

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ) ANABİLİM DALI

TAHAVİ’NİN AKİDE ŞERHLERİNDE İTİKADİ FARKLILAŞMALAR

Doktora Tezi

İhsan TİMÜR

ANKARA-2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ) ANABİLİM DALI

TAHAVİ’NİN AKİDE ŞERHLERİNDE İTİKADİ FARKLILAŞMALAR

Doktora Tezi

İhsan TİMÜR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Sönmez KUTLU

ANKARA-2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ) ANABİLİM DALI

TAHAVİ’NİN AKİDE ŞERHLERİNDE İTİKADİ FARKLILAŞMALAR

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Hasan ONAT

.....

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

.....

Prof. Dr. Nahide BOZKURT

.....

Prof. Dr. Mehmet ATALAN

.....

Doç. Dr. Cenksu ÜÇER

.....

Tez Sınav Tarihi 05. 09. 2016

TÜRKİYE CUMHURİYETİ ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (03/10/2016)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

İhsan TİMÜR

İmzası

ÖNSÖZ

Ebû Hanîfe, fıkıh alanında olduğu gibi kelam alanında da derin etkileri olmuş alimlerin başında gelmektedir. Ona nispet edilen fikhî görüşler, talebeleri tarafından bir fıkıh ekolüne dönüştürüldüğü gibi kelamî görüşleri de sistemleştirilmeye çalışılmıştır. Fikhî olarak kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispet eden çevreler içerisinde farklı itikadî eğilimlere sahip olanlar bulunsa da Ebû Hanîfe'yi hem fikhî hem de itikadî olarak imam kabul edenler çoğunluğu oluşturmaktadır. Bunların başında hiç şüphesiz Maturidiler gelmektedir.

Horasan ve Maverâünnehir bölgesindeki Hanefî-Maturidî çevrenin niteliği ile fikhî ve itikadî görüşlerine dair pek çok çalışma yapılmıştır. Çalışmaların büyük oranda bu bölgedeki Hanefilere yönelik olması Hanefiliğin adeta bu coğrafyadaki temsilcilerden ibaret olduğu düşüncesine yol açmıştır. Oysa oldukça erken sayılabilecek bir dönemde Ebû Hanîfe'nin bazı takipçilerinin Irak'ın batısındaki Şam, Mısır ve K. Afrika bölgelerine de gittikleri ve Hanefiliği buralara taşıdıkları bir gerçektir. Bu bölgelerdeki Ebû Hanîfe takipçileri, her ne kadar Irak, Horasan ve Maverâünnehir'deki takipçiler gibi sistematik bir fıkıh ve kelam geleneği oluşturamamış olsalar da Hanefiliği kayda değer bir surette bölgede temsil etmişlerdir. Batı bölgesindeki Hanefiliğin doğudaki Hanefilikten farklı bir kısım niteliklere sahip olduğu, bu niteliğin sonraki dönem temsilcilerinin de bulunduğu ve bunların özellikle doğudan bölgeye göç etmiş olan Horasan-Maverâünnehir Hanefileri ile kurulan ilişki sürecinde, fikhî ve kelamî yeni sentezlerin ortaya çıktığı müşahade edilmesine rağmen çağdaş araştırmacıların, bu bölgelerdeki Hanefiliği büyük oranda ihmal ettikleri görülmektedir.

Mısır bölgesindeki Hanefiliğin hiç şüphesiz en büyük temsilcisi olan ve kapsamlı pek çok eser kaleme almış bulunan Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933)'nin, bölgedeki bu Hanefî niteliğin önemli bir örneğini teşkil ettiği muhakkaktır. Tahâvî'nin bölgeye mensup diğer Hanefilerden farklı olarak hem eserlerinin günümüze ulaşmış olması hem de bu eserler arasında *el-Akîde* adlı akaid içerikli bir metnin bulunması bölgedeki Hanefiliği anlamada ona kilit bir rol vermektedir. Tahâvî'nin *el-Akîde* metninin, Horasan-Maverâünnehir bölgesinde üretilmiş olan Hanefî kelam metinlerinden bağımsız ve onlara alternatif yegane metin olması,

Tahâvî ve *el-Akîde* metninin değerini daha da arttırmaktadır. Bu yönüyle Tahâvî ve *el-Akîde* metni, hem Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin doğu ve batıya intikal sürecinde yaşamış olduğu değişim ve dönüşümü hem de Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerin farklı coğrafyalara ait metinler üzerinden sağlamasını yapma hususunda önemli bir imkan sağlamaktadır.

Bu çalışma, tam da bu noktada Ebû Hanîfe'ye nispetle Mısır bölgesinde ortaya çıkmış olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* adlı metnin farklı bir coğrafyadaki Hanefî-Maturidî kelam geleneğiyle temasına odaklanmaktadır. Bu yönüyle çalışmanın merkezinde *el-Akîde* metni bulunmakta olup bir metnin, süreç içerisindeki serüvenini ve yaşadığı dönüşümü ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu açıdan çalışmamızı, bir metnin, bir yorum geleneği tarafından şerhler vasıtasıyla aşama aşama değişim ve dönüşüme tabi tutulma hikayesi olarak nitelemek de mümkündür.

Çalışmamız Tahâvî'nin *el-Akîde* metnini üretildiği bağlam ve tarihsel serüveni ile üzerine yazılan şerhleri, içinde yer aldığı düşünce geleneğiyle birlikte bütüncül olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan çalışmanın tarih aralığı, büyük ölçüde *el-Akîde*'nin kaleme alındığı IV/X. yy ile metnin şöhret kazandığı ve üzerine yoğun şekilde şerhlerin yazılmaya başladığı VI-VIII/XII-XIV. yy ile sınırlıdır.

Çalışmamızın Birinci Bölümü, *el-Akîde*'nin üretildiği bağlamı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede öncelikli olarak Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin Mısır'daki muhtemel yayılım kanallarının izi sürülmüştür. Bölgede Horasan-Maveraünnehir bölgesinin aksine kayıtlara geçecek düzeyde kelamî bir hareketliliğin bulunmaması bu izin, fakih Hanefiler üzerinden sürülmesini gerektirmiştir. Bu hususta ilk olarak Ebû Hanîfe fikhını takip edenlerin faaliyetleri analiz edilmiştir. Bununla ilişkili olarak kadılık görevi üstlenen, tedris halkası kuran ve Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'e ait metinleri bölgeye taşıyan isimlere odaklanılmıştır. Ebû Hanîfe'den Ebû Cafer et-Tahâvî'ye uzanan Hanefî ilim silsileleri ve bunların ilişkili olduğu isimlerin kapsamlı bir dökümü ve ilişki ağları ortaya konumuştur. Böylece *el-Akîde*'nin üretildiği bağlam ve muhataplarının niteliği ile Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıtmadaki rolü ve bölgedeki etkinliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca metnin Maturidî gelenekle teması ve biri Mısır-Şam bölgesinde diğeri Irak üzerinden Horasan-Maveraünnehir bölgesine uzanan rivayet zinciri ayrıntısıyla ele alınmıştır.

Çalışmamızın İkinci Bölümünde, büyük ölçüde *el-Akide* ile metin üzerine şerhler kaleme almış olan alimlerin mensup olduğu Hanefî-Maturidî geleneğinin karşılaşma süreci incelenmektedir. Bu açıdan Mısır ve Şam bölgelerindeki Hanefiliğin sonraki süreçteki niteliği, Hanefî-Maturidî geleneğinin bu bölgelerdeki yayılımı, doğudan batıya seyahat eden Hanefîlerin kimler olduğu, hangi faaliyetlerde bulundukları ve bölge kökenli Hanefîlerle ne türden bir ilişkiye girdikleri gibi en temel sorunlar genişçe analiz edilmiştir. Batıya seyahat eden Hanefîlerin daha çok fakih kimlikleriyle tanınmasına rağmen önemli ölçüde kelimî faaliyetlerin de odağında olmaları Hanefî-Maturidî geleneğinin fikhî ve kelimî içeriğinin bu süreçte birlikte aktarıldığını göstermektedir. Bu nedenle bölgedeki Hanefî hareketlilik daha görünür olması sebebiyle büyük ölçüde fikhî faaliyetler üzerinden takip edilmiştir. Bununla birlikte kelimî faaliyete doğrudan işaret etmek için Maturidî kelamının Irak, Şam ve Mısır'daki muhtemel yayılım kanalları da ayrıntısıyla incelenmiştir. Bu sayede Maturidî kelamının bölgedeki en önemli yayılım vasıtalarından birinin *el-Akide* metni olduğu tespit edilmiş ve Maturidiliğin bölgedeki Hanefîlikle bir tür sentezi olarak görülebilecek bazı metinler, önemine binaen müstakil bir başlıkta derinlemesine tahlil edilmiştir.

Çalışmamızın Üçüncü Bölümü ise büyük ölçüde *el-Akide*'nin şerh literatürünün içeriğine ayrılmıştır. Bu bölümde şerhler, itikadî eğilimleri itibarıyla Hanefî-Maturidî ve Hanefî-Ehl-i Hadis şeklinde tasnif edilip aralarındaki müracaat çerçevesi ve ait oldukları düşünce gelenekleriyle ilişkileri incelenmiştir. Bu çerçevede şarihlerin kişisel hususiyetleri ve ilişki ağlarıyla diğer eserleri dikkate alınarak kaleme aldıkları şerhlerin içerik analizleri yapılmıştır. Oldukça kapsamlı olan bu şerhlerin içeriklerinin bir bütün olarak dökümünün, tezin kapsamını önemli ölçüde genişleteceğinden özellikle şerhlerin ayırıcı nitelikleri, ait oldukları kelam geleneğine katkıları ve sonraki literatürdeki yansımaları öne çıkarılmıştır. Bu çerçevede şerhlerin Ebû Cafer et-Tahâvî ve *el-Akide* metnini nasıl algıladıkları, metni Hanefî-Maturidî gelenekle nasıl ilişkilendirdikleri, hangi görüşlerin temel dayanağı haline dönüştürdükleri ve ne tür yeni açılımlarda bulundukları gibi hususlar aydınlatılmaya çalışılmıştır. Şerhlerin Hanefî-Maturidî literatürle ilişkisini çözmek için kaynaklarının tespiti, başta İmam Mâturîdî olmak üzere Hanefî-Maturidî çevreye ait isimlere müracaatına da dikkat çekilmiştir. Bu bölümde ayrıca Mezhepler Tarihi

disiplinin yaklaşımına uygun şekilde, şerhlerin ait olduğu sosyo-kültürel bağlamla muhataplarının tespiti azami ölçüde özen gösterilmiştir.

Çalışmamızın tamamlanmasında hiç şüphesiz gerek eleştiri ve değerlendirmeleri ile doğrudan, gerekse de sağladıkları verimli çalışma ortamıyla dolaylı katkıda bulunan pek çok kişi bulunmaktadır. Akademik bir çalışma için alanında uzman danışmanlarla sağlıklı bir çalışma ortamının bulunması hiç şüphesiz en önemli iki şarttır. Tez çalışmam sürecinde Ankara’da bu ikisine fazlasıyla sahip olduğumu ifade etmeliyim. Özellikle tez konusunun tespiti, kapsam ve içeriğinin şekillenmesi, yazım sürecinin başından sonuna gösterdiği yakın ilgi ve katkı sağlayan eleştirileri ile tez danışmanım Prof. Dr. Sönmez Kutlu’ya teşekkür ediyorum. Yine çalışmamın pek çok noktasında kendisine başvurduğumda ufuk açıcı önerileriyle yaşadığım tıkanmaların üstesinden gelmemde önemli katkıları olan hocam Prof. Dr. Hasan Onat ve her ziyaretimde kendisinden yakın ilgi ve alaka gördüğüm, çalışmamın pek çok noktasında görüşleri ve değerlendirmeleriyle birlikte kaynaklarını da istifademe cömertçe sunan hocam ve değerli büyüğüm Yard. Doç. Dr. Mehmet Kalaycı’ya da müteşekkirim. Ayrıca çalışmamı baştan sonra okuyarak gözden kaçan hususlara dikkat çekip anlamlı katkılarda bulunan kıymetli dostum Yard. Doç. Dr. Osman Bayder’e de teşekkür ediyorum.

Çalışmanın tamamlanmasını, verimli çalışma ortamının oluşmasına sağladıkları katkıyla kolaylaştıranları da burada anmalıyım. Bu hususta herhangi bir fasıla vermeden çalışmamı aralıksız olarak sürdürmemde önemli ölçüde pay sahibi olan ve birlikte çalışmaktan büyük keyif aldığım başta Arş. Gör. İsmail Akkoyunlu ve Arş Gör. Nuran Üçok olmak üzere İslam Mezhepleri Tarihi kürsüsündeki mesai arkadaşlarıma içtenlikle teşekkür ediyorum. Ayrıca bu sağlıklı çalışma ortamının diğer ayağını oluşturarak uzun süreli, yoğun ve verimli çalışmamı sağlayan, tez yazım aşamasında pek çok sorumluluğu tek başına üstlenerek bana çalışmam için zamanı olabildiğince genişleten ve çalışmama ayırdığım vaktimi anlayışla karşılayan eşime ve buna uslu ve sakin tabiatıyla katkıda bulunan oğluma ne kadar teşekkür etsem azdır. Son olarak yetişmemde büyük emekleri olan ve hayır dualarını benden esirgemeyen anne babamla tahsil hayatım boyunca her daim desteklerini hissettiğim kardeşlerime teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	1
İÇİNDEKİLER	5
KISALTMALAR	7

GİRİŞ

A. Kaynaklar	8
1. <i>el-Akîdetü 't-Tahâviyye</i> ve Şerhleri	8
2. Biyografi ve Tabakat Eserleri.....	17
3. Sosyal ve Siyasî Tarih Kitapları.....	21
4. Makâlât ve Kelam Eserleri	24
5. Çağdaş Araştırmalar	28
B. Yöntem.....	31

I. BÖLÜM

MISIR'DA HANEFİLİK VE TAHÂVÎ'NİN *EL-AKÎDE* METNİ

A. Mısır'da Hanefilik.....	44
1. Tahâvî Öncesi Mısır'da Ebû Hanîfe Fıkhi	44
2. Tahâvî Döneminde Mısır'da Hanefilik	56
3. Tahâvî Sonrası Mısır'da Hanefilik	65
B. Tahâvî ve <i>el-Akîde</i> Eseri	73
1. Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri Olarak <i>el-Akîde</i>	74
2. <i>el-Akîde</i> 'nin Doğuya Nakli: Kerhî Meclisi.....	92
3. <i>el-Akîde</i> 'nin Keşfi: Tekvîn Sıfatı Tartışması.....	99

II. BÖLÜM

HANEFÎ-MATURİDÎ GELENEĞİN BATIYA İNTİKALİ

A. Horasan-Maveraünnehir Hanefî Fıkıh Geleneğinin Batıya Nakli	108
--	-----

1. Doğu'dan Batıya İlk Hanefî Göçleri	112
2. Irak ve Şam Bölgesinde Yerli Hanefîler	121
3. Şam ve Mısır'da Hanefî Geleneğin Tesisi	128
4. Hanefî Geleneğin Mısır'a Nakli	135
5. Güçlenen Hanefîliğin Sosyal ve Siyasî Yansımaları.....	145
B. Hanefî-Maturidî Kelam Geleneğinin Batıya Nakli	154
1. Irak, Şam ve Mısır'da İlk Maturidî Faaliyetler	155
2. Maturidî Kelama <i>el-Akîde</i> İle Mukavemet Çabaları	165
3. Maturidî Kelamın <i>el-Akîde</i> ile Sentezi	179
III. BÖLÜM	
<i>EL-AKÎDETÜ'T-TAHÂVİYYE ŞERHLERİNİN ANALİZİ</i>	
A. <i>el-Akîde</i> 'nin Maturidî Gelenekle Bütünleşmesi: İlk <i>el-Akîde</i> Şerhleri	183
1. Ebû Hafs Ömer el-Gaznevî ve <i>el-Akîde</i> Şerhi	186
2. Şerefuddin eş-Şeybânî ve <i>Şerhu Akâidi't-Tahâvî</i>	191
3. Menkûbers en-Nâsirî ve <i>en-Nûru'l-Lâmi'</i> ve <i>'l-Burhânu's-Sâti'</i>	199
4. Hibetullah et-Türkistânî ve <i>Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye</i>	208
5. Cemaluddin el-Konevî ve <i>el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid</i>	214
6. Siracuddin el-Hindî ve <i>Şerhu Akîdeti'l-Îmâmi't-Tahâvî</i>	222
B. Maturidî Geleneğe İtiraz: <i>el-Akîde</i> 'nin Farklı İtikadî Zeminlerde Yorumlanması	233
Sadrudin İbn Ebi'l-İz ve <i>Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye</i>	238
SONUÇ	249
KAYNAKÇA	254
ÖZET	2744
ABSTRACT	275

KISALTMALAR

b.	: ibn
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: hicrî
İA	: İslam Ansiklopedisi (MEB)
ist. tar.	: istinsah tarihi
krş.	: karşılaştırınız
m.	: miladî
nşr.	: Neşreden
nu	: numara
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar arası
thk.	: tahkik eden
t.y.	: tarih yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
vr.	: varak
yy	: yüzyıl
y.y.	: yer yok

GİRİŞ

A. Kaynaklar

el-Akîdetü't-Tahâviyye üzerine kaleme alınmış olan şerhleri, üretildiği bağlamı da dikkate alarak bütüncül olarak incelemeyi hedefleyen bu çalışmamızda, değişik alanlara ait pek çok eserden istifade edilmiştir. Kaynakların büyük oranda ait olduğu tarihsel ortam ve mensup olduğu düşünce geleneğinin etkisinde kaleme alınmış olması, içeriklerini eleştirel bir gözle değerlendirmeyi gerektirmektedir. Akademik bir çalışmada bunu sağlayacak en önemli ilke, hiç şüphesiz kaynak kritiğidir. Çalışmamız boyunca kullandığımız kaynakların bu türden bir kritiğe tabi tutulması ve araştırma konumuz açısından öneminin ve kaynaklık değerinin ortaya konması, bu açıdan oldukça önem arz etmektedir.

1. *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ve Şerhleri

Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini muhtasar bir şekilde sunmak üzere IV/X. asrın başlarında kaleme alınmış olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, Hanefîliğin sınırlı şekilde temsil edildiği Mısır bölgesindeki yegane Hanefî akide metnidir. Akaide ilişkin herhangi bir tartışmaya girmeden Ebû Hanîfe'nin görüşlerini vermekle yetinen metin, temelde Ebû Hanîfe ile Ehl-i Sünnet'in genel itikadî görüşlerinin uyumunu ortaya koymayı hedefleyen bir içeriğe sahiptir.

Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933)'ye nispetine ilişkin bir şüphenin olmadığı *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metninin sahliliğine dair de herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Gerek müstakil birçok yazma nüshası, gerek üzerine yazılan şerhler içerisinde yer alan metin, gerekse de günümüzde yapılan neşirleri arasında bir kısım basit ibareler dışında anlamı bütünüyle değıştirecek bir farklılığın bulunmaması metnin sahliliğine ilişkin en önemli kanıttır. Nüshalar arasında küçük çaplı kimi ifade ve ibare farklılıkları ile bazı kelimelerin takdim ve tehirine yer yer rastlanmakla birlikte bu durum metnin bu niteliğine zarar verecek boyutta değıildir.

Üzerine VI/XII. yy'dan itibaren şerhlerin yazılmaya başlandığı *el-Akîdetü't-Tahâviyye* 'nin, şerh literatüründen önceki serüveni büyük ölçüde meçhul olmakla birlikte eserin yazıldığı Mısır bölgesi dışında doğu Hanefî coğrafyasına da kısa bir süre intikal ettiği anlaşılmaktadır. Hanefîlerin Şafî-Eşarî çevrelerle tekvîn konusundaki tartışmaları neticesinde gündeme gelen *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerine VI/XII. yy'dan itibaren ardı ardına şerhler kaleme alınmaya başlanmış ve metin bu

süreçte kapsamlı bir şerh literatürünün merkezine oturmuştur. Genelde Hanefî-Maturidî çevrelerce kaleme alınmış olan bu şerh literatürü, *el-Akîde* metnini büyük ölçüde Hanefî-Maturidî kabullerle ilişkilendirmeye çalışmışlardır.

el-Akîdetü't-Tahâviyye şerh literatürü, hiç şüphesiz çalışmamızın temel kaynaklarının başında gelmektedir. Günümüzde de yazılmaya devam eden örnekleriyle ciddi bir yekûn tutan söz konusu bu şerh literatürünün, çalışmamızın kapsamı itibariyle sadece ilk şerhleriyle sınırlandırılmıştır. Ancak araştırma çerçevesinde yer alan şerhlerin sonraki dönemde yazılmış olan şerhlere tesirleri ve bu şerhlerin süreç içerisindeki dönüşümüne ilişkin kimi hususların tespiti için daha sonra kaleme alınmış olan şerhlerden de yer yer istifade edilmiştir

Araştırma çerçevesinin belirleyen ilk şerhlerin zaman aralığı ise yaklaşık VI/XII. asrın başlarından VIII/XIV. asrın sonlarına kadar uzanmaktadır. Bu çerçevede kaleme alınmış 7 şerh bulunmaktadır. Bu şerhler şunlardır:

1. Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Gaznevî (VII/XIII. yy'dan önce)

Biyografik ya da bibliyografik eserlerde kendisinden hiç söz edilmemiş olan Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr el-Gaznevî'nin şerhinin varlığına, kendisinden sonra yazılan *el-Akîde* şerhlerinin atıflarıyla haberdar olmaktadır. İsmi bilinmeyen bu şerh günümüze ulaşmamıştır. Ancak başta Necmuddin Menkûbers en-Nâsirî olmak üzere sonraki *el-Akîde* şerhleri kendisinden önemli ölçüde alıntıda bulunmaktadırlar. Söz konusu bu alıntılardan eserin Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin bir temsilcisi olduğu açık şekilde görülmektedir.

2. Şerefuddin İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî (629/1231), *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*

Şerefuddin İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî'nin *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*'si günümüze ulaşan ilk *el-Akîde* şerhidir. Gazne asıllı bir ailenin Şam bölgesinde doğup yetişen bir üyesi olan Şerefuddin eş-Şeybânî'ye biyografisinin yer aldığı kaynaklarda herhangi bir *el-Akîde* şerhi nispet edilmemekle birlikte gerek yazma eser nüshalarında¹ gerekse de eserin hatalı şekilde Neseffî'nin *el-Mutekad* adlı

¹ Süleymaniye-Pertev Paşa 647/24 (vr. 231b) ve Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa 847/2 (vr. 15b) nüshalarında “Şerefuddin Ebu'l-Fadl İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî el-Hanefî dedi ki” şeklinde açık ifade bulunmaktadır.

bir eserinin şerhi olarak tanıtıldığı *Keşfü'z-Zunûn*'da yer alan kayıt² onun bir *el-Akîde* şerhinin olduğunu kanıtlamaktadır.

Hanefî-Maturidî çizgide olan esere *el-Akîde* şerhleri de dahil olmak üzere sonraki kelimelî literatürünün herhangi bir atfına rastlanmamaktadır.

Yazma eser kütüphanelerinde bir kısım nüshaları olan³ eserin bir neşri⁴ de bulunmakla birlikte söz konusu neşir, akademik bir çalışma için kaynak niteliği taşımamaktadır.

3. Necmuddin Ebû Şuca' Menkûbers b. Yalınkılıç Abdullah et-Türkî en-Nâsırî (652/1254), *en-Nûru'l-Lâmi'* ve *'l-Burhânu's-Sâti'*

Necmuddin Ebû Şuca' Menkûbers b. Yalınkılıç Abdullah et-Türkî en-Nâsırî'nin, *en-Nûru'l-Lâmi'* ve *'l-Burhânu's-Sâti'* adlı şerhi *el-Akîde*'nin en kapsamlı şerhidir. Pek çok kaynakta kendisinden söz edilen⁵ bu şerhin sonraki Hanefî-Maturidî kelimelî edebiyatında önemli yansımaları bulunmaktadır.

Maturidî kelimelî eserlerinin içeriğine ait pek çok tartışmayı eserine taşıyan en-Nâsırî, özellikle muhalifleriyle giriştiği tartışmalar ve onlara yönelik sert üslubuyla dikkat çekmektedir. Ehl-i Ehva olarak nitelediği kitleler dışında Hanbelîler ve özellikle de Eşârîlere yönelttiği eleştirileri ile dikkat çeken eser, büyük oranda Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabşıratu'l-Edille* eserine yaslanmaktadır. Pek çok yazma

² Kâtip Çelebi, *el-Mutekad* adlı Ebû Hafs en-Nesefî'ye ait olduğunu söylediği eser başlığında bunun Şerefuddin Ebu'l-Fadl İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî tarafından şerhedildiğini ve eserin adının da *el-Müntekad* olduğunu öne sürmektedir (Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi (1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn an Esami'l-Kutub vel-Fünun*, nşr. M. Şerafeddin Yalıtaya-Rifat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, II/1731). Ancak Kâtip Çelebi'nin bu şekilde tanıttığı eserden alıntılardığı ilk cümleler elimizde bulunan *el-Akîde* şerhinin ilk cümleleri olup bu hususta aktardığı bilgi hatalıdır.

³ Eserin Türkiye kütüphanelerindeki yazma kayıtları şu şekildedir: Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 847/2, ist. tar. 821/1418, vr. 15b-45b. Katalog kayıtlarında müellifi meçhul olarak görünen bu nüshanın dibacesinde müellifin ismi verilmektedir. İlk kısmında Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinin de bulunduğu bir mecmua içerisinde bulunmakta olup çalışmamızda bu nüsha kullanılmıştır. Eserin diğer kayıtları şu şekildedir: Süleymaniye-Reisulkütâb, nu: 304/3, ist. tar. h. 1135, vr. 76-103; Süleymaniye-Pertev Paşa, nu: 647/24, ist. tar. h. 1165, vr. 231a-244b. Türkiye dışındaki kütüphane kayıtları için bkz. Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, Ar. çev. Mahmud Fehmi Hicazî, Camiatu'l-İmam Muhammed, Riyad 1411/1991, c. I, cüz. 3, s. 97.

⁴ Kadî İsmail b. İbrahim b. Ali eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. Ahmed Ferid el-Mizyâdi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y. Şerhin ayrıca *İtikâdu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa* adıyla (thk. eş-Şeyh Abdulaziz İzzuddin es-Seyrevan, Riyad, 1413) bir başka neşrinden söz edilmekle birlikte buna ulaşılamamıştır.

⁵ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hecr li't-Tibaa ve'n-Neşr, Kahire 1413/1993, I/462; Takiyyüddin et-Temîmî (1010/1601), *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Daru'r-Rifai, Riyad 1403/1983, II/255; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1143; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Saade, Kahire 1324, 56.

nüshası⁶ olan *en-Nûru'l-Lâmi*', Maturidî kelam geleneğinin hiç şüphesiz Irak bölgesindeki en önemli metinlerin başında gelmektedir.

4. Şucâuddin Hibetullah b. Ahmed b. Muallâ b. Mahmud et-Türkistânî el-Hanefî (733/1333), *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*

Şucâuddin Hibetullah b. Ahmed b. Muallâ b. Mahmud et-Türkistânî el-Hanefî'nin *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* adlı eseri⁷ büyük oranda Menkûbers en-Nâsırî'nin şerhine dayanmaktadır. Türkistânî, özellikle tartışmadan uzak duran üslubuyla en-Nâsırî'den ayrılmaktadır. Eser daha çok Hanbelî çevrelerin teşbihe kayan görüşlerine yönelttiği eleştirilerle dikkat çekmektedir. Muhtelif yazmaları bulunan⁸ *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*'nin sonraki kelam edebiyatına herhangi bir yansıması tespit edilememiştir. Bunun en önemli sebebi muhtemelen eserin büyük oranda en-Nâsırî'nin şerhine yaslanması hatta bir ölçüde onun bir ihtisarı olmasıdır.

5. Cemâluddin Ebu's-Sena/Ebu'l-Mehâsin Mahmud b. Sirâciddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Mesud el-Konevî ed-Dımeşkî (770/1369), *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*

Cemâluddin Ebu's-Sena Mahmud b. Ahmed b. Mesud el-Konevî ed-Dımeşkî'nin *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*⁹ eseri en-Nâsırî'nin *en-Nûru'l-Lâmi*'i gibi *el-Akîde*'nin en kapsamlı şerhlerindedir. Tavizsiz bir Hanefî-Maturidî olarak dikkat çeken Cemaluddin el-Konevî, Maturidi kelam çevrelerine ait hemen hemen bütün

⁶ Eserin Türkiye kütüphanelerindeki yazma kayıtları şu şekildedir: Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 848/2, ist. tar. h. 648 vr. 16a-264a. Baş kısmında Tahâvî *el-Akîde*'sinin bulunduğu bir mecmua içerisinde yer almakta olup ferağ kaydının bulunduğu sayfa kenarına aslıyla karşılaştırılıp düzeltildiği bilgisi düşülmüştür. Çalışmamız esnasında bu nüsha kullanılmıştır. Diğer kayıtlar ise şu şekildedir: Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 861, 293 vr; Süleymaniye-Yenicami, nu: 760/1, vr. 1-125a; Süleymaniye-Ayasofya, nu: 2311, ist. tar. h. 832, 166 vr; Süleymaniye-Laleli, nu: 2318, ist. tar. h. 714, 114 vr; Süleymaniye-Laleli, nu: 2320/1, ist. tar. h. 882, vr. 1-74b; Süleymaniye-Reisulkütâb, nu: 563, ist. tar. h. 646, 231 vr. Türkiye dışındaki kütüphane kayıtları için bkz. Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Ar. çev. Abdülhalim en-Neccar, Daru'l-Maarif, Kahire, 1983, III/264; *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, c. I, cüz 3, s. 97.

⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/567; Zeynüddin Ebu'l-Fida Kasım b. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Daru'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992, 313; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1143; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 223.

⁸ Eserin Türkiye kütüphanelerindeki yazma kayıtları şu şekildedir: Süleymaniye-Pertev Paşa, nu: 650, vr. 7b-70a (Çalışmamızda bu nüsha kullanılmıştır). Süleymaniye-Murad Molla, nu: 1394/1, ist. tar. h. 1070, 149 vr. Türkiye dışındaki kütüphane kayıtları için bkz. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, III/265; *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, c. I, cüz 3, s. 97. Türkistânî şerhinin neşri de yapılmıştır: Şucauddin Hibetullah b. Ahmed b. Mualla b. Mahmud et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Cadullah Bessam Salih, Daru'n-Nur, Amman 1433/2012. Ancak bu neşir bir tek nüshaya (Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Kitaplar Koleksiyonu, İslami El Yazmaları, Garrett 369B) dayanmakta olup eksiktir (görüntü için: <http://puddl.princeton.edu/objects/0r967379t>). Yazma nüshadan kaynaklanan bu eksikliklere ne yazık ki naşir, herhangi bir açıklamayla işarette bulunmamıştır.

⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/435; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1143; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207.

tartışmaları eserine taşımasıyla dikkat çekmektedir. Nâsırî'nin Bağdat'taki rolüne benzer şekilde Maturidî geleneğin Dimaşk'taki önemli taşıyıcılarından olduğu anlaşılan Konevî'nin sonraki Maturidî kelam eserlerinde önemli yansımaları bulunmaktadır. Özellikle Osmanlı kelam literatüründe kendisine çokça atfın bulunduğu *el-Kalâid*'in yazma eser kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunmaktadır¹⁰.

6. Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak b. Ahmed el-Gaznevî eş-Şiblî el-Hindî (773/1372), *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*,

Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Hindî'nin *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî* adlı eseri de Hanefî-Maturidî çizgideki *el-Akîde* şerhlerinden birisidir. el-Hindî'nin bir süre ikamet ettiği Mekke'de kaleme alınan¹¹ eserin, henüz yazarı tarafından eklemeler ve düzeltmeler yapılmadan müsvedde haliyle yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle eserin hem müsvedde nüshasından istinsah edilen hem de sonrasında müellifi tarafından üzerine yapılan eklemelerle son şeklini alan çokça nüshasına şahit olunmaktadır¹². Müsvedde ve tam nüshaları arasında ziyade ve

¹⁰ Eserin Türkiye kütüphanelerindeki yazma kayıtları şu şekildedir: Konya Bölge Yazma-Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi, nu: 220, ist. tar. 1119/1708, vr. 1b-109a (çalışmamızda bu nüsha kullanılmıştır). Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nu: 2598, ist. tar. 751/1350, 143 vr; Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, nu: 1697, ist. tar. h. 800, 179 vr; Süleymaniye-Esad Efendi, nu: 1236, ist. tar. 1113/1702, 56 vr; Süleymaniye-Laleli, nu: 2321, ist. tar. h. 909, 75 vr. Türkiye dışındaki kütüphane kayıtları için bkz. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, III/264; *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, c. I, cüz 3, s. 97. *el-Kalâid*'in Kazan 1311 tarihli bir neşrinden de söz edilmektedir (*Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, c. I, cüz 3, s. 97). Ancak bu baskıya ulaşamamıştır.

¹¹ Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, thk. Şeyh Hazim el-Keylani el-Hanefî-Muhammed Abdulkadir Nessar, Darâtü'l-Karaz, Kahire 2009, 165.

¹² Eserin Türkiye kütüphanelerindeki yazma kayıtları şu şekildedir: Köprülü-Mehmed Asım Bey, nu: 243/1, ist. tar. h. 1132, vr. 2b-49b (Ferağ kaydının yer aldığı sayfa kenarındaki nota göre bu nüsha, müellifin müsvedde nüshasından istinsah edilmiştir); Köprülü-Mehmed Asım Bey, nu: 244/4, ist. tar. h. 1158, vr. 49b-86a (Yapılan karşılaştırmada bu nüshanın da müsvedde nüshadan istinsah edildiği tespit edilmiştir); Süleymaniye-Mihrişah, nu: 294/3, ist. tar. h. 1158, vr. 10-59 (Yapılan karşılaştırmada bu nüshanın da müsvedde nüshadan istinsah edildiği tespit edilmiştir); Beyazıt Devlet Kütüphanesi, nu: 2987, 108 vr. Ayrıca Kütüphane kataloğunda (Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nu: 565/1, ist. tar. h. 1157, vr. 1b-54b) “Şeyh-zade Abd er-Rahman b. Ali Amasi”ye nispetle verilen “*Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâvî*” de Siracuddin el-Hindî'ye aittir. Bu nüsha diğerlerinin aksine müsveddeden değil tam bir nüshadan istinsah edilmiştir. Mukaddimesinde de eserin “Seyfuddin Sırgatmış el-Melikî es-Salihî”ye ithaf edildiği ifade edilmektedir (vr. 2b). Ayrıca mukaddimeye sayfa kenarında (vr. 2a) muhtemelen bir musahhîh tarafından müellife işaret eder tarzda “yani Ömer b. İshak ibn Ahmed el-Hanefî amelehu'l-İlahu bi lütfihi'l-hafî” notu yer almaktadır. Türkiye dışındaki Kütüphane kayıtları için bkz. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, III/265; *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, c. I, cüz 3, s. 97. Siracuddin el-Hindî şerhinin müsvedde nüshalarıyla tam bir nüshasını dikkate alan tahkikli bir neşri yapılmıştır: Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, thk. Şeyh Hazim el-Keylani el-Hanefî-Muhammed Abdulkadir Nessar, Darâtü'l-Karaz, Kahire 2009 (Çalışmamızda bu neşir kullanılmıştır).

Bu şerhin daha önce Kazan 1311/1893 (*Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, mukaddime, 12) ve yine Kazan 1320/1902 (*Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* III/265; *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, mukaddime, 12)

noksanlıklar dışında bir farklılığın olmadığı eserin, Siracuddin el-Hindî'ye nispetine dair de herhangi bir şüphe bulunmamaktadır¹³. Ancak burada eserle ilgili önemli bir hususun dile getirilmesi gerekmektedir. Bu hususun araştırma konumuz ve temel kaynaklarımızdan biri olan bu şerhle doğrudan da ilişkisi bulunmaktadır.

Modern pek çok çalışmada söz konusu bu Hanefî-Maturidî ilk *el-Akîde* şerhleri dışında bir de Ekmeluddin el-Bâbertî'ye nispet edilen bir *el-Akîde* şerhinden bahsedilmektedir. Hatta söz konusu bu şerhin tahkikli neşri de yapılmıştır¹⁴. Ancak Bâbertî'ye nispetle neşredilen bu şerh, az önce kendisinden bahsettiğimiz Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Hindî'nin *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî* eseriyle aynıdır. Yani aynı eser, iki farklı müellife nispet edilerek tahkikli olarak neşredilmiştir. Gerek eseri Siracuddin el-Hindî'ye gerekse de Ekmeluddin el-Bâbertî'ye nispetle neşreden muhakkiklerin fark etmediği eserlerin aynı olması durumu, eserin müelliflere aidiyetini tartışmayı zorunlu kılmaktadır.

Siracuddin el-Hindî'ye nispetine ilişkin bir şüphe bulunmayan *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*'nin özellikle bazı müsvedde nüshalarının dibace ve ferağ kayıtlarında eserin, açık şekilde Siracuddin el-Hindî'ye ait olduğu kaydedilmektedir¹⁵. Bunun yanında el-Hindî'nini biyografisini veren pek çok kaynak da onun bir *el-Akîde* şerhinin olduğundan söz etmektedirler¹⁶.

neşirlerinin bulunduğu ifade edilmektedir. Bu baskılardan 1320/1902 yılına ait olanının daha önce dikkat çekilen, müellifin müsvedde nüshasından istinsah edilen bir nüshaya dayandığı ifade edilmektedir (*Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, mukaddime, 12). Ancak her iki baskıya da ulaşılammıştır.

¹³ Takiyyuddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî (845/1442), *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Teracimi'l-Ayani'l-Müffide*, thk. Mahmud el-Celili, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1423/2002, II/438; İbn Hacer el-Askalanî (852/1449), *Refu'l-Isr an Kudâti'l-Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1418/1998, 288; Takiyyuddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*; Nuruosmaniye Kütüphanesi, nu: 3391, vr. 273a; Nuruddin Ali b. Sultan el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye fî Esmâi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Zahid Kamil Cevl, Menşuratu'l-Cemel, Freiberg-Bağdat 2012, II/526; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1143; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 149; Hayruddin ez-Ziriklî (ö. 1976), *el-A'lâm*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, 2002, V/42.

¹⁴ Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Arif Aytekin, Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, Kuveyt 1409/1989. Eserin bir başka neşri de bulunmaktadır: el-Allame eş-Şeyh Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, zabt ve talik: Abdüsselam b. Abdilhadi Şennar, Daru'l-Beyruti, Dimaşk 1430/2009.

¹⁵ Şu nüshalarda eserin Siracuddin el-Hindî'ye ait olduğuna ilişkin kayıtlar bulunmaktadır: Köprülü-Mehmed Asım Bey, nu: 243/1, vr. 2a, 49b; Süleymaniye-Mihrişah, nu: 294/3, vr. 10b. Ayrıca bu nispet, tahkikli neşrin dayandığı bir nüshada da bulunmaktadır (Siracuddin el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 165).

¹⁶ Daha önce de verdiğimiz söz konusu kaynaklar şunlardır: İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; el-Makrîzî, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde*, II/438; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a; Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye*, II/526; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1143; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 149; ez-

Eserin Bâbertî'ye nispetle yapılan neşrinde ise muhakkik, bu türden bir nispet tartışmasına hiçbir şekilde girmemekte ve buna dair bir delil de sunmamaktadır. Bunun yanında Bâbertî'nin biyografisini veren kaynaklarda da kendisine bir *el-Akîde* şerhi nispet edilmemektedir¹⁷. Ayrıca eserin Bâbertî'ye nispet edildiği neşirde kullanılan yazma nüshaların hiçbirinde de eserin Bâbertî'ye ait olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır¹⁸.

Bütün bunlar söz konusu şerhin Ekmeluddin el-Bâbertî'ye değil Sirauddin el-Hindî'ye ait olduğunu göstermektedir. Bu sebeple çalışmamızda esere ilişkin tespit ve değerlendirmelerimiz Siracuddin el-Hindî dikkate alınarak yapılmıştır. Bu minvalde muhtelif modern çalışmalarda eserin Bâbertî'ye ait olduğundan hareketle yapılan değerlendirmeler dikkate alınmamıştır¹⁹.

7. Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Alâiddin Ali b. Şemsiddin Muhammed İbn Ebi'l-İz ed-Dimeşkî es-Sâlihî el-Hanefî (792/1390), *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*

Çalışmamızın ana kaynaklarından olan *el-Akîde* şerhlerinin Hanefî-Maturidî çizgideki bu altı şerhi dışında diğer bir şerh de Hanefî akaidini Ehl-i Hadis çizgisinde açıklayan Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İz ed-Dimeşkî'nin *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* adlı eseridir. Önceki *el-Akîde* şerhlerine

Ziriklî, *el-A'lâm*, V/42. Eseri Siracuddin el-Hindî'ye nispetle neşreden muhakkikler de eserin ona aidiyetine ilişkin başka kanıtlar sunmaktadırlar (*Şerhu Akîdeti'l-İmâmî't-Tahâvî*, muhakkiklerin mukaddimesi, 13).

