tartışmalı görülmüştür. Zira Said b. Cübeyr gibi Talak da ircâ fikrindedir ve ikisi İbnu'l-Eş'as isyanına beraber katılmışlar ayrıca bu isyan neticesinde Haccac'dan kaçarken birlikte hareket etmişlerdir.[1949] Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili yorumu ise rivayete sonradan eklenmiştir ve Said b. Cübeyr'in Talak'tan uzak durma uyarısını farklı bir sebebe yani kader fikrine bağlamaktadır. Bununla beraber rivayetin ilk kısmının sıhhati husûsundaki soru işaretleri, bu rivayetin sonraki versiyonunun Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra üretilmiş olmasını gerektirir. Zira rivayetin ilk kısmının henüz Ebû Hanîfe hayattayken üretilmiş olması halinde *Kitabu'l-İman* literatürüne de dahil olması gerekecektir.

[1943] Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 52; Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I, 293.
[1944] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 134.
[1945] Fesevî'de adl ifadesi yer alır. Fesevî, *el-Mârife ve't-Târih*, II, 793.
[1946] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XV, 511.
[1947] İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 226.
[1948] İbn Ubeyd'in eserinde Talak yerine falan kişi ibâresi geçer. İbn Ubeyd, *Kitâbu'l-İman*, 66. İbn Sa'd'ın eserinde ise Talak'ın ismi eklenmiştir. İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 227.
[1949] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 206, dn. 42.

Muhammed b. Şucâ es-Selcî'nin Muhammed b. Semâa'dan onun da Ebû Yusuf'tan aktardığı bir rivayette ise Ebû Hanîfe bir Kaderî ile konuşulduğunda iki tavır belirlenebileceğini söyler: Ya susûlur ya da kâfir sayılır. Kâfir saymak ise belirli şartlara bağlıdır. Öncelikle "ona denir ki, Allah bilgisiyle bir eşyanının olduğu hali bilebilir mi? Eğer "hayır" derse, kâfir olur. Ancak "evet" derse ona şöyle denilir: Bildiği gibi olmasını mı irade etti yoksa bildiğinin hilafına olmasını mı irade etti? Eğer bildiği gibi olmasını irade etti derse, mü'minin imanını kâfirin de küfrünü irade ettiği üzere karar kılmış olur. Eğer bildiğinin hilafına irade etti derse, Rabbini temenni eden ve üzülen olarak görür. Çünkü kim olmadığını bildiği bir şeyin olmasını ya da olduğunu bildiği bir şeyin olmamasını irade ederse, o "temenni eden" ve "üzülendir". Kim de Rabbini "temenni eden" ve "üzülen" olarak tanımlarsa, o kâfirdir."[1950] Rivayette geçen tekfir söylemi, Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminde yer almaması sebebiyle tetkike açıktır ve problemli görünmektektedir. Ebû İsme Sa'd b. Muaz el-Mervezî[1951] de Kaderî bir kimse ile evlenilmemesini ve bu kimsenin cenaze namazının kılınmamasını gerekli görmüştür.[1952]

Farklı mezhep ve meşrepten bir müslümanın arkasında namaz kılmamak genel anlamda Ashâbu'l-Hadis geleneğinde rastlanan bir durumken,[1953] Ashâbu Ebî Hanîfe'den birinin böyle bir kimsenin ardında namaz kılmaması ya da onun cenaze namazını kılmaması tavrı Hanefî geleneğe uymayan sıkıntılı bir durumdur. Zira bu hususstaki kriter: yol kesme ve bozgunculuk vb gibi fiileri yaparak insanlara açıktan zulüm etmiş olmaktır.[1954] Ancak bu tarz fiiller işlenmediğine göre bunun dışında büyük günah işleyen kimsenin ardında kılınan namaz caiz görülmektedir.[1955] Nitekim Hanefî-Maturidî gelenekte aktarıldığına göre Hz. Peygamber'den nakledilen "Fâcir ya da temiz her kimsenin ardında namaz kılın" hadisi buna delildir. Üstelik sahabe ve tâbiun dönemlerinde bazı insanlar eliyle fısk ve zulüm yayılmış ancak Müslümanlar bu ilke gereği onların ardında namaz kılmaya devam etmişlerdir.[1956]

[1950] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 516

[1951] Onun Ebû Hanîfe'den aktardığı bir aktarımda ise "Şia haricinde heva ehlinden adil olan herkesten hadis rivayet edilebileceği yer almaktadır. Ali Ahmad Salus, *Maa İsnaa Aşeriyye fi'l-Usûl ve'l-Furu*,

[1952] Özen, "IV.yy'da Ehl-i Sünnet Mücadalesi", 55.

[1953] Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâc'u-Sünne*, V, 200.

[1954] Ebû'Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed (ö.373/983), *Uyûnu'l-Mesâil fî Furûi'l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Muhannâ, Beyrut 1998, 31; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 131. Bir başka husus ise isyancının savaşta öldürülmesi durumunda namazının kılınmayacağı şeklindedir. Burhâneddîn el-Buhârî (ö.616/1219), *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nûmânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Beyrut 2004, II, 185.

[1955] Şeybânî, *Asl*, I, 18.

[1956] Sâlimî, *Temhid*, I, 213

3.2.3. Hanefî-Maturidî Geleneğin Mu'tezile Algısı

IV/X. asırda Ebû Hanîfe ve ashâbının itikadî görüşlerini Ehl-i Sünnet akidesi içerisinde tavsif eden etme gayesiyle[1957] *Akîde*'sini kaleme alan Tahavî (ö.321/933), risalesinin sonunda itikatlarının Müşebbihe, Mu'tezile, Cehmiyye, Cebrîyye ve Kaderiyye gibi mezheplerden uzak olduğunu söylemektedir.[1958] Bu suretle Hanefîliğin itikadî zeminini diğer itikadî eğilimlerden soyutlama girişimleri, Ehl-i Sünnet algısının oluşmaya başladığı IV./X. asırda Ehl-i Sünnet üzerinden yapılmaya başlanmıştır. Mısır'da Tahavî'nin yönlendirdiği[1959] bu girişim esnasında Bağdat'ta Hanefîlik Irak Hanefîlerinin temsilcileri olan Ebu Said el-Berdâî (ö.317/930), Kerhî (ö.340/952) ve Cessâs (ö.370/981) gibi Mu'tezilî eğilimli şahıslar tarafından temsil edilmektedir. Bu dönemde Bağdat'ta Mu'tezilî öğretileri destekleyen Büveyhî hakimiyeti mevcutken, Mâverâünnehir'de ise Semerkand Hanefîlerini Ehl-i Sünnet tanımı içerisinde tutup destekleyen Sâmânî hakimiyeti söz konusu olmuştur.[1960] Bu dönemde Ebû Hakim es-Semerkandî (ö.342/953)'nin Semerkand Hanefîliğinin görüşlerini Ehl-i Sünnet içerisinde tanımladığı ve diğer itikadî eğilimleri hem Hanefî gelenekten hem de Ehl-i Sünnet'ten ayırt etmek hususunda gerekli kriterleri tayin ettiği eserinin[1961] Sâmânîler tarafından resmi ilmihal olarak benimsendiği zikredilmektedir. [1962] Bu akide içerisinde Kur'an'ın mahluk olmadığı, rü'yetin imkanı, kabir azabı, miraç, mîzan, şefaat gibi meselelerin kabulünü ortaya koymak suretiyle Mu'tezilî inanç esasları açık bir şekilde Ehl-i Sünnet olarak tanımlanan Hanefî öğretinin dışında tutulmuştur.[1963]

Mâverâünnehir, II./VIII. asırdan itibaren Hanefî/Mürcii şahısların yoğun bir şekilde nüfûz ettiği bir coğrafya olmakla birlikte, bazı araştırmalara göre bu bölgede Sâmânî Devletinin son dönemleri olan IV./X. asrın sonlarında sınırlı sayıda da olsa Mu'tezilî şahıslar mevcuttur. [1964] Nitekim Sâmânîler döneminde Mâturîdî'nin hocalarından İyâzî (III./IX. asrın son çeyreği?), Semerkand Hanefîleri ile Mu'tezile arasındaki ihtilaflardan oluşan on maddelik bir beyanname hazırlamış ve bunu

---

[1957] Tahavî, *el-Akide,* 9.
[1958] Tahavî, *el-Akide,* 38.
[1959] Tahavî, *el-Akide,* 38.
[1960] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim,* 339; Madelung, W. "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", 96. Krş. Ulrcih, *Mâturîdî,* 171.
[1961] Eserin Hanefîlik içerisindeki konumu ve Maturidilik içerisindeki yeri hakkında bkz., Ulrcih, *Mâturîdî,* 170, vd.
[1962] Madelung, W. "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", 96; Ulrcih, *Mâturîdî,* 173.
[1963] Hâkim es-Semerkandî, (ö.342/953), es-*Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul, trz.
[1964] Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyânnamesi", 53.

Semerkand halkını, bu fikirlere karşı uyarmak üzere ilan ettirmiştir.[1965] Yine aynı süreç devam ederken Mâturîdî özellikle Hanefî-Mu'tezilî kimliğiyle bilinen Ebu'l-Kâsım el-Belhî'yi muhatap aldığı Mu'tezile'yi eleştiren pek söyleme yer vermiştir.[1966]

Mu'tezile ile Mâturîdî gelenek arasında gerilimin mevcut olduğu bir dönemde yaşadığı anlaşılan Ebu Seleme es-Semerkandî'nin eserine yapılan şerhte yer alan meselelerden anlaşıldığı kadarıyla eser Mu'tezile ile ihtilaflı birtakım meseleleri vuzuha kavuşturmak amacını içermektedir. Zira eserde kader,[1967] aslah,[1968] emri bil'l-maruf nehy'i ani'l-münker,[1969] el-va'd ve'l-vaî,[1970] rü'yet,[1971] Kur'an,[1972]madum,[1973] sıfatların ispatı,[1974] gibi Mu'tezilî akidenin temel unsurlarını tartışma mevzu olarak ele alınması, eserin yazılış amacının Mâturîdî geleneğin öğretilerini açıklamaktan ziyade, Mu'tezilî öğretileri çürütmeyi esas aldığını göstermektedir. Zira şârihin de belirttiği üzere yazar eseri mülhidlere karşı tevhid mezhebini, mübtedîlere karşı da sünnet ve cemaat mezhebini savunmak üzere yazılmıştır.[1975]

Hanefî-Maturidîlerle Mu'tezile arasındaki çekişme ise tipik Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bidat zemininde yapılmaktadır.Yazar, Ehl-i Sünnet olarak tanımladığı Hanefî-Maturidî gelenek karşısında Mu'tezile'yi Kur'an'ın mahluk olduğu gibi birtakım görüşlerinden ötürü Ehl-i Bid'a olarak vasıflandırmaktadır.[1976] Eserde, Mu'tezile ile muhalif olunan meselelerde, Mu'tezile'nin iddialarından bahsedilmekte ve bunlara cevap verilmektedir.[1977]

Hanefî-Maturidî âlimler Hanefîlik ile Mu'tezile birlikteliğinin de farkında olmakla beraber, bu durumun geçici bir durum olduğuna atıfta bulunularak ana bünyenin Semerkand Hanefileri olduğu fikri tesis edilmeye çalışılmıştır. Nitekim Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö.508/1115), *Tabsıratu'l-Edille*'de usûlde ve fürûda Ebû Hanîfe'yi takip

---

[1965] Ebû'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I, 470; Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyânnamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 70.
[1966] Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye olan eleştirileri müstakil araştırma konusudur. Nitekim bu bağlamda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Musahov, Yıldız, *Mâturîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebû'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî bağlamında)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2009; Koçoğlu, Kıyasettin, İmam "Mâturîdî'nin Mu'tezile Algısı", *Milel ve Nihal*, 7/2 (2010).
[1967] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 66a.
[1968] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 71a.
[1969] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 83a.
[1970] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 94b.
[1971] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 116b.
[1972] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 60b.
[1973] Yazar, meselenin kendileriyle Mu'tezile arasında olduğunu söylererek bahsi açar. İbn Yahya, el-Bâsegânî *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 159b.
[1974] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 46a.
[1975] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 160.
[1976] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 153b.
[1977] İbn Yahya el-Bâsegânî, *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, vr. 160a.

edenlerin, Merv'den Belh'e kadar hatta Mâveraünnehir ve Horasan'ın tümünde eski zamanlardan beri i'tizâli fikirlere mensup olmalarına rağmen bu düşüncelerden ayrıldıklarını söylemesi[1978] bu minvaldedir.

Hanefîlik içerisindeki Mu'tezile'ye olan tavır Hanefî-Mutezililere olan tavır ile aynı olmamıştır. Hanefî-Mu'tezilî olduğu ifade edilen şahıslardan ilim almaya devam edilmiş, eserlerde onların rivayetlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda Tahavî'nin Ehl-i Sünnet karşısında tanımladığı Mu'tezile algısında Hanefî-Mu'tezilî şahısların yer alıp almadığı aşikar değildir. Zira Mu'tezilî eğilimleri olan Kerhî ile Ashabu'l-Hadis zihniyetine yakın olan Tahavî'nin ilişkisinin belirli bir dönemden sonra bozulduğuna işaret edilmektedir. Mu'tezilî yazarlardan İbnü'l-Murtazâ, adl görüşünü benimseyen fukahâ içerisinde yer verdiği Kerhî'nin Tahavî hakkındaki kanaatinin "dünyada ondan daha fakih kimsenin olmadığı" şeklindeyken, onunla hacda karşılaşmaları sonrasında Tahavî'yi bu sıfata layık görmekten vazgeçtiğine işaret etmektedir. [1979] İbnü'l-Murtazâ'nın Kerhî bahsinde onun Mu'tezile'den Ebu Hâşim'e ta'zimde bulunduğunu ifade ettikten sonra bu rivayete yer vermesi ise Hanefî-Mu'tezilî çekişmesi bağlamında bu duruma işaret ettiğini göstermektedir.

Hanefî-Maturidî gelenek içerisindeki yazarlar Mu'tezilî fikirler karşısında Ebû Hanîfe'nin otoritesine yer vermek suretiyle de Hanefîliğin kurucusu olarak Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini Hanefiliği benimseyen diğer itikadî kimliklerden uzak tutmaya çalışmaktadırlar. Sâbûnî'nin Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşlerine yer vermek suretiyle meseleyi Mu'tezile karşısında Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle delillendirmiş olması bu minvaldedir.[1980] Bununla birlikte Hanefî-Maturidî âlimler, Hanefî gelenek içerisindeki Mu'tezili farklılaşmadan haberdar olmakla birlikte Hanefî-Mu'tezilî olarak bilinen şahısları, bidat ile ilişkilendirilen Mu'tezile algısına dahil etmedikleri anlaşılmaktadır. Semerkand ulemasından Ebû Leys es-Semerkandî farklılaşmanın netleştiği IV./X. asırda kaleme aldığı fıkıh eserlerinde Bişr el-Merîsî, İbn Semâa, İbn Şucâ es-Selcî gibi i'tizâl görüşü nispet edilen şahıslardan rivayette bulunmaktadır. [1981] Yine eserinde Hanefîlik içerisindeki farklılaşmaya dikkat çeken Alaaddin es-Semerkandî İsa b. Ebân, İbn Şucâ es-Selcî, Kerhî gibi şahısları ashaptan olarak tanımlamıştır.[1982] Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan olan Ebû Sehl ez-Züccâcî'nin hac

[1978] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille,* I, 468.
[1979] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 130.
[1980] Sabûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 144.
[1981] Ebû Leys es-Semerkandî, *Uyûnu'l-Mesâil,* 23, 32.
[1982] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, I, 297, 298, 403.

konusunda ashaba muhalif olduğu bir meseleye[1983] değinmiş, Ebû Said el-Berdaî'nin umum konusundaki ashaba muhalif olan görüşünden bahsederken dahi onu ashabımızdan olarak tanımlamıştır.[1984] Ancak Mu'tezilî kimliği belirgin olan Ebû Abdullah el-Basrî'nin her müçtehidin isabetli olduğu konusundaki görüşlerine Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi Mu'tezilî şahıslarla beraber yer vermiştir.[1985]

3.2.4. Mu'tezile'ye Göre Mürcie

Ebû Hanîfe'nin Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin bir yansıması olarak Mu'tezilî yazarlarca Mu'tezilî sayıldığı gibi bir algı Semerkand Hanefîlerinde görülmektedir. Bu durum Ebû Hanîfe'nin mezhebî kimliğinin paylaşılması gibi bir düşünceyi gündeme getirecektir. Ebû Hanîfe'nin fıkhî görüşlerinin sahiplenilmesinde sorun görünmemektedir. Ancak itikadî meseleler gündeme geldiğinde Hanefî-Mu'tezilîler ile Hanefî-Maturidîler arasında bir sahiplenme durumunu ortaya çıkaracaktır. Hanefî-Maturidî gelenek Ebû Hanîfe'nin fıkıhta imamları olduğu gibi, itikadî konularda da imamları olduğunu sıklıkla dile getirmişlerdir.[1986] Bu durumun bir sonucu olarak da Ebû Hanîfe'nin itikadî kimliğinin Mu'tezilî eserlerdeki sunumu, Ebû Hanîfe'nin ne derece sahiplenildiğini göstermesi açısından önemli olacaktır. Mu'tezilî eserlerde Ebû Hanîfe'nin doğrudan Mu'tezile'den olduğu iddiası yer almasa dahi, en azından Ebû Hanîfe'yi sahiplenme güdüsü ile hareket eden Mu'tezilî yazarlardan beklenen, onun Mürciî kimliğinin ya da kelâm ile ilişkisinin yok sayılması gibi tavırlar olacaktır. Biz Mu'tezilî eserleri bu göz ile incelediğimizde yukarıdaki söz konusu tavırlara ilavaten beklenmedik bir şekilde Mu'tezile içerisinde Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den sayan ciddi bir literatür ile karşılaştık. Bu nedenle Mu'tezile'nin Mürcie algısının içeriğini doldurma ihtiyacı hissettik.

Mu'tezilî eserlerde Mürcie, Kaderîye ile birlikte uzak durulması gereken mezheplerden biridir. [1987] Bununla beraber Mu'tezile nezdinde Mürcie küfür kategorisinde yer almamaktadır. Hanefî-Mu'tezilî âlimlerden İbnu'l-Melâhimî [1988]

[1983] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, I, 298.
[1984] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, I, 383.
[1985] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, II, 765.
[1986] Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 8.
[1987] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 17.
[1988] İbnu'l-Melâhimî, Hanefîliğin yaygın olduğu Harezm Mu'tezile'sindedir. Onun Hanefî kimliği ile ilgili olarak Koloğlu, eserinde ashâbımızdan Iraklı fakihler ibâresini kullanmasını Hanefî kimliğinini teyit ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 54, 55.

ashâbının Mürcie'yi tekfir etmediğini ifade ettikten sonra Mürcie'nin tevhid, adalet ve nübüvvet konularında kendileriyle muvâfık olduklarını söylemektedir.[1989]

Mu'tezilî yazarların Mürcie tanımının içeriği ise birbirinden farklı olmuştur. Mu'tezilî Makâlât yazarlarından Nâşî el-Ekber, tahkim sonrası mevcut olan altı fırkaya ek olarak Mürcie'nin ortaya çıktığını söylemektedir. Yedinci fırka olarak ortaya çıkan Mürcie, Ehl-i Salât hakkında susmuş, onların mezhepleri konusundaki ihtilafları, birbirlerinin kanını akıtmaları ve birbirlerini tekfir etmeleri husûsunda görüş beyan etmemiş ve onların ceza ve sevap konusundaki durumunu Allah'a ircâ etmiştir. Ehl-i Salât'ın tümünün birbirlerini tekfir etmelerine, birbirlerinin kanlarını akıtmalarına ve mezheplerindeki ayrılıklara rağmen, imanlarının tam olduğunu söyleyen Mürcie onların imanının meleklerin ve peygamberlerin imanı gibi olduğunu kabul etmiştir.[1990]

Mezhepleri imamet konusundaki görüşlerine göre tasnif eden Nâşî el-Ekber, Mürcie'nin imâmet konusunda faziletli olanın imâmetini savunup, mefdul olanın imâmetine izin verdiğini ve Gaylân, Ebû Hanîfe ve Cehm b. Safvan'ın Mürcie'nin ileri gelenlerinden olup bu görüşü savunduklarını ifade etmektedir.[1991] Mürcie'nin tamamı Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi tevella etmiş, Ebu Bekir'in en faziletli olduğunu benimsemiştir. İmâmetin Kureyş'ten olması meselesinde ise Mürcie ikiye ayrılmış Ebû Hanîfe ve ashâbı imâmetin Kureyş dışından olmasını kabul etmezken, Gaylâniyye, nesebe bakılmaksızın herhangi bir kimsenin olabileceğini söylemiştir.[1992] Kureyş'den olanın zorbalık yapması, kötülüğe sevk etmesi ve haksızlık yapması halinde Allah'ın ona karşı çıkmayı farz kıldığı görüşü ise Mürcie'nin çoğu ile Mu'tezile'ye ait bir görüş olarak zikredilmektedir. [1993] Ancak anlaşıldığı kadarıyla Mürcie'nin çoğu içerisinde imâmetin Kureyş dışında olması fikrine karşı çıkan Ebû Hanîfe yoktur.

Mu'tezilî yazarlardan olan ve fıkhî eğilim olarak Hanefîliği benimseyen Kâ'bî, Mürcie'yi küfrün dışındaki bütün günahların affedilmesi konusunda kesin bir fikir beyan etmeyenler şeklinde tanımlamış ve el-va'd ve'l-vaid konusunda beş farklı görüş nispet etmiştir. [1994]

Kâdî Abdülcebbâr ise Mürcie'nin ortaya çıkmasını Mürcie içerisindeki öncü şahısların Kur'an'ı tevil etmelerinin etkili olmasına bağlamış ve ircâ fikrini

---

[1989] İbnu'l-Melâhimî, *el-Fâik fî Usûlu'd-Dîn*, 604.
[1990] Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 19-20.
[1991] Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 62.
[1992] Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 63, 64.
[1993] Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 64.
[1994] İbnü'l-Murtazâ, "el-Milel ve'n-Nihal*"*, *el-Bahrü'z-Zehhâr* içinde, nşr. Muhammed Tâmir, Beyrut 2001, 28, 29; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 275.

benimseyenlerin vaîd fikrinin nefislerine ağır gelmesi sebebiyle, nefislerine daha kolay gelene meylettiklerini bu suretle de affedilme söz konusu olduğu için bu fikri benimseyenlerin sayısı artarken, vaîd fikrini benimseyenlerin sayısının azaldığını ifade etmiştir.[1995] Kâdî Abdülcebbâr, küfürle birlikte amel fayda vermediği gibi, imanla birlikte amelin zarar vermediği inancını benimseyen görüşü ise Mürcie içerisinde ortaya çıkan aşırı bir görüş olarak sunmaktadır. [1996] Kâdî Abdülcebbâr, ircâ fikrinin gelişimini aşamalı bir şekilde açıklamış ve ircânın ilk ortaya çıkışının Hasan b. Muhammed el-Hanefîyye'nin zamanında olup bu fikri ilk ortaya koyan kişinin o olduğunu söylemektedir. İrca ilk ortaya çıktığı haliyle "el-menzile beyne'l-meznileteyn" görüşüne karşı büyük günah sahibinin mü'min olduğu fikrini benimsemek suretiyle muhalif bir görüştür ve bu görüşün ortaya çıkması Hâricî anlayış sebebiyledir. Mürcie içerisinde, imanı ilim olarak tanımlayan görüş ise sonradan ortaya çıkmıştır.[1997] Kâdî Abdülcebbâr, Mürcie'nin vaîd konusundaki görüşlerini eleştirirken Hanefiler'in de fikirlerine cevap vermektedir.[1998]

Zeydî-Mu'tezilî yazarlardan olan ve fıkıhta Hanefiliği benimseyen Cüşemî, Mürcie'nin Ehl-i Salât'tan olup büyük günah işleyenlerin vaidi husûsunda görüş beyan etmeyip, bu kimselerin durumunu Allah'a ircâ etmeleri sebebiyle bu şekilde isimlendirildiklerini söylemektedir.[1999] Mürcie'yi adl fikri ile beraber ircâyı benimseyen adliyye ve cebr fikri ile birlikte ircâyı benimseyen cebriyye olmak üzere ikiye ayıran[2000] Cüşemî Said b. Cübeyr, Hammad b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe ve ashâbını cebrî kabul etmeyen Mürcie içerisinde zikretmektedir.[2001]

Yine Zeydî-Mu'tezilî Makâlât yazarlarından Neşvân el-Himyerî'ye (ö.573/1178) göre Mürcie, Muhammed ehlinden olan kebire sahibinin durumunu Allah'a bırakıp, affedilmelerine veya azaba çekilmelerine dair bir beklentileri olan kimseler olmaları nedeniyle bu isimle isimlendirilen ve bunu "diğerleri Allah'ın emrine kalmıştır, onlara ya azap edilir ya da tevbeleri kabul edilir" âyeti ile delillendiren kimselerdir. Cüşemî gibi Mürcie'yi ikiye ayıran Neşvan, Gaylâniyye ve Şimriyye'nin tevhid ve adl görüşünde olduğunu, diğer fırkaların ise cebir ve teşbih görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Bu

[1995] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 154.
[1996] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 156.
[1997] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 159.
[1998] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûlu'l-Hamse*, II, 592.
[1999] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr.15b; Yıldırım, Ramazan, *Mutezîle'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 95.
[2000] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr.15b; Cüşemî, *Risâletu Tâmme fi Nasîhatu Amme*, vr. 26b.
[2001] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr.15b; Cüşemî, *Risâletu Tâmme fi Nasîhatu Amme*, vr. 26b.; *Mutezîle'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 95.

tasnifi yaptıktan sonra ise o, Mürcie'nin İbnu'l-Eşas ile birlikte Haccac'a, Mürcie'den Gaylâniyye'nin de Yezid b. Velid ile birlikte "kâfir ve aşağılık" olarak nitelendirdiği Velid b Yezid'e karşı çıktığını aktarmaktadır. [2002] Neşvân'ın bu tutumundan, onun Mürcie içerisindeki aktif bir eğilimin varlığını yadsımadığı ancak bu eğilimi tevhid ve adl fikrini savunan kesim ile özdeşleştirdiği ve bu durumda Mürcie içerisinde saydığı Ebû Hanîfe'yi cebr fikrine eğilimli diğer grupta kabul ettiği izlenimi ortaya çıkmaktadır. Ancak ircâ fikrinin içeriğinin adl ve tevhid ile bir araya geldiğinde, pasif bir hükümdarlara itaat tavrından sıyrıldığını ortaya koymak adına, bu gruptan zâlim hükümdarlara karşı çıkanların zikredilmesi, Mürcie içerisindeki diğer grubun sahip olduğu cebr fikrinin de doğal bir şekilde hükümdarların yanında olma anlayışını kapsadığı imasını içeriyor olabilir. Nitekim Neşvân'ın adl ve tevhid görüşünü benimseyen fırkalar içerisinde Ebû Hanîfe'yi hariç tutarak Mürcie'yi zikretmesi[2003], onun nazarında Mürcie içerisindeki cebr görüşünü benimseyen ikinci gruptan Ebû Hanîfe'nin de sayıldığını göstermektedir.

İbnü'l-Murtazâ da Mürcie'nin fâsık hakkındaki vaîd kararının katiyetini terk etmeleri sebebiyle bu şekilde isimlendirildiklerini, bu görüşün onların mezhebini bir araya getiren şey olduğun ve her kim fıskın selametinden ümidini keserse onun Mürciî sayılmayacağını söylemiştir. Onların içerisinde Adliyye, Cebrîyye, tâbiun Mürcie'sinden Said b. Cübeyr, Hammad b. Ebî Süleyman ile fukahâdan Ebû Hanîfe ve ashâbı, mütekellimlerden Muhammed b. Şebîb, Sâlihî, Hâlidî, Ebu Şimr ve Gaylân ile Mücebbire'nin hepsi Mürcie'yi oluşturmaktadır. [2004]

İbnü'l-Murtazâ'da geçen ifadeye göre Mürcie, fâsıkın vaîdinin katiyetini reddeden herkese verilen bir isimdir ve bu tanım içerisinde Ebû Hanîfe ve ashâbı fukahâdan olarak yer bulur. [2005] Mürciî-Mu'tezilî olduğu bilinen şahısların Mürcie içerisindeki mütekellimler olarak tanımlanmaları,[2006] Mu'tezilîlik ile mütekellim olma vasfı arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Bu eserlerde Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile ilişkisi göz ardı edilmemekle birlikte vurgulanan noktanın Ebû Hanîfe'nin fakih sıfatı olması[2007] da dikkate değerdir.

Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den sayanların Mu'tezilîler olduğunu söyleyen Şehristânî, Mu'tezile'nin kader konusunda kendilerine muhalif olanları Mürcie olarak

[2002] Neşvân el-Himyerî, *Hûr'ul-Iyn,* 203-204.
[2003] Neşvân el-Himyerî, *Hûr'ul-Iyn*, 147.
[2004] İbnü'l-Murtazâ, *Milel ve'n-Nihal*, 28.
[2005] İbnü'l-Murtazâ, *Milel ve'n-Nihal,* 27.
[2006] İbnü'l-Murtazâ, *Milel ve'n-Nihal*, 28.
[2007] İbnü'l-Murtazâ, *Milel ve'n-Nihal,* 27.

isimlendirdiğini söylemekte ve Ebû Hanîfe ve ashâbının Mürcie olarak isimlendirilmesini, Kaderiyye'ye ve I./VII. asrın başlarında ortaya çıkan Mu'tezile'ye muhalif olmasına bağlamaktadır. Zira ona göre Mu'tezile kader konusunda kendine muhalif olanları Mürcie olarak isimlendirmiştir. Bu sebepten ötürü Şehristânî'ye göre Ebû Hanîfe'nin Mürcie olarak isimlendirilmesi Mu'tezile ve Hâricîlerin onun için kullandıkları bu lakaptan kaynaklanmış olabilir.[2008] Şehristânî'nin değerlendirdiği bu ihtimal, Mu'tezile kelâmcısı İbn Ebî'l-Hadîd'in ircâyı ilk benimseyenlerin imanla beraber günahın zarar vermeyeceğini savunan Muaviye ve Amr b. As olduğu yönündeki iddiası ile aynı minvaldedir. [2009] Bu tarz bir ircâ fikri cebr ile beraber olup, Muaviye gibi şahısların meşruiyetlerini sağlama amacına hizmet eden bir ircâdır. [2010] Bu durumda Şehristânî'nin iddiasına göre Ebû Hanîfe'ye yapılacak bir isimlendirmede gözetilen cebr anlayışının Emevî Hâkimiyetini meşrulaştıran bir siyasî tavrın tanımından ibaret olacağı düşünülebilir. Bu da itikadî konularda Mürcie ile örtüşen bir Ebû Hanîfe algısına çok da sıcak bakmayan Mu'tezile tarafından yapılması muhtemel bir Mürciî isimlendirmesinin sebebini açıklar. İbnü'l-Murtazâ'nın Mücebbire'nin tamanını Mürcie içerisinde sayması da Mu'tezile nezdinde Mürcie ile Cebrîyye arasında bir dolaylı ilişkiye işaret ediyor sayılabilir. [2011] Yine Neşvân'ın Ebû Hanîfe'nin konumu adl ve tevhid fikrini benimseyenlerim dışında bir yerde sayması[2012] da bu tanım ile uyumludur.

Mu'tezilî eserlerde, Mu'tezilî şahıslar ile Mürciîler arasında ircâ konulu bazı tartışmalara işaret edilmektedir. Bu tartışmalardan birinde Ebû Hanîfe, Mürcie ile uyumlu iman tanımı ile Amr b. Ubeyd ile münazara etmiş ve Amr, Ebû Hanîfe'ye üstün gelmiştir.[2013] Bu tartışmada Ebû Hanîfe, Amr'ın imanın Allah'ın kullarından yapılmasını istediği fiilerin tümü olduğu şeklindeki tanımına karşı çıkmaktadır. [2014] Bir başka rivayette ise Vasıl'ın dâîsi Horasan'da Cehm b. Safvan ile ircâ konusunu tartışmak üzere görevlendirilmiştir.[2015] Ancak Ebû Hanîfe ile Vâsıl arasında ircâ konulu bir tartışma gündeme gelmez. Mu'tezilî eserlerde geçen ircâ konusunda bir diğer tartışmada ise Ebu Ali el-Cübbâî'nin yanında Ebu Halife[2016] ve Zübeyr adlı iki şahıs daha yer almaktadır.

[2008] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*,143.
[2009] İbn Ebü'l-Hadîd (ö.656/1258), *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, Beyrut 2007, VI, 325-340.
[2010] Nevin, *İslam Düşüncesinde Muhalefet,* 276.
[2011] İbnü'l-Murtazâ, *Milel ve'n-Nihal,* 27.
[2012] Neşvân el-Himyerî, *Hûr'ul-Iyn*, 147.
[2013] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 250.
[2014] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 250.
[2015] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 241
[2016] İbnü'l-Murtazâ Ebû Halife yerine Ebû Hanîfe ismini zikreder. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 70; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 83

Ebu Halife, Ebu Amr b. Ala'nın Amr b. Ubeyd ile karşılaştığını ve ona, acemi olduğunu ancak bu acemiliğin dilde değil, anlayışta olduğunu, arapların söz verdiklerinde bunu yerine getirdiklerini söylediğini aktarmış ve bununla ilgili bir şiir okumuştur.[2017] Mu'tezile'nin ircâ fikrini el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşüne alternatif bir görüş addetmesinden ötürü Mu'tezilî literatürde Kaderî-Mürciî şahıslar ile Mu'tezilî şahıslar arasında geçen pek çok münazaraya işaret edilmiş ve bu münazaralar neticesinde Mu'tezilî şahısların Mürcie karşısındaki başarısına değinilmiştir.[2018]

3.2.5. Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe Tanımı

Tarihsel süreçte, bazı meşhur âlimlerin sahip oldukları nüfûzları sebebiyle, bu nüfûzdan yararlanmak isteyen birtakım gruplar tarafından kendilerine nispet edildikleri görülmektedir. Bu nispet genellikle, kendilerine sapkın özellikler atfedilen grup veya mezhepler tarafından, kendilerinden önce yaşayan ilmî nüfûzu kabul edilen ve otorite olarak görülen bir şahsa yapılmaktadır. Bu durumun pekişmesinde yardımcı olan bir diğer unsur ise önceki süreçte diğer mezhep mensuplarının önde gelen şahsı küçültme gayesi ile bidat mezheplere nispet etmek suretiyle oluşturdukları literatürdür. Ebû Hanîfe'nin bazı Mu'tezilîler tarafıdan Mu'tezile'ye nispetinde mezheplerin kendilerini güçlü bir şahıs vasıtasıyla yüceltme gayesinden; yine diğer mezhep mensuplarının aşağılama amaçlı nispetlerinden söz edilmesi muhtemel olmakla birlikte, tarihsel süreçte gerçekliği yadsınamayan bir Mu'tezile-Hanefî birlikteliğinin, Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe algısını farklılaştırmış olması imkan dahilindedir. Bunun yanında özellikle V./XI. asırda Semerkand Hanefîlerinin eserlerinde görülen Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'yi kendilerinden saydığına dair bazı iddiaların varlığı[2019] Mu'tezilî literatüre yansıyan doğrudan Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile'den sayıldığına dair bir algının mevcudiyetini gerektirmektedir.

V./XI.asrın ikinci yarısında yazılmış eserlerin bazısında Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olup olmadığı husûsunda tartışmaların yapıldığına dikkat çeken Özen, Semerkand ekolünün bu tartışmalarda Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olmadığını ispat etmek için gayret sarfettiğini vurgulamış ve bu döneme ait literatürün, Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilîliği ile ilgili iddiaların ciddi bir boyuta taşındığına işaret ettiğini söylemektedir.[2020] Hanefî-Maturidî gelenek içerisindeki bazı yazarların Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile'den olmadığını ispat

[2017] Amr b. Ubeyd ile Ebu Amr b. Âla' arasındaki bu tartışma için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 71.
[2018] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 268, 284; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 72.
[2019] Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 74.
[2020] Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 74.

etmeye çalışmaları[2021] Hanefîliğin Mu'tezile ile yakın ilişkisinin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir.[2022]

Yine Kerderî (ö.642/1254), Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'yi kendilerinden sayma iddialarını desteklemek üzere Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerin ona ait olmadığını ileri sürmelerini reddetmekte ve bunu desteklemek üzere Mu'tezile tarafından Ebû Hanîfe'ye aidiyeti inkar edilen eserlerin, ona ait olduğunu ve bu eserlerin Mu'tezilî menâkıbname yazarı Mekkî tarafından da Ebû Hanîfe'ye nisbetini aktarmaktadır. Mu'tezile'nin söylediğinin aksine Kerderî, bu eserlerin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu teyit etmiş ve onun itikadî görüşlerini yansıtan bu eserlerin Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat üzere olduğunu ispat ettiğini ifade etmiştir. [2023] Taşköprüzâde (ö.968/1560) ise Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'yi kendi mezheplerinden sayıp, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerden kelâmî tartışmaların yer aldığı *el-Âlim ve'l-Müteallim* ile *Fıkhu'l-Ekber*'in de Ebû Hanîfe el-Buhârî adlı başka bir şahsa ait olduğunu iddia ettiklerini söyler. Bu bağlamda o Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe ile ilgili olarak onun kendi mezheplerinden olduğu iddiasını mesnetsiz bir iddiadan ibaret olarak görmekte ve meşâyıhdan pek çok şahsın bu eserlerin Ebû Hanîfe'ye aiddiyeti üzere birleştiklerini ifade etmektedir. Taşköprüzade, Hafızuddin el-Bezzâi'nin "Ebû Hanîfe'nin ulemâ arasındaki yeri, Hz. İbrahim'in enbiya arasındaki yeri gibidir. Çünkü her millet onu kendinden gösterir. Allahu Teala "İbrahim, Yahudi ya da Nasrânî değildir" demiştir. Aynı şekilde Ebû Hanîfe ne Mu'tezilî, ne de Kaderîridir. O ancak Sünnî Hanefîdir. Onun takipçileri de Hanefîlerdir şeklindeki açıklamasına ise bu tartışmaları özetleme maksadıyla yer vermektedir. [2024]

Mu'tezilî iddialar karşısında savunma amaçlı yazılan bu literatür, Mu'tezile'nin kendi literatüründe de bu durumun bir karşılığının olmasını gerektirir. Hanefî literatürde görülen Ebû Hanîfe'nin eserlerinin ona ait gösterilmemesi tavrını, en azından bize ulaşan literatür içerisinde genel bir eğilim olarak göremediğimizi söylemek durumundayız.

[2021] Pezdevî'nin *Kenzul Vusûl*'unün girişinde Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olmadığının delillerini sıralamaktadır. Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl,* 4; Ebû'l-Berekat en-Nesefî ise ashaplarının i'tizâl fikrini benimsemediğini zikretmekte ve bunu Ebû Hanîfe'nin kelâm ile de iştigal ettiği, itikadî konularda eserler yazdığı, halku'l-Kur'an fikrini benimsemeyi reddettiği, içtihatta isabet konusunda Mu'tezile'nin aksine görüş belirttiği, Mu'tezile'nin hilafına fâsıkın imametini benimsediği gibi deliller ile desteklemektedir. Ebû'l-Berekat en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 8-9; Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 74.

[2022] Bu tezi dile getiren Özen, Mu'tezilî Hanefîler ile Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşleri arasındaki uyumsuzluk sebebiyle Mu'tezile içerisinden Ebû Hanîfe'nin kelâm kitapları yazmadığı hususunda bir iddianın *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 76.

[2023] Kerderî, Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettar (ö.642/1244), *Menâkıbü'l İmam Ebî Hanîfe*, tsh. Veli Ahmed Aras vd., İstanbul 2010, I, 142; Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 75.

[2024] Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde*, II, 141

Üstelik Mu'tezilî bir yazar sayılan İbnü'n-Nedîm IV./X. asırda yazdığı eserinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerden *el-Âlim ve'l-Müteallim*'in, *Fıkhu'l-Ekber*'in, *Risâle ilâ Osman el-Bettî*'nin isimlerini zikretmiştir.[2025]

Yine elimize ulaştığı kadarıyla Mu'tezilî literatürde Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile'den sayılmasına dair doğrudan bir iddia yer almamaktadır. Üstelik Mu'tezilî tabakâtlarda Ebû Hanîfe'nin ashâbından pek çok şahıs yer almakla beraber Ebû Hanîfe'ye yer verilmemiştir. Gerek Mu'tezile'den, gerekse diğer mezheplerden tabakât yazarlarının mezhep mensuplarının sayısını çok göstermek; önde gelen şahısların nüfûzundan yararlanmak gibi gayelerle zaman zaman mezhep mensupları ile ilim alışverişinde bulunan bazı şahısları da tabakâtlar içerisinde zikrettiği görülmektedir. Bu durum Şâfiî'nin Amr b. Ubeyd'in ashâbından olan İbrahim b. Yahyâ el-Medenî'den ilim alması dolayısıyla Mu'tezilî tabakât içerisinde zikredilmesi[2026] örneği ile Mu'tezile tabakât geleneği içerisinde pek çok kez tezahür etmişken, Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî tabakâtlarda yer almaması dikkate değerdir.

Genel olarak Mu'tezilî literatürdeki Ebû Hanîfe tanımının ise üç yönü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Ebû Hanîfe'nin fakih kimliğine yoğunlaşmak ve onun itikadî meselelerle ilişkisini yok saymak şeklindedir. Ancak bu tavır Mu'tezilî literatürün geneline yansımamıştır. Ebû Hanîfe'nin fakih kimliğini ön plana çıkarmak Mu'tezile'nin geneline yansıyan bir tavır olmakla birlikte, itikadî konularla ilişkisini yok sayma tavrını Saymerî gibi Hanefî-Mu'tezilî bir yazarın bu birlikteliğin farkındalığıyla yazdığı eserinde Ebû Hanîfe'nin Mürciî gelenekle ilişkisini yok sayma amaçlı olduğunu tahmin ettiğimiz dolaylı bir tavır olarak değerlendirebiliriz.

Hanefî-Mu'tezilî kimliği ile bilinen ancak Hanefî kimliği daha belirgin olan Saymerî, Irak ehlinden olan Ashâbu Ebî Hanîfe'yi ele aldığı eserinde Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî kimliğine dair doğrudan bir söylemde bulunmamış ancak bu eserde Ebû Hanîfe'nin kelâmî yönü yok sayılırken, Ebû Hanîfe'nin ashâbından olan şahıslardan Mu'tezilî kimliği olanlar, kelâmda ileri veya meşhur gibi sıfatlarla tanımlanmışlardır.[2027] Mesela Bişr el-Merîsî "ehl-i verâ ve zühd"ten olarak tanımlanmış ancak yaşadığı dönemde ilm-i kelâmda derinleşmesinden ve meşhur olmasından ötürü insanların ondan uzaklaştıklarını ifade etmiştir. [2028] Yine Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan Ebû Abdullah

[2025] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 256.
[2026] Fukahâdan adl görüşünü benimseyenler içerisinde zikredilir.Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 169.
[2027] Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 165
[2028] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 156.

Hüseyin el-Basrî'nin Mu'tezilî kimliği, mütekellimlerden olduğuna işaret etmek suretiyle açıklanmaktadır. [2029] Bu suretle kelâm ile uğraştığına atıfta bulunulan şahısların Saymerî'nin nezdinde Mu'tezilî şahıslar oldukları anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin fakih kimliğine vurgu yapan Mu'tezilî âlimlerden Câhız, eserlerinde Mu'tezile'nin kendi fıkıh anlayışını öne çıkarmaktan ziyade, "kelâm Mu'tezile'den soruluyorsa, fıkıh da Ebû Hanîfe'den sorulur" diyerek bu konudaki düşüncesini açıklamaktadır.[2030] Yine Ebû Ali el-Cübbâî'nin de Ebû Hanîfe'nin fıkıh sahasındaki yerine atıfla fıkhın Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu söylemesi[2031] de Mu'tezilî şahısların fakih olarak Ebû Hanîfe algısını açıklar mahiyettedir.

Mu'tezilî eserlerde fıkıhta Şâfiîliği benimseyen Kâdî Abdülcebbâr'ın mezhep değiştirme talebi de dile getirilmektedir. Bu rivayete göre Kâdî Abdülcebbâr, Ebu Abdullah'dan Ebû Hanîfe'nin fıkhını okumayı istemiş ancak hocası kendisinin bu mezhep üzere müçtehit olduğunu söylemiş ve Kâdî Abdülcebbâr'a Ashâbu Şâfiî içerisinde olmasını tavsiye etmiştir.[2032] Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinde Ehl-i Irak, Ehl-i Hicaz'a alternatif olarak Ebû Hanîfe'den ilim tahsil eden bir grup olarak tavsif edilmiş ve onların ilminin İbn Mesud'a kadar dayandırıldığı belirtilmiş ancak Mu'tezile bu grup içerisinde sayılmamıştır. Aksine Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hüzeyl'in ashabının ilmininin Peygamber'e kadar dayandığı söylemek suretiyle mezhebin üstünlüğünü dile getirmiştir.[2033]

Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe ve ashabının kelamî yönünü yok sayma tavrı Mu'tezilî eserlerde geçen bir rivayette de açık bir şekilde zikredilmektedir. Bu rivayette Sind melikinin huzuruna münazara etmek için gönderilen Ashâbu Ebî Hanîfe'den bir kimsenin ashabına göre kelamın bidat olduğunu ifade ettiği yer almaktadır.[2034]

Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe algısı ile ilgili olarak tespit ettiğimiz bir diğer eğilim ise onu dolaylı bir şekilde Mu'tezilî geleneğe yakın gösterme çabasıdır. Bu tavır zaman zaman Ebû Hanîfe'yi Mürcie içerisinde sayan Mu'tezilî yazarlarda da görülmektedir. Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan biri olan Ebu'l-Kâsım el-Belhî, tabakâtında fukahâdan ilk olarak Züfer b. Hüzeyl'in ismine yer vermiştir. Ancak o, Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile ile ilişkisini dile getirmek bir yana, Ebû Hanîfe'ye Züfer'in Kaderî olduğu bilgisi

---

[2029] Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 165
[2030] Makdisî, *el-Bed ve't-Tarih*, V, 144.
[2031] Temîmî, *Tabakat*, I, 104.
[2032] Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 367.
[2033] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 164.
[2034] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 266.

verildiğinde, onun kovulmasını ve onunla münazara edilmemesini istediğine dair bir rivayeti aktarmaktadır. [2035] Bunun yanında o, yine Ehlu'l-Adl görüşünü benimseyen fukahâ içerisinde zikrettiği Ebu Mu'tî ile ilgili bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayete göre, Nusayr b. Yahyâ, Ebi Mu'tî'den Hammad b. Ebî Hanîfe'nin Ebû Hanîfe'ye onun Kaderî olduğunu söylediğini Ebû Hanîfe'nin de ona "Nebî'den bu rivayet edilmedi mi? " Terzi onu yemeğe davet etmiş, koyunu ona yaklaştırmış ondan bir parça almış ve çiğnemiş ancak yutamamış ve ona koyunu haksız yere aldığını söylemiştir. Ben de (onaylamak için) "evet" dedim. Ebû Hanîfe yine dedi ki insanlar iffette yarışırlar". Ben de (onaylamak için) "evet" dedim. (O da) "Hammad'ın zulmüne şahit ol" dedi." Kâ'bî rivayeti aktardıktan sonra, Ebû Hanîfe'nin sözünü yorumlamış ve onun kendisine Ebu Mu'tî'nin Kaderî olduğu bilgisi verildiğinde sadece "Kullar iffette yarışırlar" meselesine odaklandığını, Ehlu'l-Adl'in diğer sözlerini ise inkar etmediğini söylemiştir. Zira Kâ'bî'ye göre, Hammad kendisine Ebu Mu'tî'nin Kaderî olduğunu söylediğinde bundan başka bir noktaya temas etmemiştir. [2036]

Kâ'bî'nin Ebû Hanîfe'nin sözünü Ehlu'l-Adl'in lehine yorumlamaya çalışması onun Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilîliğini dile getirecek somut bir delilinin olmadığını ancak bazı rivayetler aracılığıyla onun Mu'tezile ilgili fikirlerinin olumsuz olmadığını ispat çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Kâ'bî'nin *Makâlât*'ının Mu'tezile bahsinde ise Ebû Hanîfe, kelâm ile iştigal etmeyen, Mu'tezile'ye bakışında olumsuzluk söz konusu olmayan, kelâmî meselelerle ilgilenmeyen bir şahıs olarak tanımlanmaktadır.

Yine Hanefî-Mu'tezilî olarak bilinen şahıslardan Cessâs'ın, Ebû Hanîfe'nin siyaset anlayışı ile ilgili tespitleri, Mu'tezilî siyaset nazariyesi ile uyumlu gösterme çabasını[2037] içermesi açısından dikkate değerdir.

Mu'tezilî literatürde özellikle de Mu'tezilî-Makâlât türü eserlerde sıklıkla görülen bir diğer tavır ise Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den sayma eğilimi olup bu tavır da Mürcie tanımlarına göre farklılık arz etmektedir. Özellikle Hanefî-Mu'tezilî şahısların Ebû Hanîfe-Mürcie ilişkisini itiraf etmeleri beklenmedik bir durum olmakla birlikte bu görüş oldukça sık bir şekilde Mu'tezile içerisinde tekrarlanmakta, Ebû Hanîfe Mürcie'den sayılırken dahi onun fakih kimliğine vurgu yapılması ihmal edilmemektedir.

İbnü'l-Murtazâ'da geçen ifadeye göre Mürcie, fâsıkın vaîdinin katiyetini reddeden herkese verilen bir isimdir ve bu tanım içerisinde Ebû Hanîfe ve ashâbı

[2035] Kâ'bî, *Makâlât*, 104
[2036] Kâ'bî, *Makâlât*, 104, 105.
[2037] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 86.

fukahâdan olarak yer bulur. [2038] Mürciî-Mu'tezilî olduğu bilinen şahıslar ise Mürcie içerisindeki mütekellimler olarak tanımlanırlar. Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile ilişkisi göz ardı edilmemekle birlikte yine vurgulanan noktanın Ebû Hanîfe'nin fakih sıfatı olması da ilginçtir. Yine Mu'tezilî Makâlât yazarlarından olan Neşvân el-Himyeri de Ebû Hanîfe'yi Mürcie mensubu olarak görmektedir. [2039]

Câhız, Ebû Hanîfe, Süfyan ve Ameş'in geçtiği bir rivayete atıfta bulunurak, Ameş'in Ebû Hanîfe ve Süfyan ile bir araya gelmesinin garip olduğunu zira, Ebû Hanîfe ve Süfyan'ın Mürcie'den, Ameş'in ise Gâliyye'den olduğunu söylemek[2040] suretiyle Ebû Hanîfeyi Mürcie'den saymaktadır. Cüşemî de Ebû Hanîfe'yi Mürcie içerisinde zikretmiş ancak Ebû Hanîfe ve ashâbının Mürcie içerisinde cebri kabul etmeyen şahıslardan olduğunu ifade etmiştir.[2041]

Ebû Hanîfe'nin Mürciî kimliğini dikkate alan Mu'tezilî tavır, Mu'tezile'nin Mürcie algısı ile Ebû Hanîfe'yi hangi Mürcie kapsamında tanımladığının açıklanmasını gerektirmektedir. Bu sebeple Mu'tezile'nin Ebû Hanîfeyi Mürcie içerisinde sayarken temel aldığı esas kriterin belirlenmesi önemlidir.

Kâdî Abdülcebbâr Ebû Hanîfe'ye farklı yaklaşımı ile dikkati çekmetedir. O, *Usûlu Hamse*'de Mürcie'nin büyük günah sahibinin mü'min olduğu kanaatini dile getirmiş ancak bu görüşün ister mü'min hükmü medh ve tazim anlamında ele alınmış olsun, isterse de mü'min bir isimlendirme olarak kullanılmış olsun Ali b. Ebi Tâlib ve sahabeye göre bu görüşün geçerli olmadığını söylemiş ve kendi görüşlerinin Ali b. Ebî Tâlib'den, sahabe ve tâbiundan alınmış olduğunu dile getirmiştir. Burada asıl ilginç olan nokta ise Ebû Hanîfe'nin "Eğer günah ehli hakkında Emiru'l-Müminînin sireti olmasaydı, onların ahkamını bilemezdik" sözünü Mürcie'nin karşısında Mu'tezile'nin görüşünü desteklemek üzere kullanmış olmasıdır. [2042] Bu suretle Ebû Hanîfe burada her iki mezhepten müstakil saygın bir şahsiyet olarak ele alınmıştır. Bu sebeple Mu'tezile içerisinde Ebû Hanîfe'nin saygın bir şahsiyet olarak değerlendirilmesi, bu üç tavrın yanında genel bir yaklaşım olarak nitelendirilebilir.

Ebu Hâşim el-Cübbâî, babası ile arasında ihtilaf bulunması sebebiyle Mu'tezilî gelenek tarafından kınanmıştır. Bununla birlikte Mu'tezilî yazarlar, Ebu Hâşim ile babası arasında fürûnun detay meseleleri hakkında ihtilaflar olmasının kınanacak bir durum

[2038] İbnü'l-Murtazâ, *el-Milel ve'n-Nihal*, 27.
[2039] Neşvân el-Himyerî, *Hûru'l-Uyn*, 147.
[2040] Câhız*, el-Bursân ve'l-Urcân*, 119
[2041] Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr.15b.
[2042] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse*, I, 228.

olmadığını, Ashâbu Ebî Hanîfe'nin Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş olmasını delil göstererek anlatır. [2043] Bu durum, Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile nezdinde de bir otorite olarak kabul edildiğini gösterir. Zira, Ebû Hanîfe ile ashâbı arasındaki ihtilafların yanında, Ebû Ali el-Cübbâî'nin Ebu'l-Hüzeyl ve Şahham'la olan ihtilafı ile Ebu'l-Kâsım'ın hocasına olan ihtilafı da dile getirilmiştir. [2044]

3.3. Siyasî Tezahürler

Mezheplerin siyaset ile ilişkilerini tespit etmede, imâmet/hilâfet nazariyelerini oluşturan teorik boyutu mezhebin ortak tavrını anlama açısından değerli olmakla birlikte,[2045] mezhep içerisinde âlimlerin bireysel olarak devletin verdiği görevleri yerine getirme, ücret mukâbilinde devlet kademesinde görevler alma, devlet lehine fetvalar vermek suretiyle teorik boyutun desteklemediği uygulamalarda bulundukları hatta teorik boyuta ters düşmeme adına fiilerin tevil edilmesi söz konusudur. Özellikle bireysel ilişkiler konusunda, mezhebin siyasîlerle ilişkisini açıklayan teorik boyutunun genelleyici niteliğini kaybettiği söylenebilir. Bu çerçevede öncelikle kendilerini Ashâbu Ebî Hanîfe olarak değerlendirdiğimiz kimselerin siyasete olan genel eğiliminden bahsedilecek, sonrasında ise fiilî durumun farklılaşabileceğini göstermek amacıyla mezhep içerisindeki bireysel tavırlara yer verilecektir. Bu başlık altında Ashâbu'r-Rey geleneği ile Mu'tezilî eğilimli ilk şahısların siyasî tavırlarına söz konusu metod çerçevesinde müstakil olarak yer verildikten sonra iki mezhebî yaklaşım arasında ortak bir tavrın imkanı değerlendirilecektir.

Ashâbu Ebî Hanîfe ve Mu'tezile içerisindeki şahısların siyaset ile ilişkilerini değerlendireceğimiz zaman dilimi, Emevîlerin sonu ile Abbâsîlerin ilk dönemini kapsamaktadır. Emevî[2046] ve Abbâsîlerin yürüttükleri siyasî politikaların[2047] değişiklik

---

[2043] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 305; İbnü'l-Murtazâ *el-Münye ve'l-Emel*, 81; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 95.

[2044] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel,* 81; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 95.

[2045] Klasik kaynaklarda mezhepler genellikle imâmet ve itikadî konulardaki farklılıkları esas alınarak tasnif edilmektedir. Makâlât geleneğinde klasik mezhepleri İmâmet konusundaki görüşlerine göre tasnif eden Nâşî el-Ekber'in *Mesâilü'l-İmâme*'si bu anlamda dikkate değerdir.

[2046] Emevî devletinin hâkim siyasetinin temel vasıfların biri olan Cebrî tutum (İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kahire 1904; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* 143; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 99 vd.; Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 332; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi,* 140.) Kaderî bir tepkiyi meydana getirmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 484; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 25 vd.; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 252 vd.; Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 397 vd. Dönemin Arap asabiyetine dayanan siyaseti ise mevaliyi muhalefet zeminine taşımıştır. Emevilere karşı gerçekleştirilen mevâli isyanlarında ciddi bir Mürciî desteği de söz konusu olmuştur. Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 91 vd. Emevîlerin siyasî politikaları hakkında ayrıca bkz. Yiğit, İsmail, "Emevîler", *DİA*, XI, ss. 87-104, İstanbul 1995.

[2047] Abbâsî hâkimiyetin başlangıcında devletin temel siyaseti, özellikle Ali taraftarları karşısında Abbas soyundan olmayı meşru kılarken, temel propaganda araçları da Abbâsî soyundan gelmeyi meşrulaştırmak

göstermesi,[2048] onlara olan muhalif grupların da fikri/siyasî açıdan farklı tutum ve davranışlar sergilemesi anlamına gelecektir.

İmâmet meselesi[2049] kelâm kitaplarında[2050] ele alınırken imâmeti usûlu'd-din'den kabul eden Şia'nın[2051] aksine fürûdan bir mesele olarak kabul edilmiş ve kulların fiilleri ile ilişkili olarak değerlendirilmiştir.[2052] Klasik İslam mezheplerinin imâmet ile ilgili görüşleri genel olarak imâmetin vucubiyeti, vukû şekli ile imamda bulunması gereken özelliklerin tespiti üzerinden açıklanmıştır. [2053]

İmâmetin nasıl tahakkuk ettiği meselesi, Şia ile diğer İslam mezhepleri arasındaki temel ihtilaf noktalarının başında gelmektedir.[2054] İmâmetin tayininin Allah üzerine vacib olduğu yönünde kanaat belirten Şia[2055] karşısında, klasik İslam mezheplerinin çoğu icmâ, şûra veya ihtiyâr gibi yöntemlerle imâmeti halka teslim etmişler[2056] ve bu hususuta imâmetin ehlu'l-hal ve'l akd'ın ihtiyârı ve beyatına dayanması gerektiği kanaatini

---

ve Ali soyundan gelenleri etkisiz kılmayı amaçlamaktadır. Bkz. Bozkurt, Nahide, *Abbâsîler*, 45 vd; Abbâsîlerin kuruluşu sonrasında Abbasoğlulları ile Ali oğulları arasındaki ilişki için bkz. Büyükkara, Mehmet, Ali, *İmâmet Mücadelesi ve Hâşimoğlulları*, 28 vd. Sonraki süreçte ise Ali soyundan gelenlerin hilâfete yaklaştırılması (Bozkurt, Nahide, *Abbâsîler*, 58 vd.) ile Mu'tezilî şahısların halife nezdinde önemli bir konuma yükselmesi (Bozkurt, Nahide, *Abbâsîler,* 64 vd. Ammara, Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1988, 176 vd; Ay, *Mu'tezîle ve Siyaset,* 255 vd.) muhalefet zemininde olan Mu'tezile'yi halifenin yanına, mihnenin muhatapları olan hadis taraflarlarını da muhalefet zeminine çekmiştir. Mihnenin Ashâbu'l-Hadis mensupları açısından sonuçları için bkz. İğde, Muhyiddin, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", 153-171. Ayrıca Abbâsîlerin politikaları hakkında bkz. Bozkurt, Nahide, *Abbâsîler*, İstanbul 2013.