¹⁷ Bâbertî'nin biyografisine yer veren şu kaynaklar, eserleri arasında bir *el-Akîde* şerhini zikretmezler: el-Makrîzî, *es-Sülûk li Marifeti Düveli'l-Mulûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, V/172-173; İbn Hacer el-Askalanî, *İnbau'l-Ğumr bi Enbai'l-Umr*, thk. Hasan Habeşi, Lecnetü İhyai't-Türasi'l-İslamî, Kahire 1389/1969, I/298; a. mlf, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi Ayani'l-Mietî's-Samine*, thk. Muhammed Abdulmuid Han, Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1392/1972, VI/1; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 277; Celaluddin es-Süyûtî (911/1505), *Husnü'l-Muhâdara fî Tarihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır 1387/1967, I/471; a. mlf, *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakati'l-Lüğaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan, t.y. I/239; Alauddin Ali b. Emrillah el-Hamidi İbnu'l-Hinnâî (979/1572), *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, dirase ve tahkik: Muhyi Hilal Serhan, Merkezu'l-Buhus, Bağdat 1426/2005, III/43-44; Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (990/1582), *Ketâibu'l-Alami'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1041, vr. 310a, 310b; Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye*, II/625-26; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbari Men Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaut-Abdülkadir el-Arnaut, Daru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut, 1406/1986, VIII/505; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 195-197; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VII/42; Ömer Rıza Kehhâle (1408/1987), *Mucemu'l-Müellifin*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut 1957, XI/298-99.

¹⁸ Aynı zamanda kütüphane kataloglarında da Ekmeluddin el-Bâbertî'ye nispet edilen Süleymaniye-Amcazade Hüseyin Paşa, nu: 312/1, vr. 1b-78a; Süleymaniye-Esad Efendi, nu: 1259/2, vr. 9b-66b; Süleymaniye-Lala İsmail Paşa, nu: 689/2, vr. 10b-90b nüshalarında eserin, Bâbertî'ye ait olduğuna dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Sadece Süleymaniye-Amcazade Hüseyin Paşa, nu: 312/1 nüshasının iç kapağında (vr. 1a) muhtelif kimseler tarafından eserin Ekmeluddin'e ait olduğuna dair notlar düşülmüştür.

¹⁹ Ancak bütün bunlara rağmen yine de söz konusu eserin iki müellife nispetine ilişkin bütün kanıtları ayrıntılı şekilde değerlendirecek müstakil bir çalışmanın yapılması gerektiğini ifade etmeliyiz.

büyük oranda cevap vermek üzere kaleme alındığı açıkça görülen eser, Hanefî-Maturidî kabullere cephe almasının yanında Hanefî itikadını Ehl-i Hadis kabulleri üzerinden açıklamasıyla dikkat çekmektedir.

Nispetine ilişkin önemli bir şüphenin bulunmadığı eser²⁰, söz konusu Hanefî-Ehl-i Hadis çizgisi sebebiyle özellikle çağdaş dönemde Selefî-Arap çevrelerin büyük ilgisini çekmiştir. Selefî çevrelerin özellikle Tahâvî üzerinden Ebû Hanîfe ve Hanefî itikadıyla ilişkilendirmede oldukça istekli oldukları şerh, büyük ölçüde Selefî çevrelerin Hanefîlik içine sızma girişimlerine bir vasıta olarak kullanılmaktadır. Üzerine yapılan onlarca çalışmayla değişik yönlerden inceleme konusu yapılan eser, bu nedenle *el-Akîde* şerhleri içerisinde en meşhur olanıdır. Hanefî-Maturidî geleneğe mensup şerhlerin büyük çoğunluğu hala kütüphanelerde yazma olarak bulunurken bu şerhin ona yakın neşrinin²¹ yapılması ve neşirler etrafında onlarca tahrir, talik, ihtisar, tashih, tercüme türünden çalışmaların²² bulunması söz konusu bu şöhretin en

²⁰ Eserin İbn Ebi'l-İz'e nispet edildiği en eski kaynak tespitlerimize göre Şemsuddin es-Sehâvî (902/1492)'nin *Vecûzu'l-Kelam fi'z-Zeyl ala Düvelî'l-İslam* (thk. Beşşar Avvad Maruf-İsam Faris el-Herestani-Ahmed el-Huteymi, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1416/1995, I/295-296) adlı kitabıdır. Bunun dışında Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn* (II/1143), Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyyetü'l-Arifin Esmau'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, (nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnu'l-Emin Mahmud Kemal İnal, Milli Eğitim Basımevi. İstanbul 1951, I/719) kitaplarında da eser İbn Ebi'l-İz'e nispet edilmektedir. Şerhin en başarılı tahkikli neşrini yapan Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî ve Şuayb el-Arnâvut (Daru'r-Risale'ti'l-İlmiyye, Beyrut 1433/2012) oldukça uzun mukaddimelerinde (s. 7-106) eserin nispetini tartışmazken şerhi daha önce tahkikli olarak neşreden Ahmed Muhammed Şakir, mukaddimesinde eserin İbn Ebi'l-İz'e nispetini Murtaza ez-Zebîdî (1205/1791)'nin *İhyau Ulumi'd-Din* şerhindeki açıklamalarına dayandırır (*Şerhu't-Tahâviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetu'r-Riyad el-Hadise, Riyad, t.y, muhakkik mukaddimesi, 5-6).

²¹ İbn Ebi'l-İz şerhinin, bir kısmı tahkikli olmak üzere pek çok neşri yapılmıştır. Tahkikli neşirleri şunlardır: Abdullah b. Hasan Aluş-Şeyh başkanlığında bir heyet (Matbaatu's-Selefiyye, Mekke 1349/1930), Ahmed Muhammed Şakir (Mektebetu'r-Riyad el-Hadise, Riyad, t.y); hadis tahririni Nasiruddn el-Elbani'nin yaptığı bir heyet (Mektebetu'l-İslami, Dimaşk, 1381), Şuayb el-Arnâvut (Daru'l-Beyan, Şam 1401), Abdurrahman Umeyra (Matbaatu'l-Mearif, Mısır 1402), Beşir Muhammed Uyun (Daru'l-Beyan, Beyrut 1405), Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnâvut (Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1408). Türkî-Arnâvut tahkiki İbn Ebi'l-İz şerhinin en önemli neşri olup şerhe dair oldukça uzun bir mukaddime içermektedir. Çalışmamızda bu tahkikin er-Risale'ti'l-Alemiyye (2. baskı, Beyrut 1433/2012) neşri kullanılmıştır.

²² İbn Ebi'l-İz şerhi İbn Teymiyye çizgisindeki açıklamaları sebebiyle Selefî-Arap dünyasında oldukça popüler olmuş ve üzerine çokça çalışma yapılmıştır. İhtisar şeklindeki çalışmalardan bazıları şunlardır: Muhammed Salah es-Savî, *Tehzibu Şerhi't-Tahâviyye*, Daru'l-Furkan, Mısır 1410; Abdulahir Hammad el-Ğuneymî, *el-Menhatu'l-İlahiyye fi Tehzibi Şerhi't-Tahâviyye*, Daru's-Sahabe, 1416; Halid b. Abdurrahman el-Âk, *Muhtasaru Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Daru'l-Marife, Dimaşk 1409; Mervan b. İbrahim el-Kaysî, *et-Tuhfetu's-Seniyye fi Tehzibi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Ürdün, t.y. (Ancak bu ihtisara İbn Ebi'l-İz'in görüşlerini yansıtmadığı iddiasıyla bir reddiye (Abdülaziz b. Abdillah b. Abdurrahman er-Racihi, *Fethu Rabbi'l-Abid fi'r-Red ala Muhtasari Şerhi't-Tahâviyye ve Kitabi't-Tevhid*, Daru't-Tayyibe, Riyad, t.y.) yazılmıştır. Abdulmunim Mustafa Halime, *Tehzibu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Daru'l-Beyarık, Beyrut 1418; Mustafa İbnu'l-Adevî, *Tehzibu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Mektebetu Feyyaz, t.y; Halid Fevzi Abdülhamid Hamza, *Takrib ve Tertibu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Daru't-Terbiye ve't-Turas-Mektebetu'z-Ziya, Mekke-Cidde 1417/1997.

önemli sebeplerindedir. Bu yönüyle Sadruddin İbn Ebi'l-İz şerhinin Selefi çevrelerin Hanefi aidiyeti olan kesimler üzerindeki önemli propaganda vasıtası olduğunu söyleyebiliriz.

Üzerine yapılan bu denli kapsamlı çalışmaya rağmen eserin Türkiye kütüphanelerinde tespit edilen bir tek nüshasının²³ bulunması onun Hanefi-Maturidi geleneğe mensup Osmanlı ilim muhitinde çok fazla etkisinin olmadığını göstermektedir. Bunun yanında eserin sınırlı düzeyde de olsa bir kısım Osmanlı alimlerine tesirinin de bulunduğu ve esere bu açıdan referansların yapıldığı da muhakkaktır. Ancak buna rağmen eserin günümüzdeki şöhretinin aksine geçmişte ilim çevrelerinde yaygın olduğunu söylemek mümkün değildir.

Üzerine yapılan çalışmalardan da yer yer istifade ederek incelediğimiz Sadruddin İbn Ebi'l-İz'in söz konusu bu şerhi Hanefi itikadını Ehl-i Hadis çizgisinde açıklaması itibariyle çalışmamızın önemli kaynaklarından. Bunun yanında eserin, önceki Hanefi-Maturidi *el-Akide* şerhlerine cevaplar vermesi hatta bu geleneğin imamı olan Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi doğrudan hedef alan eleştirilerde bulunması eseri daha da önemli kılmaktadır.

İbn Ebi'l-İz şerhi üzerine yapılan diğer bir kısım çalışmalar için bkz. Abdülaziz b. İbrahim b. Kasım, *ed-Delil İle'l-Mutuni'l-İlmiyye*, Daru's-Sumey', Riyad 1420/2000, 207-209.

Muhtelif yönlerden İbn Ebi'l-İz şerhini inceleyen diğer çalışmalardan bazıları da şunlardır: Abdülmünim Salih el-Ali el-İz, *Usulu'l-Akîdeti'l-İslamiyye Elleti Karraraha Ebû Cafer et-Tahâvî maa Müntehabat min Şerhi'l-Allame Ali b. Ebi'l-İz*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut: 1407/1987; Salah Abdülfettah el-Halidî, *el-Kabesatu's-Seniyye min Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Daru'l-Kalem, Dimaşk 1421/2000; Muhammed b. Abdîrrahman el-Humeyyis, *Tavzihu Badi'l-Mustalahati'l-İlmiyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye ve el-Esile vel-Ecvibetü'l-Merdiyye ala Şerhi't-Tahâviyye* (iki eser bir arada), Daru İlahî'd-Devliyye, Kuveyt 1420/1999; Muhammed b. Abdîrrahman el-Humeyyis, *et-Tavzihâtü'l-Celiyye ala Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Daru İbni'l-Cevzî, Dammam 1429/2008; Halid b. Nasır b. Said Al-i Hüseyin el-Ğamidî, *Teshilu Fehmi Şerhi't-Tahâviyye: Elfu Sual ve Cevab fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye li-İbn Ebi'l-İz el-Hanefî*, Daru'l-Müctema, Cidde 1420/2000; Abdullah b. Abdîrrahman b. Abdillâh el-Cibrin, *er-Riyadu'n-Nediyye ala Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Tahric ve Talik: Tarık b. Muhammed b. Abdillâh el-Huveytir, Daru's-Sumey', Riyad 1431/2010 (Ses kaydının çözümlenmesiyle oluşturulan bir eserdir); Abdullah b. Ubeyd b. Abbâd Hafî, *Menhecü'l-İmam İbn Ebi'l-İz el-Hanefî ve Arauhu fi'l-Akîde Hilale Şerhihi li't-Tahâviyye*, Daru İbni'l-Cevzi, Dammam 1424/2003 (Y. Lisans Tezi).

İbn Ebi'l-İz şerhi, M. Beşir Eryarsoy tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir (*el-Akîdetü't-Tahâviyye ve Şerhi*, Guraba Yayınları, İstanbul, 1432/2011). Ancak bu çeviri şerhin Salih b. Abdîrrahman tarafından *Muhezzebu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye* adlı ihtisarından yapılmıştır. Söz konusu bu ihtisar, bazı önemli meseleleri "ihtiyaç duyulmayacak türden tekrarlar" görerek dikkate almadığından kusurludur.

²³ Türkiye kütüphanelerinde İbn Ebi'l-İz'e ait şerhin bir tek nüshasını tespit edebildik: Süleymaniye-Laleli, nu: 2320/2, ist. tar. h. 883, vr. 75a-177b. Sezgin de sadece bu kaydı vermektedir (*Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, c. I, cüz 3, s. 98). Brockelman ise *el-Akîde* şerhlerine dair kayıtları verdiği bölümde İbn Ebi'l-İz şerhinden bahsetmez (*Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, III/264-65). Türkiye dışındaki kütüphanelerde bulunan yazma nüshaların kayıtları ise şerhin muhtelif neşirlerinin mukaddimelerinde verilmektedir.

el-Akîde üzerine yazılan bu şerhlerin ilk altısı Hanefî-Maturidî kelam geleneğine mensuptur. Son şerh ise Hanefî olmakla birlikte Ehl-i Hadis'in itikadî kabullerini savunmaktadır.

el-Akîde'nin bu ilk 7 şerhi dışında Osmanlı döneminde de bir kısım şerhler kaleme alınmış olmakla birlikte bu şerhler, araştırmamıza doğrudan konu edilmemiştir. Ancak özellikle şerhlerin sonraki döneme yansımalarına ilişkin yaptığımız metin karşılaştırmalarında Osmanlı döneminde kaleme alınan şerhlerden olan Molla Ebû Abdillâh Mahmud b. Muhammed b. Ebî İshak el-Fakih el-Hanefî el-Kostantînî (916/1510'dan sonra)'nin *Şerhu Akâidi İmam Tahâvî*²⁴, Molla Hasan Kâfî el-Bosnevî el-Akhisârî (1025/1616)'nin *Nûru'l-Yakîn fî Usûli'd-Din*²⁵, Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali (1133/1720'den sonra)'nin *Şerhu'l-Akâidi Ebî Cafer et-Tahâvî*²⁶ ve Abdülğani b. Talib b. Hammade el-Meydânî el-Ğuneymi ed-Dimeşkî el-Hanefî (1298/1881)'nin *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*²⁷, ye başvurulmuştur.

Çağdaş dönemde özellikle Selefî-Arap çevrelerin ağırlıkta olduğu bir kısım *el-Akîde* şerhleri²⁸ de bulunmakla birlikte bu şerhlerin, kimi meselelere ilişkin değerlendirmelerinden istifade dışında büyük oranda dikkate alınmadığını belirtmeliyiz.

2. Biyografi ve Tabakat Eserleri

Siyasî ve itikadî meselelerde şahıslar veya fikirler etrafında bir zümreleşme hareketi olan mezhepler, mensuplarının bireysel eylemlerinin toplamından meydana gelmektedir. Farklı sosyal, kültürel, siyasi ve dini çevrelerden gelen bu mezhep mensuplarının aynı sosyal hadiselerle birbirinden farklı yaklaşım göstermeleri kaçınılmazdır. Bir mezhebin doğuşu, kurumsallaşması, değişimi, yaşadığı kırılma ve parçalanma süreçlerinin kimi zaman bireysel bir faaliyetin sonucu olarak ortaya

²⁴ Süleymaniye-Hacı Mahmud Efendi, nu: 1342, ist. tar. h. 1103, vr. 1b-39a.

²⁵ Hasan Kâfî el-Akhisârî el-Bosnevî, *Nuru'l-Yakîn fî Usûli'd-Din fî Şerhi Akâidi't-Tahâvî*, Dirase ve Tahkik: Zühdi Adilufiteş el-Bosnevî, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1997.

²⁶ Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nu: 1590/5, ist. tar. 1133/1720, vr. 61b-115a.

²⁷ Abdülğani el-Ğuneymi el-Meydânî el-Hanefî ed-Dimeşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, el-Müsemmat Beyanu's-Sünne ve'l-Cemaa*, tahkik ve talik: Muhammed Muti el-Hafiz-Muhammed Riyad el-Malih, Daru'l-Fikr-Daru'l-Fikri'l-Muasır, Dimaşk-Beyrut 1997.

²⁸ Çağdaş döneme ait şerhlerden bir kısmı şunlardır: Abdurrahman b. Nasır el-Berrak, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, idad: Abdurrahman b. Salih es-Südeys, Daru't-Tedmuriyye, Riyad 1429/2008; Halid b. Abdillâh el-Muslih, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, y.y, t.y; Said Abdüllatif el-Fûde, *eş-Şerhu'l-Kebîr ale'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Daru'z-Zehâir, Beyrut t.y.; Hasan b. Ali es-Sekkaf el-Kureşî el-Haşimî el-Hüseynî, *Sahîhu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye ev el-Menhecü's-Sahîh fî Fehmi Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa maa't-Tenkîh*, Daru'l-İmam er-Revvâs, Lübnan 1428/2007.

çıkmsı ve belli figürler etrafında yoğunlaşması tek tek bireylerin önemini artmaktadır. Bu noktada tasnif türlerine göre mezhep mensuplarının bireysel hikayelerini aktaran tabakat ve rical gibi biyografik eserler mezhepler tarihi araştırmalarının önemli kaynaklarındandır.

el-Akîde şerhlerinin Hanefî ve Maturidî çevreye mensup alimler tarafından kaleme alınmış olması sebebiyle çalışmamızda Hanefî tabakat eserleri önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede gerek müstakil olarak Ebû Hanîfe ve önde gelen talebelerinin biyografilerine yer veren eserler (ahbar, menakıb, fezail) gerekse de bir bütün olarak mezhep mensuplarının biyografisini veren çalışmalar (tabakat) araştırmamızın başlıca kaynakları arasında yer almıştır.

Hanefîliğin özellikle ilk dönemini teşkil eden ve büyük oranda Mısır Hanefîliğine kaynaklık yapan Irak Hanefî okulunun temsilcilerinin biyografilerinin yer aldığı Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî (436/1045)'nin *Ahbârü Ebî Hanîfe ve Ashabih* eseri çalışmamız açısından son derece önemlidir. Bağdat Hanefîliğinin tarihi olarak nitelenebilecek bu eser, büyük oranda Hanefî fıkıh tedrisini yürüten hocalara ve etrafındaki isimlere odaklanmaktadır. Bağdat merkezli söylemine rağmen Mısır'daki Hanefî yayılımına ilişkin önemli bilgiler de veren eserin bu hususta en dikkat çeken özelliklerinden biri Mısır'daki Hanefîliği müstakil bir gelenek olarak görmeyip Irak Hanefî tedrisinin bir uzantısı olarak sunmasıdır. Eserde Mısır'da faaliyet gösteren Hanefî isimleri sürekli Bağdat'taki Hanefî alimlerin silsilesine bağlaması ve Basra üzerinden gelen Bekkar b. Kuteybe gibi önemli Hanefî alimlerden hiç söz etmemesi bunun açık kanıtıdır. Buna karşı onun Horasan ve Maverâünnehir bölgesindeki Hanefîleri ise Irak Hanefî geleneğinden bağımsız olarak gördüğü açıktır. Bu yönüyle Ahbarü Ebi Hanefî ve Ashabih eseri, Mısır'daki ilk Hanefî yayılımı ve bu yayılımın kökeni ile buradaki Hanefî temsilinin akıbetine dair başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır.

Bunun dışında Hafızuddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî (827/1424)'nin *Menakibu Ebî Hanife* eseri özellikle Ebû Hanîfe'nin talebeleri ve etrafındaki ilmi hareketlilik ile bunların coğrafi dağılımına ilişkin tespitte başvurduğumuz kaynaklardandır. Ayrıca diğer mezhep mensuplarının sonraki süreçte olumlu yönde değişen Ebû Hanîfe algısına işaret etmek amacıyla ez-Zehabî (748/1348)'nin *Menakibu'l-İmam Ebî Hanife ve Sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed*

b. Hasan, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf es-Salihi eş-Şafiî (942/1535)'nin *Ukudu'l-Cuman fi Menakibi'l-İmami'l-Azam Ebî Hanîfe en-Numan* ve İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'nin *el-Hayrâtu'l-Hisan fi Menakibi'l-İmami'l-Azam Ebî Hanîfe en-Numan* gibi eserlerinden bu çerçevede istifade edilmiştir.

İlk Hanefî tabakat eseri olan el-Kureşî'nin *el-Cevâhiru'l-Muddiye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* eseri Hanefî alimlerin biyografisi için başvurduğumuz kaynakların başında gelmektedir. Mısır bölgesinde yaşayan el-Kureşî'nin özellikle bu bölgeye mensup Hanefîler hakkında kapsamlı bilgiler verdiği görülmektedir. Bu çerçevede eser, Mısır'daki ilk dönem Hanefî temsilcilerin faaliyetine dair önemli bir kaynak niteliğindedir. Eserde kapsamlı Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933) biyografisinin yanı sıra Şafiî fakih ve muhaddis Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî (458/1066)'nin Tahâvî'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermesi *el-Cevâhir*'i Tahâvî'ye ilişkin bilgiler hususunda da ayrıca önemli bir kaynak kılmaktadır. el-Kureşî'nin aynı şekilde Tahâvî'nin *el-Akîde* metninin kendisine kadar ulaşan oldukça önemli bir rivayet zincirini de eserinde vermesi eserini bir başka açıdan da değerli kılmaktadır.

Sadece ilk dönem Mısır Hanefiliği ve Tahâvî hakkında değil diğer bölgelerdeki Hanefî ulema hakkında da en önemli kaynak hüviyetinde olan *el-Cevâhir*, özellikle doğudan batıya seyahat eden Hanefî alimlerin Irak, Şam ve Mısır bölgesindeki faaliyetleri ve ilişki kurdukları çevreye dair de önemli bilgiler sunmaktadır. Bu çerçevede batıya seyahat eden alimlerin buradaki tedris faaliyetleri, yetiştirdiği talebeler, üstlendikleri görevler, okuttukları eserlere ilişkin nakiller büyük önem taşımaktadır.

Zeynuddin Ebu'l-Fida Kasım b. Kutluboğa (879/1474)'nın *Tacu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*'si gibi büyük oranda *el-Cevâhir*'de yer alan içerikle yetinen kimi eserlerden de faydalanmakla birlikte sonraki Hanefî tabakat literatürüne bir kısım yeni yaklaşım ve tasnif sistemiyle önemli katkılar sağlayan kaynaklardan özellikle istifade edilmiştir. Çalışmamızda sıklıkla başvurduğumuz Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (990/1582)'nin *Ketaibu Alami'l-Ahyar min Fukahai Mezhebi'n-Numani'l-Muhtar*, bu türden eserlerin en önemli örneğini oluşturmaktadır. Diğer Hanefî tabakat eserlerinden farklı olarak biyografileri “ketibe” (çoğulu: ketaib) adını verdiği bir tasnifle veren Kefevî, her biyografi sahibinde özellikle vermeye çalıştığı ilim silsileleri ile dikkat çekmektedir. Hanefî mezhebinin merkezi isimleri, coğrafi

dağılımı ve mezhebin süreç içerisinde değişen ağırlık merkezlerine dair önemli ipuçları veren bu silsileler, çalışmamızda izini sürdüğümüz ulema ilişki ağının ortaya konulmasında önemli ölçüde kaynaklık etmiştir. Bu niteliğiyle Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî (1304/1886)'nin *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* eserine de kaynaklık yapan Ketaib, *el-Fevâidü'l-Behiyye* ile birlikte çalışmamızda istifade ettiğimiz temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

Çalışmamıza kaynaklık eden bir diğer mühim Hanefî tabakat eseri Takiyuddin b. Abdilkadir et-Temîmî (1010/1601)'nin *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*'sidir. Biyografilere ilişkin aktarımları el-Kureşî'nin *el-Cevâhir*'i ile paralellik arz eden *et-Tabakâtü's-Seniyye*'yi önemli kılan nitelik, hiç şüphesiz Temîmî'nin aktarılan bilgilere tenkitçi yaklaşımıdır. O, özellikle Şafîîlerin egemen olduğu tabakat literatüründe Hanefî alimlere dair olumsuz anlatılara ihtiyatla yaklaşmakta bunları tashih yoluna gitmektedir. Bir mezhep savunusu olarak niteleyebileceğimiz bu yaklaşımıyla Temîmî, mezhep taassubu, ilmi yetersizlik, kötü ahlak, bidat ehli mezheplerle ilişkili olma türünden suçlamalara maruz kalan Hanefî alimleri tezkiye yoluna gitmekte ve bu iddiaları dile getiren çevreleri mezhep taassubu ile suçlamaktadır. Bu açıdan diğer mezheplere mensup isimlerce kaleme alınmış biyografi kaynaklarında Hanefî ulema hakkında aktarılanların *et-Tabakâtü's-Seniyye*'deki değerlendirmeler dikkate alınarak okunması oldukça önemlidir.

İsamuddin Ebu'l-Hayr Taşköprüzade Ahmed Efendi (968/1561)'nin *Tabakâtü'l-Fukaha*, Alauddin Ali b. Emrillah İbnu'l-Hınnaî (979/1572)'nin *Tabakatu'l-Hanefiyye*, Nuruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan el-Kârî (1014/1605)'nin *el-Esmâru'l-Ceniyye fî Esmâi'l-Hanefiyye* eserleri de çalışmamız içerisinde yer yer başvurduğumuz diğer Hanefî tabakat eserleri arasında yer almaktadır.

Çalışmamızda Şafîî-Eşarîlerin çoğunluğunu oluşturduğu diğer mezhep mensuplarınca yazılan biyografi eserlerinden de istifade edilmiştir. Ebû İshak eş-Şirâzî (476/1083)'nin *Tabakâtü'l-Fukaha*, Abdülkerim b. Muhammed es-Semanî (562/1166)'nin *el-Ensab*, Şihabuddin Ebû Abdillâh Yakut el-Hamevî (626/1229)'nin *İrşadu'l-Erib ila Marifeti'l-Edib (Mucemu'l-Üdeba)*, Salahuddin Ebu's-Safa Halil b. Aybek es-Safedî (764/1363)'nin *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* ve Takiyyuddin Ahmed el-Makrîzî (845/1442)'nin *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Terâcimi'l-A'yani'l-Müfide* bu çerçevede kullandığımız eserlerdendir. Ancak İbn Hacer el-Askalanî'nin *Refu'l-Isr*

an Kudati'l-Mısır ve *ed-Dürerü'l-Kâmine fi Ayani'l-Miesti's-Sâmine* gibi eserleri, bunlar arasında kendisinden en çok istifade edilen kaynaklardır. Özellikle onun *Refu'l-Isr* eseri bu açıdan Hanefiliğin Mısır bölgesinde kadılık kanalıyla yayılımının izinin sürülmesinde önemli bir kaynak niteliğindedir.

İbn Hacer'den daha önce Mısır ve diğer bölgelerde görev alan kadılar hakkında bilgi veren Muhammed b. Halef Veki (306/918)'in *Ahbaru'l-Kudât* ve Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf el-Kindî (350/961)'nin *Kitabu'l-Vulât* ve *Kitabu'l-Kudât* gibi erken döneme ait kaynaklardan da istifade etmekle birlikte bu eserlerde yer alan bilgileri de ihtiva eden *Refu'l-Isr* daha fazla kullanılmıştır. Ancak İbn Hacer'in gerek bu eserinde gerekse de diğer eserlerinde diğer mezheplere mensup isimlerde sahip olduğu tarafsız yaklaşımını Hanefîler söz konusu olduğunda genelde sürdürmediği belirtilmelidir. O biyografisini verdiği pek çok Hanefî'de tenkit edeceği bir yön bulmakta ve adeta bu tenkidinde müthiş bir zevk alıyor görünmektedir. Bu sebeple İbn Hacer'in özellikle Hanefî alimlere ilişkin nakillerinin ihtiyatla karşılanması ve diğer kaynaklarla karşılaştırılarak okunması zorunluluk arz etmektedir. Nitekim Hanefî Takiyyuddin et-Temîmî (1010/1601), tabakatında İbn Hacer'in bu tutumuna sıklıkla işaret etmekte ve onun aktardığı bilgileri yer yer tashih etmekte, yer yer de okuyucuyu ihtiyat sahibi olması hususunda uyardırmaktadır.

3. Sosyal ve Siyasî Tarih Kitapları

İslam tarihine ilişkin kaynaklar genelde askerî ve siyasî tarihi öncelediklerinden İslam düşünce tarihine dair doğrudan bir bilgi bulmak pek mümkün olmamaktadır. Ancak bununla birlikte dolaylı da olsa yapılan pek çok naklin, düşünce tarihine ilişkin önemli sayılabilecek türden bilgi sağladığı da muhakkaktır. Bu açıdan inşa edilen bir medrese ya da tayin edilen müderrise ilişkin bir nakil, bir şehre atanan kadının nitelikleri, yayınlanan bir mersumun içeriği, herhangi bir hadiseye dair yönetimin takındığı tutum veya yürütülen siyasete dair bir aktarım oldukça anlamlı olabilmektedir.

Çalışmamıza doğrudan kaynaklık teşkil edebilecek sosyal tarih içerikli eserler bulunmamakla birlikte farklı kaynaklarda parça parça yer alan bilgilerin bir araya getirilmesi özellikle düşüncenin şekillendiği sosyal bağlamı tespitite bütüncül bir resim oluşturmayı sağlamaktadır. Araştırma konumuzun temel metni olan *el-Akâde*

ve şerhlerinin üretildiği siyasi ve sosyal bağlam ile Tahâvî ve şarihlerin yetiştiği çevreye ilişkin aktarımlar bu açıdan oldukça değerlidir.

Çalışmamızda bu niteliğiyle öne çıkan kaynaklar arasında Ebû Said Abdurrahman b. Ahmed İbn Yunus (347/958)'un *Tarihu İbn Yunus*, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed el-Makdisî (390/1000 civarı)'nın *Ahsenü't-Tekasim fi Marifeti'l-Ekalim* gibi eserler ilk dönem Hanefî yayılımı ve temsili açısından önemli bilgiler içermektedir. Özellikle İbn Yunus'un *el-Ğurebau'l-lezine Kadimu Mısır* olarak bilinen ikinci cildine çalışmamızda sıklıkla atıfta bulunulmuştur. *Ahsenü't-Tekasim* eserine ise özellikle ilk bölümünde aktarılan mezheplerin coğrafi yayılımına ilişkin nakillerinden istifade edilmiştir. Eserinde, dolaştığı şehirlerin pek çok niteliğini aktaran Makdisî'nin, daha çok mezheplerin durumuna ilişkin aktardıkları çalışmamız için büyük önem arz etmiştir.

Selçuklu Türklerinin doğudan batıya göç ettikleri süreçte kaleme alınmış olan siyasî ve sosyal tarih içerikli eserler ise *el-Akîde* şerh literatürünün üretildiği bağlamı tespitite sıklıkla başvurulmuş kaynaklar arasındadır. Göçlerin Irak, Anadolu, Şam ve Mısır bölgelerindeki etkilerine değişik boyutlarıyla işaret eden ve Horasan-Maveraünnehir Hanefî fıkıh ve kelâm geleneğinin batıda yayılım kanallarına dair önemli ipuçları içeren bu eserler, bu yönüyle düşünce tarihi için de bir kaynak hüviyetindedir. Ebû Bekr Hatib el-Bağdadî (463/1071)'nin *Tarihu Bağdad* ve Ebu'l-Kasım İbn Asakir (571/1176)'in *Tarihu Medineti Dimaşk* gibi aslında şehir tarihi olmakla birlikte kapsamlı nitelikleriyle bunu pek çok boyutuyla aşan eserler, bu türden kaynakların en önemlileridir. Özellikle batıya seyahat eden Hanefî-Maturidî çevreye mensup alimlerin bölgedeki faaliyetleri ve diğer mezhep mensuplarıyla kurdukları ilişkilerin boyutunu tespit için kullandığımız bu kaynaklar oldukça önemli bilgiler içermektedir.

Hanefî-Maturidî çevrelerin yoğun olarak faaliyette bulunduğu Bağdat ve Dimaşk dışında Irak ve Şam bölgesindeki diğer şehirlere ilişkin de önemli bilgiler aktaran bu eserlere ek olarak, kısmen daha sınırlı bir içeriğe sahip olan Mübarek b. Ahmed İbnu'l-Müstevfî (637/1239)'nin *Tarihu Erbil*, Kemaluddin İbnu'l-Adîm (660/1262)'in *Buğyetu't-Taleb fi Tarihi Haleb*, Takiyuddin Ahmed el-Makrîzî (845/1442)'nin *el-Mevâiz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hitati ve'l-Âsâr*, Muvaffakuddin Sıbt İbni'l-Acemî el-Halebî (884/1480)'nin *Kunuzu'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, Celaluddin

es-Süyûtî (911/1505)'nin *Husnû'l-Muhâdara fî Tarihi Mısır ve'l-Kahire* eserlerinden de önemli ölçüde istifade edilmiştir. Bu eserlerden İbnu'l-Adîm'in *Buğyetu't-Taleb*'i özellikle Zengiler döneminde yoğunlaşan Hanefî faaliyetlerin odağındaki isimler ve merkezlerin tespitinde önemli bir kaynaktır. İbnu'l-Adîm'in bölgenin köklü bir Hanefî ailesine mensup oluşu ve bölgedeki mezhebi değişimi yakından müşahade eden biri olması onun aktarımlarını ayrıca değerli kılmaktadır.

el-Makrîzî'nin *el-Hıtat*'ı ise Mısır'daki düşünsel hareketlilikle süreç içerisinde yaşanan dinî sosyal değişimi yansıtmaya itibariyle önemli bir kaynaktır. Fâtımî dönemi Mısır'ına ilişkin kapsamlı bilgiler veren *el-Hıtat*'ın, çalışmanın bu zaman dilimine ilişkin içeriğine kaynaklık etmekle birlikte daha çok Hanefî-Maturidî geleneğin batıdaki yayılımının Mısır ayağına ilişkin hususlarda kullanılmıştır.

Batıya göç eden Hanefî alimlerin bölgedeki faaliyetlerinin çoğunlukla atandıkları dinî-bürokratik vazifeler ve üstlendikleri tedris görevleri üzerinden izinin sürülmesi, müstakil olarak bu konulara odaklanan çalışmalara başvurmaya gerektirmektedir. Bu çerçevede doğrudan bölgesinin eğitsel kurumlarına odaklanan Muhyiddin Ebu'l-Mefahir Abdülkadir en-Nuaymî (927/1521)'nin *ed-Dâris fî Tarihi'l-Medaris* eserine sıklıkla referansta bulunulmuştur. Eserin sadece medreseleri değil eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü diğer kurumların da mezheplere göre dökümünü vermesi, süreç içerisinde bölgedeki mezhebi dönüşümü bu kurumlar üzerinden takip etmeyi mümkün kılmaktadır.

Kısmen şehir ve bölgesel tarih nitelikli, kurum odaklı bu eserler dışında batıdaki siyasî ve sosyal yapıya dair kapsamlı ve bütüncül bir resim sunan genel tarih kitaplarından da çalışmamızda büyük ölçüde yararlanılmıştır. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (597/1201)'nin *el-Muntazam fî Tarihi'l-Muluk ve'l-Ümem*, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed İbnu'l-Esîr (630/1233)'in *el-Kâmil fî't-Tarih*, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehebî (748/1348)'nin *Tarihu'l-İslam ve Tabakâtu'l-Meşâhir ve'l-Alam*, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr ed-Dımeşkî (774/1373)'nin *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cemaluddin Ebu'l-Mehasin Yusuf b. Tağrîberdî (874/1469)'nin *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Muluki Mısır ve'l-Kahire* bu türden eserlerdendir. Bu eserlerin genel tarih dışında zengin bir biyografik anlatım da içermesi onları çalışmamızın en önemli kaynakları arasında yer almasını sağlamıştır.

4. Makâlât ve Kelam Eserleri

Çalışmamız temelde Hanefîliğin batı bölgesindeki temsilcilerinin itikadî çerçevesi ve bunun özellikle VI/XII. yy'dan itibaren doğudan bölgeye intikal eden doğu Hanefî kelam geleneği Maturidiliğin etkisine girme sürecini incelediğinden büyük ölçüde bundan sonra kaleme alınmış eserlere dayanmaktadır. Özellikle bu zaman diliminden sonra özgün içerikli makalat ve fırak türü eserlerin kaleme alınmamış olması ve bu türden Hanefî-Maturidî düşünceye ilişkin bilgilerin bulunmaması bu literatürden sınırlı ölçüde istifade edilmesine yol açmıştır. Bu nedenle daha çok Ebû Hanîfe ve ilk dönem Hanefî isimlerin bir kısım itikadî eğilimleri ve bu eğilimlerin diğer mezheplerle muhtemel ilişkisinden söz eden kimi makâlât türü eserlere başvurulmuştur.

Horasan-Mavraünnehir Hanefîliğinin VI/XII. yy'dan itibaren Irak, Şam ve Mısır gibi batı bölgelerine taşınması bir yandan da Maturidî kelamının batıya intikali manasına gelmektedir. Maturidiliğin nüfuz alanının genişlemesine imkan veren bu süreç hiç şüphesiz yeni bir kısım metinlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Araştırmamıza kaynaklık eden söz konusu bu metinler, sadece kelama ait olmayıp özellikle bir kısım tartışmaların uzantısı olarak kaleme alınan fıkhi metinleri de ihtiva etmektedir.

Temelde Hanefî-Maturidî çevrelerin Şafî-Eşarîlerle giriştikleri tekvîn sıfatı tartışmasının bir uzantısı olarak gündeme gelen *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metni, Hanefîler tarafından Ebû Hanîfe'nin tekvîn sıfatının ezelîliğini dile getirdiği en önemli metin olarak öne çıkarılmıştır. Hanefîlerin Eşarîlerle tekvîn sıfatına ilişkin tartışmaları her ne kadar V/XI. asrın başlarına kadar uzansa da tekvîn sıfatının ezelî olduğu fikrinin Ebû Hanîfe'ye dayandığı hususundaki ilk temellendirmeye Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1114)'nin *Tabsıratu'l-Edille* eserinde rastlanmaktadır. Nesefî'nin bu eserinde söz konusu fikrin Ebû Hanîfe'ye dayandığını ispat için başvurduğu ilk kaynak ise Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933)'nin *el-Akîde* metninden başkası değildir.

Eşarîlerin Hanefî-Maturidî çevreleri tekvîn sıfatının ezelîliği fikrinden dolayı bidatle suçlamaları, Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille* eserinde buna kapsamlı bir cevap vermesine yol açmıştır. Nesefî, söz konusu görüşün bidat olmayıp Ebû Hanîfe'ye kadar uzandığını dile getirmekte ve buna Tahâvî'nin *el-Akîde* metnindeki bir

cümlesini şahit göstermektedir. *el-Akîde* şerh literatürünün de ortaya çıkmasının asıl saiki olan Neseî'nin bu temellendirmesi, metnin Maturidî şarihleri tarafından aynen takip edilmiştir. Aynı zamanda şerhlere de önemli ölçüde kaynaklık yapan *Tabsıratu'l-Edille* bu niteliğiyle metin karşılaştırmalarında da öncelikli olarak başvurduğumuz en önemli kaynaktır.

Çalışmamıza *Tabsıratu'l-Edille* kadar yön veren diğer iki önemli metin Cemaluddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (593/1197)'nin *el-Hâvi'l-Kudsî* ve *Usûlu'd-Dîn* adlı eserleridir. Söz konusu bu iki eser, özellikle Maturidî görüşlerle Tahâvî'nin *el-Akîde*'sini sentezlemeleri ile dikkat çekmektedir. Aslında kapsamlı bir fıkıh eseri olan *el-Hâvi'l-Kudsî*, baş tarafında yer alan bir akide metni ile çalışmamıza kaynaklık etmiştir. Bu metninde Gaznevî, müstakil bir akaid metni kaleme almak yerine Tahâvî'nin *el-Akîde*'sini esas alıp araya Maturidî görüşleri eklemek suretiyle bir sentez oluşturmaktadır. Bu sentezini diğer eseri *Usûlu'd-Dîn* eserinde de aynen sürdüren Gaznevî'nin, bununla Maturidî görüşleri Maturidî olmayan Hanefî çevrelere aktarmak gibi bir faaliyet üstlendiği açıktır. *el-Akîde* şerh literatürünün öncesinde yazılmış olduğunu düşündüğümüz bu iki metin, çalışmamız açısından ehemmiyeti sebebiyle müstakil bir başlıkta değerlendirilmiştir.

Sadece *el-Akîde* metninin yorumlanmasında değil Maturidî kelimelerinin Irak, Şam ve Mısır bölgelerinde yayılmasını sağlayan pek çok kelimeler de çalışmamızda kullanılmıştır. Bu eserler özellikle Hanefî-Maturidî kelimeler geleneğinin batıda tanınmasına ve geniş kitlelere ulaşmasına aracılık etmişlerdir. Daha önce başka gerekçelerle dikkat çekilen *Tabsıratu'l-Edille* bu eserlerin başında gelmektedir. Bunun dışında Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, Ebû Bekr Alauddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (538/1144)'nin *Şerhu't-Tevîlât*, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buharî es-Semerkindî (350/961 civarı)'nin *Cumelu Usuli'd-Dîn*, Ebu'l-Alâ Said b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâî (432/1040)'nin *Kitabu'l-İtikâd*, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb el-Keşşî es-Sâlimî (V/XI. yy'ın ikinci yarısı)'nin *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (493/1100)'nin *Usûlu'd-Dîn*, Ebu'l-Muîn en-Neseî (508/1114)'nin *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* ve bunun Hüsamuddin Hüseyin b. Ali b. Haccac es-Siğnâkî (714/1314) tarafından yazılan *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd* adlı şerhi, Bedruddin Ebu's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (VI/XII

yy başları)'nin *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, Ebû İshak İbrahim b. İsmail b. Ebî Nasr Saffâr el-Buhârî (534/1139)'nin *Telhîsu'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, Alauddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilhamid el-Üsmendî (552/1157)'nin *Lübabü'l-Kelam*, Ali b. Osman el-Ûşî (575/1179)'nin *Bedu'l-Emâlî* ve Zeynuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (666/1268'den sonra)'nin *el-Hidâye mine'l-İtikâd li Kesreti'n-Nef Beyne'l-İbâd* adlı şerhi, Ataullah b. Ali b. Muhammed el-Cüzcânî (687/1288'den önce)'nin *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Celaluddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzî (691/1292)'nin *Kitabu'l-Hâdî fî Usûli'd-Dîn*, Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî (701/1301)'nin *el-Akâidetü'r-Rükniyye fî Şerhi Lâ İlâhe İllallah Muhammedun Resulullah*, Hafizuddin Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (710/1310)'nin *el-Umde fî'l-Akâid*, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid İbnü'l-Hümmâm (861/1457)'nin *el-Müsâyere fî Akâidi'l-Münciye fî'l-Âhire* ile şerhleri olan İbn Kutluboğa (879/1474)'nin *Şerhu'l-Müsâyere fî'l-Akâidi'l-Münciye fî'l-Âhire* ve Kemaluddin Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Şerîf (906/1500)'in *el-Müsâmere bi Şerhi'l-Müsâyere fî Akâidi'l-Münciye fî'l-Âhire* ve Nureddin Ali b. Sultan el-Kârî (1014/1605)'nin *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* gibi Hanefî-Maturidî çevreye ait pek çok eserden başta tekvîn sıfatını ele alma şekilleri olmak üzere muhtelif Maturidî kabullere yaklaşımı, metin karşılaştırmaları ve *el-Akâide* şerh literatürüne kaynaklık etmeleri açısından faydalanılmıştır. Bu eserlerden özellikle batı bölgesinde kaleme alınanlar titizlikle incelenmiş ve Maturidi görüşlerin bu bölgelerdeki temsili ve yayılımına ne türden katkıda bulundukları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Doğrudan kelami içerikli olmamakla birlikte kelami görüşleri de ihtiva eden ve daha çok fıkıhla ilgili muhtelif eserlerden ve bir kısım tartışmaların uzantısı olarak kaleme alınan polemik türü olarak niteleyebileceğimiz metinlerden de bu çerçevede istifade edilmiştir. Başta Tahâvî'nin fıkıh ve hadis merkezli eserleri olmak üzere *el-Akâide* şarihlerinin muhtelif alanlarda kaleme aldıkları eserler bu türün başlıca kaynaklarını oluşturmaktadır. Tahâvî ve şarihlerin daha kapsamlı surette dini düşüncesi, muhtemel kaynakları ve ilişki kurduğu sosyal çevreyi tespiti ve anlamaya yönelik olarak kullandığımız bu kaynaklara ihtiyaç çerçevesinde başvurulmuştur.

Hanefî-Maturidî düşüncenin Irak, Şam ve Mısır gibi bölgelerde yayılmasında önemli rol oynayan isimlerin kelami görüşlerinin tespiti, çalışmamız için oldukça

önem arz etmektedir. Bu çerçevede doğrudan kelimelik içerikli eseri bulunmayan isimlerin bu türden görüşlerini tespit etmek üzere diğer alanlarda kaleme alınan eserlerine müracaat edilmiştir. Alaluddin el-Kâsânî (587/1191)'nin *el-Bedaiu's-Sanai fi Tertibi's-Şerai* eseri bu türden eserlerin güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Kaynaklarda Kâsânî'nin her ne kadar kelimelik içerikli eserlerinden söz edilse de bunların günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple onun *el-Bedaiu's-Sanai* eseri onun kelamî görüşlerinin de tespit edildiği önemli bir metin olarak çalışmamızda kullanılmıştır. Bunun dışında batıda önemli tesirleri olan Burhanuddin el-Merğînânî (593/1197)'nin *el-Hidâye* ve üzerine yazılmış şerhlerden bazılarında da bu çerçevede istifade edilmiştir.

Hanefîliğin Horasan-Maveraünnehir bölgesindeki temsilcilerinin yanında Şam ve Mısır bölgesindeki mensuplarının da itikadî görüşlerinin tespiti, çalışmamız için oldukça önem arz etmektedir. Ancak bu konuda önemli bir kaynak sıkıntısı yaşadığımızı belirtmeliyiz. Zira bölge kökenli Hanefîler tarafından söz konusu dönemde kaleme alınmış itikadî içerikli herhangi bir eser mevcut değildir. Bu açıdan Tahâvî'nin *el-Akîde* metninin bölgeye ait yegane itikad metni olduğunu söylemek hatalı bir tespit olmayacaktır. Bu husustaki kaynak eksikliğinin muhtemel en önemli nedeni, bölgedeki Hanefîlerin Hanefî mezhebine mensubiyetlerini büyük ölçüde fıkıh üzerinden sağlamış olmalarıdır. Bölgenin sosyal ve fikrî dinamikleriyle büyük ölçüde uyumlu olan bu niteliğin onları akaid içerikli bir metinden ve bu husustaki tartışmalardan uzak tuttuğu söylenebilir. Bunun yanında Şam ve Mısır bölgelerinde Hanefîliğin sınırlı düzeyde temsilinin de bu türden bir literatürün ortaya çıkmasını sağlayacak bir dinamik oluşturmadığı da öne sürülebilir. Bu nedenle bölgedeki Hanefîlerin itikadî görüşlerine ilişkin sınırlı düzeydeki fikhî eserler, özellikle Şafîî çevrelerle bir kısım meseleler etrafında yaşanan tartışmalarla ilgili olarak kaleme alınan polemik türü metinler ve Ebû Hanîfe ile Hanefîliği savunan bazı eserlerden istifade edilmiştir.

Ziyaduddin Ebû Hafs Ömer b. Bedr b. Said el-Mevsilî (622/1225)'nin *el-İntisâr ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahih*, el-Meliku'l-Muazzam Ebu'l-Muzaffer İsa el-Eyyûbî (624/1227)'nin *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatib*, İmaduddin Mesud b. Şeybe es-Sindî (632/1234'den sonra)'nin *Kitabu't-Talîm fi'r-Redd ale'l-Gazzâlî ve'l-Cuveynî*, Sadruddin Muvaffak b. Muhammed el-Hassî (634/1236)'nin *İbâne fi'r-Red*

ala Men Şeneala Ebî Hanîfe, Şemsuleimme Muhammed b. Abdissettar el-Kerderî (642/1244)'nin *er-Red ala Ebî Hamid el-Gazzâlî ve'l-Cüveynî*, Sıbt İbnî'l-Cevzî Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu (654/1256)'nun *el-İntisâr ve't-Tercih li'l-Mezhebi's-Sahih*, Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Osman et-Türkmânî (750/1349)'nin *el-Cevherü'n-Nakî fi'r-Redd ale'l-Beyhakî*, Necmuddin Ebû İshak İbrahim b. Ali et-Tarsûsî (758/1357)'nin *Tuhfetü't-Türk fi mâ Yecibu en-Yumele fi'l-Mülk*, Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Hindî (773/1372)'nin *el-Gurretü'l-Münîfe fi Tahkîki Badi'l-Mesâili Ebî Hanîfe*, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşî (775/1373)'nin *el-Hâvî fi Beyâni Âsâri't-Tahâvî*, Ekmeluddin el-Bâbertî (786/1384)'nin, *en-Nüketü'z-Zarîfe fi Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ali İbn Ebi'l-İz ed-Dimeşkî (792/1390)'nin *el-İttiba* ve yine aynı müellifin *et-Tenbîh ala Müşkilâtî'l-Hidâye* adlı eserler bu çerçevede kullandığımız kaynaklardandır. Doğudan bölgeye gelen Hanefîlerin öncülüğünde kaleme alındığı açık olan bu eserlerde bölge kökenli Hanefîlere has bazı görüşlere de rastlamak mümkündür. Bu eserler, kimi itikadî kabuller içermesi yanında Hanefîlerin diğer mezhep mensuplarıyla yaşadığı çekişmelere dair ipucu vermesi itibariyle de bölgenin sosyal yapısını anlama hususunda çalışmamıza önemli katkılar sağlamıştır.

5. Çağdaş Araştırmalar

Ebû Cafer et-Tahâvî'nin fıkıh ve hadisle ilgili eserleriyle onun fakih ve muhaddis kimliğine dair farklı nitelikte çalışmalar yapılmış olmasına rağmen onun itikadî görüşlerini kapsamlı şekilde ele alan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Daha çok *el-Akîde* metninin içerik değerlendirmesiyle yetindiği görülen bu çalışmalar, metnin üretildiği bağlamı ve *el-Akîde*'nin Hanefî düşünce içerisindeki konumunu ortaya koymaktan büyük ölçüde uzaktır. Çağdaş bir kısım çalışmalarda Tahâvî ve *el-Akîde* eserinin özellikle Ehl-i Hadis düşüncesiyle ilişkilendirilme çabası ise Tahâvî'yi ait olmadığı bir düşünce geleneğiyle irtibatlandırdığından oldukça sorunludur. Bu tutum Tahâvî'nin itikadî düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlamaktan ziyade onu anlamının önünde önemli bir engel oluşturmaktadır.

Tahâvî'nin *el-Akîde* metnine ilişkin şu ana kadarki en kapsamlı çalışma olan Arif Aytekin'in *Ebû Cafer et-Tahâvî'nin Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri* adlı doktora tezi ile Ahmet Karadut'un *Kelam Tarihinde Tahavi ve Akide Risalesi* adlı Yüksek Lisans Tezi bu türden çalışmaların örneğini oluşturmaktadır. Bu

Çalışmalardan zellikle Arif Aytekin'e ait olanı Tahâvî ve *el-Akîde* metnini selef olarak nitelenen bir kısım isimler üzerinden Ehl-i Hadis geleneğiyle ilişkilendirmekle kalmamakta Tahâvî'nin pek çok noktada Ebû Hanîfe'nin itikadî dşnesine muhalif olduğunu öne sürmektedir. Söz konusu bu çalışmalardan bazı noktalarda istifade etmekle birlikte Tahâvî ve *el-Akîde* metnine ilişkin pek çok tespiti ihtiyatla yaklaştığımızı belirtmeliyiz.

el-Akîde metni ve Tahâvî'nin kelami görüşlerine dair Mehmet şükrü Kılıç'ın *İlk Dönem Sünnî Kelamında Ulhiyet Anlayışı: Tahavi ve Maturidi rneği* adlı doktora tezi, Tefik Aydın'ın *Eb Cafer et-Tahâvî'nin el-Akîdetu't Tahaviyye'deki Bazı Kelami Meselelerin Değerlendirilmesi* adlı Yüksek Lisans tezi, Selim zarslan'ın “es-Sevadu'l-A'zam ile El-Akîdetü't-Tahaviyye'nin İçerik Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlili” ve Ziya Erdinç'in “İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhu'l-Ekber ile el-Akîdetü't-Tahaviyye rneği” adlı makaleleri doğrudan Tahâvî'nin itikadî görüşlerine odaklanan çalışmalar olmakla birlikte bu çalışmalar, *el-Akîde*'nin içeriğiyle sınırlı olup metni ait olduğu bağlamla ilişkili olarak bütüncül bir şekilde Hanefî kelam dşnesi açısından incelemekten büyük ölçüde uzaktır.

el-Akîde'yle ilgili kayda değer en önemli değerlendirmeler kanaatimizce Eyub Ali'ye aittir. Onun “Tahaviyye” adlı makalesi *el-Akîde* metninin Eb Hanîfe'nin itikadî görüşlerini aktarmadaki önemi ve metnin Hanefî gelenek içerisindeki konumuna dair kayda değer tespitler içermektedir.

Ancak Tahâvî ve *el-Akîde* metninin doğru şekilde anlaşılması hiç şüphesiz metni aşan geniş kapsamlı bir araştırma ile mümkündür. Bu açıdan sadece *el-Akîde*'nin içeriği ile sınırlı kalan çalışmaların Tahâvî'nin itikadî dşnesini bütün boyutlarıyla ortaya koyamayacağı muhakkaktır. Bu çerçevede *el-Akîde*'nin nasıl bir bağlamda kaleme alındığı, sonraki süreçte ne tür tartışmaların odağına yerleştiği, başta Hanefî-Maturidî düşüncesi olmak üzere kelam alanında nasıl bir fonksiyon üstlendiği hususlarının aydınlatılması gerekmektedir. Bunun anlaşılmasında hiç şüphesiz şerh literatürünün önemli bir yeri bulunmaktadır. Ancak ağdaş çalışmaların, *el-Akîde* etrafındaki şerh literatüründen büyük ölçüde haberdar olmalarına rağmen bu literatüre hakkıyla yer vermedikleri ve ekseriyetle Ehl-i Hadis eğilimli İbn Ebi'l-İz şerhiyle yetindikleri görülmektedir. Bu ise *el-Akîde* ile ilgili

tespitlerin büyük ölçüde bu şerhin etkisiyle şekillenmesine ve dolayısıyla da metnin Ehl-i Hadis ile ilişkilendirilmesine yol açmaktadır.

Oysa Tahâvî her şeyden önce bir Ebû Hanîfe takipçisidir. *el-Akîde* metni de mukaddimesindeki açık ifadede dile getirildiği gibi Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini içermektedir. Bu nedenle metnin ilk olarak ilişkilendirileceği düşünce geleneği Hanefîlik olmalıdır. *el-Akîde* etrafında kaleme alınan şerhler, bu hususta oldukça önemli bir kaynak olsa da *el-Akîde* ile ilgili çalışmaların neredeyse tümüyle bu hususu ihmal ettiğini söyleyebiliriz. Kanaatimizce Tahâvî ve *el-Akîde*'yi doğru şekilde anlamak için söz konusu şerh literatürünün bütüncül bir bakışla incelenmesi zorunludur.

el-Akîde ve şerhlerini ilişkili olduğu bağlamla birlikte Hanefî-Maturidî gelenekle ilişkisine işaret eden ilk çalışma Sönmez Kutlu'nun "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları" adlı makale çalışmasıdır. Söz konusu bu çalışma, özellikle *el-Akîde* metninin doğudan batıya seyahat eden Hanefîlerin üzerinde faaliyet yürüttükleri ve Maturidî düşüncüyü aşıladıkları bir metin olduğuna dikkat çekmesi açısından oldukça önemlidir.

el-Akîde metnini, etrafındaki kapsamlı şerh literatürüyle birlikte bütüncül bir gözle ele alan en önemli çalışma ise Mehmet Kalaycı tarafından kaleme alınan *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi* adlı doktora tezidir. Eşarîlik ve Maturidiliğin başlangıçtan Osmanlı dönemine kadar uzun soluklu ilişkisini çeşitli boyutlarıyla ele alan çalışmanın özellikle ikinci bölümünde Irak, Şam ve Mısır bölgesinde Hanefîlik içerisinde yaşanan senteze dair tespitler çalışmamıza önemli katkılar sağlamıştır. Ancak Kalaycı'nın *el-Akîde* şerh literatürünü Hanefî-Maturidîlerin Eşarîlerle uzlaşma arayışının vasıtalarından biri olarak okuma eğiliminin şerhlerin içeriğine tümüyle uyumlu olmadığını belirtmeliyiz.

Tahâvî'nin akaide ilişkin görüşlerinin bütüncül bir şekilde ortaya konması, hiç şüphesiz *el-Akîde* eseri etrafındaki şerh literatürüyle birlikte içinde bulunduğu Mısır Hanefî geleneğinin de geniş şekilde ortaya konmasıyla mümkün olacaktır. Fakat Hanefîliğin Irak, Horasan ve Maverâünnehir gibi bölgelerdeki yayılımı büyük oranda aydınlatılmış olmasına rağmen mezhebin Şam, Mısır, K. Afrika gibi bölgelerdeki yayılımı büyük ölçüde meçhuliyetini korumaktadır. Bu hususta önemli bir kaynak eksikliği söz konusu olmakla birlikte sınırlı içeriğe sahip kimi çalışmaların bu

boşluğu kısmen de olsa giderdiği söylenebilir. Nurit Tsafrir'in *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism* adlı çalışması bu türden çalışmalardandır. Eser, Hanefiliğin oldukça kısa bir dönemini el-Kureşî'nin *el-Cevâhiru'l-Mudiyye* eserini merkeze alarak inceleyen sınırlı bir içeriğe sahip olmakla birlikte çalışmamıza kayda değer katkılar sağlamıştır. Hanefiliğin bu ilk dönemiyle ilişkili olarak aynı şekilde Christopher Melchert'in *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E*, Adam Mez'in *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslamın Rönesansı*, Mathieu Tillier'in "The Qadis of Fustat-Misr Under the Tulunids and The İkhshidids: The Judiciary and Egyptian Autonomy", Ali Hakan Çavuşoğlu'nun *Irak Malikî Ekolü (III-V/IX-XI yy)* adlı çalışmalarından da bu çerçevede yer yer istifade edilmiştir.

el-Akîde'nin Hanefî-Maturidî gelenekle ilişkilendirilme sürecini başlatan sosyal dinamikleri tespit için özellikle Hanefîlerin bölgesel anlayış farklılıklarına dair genel tespitlerde bulunan çalışmalarla Hanefî-Maturidîlerin batıya göçlerine odaklanan çalışmalardan faydalanılmıştır. Bu çerçevede Irak ve Maveraünnehir Hanefî ekolleri arasındaki farklıklara işaret eden Şükrü Özen'in "IV/X. Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi" ve Murteza Bedir'in "Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması" makaleleriyle Maturidiliğin batıda yayılma serüvenini ele alan Wilferd F. Madelung'un "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler" ve "11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü" makaleleri ve Sönmez Kutlu'nun *Türkler ve İslam Tasavvuru* adlı çalışmaları kullanılmıştır. Yine Hanefî-Maturidî düşüncenin özellikle Şam ve Mısır bölgesinde kurumsal yapılardaki yeri ve Sünnî siyasetle ilişkisi hususunda Gary la Viere Leiser'in *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249* ile Mehmet Kalaycı'nın "Eşarîlik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi" ve *Osmanlı Sünnîliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* adlı çalışmalar araştırmamıza önemli katkılar sağlamıştır.

B. Yöntem

Sosyal bilimler şemsiyesi altında yer alan İslam Mezhepleri Tarihi, İslam toplumlarında ortaya çıkan farklı itikadî, siyasî gayelerle vücut bulmuş zümreleşme hareketlerinin gelişim seyrini fikir-hadise, zaman-mekan irtibatı çerçevesinde

inceleyen bir bilim dalıdır²⁹. Bu bilim dalının temel amacı araştırma alanına giren mezhep ve benzeri oluşumları bilimsel yöntemlerle araştırmak ve bu alanda bilimsel bilgi üretmektir³⁰. Söz konusu bu üretim faaliyetinin bilgi ve belgeye dayalı, belli yöntem ve teknikler çerçevesinde gerçekleşmesi gerekmektedir.

İslam Mezhepleri Tarihi de diğer İslam bilimleri gibi tarihsel bir boyuta sahiptir. Bu durum İslam Mezhepleri Tarihçisinin bir tarih bilincine sahip olmasını gerektirmektedir. Geçmişle aynı şey olmayan tarih, geçmişin yeniden bir inşasıdır³¹. Bu inşa faaliyetinin geçmişi tümüyle olduğu gibi aktardığı iddia edilemez. Bu açıdan tarih, bir yönüyle söylemdir ve bu söylemi tarihçinin sahip olduğu anlamlar şekillendirir. Dolayısıyla tarih, nesnesi olan geçmişle birebir özdeş değildir. Bu nedenle bir tarihçinin geçmişe dair izlenimleri belge ve bulguları okuma biçimi ve onu anlamlandırması, diğer bir tarihçiden ya da bir sosyal bilimciden farklılık gösterebilir. Bu açıdan bir tarihçinin geçmişe dair anlatımını tarih yazımı olarak nitelemek daha doğrudur³².

Bu yönüyle aslında bir tarihçinin yaptığı şeyi yapan İslam Mezhepleri tarihçisi de temelde bir inşa faaliyetine girişmektedir. Onun, geçmişte ya da günümüzde ortaya çıkan siyasî, itikadî ya da fikhî oluşumları incelemesi de bir inşa, dolayısıyla bir okumadır. Bu okuma, geçmişin tümüyle olduğu gibi aktarılması değil, okumayı gerçekleştiren tarihçinin/mezhepler tarihçisinin olay ve olguları kendi penceresinden görüntülemesidir. Bu tıpkı oldukça geniş bir manzaranın bir kısım karelerinin bir ressam tarafından resmedilmesine benzetilebilir. Burada manzarayı bize aktaran ressam, ne resmin tamamını aktarmış sayılabilir ne de bizi belli bir kareye odaklandırmak gibi kasıtlı bir yönlendirmeden soyutlanmış kabul edilebilir. Bu açıdan tarihçinin kullandığı olgular, tarihçinin elinde hazır bulunmazlar, onun tarafından seçilip ayıklanırlar. Tarihçi bu olguların kendi adına konuşmasına izin vermeyip bir anlatı çerçevesinde bir araya getirmektedir³³. Tarihçi elde bulunan bölük pörçük malzemeyi, diğer malzemelerin oluşturduğu daha geniş bir bağlamın

²⁹ Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul 2008, 10.

³⁰ Onat, Hasan-Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafik Yayınları, Ankara 2012, 20.

³¹ Onat, Hasan, “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. Halis Albayrak, Ankuzem, Ankara 2005, 21.

³² Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997, 18-19.

³³ Tosh, John, *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, 127.

içine yerleştirmektedir. Burada her ne kadar bütünü bir kısım parçaları eksik olsa da tarihçi, bütün hakkında bir fikir edinmeye imkan bulmaktadır³⁴. Bu nedenle tarihçinin, hem kendisine ulaşan malzemenin tümüyle geçmişin bir resim olmadığını bilmesi hem de kendisinin hiçbir zaman geçmişi olduğu gibi aktaramayacağını farkında olması gerekmektedir. O, geçmişten intikal eden malzemeyi bir kısım yöntem ve tekniklerle biraz da sağduyu ve hayal gücünün yardımıyla bir araya getirip bir resim oluşturmaya çalışmaktadır.

Tarihin, geçmişi bu çerçevede yeniden inşası, onun tümüyle bir kurgu olduğu anlamına gelmemektedir. Zira tarihçinin dayanmış olduğu olgular bir hakikattir. Tarih de, tarihçi ile bu olgular arasında kesintisiz bir etkileşimi sürecini ifade etmektedir³⁵. Bu etkileşim süreci geçmişi her ne kadar bir bütün olarak birebir sunmasa da onun tümüyle edebi bir anlatım olduğu da iddia edilemez³⁶.

İslam Mezhepler Tarihi'nin de içinde yer aldığı pek çok sosyal bilimler disiplinde bu inşa faaliyetini sağlayacak ve denetleyecek bir kısım metodik ilkeler bulunmaktadır. Araştırmamız süresince dikkate aldığımız söz konusu bu ilkelerin başında hiç şüphesiz kaynak kritiği gelmektedir³⁷.

Kaynak kritiği, temelde geçmişten bize intikal eden belge ve bilgilerin eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilme sürecidir. Söz konusu bu süreçte araştırmanın temel malzemelerinin orijinallliği ve güvenilirliği yanında onun söz konusu hadiseyi kaçınıcı el kaynak olarak aktardığı, zaman ve mekanla ilişkisi gibi dış niteliği yanında bizzat yazarın kendisine ait bir kısım hususiyetler ve bunun metne ne surette yansıdığı şeklinde iç niteliğinin denetlenmesi amaçlanmaktadır³⁸. Bunun, söz konusu kaynakları anlamada da oldukça önemli olduğu ortadadır. Özellikle İslam mezheplerine ilişkin pek çok kaynağın tarafgirane tutumlar içermesi, fikirleri çarpıtarak aktarmaları, yanlış ve gerçek dışı isnatlarda bulunmaları, gerçek dışı

³⁴ Evans, Richard J., *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1999, 94-95.

³⁵ Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, 34-35.

³⁶ Bu hususta karşılıklı tezlerin de dile getirildiği daha geniş bilgi için bkz. Carr, *Tarih Nedir*, 9-37, 65-69; Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, 17-38, 44-50, 65-66; Evans, *Tarihin Savunusu*, 81-107, 109-134.

³⁷ Kutlu, Sönmez, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi I*, Ensar Neşriyat İstanbul, 2005, 431.

³⁸ Polat, Salahattin, "Hadiste Metin Tenkidi I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, Sayı 6, 114-115.

kurgulamalarda bulunmaları³⁹ bu türden bir eleştirel değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu minvalde eserin kim tarafından hangi amaçla yazıldığı, hangi mezhebi geleneğe yaslandığı, kendisini nasıl tanımladığı, kimleri muhatap aldığı ve hangi toplumsal bağlamın ürünü olduğu büyük önem kazanmaktadır. Zira metnin bizatihi ne dediği ancak onun bağlamının da dikkate alındığı kapsamlı bir çerçeve içerisinde yerleştirilmesiyle anlaşılacaktır.

Araştırmamızda dikkate aldığımız önemli metodik ilkelerden bir diğeri de fikir-hadise ve zaman-mekan irtibatıdır. Söz konusu bu ilke, bir fikrin veya inancın varlığını sosyal, siyasî, ekonomik ve dinî hadiselerdeki tezahürünün tespitini sağlamaktadır⁴⁰. İslam mezheplerinin kendilerini genelde ilk dönem ve kaynaklarla irtibatlandırma gayretleri dikkate alındığında bu ilkenin ne denli önemli olduğu açıktır. Bu çerçevede özellikle kavramaların hangi zaman diliminde ortaya çıktığı, nasıl bir anlam içeriğine sahip olduğu ve tarihi süreç içerisinde ne türden değişimlere maruz kaldığı oldukça önem kazanmaktadır. Bunun yanında fikirlerin tarihlendirilmesini hedefleyen “fikirler üzerinde derinleşme” ilkesi de fikir–hadise irtibatının tamamlayıcı bir unsuru olarak önem arz etmektedir⁴¹. Bu açıdan fikirlerin zaman ve mekan kaymasının önüne geçecek şekilde bağlamının tespit edilerek bütüncül bir zemine oturtulması onun sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.

Bu hususta dikkate aldığımız diğer önemli ilkelerden bir diğeri de şahıslar üzerinde derinleşmedir⁴². Şahıslar üzerinde derinleşme, sadece ilgili şahsın etrafındaki menkıbevî unsurlardan arındırılarak tarihî şahsiyetinin ortaya konulması değil, çevresindeki diğer isimler ve içinde bulunduğu dönemin hadiseleriyle ilişkisini de açığa çıkarmaktır. Ancak aynı kültürel, siyasî, ekonomik ve dinî ortamlarda yetişen insanlar arasında dahi dini anlayış ve yaşama biçimlerinde görülebilecek farklılıklar, bireyin tabiatıyla ilişkili olan kendine özgü din anlayışının ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bu çerçevede dinî söylemlerin örtük referans

³⁹ Büyükkara, Mehmet Ali, “Bir İlim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi I*, Ensar Neşriyat İstanbul, 2005, 458-480.

⁴⁰ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, 435.

⁴¹ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, 436.

⁴² Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, 437.

sistemlerinin açığa çıkarılmasını sağlayan zihniyet çözümleyici bir yaklaşımın⁴³ önemli katkıları olacaktır.

Bunun dışında olaylar üzerinde derinleşmenin de tamamlayıcı bir ilke olarak katkısından söz edilebilir. Birden fazla şahsın içinde bulunduğu bir bağlamı ifade eden olaylar üzerinde derinleşme sayesinde, her bir şahsın yaşanan olaya yükledikleri anlamın niteliği diğer katılımcılar üzerinden test edilebilecektir. Olayın doğru anlaşılması için o olayın bizzat tanıkları, içinde bulunduğu toplumun diğer üyeleri ve son olarak diğer toplumlardaki yansımalarının sorgulanması oldukça önemlidir⁴⁴.

Bilimsel bilginin birikimli bir faaliyet olduğu⁴⁵ dikkate alındığında, çalışmamızın İslam Mezhepleri Tarihi disiplinin mevcut birikimi üzerine tesis edildiği muhakkaktır. Bununla birlikte söz konusu birikime bir kısım hususlarda katkıda bulunmayı da amaçlamaktadır. Bu çerçevede çalışmamızda özellikle faydalanmış olduğumuz tabakat literatürü bu katkının ana vechesini oluşturmaktadır.

Şahıslar üzerinde derinleşme ilkesinin daha derinlikli bir niteliği olan bu yaklaşım, özellikle ulema arasındaki ilişki ağının deşifre edilmesine dayanmaktadır. Tabakat eserlerindeki kapsamlı ulema biyografilerine yaslanan bu yaklaşım, araştırılan konu bağlamında önemli olduğu düşünülen isimlerle bu isimlerin etrafındaki diğer şahısların ilişki ağı üzerinden hareket etmektedir. Burada tabakat eserlerinin daha çok hoca-talebe silsilesini vermekle yetindikleri ilişki ağının, daha kapsamlı ve kuşatıcı bir şekilde ortaya konulması hedeflenmektedir. Bu çerçevede dini-siyasi düşüncesine tesir etmesi muhtemel aile bireyleri, hoca ve talebe silsileleri, mezhebi aidiyet hissini öncülüğünde tesis edilen dostane ve hasmane ilişkilerin muhatapları söz konusu bu ilişki ağının parçalarını oluşturmaktadır. Aslında İslam düşünce geleneğine ait üretilen pek çok metin bu türden bir ilişki ağını ortaya koymayı sağlayacak zengin bir malzeme sunmaktadır. Temelde biyografi merkezli kaleme alınmış pek çok klasik İslam kaynağının da şahıslar arasındaki bu ilişki ağını önemsediği görülmektedir. Tabakat literatürü arasında yer almayan pek çok eserin sık sık ulema biyografisine yer vermeleri ve bu biyografilerde söz konusu şahsın

⁴³ Kutlu, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara, 2016, 13-14.

⁴⁴ Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, 43.

⁴⁵ Onat, Hasan, “İslam Bilimleri ve Yönetimi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kuran ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu, Ankara, 2013, 64-65.

mezhebi geleneği, ilim tahsil ettiği çevre, ilmi seyahatleri, talebeleri, üstlendiği görevler, kaleme aldığı eserlerle bütün yaşamı boyunca olumlu ya da olumsuz şekilde ilişki kurduğu isimleri titizlikle kaydetmeleri bu kaynakların ulema ilişki ağını büyük ölçüde dikkate aldıklarını göstermektedir.

Çağdaş araştırmaların hemen hiç dikkatini çekmemiş olan bu ilişki ağının dökümünün, hem bir mezhebin hangi kanallar üzerinden intikal ettiği, dolayısıyla mezhebin merkezi isimlerinin ortaya çıkarılması hususunda, hem de bu mezhebin tarihi süreç içerisinde nasıl bir genişleme ve daralmaya maruz kaldığının tespitinde önemli katkıları olacaktır. Yine bu ilişki ağının deşifre edilmesinin pek çok eserin nakil zincirini ve tedavüle sokulduğu ilim çevrelerinin de tespitinde önemli bir rolü olacaktır. Ortaçağ İslam alimlerinin sonu gelmez bir hareketlilikle sürekli seyahat halinde oldukları⁴⁶ dikkate alındığında bu ilişki ağının, aynı zamanda İslam düşüncesinin tarihi süreç içerisinde yoğunlaştığı şehirlerin tespitine de katkı sağlayacağı muhakkaktır. Bu çerçevede ilmi hareketliliğin etrafında öbeğlendiği isimler ve bu isimlerin bulunduğu şehirlerin tespiti oldukça önemlidir. Bu yönüyle bu ilişki ağının deşifre edilmesinin aynı zamanda şehir tarihine ilişkin araştırmalara da katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Çalışmamızda özellikle izini sürdüğümüz ve dökümünü yapmaya çalıştığımız bu ulema ağının önemli bir kısmını hoca-talebe ilim silsileleri oluşturmaktadır. Çoğunlukla mezhebin önemli merkezi bir ismine ya da bazen mezhep kurucusuna kadar uzanan bu ilim silsilelerini, kimi tabakat müellifleri eserlerinde yer yer vermiş olsa da bunu eserinin tasnif sisteminin esas kurgusu haline getiren yegane ismin Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (990/1582) olduğu görülmektedir. Eserinde Hanefî alimlerin biyografisini “ketîbe” (çoğulu ketâib) adını verdiği grupsal bir ayrımla veren Kefevî, bu alimlerin ilim silsilelerini özellikle vermekte ve bu ulema ağının benzersiz bir örneğini sunmaktadır⁴⁷. Söz konusu ilim silsilelerinin dökümü, ulema

⁴⁶ Ortaçağ İslam alimlerinin neredeyse bütün islam dünyasını kapsayan seyahatleri ve bunun islami disiplinlerle ilişkisine dair nitelikli bir çalışma için bkz. Houari Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

⁴⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kefevî'nin söz konusu bu eserinde verdiği ilim silsilelerine dikkat çeken sadece iki makale çalışması yapılmıştır: Huzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri: Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2012), 163-201; Murat Şimşek, “Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme”, *İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Uluslararası Sempozyum 7-8 Mayıs 2015 Eskişehir*, Ed. Abdullah Acar, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015, 248-262.

arasındaki muazzam bir ilişki ağını ortaya koymasının yanında daha önce dikkat çekmemiş pek çok ismin mezhep içerisindeki önemli pozisyonunu ortaya çıkmasında ve mezhebin süreç içerisinde önemli durak isimlerinin tespitinde önemli ipuçlarını vermektedir. Mesela çalışmamızda özellikle Ebû Hanîfe'ye kadar ilim silsilelerini vermeye çalıştığımız pek çok ismin özellikle belli isimler/şehirler/eserler etrafında odaklandıklarına şahit olunmuştur. Bu çerçevede Tahâvî'nin de yer aldığı Mısır Hanefiliğinin, Irak ilim geleneğinden beslendiği ve asla müstakil bir ilim geleneği oluşturmayı başaramadığı anlaşılmaktadır. Buna karşın Irak Hanefiliğinin özellikle Kerhî döneminde, Horasan bölgesi de dahil olmak üzere Hanefî fıkıh geleneğinin adeta merkezi haline dönüştüğü görülmektedir. Hanefiliğin bir sonraki kuşağında ise Maverâünnehir bölgesindeki Hanefiliğin Irak Hanefiliğine alternatif bir merkeze dönüşmeye başladığına bu ilim silsilelerinde açıkça şahit olunmaktadır. Özellikle Selçukluların batıya seyahati sonrasında ise Hanefî ulemanın ilim silsilelerinin neredeyse tamamının sadece doğu kökenli alimler üzerinden devam ettiği ve ilerleyen dönemde özellikle Burhanuddin el-Merğînânî (593/1197)'nin bu silsilelerin merkezi ismine dönüştüğü görülmektedir. Devam eden süreçte ise Şam bölgesine yoğunlaşan göçlerin Hanefî ilim silsilelerinin de buradaki alimler üzerinden devam etmesini sağlamıştır.

Söz konusu bu ilim silsilelerinin aynı zamanda Hanefî mezhebinin yoğunlaştığı şehirler ile ağırlık merkezinin coğrafi olarak tespitinde önemli bir veri sunmaktadır. Bu çerçevede alimler etrafında oluşan yoğunluktan hareketle Hanefiliğin önce Bağdat ve Basra gibi merkezlerle Irak, ardından Belh, Buhara, Semerkant, Gazne gibi merkezlerle Horasan ve Maverâünnehir, son olarak da Halep, Dımaşk ve Kahire gibi merkezlerle Şam ve Mısır bölgelerinde yoğunlaşan bir hareketlilik yaşadığı görülebilmektedir.

Ulema ilişki ağının Hanefiliğin sadece fıkhi hareketliliği hakkında fikir vermediği aynı zamanda sonraki süreçte Maturidilik olarak anılacak Doğu Hanefî kelam geleneği ve bu geleneğe ait eserlerin sirkülasyonu hakkında da önemli bilgiler verdiği görülmektedir. Bu çerçevede başta Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler olmak üzere Hanefîlerin kelami düşüncesinin ana metinlerinin izini de bu ulema ağı üzerinden sürmek mümkündür. Özellikle ilk dönemlerde Mısır ve Şam bölgelerindeki Hanefîler arasında tedavülde olmayan *el-Fıkhu'l-Ekber/Ebsat*, *el-Alim* ve *l-Müteallim* gibi

metinlerle Hanefî-Maturidî kelim geleneğine ait *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, *Tabsîratu'l-Edille*, *el-Akâidü'n-Nesefî*, *el-Emâlî*, *el-Umde*, bu ulema ağı üzerinden takip edilebilen eserlerdir. Ayrıca bu ulema ağının, araştırmamızın temel metni olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metninin özellikle doğu bölgesindeki serüvenini ortaya koymada önemli katkıları olduğunu da belirtmeliyiz.

Mezheplerin dinî, tarihî, ekonomik, sosyal, kültürel ve psikolojik pek çok boyutunun bulunması İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılacak çalışmaların diğer disiplinlerin yaklaşımlarından istifadeyi zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle mezhepler tarihçisi diğer bilimlerin verilerinde ve yöntemlerinden istifade etmek ve bu disiplinlerle işbirliği yapmak durumundadır⁴⁸. Bu disiplinlerin başında ise hiç şüphesiz Tarih gelmektedir. Hatta temelde bir tarihçi olan İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacısının, bu disiplinin karşılaştığı sorunların üstesinden gelmek gibi bir sorumluluğu yanında onun yöntemlerini kullanmak gibi bir imkana da sahip olduğu ifade edilmelidir. Bu açıdan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şerhlerini incelediğimiz bu çalışmayı temelde İslam Mezhepleri Tarihi disiplinin kendine has yaklaşım ve tekniklerini kullanmakla birlikte bir tarih çalışması olduğu belirtilmelidir.

el-Akîde metni ile etrafında üretilen şerh literatürünün merkezde olduğu bu araştırma, bütüncül bir tarih anlayışıyla meseleyi ele almaya çalışmaktadır. Buna en uygun yaklaşım Annales Okulu olarak bilinen tarihçiler tarafından ileri sürülmüştür. Tarih biliminin birbirinden kopuk alt disiplinlere bölünmesine son vermeye çalışan⁴⁹ Annales tarihçileri, disiplinlerarası işbirliğiyle bütüncül bir tarih perspektifi önermektedirler. Annales topluluğu, siyaset ve savaş vurgusunun öne çıktığı sınırlı söylemin yerine insani gerçeğin pek çok boyutunu daha bütüncül bir şekilde yakalamaya çalışmaktadırlar⁵⁰. Buna göre belli bir zaman ve mekanda bulunan insan topluluklarının zihinsel ve psikolojik özellikleri üzerine odaklanılarak tarihçilerin, bireylere ilişkin dar tespitlerinin ötesine geçilmesi amaçlanmaktaydı. Yine onların zaman anlayışı da tarihin akışına, yapısal sürekliliklerin dahil edilmesi suretiyle insani işleri daha yavaş bir hızda harekete zorlamaktaydı⁵¹. Onlara göre tarih, tek

⁴⁸ Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu*, 439.

⁴⁹ Tosh, *Tarihin Peşinde*, 102.

⁵⁰ Gilderhus, Mark T. *Tarih ve Tarihçiler: Tarih Yazıcılığına Giriş*, çev. Emine Sonnur Özcan, Atıf Yayınları, Ankara 2014, 124-125.

⁵¹ Gilderhus, *Tarih ve Tarihçiler*, 125-126.

boyutlu bir zaman olmayıp çok katmanlı ve görecelidir⁵². Annales Okulu'nun en önemli temsilcilerinden Fernand Braudel, bu çerçevede tek doğrultulu zaman anlayışının yerine toplumsal zamanın çoğulluğunu savunmaktadır. Buna göre tarih, farklı düzlemler ve kademeler üzerinde akmaktadır⁵³. Bu yönüyle tek bir tarihsel zaman yerine her bir uygarlığın kendi içinde bir arada var olan çoğul zamanlar bulunmaktadır⁵⁴. Bu hususta Braudel'in merkezi fikri, tarihsel değişimlerin farklı hızlarda olduğudur. Ona göre bu türden üç hız bulunmakta olup ilki coğrafi bir mekan olarak neredeyse durağan olan zamanı, ikincisi toplumsal ve ekonomik yapılarıdaki değişimlerin ağır ilerleyen zamanı, üçüncüsü ise siyasal olayların hızlı akan zamanıdır⁵⁵.

Annalesçi yaklaşımda olaylardan oluşan geleneksel anlatımın yerini sorun odaklı bir tarih, siyaset odaklı bir tarihin yerini de insan faaliyetlerine eğilen bir tarih alır. Bunları gerçekleştirmek için ise diğer disiplinlerle işbirliği yapmaya önem verilir⁵⁶.

Siyasi ve askeri tarih odaklı bir tarih yerine insani faaliyetlere odaklanan bir anlayışın, kimi ayrıntı olarak nitelenebilecek ve merkezi olmayan kişi ve kurumlara odaklanması kaçınılmazdır. Bu tekil aktörlerin tarihi ise zorunlu olarak mikro-tarih olarak nitelendirilen bir tarih yazınına başvurmayı gerektirmektedir. Tarihi, birçok bireyin içine gömüldüğü büyük bir anlatı yerine bireysel merkezlere sahip çok çehreli bir akış olarak gören bu yaklaşım için tarih değil, tarihler söz konusudur⁵⁷. Burada geniş toplumsal dönüşümleri ele alan bir tarih ile bireysel varoluşlara yoğunlaşan bir tarihin birbirini tamamlamak için biraraya getirilmesinden⁵⁸ söz edebiliriz. Bu çerçevede çalışmamızda özellikle bütüncül bir tarihin parçalarını oluşturacak şekilde başta kişisel biyografiler olmak üzere küçük gruplar ya da yapıların tarihine odaklanılmıştır. Bu nedenle önemli olduğu düşünülen isimlerin biyografilerine dikkat çekilmiş, Hanefiliğe dair çalışmalarda kendisine çok az atfın yapıldığı Burhanuddin el-Belhî (548/1153), Cemaluddin el-Gaznevî (593/1197), el-

⁵² Iggers, Georg G., *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, 51.