[2048] Emevî Devletinin karekteristik özelliklerinden olan Arap asabiyeti Emevî Devletinin çöküşünü hızlandıran sebeplerden biri olmuş, Abbâsîler ise Emevîler tarafından dışlanan mevâliyi Abbâsî daveti esnasında etkin bir unsur olarak kullanmışlardır. H. İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev. Yiğit, İsmail; Gümüş, Sadreddin, İstanbul 1991, I, 433; Bozkurt, Nahide, *Abbâsîler*, 26; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1993, 33-34.

[2049] Bkz. Bağdâdî, *Usûl,* 275; Cürcânî, Seyyid Şerif Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, (ö.816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2015, III, 666.

[2050] İmâmet meselesinin Eş'arî'den itibaren Şiî telakkiyi eleştirmek amacıyla kelâm kitaplarının son bölümünde yer aldığı ifade edilir. Bkz. Öz, Mustafa, İlhan, Avni, "İmamet", *DİA,* XXII, 201, ss.201-203, İstanbul 2000.

[2051] Fığlalı, E. Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, 217; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Saim Yeprem, Ankara 2010, 41; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, Şia'nın imâmeti usûlu'd-din içerisinde değerlendirmesine dair tespitler için bkz. Onat, Hasan, "Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD*, 32 (1992), 93 vd. , ss. 89-110.

[2052] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 666.

[2053] Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, 308 vd.; Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.450/1058), *Ahkâmu's-Sultâniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, Kuveyt 1989, 3-29; Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö.458/1066), *Ahkâmu's-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakı, Beyrut 2000, 19-29; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 431 vd; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 253; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 666 vd.

[2054] Bkz. Onat, Hasan, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİFD*, 36 (1997), 82, ss. 79-118; Gökalp, Yusuf, *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik,* Ankara 2014, 31.

[2055] Nasreddin et-Tûsî, "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *AÜİFD*, 37 (1996), 182, ss. 179-191.

[2056] Bağdâdî, *Usûl*, 279.

benimseyen Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin çoğu,[2057] Neccârîyye, Havâric ile Mürcie[2058] ittifak etmişlerdir.[2059]

Temel hususlarda ortak birtakım kriterler mevcut olmakla birlikte, her bir mezhebî gelenek imamet ile ilgili meselelerde özgün başka kriterler ve buna ilaveten farklı eylemler geliştirmişlerdir. Bu bağlamda biz Ashâbu Ebî Hanîfe geleneğinin siyaset anlayışını ortaya koyarken, ne ileriki süreçte dahil edildiği temel vasıfları sonradan belirlenen Ehl-i Sünnet geleneğini, ne de içerisinden neşet ettiği ve grubun itikadî yönünü oluşturan Mürciî geleneği göz ardı etmemek durumundayız. Esasında ortak bir Sünnî imâmet nazariyesi içerisinde Ashâbu Ebî Hanîfe geleneğinin yerinin de sorgulanması daha isâbetli olacaktır. Ancak konunun Mu'tezilî fikirler ile karşılaştırmalı ele alınması amaçlandığı için imâmet ile ilgili teoride bazı farklılılar gösteren teferruata ait meseleler üzerinde durulmayacaktır. Bu bağlamda imâmetin şartları arasında değerlendirilen "Kureyşlilik" koşulu ile Mu'tezile'nin, özellikle de Hanefî-Mu'tezilî şahısların Ebû Hanîfe hakkında iddialarının bulunması ve de bu ilkenin her iki gelenekte pratik bazı iz düşümlerinin olması sebebiyle "imâmetten azl" prensibi üzerinde durulacaktır. Hem Hanefîlerin hem de Mu'tezile'nin bazı özellikleri ile farklılaşan siyasî görüşleri, Hanefî-Mu'tezilî şahısların siyaset anlayışlarının şekillendiği zeminin tespit edilmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda her iki geleneğin siyaset anlayışlarının birbirlerini etkileyen yönlerine işaret edilmesi yerinde olacaktır.

3.3.1. Ashâbu Ebî Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı

Hanefîliğin, sonraki asırlarda sistematize edilen siyaset ile ilgili görüşlerini Sâbûnî, "Devlet riyasetinin şartı reisin erkek, hür, akıl baliğ olması ve Kureyş kabilelesine mensup bulunmasıdır. Adalet ve takvaya gelince bize göre kemalinin şartıdır. Binaenaleyh "Hanefîyyece günahkar olduğu bilinen bir kimseye devlet reisliğinin tevdi edilmesi mekruh ise de hukuken meşrudur. Devlet reisi büyük günah irtikab ederse bize göre azledilmeye layık olur, fakat kendiliğinden düşmez."[2060] şeklinde özetlemektedir.

Hanefî-Maturidî gelenekte imâmet söz konusu olduğunda tartışılan mevzulardan biri imâmet için sâlih olan kimsenin özellikleri ile bu kişiye imâmetin tevdîi, diğeri ise imamın görevden azli meselesi olmuştur. Ebû Hanîfe'nin belirttiği üzere hilâfet

[2057] Şiî literatürde Şia ile Mu'tezile'nin imâmet hususundaki ihtilafları için bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 39 vd.
[2058] Mürci'nin siyaset anlayışı ile ilgili bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 62.
[2059] Bağdâdî, *Usûl*, 279. Ayrıca bkz. Şeyh Müfid, *Evâil*, 31.
[2060] Sabûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 119-120.

mü'minlerin icmâsı ve meşvereti ile olur.[2061] İmamın özellikleri husûsunda ise iki temel vasıf gözetilmiştir. Biri kabile ve nesep gibi doğuştan getirdiği özellikleri, diğeri ise kişisel vasıflarıdır. Hanefî-Maturidî gelenek içerisindeki teamül imâmetin Kureyş'ten olduğu ve bu fikrin Ebû Hanîfe'ye ve Mâturîdî'ye dayandığı şeklindedir. [2062] Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115), imâmetin Kureyş'den olduğu fikrinin Ebû Hanîfe ve Mâturîdî tarafından da benimsendiğini söz konusu hadise dayandırarak açıklamaktadır.[2063]

Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşleri ona nispet edilen eserlerde yer almamakla birlikte bu fikrin ona dayandırılması yaygındır. Ona bu fikri isnat eden erken dönem Makâlât yazarlarından olan Nâşî el-Ekber (ö.293/906) imâmet konusundaki tartışmaları esas alarak, kendi dönemine kadar ortaya çıkan mezhepleri imâmet merkezli tasnife tabi tutan eserinde, Ebû Hanîfe'nin imâmetin Kureyş dışındakine caiz olmadığı fikrini benimsediğini ve bunu da meşhur hadis ile delillendirdiğini ifade etmekte ve onun görüşünü Mürcie içerisindeki imâmet konusundaki iki görüşten biri olarak zikretmektedir.[2064] Sonrasında ise İsmâilî Makâlât yazarı Ebû Hâtim er-Râzî, Gaylân'ın Ebû Hanîfe'ye muhalif olduğu meselelerden biri olarak imâmetin Kureyş dışındakilere caiz olduğu fikrini zikretmektedir. Yazar ayrıca "Mâdıriyye" ismini verdiği, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarından oluşan Irak Mürcie'sinin Gaylân'a imâmet konusunda muhalif olduklarını ve imamların Kureyş'ten olduğu hadisi ile imâmetin Kureyş dışına tahsis edilmeyeceğini benimsediklerini söylemektedir.[2065]

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye göre ise Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne Zurkan, Yahyâ b. Kâmil el-Cederî ve Mâturîdî gibi yazarlar eserlerinde yer vermişlerdir.[2066] Ancak bu eserler günümüze ulaşmamış olduğundan Ebû Hanîfe hakkında konu ile ilgili verilen bilgiler, söz konusu hadisi rivayet etmesi ve bu görüşü benimsemesi ile sınırlıdır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşün onun tarafından gerekçelendirilmesine dair ise ilave bir mâlumata yer verilmemektedir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye bu görüşün gerçekten dayandırılması durumunda, bunun onun nezdinde ne anlam ifade ettiğini açıklayacak bir ibarenin yer almaması konunun net bir şekilde aydınlatılması açsısından önemli bir eksikliktir. Bundan dolayı onun bu görüşünü inananların eşitliği prensibi ve Arap asabiyetine karşı sistematize ettiği Mürciî iman anlayışıyla uzlaştırmak ve hayatından

[2061] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 59.
[2062] Sâlimî, *Temhid*, 212; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 437.
[2063] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 437.
[2064] Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 26.
[2065] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 269.
[2066] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 437.

pratik tezahürlerle bağdaştırmak zor görünmektedir. Cessâs'ın zikrettiği Ebû Hanîfe'nin İbrahim es-Saig'in kendisine beyat talebinde bulunduğunda bu teklifi Kureyşlilik şartından ziyade başarıya ulaşacak şartların olmamasını dile getirerek reddetmesine dair rivayeti[2067], Hatiboğlu'nun Ebû Hanîfe'ye nispet edilen hilâfetin Kureyşliliği fikrine muhalif bir rivayet olarak zikretmesi[2068] ve Ebû Hanîfe'nin hilâfetin müminlerin icmâı ve meşveretiyle olacağına dair görüşünü [2069] hatırlatması [2070] kanaatimizce önem arz etmektedir. Pek çok konuda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini açıklayan ve yeniden ifade eden Mâturîdî'nin konu ile ilgili görüşlerinin gerekçesinin bize ulaşması ise Ebû Hanîfe'nin imamet konusundaki algısının anlaşılmasına yardımcı olması açısından önem taşımaktadır. Mâturîdî'nin konu ile ilgili görüşü de yine Ebû'l-Muîn tarafından aktarılmaktadır. Burada zikredildiğine göre Mâturîdî, Kureyşlilik prensibini, dinî bir prensip olarak algılamamış ve imâmet husûsunda dinî açıdan gerekli olanın takva olduğunu bunun da Kur'an'da istenen ilke olduğunu ifade etmiştir. Kureyşlilik şartı ise Kureyş'in siyasî yetkinliği sebebiyle tercih edilen siyasî bir ilkedir.[2071]

Hakkında ihtilaf bulunan Kureyşlilik şartının yanında, ilim, takva, adalet, basiret sahibi olma vasıfları, Mâturîdî de dahil gelenek tarafından imamın seçiminde gözetilmesi gereken vasıflar olarak tanımlanmış[2072] ancak seçilen kimsenin tüm bu özelliklere sahip olması gerekmekle birlikte hilâfetin icrasının devamı için şart görülmemiştir. [2073] İmamın günah işlemesi halinde tevbeye davet edilmesi gerektiği ve ona isyanın caiz olmadığı, onun azledilmeyi hak etmekle birlikte azledilemeyeceği husûsunda fikir birliği edilmiştir.[2074] Hanefî-Maturidî gelenek, Ebû Hanîfe ve ashâbınca rıza gösterilen kanaat olduğunu[2075] söyledikleri bu fikri Ebû Hanîfe'ye dayandırmışlar[2076] ve onun imama karşı çıkmanın fitne ve fesadı aleme yaymaya sebep olacağı gerekçesiyle bu fikri kabul ettiğini benimsemişlerdir. [2077] Yine onlar nezdinde, imanın azlinin kabul edilmemesinin bir diğer gerekçesi büyük günah işleyen kimsenin mü'min sayılıyor olması hasebiyle hilâfetinin

---

[2067] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 319.
[2068] Hatiboğlu, M. Said, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Ankara 2005, 72.
[2069] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 59.
[2070] Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, 72.
[2071] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 437, 438. Mâturîdî'nin imâmetin Kureyşliliği hakkındaki görüşleri üzerine bir değerlendirme için bkz. Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* içinde, 34 vd.
[2072] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 441; Sabûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 119-120.
[2073] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 441.
[2074] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 273, 275; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 441.
[2075] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 273.
[2076] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 275, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 441.
[2077] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 275

geçersiz sayılamayacağıdır. [2078] Bu sebeple fâsıkın, imam, kadı veya şahit olabileceği görüşü Mu'tezile ve Havâric'in görüşünün karşısında Ebû Hanîfe ve ashâbına nispet edilmiş ve Ebû Hanîfe ve ashâbının i'tizâle meyletmediklerini ispat sadedinde Hanefî-Maturidî gelenek tarafından ifade edilmiştir.[2079]

Hanefî-Maturidî gelenek tarafından, imamın azli hak etmiş olsa dahi azledileyemeceği husûsunda Ebû Hanîfe'ye dayandırdığı görüşler meşhur olmakla birlikte, Hanefîlik içerisindeki Mu'tezilî şahısların Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği fikirlerde ise Mu'tezile'ye yakınlaşma söz konusudur. Bu yaklaşıma göre Ebû Hanîfe, Mu'tezile ile uyumlu olarak zâlim imamın azledilmesi gerektiği fikrini benimsemektir. Bu görüşün dayanak noktası olarak Ebû Hanîfe'nin hayatındaki fiilî tezahürler ile onun zulmeden kâdının durumu hakkındaki fikri gösterilmiştir. Ebû Hanîfe'nin siyaset anlayışını yeniden değerlendiren Hanefî-Mu'tezilî gelenek içerisindeki Cessâs, Ebû Hanîfe'nin fâsıkın hâkimliğini caiz görmediği gibi, fâsıkın imâmetini de caiz görmediğini ispatlamaya çalışmaktadır.[2080] Cessâs'ın iddia ettiğine göre mütekellimlerden bazıları mesela, Zurkan el-Mismaî (ö. 278/891) [2081] Ebû Hanîfe'nin imâmet görüşü hakkında yanlış bilgi vermektedir.[2082] Ebû Hanîfe'ye göre kadılık ile imâmet arasında fark yoktur ve her ikisinde de adalet şarttır.[2083] Yine Ebû Hanîfe'nin kendi hayatından örneklere yer veren Cessâs, Ebû Hanîfe'nin zulüm ile savaşmak husûsundaki görüşünün meşhur olduğunu, hatta Evzâî'nin Ebû Hanîfe'nin "el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker"in vücûbu görüşüne dayanarak zulüm ile savaşma çağrısına kadar diğer bütün görüşlerine katlandıklarını söylediğini aktarmıştır.[2084] Ebû Hanîfe'nin görüşünü teyit etmek için onun hayatından örnekler vermeye devam eden Cessâs, Ebû Hanîfe'nin kendisine "el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker" hakkında danışan İbrahim b. es-Saig'e

[2078] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 274
[2079] Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, I, 8.
[2080] Bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 87.
[2081] Tam ismi Muhammed b. Şeddad b. İsa Ebû Ya'la el-Mismaî el-Mütekellimdir. Mu'tezilî mütekellim bir şahıstır. Zehebî, *Siyer*, XIII, 148. Ayrıca bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, 78; *el-Münye ve'l-Emel,* 66; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, III, 579; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, III, 124; İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzân*,V,199.
[2082] Zurkan'ın *Makâlât*'ında Ebû Hanîfe'nin imâmet anlayışı ile ilgili bir bölümün olması muhtemeldir. Yukarıdaki söz konusu görüşün yanında yine Zurkan'ın kaynak gösterildiği bir rivayette Ebû Hanîfe'den imâmetin Kureş'den olmasına dair bir görüş aktarmıştır. Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, 275; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille,* II, 437. Zurkan'ın Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Sünnîleştirilmesi hususunda bir gayretten söz edilebilir. Onun Mu'tezilî olması Ebû Hanîfe'ye dair ihtilaflı ilk rivayetlerin onda yer almasını anlamayı da zorlaştırır niteliktedir.
[2083] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 86.
[2084] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 86.

(ö.131/748)[2085] bunun farz olduğunu söylediğini ve "şehitlerin en faziletlisi Hamza b. Abdülmuttâlib ve zâlim imama karşı çıkıp, "el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münkeri emreden ve öldürülen kimsedir" mealindeki hadisi zikrettiğini söyler. Bunun üzerine ise İbrahim, Merv'e dönüp Ebû Müslim'e karşı ayaklanmıştır. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali (ö.122/740)[2086]'yi de malıyla desteklemesi ve insanlara onunla savaşmanın gerekliliği husûsunda fetva vermesi ile Abdullah b. Hasan'ın oğulları Muhammed ve İbrahim husûsundaki durumunu da örnek verir. [2087]

Cessâs'a aktardığına göre Iraklıların bu konudaki görüşü de zâlim bir halifenin atadığı adil bir kâdının caiz olduğudur. Ancak bu görüş fâsık imamın da caiz olduğu anlamına gelmez. Çünkü kadı eğer adil olursa hükümleri yerine getirmesi mümkün olur, onun gücü ve kudreti vardır ve onu buraya atayanlar kâdının verdiği kararın kabulüne de yardımcı olurlar. Eğer bir imam ya da sultan vasıtasıyla olmazsa ise onların kadılıkları kabul edilmez. Şureyh, kadılığa beni Ümeyye tarafından getirilmiştir. Ve Haccac'ın zamanında kadıdır, ki Haccac da Abdülmelik de zâlimdir.[2088] Aktarılan bu görüşler mezhebin kanaatinin, kadılığın adil olmayan bir imamdan gelse dahi yapılmasını caiz gördüğünü gösterir ki, sonraki Hanefîlerin uygulamaları buna uygundur.

Sonraki süreçte ise Zemahşerî,"قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ"[2089] âyetinin fâsıkın imâmetinin caiz olmadığına işaret ettiğini söyleyerek buna Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'nin isyanını[2090] gizlice destekleyip, malıyla yardım etmesini örnek göstermekte[2091] ve böylece o da Cessâs gibi bu görüşü Ebû Hanîfe'nin hayatındaki pratik tezahürlerle ilişkilendirmektedir.

Cessâs'ın Ebû Hanîfe'nin zâlim imamın azledilmesi görüşünü benimsediğini ispat sadedinde Ebû Hanîfe'nin hayatından bazı örneklere işaret etmesinin yanında, onun görüşünü ispat için zâlim kâdının azledilmesine dair kanaate işaret etmek suretiyle, Ebû Hanîfe hakkındaki ihtilaflı bir mesele hakkında daha hükmünü belirttiği söylenebilir.[2092]

[2085] İbrahim b. Meymun es-Sâig el-Mervezî için bkz. Buhârî, *Târuhu'l-Kebir*, I, 325; Zehebî, *Mîzânu'l-Îtidâl*, I, 197; Kureşî, *El-Cevâhir*, I, 113.
[2086] Zeyd b. Ali ve onun ismi etrafında gerçekleşen isyanlar hakkında bkz. Gökalp, *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik,* 57 vd.
[2087] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 87.
[2088] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 87.
[2089] 2/Bakara, 124.
[2090] Zeyd b. Ali'nin isyanı ile ilgili geniş değerlendirmeler için bkz. Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi" *ÇUİFD*, 7/2 (2007), 2007, 59 vd, ss. 55-93; *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik*, 53 vd;
[2091] Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö.538/1144*), el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Riyad 1998, I, 318; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 144, dn. 394.
[2092] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 86.

Özen'in zulmeden kâdının durumu husûsunda, Semerkand Hanefîleri ile Irak Hanefîleri arasındaki ihtilaflara ve Ebû Hanîfe'yi kendi görüşlerine nispet etme gayretlerine işaret ederken ifade ettiği üzere, bu mesele Irak Hanefîlerinin Ebû Hanîfe'ye nispet ettikleri Mu'tezile ile uyumlu görüşlerdendir. [2093] Hanefî-Maturidî gelenekte, Ebû Hanîfe'nin ve mezhep ulemâsının zulmeden kadı ile ilgili hükmünü iptal eden ancak azledilene kadar münazil saymak yerine ma'zul sayan görüşüne yer verilmiş[2094] ve Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünün kendi görüşlerinin hilafına olduğuna işaret edilmiştir.[2095] Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in zulmeden kadıyı münazil saydıklarına dair rivayet de ma'zul sayıldıklarını söyleyen rivayet ile birlikte literatürde yaygın şekilde yer almaktadır.[2096] Irak Hanefîleri *Siyeru'l-Kebir*'deki rivayeti esas alırken, Semerkand Hanefîleri *Kitâbu'l-Hudud*'daki rivayeti esas almışlardır. [2097] Bu konuda Mu'tezile'nin delili fıskın sahibini imandan çıkarması sebebiyle kaza ehliyetini kaybediyor olması iken, yine azlini savunan Şâfiî'ye göre ise adaletin ehliyet şartı olması azle sebebiyet vermektedir. Azli savunmayan Hanefîlerin dayanağı ise kebirenin sahibini imandan çıkarmaması ve adaletin ehliyet şartlarından olmamasıdır. [2098] Mu'tezile'nin imamın fıskının küfür sınıra ulaşmasa dahi, adaleti zedelemesi halinde azledilmesi gerektiğine dair görüşü, imamın azlini benimseyen kimselerin adalet zemininde birleştiklerini göstermektedir.

[2093] Bkz. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin Irak Hanefîleri Ebû Hanîfe'nin zulmeden kâdının münazil sayıldığı görüşünde olduğunu söylerken, Semerkand Hanefîleri azle müstehak olduğu görüşünü benimsediğini savunmuşlardır. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, VII, 16; İbn Mâze, *el-Muhit* , VIII, 37; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 103 vd. Özen bu meseleye Irak Hanefîleri ile Semerkand Hanefîleri arasındaki ihtilaflı meselelerden biri olarak müstakil bir başlık altında yer vermektedir. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 103 vd. Ayrıca bkz. Atar, Fahrettin "Kadı", *DİA,* XXIV, 68, ss. 66-69, İstanbul 2000.

[2094] Cessâs ile aynı sıralarda Ebû Leys es-Semerkandî, *Uyûnu'l-Mesâil*'inde bu konuya yer vermiştir. Burada Semerkandî, Ebû Hanîfe'nin rüşvet veren ya da fâsık kâdının verdiği hükümlerin iptal edilmesinin gerektiğini Hasan b Ziyad'dan nakleder. Bir diğer rivayette ise, kâdı ister azledilsin ister azledilmesin, ma'zul olduğu görüşünde olduğunu aktarır ve Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-Hudud*'unda kınanıp, azledileceğini söylediğini ekler. Bir kimsenin fâsıklığının bilinmeden kadı tayin edilmesi halinde kadı ma'zul olurken, onun fıskının bilinmesine rağmen tayin edilmesinde ise, m'azul olmaz azledilmesi gerekir. Zira o zaman zorlama yoluyla kadılığa seçilmiş olacaktır. Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Uyûnu'l-Mesâil,* 109. Bunun yanında Hanefî-Maturidî olmamakla birlikte Saymerî ve İbn Ebi'l-Avvâm da Ebû Hanîfe'nin zulmeden kâdının mazul olduğu görüşünü benimsediğine dair rivayete yer vermişlerdir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 77; İbn Ebî'l-Avvâm, *Fedâil*, 72.

[2095] Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 80; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, VII, 17; ayrıca bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 105, 106.

[2096] Sadruşşehîd, *Edebu'l-Kâdî* şerhinde imam İsmâîl ez-Zahid (İsmâil b. Ali b. Zenceveyh) mütekaddiminin fâsık kadıyı münazil sayan rivayetleri bırakıp "âmmetu'l-meşâyıh"ın görüşü olarak zikredilen kâdının azledilene kadar kadı olarak kalacağı görüşünü benimsediğini söylemektedir. Bkz. Sadruşşehîd, Ebû Hafs Hisâmüddin (ö. 537/1141), *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf, thk.* Muhyi Hilal es-Serhan, Bağdat 1978, III, 149.

[2097] Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, VII, 16.

[2098] Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, 7/17.

Cessâs'dan önce bu görüşün Hassâf (ö.261/875) tarafından benimsendiği kaydedilmiş ve Hassâf'a ait *Edebul-Kâdî* adlı eserde bu görüşün yer aldığı ifade edilmiştir.[2099] Yine Hassâf'ın söz konusu eserinin şerhini yazan Sadru'ş-Şehid, onun zulmeden kâdının münazil olduğu görüşünde olduğunu zikretmektedir. [2100] Ancak bu görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nispet edilip edilmediği önemlidir. Bununla birlikte yine Hanefî-Mu'tezilî kimliği ile bilinen Saymerî'nin, yine aynı mezhebî kimlikle tanınan İbn Semâa vasıtasıyla aktardığı bir rivayette, Ebû Hanîfe'nin "kasıtlı olarak zulmeden kâdının verdiği hükmün fesh edilmiş sayıldığı ve azledilsin ya da azledilmesin fıskından dolayı ma'zul sayıldığına dair görüşünü aktarmış[2101] olması dikkat çekmektedir.

Hanefî gelenek, kâdının kadılıktan çıkarılması ile vekilin vekâletinin sona ermesini aynı şartlara bağlamaktadır. Ancak tek bir farka işaret edilmekte, bu da müvekkilin vefatı ile vekil azledilirken, imamın ölümü ile kâdının azledilmiyor olmasıdır.[2102] Bu sebeple kadıyı fıskından dolayı münazil saymayan görüşün taraftarları kâdının imam tarafından atandığını ve müvekkilin, vekilin izni ile tasarrufta bulunması gibi kâdının da imamın izni ile göreve getirilip, görevden alınması gerektiğini ifade etmektedir. Hanefî gelenekten Kudûrî (ö.428/1037) ise bu görüşe de muhalefet ederek fâsık kâdının imam onu kadılıktan çıkarsa bile kadılığının devam edeceğini savunmaktadır. [2103]

Şâfiî literatürde de Ebû Hanîfe'nin kâdının cahil ve fâsık olmasını caiz gördüğü zikredilmekte ve onun adalet ve ilim dışında bir şey gerekmediği fikrini benimsediği belirtilmektedir. Hassâf'ın görüşünün ise Ebû Hanîfe'nin ashâbından olmakla birlikte farklı olduğuna işaret edilmiştir. Bu sebeple bu görüşleri dile getiren Semânî, Şâfiîilerden fısk ile azlin geçerli olmadığını benimseyenleri gerçekte Ebû Hanîfe'nin mezhebine, zâhirde ise Şâfiî'nin mezhebine bağlı olmala suçlamaktadır.[2104]

Hanefî-Maturidî ulemâdan Sâlimî, Ebû Hanîfe'nin imanın Kureyş'den olması koşuluyla, fâcir ya da masum olabileceği görüşünde olduğunu ifade etmiş ve meselenin aslının fâsıkın velâyete ehil olup olmadığı meselesi ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Şâfiî fasığı velâyete ehil kabul etmezken, Ebû Hanîfe velâyete ehil kabul etmiştir. "Fâcir ya da

---

[2099] Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî(ö.489/1096), *Kavâtı'u'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Abdullah b. Hâfız Ahmed el-Hakem, Riyad 1998, V, 137.
[2100] Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-Kâdî*, III, 148.
[2101] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, 77.
[2102] Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, VII, 16.
[2103] Simnânî, Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed (ö. 499/1106), *Ravdatu'l-Kudât ve Tariku'n-Necat*, Selahaddin en-Nâhî, Beyrut 1984, I, 148.
[2104] Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-Edille,* V, 137.

masum her kimsenin ardında namaz kılın" hadisine binaen, sahabe ve tâbiun devrinden sonra ortaya çıkan zulüm ve fısk esnasında onlarla beraber haccedilmiş ve namaz kılınmıştır. Tâbiun da onlara karşı huruç etmemiştir. Sâlimi, bu suretle sahabe ve tâbiunun fısk karşısındaki tavrını, fısk ve cevrin imâmeti ortadan kaldırmadığının delili olarak kabul etmiştir. Onun delillerinden bir diğeri ise nübüvvet ile imâmet arasındaki farktır. Zira o, ismetin nübüvvetin şartı olduğunu ve imâmet için de şart koşulması halinde aralarında bir fark kalmayacağını, üstelik fıskın imandan da çıkarmayacağını ve bu nedenle imâmete zarar vermeyeceğini ifade etmektedir. [2105]

Taftazâni, Sâlimî ile benzer şekilde fâsıkın hâkimlikten veya imamlıktan azlolunmuş sayılıp sayılmacağı meselesini mezheplere göre fâsıkın velâyete ehil olup olmaması ekseninde değerlendirmiştir. Şâfiî, fâsık imam ya da kâdının azledilmesi görüşünü benimsemiştir, çünkü ona göre fâsık velâyete ehil değildir.[2106] Ebû Hanîfe'nin ise fâsıkın velâyet ehline sahip olduğu görüşünü benimsediği zikredilir, yazarın bu görüşe yer açmasından anlaşılacağı üzere bunun doğal sonucu onun fâsık imamın azledilmesi fikrini benimsemediği olacaktır. Bunun yanında Taftazânî, bazı nevâdir kitaplarında Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in "fâsık hâkiminin hükmünün caiz olmadığı" fikrini benimsediklerinin yer aldığını ifade eder ve Hanefî fakihi Kadıhân'ın "rüşvet alan kâdının, rüşvet aldığı davada verdiği hükmün geçerli olmadığı ve bu makamı rüşvetle ele geçiren kimsenin ne hâkimliğinin, ne de verdiği hükümlerin geçerli olmayacağı" fikrini benimsediğini ifade eder. [2107]

Menâkıbnâme yazarı Kerderî ise fâsık kâdının azledilmiş sayılmasına dair görüşün de Ebû Hanîfe'ye nispetini zayıf görür ve mezhebin görüşünün kişinin azlinin gerektiği şeklinde olduğunu söyler. Ardından ise Mu'tezile katında kişinin fıskından dolayı imandan çıkmış olduğundan azledilmiş olduğunu ifade eder ve "tercih edilen görüş şudur" diye de ilave eder: "Mukallid kadıyı adildir diye taklid etse fısk ettiği gibi bu yol üzere olur; çünkü mütevelliliği hukuken zapta geçirilmiş ve şart koşulmuştur, bu durum için bir şart bulunmadığından azledilmiş olur. Ancak fıskını bilerek taklit etmişse azledilmiş olmaz."[2108]

Ashâbu'r-Rey'i Mürcie içerisinde üçüncü fırka olarak zikreden İsmâîli Makâlât yazarı Ebû Temmâm (IV/X.asır) [2109] Ashâbu'r-Rey'in Ebû Hanîfe ve taraftarları

[2105] Sâlimî, *Temhid,* 213.
[2106] Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid,* 266.
[2107] Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid,* 266.
[2108] Kerderî, *Menâkıb*, İstanbul 2010, I, 213, 214.
[2109] Ebû Temmâm hakkında bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 99 vd.

olduğunu söylemiş, onların siyaset anlayışından bahsederken, zulmeden sultanın azledilmesi gerektiğini ve eğer azledilmez ise de (öldürülmesi) gerektiğine dair bir görüşü Ebû Hanîfe'ye nispet etmiştir. O, bu duruma örnek olarak ise Osman b. Affân'ın durumunu göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin söylediğine göre Osman b. Affân halifeliğinin altı yılını hak üzere yapmış, zulmetmeye başladığında ise imâmeti iptal olmuştur. Ali b. Ebî Tâlib ise kendisinden razı olunan bir imamdır. Kim ondan râzı olmazsa kalbinde hastalık vardır ve aldanmıştır. Çünkü adil olandan razı olmamış, zâlim olandan ise razı olmuştur. [2110] Bu suretle IV/X. asırda Mu'tezilî kimliği ile bilinen Cessâs'ın Ebû Hanîfe'nin siyaset anlayışı ile ilgili zikrettiği yanılgı, İsmâilî gelenek tarafından Cessâs'ın gerekçesinden farklı bir gerekçe ile desteklenmiştir.