⁵³ Tosh, *Tarihin Peşinde*, 116.

⁵⁴ Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, 57.

⁵⁵ Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, 57.

⁵⁶ Burke, Peter, *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, çev. Mehmet Küçük, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, 24.

⁵⁷ Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, 105.

⁵⁸ Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, 106.

Meliku'l-Muazzam İsa (624/1227), Cemaluddin el-Hasîrî (636/1238), Sadruddin Süleyman el-Ezraî (677/1278), Celaluddin el-Habbâzî (691/1292) gibi pek çok ismin Hanefîlik içerisindeki etkinliği ilişkili olduğu isim ve yapılarla birlikte deşifre edilerek adeta dipnotlardan metne taşınarak görünür kılınmıştır. Aynı şekilde İbn Ebi'l-İz, el-Mardînî, İbnu'l-Adîm gibi ailelerle Meşhed-i Ebû Hanîfe, Halaviyye, Sadırıyye gibi Hanefî medreselerin tarihlerine de özellikle dikkat çekilmiştir. Bu yaklaşımla gerek Hanefîlik ve Maturidiliğin yayılımı gerekse de *el-Akîdetü't-Tahâviyye* etrafındaki şerh literatürünün üretildiği bağlama ilişkin kapalı pek çok noktasının vuzuha kavuşturulması amaçlanmıştır.

Annales tarihçilerinin de aralarında yer aldığı sosyal bilim teorileri ve yaklaşımlarının çoğunun toplumsal ve dilsel yapıların belirleyici rolüne vurgu yaptıkları görülmektedir. Mezhepler Tarihi alanındaki araştırmaların da kahir ekseriyetinin bu yaklaşımı benimsediği; mezheplerin ortaya çıkışı, fikirlerinin şekillenışı ve metinlerinin anlaşılmasını özellikle toplumsal yapının başat unsur olduğu bir çerçevede değerlendirdikleri görülmektedir. Ancak mezheplerin ve fikirlerin şekillenişinde en az sosyal yapı kadar etkili bir başka husus da hiç şüphesiz metin olgusudur. Aslında İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin mezheplerin oluşum ve tarihsel süreç içerisindeki dönüşümüne metinlerin de tesirine dair teorik bir kabul olmakla birlikte⁵⁹ yapılan çalışmalar, metinlerin bu türden etkisine hemen hiç dikkat çekmemişlerdir. Oysa İslam düşüncesi temelde metin etrafında şekillenmiştir. Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere Hadis ve erken dönemden itibaren üretilmiş olan metinlerle mezhepleşme sürecinde ortaya çıkan pek çok eser, düşünce geleneklerine sosyal hadiseler kadar tesirde bulunmuştur. Söz konusu metinlerin, sosyal hadiselerle karşılıklı etkileşimi bulunmakla birlikte metinlerden bazılarının doğrudan hadiselerle yön verdiği ve başlı başına bir kısım fikir ve hareketlerin temel saiki olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple esasında bir metni ve etrafında onu anlamaya ve açıklamaya yönelik olarak üretilmiş kapsamlı diğer metinleri (şerh) inceleme amacıyla olan çalışmamızın, metnin anlaşılmasına yönelik yaklaşımlardan da istifadesi kaçınılmazdır.

Metnin anlaşılmasında hiç şüphesiz metnin kendi içindeki bağlamı ile ait olduğu dış bağlam arasında sıkı bir ilişkisi vardır. Temelde metnin kurgusuna işaret

⁵⁹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 52-54.

eden dili, kavramları ve yaklaşımını ifade eden içyapısı ile onu çevreleyen ve üreten bağlama işaret eden dış yapısının analizi, metnin anlaşılmasının iki önemli boyutunu oluşturmaktadır. Burada metnin, salt dil ve gramer açısından ele alınamayacağına işaret edilmelidir. Bu çerçevede metnin bileşenlerinin çözümlenmesinin onun anlaşılmasına önemli katkıları olacaktır. Metin tenkidi olarak da nitelendirilebilecek bu çözümleme sürecinin, metnin dilinden yazarına, tarihsel ortamdan metnin ait olduğu yorum geleneğine kadar bir dizi anlama boyutunu ayırt etmeyi gerektirmektedir⁶⁰. Metin üzerinde icra edilecek bu faaliyetin metnin neden kaleme alındığı, ne türden hususları öne çıkarıp neleri göz ardı ettiği, hangi kavramlara özellikle vurgu yaptığı, hangi mezhebi geleneğe yaslandığı ve kimleri muhatap aldığı, muhataplarının metni nasıl algıladıkları ve anladıkları, onu ne türden bir faaliyetin merkezine yerleştirdikleri, intikal sürecinde ne türden ekleme, çıkarma ve yorumlama faaliyetine maruz kaldığı gibi bir dizi soru eşliğinde yapılması onun daha doğru ve bütüncül anlaşılmasını sağlaması yanında metnin süreç içerisindeki değişim ve dönüşümünü izlemeye de imkan sağlayacağı muhakkaktır.

Son olarak burada şerh olgusuna da kısaca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Katip Çelebi'nin de işaret ettiği gibi aslında her müellif, eserinin şerhe ihtiyaç duyulmadan anlaşılması için yazmış olmasına rağmen gerek her okuyucunun eseri anlayacak düzeyde olmaması, gerek bazı temel bilgilerin eserde yer almaması gerekse de eserde yoruma açık ifadelerin bulunması esere bir şerh yazılmasını zorunlu kılmıştır⁶¹. Bu çerçevede şerhlerin sadece metnin kimi kapalı ifade ve ibarelerini açıklamakla bir kısım dilsel tahliller yapmaktan ibaret olmadığı, söz konusu metni değişik boyutlarıyla kapsamlı bir incelemeye tabi tuttukları söylenebilir. Bu nedenle kimi kesimlerce şerh literatürünün mana ve muhtevadan çok lafızlar üzerinde durduğu, tekrarlarda bulunduğu, gereksiz uzatmalarla konuyu anlaşılmasız kıldığı ve ilme yeni katkılar sağlamadığı iddialarının⁶² hakikati yansıtmayan bir önyargı olduğu belirtilmelidir. Bazı şerhlerin günümüz için anlamsız görülen bir kısım lafız ve ibarelerin dilsel tahliline ağırlık veren uzun açıklamalarda

⁶⁰ Tatar, Burhanettin, "Ayrımlarında Eşliğinde Anlama", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 2-6 Ekim 2002, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, 426 vd.

⁶¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/36-37.

⁶² Şerh literatürüne bu türden yöneltilen tenkitler ve bunların değerlendirmesi için bkz. Sedat Şensoy, "Şerh", *DİA*, XXXVIII/556; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011, 60-66.

bulunmuş olmasının şerhin, üretildiği bağlamla anlamlı bir ilişkisinin kurulması mümkün olmakla birlikte bu niteliğin bütün şerhler için geçerli olmadığı da bir gerçektir. Bu nedenle aslında sadece bir telif türü olan şerh, haşiye ve talikatın, asıl metnin altında, ona tabi ve onun gerisinde bir tekrar metni olduğu iddia edilemez. Klasik tasnifte metin, şerh, haşiye, ihtisar gibi ayrımların sadece bir telif türünü yansıttığı ve birinin diğerinden üstün olduğu bir hiyerarşinin söz konusu olmadığı da belirtilmelidir⁶³. Pek çok şerhin, yorum faaliyetine giriştiği asıl metinden nitelik itibarıyla oldukça üstün olduğu ve söz konusu metni pek çok boyutuyla aştığı da bir gerçektir. Bu yönüyle şerhler, asıl metinde işaret edilmeyen mevzulara delaleti, bazı meseleleri öne çıkarması, kimi konulara odaklanması ve yeni bir kısım tartışmalara işaret etmesi gibi kayda değer katkılarla asıl metne derinlik katmaktadırlar. Şerhler bu açıdan metni açıklamaktan ziyade onu daha üst bir seviyeye çıkaran çalışmalar⁶⁴. Şerhlerin bu vasıta ile okuyucusuna metni aşan bir perspektif verdiği ve onu bir üst kademeye çıkardığından da söz edilebilir. Şerh vasıtasıyla metnin problemini çözen okuyucu daha ileri bir seviye, daha sistematik, teferruatlı ve derin yeni problemler edinmekte ve ilimle olan irtibatını bu sayede geliştirip kuvvetlendirmektedir⁶⁵. Burada aslında dikkate alınması gereken husus, bu literatürün önyargısız bir surette ne türden bir anlama faaliyetinin parçası olarak oluştuğunun ortaya konulmasıdır. Asıl metni anlama ve açıklama çabasının bir yansıması olan şerhlerin bu çerçevede kimler tarafından, hangi amaçla ve hangi kelami geleneğe yaslanarak kaleme alındığı, kimleri muhatap aldığı, metne ne türden katkılar sağladığı, metni öncesi ve sonrasıyla nasıl bir ilişkiye soktuğu, hangi tenkit ve tasnifleri yaptığı, neleri ön plana çıkarıp neleri gözardı ettiği hususları metin incelemesinde cevabı aranması gereken temel sorulardır⁶⁶.

Temelde bir metin etrafında ortaya çıkan kapsamlı bir şerh literatürünü inceleyen araştırmamız da bu sorular ışığında *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şerhlerini incelemektedir. IV/X. asırda Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirlerini, herhangi bir tartışmaya girmeden, muhtasar şekilde aktaran bir metin etrafında yaklaşık iki asır gibi uzun sayılabilecek bir dönemden sonra neden bir şerh literatürünün öbeğlendiği,

⁶³ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 27.

⁶⁴ Fazlıoğlu, İhsan, *Soruların Peşinde*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015, 80-81.

⁶⁵ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 7.

⁶⁶ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 7-8, 33.

araştırmamızda cevabı aranan temel sorulardan biridir. Söz konusu şerhlerin çoğunun daha kapsamlı ve zengin metinlere sahip olan Hanefî-Maturidî kelimelerine mensup isimlerce kaleme alınmış olması bu sorunun cevabını daha da önemli kılmaktadır. Özellikle Hanefî-Maturidî çevrelerin V/XI. yy'dan itibaren Eşarîlerle girmiş oldukları tekvîn sıfatı tartışması ve Eşarîlerin Hanefî çevreleri, tekvîn sıfatının ezeliyeti fikrinin Ebû Hanîfe ve selefe dayanmadığı yönünde tenkit etmeleri ve Hanefîleri bidatle suçlamaları o zamana kadar dikkat çekmemiş olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin gündeme gelmesini ve Ebû Hanîfe'nin tekvîn sıfatını dile getirdiği en güçlü metin olarak öne çıkmasını sağlamış görünmektedir. Söz konusu bu durum ise *el-Akîde* etrafında buna ilişkin bir tartışmanın ve kapsamlı bir literatürün oluşmasını sağlamıştır.

el-Akîde metnini derinlikli bir analize tabi tutan bu kapsamlı şerh literatürünün, sınırlı bir içeriğe sahip olan *el-Akîde*'yi pek çok boyutuyla aştığı muhakkaktır. Şerh literatürü vasıtasıyla sadece tartışmanın odak noktasındaki tekvîn konusunda değil Hanefî-Maturidî kabullerin hemen tamamına kaynaklık eden bir metne dönüştürülen *el-Akîde*'nin bu serüveni, bir metnin, şerhleri vasıtasıyla nasıl bir inşa faaliyetinin parçası hatta asıl unsuru olabileceğinin de önemli bir örneğini sunmaktadır.

I. BÖLÜM

MISIR'DA HANEFİLİK VE TAHÂVÎ'NİN *EL-AKÎDE* METNİ

A. Mısır'da Hanefilik

Ebû Hanîfe'nin görüşleri erken dönemlerden itibaren vücut bulduğu Irak'ın dışında çeşitli bölgelere yayılmaya başlamıştır. Kûfe'deki Ebû Hanîfe'nin ilim halkasına iştirak eden isimler, gittikleri bölgelerde Ebû Hanîfe fıkhnın tanınmasına ve yerleşmesine öncülük etmişlerdir. Onun fikhî görüşleri, ilim halkasındaki talebeleriyle birlikte, takipçilerinin farklı bölgelerdeki faaliyetleri ve Abbasî yönetiminin bunları kadılık vazifesinde tercih etmesi sayesinde kısa sürede birbirinden çok uzak diyarlara ulaşmıştır.

Kûfe ve Irak bölgesinde oluşan Hanefî fikhî, farklı bölgelerde yayılmış olmakla birlikte özellikle Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde önemli bir güç elde etmiştir. Ebû Hanîfe ve talebelerinden ders alan pek çok ismin bu bölgelerden olması bunun başlıca nedeni görünmektedir. Öyle ki bunun etkisiyle IV/X. yy'dan itibaren Hanefiliğin ağırlık merkezi de Irak'tan Horasan-Maverâünnehir bölgesine kaymıştır.

1. Tahâvî Öncesi Mısır'da Ebû Hanîfe Fikhî

Irak ve doğusunda yer alan bölgelerin aksine Şam ve Mısır gibi batı bölgelerinde ilk aşamada Ebû Hanîfe fıkhnın benimsendiği söylenemez. Bunun sebeplerinden birisi Şam ve Mısır gibi batı bölgelerinden Ebû Hanîfe'nin derslerine katılanların doğudan gelenlere kıyasla azlığı ve bu bölgelerde Irak fikhından ziyade Medine fikhının tesirinin daha fazla oluşudur.

Ebû Hanîfe'nin derslerine katılanların kökenleri incelendiğinde bunun doğruluğu görülecektir. Kaynaklar Ebû Hanîfe'nin halkasında çok fazla talebenin bulunduğunu ve bunların sayısının yüzlerce olduğunu ifade etmektedir⁶⁷. Bu

⁶⁷ el-Bezzâzî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*'de bu talebelerden 800 kadar ismi sıralamaktadır (Hafızuddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1981, II/497-517). Daha erken tarihli bir diğer kaynakta 153 isim sıralanır (Ebu'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. Haris İbn Ebi'l-Avvam es-Sadî (335/946), *Fedailu Ebî Hanîfe ve Ahbaruhu ve Menakibuhu*, thk. Latifurrahman el-Behracî el-Kasimî, Mektebetü'l-İmdadiyye, Mekke 1431/2010). Taşköprüzade ise Ebû Hanîfe'nin sayılamayacak kadar çok öğrencisinin olduğunu ifade ederek ismi bilinenlerin 730 tane olduğunu kaydeder (Taşköprüzade Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhus-Siyâde fî Mevduâtî'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, II, 232).

talebelerin, geldikleri bölgelere göre en geniş listesini sunan Hafızuddin Muhammed el-Bezzâzî (827/1424)'dir. O, doğu bölgelerinin aksine batıdan gelen çok az isimden söz etmektedir. Söz konusu bu listede Mısır'dan sadece üç isme yer vermektedir. Bunlar Yahya b. Eyyub el-Mısırî, Leys b. Sad (175/791) ve Ebû Said el-Mısırî eş-Şeybânî'dir⁶⁸.

İbn Yunus (347/958), Yahya b. Eyyub el-Mısırî'nin uzak diyarlarda ilim tahsil eden biri olduğunu, Mekke, Medine, Şam, Mısır ve Irak ehlinen hadis naklettiğini belirtmekle birlikte onun Hanefî fıkhıyla ilişkisinden hiçbir şekilde söz etmemektedir⁶⁹. Yahya b. Eyyub'u Ebû Hanîfe'den fıkıh ve hadis alan Şam ve Mısır kökenli alimler arasında sayan İbn Ebi'l-Avvam ise onu sadece İbrahim en-Nehâî'nin fikhî bir görüşünü Ebû Hanîfe den nakleden biri olarak zikreder⁷⁰. Hanefî tabakat eserlerinde de biyografisine yer verilmeyen Yahya b. Eyyub'un, Ebû Hanîfe fikhının Mısır'da tanınmasında herhangi bir rol üstlendiğini söyleyemeyiz.

Ebû Said el-Mısırî eş-Şeybânî'ye gelince, onun hakkında da kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Hanefî tabakat eserlerinde de ismi geçmeyen Ebû Said el-Mısırî'nin Hanefî fikhının Mısır'da yayılmasıyla ilgili herhangi bir katkısından bahsedilemez.

Listedeki son isim Leys b. Sad ise Ebû Hanîfe ile ilişkisi bir yana, ilerde de kendisinden söz edileceği gibi, onun görüşlerinin Mısır'da yayılmasına karşı çıkmış ve daha ziyade Medine fikhından ve Malik b. Enes'ten yana bir tutum sergilemiştir⁷¹. Dolayısıyla el-Bezzâzî'nin Ebû Hanîfe'den ders aldığından bahsettiği Mısırlı bu üç alimin Hanefî fikhının Mısır'da temsiline herhangi bir katkıda bulunmadıkları açıktır.

Abbasî devletinin kadılık makamına özellikle Hanefileri tercih etmesi mezhebin farklı bölgelerde temsilini kolaylaştırmış, bu ilişki sonraki asırlarda da güçlenerek devam etmiştir⁷². Abbasîlerin bu tercihi, bazı bölgelerde Hanefi

⁶⁸ el-Bezzâzî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, II/507. Krş. Ali el-Kârî, *el-Esmâru 'l-Ceniyye*, I/286.

⁶⁹ Ebû Said Abdurrahman b. Ahmed İbn Yunus, *Tarihu İbn Yunus*, thk. Abdülfettah Fethi Abdülfettah, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I/506.

⁷⁰ İbn Ebi'l-Avvam, *Fedailu Ebî Hanîfe*, 209.

⁷¹ Şükrü Özen, "Leys b. Sad", *DİA*, XXVII/166. el-Bezzâzî'nin Leys b. Sad'ı Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasında sayması muhtemelen hac esnasında ona bazı meselelere dair sorular sormasına (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, (el-Bezzâzî'nin *Menakib* eseriyle birlikte), I/411-412) dayanmış olmalıdır.

⁷² Takiyyuddin et-Temîmî, Hanefîlikle Abbasîler arasındaki bu ilişkiyi ikiz kardeşlerin yakınlığına benzetir (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/139).

mezhebinin hızlı bir şekilde yayılmasını ve diğer mezheplere üstünlük kurmasını sağlamıştır⁷³. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin bazı talebeleri ve sonraki Hanefî fakihlerden bir kısmı bilinçli bir tercihle resmî görev almaktan kaçınmış olsa da pek çok Hanefî fakih bunu kabul etmiştir.

Hanefî fikhı, Irak ve doğusundaki bölgelerin aksine batı bölgelerde daha yavaş yayılmış ve kısmen de bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Bu bölgelerden birisi olan Mısır'da Hanefî fikhının ilk temsili, kadılık görevine atananlar yoluyla gerçekleşmiştir. Abbasî halifesi Mehdi (158-169/775-785) döneminde, Ebû Yusuf'un kadılık olmasından önce 164/780 yılında Mısır'a kadı olarak atanan Ebu'l-Fadl İsmail b. Elyesa el-Kindî, Ebû Hanîfe mezhebini Mısır'a sokan ilk kişi olarak kaydedilmektedir⁷⁴.

Ebû Hanîfe'den ilim tahsil eden İsmail b. Elyesa el-Kindî, Irak'tan Mısır'a kadı olarak gönderilmiş ve görevi esnasında Ebû Hanîfe'nin görüşlerine göre hüküm vermiştir. Ancak kaynakların nakline göre el-Kindî'nin hükümleri Mısırlılarca kabul görmemiştir. Ebû Hanîfe'yi tanımayan ve mezhebini de bilmeyen Mısırlılar kadının, başta vakıflarla ilgili olmak üzere verdiği hükümlere itiraz etmiş ve Mısır fakihî olarak bilinen Leys b. Sad öncülüğünde halifeye şikayet mektubu yazarak Hanefî fikhının Mısır'da uygulanmasına izin vermemişlerdir⁷⁵. 167/783 yılında görevden alınan⁷⁶ Kindî'nin, Ebû Hanîfe fikhının ilk kez Mısır'da temsili dışında herhangi bir etkinliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir.

⁷³ Nurit Tsafir, el-Kureşî'nin tabakatından hareketle ilk dönem Hanefî yayılımını incelediği çalışmada, kadı atamalarının değişik bölgelerdeki Hanefî yayılımını nasıl sağladığına ilişkin önemli tespitlerde bulunmaktadır. Tsafir, incelediği bölgelerde görev yapan ilk Hanefî kadıların da listelerini vermektedir (Nurit Tsafir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*, Harvard University Press, Cambridge 2004, 29-30, 39, 50-52, 56, 59, 71, 76, 81, 86, 94, 101, 114-115).

⁷⁴ Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf el-Kindî (350/961), *Kitabu'l-Vulât ve Kitabu'l-Kudât*, tashih: Rhuvon Guest, Beyrut 1908, 371; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/438; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 88; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/209.

⁷⁵ İsmail b. Elyesa'dan nakilde bulunan (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/438; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 88; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/208) Said b. Ebî Meryem, İsmail b. Elyesa'nın Ebû Hanîfe mezhebini Mısır'a sokan ilk kişi olduğunu belirterek onun vakıflar hakkında Ebû Hanîfe'nin görüşlerine göre verdiği hükümler sebebiyle Mısırlıların öfkesini çektiğini aktarır (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 371; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 88; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/209; Takiyyuddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî (845/1442, el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitâti ve'l-Âsâr, thk. Muhammed Zeynuhum-Mediha eş-Şarkavî, Mektebetü'l-Medbuli, Kahire 1998, III/366). Hanefî fakihlerin özellikle vakıfla ilgili hükümlerinden dolayı Hicaz ekolüne mensup alimlerce tenkit edilmelerinin teorik arkaplanıyla ilgili olarak bkz. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu -Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, 141-162.

⁷⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/438 et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/210.

10 yıllık aradan sonra 177/793'de Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Mesrûk b. Madan b. Merzuban b. Numan el-Kindî el-Kûfî (177-185/793-801)⁷⁷, 194/810'de ise Ebû Bekr Haşim b. Abdîrrahman b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Ebî Bekr es-Sıddîk el-Bekrî el-Medenî (194-196/810-811)⁷⁸ Mısır'a kadı olarak atanan Hanefî fakihlerdir⁷⁹. Ancak her iki kadının da mezheplerini yayma ve güçlendirme konusunda etkin olduklarından söz edilmemektedir.

205/820'de Mısır kadılığına atanan Hanefî İbrahim b. el-Cerrâh (217/832)'ın ise önceki kadılara göre daha aktif olduğu görülmektedir. Onun hocası Ebû Yusuf'tan *el-Emâlî*'yi nakletmesi ve Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf'un görüşlerine göre hüküm vermesi⁸⁰ onu önceki kadılardan farklı kılmaktadır. Ancak söz konusu bu faaliyetler, Mısır'da Hanefîliğin yerleşmesinde onun önemli bir rol oynadığını göstermez. Öyle ki İbn Cerrâh görevden alındıktan sonra Mısırlılara kimi kadı olarak görmek istediklerini soran vali Abdullah b. Tahir'e, grup arasında yer alan Yahya b. Abdillâh b. Bükeyr, kadılığın yabancı (garib) ve çiftçi iki isme verilmemesini istemiştir. Söz konusu yabancidan kastı ise İbrahim b. el-Cerrâh'tan başkası değildir⁸¹.

İlk Hanefî kadıların Mısır'daki faaliyetleri, Hanefî fıkhnın burada tanınmasını sağlamış olmakla birlikte güçlü bir dirençle karşılaşmıştır. İlk iki Hanefî kadısı İsmail b. Elyesa el-Kindî ve Ebû Abdîrrahman el-Kindî'nin Mısır'da yerleşik Arap kabilesi Kinde'den olmaları, Abbasîlerin söz konusu kadı tercihlerinde siyasî bir kısım dengeleri göz önünde bulundurduğunu⁸² gösterse de genel anlamda Mısırlıların dışarıdan gelen kadılardan hoşlanmadıkları anlaşılmaktadır. Daha çok Medine fıkhiyla ilişkili yerel fakihlerin etkin olduğu Mısır'da, Irak'tan gelen Hanefî fakihler,

⁷⁷ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/224; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/368; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 416. Bu Hanefî kadının da Mısırlılarla oldukça sıkıntı yaşadığı ve bir kısım yeni uygulamalar sebebiyle Mısırlıların öfkelerini daha da arttırdığına yönelik nakiller bulunmaktadır (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 390; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 417).

⁷⁸ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/247; el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 411-12; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/564; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 456.

⁷⁹ Kaynaklarda Ebû Hanîfe fıkhnı takip ettikleri ifade edilen bu iki kadının Ebû Hanîfe'den mi yoksa talebelerinden mi ilim tahsil ettiğinden söz edilmemektedir.

⁸⁰ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 432; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 24.

⁸¹ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/48; el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 433; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 295. Aynı kaynaklar çiftçiden kastın ise İsa b. Fülehy olduğunu söyler. Ancak bu isim hakkında herhangi bir bilgi bulamadık.

⁸² Tsafir, *The Early Spread of Hanafism*, 66. Tsafir, Hanefîliğin özellikle Mısır ve Basra gibi bölgelerde kabile ve aile ilişkileri vasıtasıyla yayılmaya çalıştığını aktarmaktadır (*The Early Spread of Hanafism*, 83).

sürekli bir mukavemetle karşılaşmış ve bu da mezhebin Mısır'da kalıcılışmasını engellemiştir. Söz konusu mukavemetin sadece kadılara yönelik olmadığı, farklı nedenlerle Mısır'a gelen Hanefî fakihlerin de bundan nasibini aldıkları görülmektedir. Mesela Medine'de İmam Malik'ten ders aldıktan sonra Kufe'ye giderek Ebû Hanîfe meclisine de katılan⁸³ Abdullah b. Ferrûh (176/793) muhtemelen Ebû Hanîfe'den daha çok etkilenmiş olmasından dolayı 174/790'da geldiği Mısır'da ondan yaptığı nakiller sebebiyle tenkit edilmiştir⁸⁴. İbn Ferrûh'un Mısır'da kalmayıp memleketi Kayrevan'a döndüğü, ahir ömründe yeniden Mısır'a gelip burada vefat etmiş olduğu kaydedilse de Hanefî fikhının Mısır'da kalıcılışması hususunda önemli bir çaba sarfettiğine şahit olmamaktayız. İbn Ferruh'un ismi, Hanefîliğin daha çok Ifrikiyye bölgesinde yayılmasıyla gündeme gelmektedir⁸⁵.

Kaynakların kadılık görevi dışında başka nedenlerle Mısır'a geldiğinden bahsettiği bir diğer isim Ebû Yusuf ve Muhammed'in öğrencisi olan Şuayb b. Süleyman el-Keysânî (204/820)'dir⁸⁶. el-Keysânî'nin ismi daha çok *en-Nevadir* kitapları arasında yer alan *el-Keysâniyyât* adlı eserle gündeme gelmektedir. Bu eser, kendisi veya oğlu Süleyman (278/892)'ın İmam Muhammed'den imla ettirdiği rivayetlerden oluşmaktadır⁸⁷. Söz konusu eser dikkate alındığından baba el-Keysânî ve oğlu Süleyman'ın, Hanefî fikhını Mısır'a taşıyan ilk isimlerden olduğu öne sürebilir. Ancak hayatı hakkında yeterli bilginin olmaması ve Mısır'da Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ne kadar temsil ettiğine yönelik kayıtların bulunmaması, el-Keysânî'nin faaliyetinin içeriği hakkında bir değerlendirme yapmaktan mahrum bırakmaktadır.

⁸³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/320; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/178.

⁸⁴ Abdullah b. Vehb, İbn Ferrûh'un vefat eden Leys b. Sad'ın yerini alacağını umarken onun Ebû Hanîfe fikhını takip ettiğinden yakınmıştır (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/178).

⁸⁵ el-Makrîzî'nin, İbn Ferrûh'un Ebû Hanîfe mezhebinin Ifrikiyye'ye getirmesine kadar buralarda sünnet ve asarın egemen olduğunu söylemesi (el-Makrîzî, *el-Hitât* III/365) onun faaliyetlerinin daha çok bu bölgede gerçekleştiğine işaret etmektedir. Ancak buna rağmen İbn Ferrûh'un Ebû Hanîfe'den ziyade İmam Malik ile ilişkili olduğu ve görüş alışverişinde bulunduğu bilinmektedir (Akif Köten, "İbn Ferruh", *DİA*, XIX/493-494).

⁸⁶ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/73.

⁸⁷ Kaya, Eyyüp Said, "Nâdirü'r-Rivâye", *DİA*, XXXII/279. Şuayb b. Süleyman el-Keysânî'nin vefat tarihi 204/820, oğlu Süleyman'ın vefat tarihi ise 278/892 olarak verilmektedir. Bu tarihler dikkate alındığında onunla babası arasında kronolojik olarak ciddi bir zaman aralığı söz konusudur. Eğer vefat tarihleri doğru ise oğul Süleyman'ın İmam Muhammed'den nakilde bulunması imkansızdır. Ayrıca Tahâvî'nin Süleyman'dan nakilde bulunduğu dikkate alındığında onun Tahâvî ile İmam Muhammed arasındaki bağlantıyı sağladığı öne sürülecektir. Ancak tarihen bu da mümkün değildir. Bütün bunlar dikkate alındığında muhtemelen baba Şuayb ile oğul Süleyman'ın biyografileri birbirine karıştırılmış olmalıdır.

Mısır'da Hanefî fıkhnın temsilcisi ve İmam Muhammed'in ashabı olarak nitelenen Ali b. Mabed⁸⁸ (218/833)'in de *el-Câmiu'l-Kebîr* ve *el-Câmiu's-Sağîr* eserlerini rivayetle şöhret kazanmış olmakla⁸⁹ birlikte bölgede Hanefî mezhebinin yayılması ya da İmam Muhammed'den rivayet ettiği bu iki eseri herhangi bir şekilde imla ettirip ettirmediği bilinmemektedir. Yine bu dönemde Mısır'da ikamet eden ve Mısır'ın önde gelenlerinden biri olan Ebû Salih Abdulğaffar b. Davud b. Mihran b. Ziyad b. Reddad el-Bekrî el-Harrânî el-İfrikî el-Hanefî (224/839) de Hanefî fakihidir⁹⁰. Ancak onun da Hanefîliğin Mısır'da yayılması konusunda faaliyette bulunduğundan söz edilemez.

Abbas b. Rebi el-Basrî (233/847) ve oğulları Muhammed ve Ahmed de Mısır'da yaşamış Hanefîler arasında zikredilir⁹¹. Fakat bu aileden sadece et-Tell olarak bilinen Muhammed, nebiz içme dolayısıyla Hanefîlikle ilişkilendirilmiştir. Muhammed et-Tell'in bundan dolayı Bekkar b. Kuteybe tarafından kınandığı kaydedilir⁹². Bunun dışında ailenin Hanefî kimliği ya da bu konudaki bir faaliyeti ile öne çıkması söz konusu değildir.

Mısır'daki Hanefî kadılardan kendisinden en çok söz ettiren ise hiç şüphesiz Mihne dönemindeki uygulamalarıyla dikkat çeken Ebû Bekr Muhammed b. Ebi'l-Leys b. Haris b. Şeddâd (250/864)'dır. 205/820 yılında Mısır'a gelip yerleşen⁹³ İbn Ebi'l-Leys, 226/840 yılındaki kadılık görevinden önce Malikî kadı Ebû Yahya Harun b. Abdillâh b. Muhammed b. Kesir el-Kureşî ez-Zühri'nin, Mihne'de yeterince aktif olmadığı gerekçesiyle Mısır'da Mihn'enin uygulayıcısı olarak görevlendirilmiştir⁹⁴. Onun kadılığı da üstlendiği dönemde Mısır'da Mihne'ye tabi tutmadığı kimse bırakmadığı ifade edilir⁹⁵. Kûfiyyûn mezhebi üzere olduğu⁹⁶ belirtilen İbn Ebi'l-

⁸⁸ İbn Mabed'in adı, Mısır'ın 214-217/829-832 yılları arasında kadısız kaldığı dönemde kadılık için geçmiştir. Bu dönemde Yahya b. Eksem ile Mısır'a gelen Halife Memun'a Mısırlılar kadılık için isimler önermiş ancak Memun, önerilen isimleri kabul etmemiş yerine kendisi Ali b. Mabed'i önermiştir. Mısırlıların bu teklifi nasıl karşıladıkları meçhul olmakla birlikte Ali b. Mabed'in halifenin ısrarına rağmen bu görevi kabul etmediği aktarılmaktadır (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 442-43).

⁸⁹ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/155; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/614; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 138.

⁹⁰ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/131; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/442.

⁹¹ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/14; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 103.

⁹² İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 104; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/249.

⁹³ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 449; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/112; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 403.

⁹⁴ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 447.

⁹⁵ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 451; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/112; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 404.

⁹⁶ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 449; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/112; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 403.

Leys, kimi kaynakların verdiği bilgiye göre Mısır'da Ebû Hanîfe ve talebeleri Ebû Yusuf ile Muhammed'in görüşlerini güçlendirmiş, Mısır'da yaygın olan Malikîliği zayıflatmış, Şafîliğe ise büyük bir darbe vurmuştur⁹⁷. O, Şafî ve Malikî mezhebine mensup olanları ana camiide oturmaktan alıkoymuş⁹⁸ ve Mihne sürecinde Malikîliğin Mısır'daki önemli temsilcilerinden Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem (268/882)⁹⁹ ile Şafî'nin ilim meclisinin başına geçen Ebû Yakub Yusuf b. Yahya el-Kureşî el-Büveytî (231/846)'yi¹⁰⁰ tutuklatmıştır.

Mısır'da Hanefîlik adına çok da iyi bir intiba bırakmayan İbn Ebi'l-Leys'in Mihne sonrasında, Mihne karşıtlarının şiddetine maruz kalmıştır¹⁰¹. İçerisinde yer aldığı Hanefî geleneğe dair herhangi bir bilginin verilmemesi, hocası ya da varlığından söz edilen ashabının¹⁰² kimlerden oluştuğunun bilinmemesi İbn Ebi'l-Leys'in Hanefî kimliğine dair soruları cevapsız bırakmaktadır. Ancak bazı kaynaklarda onun çokça nebiz içtiğine dair yapılan nakil¹⁰³ onun özellikle Hanefî kimliğine yönelik bir vurgu olmalıdır. Aynı şekilde Mısır'da bir grup Mutezili arkadaşının olduğundan söz edilmesi¹⁰⁴ de onun Mutezileyle ilişkisine işaret etmektedir. Fakat buna rağmen kaynaklar İbn Ebi'l-Leys'in gerçekte Halku'l-Kur'ân'ı savunmadığı, kader konusunda da Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimsediğini dile getirmektedirler¹⁰⁵. Bütün bunlara rağmen sonuç olarak İbn Ebi'l-Leys'in, Mihne sonrası süreçte Hanefîlere yönelik olumsuz tutumun sebebi olduğu ve Hanefîliğin Mısır'daki yayılımına olumsuz bir etki bıraktığı muhakkaktır¹⁰⁶.

⁹⁷ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 452-53.

⁹⁸ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 451; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 404.

⁹⁹ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 451-52; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 404.

¹⁰⁰ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/514; es-Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, I/306-307.

¹⁰¹ İbn Ebi'l-leys, Mütevekkil'in halife olmasından bir süre sonra görevden alınmış, malları müsadere edilerek hapsedilmiştir. Mısır halkı da onun meclisinin olduğu yeri basıp oturduğu yere su dökmüş ve hasırlarını da dağıtmıştır (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 463; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/112; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 407).

¹⁰² el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 462; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 407.

¹⁰³ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 467.

¹⁰⁴ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 467.

¹⁰⁵ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 465-66; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 409.

¹⁰⁶ İbn Ebi'l-Leys'ten sonra Mısır kadılığına atanan Malikî kadı Ebû Amr Haris b. Miskin (250/864), Ebû Hanîfe ashabıyla, Şafî ashabını merkez mescidden çıkarmış (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 469; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 118) onların hasırlarını da toplatmıştır (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 469-70). Haris b. Miskin'in Hanefî ve Şafîlere yönelik bu tavrının, Mihne dönemindeki sert uygulamalara bir tepki olduğu ifade edilir (Tsafir, *The Early Spread of Hanafism*, 168, dipnot, 57; Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Malikî Ekolü (III-V/IX-XI yy)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılamamış Doktora Tezi, İstanbul 2004, 54).

Mısır'a gelen Hanefî fakihler ve kadılarının Mutezilî oldukları veya Mutezile'nin bazı görüşlerini paylaştıklarına ilişkin yeterli delile ve tarihsel dökümana sahip değiliz. Sadece Mihne sürecindeki kadı, İbn Ebi'l-Leys'in katı bir şekilde Mihne politikalarına desteği¹⁰⁷ ve yukarıda adı geçen İbn Cerrah'ın Halku'l-Kur'ân görüşünü kabul etmesi¹⁰⁸ sebebiyle Mutezilî olabileceği dışında, Mısır'a gelen Hanefî alimlerin itikadî herhangi bir mezheble ilişkili olduğuna dair hemen hemen hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Aynı şekilde kaynaklar, Mısır bölgesinde Mutezile'nin varlığından bahsetmekle¹⁰⁹ birlikte bunların kimler olduğu ve Hanefilikle bir ilişkilerinin olup olmadığı konusunda suskündürler.

Ebû Yusuf, kadılıkudat olduktan sonra Muhammed eş-Şeybânî'yi Rakka'ya kadı olarak atamış ve ondan Hanefiliğin hali hazırda Kûfe, Basra ve doğuda yayıldığı gibi, Rakka üzerinden de Şam ve ötesine yayılmasını istemiştir¹¹⁰. İmam Muhammed bu görevi kabul etmiş ancak Hanefiliğin Şam ve ötesine yayılması Ebû Yusuf'un öngördüğü şekilde gerçekleşmemiştir. Hatta yukarıda örnekleri verildiği gibi Mısır'a Hanefî kadılar atanmasına rağmen Hanefilik istenen düzeyde kabul görmemiştir.

Mezheplerin yayılmasında kadılık gibi resmi görevlerin bir kolaylık ve destek unsuru olarak olumlu etkisinde söz edilebilirse de tek başına bir mezhebin kabul görmesini sağlayamayacağı muhakkaktır. Bu çerçevede Abbasî idaresinin de

¹⁰⁷ Ancak buna rağmen İbn Ebi'l-Leys'in Halku'l-Kur'ân görüşünü savunmadığı (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 406), Mihne'yi, verilen emirden dolayı uyguladığı (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 465-66; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 409), kader hakkında kendisine sorulan bir soruyu da Ehl-i Sünnet mensupları gibi cevaplandığı (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 465-66; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 409) şeklinde nakiller bulunmaktadır.

¹⁰⁸ Harmele b. Yahya'dan gelen rivayete göre İbrahim b. el-Cerrah kadılığı esnasında hastalanınca vasiyetini yazdırmak üzere şahitlerin getirtilmesini istemişti. Vasiyetinde "muhakkak din ortaya konduğu gibidir, muhakkak Kur'ân yaratıldığı gibidir" şeklinde ifadelerin de yer aldığı aktarılmaktadır (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/8; el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 429; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 26). Bu ifade İbn Cerrah'ın Mutezilî bir Hanefî olabileceğini akla getirmektedir.

¹⁰⁹ Mihne döneminde İbn Ebi'l-Leys, Malikî Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem'i tutuklatıp sokaklarda gezdirdiği sırada Mutezilî bir grubun kendisine sataştığından söz edilir (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 452; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 404). el-Kindî, söz konusu bu grubun İbn Sübeyhin (?) halkası olduğunu söyler (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 452). Ancak bu şahıs hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kadı İbn Ebi'l-Leys'in etrafında olduğu söylenen Mutezilî grubun (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 467) da bu olması muhtemeldir. Tahâvî sonrası dönemde ise Mutezilî eğilimi olduğu ifade edilen Hanefî Ebu'l-Hasan Ahmed b. Zebhrad b. Mihran el-Farisî es-Sîrâfî (344/955)'den söz edilir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/169; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/407). Makdisî de Mısır bölgesinde Mutezile'nin varlığından söz etmektedir (Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekasim fi Marifeti'l-Ekalim*, nşr. M. J. de Goeje, Brill, Leiden 1906, 202).

¹¹⁰ İbn Ebi'l-Avvam, *Fedailu Ebî Hanîfe*, 356-357; Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehabî (748/1348), *Menakibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan*, nşr. M. Zahid el-Kevserî-Ebu'l-Vefa el-Efganî, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Mısır, t. y, 55.

desteğini alan Hanefîler kadılık görevlerini üstlenmelerine rağmen Mısır'da toplumsal bir taban edinemediği ve bu durumun Ebû Hanîfe'nin öğrencileri ile bunların talebeleri döneminde aynen devam ettiği görülmektedir. İlk kuşak Hanefî fakihlerden İsmail b. Elyesa ile ikinci kuşağın temsilcileri olan Ebû Yusuf ve Muhammed'in öğrencilerinin gerek kadılık görevleri sırasındaki faaliyetleri gerekse hocalarının eserlerini nakilleri, Mısır bölgesinde yaklaşık yüz yıllık zaman zarfında Hanefîliğin doğu bölgelerindeki kadar toplumsal bir taban edinmesini ya da kabul görmesini sağlayamamıştır. Üçüncü kuşak Hanefîler arasında da hala Mısır'da Hanefî tedris halkasında yetişmiş Mısırlı Hanefî bir fakihe rastlanmamaktaydı. Bölgedeki Hanefî faaliyetler hala Irak'tan Mısır'a gelen Hanefî fakihlerce sürdürülmekteydi.

Hanefîlikle Abbasîlerin yakın ilişkisinden kaynaklanan Hanefî kadı tercihi, görüldüğü kadarıyla Irak merkezli olup muhtemelen sadece bu bölgeden beslenmiştir. Irak'tan Mısır'a gelen alimler vasıtasıyla yayılma eğiliminde olan Hanefîliğin Mısır'da etkili olmaya başlaması ve yayılma eğilimine girmesi ancak üçüncü kuşak Hanefîler vasıtasıyla olmuştur. Her ne kadar daha önce sözü edilen Hanefî kadılar aracılığıyla mezhebin Mısır'da tanınması söz konusu olsa da, toplumsal tabana sahip olması ancak üçüncü kuşak Hanefîlerin faaliyetleri gerçekleşmiştir. Bu kuşak da aslında kadılardan oluşmasına rağmen onları öncekilerden ayıran önemli bir niteliğe sahiptiler. Bu nitelik, onların Mısır'da Hanefî fikhini öğretmek üzere oluşturdıkları ilim halkalarıdır. Hanefîlik ancak bu halkalar vasıtasıyla bölgede öğretilmeye ve Mısır'da “yerli” Hanefîlerin ortaya çıkmasına imkan sağlamıştır. Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933) de işte bu üçüncü kuşak Hanefîlerin faaliyetleri sonucunda Hanefî mezhebine geçmiştir. Hanefîliğin Mısır'da kalıcılışmasında etkili olan üçüncü kuşak Hanefîlerin arasında Ebû Bekre Bekkâr b. Kuteybe b. Esed es-Sekafî el-Bekrâvî el-Basrî (270/884), Ebû Cafer Ahmed b. Ebî İmran Musa b. İsa el-Bağdadî (280/893) ve Ebû Hâzim Abdülhamid b. Abdilaziz es-Sekûnî el-Basrî (292/905) bulunmaktadır.

Bu isimler arasında özellikle 24 yıl Mısır kadılığı yapan Bekkar b. Kuteybe'nin önemli bir yeri vardır. Mihne sonrasında halife Mütevekkil tarafından Mısır

kadılığına atanan¹¹¹ Bekkar'ın, Mısır'da Hanefî fikhının öğretimi konusunda önemli faaliyetlerde bulunduğunu görmekteyiz. Aslen Basralı olan ve fikhî Hilal er-Rey¹¹² (245/860) ve İsa b. Eban¹¹³ (221/836) gibi isimlerden okuyan Bekkar, fikh yanında özellikle hadisçi kimliğiyle dikkat çekmektedir. Mısır'a geldiği 246/851 tarihinden 270/884'deki vefatına kadar kadılık görevini sürdüren ve bu süre zarfında aynı zamanda ders veren Bekkar b. Kuteybe'nin, hadis rivayetiyle de kendisinden söz ettirdiğini görmekteyiz. Öyle ki kendisinden hadis dinlemek üzere bir grup Remle'den Mısır'a gelmiştir¹¹⁴. Tahâvî'nin naklettiğine göre Ahmed b. Tolun da, Bekkar'ı ziyaretinde denk geldiği bu dersleri dinlemekteydi¹¹⁵. Bekkar'ın 269/883'de hapsedilmesine rağmen özel izinle hadis dersi vermeye devam ettiğini kaynaklar zikretmektedir¹¹⁶. Hadis okutması dışında verdiği derslerle Ebû Hanîfe fikhının Mısır'da kalıcılılaşmasına katkıda bulunan Bekkar'ın, Tahâvî¹¹⁷ dışında pek çok talebesi bulunmaktaydı¹¹⁸. Şafîi'nin talebesi Ebû İbrahim İsmail el-Müzenî (264/878)'nin, *el-Muhtasar* adlı eserini Ebû Hanîfe'nin görüşlerine bir reddiye olarak kaleme aldığını düşündüğünden buna bir eserle cevap veren¹¹⁹ Bekkar'ın, aynı zamanda ilk Ebû Hanîfe müdafiilerinden olduğu da söylenebilir.

¹¹¹ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/47; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/460; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 99; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 145; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/244.

¹¹² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/458; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 98; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 140; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/243; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 55.

¹¹³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/458; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 98; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/243.

¹¹⁴ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 103.

¹¹⁵ Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehebî (748/1348), *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatü'l-Meşâhir ve'l-Alam*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1410/1990, 20/71; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 101; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/246. Tahâvî, İbn Tolun'un bir keresinde Bekkar'ın meclisine geldiğinde içerisinde insanların dolu olduğunu gördüğünü ancak kapıdaki görevliye kimsenin yerinden kalkmaması yönünde uyarı yaptığını ve İbn Tolun'un gelip sessizce Bekkar'ın yanına oturduğunu aktarır (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 20/71).

¹¹⁶ ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 20/73; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 107; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 145; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/252.

¹¹⁷ el-Kefevî, Tahâvî'nin Bekkar b. Kuteybe ile devam eden ilim silsilesini şöyle verir: Tahâvî—Bekkar b. Kuteybe—Hilal er-Rey—Züfer ve Ebû Yusuf—Ebû Hanîfe (*Ketâib*, vr. 111a).

¹¹⁸ Bekkar b. Kuteybe'nin kendisinden hadis dinleyen isimler dışında bir de ashabından söz edilmektedir (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 20/67; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 99, 103). İbn Hacer bunlardan ikisinin ismini verir: Ebû Tahir Ahmed b. Muhammed b. Amr el-Medenî ve Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yakub el-Esam (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 99). Ebu'l-Abbâs el-Esam (346/957) Horasanlı olup muhaddistir ve İsfahan, Mekke, Askalan, Bağdat, Mısır, Dımaşk, Beyrut, Kufe gibi şehirlerde dolaşmıştır (M. Yaşar Kandemir, "Esam Ebu'l-Abbâs", *DİA* XI/355). Ancak bu iki ismin Mısır'da Hanefîlik adına herhangi bir faaliyetinden haberdar değiliz. Bekkar'ın hapsedildiği dönemde ashabının da kendisiyle birlikte tutuklandığından söz edilmekle (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 231) birlikte bunların kimler olduğu belirtilmez.

¹¹⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir* I/459; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 105; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 145; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/249.

Bekkar b. Kuteybe ile aynı dönemde Mısır'da yaşayan Ebû Cafer Ahmed b. Ebî İmran'ın ise onunla görüştüğü yahut bir araya geldiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak İbn Ebî İmran'ın Mısır'da Hanefîliğin kalıcılığı hususunda önemli faaliyetlerde bulunduğunu görmekteyiz. Bazı kaynaklar İbn Ebî İmran'ı, "Mısır diyarının kadısı"¹²⁰ olarak vermelerine rağmen onun ismi, Mısır kadıları listesinde yer almaz. Tahâvî'nin de hocası olan¹²¹ İbn Ebî İmran, Bağdatlı olup Hanefî fikhını Hilal er-Rey, Muhammed b. Semaa (233/847), Bişr b. Velid el-Kindî (238/852) ve Muhammed b. Şuca el-Selcî (266/880) gibi fakihlerden okumuştur¹²². İbn Ebî İmran, Tahâvî'nin Hanefî olmasında da esas rolü oynayan isimdir¹²³. Mısır'a geldiği andan itibaren derslerine iştirak eden Tahâvî, dayısı Ebû İbrahim İsmail el-Müzenî (264/878)'yle tartışmasından sonra artık İbn Ebî İmran'ın meclisine katıldığını ve Şafîî fikhını terkederek Hanefî görüşüne yöneldiğini bizzat kendisi ifade etmektedir¹²⁴. Saymerî'nin onu Ebû Hanîfe ashabının Mısır'daki şeyhi olarak nitelemesi¹²⁵ ve Mısır'daki Hanefîler için bu nitelemenin ilk kez İbn Ebî İmran için kullanıldığı dikkate alındığında onun Mısır'daki Hanefî geleneğin kurucusu olduğu söylenebilir.

Tahâvî'nin de kendisinden ders aldığı¹²⁶ Ebû Hazim Abdülhamid b. Abdilaziz es-Sekûni el-Basrî ise aslında Mısır'a gelmemiş olup Şam bölgesinde kadılık yapmıştır¹²⁷. Bekr b. Muhammed el-Ammî, Hilal er-Rey, İsa b. Eban gibi Irak

¹²⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/338; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/363; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 14.

¹²¹ Tahâvî'nin İbn Ebî İmranla devam eden ilim silsilesi şöyledir: Tahâvî—İbn Ebî İmran—Muhammed b. Semaa—Ebû Yusuf ve Muhammed—Ebû Hanîfe (el-Kefevî, *Ketâib*, 111a).

¹²² Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî (436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1405/1980, 165; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/337; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 14.

¹²³ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/21; es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 168; Ebû İshak eş-Şirâzî (476/1083), *Tabakâtü'l-Fukaha*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, Mısır 1418/1997, 134; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/50.

¹²⁴ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/21; es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 168; eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 134; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/50.

¹²⁵ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 165. Krş. eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 13; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/363.

¹²⁶ Ebu'l-Ferec Muhammed İbnü'n-Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran 1971, 261; es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 165; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/367; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 182; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 86. el-Kefevî, Ebû Hazim aracılığıyla Tahâvî'nin iki silsilesini vermektedir: Tahâvî—Kadı Ebû Hazim—İsa b. Eban—Muhammed eş-Şeybânî—Ebû Hanîfe (*Ketâib*, 111a) ve Tahâvî—Kadı Ebû Hazim—Bekr b. Muhammed el-Ammî—Muhammed b. Semaa—Muhammed—Ebû Hanîfe (*Ketâib*, 111a).

¹²⁷ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 165; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/367; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 182; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/267.

bölgesindeki Hanefîlerden fıkıh okuyan¹²⁸ Ebû Hazim, Bekkar b. Kuteybe gibi Basralıdır. Devrinin Irak Hanefîlerinin reisi olan Ebû Hazim 263/877’de kadı olarak geldiği Şam bölgesinde¹²⁹ aralarında Tahâvî’nin de bulunduğu¹³⁰ pek çok kişiye ders vermiştir.

Üçüncü kuşak Hanefîlerin faaliyetleriyle, daha önce Mısır’da gerçekleştirilemeyen Hanefîliğin yayılması böylece başarılmış oldu. Artık sadece devlet görevlisi kadılar yoluyla değil, bizzat toplumsal ihtiyaçlara cevap veren fetva ve ders halkaları vasıtasıyla Hanefî fikhî toplumsal taban bulmaya başlamıştır¹³¹. Söz konusu bu faaliyetlerin daha önceki Ebû Hanîfe takipçisi kadınların faaliyetlerinden daha kapsamlı ve kalıcı olduğunu söylememiz mümkündür.

Abbasî ve Tolunoğulları idaresine denk gelen bu dönemden itibaren toplumsal bir tabana ve ilim halkalarına sahip olmasıyla Mısır’da, gerçek manada bir Hanefî oluşumdan söz edebiliriz. Saymerî’nin *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih* adlı eserinde gördüğümüz Bağdat merkezli sistematik ve takip edilebilir bir silsile halinde verilen Hanefî tedris faaliyeti, Mısır’da ancak bu üçüncü kuşak isimlerle başlamıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Mısır’a Hanefî fikhını taşıyan ilk temsilciler de dahil olmak üzere bütün isimler Irak bölgesinden özellikle de Bağdat ve Basra’dan gelen fakihlerden oluşmaktadır. Özellikle kadılık vazifesi sebebiyle Mısır’a gelmiş olan bu

¹²⁸ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 165; el-Kureşî, *el-Cevâhir* I/467 ve II/367; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, IV/268; el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, 55, 86.

¹²⁹ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 165; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/367; İbn Kutluboğa, *Tâcu’t-Terâcim*, 182; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, IV/267.

¹³⁰ Tahâvî, Tolunoğlu Ahmed’in vakıfla ilgili bir kısım belgeleri kendisine sormak üzere Dimaşk’ta bulunan Ebû Hazim’in yanına gitmiş burada bir süre kalarak ondan ders almıştır. Ebû Hazim’in Tahâvî üzerinde etkisi muhtemelen o kadar fazladır ki Tahâvî’nin Mısır kadınlarından Şafî İbn Harbûye’nin yanında sık sık Ebû Hazim’den söz etmesi üzerine İbn Harbûye, onu gördüğünü kendisinden bu kadar söz edilecek bir özelliğinin olmadığını söyleyerek Mısır’da darb-ı mesele dönüşen “sizin oranın serçeleri de kartal gibi oluyormuş” sözünü söylemiştir (İbn Hacer, *Refu’l-Isr*, 274). el-Kefevî, Tahâvî’nin Ebû Hazim vasıtasıyla ilim silsilesini şöyle verir: Tahâvî —Ebû Hazim— İsa b. Eban—Muhammed eş-Şeybânî—Ebû Hanîfe (*Ketâib*, 111a).

¹³¹ Mısır’da Hanefî fıkıh halkalarının üçüncü kuşak Hanefîlerden itibaren oluşturulduğu ifademize rağmen el-Kureşî, İbn Yunus’un *el-Ğureba (Tarih)* eserinden nakille 248/862’de vefat eden, yani bir önceki kuşağa mensup Hanefî Ebû Musa Harun b. İsa el-Kufî’nin Mısır camiiindeki halkasından söz etmektedir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/564). Fakat söz konusu eserde bu bilgiyi teyid edememekle birlikte eserin elimizdeki neşrinin, sonraki kaynaklarda İbn Yunus’tan yapılan alıntılarının bir araya getirilerek oluşturulduğu dikkate alındığında bu bilginin gözden kaçmış olması mümkündür. Söz konusu bilginin doğru olması durumunda Mısır’da Hanefî ilim halkasının daha erken bir dönemde oluştuğu ortaya çıkar. Ancak buna rağmen bu halkanın sözünü ettiğimiz üçüncü kuşak Hanefî isimlerin halkaları gibi etkin olmadığı ortadadır. Zira kaynaklar üçüncü kuşak Hanefîlerin ilim halkasındaki talebelerden söz etmesine rağmen söz konusu Ebû Musa el-Kufî’nin halkasının hiçbir niteliğinden ya da burada ders almış hiçbir isimden söz etmezler. Anlaşılan o ki, böyle bir ilim halkası mevcut ise bile herhangi bir etkisi olmamıştır.

Hanefî fakihlerin çoğu, yeniden geldikleri bölgelere döndüğünden Mısır'daki Hanefî varlığının devamlılık ve kalıcılık sağlaması gecikmiştir.

Aslında Mısır bölgesi Hanefîlik için asla doğu bölgeleri gibi bir yurt olmaya da elverişli değildi. Zira Hanefîliğin sistemli bir surette Mısır'da yayılımının başladığı bu döneme kadar bölge, Hicaz-Hadis ekolünün etkisinde birbirinden çok az ayrışan Evzâîlik, Malikîlik ve sonrasında da Şafîîlik tarafından adeta parsellenmişti¹³². Hanefîliğin kalıcı boyutlu olarak daha geç dönemde başlatmış olduğu faaliyetler muhtemelen bölgeye artık yerleşmiş olan söz konusu ekollerin biri ya da bir kaçının faaliyetiyle istenen neticeyi vermemiştir. Böyle bir neticenin oluşmasında başta Mısır'daki kadı olmak üzere Hanefîlerin Mihne'de oynadığı rolün etkisi de yadsınamayacak düzeydedir.

Başından beri Irak merkezli olarak şekillenen ve Mısır'da yerli fakihler tarafından kabul görmüş Malikîlik karşısında güçsüz kalan Hanefîlik ancak Tahâvî gibi Mısırlı bir ismin gayretleriyle Irak'tan bağımsız bir yapı kazanmaya başlamış görünmektedir.

2. Tahâvî Döneminde Mısır'da Hanefîlik

Hanefîliğin Mısır'da daha sistemli bir yayılım hali almaya başladığı aşamada, Mısır kökenli ilk Hanefî olarak nitelenen, Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933)'nin ismine rastlanmaktadır. Abbasîlerin Emin-Memun mücadelesinde, Acem ve Alioğulları taraftarlarının desteklediği Memun yerine çoğunlukla Arap unsurların destek verdiği Emin taraftarlarıyla isyan eden Tahâvî'nin dedesi Selame, söz konusu mücadeleye aktif olarak iştirak etmiş ve Memun'un galip gelmesi sonucunda idam edilmiştir¹³³. Daha önce Abbasî iktidarınca orduda görevli olmaları sebebiyle maaş alan ailenin

¹³² Mısır'da Hanefî fıkhnın temsili Şafîî'den önceye dayanmakla birlikte Şafîî'nin bizzat kendisinin Mısır'a yerleşmesi, bu dönemdeki görüşlerinin kavli-i cedid olarak nitelenmesine rağmen temelde Mısır'da tabanı bulunan Malikî fıkhi içerisinde ortaya çıkmış olması ve daha da önemlisi görüşlerinin Mısırlı ya da Mısır'da itibar sahibi kimselerce takip edilmesi Şafîî fıkhnın burada hem Ebû Hanîfe fıkhnından daha güçlü şekilde temsilini hem de Malikî fıkhiyla mücadele edecek düzeyde güç kazanmasını sağlamıştır. Mısır merkezli oluşup şekillenen Şafîî fıkhnın ağırlık merkezi bir süre sonra Irak ve Horasan bölgesine kaymıştır. Şafîî'nin fikhî düşüncesindeki dönüşüm ve ilk dönem yayılımı için bkz. Bilal Aybakan, *İmam Şafîî ve Fıkhi Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, 93-112, 151-198; a. mlf. "Şafîî", *DİA*, XXXVIII/224-225; a. mlf. "Şafîî Mezhebi", *DİA*, XXXVIII/233-238; Joseph Schacht, "Şafîî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine, çev. İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/1 (2005), 119-127; Muhittin Özdemir, "Müzenî'den Nevevî'ye Şafîî Mezhebi'nin Paranomasi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2011), 185-190; a. mlf. "İlk Dönem Şafîî Furu-i Fıkhi Literatürünün Gelişimi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 23 (2014), 372-379.

¹³³ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 170-71.

tahsisatı da böylece kesilmiştir. Dedesinin aksine Tahâvî'nin babasının, ilimle iştiğal ettiği ve hadis ricalinden olduğu ifade edilmektedir¹³⁴. Annesinin Şafîî'nin talebesi olan Ebû İbrahim İsmail el-Müzenî (264/878)'nin kardeşi olduğu dikkate alındığında Tahâvî'nin, ilimle iştiğal eden bir ailede yetiştiği anlaşılmaktadır.

20'li yaşlara kadar dayısı Müzenî'den Şafîî fikhı tahsil eden Tahâvî, Mısır'a Bağdat'tan gelen İbn Ebî İmran'ın etkisiyle Hanefîliğe geçmiştir¹³⁵. Tahâvî'nin Şafîî fikhından Hanefîliğe geçişinin dayısı ve İmam Şafîî'nin önemli talebelerinden biri olan Müzenî'ye rağmen gerçekleştirmiş olmasını dikkate aldığımızda daha önce sözü edilen bölgedeki Hanefî faaliyetlerin önemli ölçüde karşılık bulunduğu söylenebilir. Her ne kadar Tahâvî'nin Müzenî ile yaşadığı tartışmanın etkisiyle ondan ayrıldığı

¹³⁴ Karadut, Ahmet, "Ebû Cafer Tahâvî Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, 19/2 (1983), 56.

¹³⁵ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/21; es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 168; eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 134; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/50. Ancak İbn Ebî İmran'dan daha önce 246/851'de Mısır'a gelen ve burada kadılık vazifesinde bulunan hem de Mısır'da ilim halkası tesis eden ve Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ında Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitlere cevap veren bir de eser yazan Bekkar b. Kuteybe'den ziyade Tahâvî'nin 261/875'de Mısır'a geldiği ifade edilen İbn Ebî İmran'dan etkilenip onun meclisine gitmesi şaşırtıcıdır. Muhtemelen Tahâvî'nin doğum tarihine ilişkin tartışmalarda genel kabul gören 229/843 yerine İbn Yunus'un verdiği 239/853 tarihi doğru kabul edildiğinde Bekkar'ın Mısır'a geldiği 246/851 yılında Tahâvî bir çocuktur. Müzenî'de ders aldığı ve 20 yaşlarına kadar bunu sürdürdüğü dikkat alındığında 261/875 yılında Tahâvî'nin 22 yaşında olduğu ve belki de bu zamana kadar hiç iştirak etmediği ya da nadiren katıldığı Bekkar'ın dersi yerine, bu tarihten itibaren İbn Ebî İmran'ın dersine gitmeye başladığı ve böylece onun etkisiyle Hanefîliğe geçtiği, sonrasında ise Mısır'daki bir diğer Hanefî fakih Bekkar'ın da meclislerine iştirak ettiği öne sürülebilir. Muhtemelen bundan dolayıdır ki Tahâvî'ye etki eden isim olarak Mısır'da daha uzun süre kalan Bekkar yerine İbn Ebî İmran'dan söz etmekteyiz. Tahâvî'nin bu iki hocasından Bekkar'ın Basra, İbn Ebî İmran'ın ise Bağdat'tan gelmiş olması her iki ismin farklı Hanefî geleneklere mensup olabileceğini de akla getirmektedir. Söz konusu iki ismin aynı dönemlerde Mısır'da bulunmasına rağmen bir arada bulunduklarına ilişkin bir kaydın olmaması da bunların ayrı iki Hanefî damara mensup olabileceklerini düşündürmektedir. Saymerî de eserinde Irak'taki Hanefîlerin şeyhi olarak nitelediği İbn Ebî İmran ve talebesi olarak tanıttığı Tahâvî'ye de muhtemelen bu geleneğe mensubiyeti sebebiyle yer vermişken, Bekkar'a bu nedenle yer vermemiş olmalıdır. Bu durumda Tahâvî'nin sanıldığı kadar Bekkar'dan etkilenmediği sonucuna varılır ki bundan da Tahâvî'nin İbn Ebî İmran aracılığıyla Bağdat Hanefîliğine mensup olduğu manasına ulaşılır. Tahâvî'nin Hanefîliğe geçişiyle ilgili olarak ise kaynaklarda herhangi bir tarihlendirme yer almamaktadır. Ancak İbn Ebî İmran'ın 261/875'de Mısır'a geldiği ve Tahâvî'nin de 264/878'de vefat eden Müzenî henüz hayatta iken ondan ayrılıp Hanefî meclisine gittiği dikkate alındığında, bunun 261-264/875-878 arasında olduğu kesin gibidir. Tahâvî'nin 268/882'de Şam'a bir Hanefî olarak gittiği ve burada Dimaşk kadısı Hanefî Ebû Hazim'den de bir süre ders aldığı bilgisi de dikkate alındığında, onun bu tarihte en azından birkaç yıllık Hanefî olduğu öne sürülebilir.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus da Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercihinin bir mezhep değişikliği olarak dile getirilip getirilemeyeceğidir. Söz konusu tercihin 260'lı yılların başında gerçekleştiği dikkate alındığında Şafîî'nin vefatından yaklaşık 60 yıl sonra bunun yaşandığı ve Şafîî'nin henüz ilk kuşak talebelerinin hayatta olduğu düşünüldüğünde Şafîî mezhebinin bir teşekkülünden söz edilemeyeceği ortadadır. Bu açıdan 20'li yaşlardaki Tahâvî'nin, oluşumunu tamamlamış bir Şafîîlik'ten ziyade henüz kadim-cedit görüşlerinin istikrara kavuşmadığı, ilk kuşak talebeleri vasıtasıyla sistemin oluşum sürecinde olduğu bir Şafîî takipçiliğinin söz konusu olduğu, bunun da bir mezhep değişikliği anlamına gelemeyeceğini ifade edebiliriz. Şafîîliğin oluşumuna ilişkin İbn Süreyc (306/918) ismi etrafında öne sürülen tezler de bunu desteklemektedir.

yönünde rivayetler¹³⁶ bulunsa da bir kısım nakillerde Müzenî'nin bizzat kendisinin, diğer bir kısmında ise Tahâvî'nin, Ebû Hanîfe fikhını aktaran eserlere müttali olmaları ve onlara sıkça başvurmaları bu geçişte rol oynamıştır¹³⁷. Tahâvî'nin, dayısını sık sık Ebû Hanîfe'nin kitaplarına bakarken gördüğü¹³⁸, Ebû Hanîfe'nin eserlerini çokça okuduğu, hatta okuduklarını da Tahâvî'ye anlattığı¹³⁹ şeklindeki nakiller de bunu desteklemektedir¹⁴⁰. Bu ise Ebû Hanîfe fikhını temsil eden eserlerin artık Mısır bölgesinde yaygın sayılabilecek bir etki alanı oluşturduğunun kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Tahâvî'nin Hanefî fikhını tercihinin birçok farklı nedeni söz konusu olmakla birlikte onun bu tercihinin Mısır'da Hanefîliğin yayılmasına ivme kazandırdığından söz edebiliriz. Özellikle fıkıh ve hadis alanında Hanefîler için temel teşkil edecek eserleri yazması ve erken dönemden itibaren Ehl-i Rey olarak nitelenen ve “Hadis karşıtı, hadise başvurmama, hadis alanında yetersizlik, reye meyil ..vs” türünden eleştirilere muhatab olan Hanefîlerin¹⁴¹ buna cevap verecek tarzda isminin öne çıkarılması, Tahâvî'nin sadece Mısır bölgesindeki Hanefîler için değil bu

¹³⁶ Pek çok kaynakta Tahâvî'nin Müzenî'nin kendisine “senden bir şey olmaz” şeklindeki sözünden dolayı kızıp ayrıldığı aktarılmaktadır (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 168; eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 134; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/195; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/50; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 32).

¹³⁷ et-Temîmî, Tahâvî'nin dayısı Müzenî'nin sözüne kızıp onun mezhebini terketmesine dair rivayeti tenkit ederek onun sırf bir kızgınlık sebebiyle mezhep değiştirmedini zira daha eğitim çağındayken hocasının bu sözü sebebiyle mezhep değiştirmesinin nefsin bir isteği olduğunu oysa Tahâvî'nin Ebû Hanîfe mezhebini tercihinin akıl yürütmesi, mezhebin güçlü delillere sahip olması, istinbatının sağlamlığı ve dayısı Müzenî'nin ilmi derinliğine rağmen sürekli Ebû Hanîfe'nin eserlerine bakmasından kaynaklandığını savunur (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/51). el-Leknevî ise Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'nin kitaplarına çokça bakmasından dolayı Müzenî'nin ona öfkelenişini aktararak (*el-Fevâidü'l-Behiyye*, 32) rivayetleri adeta uzlaştırır.

¹³⁸ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/50-51; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 33-34.

¹³⁹ Şehabuddin Ebu'l-Abbâs İbn Hacer el-Heytemî (974/1567), *İmam Azam'ın Menkıbeleri*, çev. Ahmet Karadut, Akçağ Yay, Ankara 1983, 73.

¹⁴⁰ Söz konusu nakillerde Müzenî'nin Ebû Hanîfe'nin kitaplarına baktığı şeklindeki ifadeden kastın ne olduğu açık değildir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerin tümünün kelimelik içerikli olduğu dikkate alındığında buradaki kastın fıkıh eserleri olduğu muhakkaktır. Ancak Ebû Hanîfe'nin fıkıhla ilgili herhangi bir eserinin varlığının bilinmemesi burada sözü edilen eserlerin ikinci kuşak Hanefîlerce Mısır'a taşınan Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in eserleri olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim kaynaklarda “Ebû Hanîfe'nin kitapları” ifadesiyle bizzat onun tarafından kaleme alınmış olan eserler değil Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinde cereyan eden fikhî tartışmalara dair öğrencileri tarafından tutulan notlar ve bu notlardan hareketle Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in yazmış olduğu eserler kastedilmektedir (Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI/3).

¹⁴¹ Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefîlere yöneltilen bu türden eleştiriler ve değerlendirmeleri için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, 43-48, 219-261. Ebû Hanîfe ve Hanefîlere yöneltilen bu eleştiriler ilerleyen bölümlerde değinileceği üzere kapsamlı bir Ebû Hanîfe ve Hanefî savunusu literatürünün ortaya çıkmasına yol açmıştır.

coğrafyadan oldukça uzak olan Maverâünnehir bölgesindeki Hanefîler için de önemsenen bir isim haline gelmesini sağlamıştır.

Tahâvî'nin, özellikle hadis alanında yazdığı eserler ve bu alanda pek çok kesim tarafından kabul edilen saygınlığına rağmen başta Şafîîler olmak üzere kimi kesimlerce tenkit edildiğini görmekteyiz. Aslında bir bütün olarak Irak fıkıh ve müntesiplerinin Hadis alanındaki yetkinliğini kabul etmeyen ve bunlar tarafından üretilmiş literatürü tenkit eden söz konusu alimlerin bu çerçevede Tahâvî'yi de sadece Hanefî mezhebine mensup olması nedeniyle tenkit ettiklerini söyleyebiliriz¹⁴². Bu isimlerin başında ise meşhur Şafîî muhaddisi Ebû Bekr el-Beyhakî (458/1066) gelmektedir. Beyhakî, *Marifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* eserinin mukaddimesinde Tahâvî'nin hadisleri kendi mezhebinin görüşüne göre değerlendirdiğini, mezhebin görüşüne uyan hadisleri zayıf olsa da sahih, uymayanları da sahih olsa bile zayıf olarak nitelediğini öne sürer¹⁴³. Beyhakî'nin söz konusu bu tenkitleri VIII/XIV. yy Hanefî alimleri tarafından kapsamlı şekilde cevaplandırılmıştır¹⁴⁴.

Tahâvî'yi hadis alanında tenkit eden bir diğer isim ise İbn Teymiyye (728/1328)'dir. O, *Minhacü's-Sünne* eserinde Tahâvî'yi isnad ve hadis nakdi hususunda bir alim gibi davranmamakla itham etmiştir¹⁴⁵. Ancak İbn Teymiyye'nin

¹⁴² Hanefîlerin de dahil olduğu Ehl-i Rey'e yönelik bu tenkitlerin Arap-Mevali çekişmesiyle önemli bir ilişkisi bulunmaktadır. Arap yurdu olan Hicaz bölgesinin II/VIII. yy'dan itibaren ilmî merkez olma vasfını büyük oranda kaybedip başta Irak bölgesindekiler olmak üzere mevalinin öne çıkması, bu çekişmenin esas saiki olarak görünmektedir. Kendilerini peygamberden kalan ilmin yegane varisi, şeriâtın koruyucusu, bidatlerin yıkıcısı ...vs olarak gören bu kesim, mevalinin ilmi ameliyesini ihtiyatla karşılamış ve çeşitli gerekçelerle tenkit etmiştir. Özellikle hadis cerh ve tadil literatürünü tekelinde bulunduran bu kesimin, söz konusu tenkitlerinden Hanefîler büyük oranda nasibini almıştır. Başını hadis taraftarlarının çektiği söz konusu tenkitçi grubun genel karakteristiği ve rey, irca, Mihne, Halku'l-Kur'an gibi konular gerekçe gösterilerek Ebû Hanîfe ve takipçilerine yöneltilen tenkitler için bkz. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 43-48; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2002, 64; Selahattin Polat, "Cerh ve Tadilin Tenkidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1985), 233-243; Abdülfettah Ebû Gûdde, "Halku'l-Kur'an Meselesi: Raviler Muhaddisler, Cerh ve Tadil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XX (1975), 307-321; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, 87-91.

¹⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (458/1066), *Marifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, thk. Seyyid Kesrevi Hasan, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, I/129-130.

¹⁴⁴ Beyhakî'ye Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Osman b. İbrahim et-Türkmânî el-Mardîni (750/1349) *el-Cevherü'n-Nakî fi'r-Redd ale'l-Beyhakî* (Matbaatu Meclisi Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, Haydarabad 1316) ve talebesi *el-Cevâhiru'l-Mudiyye* müellifi olan el-Kureşî, *el-Hâvî fi Beyâni Âsâri't-Tahâvî* (thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999) adlı eserlerle cevap vermiştir.

¹⁴⁵ Takiyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrânî (728/1328), *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami's-Şiati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1406/1986, 8/195-196.

eleştirisi sadece Esmâ b. Umeys'ten haber-i vahid olarak gelen Reddû'ş-Şems rivayetiyle sınırlıdır¹⁴⁶.

Mısır'da Hanefîliğin en önemli ismi konumuna gelen ve Mısır'daki Hanefîlerin riyasetine ulaştığı ifade edilen¹⁴⁷ Tahâvî'nin kadılık görevi yapmamış olması ise ilginçtir. Ancak bunun onun resmi görevlerden kaçındığı anlamına gelmediği zira Tahâvî'nin kadılar yanında katib, udul, şuhud gibi görevler üstlendiğini kaynaklar nakletmektedir. Tahâvî'nin bu görevleri sadece Hanefî kadıların yanında almadığını da belirtmeliyiz. Mesela o Bekkar b. Kuteybe¹⁴⁸ ve Ebû Ubeydillah Muhammed b. Abde b. Harb el-Basrî¹⁴⁹ (313/925) gibi Hanefî kadılar dışında Şafîî Ebû Ubeyd Ali b. Hüseyin b. Harb İbn Harbûye (319/931)'nin yanında da görev yapmıştır¹⁵⁰.

311/924'den sonra ise herhangi bir resmi görevle zikredilmeyen Tahâvî'nin bundan sonra artık tedris ve telifle iştigal ettiği düşünülebilir. Tahâvî'nin pek çok şeyhinden söz edilmesi ve onları bir araya getiren müstakil eserlerin yazılması¹⁵¹ yanında ondan rivayette bulunan isimlere dair de müstakil çalışmaların yapıldığının

¹⁴⁶ Reddû'ş-şems, güneşin Hz. Ali'nin ikinci namazını kılması için Hz. Peygamber'in isteğiyle geri dönmesi olayıdır. Bu rivayetle ilgili çokça tartışma bulunmaktadır. Kevserî de bu tartışmalara işarette bulunarak bazılarının bu rivayeti sahih saydıklarını aktarır. Kevserî, İbn Teymiyye'nin böyle bir tek örnekten hareketle bir kişiyi bu şekilde suçlamasını, zaten onun adeti olduğunu aktararak bu tavrını eleştirir (Muhammed Zahid el-Kevserî, *el-Hâvî fî Sîreti'l-İmam Ebî Cafer et-Tahâvî*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire 1419/1999, 27-28). Ancak kanaatimizce burada başka bir husus daha söz konusudur ve İbn Teymiyye'nin Tahâvî'ye yönelik tenkidinin asıl nedenini oluşturmaktadır. O da, İbn Teymiyye'nin asıl hedefi Şîlik reddiyesi olan bu eserinde Şîiler için destek sayılabilecek bir rivayeti Tahâvî'nin sahih saymasıdır. Eğer söz konusu bu rivayet Şîiler için kullanılmaya uygun bir nitelik arzetmeseydi yahut doğrudan Şîilerin hedef alındığı *Minhâcû's-Sünne* gibi bir eserde gündeme gelmemiş olsaydı, muhtemelen İbn Teymiyye Tahâvî'ye bu şekilde bir tenkitte bulunmayacaktı. İbn Teymiyye'nin Ebû Hanîfe'nin de bu hadisi inkar ettiğine dair nakilde bulunup onun Tahâvî'den daha fakih olduğunu söylemesi (*Minhâcû's-Sünne*, VIII/197) de söz konusu Şîi karşıtı eserin işleviyle ilgili olmalıdır. İbn Kesîr de İbn Teymiyye'den nakille Tahâvî'yi aynı hususta eleştirir (Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr ed-Dimeşkî (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, 1424/2003, 8/587).

¹⁴⁷ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 168; eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 133; Şemsuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan (681/1282), *Vefayâtu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968-1972, I/71; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/50.

¹⁴⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/275.

¹⁴⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/242; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 384; İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-A'yan*, I/71-72.

¹⁵⁰ İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-A'yan*, I/72.

¹⁵¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/275; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/49. Tahâvî'nin hadis rivayet ettiği hocaları hakkında Abdülaziz b. Ebî Tahir et-Temîmî (Kevserî, *el-Hâvî*, 5; Davut İltaş, "Tahâvî", *DİA*, XXXIX/386) ve Bedruddin el-Aynî (İltaş, a.y.) birer eser yazmışlardır. Tahâvî'nin rivayette bulunduğu şeyhlerinin sayısının 270 olduğu ifade edilir (Bahattin Akbaş, *Ebû Cafer et-Tahavi'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2008, 40). Kevserî bunlardan 100 kadar ismi sıralar (*el-Hâvî*, 8-11). Ruhi Özcan da bunlardan 150 tanesinin ismini verir (*el-Hâvî fî Şurûti't- Tahâvî*, Külliyyetü'l-Adab ve Heyetü'd-Dirasati'l-Ulya fi Camiaati Bağdat, 1972, I/230-240).

ifade edilmesi¹⁵² onun özellikle hadis rivayetiyle iştigal ettiğini göstermektedir. Ancak onun hadis rivayeti dışında tedris faaliyetinde de bulunduğu ve Amr b. el-As camiindeki varlığından söz edilen bir ilim halkasının bulunduğu¹⁵³ aktarılmaktadır.

Tahâvî'nin söz konusu tedris ve yoğun olarak giriştiği telif faaliyetleriyle güçlü bir zemin bulan Hanefîlik, Tolunoğulları, yeniden tesis edilen Abbasî idaresi ve ardından İhşidîler döneminde dışardan Mısır'a gelmeye devam eden Hanefî kadıların da etkisiyle Mısır'da sosyal zeminini genişletmiştir. Böylece üçüncü kuşak Hanefîlerin Mısır'a gelmesinden itibaren, Mısır'da artık Hanefî ilim halkalarının sürekliliği sağlanmış ve buralarda özellikle Hanefî fakihlerin nezaret ettiği fıkıh ve hadis tedrisatı yapılmıştır.

Yukarıda söz konusu edilen Bekkar b. Kuteybe, Ebû Cafer İbn Ebî İmran gibi Hanefî fakihlerin ilim halkaları dışında Bekkar b. Kuteybe'den sonra Mısır'ın kadısız kaldığı dönemde önce mezalim davalarına bakan, sonrasında da kadı olarak atanan Hanefî Ebû Ubeydillah Muhammed b. Abde b. Harb el-Basrî (313/925)'nin fıkıh ve hadis halkasından da söz edilmektedir¹⁵⁴. Hanefî ve Şafiî fakihlerin de katıldığı¹⁵⁵ bu halkanın İbn Abde'nin 283/896 yılına kadar devam eden kadılığı¹⁵⁶ ve sonrasında 10 yıl kadar sürdüğü ifade edilen uzlet halinin¹⁵⁷ ardından, 292/905'de Bağdat'a dönmesine¹⁵⁸ kadar devam etmiş olması muhtemeldir. Ancak az sonra kendisinden bahsedilecek olan Tahâvî'nin ilim halkasıyla birlikte diğer Hanefî halkaların, söz konusu bu halkaların bir devamı mı yoksa onlardan bağımsız ilim meclisleri mi olduğu hususu açık değildir. Fakat ekseriyetle merkez cami (el-mescidu'l-câmi') ve Amr b. el-As camiinde bulunduğundan söz edilen halkaların, birbirinin devamı olması muhtemel olmakla birlikte söz konusu halkalardan bahseden kaynakların, Irak'ta bulunan Hanefî halkalar gibi bir devamlılığından söz etmemeleri, bu halkaların birbirinden bağımsız olabileceğini de düşündürmektedir. Her ne kadar kimi kaynaklar bu ilim halkalarının başında olan fakihlerin bir kısım takipçilerinden

¹⁵² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/276; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/50. Kevserî, bunlardan 30 kadar ismi sıralar (*el-Hâvî*, 11-12). Ruhi Özcan da 39 tanesinin ismini verir (*el-Hâvî fî Şurûti't- Tahâvî*, I/241-244).

¹⁵³ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 86-87.

¹⁵⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/243; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 384.

¹⁵⁵ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 384.

¹⁵⁶ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât* (Ebu'l-Hasan Ahmed İbn Bürd Zeyli), 480; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/244; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 386.

¹⁵⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/244.

¹⁵⁸ el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât* (İbn Bürd Zeyli), 481; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 386.

(ashab) söz ediyorsa da bu takipçilere bir ilim halkası nispet etmemiş olmaları ilim halkalarının birbirinden bağımsız olduğu ihtimalini daha da güçlendirmektedir¹⁵⁹.

Tahâvî'nin 311/924'den sonra herhangi bir görev aldığına ilişkin bir kaydın bulunmaması dikkate alındığında onun ilim halkasının en erken bu tarihten itibaren oluştuğunu söyleyebiliriz. 314/926'da Mısır kadısı olan Malikî Ahmed b. İbrahim b. Hammad (329/940)'ın Tahâvî'nin derslerine katıldığıının aktarılması¹⁶⁰ söz konusu ders halkasının bu tarihte aktif olduğunu ve Safer 321/933'de sadece iki ay görev yapan Mısır'ın Şafîî kadısı İsmail b. Abdülvahid el-Makdisi (325/937)'nin Tahâvî'nin de aralarında yer aldığı kimi fakihleri Amr b. el-As camiinden çıkartmasından söz edilmesi¹⁶¹ bu ilim halkasının bu tarihte de hala devam ettiği ve muhtemelen Tahâvî'nin vefatına kadar da sürdüğünü ifade edebiliriz. Hatta 326/937'de varlığından söz edilen üç Hanefî ilim halkasından¹⁶² birinin de Tahâvî'nin bu ilim halkası olması ve vefatından sonra Mısır'da kalan bir kısım talebeleri tarafından sürdürülmüş olması da muhtemeldir.