IV/X. asırdan itibaren Ebû Hanîfe'ye nispet edilen imâmet görüşü hakkında, Hanefî-Maturidî gelenek ile Hanefî-Mu'tezilî geleneğin ters düştüğünü, her iki kesimin de Ebû Hanîfe'ye kendi görüşlerine uygun olan kanaati atfettiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Saymerî, Cessâs gibi Hanefî-Mu'tezilîlerle Pezdevî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi Hanefî-Maturidîlerin görüşlerini karşılaştırmak ve Ebû Hanîfe'nin hayatınındaki somut uygulamalarla bu fikirleri kıyaslamakta fayda vardır.

Fâsık olan imamın azli meselesi, pratik yönü olması sebebiyle gerek Ashâbu Ebî Hanîfe'nin, gerekse de Mu'tezile'nin ilk dönemde halifelerle ilişkilerine teorik düzeyde önemli bir dayanak noktası olarak değerlendirilebilir. Fâsık imamın azledilmeyeceği ve ona itaatin devamı, teoride Ehl-i Sünnet'in siyaset nazariyesi içerisindeki -her ne kadar istisnası yer alsa da- genellemelerden biridir. Mu'tezile'nin imâmet anlayışı bahsinde yer verileceği üzere Mu'tezile'nin fâsık imamın azlolunması gerektiği yönündeki görüşü ise bu genel ifadenin tam karşısında yer alır. Şâfiî'nin imamın azledilmesi husûsundaki görüşü[2111], Mu'tezilî görüşle uyumlu olmakla birlikte, Şâfiî'nin ashâbından diğer görüşü benimseyenlerin varlığı da zikredilir. Ebû Hanîfe için ise durum biraz daha karmaşıktır. Hanefî-Maturidî geleneğin kelâm kitaplarının imâmet bahislerinde Ebû Hanîfe'nin ve ashâbının tamamına göre imamın azledilmeyeceği, tercih edilen görüş olarak zikredilir. [2112] IV./X. asırda Cessâs tarafından bu görüşe yapılan itiraza rağmen, Hanefî-Maturidî geleneğin klasiklerinde Ebû Hanîfe'nin görüşleri nettir. Cessâs'ın IV./X. asırda bu fikri zikretmesi ile aynı zamanlarda Ebû Leys es-Semerkandî de (ö.373/983) *Uyunu'l-*

[2110] Ebû Temmâm, *Kitâbu'ş-Şecere*, 93
[2111] Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-Edille fi'l-Usûl*, II, 354.
[2112] Ebû Leys es-Semerkandî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 109; el-Üstüvâî *Kitâbu'l-İ'tikâd*, 195-196; Sâlimî, *Temhid*, 213; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 273; Sabûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 120.

Mesâil'de Ebû Hanîfe'nin kâdının zulmetmesi halinde, ma'zul sayılacağı görüşü ile imamın azledilmedikçe münazil sayılmayacağı görüşünü bir arada değerlendirmekte ve Cessâs'ın aksi görüşünü aynı metodla ortaya koymaya çalışmaktadır.[2113]

Meselenin itikadî veya fıkhî dayanak noktaları vardır. Fıkhî dayanak, fâsıkın velâyet hakkına sahip olmaması ile ilgili görüştür. [2114] Fâsıkın velâyet ehliyetine sahip olduğu fikrinde olan Ebû Hanîfe doğal olarak bunu imâmet hakkında da uygulamıştır. Fâsıkın velâyet hakkına sahip olmadığını savunan Şâfiî'nin görüşü de ashâbı içerisinde bazı ihtilaflar bulunmakla beraber[2115], fâsık imamın azli görüşüne imkan tanımaktadır.[2116] Hanefîler nezdinde ise fâsıkın velâyet Ehl-ine sahip olması [2117], bu kimsenin imâmete de ehil olması gerektiği fikrine sebebiyet vermiştir.[2118] Bu durumda Mu'tezile'nin dayanak noktasının fıkhî gelenek içerisinde aranması halinde, onun görüşlerinin fâsıkın velâyetini caiz görmeyen Şâfiî görüş ile uyumlu olduğu açıktır. Burada Hanefî-Mu'tezilî gelenek içerisindeki Cessâs'ın Ebû Hanîfe'nin kadılarla ilgili hükmünü hatırlatarak, bu hükmün imâmet için de geçerli olduğunu ileri sürmesi ise onun fâsıkın velâyete ehil olduğu fikrini de çürütecektir. Hanefî gelenekteki fâsıkın velâyete ehil olması görüşüne muhalif olan kadıların azli ile ilgili hükmün esas alınma çabasına işaret eder ki, o zaman bu fıkhî dayanak, Ebû Hanîfe için zikredilen iki muhtelif görüşten ikisi için de kaynak olarak değerlendirilemez.

Burada konunun itikadî olarak dayandığı ilke ise, fâsıkın, imandan çıkma durumu ile ilgilidir. Ebû Hanîfe'ye ve Mürciî geleneğe göre, büyük günah sahibi günahı sebebiyle imandan çıkmaz. Doğal olarak fâsık olan imam da fıskı sebebiyle mü'min olma vasfını kaybetmez.[2119] Bu görüş imamın imâmetinin devamı için önemli bir ölçüttür. Hanefî gelenek içerisindeki yazarlar kadılığın devamı husûsunda da bu ilkeyi gündeme getirmişler ve Mu'tezile'yi muhatap olarak almışlardır. Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşleri doğrultusunda, fısk sebebiyle kişinin imandan çıktığı ve böylece

---

[2113] Semerkandî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 109
[2114] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 273; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid,* 266
[2115] Cüveynî imamın fıskının tehlikeli bir konu olduğunu söylemekte ve kâdının fıskı hususunda ise iki görüşe işaret etmektedir. Bir grup fıskdan dolayı kendiliğinde azledildiğini söylerkeni diğer grubun ise azledilmesinin gerektiğini ifade etmektedir. el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf (ö.478/1085), *Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdülazîz Muhammed ed-Dîb, XVIII, 586.
[2116] Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid,* 266.
[2117] Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid,* 266.
[2118] Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid,* 266.
[2119] Pezdevî, bu delillendirmeyi Ehl-i Sünnet ve Havâric üzerinden yapar ve Havâric, imamın günah işlemekle imandan çıktığı, mü'min olmayanın da imam olamacağını benimserken, Sünnet ve cemaat Ehl-inin günah işlemekle imandan çıkılmaz görüşü nedeniyle imamın azlini gerekli görmekdiklerini söyler. *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 273.

kadılık ehliyetini kaybettiği görüşünü benimsediğini ileri sürmüşlerdir. [2120] Bununla birlikte, Mu'tezile'ye göre imamın azledilmesi için fıskın küfür sınırına ulaşmış olmasının gerekmemesi[2121] bu dayanak noktasını Mu'tezile için geçersiz kılmaktadır.

3.3.1.1. Hanefîliğin Siyaset Anlayışında Mürciî Etki

Ashâbu Ebî Hanîfe'nin siyaset anlayışında fıkhî görüşleri vasıtasıyla üretilen siyasî görüşlerinin yanında grup mensuplarının itikadî zeminini oluşturan Mürcie de etkili olmuştur. Bu tavır esasında Hanefîliğin diğer itikadî gruplardan etkilenmesi öncesindeki tabanıdır oluşturmaktadır. Dolayısıyla Ashâbu Ebî Hanîfe'nin siyaset anlayışını Mürcie'den bağımsız ele almak mümkün değildir. Mürcie, siyasî hadiseler esnasında tarafsızlığı tercih eden bir grubun devamı olup, Mürciî fikirleri besleyen tarafsızlık düşüncesinin siyasî tezahürleri farklı eğilimleri barındırmaktadır. Tarafsızlık düşüncesinin siyasî hayata yansıması olan ircânın, birlik düşüncesini telkin eden vasfı ortak unsur olmakla birlikte tarafsızlık düşüncesi farklı şekillerde ifade edilmiş ve haksız tarafla mücadelenin gerekliğilini savunanlar, baştakine itaati telkin edenler ve uzleti tercih edenler olmak üzere üç farklı eğilimi içerisinde barındırmıştır. [2122]

Bazı çağdaş çalışmaların benimsediği görüş ircâ fikrinin sabrı telkin etme vasfının devletin meşruiyet alanını güçlendirmesine hizmet ettiği şeklindedir. [2123] Nevin ise, yine ircâ fikrinin tek bir eğilimden oluşmadığına dikkat çekerek Mürcie içerisinde siyasî olarak, devrimci Mürcie ve sabrı ve de hilâfetin meşruiyetini telkin eden iki gruba yer vermektedir. [2124] Devrimci Mürcie'yi Havâric Mürcie'si olarak da tanımlayan yazar, bu grubun özellikle Emevîler dönemindeki cizye politikasına yönelik isyan hareketlerine dikkat çekmiştir. [2125] Mürcie'nin baştakine itaati telkin etme tavrı ise Ehl-i Sünnet'in çoğunun benimsediği sabır prensibi ile ilgili olarak değerlendirilmiş ve büyük günah sahibi hakkındaki hükmün Allah'a bırakılması ilkesinin siyasî hayatta, muhalefetin zâlim hükümetin eylemlerine küfür ve fısk hükmü vererek oluşturulan meşruiyet dayanağını ortadan kaldırdığını ifade etmiştir. Bu durum ise, siyasî hayatta bir muhalefeti

---

[2120] Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 80; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, VII, 17.
[2121] Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi,* 248
[2122] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* 202; Hatiboğlu, M. Saîd, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Ankara 1962, 41-44; Alibekiroğlu, *Ehlu'r-Rey'in İtikadî Boyutu*, 25.
[2123] Bkz. Nevin, Abdulhalık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, 274 vd. ; Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara 2006, 98.
[2124] Nevin, *İslam Düşüncesinde Muhalefet,* 264, 274.
[2125] Nevin, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, 267.

desteklemekten öte, işleri Allah'a havale etmeyi yani sabrı telkin etmektedir.[2126] Bu tavrın, cebr anlayışı ile birleştiğinde, Emevî halifelerine büyük günah işlemelerine rağmen Müslüman kalmaları nedeniyle isyanı, kendiliğinden engellemeye imkan verdiği ifade edilir. [2127]

Câbirî, her ne kadar ircâ fikri bir şekilde Emevîlere hizmet etse dahi, fikrin Mürcie tarafından ortaya atılışının bu amaca hizmet etmediğine bilakis yeni Müslüman olan mevâlinin haklarına hizmet ettiğine dikkat çeker. Câbirî'nin fırak kitaplarına dayalı bir isimlendirme ile kendilerinden Cebrî Mürcie içerisinde zikrettiği Cehm b. Safvân'ın ircâ ile ilintili cebr anlayışı dahi, yine Emevîlere hizmeti değil, yeni Müslüman olan mevâlinin dinî konulardaki bilgi eksikliklerinin dinî emirleri yerine getirememe konusunda onları bir zorundalık içerisine sürüklediğini açıklamayı amaçlamaktadır. [2128] Diğer bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da ifade edilen ikinci tavır Mürciî topluluğun birincil hareket noktası olmamıştır. İlk Mürcie'nin siyasî yapısını ele aldığı çalışmasında Michael Cook, Mürcie'nin zannedildiğinin aksine pasif bir söyleme sahip olmadığı ve aktivist bir mezhep olduğu tezini savunur. [2129] Kutlu ise Sâlim b. Zekvan ve diğer dökümanların yayınlanmasına kadar, Mürcie'nin Şiî kaynaklardan gelen bazı bilgiler dolayısıyla Emevîlerin destekçileri olarak görüldüklerine dair yanılgıya dikkat çekmiş ve Mürcie içerisinde tek bir eğilim söz konusu olmamakla birlikte, haksızlık ve zulme karşı çıkanların ağır bastığını ve *Sîre*'de, Mürcie'nin Muaviye ile dostluğu haram kılan bir grup olduğunun dile getirilmesi ile onların Emevîler karşısında katıldıkları pek isyan hareketinin Mürcie içerisindeki bu damara vurgu yaptığını ifade etmiştir.[2130] Bunun yanında Kutlu'nun Mürcie'nin bu isyan hareketleri esnasında dile getirdiği, halifenin meşruiyetini halktan alması gerektiği yani Müslümanlar tarafından seçilmesi veya herkesin razı olacağı birine beyat edilmesi ilkesine dayanarak, Mürcie'nin İslam düşüncesinde meşruiyetini halktan alan bir yönetim biçimini savunan ilk mezhep olarak görülebileceğine dikkat çekmiş olması da Mürciî siyaset anlayışı ile ilgili veriler sunar. [2131]

Mürciî gruplar Yezid b. Mühelleb'in halifeye baş kaldırdığı isyanı esnasında Emevî hâkimiyetine Kur'an'a ve Sünnet'e uydukları müddetçe razı geleceklerini ifade

[2126] Nevin, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, 276
[2127] Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 401
[2128] Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 406
[2129] Cook, Michael, "İslam'da Aktivizm ve Quietizm: İlk Mürcie'nin Durumu", çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, 37 (1997), 305, ss.305-315.
[2130] Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 196, 197.
[2131] Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 197.

etmişler ve beraber ayaklandıkları Yezid'e Kuran ve Sünnete uyacaklarına dair verdikleri söze uymaları halinde onlara karşı çıkmayacaklarını söylemişlerdir.[2132] Mürcie tarafından ilk kez dillendirilen ümmetin icmâı ve meşvereti ilkesi[2133], Ebû Hanîfe tarafından siyasî hadiselerde gözetilen bir ilke olmuştur.[2134]

Mürcie'nin tabanındaki tarafsızlar grubu, aynı zamanda Mu'tezile isimlendirmesi ile uygun olarak Mu'tezile'nin de tabanı olarak görülmüştür.[2135] Siyasî hadiseler esnasında taraf olmama düşüncesi mutlak bir tarafsızlık olmayıp fitne sürecinde bütün taraflardan uzak durup, fitneye ortak olmamak, diğerlerinin durumu hakkında da net bir hüküm belirlememektedir. Böyle olunca Mürcie'nin durumlarını Allah'a bıraktığı kimseler hakkında fikir sahibi olmadığı için bu kimselere karşı aktif bir muhalet zemininde de yer almaması gerekecektir.[2136] Bununla birlikte Mürcie'nin bu kimselerle ilgili vermekten kaçındıkları hüküm, ahiret ile ilgilidir ve bu durumda dünyada verilmesi muhtemel zâlim, adil gibi hükümlere dayalı olarak muhalefet zeminin oluşturulması mümkündür. Zira Mürcie zulmü kişiyi imandan çıkaran bir isimlendirme olarak görmediği için bu isimlendirmeyi de rahatlıkla kullanabilecek ve zulüm karşısında, adaleti tesis etmek üzere eylemlerde de bulunabilecektir. Buna ilaveten yukarıda da ifade edildiği üzere Mürcie içerisinde tek bir eğilim söz konusu olmamış, zulümden taraf olmama ve adaletin tesisi ortak amacı, Emevîler döneminde mevâlinin haklarını koruma amacıyla katıldıkları veya başlattıkları isyan hareketlerinde fiilî olarak da tezahür edebilmiştir. Bu sebeple Vâsıl'ın ilk ayrılıklarda yer alanlarla ilgili takındığı tarafsızlık ya da ircâ fikri, aynı zamanda dünyevi bir isimlendirmeyi de içerdiği için zulme karşı başkaldırıya imkan vermezken, yeri geldiğinde Mürcie'nin ahiretteki konumları ile ilgili fikir belirtmemeleri, zulüm imandan çıkarmadığı için dünyadaki zulümlerini inkar etmelerini gerektirmeyecek bu da zulme karşı çıkan bir Mürcie'ye imkan verebilecektir.[2137]

[2132] Taberî, *Târîhu't-Taberî,* VI, 593

[2133] Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 197.

[2134] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 59; Kerderî, *Menâkıb*, İstanbul 2010, II, 16.

[2135] Bkz. Watt, Montgomery, "Mu'tezile'nin Siyasî Tutumları", 340.

[2136] Mürcie'yi siyasî hayatta pasif gören anlayış için bkz. Bkz. Nevin, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, 274 vd. Watt ise İman nazariyesinin Emevî halifelerin fiilerininden ötürü İslam toplumunun dışına çıkarmaya imkan vermemesi sebebiyle Mürcie'yi dinî sahada Emevîleri destekleyen ilk fırka olarak tanımlamakta ve onların tavrını nizamı koruma olarak görmektedir. Bu suretle o özellikle Emevîlerin sonlarına doğru Mürcie'nin Emevîlere karşı gerçekleştirdiği isyanları Mürciî iman nazariyesinin büyük günah sahiplerini ümmetten dışlamayan tavrı ile çelişkili olarak değerlendirmiştir.Bkz. Watt, *İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul 2004.

[2137] Krş. Watt, "Mu'tezile'nin Siyasî Tutumları", 341.

3.3.1.2. Ashâbu Ebî Hanîfe'nin Siyasî Düşüncesinin Filii Tezahürleri

Ashâbu'r-Rey geleneğinin siyaset ile ilişkisini belirleyen en somut örnek ise Ebû Hanîfe'nin hayatındadır. Onun siyasetle ilişkisinde pratik iki durum görülmektedir. Birincisi halifeler tarafından getirilmek istendiği, kadılık, beytu'l-mal'de saymanlık, tuğla sayma gibi görevlerin tümünü reddetmiş olmasıdır.[2138] Özellikle Emevî halifesi Mervan döneminde Irak valisi olan İbn Hübeyre tarafından ona yapılan cezai uygulamalar[2139] Ebû Hanîfe'nin kadılığı kabul etmek istememesinin muhalif bir hareket olarak değerlendirdiğini gösterir. Ebû Hanîfe'nin görev almama tercihi ise bireysel bir tercih olup, Hanefîlik içerisinde bir prensip haline dönüşmemiştir. Ebû Hanîfe kendisine verilen Emevî ya da Abbâsî hilâfetleri bünyesindeki görevleri reddetmekle beraber, özellikle kadılık sisteminin ve işleyişinin takipçisi olmuş ashâbından bu görevi yerine getirecek olanlara tavsiyelerde bulunmuş, yapılan hataları eleştirmiş ve gerektiğinde ıslah etmek için çaba göstermiştir. [2140]

Ebû Hanîfe ashâbına kadılık ile ilgili bazı nasihatlarde bulunmuştur. Aralarından birinin kadı olmaya ehil, on kişinin ise kadı yetitişrmeye uygun olduğunu söylediği ashâbına, "eğer sizin aranızdan biri kadılık vazifesine atanırsa ve Allah onun kanunsuzluğunu kullara gizli kılarsa kadılığı caiz rızkı da makbul olmaz. Sırları âşikar olursa kadılığı caiz olur, rızkı da makbuldür. Eğer zaruret onu bu göreve iterse, insanlarla arasında gizlilik olmasın, beş vakti mescidde kılsın, ve her namaz sonrasında "kimin bir şeye ihtiyacı var? diye sorsun, yatsı namazından sonra üç kez kimin ihtiyacı var? diye sorduktan sonra evine gitsin. Onlarla oturamayacak kadar hastalandığında, hastalığı müddetince rızkı ondan düşer. Kim aramızda nefret sokarsa ya da hükmünde zulmederse imâmeti geçersiz olur. Hükmü geçersizdir." Demek suretiyle kadı olmanın gereklerini ifade etmiştir.[2141]

Ebû Hanîfe'nin siyasî zemindeki ikinci tavrı ise, hilâfete karşı gerçekleştirilen isyanlardan bir kısmına destek vermiş olmasıdır. Onun Zeyd b. Ali'nin 121/739 yılında Emevîlere karşı gerçekleşen isyanını [2142] zâhiren desteklediği [2143] ve bu isyanın fiilî

[2138] Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 57, 59; İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 66-77; Kerderî, *Menâkıb,* I, 29, 30, 31

[2139] Bkz. Kerderî, *Menâkıb,* , I, 275.

[2140] Bkz. İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 160 (Kûfe kadısı İbn Ebî Leyla'nın verdiği hükümlere Ebû Hanîfe'nin pek çok itirazından bahsedilir. İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 161.

[2141] İbn Ebi'l-Avvâm*, Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 72.

[2142] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 160.

[2143] Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Hüseyin, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*, nşr. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut 1987, 141; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, 99*.

muhalefetin karakterine ait Ebû Hanîfe'nin kendisi tarafından dikkat çekilen bazı özellikleri kapsadığı görülmektedir. Yine Emevîler döneminde Nasr b. Seyyar'a karşı ayaklanan ve hareketini Mürciî paradigmaya uygun olarak inşâ eden Hâris b. Süreyc[2144] için gerçekleşen bir eman alma hadisesinde Ebû Hanîfe'nin de ismi geçmektedir. Anlatıldığına göre Hâris'ın güçlenmesinden korkan Nasr b. Seyyar ona nasihat etmesi için Mukâtil b. Hayyân ile birlikte bir grup göndermiş ve onların Türk ülkesinden geri dönmesini istemiştir. Bu sırada Halid b. Ziyâd ile Halid b. Amr da Hâris için eman almak üzere Yezid b. Velid'in yanına gitmişler ve Kûfe'ye geldiklerinde Ebû Hanîfe'den kendileri için Yezid b. Velid'nin önem verdiği şahıslardan olan Eclah'a konuyu yazmasını istemişlerdir. Ebû Hanîfe bu talebi yerine getirmiş ve Eclah onları halifenin huzuruna çıkarmıştır. Hasan b. Ziyâd halifeye mevâliye yapılan haksızlıktan bahsettikten sonra Hâris için eman istenmiş, halife de onların isteklerini yerine getirmiştir. [2145] Ebû Hanîfe'nin Abbâsîler döneminde ise Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'ye biat ettiği zikredilmekte olup durum Halife Mansûr'a bildirilince o da Ebû Hanîfe'yi müebbet hapse mahkum etmiştir.[2146]

Ebû Hanîfe'nin hilâfetin uygulamalarına karşı gerçekleştirilen isyanlarla ilgili tutumunda ise iki husus ön plana çıkmıştır. Birinci ilke olarak değerlendirilebilecek husus, adil olmayan zâlim halifeye, ehil olan ve de ona karşı koyabilecek güç ve yetenekte olan kimseler aracılığıyla fiilî muhalefet yapılır. İkinci husus ise kişinin kendi hayatını tehlikeye atarak başarı ihtimali bulunmayan bir fiilî muhalefette bulunmasının doğru görülmemesidir. Nitekim Ebû Müslim zamanında isyan eden İbrahim es-Saig'e "Kişi bu görevi tek başına yerine getirmeye kalkarsa o zaman hayatını tehlikeye atmış olur. Bu ise insanlar için uygun bir iş olmaz. Bu görev ancak Allah'ın dinine karşı güvenilir bir kişinin liderliğinde dindar kişilerden oluşan bir grup tarafından yerine getirilebilir"[2147] demek suretiyle kişinin yaşam hakkının gözetilmesinin fiilî muhaletin ilkelerinden biri olduğunu dile getirmiştir.

Ebû Hanîfe'nin hayatı Abbâsî halifelerinden Ebû'l-Abbas es-Seffah ve Mansûr'un hilâfetine denk gelmiştir. Bu halifelerden Mansûr'un uygulamalarına şahit olan Ebû Hanîfe'nin Abbâsî halifesi algısını oluşturan da o olmuştur. Bu nedenle Ebû Hanîfe ile Mansûr'un ilişkisi, onun Abbâsî algısını ortaya koyması açısından önemlidir.

[2144] İsyanının Mürciî bir isyan olması hakkında bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 183 vd.
[2145] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 293.
[2146] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 160.
[2147] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 319; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 200;

Mansûr ile Ebû Hanîfe arasındaki diyalog kronolojik olarak takip edildiğinde ilk olarak Mansûr'un henüz Ebû Hanîfe'den haberdar olmadığını içeren rivayetten söz edilebilir. Rivayete göre, Mansûr'un bir sulh kitabı yazılmasına dair isteğini İbn Ebî Leyla ile İbn Şübrüme'nin yerine getirmekten aciz kalması üzerine, Kûfe'de Nu'man isimli bir fıkıh âliminin olduğu halifeye bildirilmiştir. Bunun üzerine halife Ebû Hanîfe'nin yanına getirilmesini emretmiş ve Ebû Hanîfe de istenilen kitabı kısa sürede yazmıştır. Bu durum üzerine Mansûr, Ebû Hanîfe'den meclisine devam etmesini istemiş, ancak o bu teklifi kabul etmemiş ve Kûfe'ye dönmüştür. [2148] Mansûr ile Ebû Hanîfe arasındaki ilk iletişimin Mansûr'un hilâfete geçişini takip eden sene içerisinde 136/753 ya da 137/754 yılında gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Bu tanışmadan sonra çok geçmeden Ebû Hanîfe'nin Mansûr nezdindeki nüfûzu belirli bir seviyeye gelmiş olmalıdır. Zira 137/754 yılında Ebû Müslim'in öldürülmesi husûsunda Mansûr'un danışmak üzere çağırttığı kimseler arasında Ebû Hanîfe de vardır ve rivayete göre o da Ebû Müslim'in öldürülmesi için olur vermiştir.[2149]

Ebû Hanîfe ile Mansûr arasında geçen bir diğer rivayette ise Mansûr, emirliğini nasıl gördüklerini sormak için Ebû Hanîfe, Mâlik (b. Enes) (ö.179/795) ve İbn Ebû Zib'i (ö.159/775) toplamış ve onları sorguya çekmiştir. Ebû Hanîfe, halifenin hilâfeti hakkında kendisine sorduğu soruya halife olduğundan beri Ehl-i Takva'dan iki kişinin kendisi hakkında fikir birliğine varmadıkları şeklinde cevap vermiştir. Ardından Ebû Hanîfe hilâfetin mü'minlerin icmâaı ve meşvereti ile olduğunu ve halife Ebû Bekir'in hilâfetinin Yemen halkının beyati tamamlanana kadar altı ay ertelendiğini söylemiştir.[2150] Bu suretle Ebû Hanîfe, Mansûr'un halifeliği için gerekli kriterin sağlanmadığını ifade etmekle birlikte Mansûr Ebû Hanîfe'nin bu cevabına karşılık herhangi bir yaptırımda bulunmamıştır.