Tahâvî'nin Amr b. el-As camiindeki bu halkasının yeni tesis edilmiş bir halka mı yoksa daha önce Hanefî kadı ve fakihlerce tesis edilmiş olan halkaların bir devamı mı olduğu hususu meçhuldür. Tahâvî'nin de müstakil bir ilim halkası oluşturduğu varsayıldığında bu durumda Bekkar b. Kuteybe, İbn Ebî İmran ve İbn Abde'nin ilim halkalarının akibeti merak konusudur. Kaynakların hem bu ilim halkalarının akıbetinden hem de Tahâvî'nin tesis etmiş olduğu halkanın bunlarla ilişkisi ya da ilişkisizliğinden söz etmemiş olmaları bu hususta, kesin bir şey söylemeyi mümkün kılmamaktadır. Fakat bununla birlikte 313-314/925-926'de Mısır'da kadılık yapan Hanefî Ebû Ali Abdurrahman b. İshak b. Muhammed es-Sedûsî el-Cevherî¹⁶³ (320/932)'nin de Amr b. el-As camiindeki ilim halkasından söz

¹⁵⁹ Muhtemelen bu bağımsız ve devamlılığı olmayan halkalar sebebiyle Mısır'da Hanefî yayılımı süreklilik kazanamamış ve dışardan gelen Hanefîlerin desteğine ihtiyaç duymuştur. Bu durum Tahâvî ile değişim sürecine girmiş olmakla birlikte Tahâvî'nin halkasındaki talebelerin Mısır'dan ayrılmaları ve ardından gelen Fatimî idaresiyle yeniden akamete uğramıştır.

¹⁶⁰ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 40.

¹⁶¹ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 86-87.

¹⁶² Mez, Adam, *el-Hadaretu'l-İslamiyye fi'l-Karni'r-Rabii'l-Hicrî*, Arapça'ya çev. Abdülhadi Ebû Ride, Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y. I/392-393. Burada Şafîî ve Malikîlerin ise 15'er halkaya sahip oldukları aktarılmaktadır. Türkçe'ye *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslamın Rönesansı* adıyla çevrilen bu eserde, Hanefîlerle ilgili cümle yer almamaktadır (çev. Salih Şaban, İnsan Yay, İstanbul 2000, 253).

¹⁶³ et-Temîmî, el-Kureşî ve İbn Kutluboğa'nın onun Hanefî oluşundan şüphe ettikleri için eserlerinde zikretmediklerini ancak kendisinin ihtiyaten ona yer verdiğini ifade eder (*et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/282). İbn Hacer ise onu Hanefî olarak tanıtır (*Refu'l-Isr*, 212).

edilmektedir. Bu halkasına kadı olduktan sonra da devam ettiği şeklindeki nakil¹⁶⁴ halkanın, bu tarihten önce de var olduğunu ortaya koymaktadır. el-Cevherî'nin 320/932'de ve muhtemelen Mısır'da vefat ettiği dikkate alındığında ise Tahâvî'yle aynı anda ve aynı camii içerisinde birer Hanefî halkanın olduğu neticesine varılır ki bu durum biraz tuhaf görünmektedir¹⁶⁵.

Yukarıda verilen 326/938 tarihli kayıttta Amr b. el-As Camiinde Hanefîlere ait üç halkanın varlığından söz edilmesi ve bu dönemde fıkıh okutup münazaralar yaptığı ifade edilen¹⁶⁶ Ahmed b. Abdillâh el-Keşşî dışında –eğer bu bir ilim halkası şeklinde ise- bir başka ilim halkasının ismen bilinmemesi, daha önce söz konusu edilen ilim halkalarının bir şekilde devam ettiğini göstermektedir. Bu durum Tahâvî'nin ve en az başka bir ilim halkasının da 326/938 tarihli bu halkalardan biri olduğunu ve öteden beri de devam ettiğini ispatlamaktadır.

Tahâvî'nin özellikle Muhammed b. Abde'den sonra Mısır'da en yaşlı, en yetkin ve belki de son büyük Hanefî fakihî olduğu anlaşılmaktadır. İbn Abde'den sonra Mısır'daki ilk Hanefî kadısı olan ve yukarıda ilim halkasından da söz edilen Abdurrahman b. İshak el-Cevherî'nin Tahâvî'ye büyük bir saygı duyduğunu ve Tahâvî'nin yaşça da kendisinden büyük olduğunu ifade ettiğine şahit olmaktadır¹⁶⁷. Sadece bu Hanefî kadının değil diğer kadılar ve fakihlerin de muhtemelen artık Mısır'da Hanefîlerin tek otoritesi konumunda olan Tahâvî'ye saygı duyduklarına işaret eden kayıtlara rastlanmaktadır. Mesela Mısır kadısı Şafîî Ebû Ubeyd İbn Harbûye'nin 311/924'de görevi bırakmasından sonra Irak'tan kimi kadı istediklerine ilişkin gelen mektuba cevap vermek üzere Mısır amili, Mısır fakihlerinden önde gelen 4 isme bu durumu danışmıştır ki Tahâvî de bu fakihlerden biriydi¹⁶⁸. Yine 314-316/926-929 yılları arasında Mısır kadılığı yapan Malikî Ahmed b. İbrahim b. Hammad'ın Tahâvî'ye derin bir hürmet duyduğu ve derslerine iştirak ettiğini,

¹⁶⁴ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 213.

¹⁶⁵ Bu durum biraz tuhaf görünmekle birlikte muhtemelen böyledir ve -eğer Abdurrahman b. İshak gerçekten Hanefî ise- Amr b. el-As camiinde iki Hanefî halka bulunmaktadır. Mısır'ın Şafîî kadısı Ebû Haşim İsmail el-Makdisî'nin Amr b. el-As Camiinden çıkardığı beş kişi arasında Tahâvî ve Abdurrahman'ın birlikte yer alması (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 86-87) bunu teyid etmektedir.

¹⁶⁶ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 56.

¹⁶⁷ el-Cevherî, Tahâvî'ye karşı büyük bir saygı göstermekte hatta Tahâvî bineğine binmeden binmemekte ve Tahâvî hakkında “o bizim alimimiz ve önderimizdir. Benden 11 yaş da büyüktür. Kadılık makamı ona karşı övünmek için yetersizdir” demiştir (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/283).

¹⁶⁸ Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/465; el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât* (İbn Bürd Zeyli), 482; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 175, 429.

kadılığı döneminde sürekli Tahâvî'yi ziyaret ederek eserlerini dinlediğini görmekteyiz¹⁶⁹.

Tahâvî'nin gerek yazdığı eserler gerekse de Amr b. el-As camiindeki ilim halkasıyla Mısır'da Hanefîliğin özellikle Irak'tan beslenen niteliğini ortadan kaldırarak müstakil bir Hanefî okulunun temellerini attığı öne sürülebilir. Mısır'da Hanefîliğin ilk temsilcisi olan isimlerden Tahâvî'ye kadar zikredilen fakihlerin neredeyse tamamının Irak'tan buraya gelmiş olması Mısır Hanefîliğinin yegane kaynağının Irak Hanefîliği olduğunu göstermektedir. Burada çoğu kadılık vazifesinde bulunan isimlerin Mısır'da Hanefîliğin temsilini sağlamış olmakla birlikte Irak'tan ayrı, müstakil bir Hanefî okulu kurma çabası içerisinde olmamışlardır. Tahâvî'nin ise kendi dönemine kadar Iraklı fakihlerce Mısır'a aktarılan Hanefî gelenek dışında özellikle Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Abdillâh b. Abdûn İbn Ebi's-Sevr¹⁷⁰ (297/909) vasıtasıyla Mağrib'deki Hanefî geleneği de Mısır'a taşıdığı ve sözünü ettiğimiz müstakil bir Mısır Hanefî okulunu teşekküle çabaladığı öne sürülebilir. Başta Fıkıh olmak üzere Hadis, Tefsir, Ebû Hanîfe menakibi ve Hanefî tabakatı türünden Hanefî fıkıh geleneğini bir bütün olarak kuşatmaya ve bölgedeki Hanefîlere kendilerine yetecek bir yapı kazandırmaya çalışan Tahâvî'nin yoğun telif faaliyetiyle bunun temelini attığını ve kendisinden sonrakilere bu hususta oldukça fazla malzeme bıraktığı görülmektedir. Tahâvî'nin bu

¹⁶⁹ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 40. Tahâvî sadece kendi döneminde değil sonraki Hanefîler nezdinde de itibarlı bir konuma sahiptir ve bu nedenle Hanefî fıkıh eserleri Tahâvî'ye devamlı atıfta bulunmaktadır. Kemalpaşazade de meşhur tasnifinde Tahâvî'yi mezheb kurucusundan, hakkında herhangi bir rivayetin olmadığı meselelerde müctehid şeklinde üçüncü tabakaya mensup olarak zikretmekte ve bu tabakanın özelliğini de, ne usulde ne de furuda imama muhalefete güç yetiremeyen ancak hakkında nass olmayan meselelere dair belirlenmiş usule ve açıklanmış kaidelere göre hüküm istinbat edebilmek olarak açıklar (Hasan Özer, "İbn-i Kemal ve Tabakatu'l-Fukahâ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14 (2009), 364-365). el-Leknevî ise bu açıklamaya karşı çıkarak başta *Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr* olmak üzere diğer eserlerine işaretlerle Tahâvî'nin mezheb kurucusuna pek çok meselede muhalefet ettiğini öne sürer. Bu sebeple el-Leknevî, Tahâvî'nin belli bir imama bağlı olmakla birlikte müctehid olduğunu, usul ve furuda mukallit olmadığını, ancak ictihadda Ebû Hanîfe'nin yöntemini benimsediği ifade ederek onun Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in tabakasında yer aldığını savunur (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 31-32).

¹⁷⁰ Tahâvî'nin İbn Abdûn'dan bir kısım nakillerine rastlamaktayız (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/212; es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 112; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/189, 586; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 45, 224). İbn Abdûn, 275-277/888-890 arasında Kayrevan kadılığı görevinde bulunmuştur (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/189-190; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 263). Çokça eser yazdığı ifade edilen (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/189; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 263) İbn Abdûn'un, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin illetlerini yazdığı ve sözleriyle ihticacda bulunduğu 90 cüzluk *el-Âsâr fî'l-Fıkıh ve'l-İ'tilâ li Ebî Hanîfe ve'l-İhticâ bi Kavlihi* adlı bir eserinden söz edilir (İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 263). İbn Abdûn, özellikle Kayrevan Hanefîlerinin önemli isimlerinden Süleyman b. İmran (270/883)'dan nakilde bulunmuştur (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/212; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/189; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 263).

açından İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-Sağîr*'inin ilk şarihi¹⁷¹, *el-Câmiu'l-Kebîr*'in ilk şarihlerinden biri¹⁷², Hanefî fikhını özet şekilde bir araya getiren *el-Muhtasar*'ın ilk müellifi¹⁷³ ve ilk Ebû Hanîfe menakıbı yazarı¹⁷⁴ olması rastlantı değildir.

el-Akîde eseri de söz konusu bu müstakil Mısır Hanefîliği çabasının muhtemelen akaid boyutunu oluşturmakta olup Irak'ta çoğunlukla Mutezile, Kûfe'de Mürcie ve Nişabur'da Kerramiyye gibi ekollerle ilişkilendirilen Ebû Hanîfe ve takipçilerinin bu gruplarla değil bizzat merkez Ehl-i Sünnetle ilişkilendirildiği bir düşüncenin ürünü olmalıdır. Tahâvî, Hanefî fikhının hadisle desteklenmesi ya da hadis metinleriyle sıkı bir ilişki içerisinde olan bir Hanefî fikhı ortaya koyma çabasının yanında Ehl-i Sünnet dışı ekollerle ilişkilendirilen ve muhtemelen Mihne sürecinde de pekiştirilmiş algıyı değiştirmek ve Ebû Hanîfe ile takipçilerinin Ehl-i Sünnet'in bizzat temsilcisi olduğu ve diğer Ehl-i Sünnet gruplarıyla aralarında hiçbir konuda ihtilafın bulunmadığını ispat için *el-Akîde* eserini kaleme almıştır.

Tahâvî'nin Mısır'da kapsamlı surette ortaya koymaya çalıştığı ve pek çok metinle de desteklediği söz konusu bu müstakil Mısır Hanefîliği çabasının ne denli başarılı olduğu ve takipçileri tarafından ne kadar kuvvetle sürdürüldüğü bundan sonraki başlığın konusu olacaktır.

3. Tahâvî Sonrası Mısır'da Hanefilik

Ebû Cafer et-Tahâvî'nin Mısır'da temelini attığı müstakil bir Hanefî geleneğin, kendisinden ders alanlar başta olmak üzere Mısır'da bulunan sonraki Hanefîler tarafından sürdürüldüğünü söylemek mümkün değildir. Tahâvî'den sonra Mısır'da onun gibi merkezî bir isme rastlanmamaktadır. Bu açıdan onun Mısır'daki son büyük Hanefî olduğu söylenebilir.

Tahâvî sonrasında da Mısır'a dışarıdan Hanefî kadılar ve fakihler gelmeye devam etmekle birlikte hiçbirinin kalıcı ve etkili bir tedris ya da telif faaliyetinde bulunduğu görülmez. Ne Bekkar b. Kuteybe'den nakilde bulunan Mısır'daki Hanefîlerden Ebû Ahmed Nehban b. İshak b. Mikdas el-Beskasî el-Buharî¹⁷⁵ (310/922), Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ebi'l-Hadid el-Mısırî es-

¹⁷¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/562.

¹⁷² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/568.

¹⁷³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1627.

¹⁷⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1836-37.

¹⁷⁵ el-Kureşî, kendisinden Hanefîlerin mütekaddimlerinden biri olarak söz eder. Bekkar b. Kuteybe dışında Rebi b. Süleyman'dan hadis dinledi. 310/922'de vefat etti (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/531).

Sadeffî¹⁷⁶ (331/943), Ebu'l-Hasan Ahmed b. Zebhrad b. Mihran el-Farisi es-Siraffî¹⁷⁷ (346/957), Abdülmelik b. Bekkar b. Kuteybe¹⁷⁸ ve Muhammed b. Hüseyin b. Kuteybe¹⁷⁹, ne Bekkar hapsedilince kadılık görevini üstlenen Ebû Bekr Muhammed b. Şazan el-Basrî¹⁸⁰ (274/887), ne Mısır'da kadılık yapan Muhammed b. Musa b. İshak es-Serahsî¹⁸¹ (330/941), Ebû Bekr Muhammed b. Bedr es-Sayraffî¹⁸² (330/941), Ahmed b. Abdillâh el-Keşşî¹⁸³ ve ne de Mısır'a geldiği ifade edilen Hanefî

¹⁷⁶ Bekkar b. Kuteybe dışında Yunus b. Abdilala, Rebi b. Süleyman ve İbn Abdilhakem'den hadis dinlemiştir (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/458-59; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/255) Ebû Hanîfe mezhebi üzere fakihdir. 331/943'de vefat etmiştir (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/458-59). el-Kureşî, Muhammed adında bir oğlu olduğunu söyleyerek onun da Hanefî olduğunu, 338/949'da vefat ettiğini söyler (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/333).

¹⁷⁷ Fakih ve mütekellim olarak niteleyen el-Kureşî, Ebû Hanîfe ashabından olduğunu, Mısır'a geldiğini ve orada bir şeyler imla ettirdiğini ifade eder. Bekkar b. Kuteybe dışında Ebû Davud Süleyman b. el-Eşas, Rebi b. Süleyman'dan hadis nakletmiştir. 344/955 veya 346/957'da vefat etmiştir. el-Kureşî ayrıca itizal ile itham edildiğini aktarır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/169; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/407).

¹⁷⁸ Bekkar b. Kuteybe'nin oğludur. el-Kureşî, 'imam oğlu imam' olarak niteleyip babasından fıkıh öğrendiği ve rivayette bulunduğunu aktarır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/470; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/390) İbn Asakir de Bekr adında bir oğlundan söz ederek kendisinden hadis rivayet ettiğini aktarır (Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan İbn Asakir (571/1176), *Tarihu Medineti Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarame el-Amri, Daru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995, X/369; Bedruddin el-Aynî (855/1451), *Meğani'l-Ahyar fi Şerhi Esami Ricali Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006, I/111). Ancak buna rağmen kimi kaynaklarda Bekkar b. Kuteybe'nin hiç evlenmediği ifade edilir (ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslam*, XX/72; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 99).

¹⁷⁹ Bekkar b. Kuteybe'nin kardeşinin oğludur. Bekkar'ın cenaze namazını kıldırmıştır (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât* (İbn Bürd Zeyli), 479; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 107; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/252).

¹⁸⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Şazan el-Cevherî, Kadı Bekkar'ın Mısır diyarındaki naibi ve halifesidir (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/207; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/172; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 358; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 83). Bekkar hapsedilince onun yerine davalara bakmıştır (ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslam*, 20/73; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 107, 479). Bekkar'dan hadis yazmıştır. 274/887'de vefat etti (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/207; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 358). Ebû Hanîfe mezhebi üzereydi (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/172; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 358).

¹⁸¹ Hanefî'dir. Safer 322/934'de Irak'tan Mısır'a kadı olarak geldi (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 419). Ebû Bekr İbnu'l-Haddad, Serahsî'nin kendisi hakkında Şafîî olduğunu öğrendiğinde "keşke Hanefî olsaydı" dediğini duyunca artık onun yanına gitmemiştir (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 420). Serahsî, Şevval 322/934'e kadar görevine devam etmiştir. Kadılığı 6 ay ve birkaç gün sürmüştür. 330/942'de vefat etmiştir (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 420-421).

¹⁸² Kufî mezhebi üzere eğitim aldı (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/436; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 347). Tahâvî ile vakit geçirirdi (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, I/436; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 347), ondan fıkıh öğrendi ve hadis yazdı (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/105). İbn Hacer, kadılık görevine aşırı düşkün olduğuna ilişkin nakilde bulunup buna dair bir kısım hadiseler anlatır. Daha kadı değilken bile Tahâvî ile oturup hükümleri yazmaktaydı (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 347). İbn Hacer, Hanefî olmakla birlikte mezhepte bir rivayetin bulunmadığını ifade ederek onu rüşvetle suçlar ve hakkında olumsuz nakillerde bulunur (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 351).

¹⁸³ Rabiulahir 331/942'de, Hüseyin b. İsa b. Herevan er-Remlî eş-Şafîî'nin naibi olarak Mısır'a gelmiştir. Sadece 3 ay görevde kalmıştır. Hanefî mezhebinden olup, fıkıh öğretiyor ve münazaralar yapıyordu (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 56).

fakihlerden Ebû Yakub İshak b. İbrahim eş-Şâşî¹⁸⁴ (325/937) gibi isimlerin Mısır'da herhangi bir faaliyetinden kaynaklar söz ederler.

Tahâvî'den ders alan isimlerin ise Tahâvî sonrasında Mısır'da bir faaliyette bulunmadıkları ve bu talebelerin çoğunun Mısır'dan ayrılarak başka bölgelere gittikleri görülmektedir. Gittiği bölgelerde Tahâvî'den rivayette bulunup eserlerini nakleden bu talebeler Tahâvî'yle Mısır'da tesis edilmek istenen müstakil Hanefî okulu sürdürememişlerdir.

Mesela Tahâvî'den *el-Meâni'l-Âsâr*'ını dinleyen¹⁸⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. Ali İbnu'l-Mukri¹⁸⁶ (381/991) ile Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ömer et-Tirmîzî'nin eseri doğu¹⁸⁷, Ebu'l-Kasım Hişam b. Muhammed b. Ebî Halife er-Ruaynî¹⁸⁸ (376/986)'nin ise batı bölgesinde rivayet ettikleri; *el-Akîde*'yi Tahâvî'den nakleden isimlerden biri olan Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Mansur el-Ensari ed-Dâmeğânî¹⁸⁹ ile Ebû Talib Said b. Muhammed el-Berdaî¹⁹⁰'nin Bağdat'a gittikleri şeklindeki bilgiler, Tahâvî'nin önde gelen pek çok talebesinin Mısır'dan ayrılmış olduklarını göstermektedir. Bu ise Tahâvî sonrasında Mısır'da Hanefî geleneğin dağılması ve tedris halkının bozulması anlamına gelmektedir. Başından beri Kufe, Basra ve Bağdat okullarıyla desteklenmiş olan Mısır Hanefiliği Tahâvî'nin tedris ve

¹⁸⁴ Ebû Hanîfe mezhebi üzere fıkıh okumuş, Mısır'a gelmiştir (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/33; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/364; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/150-151). İmam Muhammed'in *el-Câmiu'l-Kebîr*'ini rivayet ederdi. Mısır'da 325/937'de vefat etti (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/33; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/364; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/151). Ebû Hanîfe ashabının şeyhiydi (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 43-44).

¹⁸⁵ ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 27/39; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/276.

¹⁸⁶ İbnu'l-Mukri'nin, Tahâvî'nin de yer aldığı bazı alimlerin eserlerinin günümüze ulaşmasında rolü olduğu ifade edilir (Ali Osman Koçkuzu, "İbnül-Mukri el-İsfehani" *DİA*, XXI/138). İbnu'l-Mukrii, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zur'a er-Râzî'nin usulünü benimsediğini söylemiştir (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 27/39). Bir süre Sahib b. Abbad'ın kütüphanesinde hafız-ı kütüb olarak çalıştı. 381/991'de İsfehan'da vefat etti (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 27/39). Eserleri arasında *Müsnedu Ebî Hanîfe/Tehzîbu Müsnedi'l-İmam Ebî Hanîfe* adlı bir eser de yer almaktadır (Koçkuzu, *DİA*, XXI/138). Kevserî, bu şahsı el-Hanbelî olarak niteler (*el-Hâvî*, 39).

¹⁸⁷ el-Kevserî, *el-Hâvî*, 39.

¹⁸⁸ el-Kevserî, *el-Hâvî*, 39. Kevserî, er-Ruaynî'nin *Müşkilü'l-Âsâr* ve *Kitabu'l-Eşribe*'yi de aynı şekilde rivayet ettiğini söyler (*el-Hâvî*, 39-40). Kevserî'nin *Kitabu'l-Eşribe* olarak verdiği eser muhtemelen müstakil bir kitap olmayıp Tahâvî'nin diğer eserlerinden bir bölüm olmalıdır. Zira Tahâvî'nin eserleri arasında böyle bir kitaptan söz edilmemektedir. er-Ruaynî, Tahâvî'den rivayette bulunmuş olup 376/986'da vefat etmiştir (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 26/601).

¹⁸⁹ Ebû Sa'd Abdülkerim es-Semânî (562/1167), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemani, Dairetü'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1962, V/290; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/318; IV/18; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/91; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 41.

¹⁹⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/224; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/38; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 80.

telif çabalarına rağmen kalıcı olamamış ve büyük oranda Irak'ta, muhtemelen devrin en büyük Hanefî okulu olan Bağdat Hanefîliğine dahil olmuştur.

Aslında Mısır'daki durumun böyle olduğunu Saymerî'nin Bağdat'taki Hanefî ilim halkasını bir bütün ve takip edilebilir bir kronolojiyle verdiği *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih* eserinde görülmektedir. Saymerî, Mısır'da ortaya çıkmaya çalışan Hanefî yapıyı gerek kökeni gerekse de sonraki süreçteki varlığının Bağdat Hanefîlerinin kadrolarıyla sağlandığını gösterir tarzda Mısır'a giden Hanefîleri ekseriyetle Bağdatlı Hanefî alimlerin silsilesine bağlamaktadır. Eserinin sonunda Horasan ve Maverâünnehir bölgesindeki Hanefîleri kendi silsilelerinden bağımsız bir oluşum olarak kabul ettiği¹⁹¹ görülen Saymerî'nin, Bağdat'ın batısında yer alan Şam ve Mısır bölgelerini ise kendi tedris faaliyetlerinin bir uzantısı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Şam ve Mısır bölgesine aslında yakından bakmamış olan Saymerî'nin, bu bölgelerde etkin olan Ebû Hazim ve Tahâvî gibi isimlerden bir şekilde Bağdat tedris faaliyetleri çerçevesinde ve merkeze almadan söz etmesi, onun Mısır'daki Hanefîliği Bağdat'tan ayrı, bağımsız bir çizgide görmediğini ortaya koymaktadır. Zaten anlaşıldığı kadarıyla da Mısır asla bu bağımsız Hanefî çizgiyi oluşturamamıştır. Kanaatimizce Tahâvî tarafından *el-Akîde* eseri de dahil olmak üzere yazılan eserler, Mısır'daki Hanefîliğin Bağdat merkezli Hanefîlikten ayrılmaya yönelik bir girişimdi. Ancak sonraki süreçte yaşananlar bunun sürdürülemediğini ve ortadan kalktığını göstermektedir. Tahâvî'nin halkasındaki talebelerin bile onun vefatından sonra Mısır'dan ayrılıp başta Bağdat olmak üzere başka bölgelere gitmeleri, onların Tahâvî'nin Mısır'daki Hanefî çizgisini devam ettiremediklerini ortaya koymaktadır. Bu nedenle Tahâvî'den ders almış isimlerden bazılarının Bağdat'a giderek Kerhî'nin halkasına katılması oldukça anlamlıdır. Bu, aslında Tahâvî'nin çabasıyla Mısır'da Bağdat'tan bağımsız bir yapıyı amaçlayan çizginin henüz oluşum aşamasındayken ortadan kalktığını ve yeniden Bağdat içerisinde kaybolduğunun da delilidir.

Aslında Mısır bölgesi başından beri Hanefî yayılımına uygun olmayan bir coğrafya hüviyetindedir. Bölgede Hanefî faaliyetler henüz başlangıç aşamasındayken Mısır, yerel fakihlere sahip olmakla birlikte büyük oranda Medine ekolünün etkisindeydi. Bu yönüyle Mısır'ın Medine, Şam ve Irak gibi müstakil bir fıkıh geleneğinden ziyade Medine fıkıhının bir tesir alanı olarak nitelenmesi isabetli

¹⁹¹ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 173.

olacaktır¹⁹². İmam Malik'in görüşlerinin Medine dışında ilk kez Mısır'a ulaştığı ve hakim olduğu, Şafî'nin Mısır'a gelip yerleşinceye kadar Mısırlıların Malikî fıkına bağlı kaldıkları¹⁹³ bilinen bir husustur. Daha sonra ise Şafî'nin Mısır'a gelip yerleşmesiyle Mısır adeta Malikî-Şafî mücadelesine alanına dönüşmüştür¹⁹⁴, Ebû Hanîfe fıkı da bu ikisi arasında kendisine çok az yer bulabilmiştir¹⁹⁵. Hanefîliğin Mısır'daki bu çabası Abbasîlerle Hanefîlik arasında var olduğu öne sürülen yakın ilişkinin bir sonucu olan kadı tayini ve sonrasında Tolunoğulları ve İhşidiler döneminde kısmen devam eden bu duruma rağmen hep sınırlı ve diğer iki mezhebe göre daha yavaş gerçekleşmiştir¹⁹⁶.

¹⁹² Çavuşoğlu, *Irak Malikî Ekolü*, 34.

¹⁹³ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II/334; Çavuşoğlu, *Irak Malikî Ekolü*, 34.

¹⁹⁴ İmam Şafî Mısır'a geldiğinde İmam Malik fıkını takip eden kimi fakihlerce himaye edilmiş olsa da pek çok Malik fıkı takipçisi tarafından tenkit edilmiştir. Hatta bu fakihlerden Ebû Ahmed İsa b. Münkedir el-Kureşî, Şafî'ye "Ey adam! Bu beldenin işi ve fikri aynı iken buraya geldin de aralarını ayırdın, şer çıkardın. Allah da ruhunu ve bedenini ayırsın!" diye bağırıştır (el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, 438; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 297). İbn Hacer, İsa b. Münkedir'in burada kastettiği tefrikanın, Şafî ile Mısır ehli arasında yaşanan tefrika olduğunu zira Mısırlıların öncesinde sadece Malik'in görüşünü bildiklerini ancak Şafî ona muhalefet edince Mısırlılardan da pek çok kimsenin ona uyduğunu ve Mısırlılar arasında tartışma ve çekişmenin başladığını söyler (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 297-98). İsa b. Münkedir dışında bir diğer İmam Malik takipçisi Eşheb b. Abdilaziz Kaysî de Şafî'ye karşı çıkmakta ve onun ölmesi için beddua etmekteydi (Cemaluddin Ebû Ömer Yusuf b. Abdilber el-Endelusî (463/1071), *el-İntika fî Fedaili's-Selaseti'l-Eimmeti'l-Fukaha*, nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde, Beyrut 1417/1997, 97). Malikîlerin, İmam Şafî ve takipçilerine bu bakışının Şafî dönemiyle ve Mısır'a sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. el-Makdisî, Mağrib bölgelerinde Malikîlerin İmam Şafî'ye buğzettiğini ve Şafî'yi Malik'ten ilim öğrendiği halde ona muhalefet etmekle suçladıklarını aktarır (*Ahsenü't-Tekasim*, 236). Malikîlik ve Şafîlik arasındaki bu çekişme uzun yıllar devam etmiş, Eyyubîler devrinde durum, tümüyle Şafîlik lehine değişmiştir.

¹⁹⁵ el-Makrîzî, Mısır'da Ebû Hanîfe mezhebinden çok Malik'in mezhebinin yayıldığını, çünkü Malik'in ashabının Mısır'da oldukça çok olduğunu, Ebû Hanîfe mezhebinin ise Mısır'da olmadığından bilinmediğini söyler (*el-Hıtat*, III/366). Fâtımîlerin 358/969'da İfrikiyye'den Mısır'a gelmelerine kadar ise Mısır'da Malik ve Şafî mezhebinin cari olduğunu, Mısır ehlinin bu iki mezheple amel ettiklerini, kadıların ise bu iki mezhepten veya Ebû Hanîfe mezhebinden olduğunu aktarır (el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/367). Fâtımîler döneminde ise Mısır'da Şia mezhebi yaygınlaşmış ve kazayla fetvada bu mezheple amel edilmiş, ona muhalif olan mezhepler kötü görülmüş böylece burada Şia dışında mezhep kalmamıştır (el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/367). Fâtımîlerin idaresi döneminde Mısır, Şam ve Mağrib bölgelerine seyahat eden el-Makdisî de, bunu doğrulayacak şekilde Mısır'da Şafî ve Malikîlerden söz etmekte ancak Hanefîleri anmamaktadır. el-Makdisî, Şam bölgesi de dahil olmak üzere artık Fâtımîlerin mezhebinin burada egemen olduğunu söyler (*Ahsenü't-Tekasim*, 202).

¹⁹⁶ Tolunoğulları döneminde sistematik bir surette ve özel olarak Hanefî fıkına destek şeklinde nitelenebilecek bir faaliyet bulunmamaktadır. Tolunoğulları idaresi boyunca kadılık yapan sadece 3 isim bulunup bunlardan Bekkar b. Kuteybe ve Muhammed b. Abde Hanefî iken son Tolunoğlu kadısı Muhammed b. Osman İbn Ebî Zura es-Sekafî ed-Dimeşkî (302/914) Şafî'dir. İbn Ebî Zura ed-Dimeşkî, Mısır'daki ilk Şafî kadı olup (Abdurrahman b. Ahmed, *Tarihu İbn Yunus*, II/217; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 387) daha önce 264/877'de Tolunoğulları tarafından Dimaşk kadısı olarak atanmıştı. Taassub derecesinde Şafî'nin görüşlerine bağlı olduğu aktarılan İbn Ebî Zura'nın Dimaşk'ta iken çoğunluğu Evzaî'nin görüşleri üzere olan halkı Şafî'nin görüşlerine çekmek için Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ını ezberleyene 100 dinar vermeyi vadettiği ve böylece Dimaşk'a Şafî mezhebini soktuğu ifade edilmektedir (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 387). Tolunoğulları idaresi döneminde Mısır'ın iki kadısının Hanefî olmasının ise aslında doğrudan Tolunoğullarının bir tasarrufu olmayıp merkezi Abbasî hilafetinin tercihiydi. Zira bu dönemde kadılar bizzat halife tarafından atanmakta ya da onun

Üçüncü kuşak Hanefîlerin çabasıyla sistemli bir yapıya dönüşen ve sonraki kuşakta yer alan Tahâvî'yle kendi hususiyetini kazanıp eserlerini veren Mısır Hanefîliği, henüz oluşum aşamasındayken istikrarlı bir yapı kazanamadan Fâtımîlerin Mısır'ı ele geçirmesiyle tümüyle sona ermiştir. Bölgede daha sistemli ve sürekli bir yapı kazanamadan ortadan kalkan bu Hanefî faaliyetlerin yeniden ortaya çıkması ve kalıcı bir hale gelmesi doğudan Hanefî fakihlerin göçleriyle mümkün olmuştur. Mısır, ancak bu dönemdeki faaliyetlerin bir uzantısı olarak istikrarlı bir Hanefî yayılımına kavuşmuştur.

Mısır'ın Fatimiler tarafından ele geçirilmesinden Selçuklu kuvvetlerinin doğudan bu bölgeye tazyikine ve özellikle Zengilerin Şam bölgesindeki politikalarının bir devamı neticesinde Mısır'da tesis edilmiş olan Eyyûbî iktidarına kadar Mısır'da bir Hanefî fıkhnın tezahürüne rastlanmamaktadır. Aslında bu garipsenecek bir durum arzetmez. Zira başında beri Abbasî iktidarıyla yakın bir ilişkisi olan ve adeta onunla özdeşleşen bir fıkıh ekolünün, Sünnî Abbasî idaresine karşıtlık ve bununla mücadele etme üzerine kurulan Fâtımîlerce hoşgörülmesini beklemek anlamsız olacaktır. Bu sebeple Mısır'da bir Hanefî nüfuz alanı mevcut olsaydı bile bunun Fâtımîlerle ortadan kaldırılacağı ya da büyük oranda zayıflatılacağı öngörülebilecek bir durumdur. Çünkü Fâtımîler Hanefîlerden hoşlanmıyor ve onları baş düşmanları olan Abbasîlerin mezhebi olarak

tarafından onanmaktaydı (Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslamın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yay, İstanbul 2000, 258). Bu sebeple 269/883'de Bekkar b. Kuteybe hapsedildiğinde, halife tarafından atandığından kadılıktan azledilememiştir (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 20/72). 270/884'den sonra mezalimde görev yapan İbn Abde ise ancak 277/890'da halifenin onaylaması sonrasında kadı olmuştur. Dolayısıyla Abbasî idaresinden siyaseten kısmî bağımsızlığı olan Tolunoğullarının, kadılık atamasında bağımsız olmadığı ortadadır. Bu sebeple Hanefî kadı tercihi bizzat Tolunoğullarının değil Abbasî hilafetinin tasarrufu olup Tolunoğulları döneminde Hanefî mezhebinin bizzat desteklendiği söylenemez. Hatta el-Makrîzî'nin bir nakline göre 265/877'de (henüz Bekkar'ın kadı olduğu dönemde) İbn Tolun'un çocukları, ellerinde kağıtlar ve emrinde hizmetlilerle Şafîî'nin takipçisi olan Rebi b. Süleyman'ın meclisine gitmekteydiler (el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/195). İhşidiler döneminde ise Hanefî kadı tercihi daha da nadir gerçekleşmiştir. Her ne kadar İbn Hacer, İbn Zülak'tan nakille İhşidilerin hepsinin Şafîîlere olan nefretinden söz etse de (İbn Hacer, *Refu'l-İsr*, 335), bu dönemde atanan pek çok kadının Şafîî olduğuna şahit olmaktayız. Ancak bu kadılar da muhtelemen İhşidilerin değil yine merkezi Abbasî hilafetinin atamasıyla görev almış olmalıdırlar. Ancak buna rağmen İhşidiler döneminde de Hanefîlere destek olarak algılanabilecek bir uygulamaya şahit olamamaktayız. Tolunoğulları ve İhşidiler dönemi Mısır kadıları ve bunların mezhebî eğilimleri için bkz. Mathieu Tillier, "The Qadis of Fustat-Misr Under the Tulunids and The İkhshidids: The Judiciary and Egyptian Autonomy", *Journal of The American Oriental Society*, 131 (2011), pp. 207-222.

görüyorlardı¹⁹⁷. Bunun sonucunda Mağrip'te olduğu gibi Mısır ve Suriye bölgesinde zaten sınırlı düzeyde temsil edilmiş olan Hanefîlik iyiden iyiye zayıflamıştır¹⁹⁸.

Mısır'da Hanefîlik başından beri zaten oldukça zorlukla zemin bulup yayılmaya çalışmıştır. Hanefîliğin nitelikli bir yapı haline gelmeye başladığı ve Irak'tan bağımsızlaştığı bir süreci yaşarken Tahâvî'nin halkasını devam ettirecek ve nitelikli eserlerle bunu ayakta tutacak güçlü bir ismin bulunmaması Mısır Hanefîliğinin burada izinin kaybolmasıyla sonuçlanmıştır.

Tahâvî'nin 321/933'teki vefatından Fatımî iktidarının başladığı 358/969 yılına kadarki süre zarfında, Mısır'da görev yapan birkaç Hanefî kadının da etkili bir faaliyette bulunamadıkları dikkate alındığında, Hanefîliğin ilk yayılım dönemi için Mısır'daki en büyük ve hatta yegane büyük temsilcinin Ebû Cafer et-Tahâvî olduğu söylenebilir. Zira Türk göçlerinin başlayıp Mısır-Fâtımî idaresi için ciddi bir baskıya dönüştüğü Sünnî tazyikine kadar, Mısır'da birkaç istisna dışında Hanefîliğin esamesinden söz etmek mümkün olmamaktadır. Bu istisnalardan biri Fâtımîlerde kadılık görevi yapan¹⁹⁹ Hanefî Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. Haris İbn Ebi'l-Avvam es-Sadî (418/1027)'dir. Ebû Hanîfe hakkında bir menakıbı bulunan²⁰⁰ İbn Ebi'l-Avvam, Hanefî olmasına rağmen Fâtımî halifesi el-Hakim tarafından kadı olarak atanmış ve atanma nedeni de bizzat Halife tarafından güvenilirliğiyle açıklanmıştır²⁰¹. Ancak İbn Ebi'l-Avvam bir Hanefî kadısı olarak değil Fâtımî devletinin, üzerine kurulmuş olduğu düşünce geleneğine uygun olarak İsmailî fihhına göre hüküm vermekle emrolunmuş ve bunu sağlamak için de davalar esnasında yanına dört İsmailî fakihin bulundurulması

¹⁹⁷ Leiser, Gary la Viere, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249*, University of Pennsylvania, 1976, 90. Bu sebeple Hanefîliğin Kuzey Afrika'da Fâtımîlerle uzlaşması hatta yer yer onların mezheplerine geçişlerin olduğu ve Malikîler gibi direniş göstermedikleri (Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden, 1997, 131) ya da Fâtımîlerce himaye görmeleri sebebiyle Fâtımîlerin buradan çekilmesiyle Hanefîlerin de ortadan kalktığı (Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 253) iddiaları kanaatimizce hakikati yansıtmamaktadır.

¹⁹⁸ Madelung, Wilferd F., "11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", (*İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay, Ankara 2003, içerisinde), 370.

¹⁹⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/283; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 72.

²⁰⁰ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 74. Ancak söz konusu eser, Ebu'l-Abbas'ın dedesi Ebu'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. Haris İbn Ebi'l-Avvam es-Sadî (335/946)'ye de nispet edilmektedir. Hatta eser bu isme nispetle neşredilmiştir (*Fedailu Ebî Hanîfe ve Ahbaruhu ve Menakibuhu*, thk. Latifurrahman el-Behrâcî el-Kasımî, Mektebetü'l-İmdadiyye, Mekke 1431/2010). Muhakkik, eserin dede İbn Ebi'l-Avvam'a ait olduğunu ancak torunun müsvedde haldeki metne eklemeler yaparak temize çektiğini aktarır (*Fedailu Ebî Hanîfe ve Ahbaruhu ve Menakibuhu*, muhakkik mukaddimesi, 10-11, 21).

²⁰¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/283; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 72.

kararlaştırılmıştır²⁰². 405/1015'den 418/1027'deki vefatına kadar 12 yıl 7 ay görev yapan İbn Ebi'l-Avvam'ın²⁰³ Hanefîlik adına ne tür faaliyetleri olduğu ise bilinmemektedir²⁰⁴. Ancak anlaşıldığı kadarıyla sadece kişisel hususiyetleriyle bu görevi üstlenmiş görünen İbn Ebi'l-Avvam'ın görevi esnasında Hanefî fıkına göre bile hüküm verememesi Hanefîlik adına faaliyetlerin çok da kolay olmadığını göstermektedir.

Yine Halife el-Mustansır tarafından 452/1060'de kadı olarak atanan²⁰⁵ İbn Ebi'l-Avvam ailesinden Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ebî Zekeriyya Yahya İbn Ebi'l-Avvam (453/1061)'ın da faaliyetleri hakkında bir bilgi bulunmamaktadır²⁰⁶.

Aslında Mısır'da zaten sınırlı olan Hanefî faaliyetlerin Fâtımî idaresiyle birlikte tümüyle sekteye uğradığı hatta ortadan kalktığı ileri sürülebilir. Hanefîliğin ilk dönemlerinde Abbasî devletiyle oldukça yakın ilişki içerisinde olması ve adeta Abbasîlerle özdeşleşmesi Fâtımîlerin Hanefîlere karşı olmalarına yol açmış olmalıdır. Bölgedeki Hanefîlerin otorite tarafından ya nüfuslarının azlığı ya da ifade ettiğimiz türden Abbasîlerle olan yakın ilişkisi nedeniyle itibara alınmadıklarının en önemli kanıtı Fâtımîler döneminde 525/1131 yılında ordu komutanı Ebû Ali Ahmed İbnu'l-Efdal tarafından dört mezhebe mensup kadı atamasında Hanefî kadının bunlar arasında yer almamasıdır²⁰⁷. Yaklaşık 14 ay süren ve 526/1132'de kaldırılan bu uygulamada²⁰⁸ kendi fıkına göre hüküm vermesi kabul edilen mezhepler İsmailik,

²⁰² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/283.

²⁰³ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 72.

²⁰⁴ Madelung, Ebu'l-Abbas b. Ebi'l-Avvam'ın V/XI. yy başlarında Tahâvî'nin çalışmalarını naklettiğini öne sürmektedir (Wilferd F. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", (*İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay, Ankara 2003, içerisinde) 309). Ancak burada kaynak olarak verilen İbn Hacer, *Refu'l-Isr* eserinde böyle bir bilgi geçmemektedir. Fakat bununla birlikte İbn Ebi'l-Avvam'ın, *Fedailu Ebî Hanîfe* adlı eserde dedesi vasıtasıyla Tahâvî'den onlarca nakli bulunmaktadır (bir kısmı için bkz: İbn Ebi'l-Avvam, *Fedailu Ebî Hanîfe ve Ahbaruhu ve Menakibuhu*, 40, 45, 53, 59, 67, 95, 119, 125, 162, 242, 291, 300, 304, 347, 348, 350).

²⁰⁵ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 75.

²⁰⁶ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 75.

²⁰⁷ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 162, 458.

²⁰⁸ Bu dört kadı, Ali İbnu'l-Efdal'ın Rebiulevvel 526/1132'de tutuklanmasıyla görevden alınmış ve böylece bu uygulama sona ermiştir (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 162). Göreve de İsmaili bir kadı atanmıştır. İbnu'l-Efdal ise bir süre sonra öldürülmüştür (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 169). İmamî olduğu ifade edilen Ebû Ahmed Ali b. Efdal, dört kadı uygulaması dışında Fâtımî devletini sarsacak pek çok yeni uygulamayı da yürürlüğe koymuştur. Yönetimi ele geçirerek halife Hafız Lidinillah'ı hapsedip halifenin ismini bile hutbeden silmiş olan İbnu'l-Efdal, onikinci imam adına davette bulunmuş ve ezandan Şii eklemeyi çıkarmıştır (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 36/140-141; Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türki Mustafa, Daru İhyai't-Turas, Beyrut 1420/2000, XIX/85; Ahmet Güner, "Hafız Lidilillah", *DİA*, XV/108). Ancak Madelung'un da

İmamilik, Şafîlik ve Malikîlik'tir²⁰⁹. Hanefîlerin dikkate alınmadığı bu uygulamada Sünnî mezhepler için muhtemelen nüfus ve yayılım esas alınmıştır. Bu ise başından beri vurguladığımız Mısır bölgesindeki Hanefîlerin hiçbir zaman ciddi toplumsal çoğunluğa ve güce ulaşamadıklarına dair tespitimizle uyusmaktadır.

Tahâvî'den sonra Mısır'da adeta izi kaybolan Hanefîliğin kaderi, Selçuklu fetihleriyle paralellik arz eden Hanefî göçleriyle değişmiştir. Mısır'daki Fâtımî idaresinin VI/XII. yy sonuna kadar varlığını sürdürmesi burada Hanefî yayılımının doğal olarak Şam bölgesine göre daha geç ve daha yavaş gerçekleşmesine yol açmıştır. Fâtımî idaresi yerine tesis edilen Eyyûbîlerin Şafî mezhebinden oluşları bölgede her ne kadar ilk aşamada Şafîliğin rakipsiz olacak düzeyde güçlenmesini sağlasa da bölge, Şîî izlerinin silinmesi amacıyla güdülen Sünnîlik siyasetinin etkisiyle Şafîlik dışındaki mezheplerin de faaliyetine açılmıştır. Hanefîliğin Mısır bölgesinde kalıcı faaliyetlerinin başlaması da işte bu döneme denk gelmektedir.

B. Tahâvî ve el-Akîde Eseri

el-Akîde'nin Ebû Cafer et-Tahâvî'ye aidiyetinde kaynaklar herhangi bir şüphe ifade etmezler. İlk bibliyografik kaynaklardan *el-Fihrist*'te İbn Nedim (385/995), Tahâvî'nin eserleri arasında *el-Akîde*'ye yer vermektedir²¹⁰. Tahâvî'nin biyografisini

dikkat çektiği gibi Şîî olan İbnu'l-Efdal'in ezandan Şîî ziyadeyi çıkarmasından kasıt İmamilerin de uyguladığı "Hayye ala Hayri'l-Amel" ifadesi değil "Muhammed ve Ali Hayru'l-Beşer" ifadesidir ("Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 346).

²⁰⁹ İbn Hacer, *Ref'u'l-Isr*, 162; el-Makrîzî, *el-Hutat*, III/389. Bu durum bölgede dikkate alınacak düzeyde Hanefî bir nüfusun bulunmadığını göstermektedir. Buna karşın Malikî ve Şafîler ise Fâtımîlerin Sünnîlik karşıtı politikalarına rağmen varlıklarını büyük oranda sürdürmüşlerdir. Bu nedenle söz konusu dört kadı uygulaması dışında Fâtımîlerin Sünnî mezhepler için açmış olduğu medreselerden de bu iki mezhep faydalanmıştır (Eymen Fuad Seyyid, "Fâtımîler (Medeniyet Tarihi)", *DİA*, XII/235). Ancak Fâtımîlerle ilişkilerin gerildiği dönemlerde özellikle Malikîlerin ismi öne çıkmaktadır. Bu durum muhtemelen Malikîlerin Mısır'daki en güçlü Sünnî mezhep oluşlarıyla ilgilidir. Söz konusu gerilim dönemlerinde ise Malikî fakihlerle çekişmelerin yaşandığına (Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, 130), faaliyetlerinin yasaklanarak şehirden sürülmelerine (el-Makrîzî, *el-Hutat*, II/41), hatta sırf Malikî'in *el-Muvatta* eserini yanında bulduğundan dolayı cezalandırılmalarına (el-Makrîzî, *el-Hutat*, III/384) şahit olunmaktadır. Ancak buna rağmen bunun devamlılık arz etmediği, özellikle gerilimlerin olmadığı dönemlerde Malikîlerin önemli ölçüde muhatap alındığı görülmektedir. Mesela Fâtımî halifesi el-Hakim, Daru'l-Hikme dışında kurmuş olduğu iki Sünnî kurumu, iki Malikî fakihinin nezaretinde açmış (Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2005, 286), Daru'l-Hikme'de ders vermesine izin verdiği bazı Sünnî hukukçuları (Daftary, *İsmaililer*, 286) da muhtemelen yine Malikî fakihlerden seçmiştir. Bütün bunlar başta söz konusu dört mezhepten kadı uygulaması olmak üzere Fâtımîlerin Sünnî mezhepleri muhatap almasının büyük oranda nüfusları ve bölgedeki yayılımlarıyla ilişkili olduğunu, bu nedenle de Hanefîlerin muhatap alınmadığını göstermektedir.

²¹⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 260.

kapsamlı bir şekilde veren el-Kureşî ise Tahâvî'nin eserlerini sıraladığı yerde²¹¹ *el-Akîde*'den bahsetmemekle birlikte muhtelif yerlerde eserden söz etmektedir²¹². Kureşî dışındaki diğer Hanefî tabakat eserleri ise *el-Akîde*'ye Tahâvî'nin eserlerini verdikleri listede yer vermemekle²¹³ birlikte bu, eserin ona aidiyetine yönelik bir şüpheden ziyade onun Tahâvî'yle özdeşleşecek düzeyde şöhret kazanmasından kaynaklanmış olmalıdır²¹⁴.

1. Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri Olarak *el-Akîde*

Ebû Cafer et-Tahâvî, *el-Akîde* metnini Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin fikirlerini esas alarak yazdığını ifade etmektedir²¹⁵. Dolayısıyla *el-Akîde*, Ebû Hanîfe ve iki talebesi tarafından kaleme alınmış ya da doğrudan onlardan rivayet edilen bir metin olmayıp Tahâvî'nin Ebû Hanîfe ve iki talebesine ait olduğunu ileri sürdüğü ve kendisine ulaşan görüşlerinin derlenmesinden meydana gelmiştir. Tahâvî'nin Ebû Hanîfe ve talebelerinin itikadî görüşlerini aldığı kaynakları ise Mısır ve Şam bölgelerinde faaliyet gösteren Hanefî isimlerle bunlar aracılığıyla bölgeye taşınan metinler olduğu muhakkaktır. Zira Tahâvî'nin Şam'a kısa seyahati dışında Mısır dışına çıktığına ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak buna rağmen Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve onun kelami görüşlerini içeren ilk metinlerden olan *el-Alim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkhü'l-Ekber*, *el-Fıkhü'l-Ebsat* ve *er-Risale*²¹⁶ gibi eserlerin Mısır bölgesine ulaştıklarına ise şahit olunmamaktadır²¹⁷.

²¹¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/276-277.

²¹² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/275, 462.

²¹³ İbn Kutluboğa (*Tâcu't-Terâcim*, 101) *el-Akîde*'ye listede yer verir. Ancak et-Temîmî (*et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/51), Kınalızâde, (*Tabakâtu'l-Hanefiyye*, II/26), (el-Kefevî, *Ketâib*, 111b), Ali el-Kârî (*el-Esmâru'l-Ceniyye*, I/335-336) ve el-Leknevî (*el-Fevâidü'l-Behiyye*, 32), Tahâvî'nin biyografisinde *el-Akîde*'yi eserleri arasında saymazlar.

²¹⁴ Mesela İbn Kutluboğa, Tahâvî'nin eserlerini verdikten sonra bir de meşhur *el-Akîde*'si olduğunu söyleyerek onu da zikreder (*Tâcu't-Terâcim*, 101).

²¹⁵ Ebû Cafer et-Tahâvî el-Hanefî, *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye: Beyânu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1416/1995, 7.

²¹⁶ Ahmet Karadut, *el-Akîde*'yi incelediği çalışmasında Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye gönderdiği risaleyi Bekkar b. Kuteybe'den rivayet ettiğini aktarır ve bu bilgiyi de Muvaffak el-Mekkî'nin *Menakibu Ebî Hanîfe* eseri ile Zahid el-Kevserî'nin neşrettiği *el-Alim ve'l-Müteallim* mukaddimesine dayandırır (*Kelam Tarihinde Tahavi ve Akide Risalesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1990, 32). Ancak her iki eserde de böyle bir bilgi yer almamaktadır. el-Mekkî, *Menakibu Ebî Hanîfe* eserinde Tahâvî'nin Bekkar'dan rivayet ettiği bir eserin rivayet zincirini verir. Ancak bu eser, *er-Risale ila Osman el-Bettî* değil, *el-Vasiyye ila Yusuf b. Halid es-Semtî*'dir (*Menakibu Ebî Hanîfe*, I/360). Kevserî'nin verdiği *er-Risale* rivayet zincirinde ise Bekkar b. Kuteybe ve Tahâvî yer almadığı gibi eser, doğu Hanefileri arasında nakledilmiş görünmektedir (İmam-ı Azam Numân b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-Müteallim*, thk Muhammed Zahid el-Kevserî, Matbaatu'l-Envar, Kahire 1368, muhakkik mukaddimesi, 5-6).

Oysa bu metinler üzerinde Horasan-Maveraünnehir bölgesindeki Hanefîlerin kapsamlı bir kelim geleneği oluşturdukları dikkate alındığında, bu eserlerin Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin tespiti için ne derece önemli oldukları açıktır. Bu metinlerin batıdaki Hanefîlere ulaşmamış olmasının onların Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini içeriklendirmelerine doğrudan tesirde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bölgede Ebû Hanîfe'nin kelami görüşlerini içeren herhangi bir metnin varlığının da tespit edilememiş olması, Hanefîlerin Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine ilişkin çok az bilgiye sahip olduklarını ve mevcut sınırlı bilgilerinin de ekseriyetle fıkıh üzerinden sağlandığını düşündürmektedir. Şam ve Mısır bölgelerinde Hanefî fıkıhının da sınırlı düzeyde temsil edildiği dikkate alındığında Tahâvî'ye Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine dair çok az malzemenin aktarılmış olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik bu bölgelerde Ebû Hanîfe'nin kelami görüşlerinden ziyade fikhî görüşlerinin nakledilmesinin, söz konusu içeriği bir hayli daraltmış olduğu da ortadadır.

Tahâvî'nin yaşadığı Mısır bölgesine Ebû Hanîfe'ye dayanan kelim görüşlerin bu denli sınırlı düzeyde aktarılmış olmasının muhtemel başlıca nedeni Ebû Hanîfe'den Tahâvî'ye ulaşan ilim silsilesinin kelimla herhangi bir ilişkisinden söz edilmeyen isimlerden oluşmasıdır. Mesailerini büyük oranda fıkha hasreden ve bu alanla ilgili eserler kaleme alan bu isimler, kaynaklık ettikleri Mısır bölgesindeki Hanefîliğe de bu nitelikte bir miras bırakmışlardır. Tahâvî'nin daha önce zikredilen hocalarıyla Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasındaki tabakada yer alan Hilal er-Rey²¹⁸, Muhammed b. Semaa²¹⁹, Bişr b. Velid el-Kindî²²⁰ ve İsa b. Eban²²¹ gibi fakihlerin

²¹⁷ Bu nedenle Kevserî'nin Tahâvî'nin *el-Akâde*'sini Ebû Hanîfe'nin beş eserine dayanarak yazdığı şeklindeki ifadesinin (*el-Alim ve'l-Müteallim*, mukaddime, 3) doğru olmadığını söylemeliyiz. Aslında Irak bölgesinde yaşamış olan İbnu'n-Nedim'in *el-Fihrist*'te Ebû Hanîfe'nin eserleri arasında *el-Fikhu'l-Ekber*, *Risale ile'l-Bustî/el-Bettî*, *el-Alim ve'l-Müteallim*, *Kitabu'r-Red ale'l-Kaderiyye*'yi zikretmiş olmasına rağmen (*el-Fihrist*, 251) bu bölgeden beslenmiş olan Mısır Hanefîliğinin bu eserleri bildiklerine dair hiçbir işaretin bulunmaması oldukça şaşırtıcıdır.

²¹⁸ Şurût ilmiyle ilgilenmiş olup bu ilimde uzmandı ve buna dair bir de eser yazmıştı. Ayrıca vakfa dair oldukça meşhur bir eseri vardır (*el-Kureşî*, *el-Cevâhir*, III/573; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 313; *el-Leknevî*, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 223).

²¹⁹ Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'den *en-Nevâdir*'i (*Nâdiru'r-Rivâye*) yazdı (*es-Saymerî*, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 161; *el-Kureşî*, *el-Cevâhir*, III/168; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 241; *el-Leknevî*, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 170), kitaplarını ve *Emali*'yi rivayet etti (*es-Saymerî*, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 161-62; *el-Kureşî*, *el-Cevâhir*, III/168; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 241). Özellikle İmam Muhammed'in kitaplarını rivayet etmiş ve ondan hiçbir şeyin kaybolmaması için çaba harcamıştır (*es-Saymerî*, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 162; *el-Kureşî*, *el-Cevâhir*, III/170; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 241). *Edebu'l-Kâdî*, *Kitabu'l-Mehadir ve's-Sicillât*, *en-Nevâdir* gibi eserleri vardır (*el-Leknevî*, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 170).

²²⁰ İmam Muhammed'e karşı ön yargısı bulunmakta ve ondan uzak durmaktaydı (*es-Saymerî*, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 162; *el-Kureşî*, *el-Cevâhir*, I/452; *el-Leknevî*, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 55).

ekseriyetle fıkıhla ilgilenmiş olmaları ve kendilerinden nakledilen kimi kelami görüşlere rağmen bunu Ebû Hanîfe'ye dayalı sistemli bir hale dönüştürememeleri²²² Mısır bölgesine bu isimler üzerinden Ebû Hanîfe'nin dağınık surette, çok az itikadî görüşünün taşınmış olduğu anlamına gelmektedir. Tahâvî'nin hocaları Bekkar b. Kuteybe, İbn Ebî İmran ve Ebû Hazim'in de tüm uğraşlarını fıkha hasretmeleri, hadis meclislerine sahip olmaları, özellikle mehadir, sicillat, yargılama hukuku türünden furuu fıkha ilişkin eserlerinden söz edilmesi²²³ ve hocalarından aktarılan kimi kalamî görüşleri de işleyip geliştirememeleri bu durumu iyice pekiştirmiştir. Bunun yanında

Kendisinden özellikle fıkıh, nevadir ve mesail öğrenilmekteydi (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/452). Memun döneminde Mihne sebebiyle Irak'ta sorgulanmış ve Kur'ân'ın sadece Allah kelamı olduğunu söylemekle yetinmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/453-54). Mutasım döneminde ise ev hapsine alınmış ve fetva vermesi engellemiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/454; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/240; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 55). Ahir ömründe Kur'ân hakkında tevakkuf etmeyi tercih ettiği, Ashabu'l-Hadis'in de onun hakkında konuşmaktan kaçındığı ifade edilir (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 55).

²²¹ Önceden hadis ehlinde iken ve Hanefîlerin hadise muhalefet ettiğini savunurken Muhammed b. Semaa aracılığıyla İmam Muhammed'in derslerine katılmış (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 132; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/679; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151) ve onun sıkı bir takipçisi olmuştur (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 132; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151). Özellikle hadis bilgisiyle övülmüştür (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151). Halku'l-Kur'ân'ı savunduğu hatta Mutezile'nin beş esasından da adli benimsediği iddiası yanında Fukaha Mürciesi sayılabilecek bir anlayışa sahip olduğu öne sürülür (Şükrü Özen, "İsa b. Eban", *DİA*, XXII/480). Ancak Hanefî mezhebinde İsa b. Eban'a özellikle usul kitaplarında sünnet, hadis ve ammin tahsisi bahislerinde görüşlerine yer verilmektedir. Onun kıyasa aykırı hadisin makbul sayılması için ravisinin fakih olmasını şart koşması bir çok Hanefî alim tarafından benimsenmiştir. Onun Hanefî mezhebinin hadis usulüne dair görüşlerini ilmi olarak temellendiren ilk isimlerden olduğu ifade edilir (Özen, *DİA*, XXII/481). Ebû Cafer et- Tahâvî, İsa b. Eban'ın *Hatau'l-Kutub* eserine *er-Red ala İsa b. Eban* adında bir reddiye yazmıştır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/277; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/52; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 32). Günümüze ulaşmayan bu reddiyenin İsa b. Eban'ın haber teorisine (Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 107) veya İmam Şafî'ye yönelttiği eleştirilere bir cevap (Özen, *DİA*, XXII/481) olduğu öne sürülür.

²²² Ebû Hanîfe'nin Irak bölgesinde başta oğlu Hammad ve torunu İsmail olmak üzere Muhammed b. Semaa, Bişr b. Velid el-Kindî, Muhammed b. Şuca es-Selcî ve İsa b. Eban gibi kimi takipçilerinden kelamla ilgili bazı görüşler nakledilmiş olsa da bu isimler Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşleri tutarlı ve sistemli şekilde bir araya getirip geliştirememişlerdir (K. M. Eyub Ali, "Tahâviyye", çev. Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay, İstanbul 1990) içerisinde, 292-293). Mihne sürecinden sonra Bağdat'taki Hanefîliğin etkinliğinin azalıp itikadî konularla ilgilenen Hanefîlerin de büyük ölçüde buradan ayrılmış olmaları (Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/17 (2010/1), 125) bölgedeki Hanefîler için durumun tümüyle bu şekilde sürmesine yol açmıştır. Bu durum Irak bölgesinden beslenen Mısır Hanefîliğini de etkilemiş, dolayısıyla bölgede Ebû Hanîfe'ye dayanan kelami görüşlerin nakli ve işleme imkanı büyük ölçüde ortadan kalkmıştır.

²²³ Mesela Bekkar b. Kuteybe'nin *Kitabu's-Şurûr*, *Kitabu'l-Mehâdir* ve *s-Sicillât*, *Kitabu'l-Vesâik* ve *l-Uhûd* ve Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ına reddiyesi vardır (el-Kureşî, *el-Cevâhir* I/459; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 145; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/249; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 55). İbn Ebî İmran'a sadece *el-Hac* adlı bir fıkıh eseri nispet edilir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/338; el-Kefevî, *Ketâib*, 103a). Kadı Ebû Hazim'in ise *Kitabu'l-Mehâdir* ve *s-Sicillât*, *Kitabu'l-Feraiz*, *Edebu'l-Kadı* gibi eserleri olduğu aktarılır (el-Fihrist, 261; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/368; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 182; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/272; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 86).

Mısır bölgesinde kelimî bir faaliyetin görünür düzeyde olmaması da Ebû Hanîfe'nin söz konusu itikadî fikirlerinin nakledilmesine ve işlenip geliştirilmesine ihtiyaç bırakmamış olmalıdır. Bölgeye Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirlerinin taşınmamış ya da işlenmemiş olması ise Hanefîler arasında Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri hususunda fikir birliğinin oluşmasını engellemiştir²²⁴. Muhtemelen bu nedenle Irak bölgesindeki Hanefîler arasında farklı eğilimler belirmiş ve özellikle de Mihne sürecinde Hanefîlerin farklı tutum geliştirmesine yol açmıştır. Halku'l-Kur'ân'ı savunan Hanefîlerin aynı zamanda Mihne'nin de bizzat uygulayıcıları olmaları, Mihne sonrasında Hanefîlere yönelik eleştirilerin Ebû Hanîfe'yi de içine alacak şekilde genişlemesine yol açtığı²²⁵ gibi, onun itikadî görüşlerinin de gerçekte ne olduğunun ortaya konulmasını gerekli kılmış olmalıdır. Böylece Mısır bölgesinde Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri ancak Mihne sonrasında, Ebû Hanîfe ve Hanefî karşıtı söylemin iyice güçlendiği bir ortamda tespiti çalışılmış ve onun görüşlerini derli-toplu bir araya getirme ihtiyacı hasıl olmuştur. *el-Akîde* de bu ihtiyacın sonucunda ortaya çıkmış bir metin olarak görünmektedir. Bu yönüyle de *el-Akîde*, Ebû Hanîfe'nin kelami görüşlerinin özet bir şekilde derlenmesinden ibaret olup asla yeni bir kelami sistem oluşturma iddiasını taşımaz.

Buna karşın Ebû Hanîfe'nin Ebû Mutî el-Belhî, İsam b. Yusuf, Ebû Mukatîl es-Semerkandî, Ebû Muhammed Selâm b. Salim gibi doğudan gelen talebeleri, fıkhi görüşleri dışında Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirlerini hatta bu görüşlerin yer aldığı bazı metinleri geldikleri bölgelere taşımışlardır²²⁶. Söz konusu bu metinler doğu bölgesindeki fikri hareketlerin de etkisiyle geliştirilmiş ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kapsamlı bir düşünce sistemi ortaya çıkmıştır. Mısır bölgesine aktarılan Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirleri ise gerek az önce ifade edilen fakihlerin çoğunlukla fıkıhla iştiğalleri gerek bölgedeki kelam karşıtı hava gerekse de doğudaki gibi fikri bir hareketliliğin yaşanmaması sebebiyle sınırlı düzeyde kalmış, hatta Ebû Hanîfe'ye ait itikadî fikirlerin muhtasar bir akide metni şeklinde bir araya getirilmesine bile Tahâvî dönemine kadar ihtiyaç duyulmamıştır.

²²⁴ Eyub Ali, "Tahâviyye", I/292-293.

²²⁵ Nitekim Ebû Hanîfe, Mihne sonrasında tenkit edilmeye başlanmıştır (Selahattin Polat, "Cerh ve Tadilin Tenkidi", 239-242; Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 124-125).

²²⁶ Kutlu, Sönmez, "Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin Mezhebi Arka Planı", (*İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay, Ankara 2003, içerisinde), 124-129, 132-133.

Tahâvî'nin Ebû Hanîfe ve önde gelen iki talebesine dayanarak oluşturmuş olduğu metin ise doğuda Ebû Hanîfe etrafında oluşan kelami görüşlerle kıyaslandığında oldukça sınırlı kalmaktadır. Horasan-Maveraünnehir bölgesinde Ebû Hanîfe'den nakledilen ilk metinlerle muhtasar surette başlayıp genişleyerek III-IV/IX-X.yy'da muazzam bir literatür oluşurken²²⁷ Mısır'da Tahâvî'nin yine bu asırda oluşturduğu metin, ancak doğu Hanefîlerinin başlangıçta sahip olduğu içerik düzeyine denk gelmekteydi. Yani doğu bölgesindeki Hanefîler için başlangıç noktası olarak kabul edilip üzerine bir sistemin inşa edileceği bir metin Mısır'da Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin nihai noktasını oluşturmaktadır.

Tahâvî'nin oluşturduğu metnin bu düzeyde sınırlı bir içeriğe sahip olması ve işlenmeden muhtasar bir surette kalması, yukarıda söz konusu edilen Mısır'a Ebû Hanîfe'nin fikirlerini taşıyan Hanefî fakihlerin kelama mesafeli duruşları ve mesailerini tümüyle fıkha hasretmelerinin yanında Tahâvî'nin de Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşleri, asgari ihtiyaçlara cevap verecek şekilde bir araya getirmiş olmasıyla ilişkilidir. Onun, Mihne sonrasında Ebû Hanîfe ve takipçilerine yöneltilen tenkitler sebebiyle Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin geleneksel Ehl-i Sünnet görüşleriyle uyumlu olduğunu gösterme çabasının, Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşleri bir kısım dengeleri gözeterek ve yer yer de tashihe başvurarak aktarmış olduğu öne sürülebilir. Bu yönüyle Tahâvî'nin Ebû Hanîfe karşıtı yaklaşımı bertaraf etmek, itikadî görüşlerde ortak bir zemini sağlamak ve böylece geleneksel gruplarla ortaya çıkan ihtilafı asgari düzeye indirmeye çalışmış olması mümkündür. Bu açıdan Tahâvî, *el-Akîde* metninde aslında kalamî tartışmalara girmeden ortak bir zemini ifade eden çerçeve bir metin ortaya koymak ve Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin Ehl-i Sünnet kabulleriyle uyumlu bir özetini verme gayretindedir. Bu nedenle metin, imamın tanımı gibi oldukça belirgin bir surette Ebû Hanîfe'ye istinad eden ifadesi dışında neredeyse tümüyle mezhebi renge bürünmekten uzak ve tartışmalı konuları da dışarıda bırakan bir nitelik arzeder. Bundan dolayıdır ki *el-Akîde* metninde Şafîî, Malikî ve Hanbelîler gibi Ehl-i Hadis eğilimli çevrelerle ateşli tartışmalara yol açan imanda artma-eksilme, imanda istisna, marifetullahın aklen mi naklen mi vacip olduğu, Kur'ân metninin lafız ve mana olarak yapısının ne olduğu gibi tartışmalar

²²⁷ Ebu'l-Muîn en-Neseî (508/1114), kendi dönemine kadar bölgede üretilmiş literatürün kısmi bir dökümünü yapmaktadır (*Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB yay. Ankara 1993, I/468-474).

yer almamaktadır. Buna karşın şefaât, kabir azabı, cennet ve cehennem yaratılmışlığı, kader, imamet gibi bir bütün olarak Ehl-i Sünnet cephesinin Mutezile ve Şia gibi Ehl-i Ehva sayılan oluşumlara karşı savunmuş olduğu konular belirgin bir surette işlenmektedir.

Üzerine şerhlerin yazıldığı VI/XII. asra kadar yazılı literatürde kendisine atfın bulunmadığı *el-Akîde*'nin, şerhlerin yazılmasına kadarki serüveni ise büyük ölçüde meçhuldür. Eserin bu süreçte tedavülde olduğu, kitleler tarafından okunduğu ve batı bölgesindeki Hanefîlerin itikadlarının yaslandığı asıl metin olduğuna ilişkin hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Mısır bölgesinde bulunan ve yukarıda kelami faaliyetlere mesafeli olup mesailerini tümüyle fıkha hasreden Hanefîlerin itikadî olarak *el-Akîde*'yi esas almış olmaları muhtemel olmakla birlikte durumun gerçekten böyle olduğu kanıtlanabilmiş değildir. Fâtımîler döneminden itibaren Mısır'da Hanefîlerin dağılması ve izlerinin sürülememesi, *el-Akîde* metninin de muhtemelen burada ve Fâtımîlerin hakimiyet alanında bulunan K. Afrika, Şam ve Hicaz bölgelerinde izinin kaybolmasına yol açmıştır²²⁸. Bu nedenle Selçukluların öncülük ettiği doğudan batıya Hanefî göçlerine kadar bu bölgelerde *el-Akîde*'nin izine rastlanmamaktadır. Bu döneme kadar bölgede Hanefîlerin varlığından da söz edilmemesi *el-Akîde*'nin Mısır ve civarındaki Hanefîlerle aynı kaderi paylaştığı ve izinin kaybolduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede *el-Akîde*'nin bir kısım rivayet zincirlerinden²²⁹ haberdar olmamız da metnin bu dönemine ilişkin belirsizliği ortadan kaldırmamaktadır. Zira söz konusu rivayet zincirleriyle *el-Akîde*'nin bir kısım isimlerce ezberlendiğine dair nakiller²³⁰, Ebu'l-Muin en-Nesefî sonrası kaynaklarda geçmekte olup metnin Maturidilerce gündeme getirilmesinin etkisiyle ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Bir başka ifadeyle VII/XIII. asırdan itibaren Şam ve Mısır bölgelerinde *el-Akîde*'ye yapılan atıflar, doğudan bölgeye gelen Hanefîlerin etkisiyle

²²⁸ Ahmet Karadut, Makdisî'nin, *Ahsenü't-Tekasim*'de Şii-Fâtımî iktidarıyla Mısır'da Tahâvî kelamının güç kazandığını söylediğini aktarır (Karadut, *Kelam Tarihinde Tahavi ve Akide Risalesi*, 81). Ancak söz konusu eserde böyle bir ifade yer almamaktadır (el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekasim*, 236).

²²⁹ Söz konusu rivayet zincirleri Muhyiddin İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşî (775/1373)'nin *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* ve Burhanuddin Ebu'l-İrfan el-Kûrânî (1101/1690)'nin *el-Emem li İkazi'l-Himem* eserlerinde yer almakta olup ilerleyen bölümlerde ayrıntılı şekilde değerlendirilecektir.

²³⁰ et-Temîmî, İbn Ubade diye bilinen Abdülkerim b. Muhammed b. Muhammed b. Ubade b. Abdilğani ed-Dimeşkî es-Salihî (860/1456) (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/376) ve X/XVI. yy'da yaşamış olan Nesimuddin Ebu'l-Lütf Abdulğani b. Ebî Bekr b. Abdilğani İbn Abdilvahid el-Mürşidî el-Mekkî'nin (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/360) ezberlemiş olduğu eserler arasında Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinin yer aldığını aktarır.

yapılmış olmalıdır. Bu ise *el-Akîde*'nin üretildiği, ancak zamanla unutulduğu Mısır bölgesinde yeniden keşfedilmesi anlamına gelmektedir.

Kaynaklar Tahâvî'nin ashabından ve ondan hadis rivayet eden pek çok isimden söz etmelerine rağmen kendisinden *el-Akîde*'yi rivayet eden sadece iki ismi verirler. Bunlar Meymun b. Hamza el-Ubeydilî (392/1002) ve Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Mansur ed-Dâmeğânî (IV/X. yy sonları)'dır. Söz konusu bu iki isim, *el-Akîde*'yi sonraki kuşaklara ulaştıran yegane iki ravidir. Bunlardan Meymun b. Hamza el-Ubeydilî'ye dayanan rivayet zincirini el-Kureşî *el-Cevâhir* eserinde aktarmaktadır. Son halkasında el-Kureşî'nin de yer aldığı söz konusu nakil zinciri şu şekildedir:

el-Kureşî (717/1318'de Ezher Camii'nde)—Bedruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Mansur b. İbrahim—Bedruddin Mahmud b. Eyyub b. Abdilkahir b. Berekat el-Halebî el-Mukrii (653/1256'de Halep'de)—Ebu'l-Kasım Ömer b. Ahmed Hibetullah—Ebu'l-Hattab Ömer b. Aymelek (?)—Şerif en-Nessabe Muhammed b. Esad b. Ali el-Hüseynî (543/1148'de Mısır Camii'nde)—Ebû Tahir Abdülmümin b. Mevhub b. Ahmed el-Mukrii (515/1122'de)—Ebu'l-Hasan et-Tikekî (460/1067'da Mısır'da)—Celilu'l-Alim Ahmed b. Kasım b. Meymun el-Ubeydilî (Mısır'da)—dedesi eş-Şerif el-Kadı el-Adl Meymun b. Hamza el-Hüseynî el-Ubeydilî—Şeyh Ebû Cafer et-Tahâvî²³¹.

el-Kureşî'nin verdiği zincirde görüleceği gibi metin Mısır ve Şam bölgesinde gidip gelmiştir. Aynı coğrafi ve kültürel havza kabul edilebilecek bu bölgeler arasındaki yakın ilişki dikkate alındığı *el-Akîde* metninin bu bölgedeki isimler arasında nakledilmesi anlaşılabilir bir durumdur.

Bu rivayet zincirinde eseri Tahâvî'den nakleden Meymun b. Hamza el-Ubeydilî, aynı zamanda Tahâvî'nin *Meâni'l-Âsâr* eserini de kendisinden dinleyenler arasında yer almaktadır²³². Özellikle Şafîî kaynaklarda Müzenî'nin İmam Şafîî'den naklettiği hadisleri içeren *es-Sünen* eserinin ravisi olarak kendisinden söz edilen Meymun b. Hamza, *es-Sünen*'i Tahâvî-Müzenî-Şafîî zinciriyle²³³ almış olup yine bu

²³¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/94-95.

²³² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/276.

²³³ Ebu'l-Kasım Meymun b. Hamza b. Hüseyin el-Hüseynî eseri Tahâvî'den, Tahâvî de Zilkade 252/866'da Müzenî'den dinlemiştir. Kendisinden ise 390/1000 yılında Ebu'l-Hasan Reşad b. Latif okumuştur (Ebû İbrahim İsmail b. Yahya el-Müzenî, *es-Sünenü'l-Mesure li's-Şafîî*, nşr. Abdülmuti Emin Kalaci, Beyrut 1406/1986, 109-110). Anlaşıldığı kadarıyla Şafîî'nin *es-Sünen*'inin yegane

rivayet zinciriyle çokça da hadis nakletmiştir²³⁴. Şafîî kaynaklarda bu şekildeki rivayet zincirinde çokça ismi geçen Ubeydilî'den *el-Akîde*'yi rivayet eden kişi ise torunu Ebû İbrahim Ahmed b. Kasım el-Ubeydilî'dir. Rivayetlerinin ekserisi dedesinden olan Ebû İbrahim'in dedesi gibi hadisçiliği dışında kurra kimliğiyle öne çıktığı görülmektedir²³⁵.

Nispeti el-Hüseynî olarak verilen ve soy zinciri Hz. Ali'ye ulaşan el-Ubeydilî²³⁶ ailesinin, hangi mezhebe mensup olduğu kaynaklarda açık şekilde geçmemektedir. Fâtımîlerin Mısır'a geldiği dönemde de Mısır'da kaldıkları görülen ailenin²³⁷ sonraki temsilcilerinin Eyyûbîler devrinde Mısır Nakibu'l-Eşrafi olarak görev almaları²³⁸ onların en azından Sünnî mezheplere mensup olabileceğini düşündürmektedir. Özellikle Şafîî kaynaklarda nakledilen hadislerin rivayet zincirinde bulunması onun Şafîî olmasını muhtemel kılmaktadır. Bu durumda *el-Akîde*'nin bu bölgede ilk aşamada Hanefîlerce değil diğer mezhep mensuplarınca kullanıldığını ve yayılımının sağlandığı ileri sürülebilir. *el-Akîde*'nin sonraki ravilerinin kimliği de bunu destekleyecek türden veriler sunmaktadır.

Eseri torun el-Ubeydilî'den nakleden Ebu'l-Hasan et-Tikekî'nin kimliği ise tümüyle sorunludur. Hatib el-Bağdadî'nin kendisinden hadis yazdığını ve sika

rivayet zinciri Şafîî—Müzenî—Tahâvî—Meymun b. Hamza şeklindedir. Pek çok kez karşılaştığımız bu rivayet zincirini eserin senedini veren İbn Hacer de bu şekilde aktarır (İbn Hacer el-Askalanî, *Tecridü Esanidi'l-Kutubi'l-Meşhure ve'l-Eczai'l-Mensure (el-Mucemu'l-Müfehres)*, thk. Muhammed Şekur el-Meyadini, Müessesetür-Risale, 1418/1998, 40).

²³⁴ Meymun b. Hamza'nın Tahâvî-Müzenî-Şafîî kanalıyla çokça hadis naklettiğin görmekteyiz. Bir kısım örnekler için bkz: *es-Sünenü'l-Mesure liş-Şafîî*, I/177; Ebû Ömer Yusuf İbn Abdilber en-Nemerî (463/1071), *el-İstizkar*, thk. Salim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I/86, II/245, II/408, V/225, VII/116, VII/172; a. mlf, *et-Temhîd li ma fi'l-Muvatta mine'l-Meani ve'l-Esanid*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi-Muhammed Abdülkebir el-Bekri, Vezaretü Umumi'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, Mağrib 1387, I/42, 98, 150, II/101, 136, 139, 175, 192, V/132, VI/442, VII/104, VIII/193, XI/89, XII/116, XIII/128, XVI/107, XVII/375, XVIII/206, XIX/122, 171, XII/77, 126, 264, 266, 307, XIII/52, 65, 122, 186, 206, XIV/39, 281, 286, 291, 389; İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, LXX/127.

²³⁵ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/687.

²³⁶ el-Ubeydilî olarak nitelenmesi Ubeydullah b. Hüseyin b. Zeynelabidin b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib şeklindeki soy zincirinde (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XLI/307) Ubeydullah'a nispetten geldiği anlaşılmaktadır.

²³⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Meymun b. Hamza, Tahâvî'nin vefatından sonra da Mısır'dan ayrılmış değildir. Torun Ubeydilî'nin ismi de Fâtımî halifesinin yaptırmış olduğu bir yapıya vekili olarak atanmasıyla zikredilmektedir (el-Makrîzî, *el-Hıtat*, 3/687). Yine kendisinden rivayette bulunan kişilerden söz edilirken Mısır'a geldikleri belirtilir. Mesela torunu da dedesinden 451/1059 tarihli bir naklini Mısır'da yapmaktadır (İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, XXVII/270). Torun 452/1060'da da Mısır'da görünmektedir (İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, LXX/127).

²³⁸ ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XLIV/319-320, 455.

olduğunu söylediği Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdilaziz b. İsmail et-Tikekî²³⁹'nin söz konusu ravi olması muhtemel olmakla birlikte vefat tarihinin 440/1048 olarak verilmesi önemli bir sorun oluşturmaktadır. Zira el-Kureşî'nin vermiş olduğu rivayet zincirine göre *el-Akîde*'yi Ebu'l-Hasan et-Tikekî'den nakletmiş olan Ebû Tahir Abdulmunim b. Mevhub'un vefatı 560/1165'tir. İki isim arasında oldukça uzun bir zaman aralığının bulunması birbirinden nakilde bulunmayı imkansız kılmaktadır. 463/1071'de vefat etmiş olan Hatip el-Bağdadî'nin Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdilaziz b. İsmail et-Tikekî'den nakilde bulunduğunu ifade etmesi²⁴⁰ 440/1048 olarak verilen vefat tarihinin doğru olabileceğini göstermektedir. Ancak kaynaklarda Bağdadî'nin kendisinden bahsetmiş olduğu et-Tikekî'nin, Ebû Ali Hasan b. Muhammed b. Abdilaziz b. İsmail et-Tikekî adlı bir oğlundan söz edilmesi²⁴¹ ve onun da 501/1107'de vefat etmiş olması²⁴² 440/1048'de vefat etmiş olan et-Tikekî ile 560/1165'de vefat etmiş olan Ebû Tahir Abdulmunim'in arasında oğul et-Tikekî'nin olabileceğini düşündürmektedir. Bu ihtimal el-Kureşî'nin rivayet zincirinde verdiği Ebu'l-Hasan et-Tikekî ile Bağdadî'nin kendisinden söz ettiği Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdilaziz b. İsmail et-Tikekî'nin aynı kişi olduğunun kabulü durumunda ileri sürülebilecek bir tahmindir²⁴³. Ancak el-Kureşî'nin et-Tikekî'nin *el-Akîde*'yi nakletme tarihi olarak 515/1121 yılını vermesi²⁴⁴ bu naklin oğul et-Tikekî'nin vefatından sonra olduğu anlamına gelir ki bu durumda araya oğul et-Tikekî'yi yerleştirmek de sorunu çözmemektedir. Bütün bunlardan el-Kureşî'nin verdiği rivayet zincirinde bir kısım hataların olduğu anlaşılmaktadır.

el-Kureşî'nin vermiş olduğu rivayet zincirinde *el-Akîde*'yi et-Tikekî'den Ebû Tahir Abdulmunim b. Mevhub b. Ahmed el-Mukrii nakletmiştir. el-Mukrii de tıpkı daha önceki *el-Akîde* ravileri gibi muhaddis kimliği ile dikkat çekmektedir. Ebû Tahir es-Silefî, kendisinden muhaddis ve vaiz olarak söz etmekte, ondan çokça hadis

²³⁹ Ebû Bekr Hatib el-Bağdadî (463/1071), *Tarihu Medineti's-Selam (Tarihu Bağdad)*, thk. Beşşar Avvad Maruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1422/2002, III/615; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXIX/492.

²⁴⁰ Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, III/615.

²⁴¹ es-Semanî, *el-Ensab*, III/65.

²⁴² ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXXV/45; a. mlf, *el-İber fi Haber men Ğaber*, thk. Muhammed Zağlul, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, II/382.

²⁴³ Ancak el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye* muhakkiki, el-Kureşî'nin verdiği Ebu'l-Hasan et-Tikekî'nin, 440/1048'de vefat eden Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdilaziz b. İsmail ile aynı kişi olmadığını özellikle belirtmektedir (III/95, dipnot 2). Ancak künye ve nispet benzerliği bu iki ismin aynı olabileceğini düşündürmektedir.