Taberî'nin 145/762 yılı olayları arasında zikrettiği bir rivayete göre ise Mansûr, Ebû Hanîfe'ye kadılık teklif etmiş, Ebû Hanîfe ise bunu reddetmiştir. Mansûr görevlendireceği üzere, Ebû Hanîfe ise görevi kabul etmeyeceği üzere yemin etmiş[2151], Ebû Hanîfe görevi kabul etmemekte direnince de onu şehir duvarının inşâsında görevlendirmiştir. Ebû Hanîfe ise bu görevde 148/765 yılında duvarın inşâsı

[2148] Kerderî, *Menâkıb*, İstanbul 2010, II, 14-15. Aynı konu ve aynı şahıslar arasında geçen bu olayın iki farklı rivayet şekli için bkz. *Menâkıb*, İstanbul 2010, II, 14-15.
[2149] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 488
[2150] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 59-60; Kerderî, *Menâkıb*, İstanbul 2010, II, 16.
[2151] Amr b. Ubeyd ile Mansûr arasında da benzer bir yeminleşme geçer. Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 251.

tamamlanana kadar kalmıştır.[2152] 148/765 yılı olayları arasında geçen bir diğer hadiseye dair rivayette ise, Mansûr, Ebû Hanîfe ile birlikte fukahânın tümünü toplamış ve kendisine ayaklanmayacaklarına dair yemin eden Musûl halkının, ayaklanmaları üzerine onların kanlarının helal olduğuna dair kanaatini aktarmış ve fukahânın da bu konudaki görüşünü sormuştur. Ebû Hanîfe, Mansûr'a onların kendilerinin hakkı olmayan bir söz verdiklerini, kendisininde de hakkı olmayan bir şart koştuğunu söylemiş ve onları cezalandırmasının ona helal olmadığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Mansûr, Ebû Hanîfe'nin sözünde haklı olduğunu söyledikten sonra isyancıların işini kolaylaştırarak bu tarz fetvalar vermemesini hatırlatmış ve Ebû Hanîfe'nin memleketine gitmesine izin vermiştir.[2153] Söz konusu rivayetlerden anlaşılan 148/765 yılına kadar Mansûr'un zaman zaman Ebû Hanîfe'ye bazı meselelerde danıştığı ancak kendisine muhalif görüş sergilediğinde dahi onun için bir yaptırımda bulunmamış olduğudur. Mansûr'un Ebû Hanîfe'ye yaptırımlarda bulunması ise Ebû Hanîfe'nin vefatı ile ilgili zikredilen rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla kendisine yapılan kadılık teklifini kabul etmeme husûsunda direnmesi ve de Basra'da halifelik iddiasında bulunan İbrahim b. Abd'ın isyanını desteklediği[2154] gerekçeleri ile vefatına yakın bir dönemde vukû bulmuştur.[2155]

Esasında Ebû Hanîfe ile Mansûr arasındaki ilişkinin gidişatını kronolojik düzlemde ele aldığımızda birtakım tutarsızlıklar ile karşılaşılmaktadır. Mesela, Ebû Hanîfe'nin vefatına sebep olan rivayetler içerisinde de zikredilen Muhammed b. Abdullah en-Nefsuzzekiyye'nin (ö.145/762) kardeşi İbrahim'in isyanına fikri zeminde destek vermesi, isyanın gerçekleştiği 145/762 yılı dolaylarında olmalıdır ki bu durum, Mansûr'un 148/765 yılı olayları içerisinde zikredilen Musûl isyanı hakkında Ebû Hanîfe'nin görüşlerine başvurmasına ve hatta onun görüşlerine hak vermesine kuşku ile yaklaşmaya neden olur. Üstelik Mansûr ile Ebû Hanîfe arasında bu tarz bir görüşme geçtikten iki yıl sonra, daha önce vukû bulan bir hadiseye atıfta bulunarak Ebû Hanîfe'nin

---

[2152] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 619; İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu,* 69.

[2153] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 60; Kerderî, *Menâkıb*, II, 17; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 185.

[2154] İbrahim b. Abd'ın isyanı ile ilgili bir diğer rivayette ise, Mansûr'un celladlarından Hasan İbn Kahtaba, Ebû Hanîfe'ye yaptığı işten tevbe etmek istediğini söylemiş Ebû Hanîfe de, bir kimseyi öldürmek ile kendi nefsini öldürmek arasında tercih yapması gerekirse, kendi nefsini öldürmeyi seçmesi gerektiğini söylemiş ve böylece onu bu işi bırakmaya teşvik etmiştir. Mansûr'un hizmetinde çalışan bu şahsa Mansûr tarafından İbrahim'i öldürme görevi verildiğinde, bu konuyu Ebû Hanîfe'ye anlatmış Ebû Hanîfe'de tevbe zamanının geldiğini ve sözünü yerine getirmesi gerektiğini söylemiş ve bunun üzerine Hasan İbrahim'i öldürmeyi reddetmiştir. Mansûr , bunun üzerine Hasan'ın hangi âlimlerle görüştüğünü sormuş ve Ebû Hanîfe cevabını alınca onu ve Ebû Hanîfe'yi zehirlemiştir. Kerderî, *Menâkıb*, II, 24

[2155] Bkz. Ebû Hanîfe'nin vefatını Mansûr'un hapis cezası, işkence veya zehir vermesi ile açıklayan rivayetler için bkz. İbn Ebi'l-Avvâm, 66 vd; Kerderî, *Menâkıb*, II, 19 vd.

cezalandırılması da tutarlı görünmemektedir. Bunun yanında Ebû Hanîfe'nin erken dönemlerden itibaren Abbâsî hilâfeti nezdinde kıymetli bir şahıs olarak görüldüğünü Ebû Hanîfe'nin hayatından birtakım anektodlar da destekler. 134/751 ve 147/764 yılları arasında Kûfe valilliği yapan[2156] İsa b. Mûsa ile Ebû Hanîfe arasında geçen bir rivayette Ebû Hanîfe ondan hapse giren bir komşusu için bir talepte bulunmuş o da Ebû Hanîfe'ye ikram olarak komşusunun hapse atıldığı gece alınan herkesin serbest bırakılmasını istemiştir.[2157]

Ebû Hanîfe'den sonra ise ashâbının faaliyetleri Hanefîliğin siyaset nazariyesinin pratik boyutunu anlamaya imkan verecektir. Ebû Hanîfe'nin devlet görevlerinde bulunmama tutumu ashâbı için bir yükümlülüğe dönüşmemiş, ashâbı içerisinde de kadılık vb. devlet vazifeleri için tek bir tutum hâkim olmamıştır. Nitekim Hanefîliğin sistemli bir mezhep haline gelmesinde ve görüşlerinin yayılmasında, Ashâbu Ebî Hanîfe mensuplarının kadılık görevleri etkili olmuş, Ebû Yusuf'un kâdılkudâtlık vazifesine getirilmesi sonrasında, Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinden kadılıkla görevlendirilen şahısların sayısında önemli bir artış meydana gelmiştir.[2158]

Ashâbu Ebî Hanîfe mensubu şahısların kadılıkla ilişkilerinin tesisinde Ebû Yusuf'un çabaları etkili olmuştur. Zira ona göre bu vazife görüşlerinin yayılması için önemlidir ve hatta bu vazifenin yerine getirilmesi bir sorumluluk niteliğindedir. [2159] Kadılık görevi yerine getirilirken ise bazı ilkelere dikkat edilmiştir. Mesela, Ebû Yusuf, adaletin tesisi husûsundaki sorumluluğunun farkındadır. Nitekim adaleti yerine getirememe düşüncesinden dolayı Allah'tan korktuğunu birkaç kez dile getirmiştir. Kendisine bu konudaki tereddütünün sebebini sorup, herhangi bir adaletsizliğe şahit olmadıklarını dile getirenlere ise taraflardan birinin Hârun er-Reşîd olduğu bir dava konusundaki üzüntüsünü aktarmıştır.[2160] İbn Ebî'l-Avvâm'ın yer verdiği rivayete göre Hassâf, Ebû Yusuf'a kadılıkla ilgili nefsinde bir şey olup olmadığını sormuş, o da bir şey dışında kendisini rahatsız eden bir durumun olmadığını bunun da, *Hârun Reşid* ile Nasrânî arasında geçen bir davada, Hârun er-Reşîd'in mûsallada otururken, Nasrânî'ye halifeninkine denk bir mûsalla temin etmemesi dışında bir şey olmadığını olmadığını ifade etmiştir.[2161]

[2156] Abdülmün'im, Macid, "İsa b. Mûsa", *DİA,* XXII, 482, İstanbul 2000.
[2157] Bkz. İbn Abdirrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, VII, 16, 17.
[2158] Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA,* XVI, 4.
[2159] Zehebî, *Menâkıb*, 55.
[2160] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 101.
[2161] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 325. Ayrıca rivayetin ayrıntılı bir anlatımı için bkz. s. İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 326.

Hârun er-Reşîd zamanında kâdılkudâtlık görevine getirilen Ebû Yusuf bu görevinde on beş yıl kadar kalmıştır. [2162] Ebû Yusuf'un görevi esnasında, hilâfetin tüm bölgelerindeki kadıların atamasının onun eliyle gerçekleşmiş olması[2163], Ashâbu Ebî Hanîfe'den pek çok kişinin bu göreve getirilmesine imkan vermiş ve Ashâbu Ebî Hanîfe'den olan bu şahıslar için kadılık vazifesinde bulunmak yaygın bir hale gelmiştir. Bununla birlikte, bu tavır geleneğin ortak tavrı değildir ve bazı istisnaları vardır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Hârun er-Reşîd tarafından Rakka ve Rey kadılıklarına atanmıştır. [2164] Ancak, Muhammed b. Hasan'ın Rakka kadılığına atanması Ebû Yusuf'un aracılığıyla ve ısrarıyla olmuştur. Halife, Ebû Yusuf'a bu bölgenin kadılığı için uygun bir şahıs sormuş o da Muhammed b. Hasan'ı tavsiye etmiştir. Muhammed b. Hasan, Kûfe'den halifenin yanına geldiği zaman Ebû Yusuf'a niçin kendisinin gönderildiğini sormuş, Ebû Yusuf da kendisine danışıldığında, bu bölgede de ilimlerinin yayılmasını istediği için onu işaret ettiğini söylemiştir. Daha sonra birlikte Yahyâ b. Halid el-Bermeki'nin yanına gitmişler ve vezirin de çabaları ile Muhammed b. Hasan görevi kabul etmek mecburiyetinde kalmıştır ki, bu durumun, Ebû Yusuf ile Muhammed b. Hasan'ın arasının bozulmasına neden olduğu söylenmiştir. [2165]

Muhammed b. Hasan, görevi kabul etmekle birlikte, halifeye olan tavrını muhafaza etmiş görünmektedir. Hârun er-Reşîd'in meclisindeyken, onun gelmesi üzerine ayağa kalkmadığına dair birtakım rivayetler vardır. Nitekim İbn Semâa'nın aktardığına göre, o ve Muhammed b. Hasan, Hârun er-Reşîd'in meclisinde bir arada bulunmuşlardır. Hârun er-Reşîd geldiğinde herkes ayağa kalkarken bir tek Muhammed b. Hasan ayağa kalkmamış, bunun üzerine halife Muhammed b. Hasan'ı yanına çağırtmıştır. Bu durumu gören Muhammed b. Semâa, halifenin onu ayağa kalkmadığı için cezalandıracağından ötürü endişe etmiştir. Durumu öğrenmek için yanına giden İbn Semâa'ya, Muhammed b. Hasan, Hârun er-Reşîd'in yanına girdiğinde onunla Beni Tağlib Hıristiyanlarının emanlarının, çocuklarını vaftiz etmeme sözünden dönmelerinden ötürü yok sayılması ve onların katline karar vermesi konusunda tartıştıklarını, Muhammed b. Hasan'ın ne onlara bu emanı veren Ömer'in ne de kendisinden sonra halife olan Osman ve Ali'nin onların

[2162] Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 282
[2163] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 316.
[2164] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 120; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/562; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim,* 238. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, XI, 61.
[2165] Zehebî, *Menâkıb*, 56.

emanını bozmadığını söylemesi üzerine Hârun er-Reşîd'ın kendisini dışarı çıkardığını söylemiştir. [2166]

Saymerî ve Hatîp el-Bağdâdî'de geçen rivayet ise Ebû Ubeydullah Kâsım b. Sellam (ö.224/838) tarafından aktarılmış ve o Hârun er-Reşîd geldiğinde Muhammed b. Hasan'ın yanında olduğunu ve herkes ayağa kalkarken Muhammed b. Hasan'ın kalkmadığını söylemiştir. Hârun Reşid ile bu konuyu görüşen Muhammed b. Hasan, sonrasında arkadaşlarına Hârun Reşid'in kendisine neden ayağa kalkmadığını sorduğunu, onun da kendisine uygun görülenin ilim ehli olmaktan çıkıp, hizmet sınıfındakilerin yapması gereken davranışlarını yapmaktan kaçındığını bunun da sünnete uygun olan davranış olduğunu söylemiştir. Hârun er-Reşîd de onun bu davranışını doğrulamıştır.[2167]

Hârun er-Reşîd zamanında vukû bulan bir başka hadisede ise o, Muhammed b. Hasan ve Hasan b. Ziyâd'ı meclisine getirtmiş ve onlara Tâlibiyyinden bir şahsın getirdiği eman belgesini okumuştur. Belgeyi önce Muhammed b. Hasan'a okuyan Hârun er-Reşîd onun görüşünü sormuştur. Muhammed b. Hasan ise yüksek sesle emanın sahih olduğunu ve söz konusu adamın kanının haram olduğunu söylemiştir. Halife kağıdı ondan alıp, Hasan b. Ziyâd'a vermiş o da hafif bir sesle emanın sahih olduğunu ifade etmiştir. Sonrasında emanı okuyan Ebû'l-Buhterî bıçakla kağıdı ortadan ikiye ayırmış, parçalardan birini atmış ve artık bu mektubun fesh olduğunu ve adamı öldürmesini istemiştir. Hârun ise Muhammed b. Hasan'ın elindeki diviti alıp, onun yüzüne vurmuş ve Muhammed b. Hasan'ı yaralamıştır. İbn Semâa bu olaydan sonra Muhammed b. Hasan'ın ağladığını gördüğünü ve onun bir yaradan ötürü ağlamasından dolayı şaşkınlık duyup bu durumu ona sorduğunu rivayet etmektedir. Muhammed b. Hasan'ın bu soruya cevabı ise Ebû'l-Buhterî'ye karşı koyup ona deliller getirmediği için pişmanlık duyduğu şeklinde olmuştur. [2168] Muhammed b. Hasan'ın bu olayda Hârun er-Reşîd'e olan muhalefeti neticesinde Rakka kadılığından azledildiği ancak daha sonra yeniden Hârun er-Reşîd tarafından kadılığa atandığı aktarılır.

Muhammed b. Hasan ayrıca *Kitâbu'l-İkrah*[2169] adlı bir eser yazması sebebiyle de halife tarafından sorguya çekilmiştir. Rivayeti aktaran İbn Semâa, olaydan haber alınca onun evine gidip söz konusu kitabı kuyuya atmış, halife onun evini arattığında bu kitabı

[2166] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 354. Saymerî'de bu rivayetin aktarımında farklılıklar söz konusudur. Burada halifenin Muhammed b. Hasan'a hak verdiği izlenimi oluşmaktadır. *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 121.
[2167] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 120-121; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/563
[2168] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 121, 122; İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 356. Rivayetin bir benzeri de Taberî'de geçer. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 247.
[2169] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 257.

bulamamış ve ondan özür dilemiştir. Daha sonra Muhammed b. Hasan'ın kitabı yeniden yazmaya niyetlendiği ancak, mevcut halden endişelendiği için yazmadığı, sonrasında ise bir vesileyle kitabı kuyudan çıkarttığı rivayet edilir.[2170]

Ebû Hanîfe'nin halifelerle ilişkisinde görülen değişiklik şüphesiz yönetimin icraatları ile ilgili olmuştur. Bununla birlikte Hârun er-Reşîd zamanındaki uygulamalar Muhammed b. Hasan tarafından tasvip edilmezken Ebû Yusuf'un yine aynı dönemde devletin önemli bir kademesinde olması Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki siyasete karşı pratik tutumun bireysel bir tavır olarak değerlendirilmesini gerektirir. Bunun yanında halifenin özellikleri husûsunda teorik olarak Ebû Yusuf da aynı düşüncededir ve *Kitâbu'l-Harac*'ında halifeye adalet ile ilgili bazı tavsiyelerde bulunmuştur.[2171]

Kadılık vazifesini yerine getirmek Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde yaygın olmakla birlikte, kadılık teklifini kabul etmeyen ya da halifenin bazı tutumları üzerine bu görevden ayrılan şahıslar mevcuttur. Ali b. Mâbed b. Şeddad (ö.218/833) bunlardan biridir. Ali b. Mâbed'e Me'mûn tarafından Mısır kadılığı teklif edilmiş ancak o bu konuda zayıf olduğunu söyleyerek bu görevi reddetmiştir.[2172] Yine Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan sayılan İbn Şucâ es-Selcî, kendisine kadılık teklif edildiğinde, kadılığın ancak para, şan ve şöhret için yapılacağını söyleyerek kadılık mevkiini dünyevi amaçlarla özdeşleştirmiştir. Kendisinin ise bu sayılanların hepsine zaten sahip olduğunu söyleyerek bu görevi reddetmiştir.[2173]

İlk dönem Ashâbu Ebî Hanîfe içerisindeki şahıslarda kadılığın reddi husûsunda bireysel tavırlar söz konusu iken mihne sonrası Hanefî-Mu'tezilî şahıslardan Kerhî ve Cessâs'ın kadılık görevine karşı olumsuz tutumlarının bir geleneğe dönüştüğünden bahsedilebilir. Kerhî ashâbından kim kadılığa tayin edilirse onu terk etmek[2174] suretiyle ashâbına kadılığı kabul konusunda bir yaptırım içerisinde bulunmuştur. Ayrıca Kerhî'nin bu görevi kabul eden Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî ile mektuplaşmayı kestiği ve ondan uzaklaştığı rivayet edilmektedir.[2175] Cessâs da kendisine iki kez yapılan kâdılkudâtlık teklifini kabul etmekten kaçınmıştır.[2176]

Sonuç olarak, Ashâbu Ebî Hanîfe'nin imâmet nazariyesinin belirlenmesinde şüphesiz farklı pek çok değişken etkili olmuştur. İtikadî yönünü ele alırken Mürciî kimlik

---

[2170] Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 40; Yaman, Ahmet, *Siyaset ve Fıkıh*, 100.
[2171] Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, 4.
[2172] İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, 361
[2173] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 243
[2174] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 210.
[2175] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 161; H. Yunus Apaydın, "Kerhî", XXV, 285.
[2176] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* 166; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 96.

ile Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde Mu'tezilî şahısların katkıları ve etkilerini göz ardı etmek mümkün değildir. Bu durumda mevcut istisnaları da göz önünde bulundurarak, imamın azli ile ilgili hükümlerin ve bu hükümlerin pratik yansımalarının toplumsal huzurun korunması, fitneden uzak durulması gibi gerekçeler ile şekillendiği[2177] ve genel kaidenin aksi uygulamaların ve hükümlerin fitneyi önleme gibi pratik gerekçelerle uygulanmadığı söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin ve ashâbının pratik hayattaki tezahürleri ile ilgili uygulamalarda hâkim neden de bu olmuştur. Konjonktür gereği bazı durumlarda isyan hareketlerine destek verilirken -ki bunların bazısı mevâlinin desteklendiği Mürciî isyanlardır- bazı durumlarda ise bundan sakınmak gerektiği ifade edilmiş ve pratiğin iki yönüne uygun teorik zemin de inşâ edilmiştir. İki farklı Ebû Hanîfe ve iki farklı imâmet anlayışından ziyade, zamana ve zemine bağlı olarak gelişen bir farklılaşmadan da bahsedilebilir. Bu durumda Mu'tezile'nin örnek gösterdiği fiilî tezahürler ile Hanefî-Maturidî geleneğin teoride direttiği bazı fikirlerin Ebû Hanîfe'nin hayatından dışlanması yerine, toplumsal huzur ve fitneyi önleme ile adaleti tesis adına hangi durumlarda öne çıktığı tartışılabilir. Üstelik Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe ile ilgili dile getirdiği pek çok fiilî durumun Mürciî kimliğiyle ilişkili olabilceği ve ilk dönem için Mürciî ve Mu'tezilî şahısların özellikle Emevîlerin uygulamaları karşısında karşı ortak bir muhalefet zemininde yer alma ihtimalleri de göz ardı edilmemelidir. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin ve ashâbının muhalefet zemininde yer alan uygulamalarının özellikle ilk dönemde Emevî hilâfeti karşısında ortak bir muhalefet zemininde Mu'tezile ile de uyumlu olması olasıdır. Sonraki nesillerin mezhebe dayananan Ebû Hanîfe inşâları içerisinde ise Ebû Hanîfe'nin siyaset anlayışının bir yönünün göz ardı edilmesi muhtemeldir. Bu sebeple biz burada Ebû Hanîfe ile ilgili değişkenlere işaret etmeye çalıştık.

3.3.2. Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı

Gerek fırak kitaplarında, gerekse de fıkıh ve akaid kitaplarında imâmet meselesi hakkında görüşler ele alınırken Mu'tezile'nin ve Hanefîlerin görüşleri ayrı ayrı ele alınmış, bir Hanefî-Mu'tezilî tavrından ayrıca bahsedilmemiştir. Hanefî gelenek tarafından yazılan eserlerde ise Hanefî-Mu'tezilî şahısların görüşlerinden Irak Hanefîleri olarak bahsedilmiş ve bu kimseler Hanefî gelenek içerisinde değerlendirilmiştir. Bu sebeple biz, öncelikle Mu'tezilî-Hanefî varlığını göz önünde bulundurmaksızın, her iki ekolün ayrı ayrı görüşlerine yer vereceğiz. Ancak Hanefî-Mu'tezilî kimliği olan şahısların

[2177] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 274, 275.

eğer varsa görüşlerindeki farklılığa ve bu farklılığın dayandığı itikadî veya fıkhî esasa değineceğiz. Bu bağlamda siyaset nazariyesi husûsunda bu şahıslara nispet edilen görüşlerin uyumlu olduğu geleneğin tespiti önemli olacaktır.

Ashâbu Ebî Hanîfe'nin imâmet nazariyesinden bahsederken imâmet meselesinin tartışıldığı zeminin, imamın sahip olması gereken özellikler, imanın seçimi ve azli gibi konuları içeriyor olduğuna değinilmiş ve Ashâbu Ebî Hanîfe'nin imâmet anlayışı bu meseleler üzerinden tartışılmıştır. Mu'tezile ile Ashâbu Ebî Hanîfe arasındaki temel ayrılık noktasının ise imamın azli üzerinden inşâ edildiği ve Ebû Hanîfe'nin bu konu hakkındaki görüşünün hangi geleneğe yakın olduğuna dair iddialar değerlendirilmiştir. Mu'tezile'nin imâmet nazariyesi de yine bu temel meseleler bağlamında ele alınacak ve özelikle imamın azli husûsunda Hanefî gelenek ile Mu'tezile arasındaki ihtilaflara atıfta bulunulacaktır.

Mu'tezile'nin imâmet konusundaki görüşleri "el-Emru bi'l-Maruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker" prensibi ekseninde değerlendirilmektedir. Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de, bu ilkenin gerektirdiği durumların çoğunun imamın otoritesi ile gerçekleşiyor olması nedeniyle imâmet bahsiyle devam edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve imâmet konusuna bu ilke kapsamında yer vermiştir.[2178]

Mu'tezilî imâmet nazariyesi kapsamında imâmetin vücûbiyeti, imamın tayini ve göreve geliş şekli ile imamın özellikleri ve azlini gerektirecek durumlar tartışılmıştır. Bu meselelerden ilki yani imâmetin vücûbiyeti husûsunda "insanların zulümden uzak durmaları halinde imama gerek kalmadığını savunan Esam[2179] ile ümmetin tümünün zulüm ve fesadı terk etmesi halinde kendilerini idare etmek üzere bir imama ihtiyaç duyacaklarını söyleyen Hişâm el-Fuvati [2180] dışında, imâmetin vücûbiyeti benimsenmiştir.[2181] Ancak vücûbiyetin delilinin aklî mi şeri mi olduğu husûsunda bazı ihtilaflar vardır.[2182] İmamın tayini konusunda ise Mu'tezile'nin tercih ettiği görüş "akd ve ihtiyâr" görüşü [2183] olup imâmetin nass ile tayinini savunanan Şia karşısında Ehl-i Sünnet ile birleşmiştir. [2184]

[2178] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 688.
[2179] Esam ve Hişâm'ın imâmet anlayışları ile ilgili olarak bkz. Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, 94 vd.
[2180] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 145; Bağdâdî, *Usûl*, 271.
[2181] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 700; Bağdâdî, *Usûl*, 271.
[2182] Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XX-I, 31 vd ; *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, II, 700 vd.; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 232 vd.; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 54 vd.
[2183] Kâdî Abdülcebbâr , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 694, 706; Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 73.
[2184] Bağdâdî, *Usûl*, 317.

İmâmet meselesi kapsamında ele alınan konulardan bir diğeri ise imamın sahip olması gereken özelliklerdir. Mu'tezile'ye göre, imamın, Müslüman, âkil, hür, adil, Kureyş soyundan, müçtehit[2185], vera sahibi, sözüne güvenilir, emin, kendisine itimat edilen, kararlı, güçlü, işlerinde sebat sahibi olma gibi bazı özelliklere sahip olması gerekmektedir.[2186] İmamın Kureyşlilik vasfı konusundaki ihtilaflar Mu'tezilî geleneğe de yansımıştır.[2187] Mu'tezile'den bir grup, imâmetin Kureyş dışından ya da içinden Kitap ve Sünnet ile amel eden herkese caiz olduğu fikrini benimsemiştir. [2188] Ancak bu görüşü benimseyenlerin gerekçeleri farklıdır.

Mu'tezile'nin kendi içerisinde saymamakla beraber, Mu'tezilî kelâmına zemin hazırlayan Dırar b. Amr [2189] Mu'tezile'nin siyaset anlayışı ile uygun görüşler benimsemiş[2190] ayrıca Nebatlı ile Kureyş'den olan bir kimse arasında tercih söz konusu olması halinde Nebatlı'nın tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur. [2191] Dırar, bunun gerekçesini siyasî sebeplerle açıklamış ve görevde kalma üzerinden değil, muhtemel bir görevden ayrılma üzerinden görüşünü gerekçelendirmiştir. Nebatlı'nın yanında onu koruyacak bir ashâbı olmadığı için onun azlini gerektirecek bir durum söz konusu olduğunda onun görevden alınmasının daha mümkün olması Nebatlı'nın tercih sebebidir.[2192] Konunun siyasî sebeplerle açıklanması, Mâturîdî'nin Kureyşliliği siyaseten tercih etmesi ile aynı minvaldedir. Her iki görüş de meseleyi dinî düzlem yerine siyasî düzlemde tartışmayı tercih etmeleri nedeniyle imâmet meselesini taşıdıkları nokta açısından önemli görülebilir. Kader ve ircâ görüşünü benimseyen ve belirli bir mezhebî eğilime nispet edemeyeceğmiz ancak Mu'tezile'nin kendilerinden saydığı Gaylân ed-Dımeşki, halifenin Kureyş'den olmasının gerekliliğini ilk reddedenlerden biridir. [2193] Onun mensup olduğu mezhep ile ilgili ihtilaflar bulunmakla beraber, imâmet konusunda Gaylân'ın görüşleri ile kendinden sonra gelen ilk Mu'tezilîlerin görüşleri uyumludur.

[2185] İmamın müçtehit olması hususunda ihtilaf olmadığını belirten Kâdî Abdülcebbâr, kâdının müçtehit olması hususunda Ebû Hanîfe'nin bunu şart görmediğinin aktarıldığını ancak onun bununla kastının fukahânın kitaplarını ve babların tertibini ezberin gerekli olmadığını kastettiği ifade edilmiş, Kâdî Abdülcebbâr da kendilerinin de kastınının bu olduğunu dile getirmiştir. *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, 2/692.
[2186] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 692
[2187] Mu'tezile içerisinde imamın Kureyşlilik vasfı ile ilgili tespitler için bkz. Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 26; Ay, Mahmut, *Mu'tezîle ve Siyaset*, 58 vd.
[2188] Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 186; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 152; Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn*, 153.
[2189] Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 105.
[2190] Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 106.
[2191] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*,73; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 152; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 94.
[2192] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*,73; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 332; Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn*,153; Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 94.
[2193] Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme,* 63; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 268, 269.

Gaylân ile beraber Kaderî-Mürciî şahıslardan bu konuyu benimseyen Ebû Şimr ve Fazl er-Rekkâşî imamların Kureyş'den olmasını reddetme eğilimini devam ettirmişlerdir. [2194]

Nazzâm'ın meseleye bakışı ise inananların eşitliği ve asabiyet fikrine bir reddiye mahiyetindedir. Nazzâm, ister Arap, ister Acem olsun bir kimsenin imâmete getirebileceğini nassdaki kişiler arasındaki üstünlüğü takva ile açıklayan âyetler ile delillendirmiştir.[2195] Mu'tezile içerisinde, hilâfetin Kureyş dışında caiz olduğunu savunan görüşe, Kâ'bî'nin yaptığı yorum ise imâmetin Kureyş dışına caiz olmakla beraber Kureyş'in diğerlerine göre evla olduğu yönünde olmuştur. Kâ'bî'ye göre fitneden korkulması halinde Kureyş dışındakine itaat cazidir. [2196]

Mu'tezile içerisinde diğer görüş ise imâmetin Kureyş'e mensup olanlara ait olduğununa dairdir.[2197] Bu görüşün benimsenmesinde ise konu hakkındaki icmâ etkili olmuştur. Mu'tezile içerisinde, ilk dönemde hâkim olan imâmetin Kureyş'den olmasını şart koşmayan görüşe alternatif olarak, bu görüşün ilk kez Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916) tarafından belirgin bir şekilde dile getirildiği ifade edilmiştir.[2198] Ebû Ali el-Cübbâî, imâmetin Kureyş'den olması gerektiğinin icmâ ile sabit olduğunu, imâmetin diğerlerinden olması husûsunda icmânın olmadığını ve bu yüzden, sem'i bir delil olmaksızın Kureyş'den olmasının caiz olmadığını ifade etmiştir. [2199] Ebû Ali el-Cübbâî sonrasında ise bu görüş Mu'tezile içerisinde yaygınlık kazanmış olmalıdır ki, Kâdî Abdülcebbâr, imamın belirli bir soydan olmasını ve hatta Hz. Peygamber'in Fatıma soyundan olması gerektiğini, Mu'tezile'nin görüşü olarak aktarmış ve bu konuya icmânın delalet ettiğini zira Hz. Ebû Bekir imamların Kureyş'ten olduğunu dile getirdiğinde kimsenin ona karşı çıkmadığını söylemiştir. [2200] IV./X. asırda vefat eden Mesûdî eserinde Mu'tezile'nin tamamının imâmetin Kureyş dışından olmasını caiz gördüğünü ifade eder ve diğer görüşten bahsetmez. [2201] Ebû Hâtim er-Râzî de yine aynı zamanlarda Dırar'ın imâmet konusunda Mu'tezile'ye muhalif olduğunu söylerken, Mu'tezile içerisindeki bir grubun imametin Kureyş'den ya da Kureyş dışından olmasının fark etmediği ancak Nebatlı ile Kureyşlinin bir araya geldiklerinde Kureyş'in tercih edilmesi gerektiği fikrine

---

[2194] Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 72.
[2195] Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn*, 152.
[2196] Bağdâdî, *Usûl*, 275; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 436.
[2197] Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn,* 153. Sâlimî, Mu'tezile ve Râfıza'nın imâmetin Kureyş'den ve ancak Hasan ve Hüseyin soyundan olması gerektiği fikrini benisediklerini ifade etmektedir.*Temhid*, 212.
[2198] Aydınlı, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* , 232.
[2199] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XX-I, 247; Aydınlı, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 282.
[2200] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse* , II, 692.
[2201] Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 186.

muhalif olarak zikretmiş ve Mu'tezile içerisindeki diğer görüşe değinmemiştir.[2202] Bununla beraber bir asır sonra Kâdî Abdülcebbâr, eserinde imâmetin Kureyş'den olmasını Mu'tezile'nin görüşü olarak ifade eder.[2203] III./IX. asra kadar Mu'tezile'nin Kureyşlilik vasfı ile ilgili olarak öne sürdüğü gerekçeler toplumsal ve siyasî argümanlardan oluşurken, Aydınlı'nın ifade ettiği üzere Ebû Ali el-Cübbâî ile Mu'tezile içerisinde öne çıktığı düşünülen bu görüşü[2204] ileri sürenlerin bunu, imamların Kureyş'den olmasına dair icmâ ya da "İmamlar Kureyş'tendir" hadisini zikrederek açıklamaları ilginçtir. Zira eğer bir konuda icmâ ya da bu konuda varid olan bir hadise dayanılacaksa, bunu ilk nesillerin yapması daha uygundur. Bu açıdan Mu'tezile içerisindeki bu konu hakkındaki evrim, Hilâfetin Kureyşliliği meselesinin Sünnî anlayış içerisindeki gelişimini anlamak açısından önemli olabilir.

Hilâfetin Kureyşliliği meselesi tartışmaları çoğaldıkça, Hanefî-Mürciî ve Mâturîdî gelenekle Mu'tezile'nin ilk âlimlerinin benimsediği Kureyş'ten olmayabilirlik ilkesi, birbirine zıt ilkeler olarak sunulmuştur.

3.3.2.1. Mu'tezile ile Hanefîlik Arasında Bir İhtilaf Mevzuu Olarak İmamın Azli Meselesi

Mu'tezile ile Hanefîler arasında imâmet mevzuunda en temel ihtilaf konusu imamın azlidir. Mu'tezile, imamın fıskının zahiren ortaya çıkması halinde devlet başkanı olma vasfının ortadan kalktığı görüşündedir.[2205] Mu'tezile'nin bu konudaki düşünceleri genellikle Sünnî görüşten ziyade imâmeti dinî bir otorite olarak gören Şia'ya bir reddiye kabilindedir.[2206] İleri sürdükleri görüşler de çoğunlukla Şia'nın imâmetle igili aşırı görüşlerine cevap verir niteliktedir. Bu sebeple Mu'tezile, imâmetin dünyevi bir durum olduğunu ve imamın nasıl seçimle geldiyse aynı şekilde azlinin de mümkün olduğunu ifade eder.[2207] Böylece imamın azlinin mümkünlüğü üzerinden bir açıklama yapılır ki, bu noktada imamı azledilmedikçe görevde sayan Hanefî-Maturidî geleneğin imamın azlinin imkanı noktasındaki görüşü ile de bir sorun görünmemektedir.

Fâsık imamın azli husûsunda Mu'tezile içerisinde bir icmâ hâkimdir. Ve bu icmâya Hanefî-Mu'tezilî şahıslar da dahildir. Siyaset nazariyesi husûsunda itikadî

[2202] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 269.
[2203] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XX-I, 235, 236.
[2204] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XX-I, 247.
[2205] Kâdî Abdülcebbâr , *el-Mugnî*, XX-II, 164; Sabûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 119, 120.
[2206] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XV, 251; Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 44.
[2207] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XX, 92, 93, 310; Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 41, 42.

kimliklerine uygun olarak Mu'tezile ile uyumlu görüşler benimseyen Irak Hanefîlerinden bu konuya ait fikirler nakledilmiş ve hatta Ebû Hanîfe'nin de bu görüşü benimsediği iddia edilmiştir. Bu bağlamda fıkıhta uzmanlaşan Hanefî-Mu'tezilîlerden olan Cessâs'ın bu konudaki fikirleri ve iddiaları ile Semerkand Hanefîlerinin ona verdiği cevaplara Ashâbu Ebî Hanîfe'nin siyaset anlayışından dan bahsedilirken yer verilmiştir. Bu yüzden burada tekrar Irak Hanefîlerinin Mu'tezile ile uyumlu imâmet anlayışlarına yer verilmeyecek, Mu'tezilî görüşün ayrıntılarına yer verilecektir.

Hanefî-Maturidî gelenek içerisinde Mu'tezile'nin fâsıkın imâmetini ya da kadılığını caiz görmemeleri için onların fıskın kişiyi imandan çıkardığı ve bunun da kadılık ya da imâmet için ehliyeti ortadan kaldırmasını sebep olarak zikretmişlerdir.[2208] Bununla beraber, Mu'tezile'nin bu konuda gözettiği esas ilkenin Hanefî-Maturidî geleneğin iddia ettiği gibi kişinin imandan çıkma durumundan ziyade adalet kriterininin zedelenmesi olduğu söylenebilir. Zira Mu'tezile'ye göre, fısk küfür sınırına ulaşsın ya da ulaşmasın adaleti zedeleyeceği için imamın azli için yeterli bir sebeptir.[2209]

Adaleti sadece imamın seçimi değil, aynı zamanda devamı için de şart gören Mu'tezile, adaletin gerekliği ile ilgili olarak, şahid ve hâkimde aranan vasıf olan adaletin bunlardan daha büyük bir mevki olan imâmet için gözetilmemesini kabul etmez. Zira eğer fısk, şahit ve hâkim olmayı engelleyici bir durum ise o zaman imam için de aranan şartlardan biri olması daha gereklidir. [2210] Bu durumda Mu'tezile'nin bu konudaki kriteri, adaleti ehliyet şartlarından saymak suretiyle imamın azlini savunan Şâfiî gelenek ve Irak Hanefîleri ile uyumludur. Cessâs'ın Ebû Hanîfe için dillendirdiği adalet şartı da Mu'tezilî bir ilke olarak değerlendirilebilir.

Pezdevî, Ebû Hanîfe ve ashâbının hepsine göre, imamın adaletsizlik yapıp, günah işlemesi halinde azledilmeyeceğini zikrettikten sonra [2211] Mu'tezile'nin bu görüşünün pratik yansımasına dair bir örnek verir. Rivayete göre, Samanoğullarının son zamanlarında Kaderiyye ve Mu'tezile'nin Buhara'yı hâkimiyetleri altına alması üzerine vezir de bu görüşe eğilm göstermiş ve Ehl-i Sünnet mağlup duruma düşmüştür. Bu durumdan endişe eden emirin Sünnî bir hocası, onların emir nezdindeki nüfûzlarını engellemek üzere Mu'tezile'nin azl konusundaki görüşlerini ön plana çıkarmış ve emirin meclisindeyken onun büyük günah sayılan bazı fiilleri işlemesi halinde sultan olma

[2208] Kerderî, *Menâkıb*, II, 213, 214. Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 80; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, VII, 17.
[2209] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XX-II, 163; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 248.
[2210] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XX, 217.
[2211] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 273

durumunun ne olacağı husûsunda hem Ehl-i Sünnet'ten olan şahıslara, hem de Mu'tezilî şahıslara sorular sordurmuştur. Sünnî şahıslar onun sultanlığının devam edeceğini ancak tevbe etmesi gerektiğini söylerken, Mu'tezilîler şiddetle azledilmesinin zorunluluğunu ifade etmişlerdir. Sonrasında ise emire Mu'tezile'nin, bu fiilerden bazılarını işlemiş olduğundan dolayı onu azledilmiş saydıklarını söylemiş; bunun üzerine emir, Mu'tezile mensuplarının yakalanmasını ve cezalandırılmasını emrederken, Sünnî imamlara hediyeler vermiş ve Buhara'da Hanefîliğin güçlenmesini sağlamıştır.[2212]

Rivayet teorik bir durumun, pratiğe uygulanabilirliği üzerine inşâ edilmiş görünmektedir. Ancak olmuş olan bir durumdan öte mümkün bir durumu yansıtmaktadır. Mu'tezile'nin azli gerekli gören fikirlerinin pratikte yansıması Mu'tezile'nin siyasîlerle ilişkilerini en alt seviyeye çekecek ve hükümdarların Mu'tezile ile ilişkisinin devamlı surette olumsuz bir zeminde olmasına sebebiyet verebilecektir. Fiiliyatta ise Mu'tezile pek çok isyan girişimine destek vermekle birlikte, devamlı surette muhalafet zemininde yer almamıştır. Zira Mu'tezile'ye göre hem isyanın, hem de azlin belirli şartları mevcuttur.

Mu'tezile, sultana isyan için muhaliflere galip gelecek bir cemaat olduktan sonra bir imama uyup sultan ile savaşılması gerektiği fikrindedir. Galip gelecek yeterliliğe ulaşıldığında ve güçleri yettiğinde imkan ve güçleri nisbetinde sultana karşı çıkılır.[2213] Bu şarta benzer bir şekilde Ebû Hanîfe tarafından İbrahim es-Saig'in isyanına böyle bir durumun ancak güvenilir bir kişinin liderliğinde dindar bir grup tarafından yerine getirilebileceği ve kişinin tek başına böyle bir işe kalkışmasının kendi hayatını tehlikeye atmasına sebep olacağı gerekçesiyle karşı çıkması da aynı minvalde değerlendirilebilir. Nitekim Ebû Hanîfe de bazı isyanlara destek vermekle birlikte devamlı surette aktif bir muhalefet zemininde yer almamıştır. Teorik durumun da birtakım istisnaları olup her zaman uygulamaya konulmamış fiiliyatta istisnai durumlar ile teorinin tevil edildiği bazı uygulamalar söz konusu olmuştur.

3.3.2.2. İlk Mu'tezilî Şahısların Siyasî Düşüncesinin Fiilî Yansımaları

Mu'tezile içerisinde imâmet düşüncesi etrafında imamın seçim ile başa geçmesi, halifenin adaleti tesis şartı, emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker ilkesi gibi teorik birtakım ilkelerde birleşilmekle birlikte, fiiliyatta aynı tavrın geliştirilmesi için, aynı şartların

[2212] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 274, 275.
[2213] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 334.

oluşması gerekmektedir. Bu sebeple, İlk Mu'tezilî nesilden itibaren Mu'tezîlîlerin siyasîlerle ilişkisinde ortak bir tavır ortaya konmamıştır. Yönetimin tavrı, şahısların bireysel tercihleri, kişisel ilişkileri ve teorik zemindeki farklılıkları Mu'tezile içerisinde siyasî düşüncenin pratik tezahürleri konusunda farklılıklara neden olmuştur.

Abbâsî devletinin kuruluşundan bir sene önce vefat eden Vâsıl, Emevî Hâkimiyetinin uygulamalarına şahit olmuştur. Vâsıl'ın siyaset algısını oluşturanlar da Emevî halifeleridir. Bunun yanında Vâsıl, bu dönemde hala tartışılmaya devam edilen ilk ayrılıklarda yer alanların ve Muaviye'nin durumu husûsundaki tartışmalarda görüş beyan etmek suretiyle yerini almıştır. Vâsıl, ilk ayrılıklarda yer alanlar husûsunda kararsızlık tavrı göstererek siyasî uzlaşmacılığa yakın bir yaklaşım sergilerken[2214], diğer Mu'tezilîler gibi Muaviye ve Amr b. As'dan teberri etmek gerektiği fikrini benimsemiştir.[2215] Vâsıl tafdil husûsunda fazilet sıralamasını reddederek Ali'yi Osman'ın önüne geçirmiş, o bu görüşü nedeniyle Şiî olarak isimlendirilmiştir.[2216]

Vâsıl'ın Zeyd b. Ali ile yakın ilişkisini dile getiren rivayetler ile onun Zeyd b. Ali isyanını desteklediği yönünde rivayetler[2217] bulunmakla birlikte Aydınlı, bu rivayetlerin Zeydiyye ile Mu'tezile'yi yakınlaştırmaya yönelik olma ihtimalini dile getirmiş ve Vâsıl'ın ne Zeyd b. Ali'nin ne de Yahyâ b. Zeyd'in ayaklanmalarına iştirak etmediğini, onları Emevî Hâkimiyeti karşısında ortak muhalefet zemininde yer almakla birlikte, her ikisinin muhalif tavrının birbirinden farklı olduğunu ifade etmiştir.[2218] Bu rivayetleri öne çıkaran Muhammed Ammara ise Vâsıl'ı dahil gördüğü bu isyan ile birlikte, Mu'tezile'nin Emevî idaresine olan direnişlerinin başladığını iddia etmiş hatta Mu'tezile'ye katıldığını söylediği Zeyd b. Ali'nin isyanını saf bir Mu'tezilî direnişi olarak tanımlamıştır.[2219]

Yine Vâsıl tarafından uzak bölgelere gönderilen dâîlerin Abbâsîlerin kuruluş dönemine rast gelmesine dayanarak bu dâîlerin Abbâsî ihtilaline davet ettiklerini ileri süren bazı çağdaş araştırmacıların bu fikri de Vâsıl'ın devrimci bir karakter sahibi olduğu izlenimini ortaya koymakla birlikte, bu görüşün tahlile muhtaç olduğu ve eksik ve açıklanamayan hususları gündeme getirdiği Aydınlı tarafından dile getirilmiştir.[2220]

[2214] Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, 62; Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 56; Bağdâdî, *Usûl*, 336; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 56.
[2215] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 13.
[2216] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, 2/714.
[2217] Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 33; Aydınlı, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 46.
[2218] Aydınlı, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 46; Ayrıca bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 188 vd.
[2219] Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, 99.
[2220] Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 69

Faruk Omar da dâîlerin isimlerinin Horasan'daki bilinen Abbâsî dâîleri ile uyuşmadığını söyleyerek bu iddianın gerçeklini sorgular.[2221]

Vâsıl'ın Abbâsîlerin kuruluşunun hazırlık sürecini farklı bölgelere gönderdiği dâîleriyle desteklediği iddiası[2222], Emri bi'l-Maruf Nehyi anil Münker kapsamında dâîlerin gönderilme amacının akademik olmasının yanında, doğrudan olmasa dahi dolaylı bir şekilde dâîlerin bu sürece hizmet etmesinin fikirler düzeyinde olması ihtimal dahilindedir.

Ancak Vâsıl ile ilgili doğrudan pratik anlamda bir siyasî çıkışla karşılaşmıyoruz. Ay, Vâsıl'ın dâîlerinin etkisinin kamuoyu oluşturma düzeyinde etkili olabileceğini ifade eder ve bunu yapmakta oldukça başarılı olduklarını dile getirir. Aynı zamanda bu hareketin tipik bir Abbâsî hareketi olarak tanımlanmayacağına da dikkat çeker.[2223] Bununla birlikte, Vâsıl'ın dâîleri gönderirken, onlara bahsettiği meseleler itikadî konulardır ve bu rivayetlerde siyasî meseleler dile getirilmemiştir.[2224]

Hayatının büyük kısmını Emevîler döneminde geçiren Amr b. Ubeyd'in de fikri ve fiilî düzeyde muhalif tavırları mevcuttur. Amr b. Ubeyd, Emevî cebrîni reddetmek suretiyle fikri düzeyde muhalif tavrını ortaya koymuştur.[2225] Bunun yanında Amr, Emevî halifelerinin uygulamalarını da adalet kapsamında değerlendirmiş ve Emevî halifelerinden adaletle hükmedenlerin hilâfetini caiz saymıştır. Amr'a göre Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz, hilâfeti haksız yere almış ancak adaletle hükmetmek suretiyle bu makamı hak etmiştir.[2226] Yine Yezid b. Velid[2227] de adaletle hükmetmesi, kendi yakınlarına iltimas göstermemesi sebebiyle Amr b. Ubeyd tarafından Kâmil bir halife olarak tanımlanmıştır.[2228]

Abbâsîler döneminde ise Mansûr ile ilişkisi Amr'ın siyasî hayatını yansıtmaktadır. Abbâsîlerin ilk halifesi Mansûr ile arasındaki dostluğa dayalı bir ilişkiden bahsedilir. Amr b. Ubeyd'in Mansûr'u hilâfete geçmeden önce halifeliğe layık gördüğü

[2221] Omar, Faruk, "Me'mun'dan Önce Abbâsiler ve Mu'tezilîler Arasındaki İlişkiler", 168.
[2222] Nyberg, bu iddiayı ileri sürenlerden biridir. O, Mu'tezile'nin teorik düzlemde el-Menzile beyne'l-menzileteyn fikrinin, prtaik düzlemde ise tam olarak Abbâsî propagandasının yapıldığı zamana denk gelen Vâsıl'ın dâîlerinin eylemlerinin Abbâsîlerin kuruluş sürecinde etkili olduğun fikrini savunur. Nyberg, H.S. "Mu'tezile", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i I* içerisinde, 59.
[2223] Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 123,187. Ay'ın Vâsıl'ın Dâîlerinin konumu hakkındaki tespitleriiçin bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 187.
[2224] Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 237.
[2225] Bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 126.
[2226] Mesûdî, *Murûc'uz-Zeheb*, III, 160
[2227] Yezid b. Velid'in, Kaderiyye taraftarı olduğu söylenir. Taberî, *Tarih*, VII, 264. Mu'tezile din konusunda yezid b. Velid'i Ömer b. Abdilaziz'e tercih ederler. Mesûdî, *Murûc'uz-Zeheb*, II, 188.
[2228] Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 118.

ancak sonrasında fikrinin değiştiği anlaşılmaktadır.[2229] Amr b. Ubeyd'in Mansûr'un hilâfetine bakışı olumlu olmamış ve pek çok zaman onu adaletle hükmetmediği gerekçesiyle eleştirmiştir. Mansûr'a onun hilâfetinin adaletten ve Kur'an ve sünnetin gereklerinden uzak olduğunu dile getirmiş ve adaletle hükmetmesi halinde ne kendisinin, ne de arkadaşlarının onun yanına gelmeyeceklerini ifade etmiştir. [2230]

Bununla birlikte o, ne halifeye karşı herhangi bir fiilî hareketi tavsiye etmiş ne de böyle bir eylemin içerisinde bulunmuştur. Mansûr onun muhalif tavrından endişe duyup onu deneme amaçlı olarak Nefsuzzekiyye'nin ağzından isyana davet mektubu göndermiş ancak Amr b. Ubeyd, "bırak bizi ecelimiz gelene kadar afiyetle, bu gölgelikte oturalım, soğuk sudan içelim" demek suretiyle teklifi reddetmiştir. [2231] Bu bağlamda onun hocası Hasan el-Basrî'nin fiilî muhalefetten uzak durma düşüncesine yaklaştığı söylenebilir. Amr'ın Mansûr'un uygulamarına karşı tepkisi, Mansûr ile ilişkisini azaltmak, para vb teklifleri reddetmek[2232] ve zaman zaman ona tavsiyelerde bulunmak suretiyle zulmünü engellemeye yönelik olmuştur.[2233]

Mansûr'un kendisinden sonra Mehdi'yi tayin etmesi de Amr b Ubeyd tarafından eleştirilmiştir. Rivayete göre, Amr b. Ubeyd, Mehdi'yi veliaht tayin ettikten sonra Mansûr'un yanına gitmiş ve ona "ey Ebû Osman bu mü'minlerin emirinin oğludur ve Müslümanlara veliahttır diyerek Mehdi'yi takdim etmesi üzerine, Amr, onun için yetkiyi

---

[2229] Amr b. Ubeyd Mansûr'u kabe etrafında tavaf ederken gördüğünde (fi kurteyn) şöyle derdi: Amr, onun arkadaşıydı ve hilâfetten sonra onun yanına geldiğinde geri çekilmesini istemiştir. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbar*, Kahire 1996, I, 209.

[2230] Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tıval*, 417. (Bu rivayetin Merzubâni'nin eserinde geçen bir başka versiyonunda Ebû Hanîfe de bu konuşmalar geçerken aynı meclistedir.Bkz. Merzubâni, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmran (ö. 384/994), *Nuru'l-Kabes*, ihtisar: Ebû'l-Mehâsin Yusuf b. Ahmed el-Yağmurî, www. al-mostafa.com, 31. (erişim tarihi 01.03.18) bu rivayette Amr söz alır almaz âyeti okumuş ardından dışarıda cerayen eden zulümden bahsetmiş, İbn mücalid ona karşı çıkmış, para vermek istemiş ve aralarında yeminleşme başlamış ardından olaya Mehdi dahil olmuş, Mansûr Mehdi'ye müdahale etmiş ardından susmuşlar ve kalkmışlar, orada bulunan Ebû Hanîfe ve rivayeti aktaran Ebû bekr el-Hüzeli de kalkmışlar ve ardından ikisi konuşmuşlar, Ebû Bekir Ebû Hanîfe'ye hadi ne söyleyeceğimiz aklımıza gelmedi de neden Allah'ın kitabından Amr b. Ubeyd'in getirdikleri neden aklımıza gelmedi demiştir.

[2231] İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbar*, Kahire 1996, I, 209; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 246.

[2232] Mansûr ile Amr b. Ubeyd arasında geçen bir diğer rivayette, Amr b. Ubeyd, Mansûr'un yanına geldiğinde, Mansûr, keçesinin yanına serilmesini emretmiş ve onu yanına oturtmuştur, sonra da ondan kendisine nasihatte bulunmasını istemiştir. Amr kalkmak isteyince ona para vermeyi teklif etmiş Amr ise almayı reddetmiş ve yemin etmiştir. Yanlarında olan Mehdi, emîrü'l-mü'minîn yemin ettiği halde sen de mi yemin ediyorsun demiş, Amr bunun üzerine ona bakmış ve kim bu çocuk diye sormuştur. Mansûr, onu tanıtmış ve onun kendisindenden sonra tayin edeceğini söylemiştir. Amr, sonra Mehdi ile karşı karşıya gelmiş ve ona, evet kardeşimin çocuğu, eğer baban yemin ederse amcan ona yeminini bozdurur, çünkü baban kefâlet konusunda amcandan daha güçlüdür, demiştir. Bunun üzerine Mansûr, Amr'a bir ihtiyacının olup olmadığını sormuş o da ben sana gelene kadar bana kimseyi göndermemendir demiştir. Mansûr, o zaman görüşmeyeceğiz demiş, amr da bunun isteği olduğunu söylemiştir. Mansûr onu gözleriyle takip etmiş, ve "hepiniz ağır ağır yürüyorunuz , hepiniz av istiyorsunuz ancak Amr b. Ubeyd hariç" demiştir. Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 251. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 461. Karşılaştır. İbn Abdürrabih, *el-İkdü'l-Ferd*, III, 109; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbar*, I, 209.

[2233] Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 251; Merzubâni, *Nûru'l-Kabes*, 31.

ayarladığını ancak onun mesuliyetinin de kendisinde olduğunu söylemiş, Mansûr'un tavsiye istemesi üzerine de "Allah sana dünyanın tümünü verdi, ve senin onun bir kısmı için nefsini satman gerekir" demiş ve dünya hayatının geçiciliğini içeren bir şiir okumuştur. [2234] Esasında dikkat çeken Amr'ın Mansûr'la konuşmalarının bir Mu'tezilî önder olarak değil, döneminin âlim, zahid bir şahsı olarak gerçekleştiğidir. [2235]

Vâsıl ve Amr b. Ubeyd Mu'tezilî liderler olarak, bir isyan hareketinde bulunup, buna teşvik ve davette bulunmamışlardır. Onların siyasîlerle ilişkisi henüz bu dönemde Mu'tezile'nin "emri bil'l maruf nehyi anil münker" prensibi ekseninde adil olmayan imamın azli görüşünün pratik yansımalarının olmadığını gösterir. Bu dönemde, Amr'ın halife Mansûr'a tepkisi onun hoşnut olmadığı uygulamalarını dil ile düzeltmekten ve resmi görevlerde yer almaktan kaçınmaktan ileri gitmemiştir. Vâsıl ve Amr'ın Mu'tezilî önderler olarak tavırları, "el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker" prensibinin siyasî açıdan, dil ve kalp ile düzeltmenin[2236], isyanlara katılmak ve teşvik etmek suretiyle aktif muhalefette yer almaktan daha yaygın olduğunu göstermektedir. Ay, Mu'tezile içerisindeki belirli bir zamana kadar yaygın olan pasif muhalefetten, aktif muhalefete geçiş şeklindeki tavır farklılığının Hişâm b. Abdülmelik zamanındaki Mu'tezilîlere karşı uygulanan zulüm ve baskı sonrasında farklılaştığını söylemektedir. 126/743 yılında Velid b. Yezid'in öldürülmesi ile sonuçlanan isyan girişimini de bu tavır değişikliği sonrası bir örnek olarak zikretmektedir. [2237] Bu tarihten önce 81/700'de İbnu'l-Eşas'ın ve 102'de Yezid b. Mühelleb'in isyanlarında Mürcie ile birlikte Kaderî şahıslar da yerlerini almıştır. Yine aynı zamanlarda Mu'tezilî katkılı bazı fiilî hareketlerden söz edilebilir. Muhammed Ammara, 126/743 yılında Yahyâ b. Zeyd ve 127/744 yılında Abdullah b. Muaviye'nin yönettiği Irak ve Horasan merkezli isyan girişimlerinden bahseder. [2238] Mansûr zamanında gerçekleşen Nefsuzzekiyye isyanı (145/762) da Mu'tezilî katkılı isyanlardan biri olmuştur. Bu isyandan hemen sonra ise İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanması Mu'tezile tarafından desteklenmiştir. [2239] Bununla birlikte bu isyanların hiç birinde Mu'tezilî

[2234] Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 251.
[2235] Amr'ın halife nezdindeki konumu ile ilgili bu minvalde değerlendirmeler için bkz. Omar, Faruk, "Me'mun'dan Önce Abbâsiler ve Mu'tezilîler Arasındaki İlişkiler", 171.
[2236] Emri bil'l-Maruf nehyi ani'l-münker, dil, el ve kalp ile gerçekleşir, bu ilkeden haberdar olan hiç bir kimsenin kalben uzak durması mümkün değldir. İlk önce dil ile başlanır ve dil ile maksat hasıl olursa iş tamamlanır ancak eğer tamamlanmazsa o zaman ele havale edilir. "Anonim Mu'tezilî-İmami bir Metin'den" Emri bi'l-maruf Nehyi anil münker, çev. Metin Yıldız, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i II* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, çev. Süleyman Akkuş, İstanbul 2014, 621, ss. 617-621.
[2237] Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 202, 203.
[2238] Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 108, 109.
[2239] Ay, *Mu'tezile ve Siyaset,* 233, 234.

liderlerin maddi ya da manevi desteği görülmez. Hatta Amr b. Ubeyd kendisine isyana katılması teklif edildiğinde bunu reddetmiştir.

Yaklaşık olarak aynı zaman diliminde yaşayan Hasan el-Basrî, Vâsıl, Ebû Hanîfe ve Amr b. Ubeyd toplumdaki saygın şahsiyetler olarak halifeler tarafından iltifata tabi tutulmuş ancak onlar siyasî hiç bir görevde bulunmamak, halifelere nasihatte bulunmak gibi ortak bir muhalif tavır sergilemişlerdir. Toplumdaki saygın konumlarını zulme karşı adaleti savunmak ve ilmi duruşlarını siyasî zemine taşımamak, haksız yönetimde görev almamak, zulme ortak olmamak suretiyle korumuşlardır. Fiilî düzeyde ise gerektiğinde destekleri söz konusu olmakla birlikte, genellikle ihtiyatlı davranmışlardır. Bu bağlamda halifelerin kendilerinden nasihat aldığı ve yanlarında görmek istedikleri bu şahıslar, mezhebî kimliklerinden soyutlandığında ortak bir amaca hizmet eden benzer bir siyasî tutum içerisinde bulunmuşlardır denilebilir. Fiilî durum göz önünde bulundurulduğunda, teoride birbirinden farklı bir şekilde inşâ edilen imamet nazariyelerinin pratisyenleri davranış düzeyinde ciddi bir farklaşma içerisinde olmamIşlardır.

Teori, fiiliyatın üzerine zamanla inşâ edilmiş ve bu inşâ faaliyeti devam ederken, tavizler, bireysel tutum ve tavırlar, fikri zemini tevil suretiyle farklı uygulamalar bir şekilde kendini göstermiştir. Mansûr döneminde, Amr b. Ubeyd'in katılmayı reddettiği Nefsuzzekiyye'nin isyanı Mu'tezile tarafından destek görmüştür. Aynı dönemde kardeşi İbrahim'in isyanına da Mu'tezilî şahısların destek verdiği zikredilir. [2240] Başarısızlığa uğrayan bu isyanlar sonrasında Mu'tezile, Abbâsîlere karşı gerçekleştirilen bir isyan teşebbüsünde bulunmamamıştır. Halifelerle olan ilişkileri ise Hârun er-Reşîd döneminin sonlarına kadar muhalif zeminde sürmüştür. Hârun er-Reşîd döneminde, özellikle Bağdat Mu'tezile içerisinde sayılan şahıslardan Bişr el-Mutemir ve Sümâme gibi kişiler için ciddi yaptırımlar söz konusu olmuştur. Belirli bir döneme kadar süren Mu'tezilî karşıtı uygulamalar, onun hilâfetinin sonlarında hapisteki Bişr el-Mu'temer gibi şahısların birtakım sebeplerle[2241] serbest bırakılmasıyla daha normal bir düzeye taşınmıştır. [2242] Ammara, bu ılımlı zeminin Basra Mu'tezilesi ile söz konusu olduğunu, Bağdat Mu'tezilesinin muhalif tavrının devam ettiğini ifade eder. [2243] Me'mun ile birlikte ise

[2240] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 226, Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 233.
[2241] Onların serbest bırakılmalarıyla ilgili olarak, fikirlerini yayma hususunda hapiste daha etkin oldukları ve bunu engelleme düşüncesi Sümeniyye fırkası ile tartışmalara katılmalarına dair ihtiyaç, İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 31; ya da onların Ali taraftarı olmadıklarını belirtmeleri gibi sebepler zikredilmektedir. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 30. Ammara'ya göre bunun sebebi Hârun er-Reşîd zamanındaki Bermeki etkinliğinin ve onların halife üzerinde etkin olan ulusçu düşüncelerinin etkinliğinin sona ermesidir. Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 171, 172.
[2242] Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 173.
[2243] Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 173.

özellikle Basra Mu'tezilesi, Abbâsî devleti içerisinde önemli konumlarda yer almışlar ve halifenin yanında bulunmaya başlamışlardır. Böylece Mu'tezile içerisindeki muhalefetin önemli ölçüde desteğe dönüşmeye başladığı söylenebilir.

SONUÇ

İslam düşüncesi içerisinde mezhebî eğilimler Makâlât geleneğinin sınırlandırıcı ve daraltıcı bakış açısının da etkisiyle mezhepler arası etkileşimin ve geçişliliklerin kapalı olduğu bir alan olarak tasvir edilmiştir. Bu tasvir özellikle Sünnî Makâlât geleneğinin etkisiyle Sünnî olarak tanımlanan mezheplerle diğer mezhepler arasındaki etkileşimlerin ve ilişkinin de göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir. Bununla birlikte tarihsel süreçte vakıa, bu kabulün aksine, mezhepler arasında etkileşimlere, muhtelif mezhebî eğilimlerin fikirlerini benimseyen şahıs ve gruplara, özellikle de fıkhî mezhep ile itikadî mezhep birlikteliği bağlamında "Sünnî" tanımlamasına ters düşen muhtelif birlikteliklere ve birtakım diyaloglara işaret etmektedir. Tarihsel süreçte Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi, fıkhî bir mezhep olan ve Sünnîlik içerisinde tasvir edilen Hanefîlik ile itikadî bir mezhep olan ve bid'at fırkalardan kabul edilen Mu'tezile arasındaki özellikle şahıslar bazında tezahür eden bir etkileşimi yansıtmaktadır. İlişkinin varlığı tarihsel bir gerçeklik olup, mezheplerin teşekkülü öncesinde bu birliktelik akılcılık zemininde gerçekleşmiştir.

II. /VIII. asrın ikinci yarısından, III./IX. asrın başlarına kadar olan dönemde bireysel tezahürler bağlamında olan bazı şahısların aynı zamanda kader fikrini benimsemeleri yine Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahısların ircâ ve halku'l-Kur'an fikrine meyletmeleri, bazı şahısların ise Ashâbu Ebî Hanîfe bağlantıları söz konusu olmaksızın ircâ fikri ile i'tizâl görüşünü bir arada benimsedikleri görülmektedir. Bu şahısların sonradan farklı geleneklerle özdeşleşecek olan kader, ircâ, halku'l-Kur'an gibi ilk dönemin tartışma konularında akılcı bir tavır geliştirmeleri haricinde bir araya getirecek ortak bir bağ ise söz konusu değildir. Ayrıca bu şahıslar sonradan tesis edilecek olan Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi için de bir temel teşkil etmemişlerdir.

III./VIII. asrın ilk yarısından itibaren ise Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi gündeme gelmiştir. Bu dönemde Ashâbu Ebî Hanîfe ile Mu'tezile arasındaki etkileşimin tesisinde mihne hadisesinin halku'l-Kur'an fikrini benimseyenler lehine bir süreci başlatması etkili olmuştur. Bu süreçte Mu'tezile ile birlikte Ashâbu Ebî Hanîfe'den şahısların mihne sürecinde rol alması halku'l-Kur'an fikri düzeyinde bir ilişkiyi imkan vermiştir. Ancak bu dönemdeki etkileşimin tek bir yönü bulunmamaktadır. Bu süreçte Ahmed b. Ebî Duâd örneğinde, hem Mu'tezilî kimliği, hem de Hanefî kimliği ile bilinen ancak ilmî yönünden ziyade siyasî vasfı ön plana çıkan; İsa b. Ebân, Muhammed b. Semâa ve İbn Şucâ es-Selcî gibi ise Hanefîlik içerisinde fakih olma vasıflarıyla bilinen, buna ilaveten Mu'tezilî gelenek tarafından ya da hem Mu'tezilî gelenek hem de Hanefî gelenek tarafından i'tizâl

fikrine nispet edilen şahıslar ve de mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini benimseyen ve neredeyse tamamı kadılık yapan şahıslar etkileşimin farklı tezahürlerini oluşturmuştur. Farklı bağlamlarda tezahür etmekle birlikte bu dönemdeki ilişkinin ortak vasfı Hanefî şahısların i'tizâl ile ilişkilerinin gündeme gelmiş olmasıdır. Irak Hanefileri içerisinde yer alan bu şahısların fakih ya da kadı olma vasıfları ile bilinmeleri sebebiyle itikadî görüşlerinin kaydedilmemiş olması ise Mu'tezilî kimliğin içeriğini tespiti zorlaştırmaktadır. Bu şahıslar arasında İsa b. Ebân örneğinde olduğu gibi ircâ görüşü nispet edilenlerin de yer alması ise bu dönemde Hanefîlik-Mu'tezile etkileşimini, Hanefî-Mu'tezile isimlendirmesi altında sınırları belirli bir bağlamda okumaktan ziyade mezhepler arası etkileşimin şahıslar bazındaki tezahürleri olarak değerlendirilmesine dair kanaati oluşturmuştur. İsa b. Ebân, Muhammed b. Semâa ve İbn Şucâ es-Selcî örneğinde i'tizâl ile ilişkinin ashaptan dışlanmaya sebebiyet vermediği tespit edilmiş ancak Hanefî gelenek içerisinde halku'l-Kur'an fikrini benimseyenlere yönelik olumsuz algıyı yansıtan rivayetleri aktaranlar arasında bu şahısların da yer alması ise onları geleneğin Sünnî kanadına dahil etme çabası olarak değerlendirilebilir.

Mihne döneminin Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisine zemin hazırlayan etkisinin sona ermesiyle birlikte, Mu'tezilî eğilimli Hanefilerin devlet nezdindeki nüfuzu sona ermekle birlikte bu süreçte el-Hassâf, Ali b. Mûsa el-Kummî ve Ebû Said el-Berdâî gibi yine Irak Hanefilerinden olan bazı şahıslara i'tizâl fikri nispet edilmiştir. Ancak yine Hanefîlik-Mu'tezile etkileşiminin ortak bir vasfından söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu dönemde Hassâf ile ilgili olarak toplumda Ahmed b. Ebî Duâd'ın yönetimini canlandıracağına yönelik endişelerin varlığından bahsedilmekte ayrıca onun siyasî meselelerde Mu'tezile ile uyumlu görüşler benimsediği ifade edilmektedir. Ali b. Mûsa el-Kummî ise onunla aynı dönemde yaşayan Kâ'bî tarafından fukaha listesine dahil edilmemiş ancak sonraki süreçte Mu'tezilî fukahadan olarak tanımlanmıştır. Onunla önceki nesil içerisinde yer alan İbn Şucâ es-Selcî arasındaki ilişki bir geleneğin başladığı izlenimini oluşturabilir. Ebû Said el-Berdaî'nin Hanefî-Mu'tezilî kimliği ise Mu'tezilî mütekellimlerden sayılması sebebiyle farklı bir içerik taşımaktadır. Fakih sıfatıyla Ashâbu Ebî Hanîfe içerisinde sayılan Ebû Said el-Berdaî aynı zamanda Mu'tezilî şahıslardan kelamî görüşler bağlamında etkilenmiştir. Bununla beraber onun i'tizâli fikirleri Hanefî kimliğine eklenmiş görünmektedir. Ebû Said el-Berdaî sonraki süreçte Mu'tezilî şahısların fıkıh tahsil edeceği isim olan Kerhî'nin ilim tahsil ettiği şahıs olması sebebiyle sonraki neslin yetişmesinde merkezi bir şahıs olarak sayılabilir. Bu nesil ise çoğunlukla Büveyhî hakimiyetinde Mu'tezile'nin tekrar nüfuz kazandığı bir dönemde

yaşama, Irak Hanefilerinden olma, Kerhî'den ilim tahsil etme gibi bazı ortak vasıflara sahiptir. Ancak Hanefîlik-Mu'tezile etkileşimin içeriği hususunda birtakım farklılıklar söz konusu olmuştur. Bu dönemde fakih kimlikleri ile öne çıkan ve i'tizâl görüşü nispet edilen şahıslar içerisinde Kerhî ve Cessas'ın da dahil olduğu bir etkileşim örneği ile Mu'tezilî-Mütekellim olma vasfıyla öne çıkan, Mu'tezilî tabakatlarda mütekellim olma vasıfları ile yer bulan Kâ'bî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin de dahil olduğu bir etkileşim örneğinden bahsedilebilir. Birinci grupta yer alanlar Hanefî tabakatlarda yer bulan, Kerhî'den fıkıh tahsil eden ve i'tizâl ile ilişkisine atıfta bulunma vasfıyla temeyyüz ederken, ikinci gruptaki şahıslar Mu'tezilî tabakatlarda mütekellim bahsinde yer alan, Ebû Hâşim'den kelam, Kerhî'den fıkıh tahsil eden şahıslardır. Bu suretle birinci grup için Hanefîlik üzerine eklenen bir Mu'tezilî kimlik söz konusu iken, ikinci grup için ise Mu'tezile üzerine Hanefî kimliğin eklendiği düşünülmektedir. Bu suretle V./XI. asra kadar Hanefîlik-Mu'tezile etkileşiminin tek düze bir etkileşimden oluşmadığı ve farklı etkileşim kanallarının gündeme geldiği söylenebilir. Bu noktada Hanefî-Mu'tezilî isimlendirmesinin tek bir vasfa sahip olmadığını ve tarihsel süreçte farklı dönemlerde muhtelif şekillerde tezahür ettiği anlaşılmaktadır.

Tarihsel süreçte şahıslar bazındaki tezahürlere ilaveten Hanefîlik ve Mu'tezile mezheplerinin ortak etkileşim alanını oluşturan birtakım fikrî, toplumsal ve siyasî tezahürler görülmektedir. Hanefî gelenek içerisinde halku'l-Kur'an fikrini benimseyenlere toplumsal dışlamalara maruz bırakmak suretinde yapılan tepkiler ise halku'l-Kuran fikrini benimseyen Hanefîlerin tümüne genellenmemiş sadece Ahmed b. Ebî Duâd ile Bişr el-Merîsî gibi şahıslar muhatap alınmıştır. Ayrıca i'tizâl fikri ile ilişkisi bilinen şahıslardan rivayette bulunmaya devam edilmiş ve bu şahıslar ashap içerisinde tasnif edilmiştir. Bununla beraber IV./X. asırda i'tizâle meyilli Hanefî şahısların yazdığı fıkıh usulü eserlerinde Ebû Hanîfe'nin itikadî kimliğini etkileyecek birtakım iddiaların yer alması ile birlikte Hanefîlik-Mu'tezile etkileşimi fikri düzeyde ele alınmaya başlanmıştır. Bu bağlamda âmm ifadelerin tahsisi, içtihatta isabet gibi meselelerde Hanefî-Mu'tezilîlerle Hanefî-Maturidîler arasında Ebû Hanîfe'nin fikirleri ile ilgili iddiaların yer aldığı bazı tartışmalar gündeme gelmiştir. Bu tartışmalarda Hanefî-Maturidî gelenek tarafından Hanefî-Mu'tezilîlerin fıkıh usulüne yaptığı katkı eleştirilmiştir. Söz konusu meseleler Hanefî-Maturidî geleneğin fıkıh usulü kitaplarında tartışılırken, akaid kitaplarında ise IV. asırdan itibaren Mu'tezile'nin görüşleri ciddi bir şekilde eleştirilmiş ve Sünnîlik tanımlamasına dahil olan Hanefî-Maturidîler Mu'tezile'yi bidat olarak tasnif etmişlerdir. Bu suretle Hanefî-Maturidî geleneğin Mu'tezile algısı ile

Hanefî-Mu'tezilî algısı aynı minvalde gerçekleşmemiştir. Akaid kitaplarında "bidat" olarak vasıflandırılan Mu'tezile'ye fıkıh usulü eserlerinde yapılan eleştiriler akademik tartışma düzeyinde kalmış ve Ebû Hanîfe'nin itikadî kimliği gündeme gelmedikçe ağır eleştiriler söz konusu olmamıştır.

Sonuç olarak mezhepler arası etkileşim İslam düşünce tarihinin bir gerçeğidir. Bizim bu çalışmada Hanefîlik ve Mu'tezile mezhepleri örneğinde değerlendirdiğimiz bu etkileşimi pek çok diğer mezhebi eğilim mensupları arasında izlemek mümkündür. Burada esas unsur ise "insan"dır. Mezheplerin insan unsurundan bağımsız değerlendirilemesi ve muhatap olduğumuz oluşumların tarihin belirli bir dönemine sabitlenmiş, stabil yapılar olmaması süreç mantığı ile birlikte özellikle şahıslar düzeyindeki değişim, dönüşüm, etkileşim örneklerini göz ardı etmemeyi gerektirmektedir. Bu süreçte mezhebi oluşumlar ve mensuplar için yapılan "tanımlama"ların genelleyici olmaktan ziyade, mümkün olduğunca farklılaşmayı, değişim ve etkileşimi ihmal etmeyecek esnekliğe sahip olması elzemdir. Bu öncelikle algı düzeyinde bir değişikliği gerektirmektedir. Her şeyden önce mezheplerin insan ürünü yapılar olduğunun anlaşılması ve İslam ile özdeşleştirilmemesi "tanımlamaların" anlamayı kolaylaştırıcı vasfını ön plana çıkaracak ve böylece mezhepler bağlamında "ötekileştirici" bir söylemden ziyade "ortak" ilkeleri görmeyi sağlayan bir söyleme imkan verecektir.

KAYNAKÇA

el-Abbâdî, Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed el-Herevî (ö.458/1066), *Tabakâtu'l-Fukahâ eş-Şâfiîyye,* thk. Gösta Vitestam, Leiden:Brill, 1964.

Abbasov, Azar, *Alâeddin es-Semerkandî ve Mizânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usül Açısından Değerlendirmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.

Abdurrahman el-Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1997.

Abdülhamit, İrfan, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M.Saim Yeprem, Ankara 2015.

Abdülmün'im, Mâcid, "İsa b. Mûsa", *DİA,* XXII, 482, İstanbul 2000.

Abdürrezzak Ali el-Enbârî, *Mansıbu Kâdılkudât fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Beyrut 1987.

Abrahamov, Bünyamin, *İslam Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık-,* çev. E. Buket Sağlam, İstanbul 2010.

Abusaq, Muhammad, *The Politics of the Mihna Under al-Ma'mûn and His Successors*, Edinburgh 1971.

Acar, *Hasan, Ebû Mu'tî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürciî Makâlât Geleneği İçindeki Yeri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

el-Âcurrî, Ebû Bekr (ö.360/970), *Kitâbu'ş-Şeria*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman, Riyad 1997.

Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, thk. Sabri b. Selâme Şâhîn, Riyad 2003.

....., *Kitâbu'l-İlel ve Mârifetu'r-Ricâl,* thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Riyad 2001.

....., *Kitâbu's-Sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Sâlim, Riyad 1986.

Ahmed b. Yahyâ, İbnü'l-Murtazâ (ö.840/1437), *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile,* thk. S.D. Wilzer, Beyrut 1987.

....., *el-Münye ve'l-Emel*, thk. İsâmüddîn Muhammed Ali, İskenderiye 1985.

....., "el-Milel ve'n-Nihal*"*, *el-Bahrü'z-Zehhâr* içinde, nşr. Muhammed Tâmir, Beyrut 2001.

Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara 1976.

Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *AÜİFD*, XXXIII (1992), ss. 129-156.

....., *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001.

Akoğlu, Muharrem, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile*, Ankara 2008.

....., "Ahmed b. Ebi Duâd'ın Abbâsî-Mu'tezilî Politikaları Üzerindeki Etkisi", *Bilimname*, VII (2005/1), ss. 93-103.

....."Entellektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki", *Bilimname*, XX (2011), ss. 7-24.

....., "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012.

....., *Mihne Sürecinde Mu'tezile,* İstanbul 2006.

Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed (ö.1014/1605), *el-Esmâru'l-Ceniyye fî Esmâ'il-Hanefîyye*, thk. Abdulhasan Abullah Ahmed, Bağdat 2009.

Alibekiroğlu, Fatmanur, "Mezhepler Arası Geçişlilik Örneği Olarak Kaderî-Mürciî Şahısların Mu'tezile İçerisinde Değerlendirilmesi Sorunu", *Third Sarajevo International Conference on Social Sciences*, (Sarojevo, Nisan 27-30 2017), ss. 303-310.

....., *Ehlu'r-Rey'in İtikadî Boyutu*, *(Ebû Hanîfe Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

el-Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed (ö.631/1233), *el-İhkâm fi Usûlu'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut trz.

Ammara, Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1988.

Apaydın, H. Yunus, "Kerhî", XXV, ss.285-287, Ankara 2002.

Arabacı, Fazlı, "Hanefîliğin Oluşumunda Coğrafî Etkenler", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünme Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri I,* ed. İbrahim Hatiboğlu Bursa 2005, ss. 347-355.

Aras, M. Özgü, *İmâm A'zam Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fıkhî Görüşleri,* İstanbul 1996.

....., "Hammâd b. Ebû Süleyman", *DİA,* IV, ss. 484-486, İstanbul 1997.

Arkoun, Muhammed, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Ankara 2000.

Aslan, İbrahim, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *Journal of Islamic Research*, 27/1 (2016), ss. 78-89.

el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö.400/1009'dan sonra), *el-Evâil*, thk. Muhammed Seyyid Vekil, Kahire 1998.

Atar, Fahreddin, "Kadı", *DİA,* XXIV, ss.66-73, İstanbul 2001.

Avcı, Casim, "Mu'tasım-Billâh", *DİA*, XXXI, ss. 381-382, İstanbul 2006.

Ay, Mahmut, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları*, 9/1 (2011), ss.57-76.

....., *Mu'tezîle ve Siyaset*, İstanbul 2002.

Aydınlı, Abdullah, "İbn Râhuye", *DİA,* XX, 241, İstanbul 1999.

Aydınlı, Osman, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", *Dini Araştırmalar*, 3/9 (2001), ss. 45-62.

....., *Akılcı Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, İstanbul 2010.

....., *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf*, Ankara 2001.

....., *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003.

....., "Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklulular Döneminde Mu'tezile-Hanefîlik İlişkisi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu – Hanefîlik-Mâturîdîlik- (05-07 Mayıs 2017),* ed.Cengiz Çuhadar vdğr., I, ss.315-331, Kastamonu 2017.

el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tâhir (ö. 429/1037), *Usûlu'd-Din*, İstanbul 1968.

....., *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak),* çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979.

....., *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 2007.

Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, ss. 1-21, İstanbul 1997.

....., "Âm", *DİA*, II, ss.552-553, İstanbul 1989.

Başoğlu, Tuncay, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh, Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi", *İLAM*, 3/2 (1998), ss. 113-140.

....., "Ta'zîr", *DİA*, XXXX, ss. 198-202, İstanbul 2011.

Bebek, Adil, "Muhammed b. Şebîb", *DİA*, XXX, ss. 573-575, İstanbul 2005.

Bedir, Murtazâ, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslarası Sempozyumu* (İstanbul Kasım 7-9 2008*),* ss. 621-632, İstanbul 2008.

....., "Züfer b. Hüzeyl", *DİA*, XXXXIV, ss.527-530, İstanbul 2003.

el-Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya el-Câbir (ö.269/892-93), *Futûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enis, Beyrut 1987.

Bernard, Marie, "Le Kitab el-Radd Ala'l-Bida d'Abu Mu'tî Mekhûl an-Nasafî" thk. Marie Bernand, *Annales İslamologiqe,* 16 (1980), ss 39-122.

Bernards, Monique; Nawas, John, "The Geographic Distribution of Muslim Jurists During the First Four Centries AH", *Islamic Law and Society*, 10/ 2 (2003), ss. 168-181.

Beşer, Faruk, "Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 1/1 (2004), ss. 7-34.

el-Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *Şu'abü'l-Îmân*, thk. Abdulali Abdulhamid Hâmid, Riyad 2003.

Bozkurt, Nahide, *Abbâsîler*, İstanbul 2013.

....., "Mihnenin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012.

....., "Me'mûn", *DİA,* XXIX, ss.101-104, Ankara 2003.

Brockelman, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî,* çev. Abdürrahim en-Neccar, Kahire trz.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö.256/870), *Târihu'l-Kebîr*, Beyrut 1986.

Büyükkara, Mehmet, Ali, *İmâmet Mücadelesi ve Hâşimoğulları*, İstanbul 1999.

el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Siyasal Aklı,* çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 2001

el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinânî (ö.255/869) "Kitâbu'l-Futya", *Resâilu'l-Câhız* içerisinde, thk. Abdusselam Hârun, Kahire 1979.

....., *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârun, Kahire 1988.

....., *el-Bursân ve'l-Urcân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut 1990.

....., *el-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Hârun, Beyrut 1965.

....., *Kitâbu'l-Büldân*, thk. Sâlih Ali, Bağdat 1970.

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi (ö.370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992.

....., *el-Fusûl fi'l-Usûl,* thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt 1994.

....., *Şerhu Muhtasar et-Tahavî*, thk.İsmetullah İnâyetullah Muhammed vd., Beyrut 2010.

Ch. Pellat, "Ghaylan b. Muslim", *EI*, II, 1026, Brill 1991

Cirit, Hasan, "Kussâs", *DİA*, XXVI, 465.

Cook, Michael, "İslam'da Aktivizm ve Quietizm: İlk Mürcie'nin Durumu", çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, 37 (1997), ss.305-315.

Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964.

el-Cürcânî, Seyyid Şerif Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö.816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2015.

el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme (ö.494/1101), *Uyûnu'l-Mesâil*, Mektebetu'l-Bedir, Abdullah el-Vecîh Koleksiyonu.

....., "Şerhu'l-Uyûn", *Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde, thk. Fuad Seyyîd, Tunus 1986.

....., *Risâletu İblis ila İhvânihi'l-Menâhis*, thk. Hüseyin el-Müderrisî, Beyrut 1995.

....., *Risâletu Tâmme fi Nasîhatu Amme*, http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN732724791&P (erişim tarihi 31.01.18)

el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf (ö.478/1085), *Nihâyetu'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdülazîz Muhammed ed-Dîb, yrz. 2007.

Çelebi, İlyas, "Menzile beyne'l-Menzileteyn", *DİA*, XXIX, ss. 161-162, Ankara 2004.

ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer (ö.385/995), *Ahbaru Amr b. Ubeyd,* el-Mektebetu'z-Zâhiriyyetu'l-Ehliyye.

....., *ed-Duafâ ve'l-Metrukîn,* thk. Muvaffak Abdullah b. Abdülkadir, Riyad 1984.

ed-Dârimî, Osman b. Saîd b. Halîd (ö.280/894), *Reddü'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Sa'îd ale'l-Merîsî el-anîd*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Beyrut trz.

Demircan, Adnan, "Tâî-Lillâh", *DİA*, XXXIX, ss. 447-448, İstanbul 2010.

Dönmez, İbrahim K., "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl,* 1 (2004), ss. 35-48.

Durmuş, İsmail, "Safedî", *DİA,* XXXV, ss.447-450, İstanbul 2008.

ed-Düreynî, Muhammed Fethî, *el-Menâhicu'l-Usûliyye fi'l-İçtihâd bi'r-Rey fi't-Teşrî*, Dımaşk 1985.

Ebî Zür'a, Ubeydullah b. Abdilkerim er-Râzi (ö.264/878), *Duafa li Ebî Zür'a fi Ecvibetihî ale Es'ileti'l-Berzeî,* Medine 1982.

el-Firyâbî, Ebû Bekr Câfer b. Muhammed (ö.301/913), *Kitâbu'l-Kader*, thk. Abdullah b. Hammâd el-Mansûr, yrz 1997.

Ebû Hanîfe, Nûman b. Sâbit (ö.150/767), *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdan (ö.324/936), *Kitâbu'z-Zîne fi Kelimâti'l-İslamiyye*, Bağdat 1988.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitâbu'l-İman*, thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî, Riyad 2000.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed (ö.458/1066), *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakı, Beyrut 2000.

....., *el-Udde fi Usûlu'l-Fıkh,* thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Riyad 1990.

Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrâhim b. Habîb (ö.192/798), *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Kahire 1355.

....., *Kitâbu'l-Harac,* Beyrut 1979.

Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Amr ed-Dımaşkî (ö.282/894), *Târih*, thk. Şükrullah b. Nimetullah, Dımaşk 1980.

Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Hüseyin, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*, nşr. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut 1987.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044), *el-Mûtemed fî Usûli'd-Din*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1965.

....., *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd, Medine 1410/1989.

....., *Tasaffuhu'l-Edille*, thk. W.Madelung vd., Wiesbaden 2006.

Ebû'l-Meâlî, Muhammed el-Hüseynî el-Alevî (ö.485/1093), *Beyânü'l-Edyân*, Kahire 1957.

Ebû'l-Vefâ, Ali b. Akîl (ö.513/ 1119), *Vâzıh fî Usûlu'l-Fıkh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 1999.

el-Edirnevî, Muhammed Kâmî (ö.1136/1724) *Mehâmmu'l-Fukahâ,* Dâru'l-Kütübü'l-Vataniyye, 2931.

Ençakar, Orhan, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin : Muhtasarü'l-Kerhî", *İslam Araştırmaları Dergisi*, XXXVII (2017), 7-32.

Erbay, Celal, "el-Cevâhirü'l-Mudiyye", *DİA*, VII, ss. 433-434, İstanbul 1993.

Esen, Bilal, "İçtihatta İsabet Meselesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), ss.269-298.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen (ö.324/935-36), *Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn,* thk. H. Ritter, Wiesbaden 1980.

....., *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn,* çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul 2005.

Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara 2006.

el-Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kub b. Süfyân (ö. 277/890), *el-Mârife ve Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Medine 1410.

Fığlalı, E. Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 2008.

el-Firyâbî, Ebû Bekr Câfer b. Muhammed (ö.301/913), *Kitâbu'l-Kader*, thk. Abdullah b. Hammâd el-Mansûr, yrz 1997.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994.

Giddings, F., *Inductive Sociology*, London 1901.

Gökalp, Yusuf, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", *ÇUİFD*, 7/2 (2007), 2007, ss. 55-93.

....., *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik,* Ankara 2014.

Gözübenli, Beşir, "Hasan b. Ziyâd", *DİA*, XVI, ss. 361, 362, İstanbul 1997.

Gündüzöz, Soner, "Tenûhî, Ebû Ali", *DİA*, XXXX, ss. 470-471, İstanbul 2011.

Günel, Fuat, "Cürcânî, Ebû'l-Hasan", *DİA,* VIII, ss.132-133, İstanbul 1993.

Hacıyev, Hanoğlan, "Irak Büveyhî Emîri Muizzüddevle (334-356/945-967) Döneminde Adli Teşkilat", *SÜİFD*, 19/36 (2017), ss. 33-54.

....., "Büveyhîlərin Hakimiyyəti Dövründə İraqda Niqabət Qurumunun Fəaliyyəti 956-967), *Bakı Dövlət Univərsitəti İlahiyyat Fakültəsi'nin Elmi Məcmuəsi,* 20(2013), vd., ss. 163-176.

Hakîm es-Semerkandî, Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed (ö.342/953), *es-Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul trz.

Halîfe b. Hayyât, Ebu Amr (ö.240/ 854), *Tabakât,* thk. Süheyl Zekkâr, yrz 1993.

....., *Târih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Dımaşk 1397.

Hamidullah, Muhammed, "el-Mûtemed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi", çev. Şerafeddin Gölcük, *Marife (Mu'tezile özel sayısı)*, 3/3 (2003), ss. 331-434.

el-Hârizmî Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö.387/997), *Mefâtîhu'l-Ulûm*, thk. G. Van Vloten, Kahire 1930.

el-Hassâf, Ebû Bekr eş-Şeybânî (ö.262/875), *Ahkâmu'l-Vakf*, Kahire 1898.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali B. Sabit (ö.463/1071), *Târihu Bağdâd*, thk.Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 2001.

....., *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, haz. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1972.

Hatiboğlu, M. Said, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin DoċuŻu*, Ankara 1962.

....., *Hilâfetin Kureyşliliği*, Ankara 2005.

el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed (ö.300/913?), *el-İntisâr ve'r-Red ale'bnir-Râvendî*, thk. H. S. Nyberg, Kahire 1993.

Hümeyyis, Muhammed b. Abdurrahman, *Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, çev. Ahmed İyibildiren-Mustafa Öztürk, İstanbul 2010.

Hüseyin Ali ed-Dakûkî, "Hîre", *DİA*, XVIII, ss. 122-124, 1998.

İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer (ö.436/1071), *el-İntika fî Feza'ili's-Selâseti'l-eimmeti'l-Fukaha,* , thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut 1997.

İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed (ö.328/940), *el-İkdü'l-Ferîd*, Abdülmecid et-Terhinî, Beyrut 1983.

İbn Adî, Ebû Ahmed (ö. 365/976), *el-Kâmil fî Duafâ'i'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud vdğr., Beyrut trz.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım (ö.571/1176), *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebi Said Ömer b. Garâme, Beyrut 1996.

İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydillah el-Ukberî, (ö.387/997), *el-İbânetu'l-Kübra*, thk. Rıza b. Na'san Mu'tî, Riyad 1994.

İbn Dâî er-Râzî (VII/XIII. asrın başları), *Tabsıratu'l-Avâm fî Mârifeti Makâlâti'l-En'am*, tsh. Abbas İkbal Tahran 1934.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, (ö.321/933), *el-İştikâk*, www.al-mostafa.com, (erişim tarihi 28.03.18).

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut 1952.

İbn Ebî Ya'la Ebû'l-Hüseyin (ö.526/1131), *Tabakâtu'l-Hanâbile,* thk. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymîn, Mekke 1999.

İbn Ebi'l-Avvâm, Ebi'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed (ö.335/947), *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu*, Mekke 2010.

İbn Ebü'l-Hadîd (ö.656/1258), *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, Beyrut 2007.

İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yahya (ö.749/1349), *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâlikî'l-Emsâr*, thk. Kâmil Selman, Beyrut 2010.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö.852/1449), *Lisânu'l-Mîzân,* thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut 2002.

....., *Tehzîbu'-Tehzîb,* Haydarabad 1325/1907-1327/1909.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed, (ö.681/1282), *Vefeyâtü'l-Âyân ve Ebnâi Enbâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbâs, Beyrut 1977.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân (ö. 354/965), *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefî, Riyad 2000.

....., *Kitâbu's-Sikât*, Haydarabad 1973.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebî Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir (ö.751/1351), *İ'lâmü'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn*, nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan, Riyad 1423.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Dr. Abdullah İbnu Abdulmuhsin et-Türkî, Cîze 1997-1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Ahmed b. Müslim (ö. 276/889), *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis* , çev. Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul 1998, 124.

....., *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, Kahire 1981.

....., *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kahire 1904.

....., *Uyûnu'l-Ahbar*, Kahire 1996, I, 209.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynuddîn Kâsım (ö.879/1474), *Tâcu't-Terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk 1992.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed (ö.230/845), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr,* thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001

İbn Tağrîberdi, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf B. Tağrîberdî (ö.874/1470), *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut 1992.

İbn Tâvus, Seyyid Râdiyu'd-Din (ö. 664/1266), *et-Tarâif fî Mârifeti Mezâhibu't-Tavâif,* Kum, 1980.

İbn Ebû Tâhir Tayfûr, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir (ö.280/893), *Kitâbu Bağdad*, thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Kahire 1949.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn (ö.728/1328), *Minhâc'u-Sünne,* thk. Muhammed Reşad Sâlim, Riyad 1986.

....., *el-Fetâvâ'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ vd. Beyrut 1987.

....., *Kiâbu'l-Îman*, İskenderiyye, trz.

....., *Mecmûu Fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Beyrut 2005.

İbn Yahya el-Bâsegânî (ö. IV./X.asır), *Şerhu Cümelü Usûlu'd-Din*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr (ö.543/1148), *en-Nas el-Kâmil li Kitâbi el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, thk. Ammar Tâlibî, Kahire, yrz.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö.597/1201), *el-Muntazam fî Târîhü'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1992-1993.

....., *Menâkıbu Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire 1409.

....., *ed-Duafa ve'l-Metrukîn,* thk. Ebû'l-Fidâ, Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1986.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed (ö.630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut 2003.

İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim (ö.840/1436), *er-Ravzü'l-Basîm fi'-Zibbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Mekke 1419.

İbnü'l-Melâhimî, Rükhüddîn Mahmud b. Muhammed (ö. 536/1141), *el-Fâik fî Usûlu'd-Din,* nşr. Mahmud Nassar, Beyrut 2005.

....., *Kitâbu'l-Mûtemed fî Usûli'd-Dîn*, thk. Martin MecDermott vd., Londra 1991.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub (ö.385/995?), *el-Fihrist,* thk. Rızâ Teceddüd, Tahran 1971.

İğde, Muhyittin, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ss. 153-173, Ankara 2012.

el-İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah (ö. 430/1038) *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrut 1996.

el-İsferâyini, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir (ö.471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Din ve Temyîzu'l-Fırkatu'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1983.

İshak b. Hanbel (ö.273/886), *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Nağş, Kahire 1983.

İsmaîl b. Ali el-Ekvâ," Neşvân el-Himyerî", *DİA,* XXXIII, ss. 25-26, İstanbul 2007.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, hz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981.

Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul 2005.

Joseph Van Ess, "Amr b. Obayd", *EIr,* 1/9 (1989)*,* 991, 992.

....., "Mu'tezile", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i I* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, ss. 69-89.

el-Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö.319/931), "Makâlât", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986.

Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed (ö.415/1025) "Kitab Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986.

....., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* çev. İlyas Çelebi, İstanbul 2013.

....., *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl,* thk. Hadr Muhammed, Beyrut 2012.

Kandemir, M. Yaşar, "Emâlî", *DİA,* XI, ss.71-72, İstanbul 1995.

Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları,* İstanbul 2007.

Karaman, Hayrettin, "Fıkıh", *DİA,* XIII, ss.1-14, İstanbul 1996.

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara 2005.

Kâsânî, Alaadin Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö.587/1191), *Bedâiu's-Sanâî*, Beyrut 1974.

Kaya, E. Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.

....., "Nâdirü'r-Rivâye", *DİA,* XXXII, ss. 278-280, İstanbul 2006.

....., "el-Mebsût", *(DİA)*, XXVIII, ss. 214-216, Ankara 2003.

el-Kazvinî, Abdülcelil, (ö.585/1189), *Kitâbu'n-Nakd*, tsh. Muhaddis Celalleddin, Tahran 1979.

el-Kefevî, Mahmud b. Süleyman (ö.990/1852), *Ketâibu'l-A'lâmi'l-Ahyâr*, Meclis-i Şûrâyı Millî, 1385.

el-Kerderî, Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettar (ö.642/1244), *Menâkıbü'l İmam Ebî Hanîfe*, tsh. Veli Ahmed Aras vd., İstanbul 2010.

el-Kerhî, Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyin (ö.340/952), "Usûl", *Te'sîsu'n-Nazar* içerisinde, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut-Kahire, ty..

Kevserî, M. Zâhid, *Lemehâtü'n-Nazar fî Sîreti'l-İmam Züfer*, Kahire trz.

Kılavuz, A. Saim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA,* XI, 220, ss. İstanbul 1992.

Kılıç, Hulûsi, "Ebû Amr eş-Şeybanî", *DİA*, X,ss.88-89, İstanbul 1994.

Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Rey", *DİA*, X, ss. 520-524, İstanbul 1994.

Kınalızâde, Alaadîn Ali b. Emrillah, (ö.979/1572) *Tabakâtu'l-Hanefîyye,* thk. Muhhi Hilal Serhan, Bağdat 2005.

el-Kindî, Muhammed b. Yusuf (ö.350/961), *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbu'l-Kudât*, thk. Rhuvon Guest, Beyrut 1908.

Koca, Ferhat, "Tahsis" DİA, XXXIX, ss. 432-434, İstanbul 2010.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

Koloğlu, Orhan, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmli Mutezilî İbnu'l-Melâhîmî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa 2010.

....., "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihsel Çekişme", *UİFD*, 18/2 (2009), ss. 285-298.

Koşum, Adnan, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl,* 5 (2006), 20, ss.5-32.

el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed (ö. 775/1363), *Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye,* thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv*,* Kahire 1993.

Kutlu, Sönmez, "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", *AÜİFD*, XXXVII (1997), ss. 317-331.

....., "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları",*GÜÇİFD*, I (2002), ss. 168-210.

....., *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)*, Ankara 2002.

....., *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul 2013.

....., "İlk Mürciî Metinler: İrcâ Kasidesi (I) ve İrcâ Kasidesi (II)", *AÜİFD*, XXXIX (1999), ss.239-252.

....., "İslam Düşünce Ekollerinin Ortaya Çıkış Sebepleri", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, 1-44, Ankara 2005.

....., "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV, ss. 294-296, Ankara 2002.

....,, Sâlim b. Zekvan, "Sâlim b. Zekvan'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısmın Tercümesi", çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXV (1996), ss. 467-475.

....., *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara 2012

....., *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2002.

el-Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen (ö.418/1027), *Şerhu Usûl-i İtikâdi Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Ebû Yakub Neşat b. Kemal, İskenderiyye trz.

Lâmişî, Mahmud b. Zeyd (ö.534/1139), *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh,* thk. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut 1995.

Lapidus, Ira M., "The Seperation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society" *International Journal of Middle East Studies*, 6/4 (1975), ss. 363-385

Lee A. Koellijer, "The Mihna: Ma'mun's Inguisition for Supremacy", History Research, 1/1 (2011) ss.35-46.

el-Leknevî, Abdülhay (ö.1304/1886), *Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, M. Bedreddin Ebû Firâs, Kahire 1324.

Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev. H.Dursun Yıldız, İstanbul 1979.

Macit, Yüksel, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", 73, 74; Macit, Yüksel, *Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı,* (Yayımlanmamış Doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000.

....., "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", *Marife (Mu'tezile özel sayısı)*, 3/3 (2003), ss. 73-82.

Madelung, Wilferd, "Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafın Kökeni", çev. Bülent Ünal, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i II* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, ss. 470-488.

....., "Horasan ve Mâveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXIII (1992), ss. 239-247.

....., "11. ve 13. asırda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, ss.325-291, Ankara 2011.

....., "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâturîdi ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, ss.325-391, Ankara 2011.

....., "The Murji'a and Sunnite Traditionalism", Religious Trends in Early İslamic İran, New York 1988.

el-Magnisâvî, Ebû'l-Münteha (ö.1000/1592), *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, Haydarabad 1321.

el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhîr (ö.355/956'dan sonra), *el-Bed ve't-Tarih*, trz, yrz.

Makdisî, George, "Tabaqat-Biography: Law and Ortodoxy in Classical Islam", *Islamic Studies*, 32/4 (1993), ss.371-396.

el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö.390/1000 civarı), *Ahsenü't-Tekâsim*, Leiden 1906,

el-Makrizî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali (ö.845/1444), *el-Mevâiz ve'l-İtibar bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Asar*, thk. Muhammed Zeynuhum, Mediha Şarkavî, Kahire 1998.

el-Mâlatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red ale'l-*

Ehva ve'l-Bidâ, Kahire 1991.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr (ö.333/940), *Kitâbu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2005.

el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.450/1058), *Ahkâmu's-Sultâniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, Kuveyt 1989.

....., *Edebü'l-Kâdi*, thk. Hüseyin Halef el-Cêburî, Taif 1989.

McComas, Henry, *The Psychology of Religious Sects*, London 1912.

Melchert, C., *The Formation of the Sunni Schools of Law*, Leiden 1997.

el-Mervezî, İshak b. Mansur (ö.251/865), *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhuye*, Suud 2002.

el-Merzubâni, Ebû Ubeydillah Muhammed b. İmran (ö. 384/994), *Nuru'l-Kabes*, ihtisar: Ebû'l-Mehâsin Yusuf b. Ahmed el-Yağmurî, www. al-mostafa.com, (erişim tarihi 01.03.18)

el-Mesûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin (ö. 346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdînu'l-Cevher*, thk. Kemal Hasan Merî, Beyrut 2005.

Micheel Bonner, "The Kitab al-Kasb Attributed to al-Shaybânî: Poverty, Surplus and The Circulation of Wealth", *Journal of The American Oriental Society*, 121/3 (2001), ss. 410-427.

el-Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman (ö.742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*, thk. Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1983.

Muchielli, Alex, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kul, İstanbul 1991.

Musahov, Yıldız, *Mâturîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebû'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî bağlamında)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.

Mustafa Subhî, *Fi İlmi'l-Kelâm Dırâsetu'l-Felsefiyye li Arâi'l-Fıraki'l-İslâmiyye fi'd-Din*, Beyrut 1985, 119.

Nalino, "Aslu Tesmiyetu'l-Mu'tezile", *et-Turâsi'l-Yunânî*, ed. Abdurrahman el-Bedevî, İskenderiyye 2002.

....., "el-Buhus fi'l-Mu'tezile", *et-Turâsi'l-Yunâni fi Hadarâti'l-İslâmiyye*, ed. Abdurrahman el-Bedevî, ss. 173-198, İskenderiye, 2002.

Nasreddin et-Tûsî, "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *AÜİFD*, 37 (1996), ss. 179-191.

Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbas (ö.293/906), *Mesâilu'l-İmâme*, thk. Joseph Van Ess, Beyrut 1971.

Nawas, A. John, "The Mihna of 218 A.H. /833 A.D Revisited: An Empirical Study", *Journal of The American Oriental Society*, 116/4 (1996), ss. 698-708.

....., "Me'mun'un Mihne'yi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden İncelenmesi", çev. Mustafa Akgül, *BÜİFD*, 8/8 (2018), ss. 145-162.

Necmeddin en-Nesefî, Muhammed b. Ahmed (ö.537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, nşr. Nazr Muhammed Faryâbî, Riyad 1991.

Nesâî, Abdurrahman b. Ahmed b. Şuayb (ö.303/915), *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrukîn,* thk. Bûrân ed-Dannâvî, Beyrut 1985.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed (ö.710/1310), *Keşfu'l-Esrar Şerhu'l-Mûsannif ale'l-Menâr mea Şerhu Nûr'ul-Envar,* Beyrut 1986.

en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed (ö.508/1115), *Tabsıratu'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn,* thk. Hüseyin Atay, Ankara 2003.

Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşünce'nin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1990.

Neşvân el-Himyeri, Ebû Saîd (ö. 573/1178), *el-Hûru'l-Iyn,* thk. Kemal Mustafa, Kahire 1948.

en-Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa (ö. 300/912), *ŕiî Fırkalar- Fıraku' ş-Şîa,* çev. H.Onat-S.Hizmetli-S.Kutlu-R.ŞimŻek, Ankara 2004.

Nevin, Abdulhalık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990.

Nyberg, H.S. "Mu'tezile", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i I* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, ss. 56-69.

Omar, Faruk, "Me'mun'dan Önce Abbâsiler ve Mu'tezilîler Arasındaki İlişkiler", çev. Mehmet Ümit, *GÜÇİFD*, 2/3 (2003), ss. 165-174.

Onat, Hasan, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem* içerisinde, ed. Halis Albayrak, ss. 5-26, Ankara 2005.

....., "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mahfuz Söylemez, ss. 13-69, Ankara 2013.

....., "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012.

....., "Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD*, 32 (1992), ss. 89-110.

....., "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİFD*, XXXVI (1997), ss.79-117.

....., *Emevîler Devri Şiî Hareketleri*, Ankara 1993.

Öğüt, Sâlim "Evzâî, *DİA,* XI, ss.546-548, İstanbul 1995.

....., "Ebû Yusuf", *DİA*, X, ss.260-265, İstanbul 1994.

Önal, Recep, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", *OMÜİFD*, XXXIX (2005) ss. 121-146.

Öz, Mustafa, "Muammer b. Abbâd", *DİA*, XXX, ss. 323-325, İstanbul 2005.

....., "Neccâriyye", *DİA*, XXXII, ss. 482-483, İstanbul 2006.

....., "Tenûhî, Ali b. Muhassin", *DİA,* XXXX, 470, İstanbul 2011.

....., İlhan, Avni, "İmamet", *DİA,* XXII, ss.201-203, İstanbul 2000.

Özaydın, Abdülkerim, "Kündürî", *DİA*, XXVI, ss. 554-555, Ankara 2002.

Özel, Ahmet, "Hanefî Mezhebi", *DİA,* XVI, ss.21-27, İstanbul 1997.

Özen, Şükrü, "Ebû Hanîfe'nin Usul ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünme Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II*, ed. İbrahim Hatiboğlu, Bursa 2005.

....., "İsâ b. Ebân", *DİA*, XXII, ss. 480-481, İstanbul 2000.

....., "IV. (X.) Yüzyılda Mâveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyânnamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003), ss. 49-85.

....., "Mu'tezile Üzerine Bazı Mülahazalar", *Marife (Mu'tezile özel sayısı)*, 3/3 (2003), ss.406-411.

....., "İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas", *DİA,* XX, ss.363-366, İstanbul 1999.

....., *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Basılmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul 2001.

Öztürk, Abdülvehab, *İslam Hukukunda Hassâf'ın Yeri ve Edebü'l-Kâdî Adlı Eseri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1982.

....., "Hassâf", *DİA,* XVI, 395, İstanbul 1997.

Patton, Walter, *Ahmad b.Hanbal and Mihna,* Leiden 1987.

el-Pezdevî, Ebû'l-Usr (ö.482/1089), *Kenzu'l-Vusûl*, Karaçi trz.

el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr (ö.493/1100), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerefaddin Gölcük, İstanbul 1988.

Râgıb el-İsfahanî, Ebû'l-Hüseyin (ö.V./XI. asır), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudi, Dımaşk 2011.

er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddin (ö. 606/1209), *İtikâdâtu'l-Fıraku'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Beyrut 1982.

Reşid el-Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve'l-Bağdad*, Beyrut 1997.

es-Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (ö.580/1184), *Mâtüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2000.

Sadruşşehîd, Ebû Hafs Hisâmüddin (ö. 537/1141), *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf, thk.* Muhyi Hilal es-Serhan, Bağdat 1978.

es-Safedî, Selahuddin Halil b. Aybek (ö.764/1362), *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyat*, thk. Ahmed el-Arnavutî, Beyrut 2000.

Sâlim b. Zekvan (ö.70/689'dan sonra), *es-Sîre*, çev. Harun Yıldız, Ankara 2016.

es-Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyid (ö.460/1068'den sonra), *et-Temhid fî Beyâni't-Tevhîd,* thk. Sait Murad Primof, Taşkent 2014.

Sarıçam, İbrahim, "İbrahim b. Mehdî*", DİA,* XXI, ss.320-21, İstanbul 2000.

es-Saymerî, Ebî Abdullah Hüseyin b. Ali (ö.436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, Beyrut 1974.

es-Semânî, Ebû'l-Muzaffer (ö.489/1096), *Kavâtı'u'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Abdullah b. Hâfız Ahmed el-Hakem, Riyad 1998.

Schact, Joseph, "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", *Law in The Middle East, Orijin and the Developments of Jurisprudence*, ed. Majidd Khadduri, Herbert J.Liebesny, Washington 1955.

Sehmî, Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yusuf (ö.427/1035-36), *Târihu Cürcân*, nşr. Muhammed Abdulmuîd Han, Beyrut 1987.

es-Semânî, Ebû Mansûr et-Teymî (ö.562/1167), *Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1988.

....., *Tefsîrü'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrahim vd., Riyad 1997.

es-Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin (ö.539/1144), *Mizânu'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl,* thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sâdi, Mekke 1984.

....., *Tuhfetu'l-Fukahâ*, Beyrut 1984.

es-Semerkandî, Ebû Seleme, (ö. IV./X.asır), *Cümelü Usûlu'd-Din*, çev. A. Saim Klavuz, İstanbul 1989.

es-Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, (ö.483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut trz.

es-Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve Mekânetühe fî't-Teşrîi'l-İslâmî*, Beyrut 2000.

es-Simnânî, Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed (ö. 499/1106), *Ravdatu'l-Kudât ve Tariku'n-Necat*, Selahaddin en-Nâhî, Beyrut 1984.

Söylemez, M.Mahfuz, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001.

....., "Ebû Hanîfe'nin Yetiştiği Şehir: Kûfe", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünme Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri I*, ed. İbrahim Hatiboğlu Bursa 2005, ss. 35-45.

Suphî, M., *Fî İlmi Kelâm Dırâsetu'l-Felsefiyye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslâmiyye fi Usûlu'd-Dîn: Mu'tezile*, Beyrut 1985.

es-Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali (ö.771/1370), *Tabakâtu'ş-Şâfiîyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed ed-Tenâhî, Abdu'l-Fettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1964.

eş-Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdris (ö.204/820), *el-Umm*, Beyrut 1990.

eş-Şâtıbî, İbrahim b. Mûsa (ö.790/1388), *el-İ'tisâm*, thk. Selîm Abdu'l-Hilâlî, Suud 1992.

eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim (ö.548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mühennâ v.dğr. Beyrut 1993.

....., *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2005.

Şerafettin Gölcük, *Marife (Mu'tezile özel sayısı)*, 3/3 (2003), ss. 331-342.

Şerif el-Murtazâ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsa b. Muhammed, (ö.436/1044), *Gurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid,* thk. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1954.

Şeşen, Ramazan, "Câhiz", *DİA,* ss.20-24, İstanbul 1993.

eş-Şevâşî, Süleyman, *Vâsıl b. Ata ve Arâuhu'l-Kelâmîyye*, Trablus 1993.

eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan, (ö.189/805), *Câmiu'l-Kebir,* thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarabad 1356.

....., *el-Hücce alâ Ehl-i Medine*, thk. Seyyid Mehdî Hasan el-Kilânî, Beyrut 1983.

....., *el-Kesb*, thk. Süheyl Zekkar, Dımaşk 1980.

Şeyh İnâyetullah, "İslam Öncesi Arap Düşüncesi", ed. M. M.Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, İstanbul 1990.

Şık, İsmail, "Necmeddin Tarsusî'nin "Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân" Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme", *ÇÜİFD*, 17/1 (2017), ss.39-60.

....., "Semerkandlı Hanefî-Mâturidî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve İlmi Konumu", *ÇÜİFD*, 10/1 (2010), 113, ss. 105-123.

....., *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usûlû'd-Din Anlayışı (Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usûlû'l-Fıkh Diyaloğu),* Ankara 2009.

et-Taberî, Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (ö.310/923), *Târîhu't-Taberî,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire trz.

et-Taftazânî, Sâduddin Mes'ûd b. Fahreddîn (ö.792/1390), *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2010.

et-Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî, (ö.321/933), *Ahkâmu'l-Kur'an,* thk. Sadeddin Ünal, İstanbul 1998.

....., *el-Akîdetu et-Tahavîyye,* Beyrut 1995.

....., *Muhtasaru İhtilâfî'l-Ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1417.

Taş, Aydın, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *(DİA)*, XXXIX, 42, ss. 38-42, İstanbul 2010.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), *Miftahu's-Saâde,* Beyrut 1985.

Telkenaroğlu, M. Rahmi, "Muhattie ve Musavvibe İçtihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışmasında Meşhur Dört mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13(2009), ss. 231-260.

....., *Fıkıh Usûlünde Muhattie ve Musavvibe (İçtihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2009.

Temîmî, Takiyyüddin b. Abdülkâdir (ö.1010/1601), *Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefîyye,* thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kahire 1970.

et-Tenuhî, Muhassin b. Ali (ö.384/994), *Nişvâru'l-Muhâdara*, thk. Abbud eş-Şâlecî, Beyrut 1995.

Tevhîdî, Ebû Hayyân (ö.414/1023) *el-Basâir ve'z-Zehâir,* thk. Vedad el-Kâdî, Beyrut 1988.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi,* İstanbul 1996, 138-39.

Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 2008.

Tsafrir, Nurit, *The History of an Islamic School of Law,* Cambridge 2004.

Tunç, Cihat, "Gaylân ed-Dımaşki", *DİA*, XIII, ss.414-415, İstanbul 1996.

Ukaylî, Ebû Câfer Muhammed b. Amr (ö.322/934), *Kitâbu'd-Duafâ'îl-Kebir*, Riyad 2000.

Ulrich, Rudolph, *Mâturîdî Semerkand'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul 2016.

Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefîler", *HÜİFD*, 9/17 (2010), ss. 101-130.

....., "Mihne Uygulamaları ve Hanefîler", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* içerisinde, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012.

....., *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi (Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar),* İstanbul 2010.

Ünal, İsmâil Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2010.

el-Üstüvâî, Ebû'l-Alâ İmâdü'l-İslam (ö.432/1041), *Kitâbu'l-İtikad*, thk. Seyit Bahcıvan, Beyrut 2005.

Üzüm, İlyas, "Nâbite", *DİA*, XXXII, ss. 263-264, İstanbul 2006.

Vekî, Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan (ö.306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, Beyrut, trz.

Watt, Montgomery, *İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul 2004.

....., "Mu'tezile'nin Siyasî Tutumları", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i II* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, çev. Süleyman Akkuş, İstanbul 2014, ss. 657-66.

....., "Mu'tezile'nin Siyasî Tutumları", çev. Süleyman Akkuş, *Dini Araştırmalar*, 9/27 (2007), ss.323-342.

....., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1998.

Welhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963.

Walker, Paul E., "An Ismaili Heresiography: The "Bab Al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab Al-Shajara", *Islamic History and Civilization, Studies and Texts*, 23 (1998), Leiden.

Yahyâ b. Maîn (ö.233/848), *Mârifetu'r-Ricâl,* thk. Muhammed Kâmil el-Gassâr, Dımaşk 1985.

....., *Tarih,* thk. Ahmed Muhammed Nurseyf, Mekke 1979.

Yâkut el-Hamevî, Ebi Abdillah Şihâbeddin (ö.620/1229), *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erîb ilâ Mârifetil Edîb,* thk. İhsan Abbas, Beyrut 1993.

Yaman, Ahmet, *Siyaset ve Fıkıh*, İstanbul 2015.

Yavuz, Y.Şevki, "Cübbâî, Ebû Ali", *DİA,* VIII, ss. 99-102, İstanbul 1993.

....., "Halku'l-Kur'an", *DİA*, XV, ss. 371-375, İstanbul 1997.

el-Yemenî, Ebî Muhammed (VI/XII.asır), *Akâidu's-Selâse ve Sebîn Fırka,* thk. Muhammed b. Abdullah Zerban el-Gâmidi,

Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA,* XXXV, ss. 311-314, İstanbul 2008.

Yıldırım, Ramazan, *Mutezîle'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 95.

Yıldız, H. Dursun, "Abdullah b. Tâhir", *DİA*, I, ss.137-138, İstanbul 1998.

Yılmaz, Ömer, "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar", *DEUİFD*, 44 (2016), ss. 181-210.

Yiğit, İsmail, "Emevîler", *DİA*, XI, ss. 87-104, İstanbul 1995.

Yurdagür, Metin, "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*, XXIV, ss.103-113, İstanbul 2001.

Yücel, Ahmet, "Humeydî", *DİA*, XVIII, 357, İstanbul 1998.

Yüksel, Ahmet Turan, "Dört Halife Dönemi Olayları Karşısında Abdullah b. Ömer", *İSTEM*, 3/6 (2005), ss.59-86.

Yüksel, Emrullah, "Ca'fer b. Mübeşşir", *DİA*, VI, ss. 553-554, İstanbul 1992.

ez-Zâhidî, Necmüddin Muhtar b. Mahmud (ö.658/1260), *el-Künyetu'l-Münye li't-Temîmi'l-Gunye,* nşr. A.A. Frejman, Moskova 1951.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, (ö.1205/1791), *İthâfu's-Sa'deti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmu'd-Din*, Daru'l-Fikr.

ez-Zehebî, Ebû Abdillah (ö.748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnavût, Ali Ebû Zeyd, Beyrut 1985.

....., *Menâkıbu'l-Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasan,* Beyrut 1419.

....., *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvaz vdğr. Beyrut 1995.

....., *el-Müştebeh fi'r-Ricâl: Esmâihim ve Ensâbihim*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî, Kahire 1962.

....., *Târihu'l-İslam*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut 1990-2000.

....., *Tezkiretü'l-Huffâz*, Beyrut 1998.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. Muhammed el-Hârizmî (ö.538/1144), *el-Minhâc fî Usûli'd-Din*, Thk. Sabine Scmidtke, Beyrut 2007.

....., "Va'd ve Vaîd" çev. Metin Yıldız, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* içerisinde, der. Recep Alpyağıl, ss. 611-616.

ez-Zeylâî, Osman b. Ali (ö.743/1343), *Tebyînu'l-Hakaîk Şerhu Kenzu'd-Dakâik,* Kahire 1313.

Ziriklî, Ebû Gays Hayrüddîn b. Mahmud, *el-A'lâm*, Beyrut 1986.

Zühdî, Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974.

Zysow, Aron, “Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik”, çev. Süleyman Aydın, *Hikmet Yurdu (İmam Matüridî ve Matürîdîlik Özel Sayısı),* 2/4 (2009), ss. 147-178.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Fatmanur ALİBEKİROĞLU

Doğum Yeri ve Tarihi : Osmaniye-07.10.1986

Medeni Durumu : Bekar

Adres : Yediocak mah. 12518 sok. M. Nuri Arıkan Apart. Kat:2, No:6, OSMANİYE

İş Adresi : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı/ADANA

Telefon : 05057571224

E-Posta : fatmanura86@hotmail.com

EĞİTİM DURUMU

(2008-2011) : Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, Ankara.

(2004-2008) : Lisans, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği, Ankara.

(2004-1997) : Orta öğrenim, Osmaniye Anadolu İmam Hatip Lisesi Orta ve Lise Bölümü, Osmaniye.

(1992-1997) : İlkokul, Osmaniye Yediocak İlkokulu, Osmaniye.

YABANCI DİL : İngilizce, Arapça

İŞ TECRÜBESİ

(2009-.....) : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevliliği

(2008-2009) : Osmaniye Sumbas Kızılömerli İlköğretim Okulu