²⁴⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/95.

naklettiğini ifade etmektedir²⁴⁵. 560/1165 yılında vefat etmiş olan el-Mukrii'den hadis nakletmiş olanlardan biri de el-Kureşî'nin vermiş olduğu rivayet zincirinde *el-Akîde*'yi kendisinden nakletmiş olan Şerif en-Nessabe Muhammed b. Esad b. Ali el-Hüseynî'dir²⁴⁶.

Söz konusu bu isim *el-Akîde*'yi Tahâvî'den nakleden Meymun b. Hamza el-Ubeydilî gibi el-Hüseynî nispetli olup Hz. Ali soyundan bir şeriftir²⁴⁷. Devrinin Mısır Nakibu'l-Eşrafi olan Muhammed b. Esad el-Hüseynî²⁴⁸, 525/1131'de doğmuş, 588/1192'de Mısır'da vefat etmiş olup neseb ilmi ve şairliği²⁴⁹ dışında muhaddis kimliğiyle dikkat çekmektedir. İskenderiye'de Hafız Ebû Tahir es-Silefî ile karşılaşmış ve karşılıklı hadis nakletmiş²⁵⁰ olan el-Hüseynî, Dımaşk ve Halep'e de giderek burada hadis rivayet etmiştir²⁵¹. el-Hüseynî'yi, Safedî, Şîî olarak nitelemekle²⁵² birlikte onun müfrit bir Şîî olmadığı, hatta kimi Şîî söylemlere muhalif kabullere sahip olduğu anlaşılmaktadır²⁵³. Hatta onun fıkıhta da Malikî olduğu ileri sürülmektedir²⁵⁴.

el-Kureşî'nin vermiş olduğu bu *el-Akîde* rivayet senedinde şimdiye kadar Muhammed b. Esad el-Hüseynî'nin de dahil olduğu Hz. Ali soyundan üç şerifin

²⁴⁵ Sadruddin Ebû Tahir Ahmed b. Muhammed es-Silefî (576/1180), *Mucemu's-Sefer*, thk. Abdullah Ömer el-Barudi, Mektebetü't-Ticariyye, Mekte, t.y. 204.

²⁴⁶ Cemaluddin Ebû Hamid Muhammed b. Ali b. Mahmud İbnu's-Sâbûnî el-Mahmudî (680/1282), *Tekmiletu İkmali'l-İkmal fi'l-Ensab ve'l-Esma ve'l-Elkab*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 39; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XLI/307; İbn Hacer el-Askalani (852/1449), *Lisanu'l-Mizan*, Müessesetü'l-İlm li'l-Matbuat, Beyrut, 1390/1971, V/75.

²⁴⁷ ez-Zehebî bunu gösteren soy zincirini şöyle verir: eş-Şerif Ebû Ali Muhammed b. Esad b. Ali b. Muammer b. Ömer b. Ali b. Hüseyin b. Ahmed b. Ali b. İbrahim b. Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. Ubeydillah b. Hüseyin b. Zeynelabidin b. Hüseyin el-Alevî el-Hüseynî el-Ubeydilî el-Cevvanî el-Mısıfî (*Tarihu'l-İslam*, XLI/307). Bununla birlikte Cemaluddin Ebû'l-Hasan Ali b. Yusuf İbnu'l-Kıfî (646/1248), Şerif Muhammed b. Esad'ın Mısır'da doğup büyüdüğünü ancak aslının Musullu olduğunu fakat babası ya da dedesinin Mısır'a yerleştiğini aktarmaktadır (*el-Muhammedun mine's-Şuara ve Eşairuhum*, thk. Hasan Muammeri, Daru'l-Yemame, 1390/1970, 147-148).

²⁴⁸ ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XLIV/319-320.

²⁴⁹ ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XLI/307; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II/144. Ebû Şame el-Makdisî (665/1268), *Uyunu'r-Ravdateyn* eserinde Selahaddin Eyyubî'nin Kudus'ü fethini müjdeleyen bir kısım şiir ve yazılardan söz ederken Şerif Muhammed b. Esad el-Hüseynî'nin de bir kasidesini vermektedir (*Uyunu'r-Ravdateyn fi Ahbari'd-Devleteyn: en-Nuriyye ve's-Salahiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1418/1997, III/370-371).

²⁵⁰ İbnu's-Sâbûnî, *Tekmiletu İkmali'l-İkmal*, 39.

²⁵¹ İbnu's-Sâbûnî, *Tekmiletu İkmali'l-İkmal*, 39.

²⁵² Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 2/144.

²⁵³ İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/76.

²⁵⁴ el-Makrîzî, *el-Hutat*, III/637. Şerif el-Hüseynî'nin İzzuddin Ebû Abdillâh Muhammed (616/1219) adında bir oğlu bulunmakta olup babasından sonra Mısır Nakibu'l-Eşrafi olmuştur (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XLIV/319-320). Kıfî, Oğuzların Mısır'a ilk girdiklerinde nekabete onun yerine İbnu'd-Delâlât adında yabancı birini getirdiklerini ancak sonrasında yeniden onu nakib olarak atadıklarını söyler. Kıfî'nin nakline göre Şerif İzzuddin de babası gibi neseb ve şiirle iştigal etmekteydi (*el-Muhammedun*, 148).

bulunmuş olması oldukça şaşırtıcıdır. Tümünün hadisçi kimlikleriyle öne çıktığı bu rivayet zincirinde dikkat çekici bir diğer husus da ravilerden hiçbirinin Hanefî kimliğinin dile getirilmemiş oluşudur. Sadece bir ismin Malikî olarak nitelendiği bu ravilerden hiçbirinin Hanefî tabakat eserlerinde yer almamış oluşu *el-Akîde*'nin batı bölgesinde Hanefîler dışındaki kitleler tarafından nakledilmiş olduğunu göstermektedir.

el-Kureşî'nin vermiş olduğu rivayet zincirinde yer alan ilk Hanefî isim Ebu'l-Hattab Ömer b. Aymelek (?) el-Erdoğanisi (?)'dir²⁵⁵. Hanefî tabakat eserlerinde kendisinden söz edilmeyen Ebu'l-Hattab Ömer'in doğudan bölgeye göç etmiş Hanefîlerden olması kuvvetle muhtemeldir. Hayatına dair herhangi bir bilginin bulunmadığı Ebu'l-Hattab Ömer hakkında, kendisinden *el-Akîde*'yi de rivayet etmiş olan Kemaluddin İbnu'l-Adîm "şeyhuna" diye söz etmekte²⁵⁶ ve bir süre Halep'de ikamet ettiğini aktarmaktadır²⁵⁷. Onun Asyut'ta da bulunduğuna ilişkin nakil²⁵⁸ dışında kendisinden yapılan rivayetlerin çoğunun Beytu'l-Makdis'te yapılmış olması²⁵⁹ onun özellikle bu şehirde ikamet ettiğini göstermektedir. Kendisinden İbnu'l-Adîm'in nakilde bulunduğu Ebu'l-Hattab Ömer'in Ebû Tahir Ahmed b.

²⁵⁵ Ebu'l-Hattab Ömer'in ismine özellikle Kemaluddin İbnu'l-Adîm (660/1262)'in *Buğyetu't-Taleb fi Tarihi Haleb* (thk. Süheyl Zekkar, Daru'l-Fikr, Beyrut, t.y) eserinde rastlanmaktadır. Ancak bu eserde baba adı ve nispeti Eylemülk b. el-Erğanisi (III/1525), Eylemülk İbnu'l-Erdoğanisi (V/2365), Eylemülk b. el-Erdoğanisi (V/2503) şekillerinde verilmektedir. İbnu'l-Adîm, Ebu'l-Fadl İsa adında bir kardeşinin varlığından söz ederken ise Eylemülk b. el-Erdoğanisi (III/1454) şeklinde vermektedir. el-Meliku'l-Muazzam İsa ise eş-Şeyhu'l-Fakih Ziyauddin Ebu'l-Hattab Ömer b. Eylemek b. el-Erdoğanisi el-Hanefî olarak kendisinden söz ederken (Ebu'l-Muzaffer İsa b. Seyfiddin Ebî Bekr b. Eyyub (624/1227), *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, (Bağdadî'nin *Tarihu Bağdat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y. 13. cilt ekinde), 92), Mübarek b. Ahmed İbnu'l-Müstevfî el-Lahmî (637/1239), Ebu'l-Hattab Ömer b. Emir Melek b. el-Erdoğanisi şeklinde vermektedir (*Tarihu Erbil*, thk. Sami b. Seyyid Hammas es-Sakkar, Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980, I/337). Ebu'l-Hattab Ömer'in Hanefî fakihî olduğu da bu kayıtlarda geçmektedir (el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 92; İbnu'l-Müstevfî, *Tarihu Erbil*, I/337). İbnu'l-Adîm, kardeşi Ebu'l-Fadl İshak'ın da nispetini Hanefî olarak verir (*Buğyetu't-Taleb*, III/1454).

Ebu'l-Hattab Ömer'in vefat tarihi bilinmemekle birlikte kendisinden Kudüs'te 603/1206 yılında yapılan nakil (el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 92) onun bu tarihte hayatta olduğunu göstermektedir. Bu tarih ise doğudan Hanefîlerinin batıya seyahat etmeye başladığı V/XI. yy'dan yaklaşık bir asır sonrasındır. Dolayısıyla *el-Akîde* bölgede varlığı zaten sınırlı olan Hanefîler yerine diğer mezhep müntesiplerince rivayet edilmiş görünmektedir. Hanefî çevrelerin *el-Akîde* rivayet zincirinde yer almaları da dahil olmak üzere *el-Akîde*'yle ilişkileri doğudan bölgeye gelmiş olan Hanefîlerden sonra ve muhtemelen tümüyle de bunların tesiriyle gerçekleşmiş görünmektedir. Hanefîlerin doğudan yapılan göçlerden evvel *el-Akîde*'yle ilişkili olduklarına dair hiçbir verinin bulunmaması bunu kanıtlamaktadır.

²⁵⁶ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, III/1454.

²⁵⁷ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, III/1454.

²⁵⁸ el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 92.

²⁵⁹ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, III/1525, V/2365, 2503, VI/2959. Ayrıca bkz. el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 92.

Muhammed b. Ahmed es-Silefi'den hadis naklettiği görülmektedir²⁶⁰. Diğer raviler gibi muhaddis olan Ebu'l-Hattab'ın bu yönünü destekleyen bir diğer önemli bilgi de onun Ebû Maşer Abdülkerim b. Abdissamed el-Mukrii et-Taberî (478/1085)'nin Ebû Hanîfe'nin sahabeden rivayet ettiği hadisleri derlediği eserini²⁶¹ Kudüs'te nakletmiş olmasıdır. Söz konusu bu eseri ise kendisinden batı bölgesindeki Hanefî profilinin önemli temsilcilerinden el-Meliku'l-Muazzam İsa rivayet etmiştir²⁶². İleride de kendisinden söz edileceği üzere el-Meliku'l-Muazzam İsa'nın Tahâvî *el-Akîde*'sine yaslanan bir itikad söylemine sahip olması *el-Akide*'nin batı bölgesindeki rivayet kanalı ve yayılma zemini hakkında da önemli bir ipucu hüviyetindedir.

el-Akîde'yi Ebu'l-Hattab Ömer'den nakleden kişi ise rivayet zincirindeki ikinci Hanefî isim olan meşhur Halep tarihi müellifi İbnu'l-Adîm diye bilinen bölge kökenli Kemaluddin Ebu'l-Kasım Ömer b. Ahmed b. Hibetullah İbn Ebî Cerade el-Halebî (660/1262)'dir. Devrinin Hanefî ashabının reisi olarak nitelenen²⁶³ İbnu'l-Adîm fakih olmasının yanında muhaddis, tarihçi, edib, katib ve hattat olarak bilinmektedir²⁶⁴. Babası dışında amcası Ebû Ğanim Muhammed²⁶⁵ ve İbnu'l-Ebyad olarak bilinen Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf el-Halebî (614/1217)'den fıkıh okumuştur²⁶⁶. Bölge kökenli muhaddis Hanefîlerden Ebu'l-Yumn el-Kindî ve İftiharuddin Abdülmüttalib el-Haşimî'nin aralarında bulunduğu bir gruptan²⁶⁷ Bağdat, Dimaşk ve Kudüs'te hadis dinlemiş olan İbnu'l-Adîm'in²⁶⁸ *el-Akîde*'yi Ebu'l-Hattab Ömer'den, kendisinden nakillerde bulunduğu Kudüs'te almış olması kuvvetle muhtemeldir. el-Kureşî'nin naklettiğine göre *el-Akîde*'yi 653/1255'de

²⁶⁰ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, III/1525, IV/1629, V/2365, 2504, VI/2959.

²⁶¹ Söz konusu hadisleri derleyen Ebû Maşer et-Taberî, Şafî mezhebinden olup kariidir. Şafî mezhebinden biri olarak onun Ebû Hanîfe'nin rivayet etmiş olduğu hadisleri derlemiş olması ilginçtir. Biyografisine yer veren tabakat müellifleri ona böyle bir eser nispet etmemektedirler (mesela bkz. ez-Zehbî, *Tarihu'l-İslam*, 32/229; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 19/55; Tacuddin es-Sübki, *Tabakatu's-Şafiiye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahi, Daru İhyai Kutubi'l-Arabi, Kahire 1383/1964, V/152-153; *Lisanu'l-Mizan*, IV/49-50; Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed İbnu'l-Cezerî, *Ğayetu'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra*, nşr. Gotthelf Bergstraesser, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1351/1932, I/401; Ali Turgut, "Ebû Maşer et-Taberî" *DİA*, X/185). Ancak ez-Ziriklî, Ebû Maşer'in eserleri arasında "*el-Ehadisu's-Sebati'l-Merviyye an Ebî Hanîfe*" adlı bir eserinden bahsederek küçük bir risale olduğunu ve basıldığını aktarır (*el-Alam*, IV/52).

²⁶² el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 92.

²⁶³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/635.

²⁶⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/635.

²⁶⁵ Sevim, Ali, "İbnu'l-Adîm", *DİA*, XX/478.

²⁶⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/452; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 147.

²⁶⁷ Şehabuddin Yakut el-Hamevî (626/1229), *İrşadu'l-Erib ila Marifeti'l-Edib (Mucemu'l-Udeba)*, thk. İhsan Abbas, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1414/1993, V/2085

²⁶⁸ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 147.

Halep’de rivayet etmiş olan İbnu’l-Adîm, Hülagu’nun 658/1260’da Halep’i ele geçirmesinden hemen önce el-Melikun-Nasır ile birlikte Mısır’a gitmiştir²⁶⁹. Beş kuşak boyunca Halep kadılığı yapmış bir aileye mensup²⁷⁰ olan İbnu’l-Adîm’den gerek *el-Akîde*’yle ilgili gerekse de farklı suretlerde akide ve kelama ilişkin bir naklin bulunmaması, buna karşın özellikle tarih alanında eserlerin sahibi olması ve mensubu olduğu Ceradeoğulları ailesinin de daha çok fıkhi kimlikleriyle bilinmesi İbnu’l-Adîm’in de daha önceki *el-Akîde* ravileriyle büyük oranda uyumlu bir profile sahip olduğunu göstermektedir.

el-Akîde’yi İbnu’l-Adîm’den rivayet eden isim ise rivayet zincirindeki bir başka Hanefî isim olup aynı zamanda İbnu’l-Adîm’den hadis nakletmiş olan²⁷¹ Bedruddin Muhammed b. Eyyub b. Abdilkahir b. Berekat el-Halebî el-Mukrii (705/1306)’dir. Bir Hanefî olmakla birlikte el-Kureşî, biyografisinde sadece rivayet zincirinde yer aldığı *el-Akîde*’yi nakletmesinden söz ederken özellikle nispetinde de yer aldığı üzere kârî oluşuna dikkat çekilmektedir. Bu nedenle Bedruddin Muhammed b. Eyyub’un biyografisi, kârîlerin biyografilerini içeren eserlerde yer alır²⁷². Moğolların Şam bölgesine gelmesi üzerine Mısır’a gittiği, Moğolların çekilmesi üzerine geri döndüğü Hama’da vefatına kadar talebe yetiştirdiğinden söz edilen²⁷³ Mukrii’nin, Kudûrî’nin bir cüzünü rivayet ettiği ve Dımaşk’ta bir müddet bunu okuttuğu, Hanefî medreselerinde de muîdlik yaptığı²⁷⁴ ayrıca *Muhtasaru’r-Reşaf min Zülali’l-Keşşaf* adında bir eser yazdığı ve bu eserinde *Keşşaf*’ı özetleyip eserdeki itizale ait görüşleri hazfederek Ebu’l-Abbâs el-Mehdevî, Ebu’l-Leys es-Semerkandî, Salebî ve başkalarının tefsirlerinden alıntılarda bulunduğu aktarılmaktadır²⁷⁵.

²⁶⁹ Sevim, “İbnu’l-Adîm”, *DİA*, XX/478.

²⁷⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/635.

²⁷¹ ez-Zehebî, *Mucemu’s-Şuyuh: el-Mucemu’l-Kebir*, thk. Muhammed Ceyb Hile, Mektebetü’s-Sıddık, Taif 1408/1988, II/173.

²⁷² ez-Zehebî, *Marifetu’l-Kurrai’l-Kibar ala Tabakati’l-A’sar*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417/1997, 385; İbnu’l-Cezerî, *Gayetu’n-Nihaye fi Tabakati’l-Kurra*, II/102.

²⁷³ ez-Zehebî, *Marifetu’l-Kurrai’l-Kibar*, 385; İbnu’l-Cezerî, *Gayetu’n-Nihaye fi Tabakati’l-Kurra*, II/102.

²⁷⁴ Salahuddin Ebu’s-Safa es-Safedî (764/1363), *Ayanu’l-Asr ve Avanu’n-Nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd ve dğr., Daru’l-Fikr, Beyrut-Dımaşk, 1418/1998, IV/344; İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, V/130. *ed-Dürerü’l-Kâmine*’nin başka bir yerinde ise aynı bilgi bu kez Bedruddin Muhammed b. Mansur b. İbrahim el-Halebî hakkında verilmektedir (*ed-Dürerü’l-Kâmine*, VI/19).

²⁷⁵ Ahmed b. Muhammed el-Ednevî (XI/XVII. asır), *Tabakatu’l-Müfessirin*, thk. Süleyman b. Salah Hazzi, Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, Medine, 1417/1997, 270. Eserin ilk cümlesini veren Kâtip Çelebi ise ismini *Muhtasaru’r-Raşif min Zülali’l-Kaşif* olarak verir (*Keşfü’z-Zunûn*, II/1627).

el-Kureşî'nin kendisinden *el-Akîde*'yi aldığı rivayet zincirindeki son isim önce Hanefîyken sonradan Şafîî olduğu ifade edilen²⁷⁶ Bedruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Mansur b. İbrahim İbnu'l-Cevherî (719/1319)'dir. Halep'de 652/1254'de doğan İbnu'l-Cevherî, Mısır'a yerleşmiş ve 719/1319'da Dımaşk'ta vefat etmiştir²⁷⁷. Kendisine teklif edilen vezirlik görevini kabul etmemiş olan²⁷⁸ İbnu'l-Cevherî'den Zehebî gibi önemli hadisçiler ders almış olup mucemlerinde zikretmişlerdir²⁷⁹. el-Kureşî *el-Akîde*'yi kendisine 717/1318'de Ezher Camii'nde okuduğunu ifade etmektedir. 696/1297'de doğan²⁸⁰ el-Kureşî, bu sırada 21 yaşındayken 65 yaşında olan İbnu'l-Cevherî muhtemelen bu sırada Şafîî mezhebini aldı. Bu durumda *el-Akîde* yeniden Hanefî olmayan bir isim tarafından nakledilmiş olmaktadır.

Son halkasında el-Kureşî'nin yer aldığı söz konusu *el-Akîde* rivayet zincirine bir bütün olarak bakıldığında Hanefî olmayan isimlerin ağırlığı dikkat çekmektedir. Tüm ravilerin özellikle hadisçi kimlikleriyle öne çıktığı bu rivayet zincirinde Malikî ve Şafîîlerin yanı sıra Şia mensubu isimlerin mevcudiyetine rastlanmaktadır. Senedi veren el-Kureşî dışında Hanefî isimlerin üç kişiden ibaret olması ve bunların da VII/XIII. yy'dan itibaren Ebu'l-Hattab Ömer b. Aymelek ile bu zincire dahil olması, bir yandan *el-Akîde*'nin özellikle batı bölgesinde Hanefî olmayan hadisçi çevrelerce rivayet edildiğini, diğer yandan da batıdaki Hanefîlerin *el-Akîde*'yle ilişkilerinin ancak doğudan batıya gelen Hanefî fakihler aracılığıyla sağlandığını göstermektedir. Batı bölgesinde zaten kitlesel bir Hanefî varlığı söz konusu olmamakla birlikte bölgenin köklü Hanefî ailelerinden Ceradeoğulları'na mensup Kemaluddn İbnu'l-Adîm'in de eseri aile içerisindeki bir zincirden değil de doğudan bölgeye geldiği kuvvetle muhtemel bir isimden rivayet etmesi şaşırtıcıdır. İlk aşamadan beri Hanefî olmayanların ağırlıkta olduğu söz konusu bu rivayet zinciri ayrıca *el-Akîde*'nin batı bölgesinde Hanefî olmayan çevrelerce sahiplenildiğini ve rivayet edildiği de ortaya koymaktadır. Ancak bunun bir Hanefî itikadından ziyade daha geniş bir zeminde

²⁷⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, VI/19.

²⁷⁷ Cemaluddin Ebu'l-Mehasin Yusuf b. Tağriberdî (874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Muluki Mısır ve'l-Kahire*, Vezaretü's-Sekafe ve'l-İrşadi'l-Kavmi, Mısır t.y, IX/246; ez-Zehebî, *el-İber*, IV/54; es-Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, I/391.

²⁷⁸ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, VI/19.

²⁷⁹ ez-Zehebî, *Mucemu's-Şuyuh*, 2/290; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, VI/19.

²⁸⁰ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 196; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/366; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 100.

mezhebi saikten uzak bir akide olarak benimsenmiş olması daha kabul edilebilir görünmektedir. Aslında bu durum özellikle VII/XIII. yy sonlarından itibaren ama özellikle VIII/XIV. yy'da batı bölgesinde başta Takiyyuddin es-Sübkî, oğlu Tacuddin es-Sübkî ve İbn Teymiyye olmak üzere Şafîî, Malikî ve Hanbelî çevrelerin neden *el-Akîde*'yi kendi itikadî gelenekleriyle ilişkilendiren hatta sahiplenilen bir söylem geliştirdiklerini de açıklamaktadır. Zira anlaşıldığı kadarıyla *el-Akîde*, sadece Ebû Hanîfe ismi etrafında dile getirilmiş olan itikadî kabulleri içermekle kalmamakta aynı zamanda batı bölgesindeki Ehl-i Sünnet çevrelerin itikadî kabullerini de dile getiren bir karakter azetmekteydi. *el-Akîde*'nin rivayet zincirinde birbirinden farklı mezhebi çevrelere mensup isimlerin bulunmuş olması da bunun açık kanıtıdır. Bu durum ise Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini geleneksel Ehl-i Sünnet kabulleriyle uyumlu olduğunu gösterme çabasının batı bölgesinde karşılık bulduğu anlamına da gelebilir.

Batıda bu şekilde farklı çevrelerce nakledilip sahiplenilen *el-Akîde* nakledilmiş olduğu bu 3-4 asırlık sürecin sonunda yaslanmış olduğu sosyal tabanı yatay düzlemde büyük oranda genişletirken muhtevasında bir genişleme ve derinlik yaşanmamıştır. Metin değişik kitlelere ulaşmayı başarmış olmasına rağmen ilk yapısını korumuş ve üzerine hiçbir yorum ilave edilmeden mevcut anlam çerçevesiyle sabit haliyle el-Kureşî'ye kadar ulaşmıştır.

el-Akîde, batıda sosyal tabanının genişletmiş olmakla birlikte aslında içinden geldiği Hanefî gelenekten bağımsızlaşarak adeta anonim bir metne dönüşmüş, böylece farklı yorum geleneklerinin tesirine ve müdahalesine açık hale gelmiştir. Bu durum birbirinden farklı geleneklerin *el-Akîde*'ye kendi mezhebi rengini verme imkanı sağlamış ve metnin Hanefî anlam çerçevesi tümüyle ortadan kalkmıştır. Oysa *el-Akîde*'nin doğudaki serüveni bundan farklıdır ve metin tamamıyla Hanefî gelenek içinde kalmayı sürdürmüştür. *el-Akîde* doğuda, ait olduğu Hanefî çizgisini korumakla kalmamış, bölgedeki Hanefîlerin eliyle muhkem bir anlam çerçevesi kazanarak Hanefîler dışındaki kitlelerin müdahalesine de tümüyle kapanmıştır. Böylece diğer yorum geleneklerinin metne sızmasının engellendiği *el-Akîde*, doğu Hanefî kelamının parçası haline gelmiştir. Bu açıdan doğuda yatay düzlemde sosyal tabanı daralarak nakledilmiş olmakla birlikte *el-Akîde*'nin ilişkilendirildiği doğu Hanefî kelam geleneği sayesinde muhtevası zenginleşmiş ve anlamsal bir derinlik kazanarak

etrafında yeni bir literatürün öbeklendiği temel bir metne dönüşmüştür. Bu durum ise *el-Akîde*'nin, batıda olduğu gibi sabit halde kalmamasına, aksine yeni ve zengin bir anlam içeriği kazanarak dönüşmesine yol açmıştır. Dolayısıyla doğu Hanefîleri ile batıdaki kitlelerin karşılaşması esnasında *el-Akîde*'yi algılayışları ve ona dair sahip oldukları anlamsal çerçeve birbirinden oldukça farklılık arz etmekteydi. *el-Akîde*'ye yüklemiş oldukları zengin anlam içeriği ve arkasındaki kapsamlı düşünsel geleneğe sahip doğu Hanefîleri karşısında batıda farklı yorum geleneklerinin tesirinde anonimleşen, anlamsal referanslarının büyük oranda karşılığı bulunmayan bir metin bulunmaktaydı. Zengin bir kelami literatür ve süregelen köklü bir geleneğe yaslanmış olan doğu Hanefîleri, *el-Akîde* etrafında kurmuş oldukları bu anlamsal çerçeveyi batıda da bütünüyle korumayı sürdürmüş ve üzerine yazdıkları şerhlerle bunu iyice perçinlemişlerdir. Batıda da hakim olmayı başaran bu yaklaşıma bölge kökenli kimi mezhebi geleneklerden itiraz sadedinde girişimler bulunmuşsa da bu itirazi yorum denemeleri etkisiz kalmıştır.

el-Akîde için tarihin hareketli olduğu ve hızlı aktığı doğudaki bu süreç, metnin de değişim ve dönüşümünün serüvenini vermektedir. Metnin doğudaki bu serüvenin ilk basamağını ise onu doğu Hanefî geleneğine taşıyan rivayet zinciri oluşturmaktadır.

Burhanuddin Ebu'l-İrfan İbrahim b. Hasan b. Şehabuddin el-Kûrânî (1101/1690)'nin *el-Emem li İkazi'l-Himem* eserinde yer alan bu rivayet zincirinde *el-Akîde*'yi Tahâvî'den nakleden isim Tahâvî'nin önemli talebelerinden biri olan ve vefatından sonra Mısır'dan ayrılıp Bağdat'taki Kerhî'nin meclisine katılan Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed ed-Dâmeğânî'dir. Söz konusu bu rivayet zincirinin Hafız ed-Dimyâtî'ye kadar ulaşan kısmı şu şekildedir:

Hafız ed-Dimyâtî—Hafız Mansur b. Süleym el-Hemedanî—Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Katii/el-Kutey'i—Abdullah b. Cerir el-Katib—Hafız Müverrih Ebû Sad Abdülkerim b. Muhammed es-Semanî—Kadı Ebû Mansur Ahmed b. Muhammed el-Hazimî es-Serahsî—İmam Muhammed b. Ali b. Hüseyin es-Serahsî—Kadı Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ekfanî—Ahmed b. Muhammed b. Mansur ed-Dâmeğânî—Ebû Cafer et-Tahâvî²⁸¹.

²⁸¹ Burhanuddin Ebu'l-İrfan İbrahim b. Hasan b. Şehabuddin el-Kûrânî (1101/1690), *el-Emem li İkazi'l-Himem*, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, Haydarabad 1328, s. 90-91.

Bu rivayet zinciriyle ilgili değerlendirmelerimizi ilerleyen bölümde yapacağız. Ancak burada, verilen rivayet zincirinden *el-Akîde*'nin çoğunlukla Hanefî ve doğu bölgesine mensup isimler tarafından rivayet edildiğine dikkat çekilmelidir. Rivayet zincirinin başında yer alan ve eseri Tahâvî'den nakleden ed-Dâmeğânî'nin Tahâvî'nin vefatında sonra Mısır'dan Irak'a giderek Kerhî'nin meclisine katılmış olması eserin Mısır'dan Irak'a ve doğu bölgelere naklini sağlamış olmalıdır.

el-Kureşî ve el-Kûrânî'nin *el-Akîde*'ye dair vermiş oldukları bu rivayet zincirlerine rağmen metnin Mısır ya da başka bir bölgede etkin olduğuna dair herhangi bir veriye sahip değiliz. Ayrıca söz konusu bu rivayet zincirlerinin şerhlerin üretilmiş olduğu dönemden sonraya ait olmaları *el-Akîde*'ye bu atıfların da değerini düşürmektedir. Zira şerhler zaten *el-Akîde*'yi ortaya çıkaran ve onu görünür kılıp şöhret kazandıran bir etki yapmıştır. Fakat esasında bu hususta merak edilen şey *el-Akîde*'nin bu şerh literatüründen önceki durumu ve yaşadığı serüvendir. İleride değineceğimiz ve *el-Akîde*'nin keşfi olarak nitelenebilecek Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin *el-Akîde*'ye atfından önce onun tedavülde olduğuna ilişkin ise hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Neseffî'nin atfının da yeni bir kısım atıfların ve şerh literatürünün muharrik sebebi olduğu dikkate alındığında *el-Akîde* için bu atıf kritik bir değer taşımaktadır. Dolayısıyla Neseffî'nin *el-Akîde*'yi tekvîn bahsindeki tartışmada kullanmasına kadar metnin üretildiği Mısır ve ilk olarak taşındığı Irak bölgelerinde cari olduğunu gösteren hiçbir emare bulunmamaktadır. Bu sebeple şerhlerin yoğun bir şekilde yazıldığı dönemden hareketle *el-Akîde* metninin sürekli gündemde olduğunu ve Mısır ile Şam gibi batı bölgelerindeki Hanefî çevrelerin itikatlarının tümüyle bu metin üzerinden beslendiğini öne sürmek mümkün görünmemektedir. Bölgedeki Hanefîlerin itikadî olarak neye yaslandıkları ise büyük ölçüde belirsizliğini korumaktadır. Bu sebeple Tahâvî'den yaklaşık üç asır sonrasında kaleme alınmış olan şerhlerden hareketle metnin, başından beri batı bölgesindeki Hanefîlerin akidelerinin asıl kaynağı olduğunun öne sürülmesi kanaatimizce doğru bir tespit değildir. Zira *el-Akîde*'nin bölgede cari olduğuna ilişkin kesin bir kanıt bulunmamaktadır.

el-Akîde etrafındaki bu belirsizliklere rağmen Tahâvî'nin fıkıh ve hadis alanındaki diğer eserleri için durum bundan farklılık arzeder. Mesela Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı oldukça erken sayılabilecek bir dönemde Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-

Cassas²⁸² (370/981), Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî²⁸³ (436/1045), Ebû Nasr Ahmed b. Mansur el-İsbicabî²⁸⁴ (480/1087) ve Şemsuleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî²⁸⁵ (483/1090) gibi isimler tarafından şerhedilmiştir²⁸⁶. Yine *el-Meâni'l-Âsâr* ve *el-Müşkilü'l-Âsâr* eserlerine ait çokça rivayet zinciri, değişik bölgelerde cari olduğuna ilişkin pek çok nakil ve üzerine yapılmış kimi çalışmalar bulunmaktadır²⁸⁷. Tahâvî'nin diğer eserlerinden *İhtilafu'l-Fukaha* erken sayılabilecek bir dönemde Cassas tarafından ihtisar edilmiş²⁸⁸, *Menakibu Ebî Hanîfe* Saymerî tarafından alıntılanmış²⁸⁹, *et-Tesviye beyne Haddesena ve Ahberena* İbn Abdilber (463/1071) tarafından özetlenerek nakledilmiştir²⁹⁰. Dolayısıyla *el-Akîde*'nin uzun süre görünür olmaması, dikkate alınmaması, en genel ifadeyle ihmal edilmiş olmasının Tahâvî'nin yaşadığı bölge ve dönemle ya da talebelerinin farklı diyarlara gitmesiyle ilişkili olmadığı açıktır. Zira görüldüğü kadarıyla Tahâvî, yazdığı eserler ve Hanefîlik içindeki konumuyla oldukça iyi tanınmakta ve şöhreti de erken dönemde Mısır bölgesinin dışına taşmış durumdaydı. Fakat ne ilginçtir ki Hanefîlik içindeki fıkıh ve hadis içerikli ameliyesi oldukça bilinir olan Tahâvî'nin, akaide dair eseri bunlara göre çok daha geç dönemde gündeme gelmiştir. *el-Akîde*'nin doğu Hanefîleri tarafından kullanılıp gündeme taşınmasına kadar Mısır, Şam ve Irak bölgelerinde kendisinden söz edilmemesi oldukça şaşırtıcı olup bu durum muhtemelen daha önce dikkat çekilen bu bölgelerin

²⁸² İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, 261; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/219; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 96, 119; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/477, I/480; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1627; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 27, 28.

²⁸³ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 164; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1628.

²⁸⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/335; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/111; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1627; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 42.

²⁸⁵ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 235; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1628; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 159.

²⁸⁶ Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine şerh yazan bu isimlerin tümünün Mısır bölgesinde değil de Irak ve daha doğu bölgelerinden olması Mısır'daki Hanefî oluşumun burada kalıcılışmadığını ve üretilen literatürle birlikte büyük ölçüde doğuya taşındığını göstermektedir.

²⁸⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/74, 276, II/412, 429, II/436-37, III/133, 282, 287, 424, 507; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 129, 187; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/213-14, 281, II/52, IV/325, 346, 350; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 8-9, 95, 207, 215.

²⁸⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/32; el-Kevserî, *el-Hâvî*, 36; Mevlüt Güngör, "Cessas", *DİA*, VII/427.

²⁸⁹ Saymerî, es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 66.

²⁹⁰ Cemaluddin Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilber en-Nemerî, *Camîu Beyani'l-İlm ve Fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbal ez-Züheyri, Daru İbni'l-Cevzi, Demmam, 1414/1994, II/1146-1150. İbn Hacer, bu küçük hacimli eserin kendisine ulaşan bir rivayet zincirini vermektedir (*Tecridü Esanidi'l-Kutubi'l-Meşhure ve'l-Eczai'l-Mensure*, 157).

kelami faaliyetlere ilgisizliğı ve Hanefî mezhebinin buralardaki etkinliklerini büyük oranda yitirmesiyle doğrudan ilişkilidir.

2. *el-Akîde'nin Doğuya Nakli: Kerhî Meclisi*

Mısır'da Hanefîlik büyük oranda Irak merkezli yayılmış, buradan beslenmiş ve varlığını da uzun süre bu şekilde sürdürmüştür. Bu durum Tahâvî'yle önemli ölçüde değişmiş ve özellikle Hanefîlik adına üretilen kapsamlı literatür, Mısır'da müstakil Hanefî bir çizginin oluşmasının yolunu açmıştır. Ancak Tahâvî'nin vefatından sonra bu durum devam etmediğı gibi Tahâvî'nin önde gelen ashabının Mısır'dan ayrılmaları Mısır'daki Hanefî halkanın dağılmasına sebep olmuştur. Mısır'ı terkeden Tahâvî'nin talebelerinden kimi isimler batıya yani İfrikiyye ve Mağrib'e giderken diğeri bir kısmı doğuya yani Irak bölgesine gitmişlerdir. Tahâvî'nin önde gelen takipçilerinden (ashab) olan isimlerin yer aldığı doğuya giden talebelerin yeni halkası ise Bağdat'taki Kerhî'nin meclisi olmuştur.

Tahâvî'yle çağdaş olan Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin b. Dellal el-Kerhî (340/952)'nin onunla görüşüp görüşmediğine ilişkin bir bilgi bulunmamakla birlikte Tahâvî'nin ictihad ehli olduğuna dair bir ifadesi nakledilmekte hatta ahir ömründe hac esnasında Tahâvî'yi görünce bu fikrinden vazgeçtiğı ileri sürülmektedir²⁹¹. Bağdat'ta Ebû Said el-Berdaî ve Tahâvî'nin de hocası olan Kadı Ebû Hazim'den sonra Hanefî tedris halkasının başına geçen²⁹² Kerhî, buradaki Ebû Hanîfe ashabının riyasetini elde etmiş²⁹³ pek çok beldeye yayılan ve resmi görevler üstlenen talebeler yetiştirmiştir²⁹⁴. Mutezileyle ilişkisine dair yapılan nakillere²⁹⁵ rağmen Bağdat Hanefî geleneğinin takipçisi ve birkaç kuşak sonra Bağdat Hanefî halkasının başına geçen Saymerî onun Mutezili oluşuna dair hiçbir ifade ve imada bulunmazken²⁹⁶ Hanefî tabakat müellifi Temîmî, bu hususta gerçeğin ancak Allah tarafından

²⁹¹ Apaydın, H. Yunus, "Kerhî", *DİA*, XXV/285.

²⁹² es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 166.

²⁹³ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 166; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/494; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 200; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/420; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 108.

²⁹⁴ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 166; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/494; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 200; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/420.

²⁹⁵ Bağdadî, *Tarihu Bağdat*, XII/76; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Muluk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, XIV/85; Apaydın, "Kerhî", *DİA*, XXV/285.

²⁹⁶ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 166 vd.

bilinebileceğini ifade ederek bunu reddeden bir tutum sergiler²⁹⁷. Ancak Kerhî'nin meclisine Mutezileyle ilişkili olduğu ifade edilen Ebû Sehl ez-Züccacî²⁹⁸, Ebû Abdillâh el-Basrî²⁹⁹, Ebû Bekr el-Cassas³⁰⁰, Ebu'l-Kasım et-Tenuhî³⁰¹, Ebu'l-Kasım ibn Sehluyeh³⁰² gibi isimlerin de iştirak ettiğine şahit olmaktayız. Fakat Kerhî'nin meclisinin oldukça geniş olduğu, geleneksel Ehl-i Sünnet kabullerine sahip isimlerin de yer aldığını belirtmek gerekir.

Sadece Irak bölgesindeki Hanefîlerin değil doğu ve batıdan gelen Hanefîlerin de iştirak ettiği Kerhî Meclisi, önceki Hanefî ilim halkalarında görülmeyen bir genişliğe ve talebe zenginliğine sahiptir³⁰³. Bağdat dışında Basra, Nisabur, Antakya, Vasıt, Anbar gibi şehirlerle Mısır, Deylem, Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinden gelen talebelerin yer aldığı meclis, farklı nitelikteki Hanefî bölgelerinin adeta kaynaştığı bir mekan hüviyetindedir. Bu mecliste yer alan talebelerin listesinin dökümü işaret ettiğimiz hususu açık şekilde ortaya koyacaktır:

Ebu'l-Kasım Ali b. Muhammed b. Davud b. İbrahim et-Tenuhî³⁰⁴ (342/953) ve kardeşi Ebu'l-Fehm Ahmed b. Muhammed et-Tenuhî³⁰⁵, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed eş-Şaşı³⁰⁶ (344/955), Ebû Muhammed b. Abdek İbn Adiy el-Basrî³⁰⁷

²⁹⁷ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/422.

²⁹⁸ Hakim el-Cüşemî (494/1101), onu Mutezile'nin 11. tabakasında saymaktadır (*Fadlu'l-İtîzal ve Tabakatu'l-Mutezile*, thk. Fuad Seyyid, Daru't-Tunisiyye li'n-Neşr, Tunus 1393/1974, 379).

²⁹⁹ Ebû İshak eş-Şirâzî, Basrî'yi Mutezile'nin reisi olarak niteler (*Tabakâtü'l-Fukaha*, 135). Kadı Abdülcebbar da Mutezile'nin 10. tabakasında kendisine yer verir (*Fadlu'l-İtîzal ve Tabakatu'l-Mutezile*, 325). el-Leknevî de Mutezilî nispetini vermektedir (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 67).

³⁰⁰ ez-Zehbî, onun itizale meylettiğini söyler (*Tarihu'l-Islam*, XXVI/432).

³⁰¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/595-96.

³⁰² Kadı Abdülcebbar, onu Mutezile'nin 10. tabakasında zikreder (*Fadlu'l-İtîzal ve Tabakatu'l-Mutezile*, 325).

³⁰³ Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, 125.

³⁰⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/494; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 200; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 108, 137. Antakya'da 278/891'de doğdu. 306/918'da Bağdat'a geldi ve Kerhî'den fıkıh okudu. Muteziliydi. 342/953'de Basra'da vefat etti. Fıkıh ve hadise dair kitaplar yazdı (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/595-96). el-Kureşî, Ebu'l-Kasım et-Tenuhî'nin biyografisini iki farklı kişiymiş gibi iki yerde vermektedir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/595 ve II/611-612).

³⁰⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/268; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/47. Ashabu'l-Hadis olduğu ifade edilmekle (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/268; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/47) birlikte Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den fıkıh ve edebulkadı okuduğu aktarılır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/268).

³⁰⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/494; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 200; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 31, 108

³⁰⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/85. Ebû Muhammed b. Abdek, *el-Camiayn*'ı şerhetmiş ve *el-İktida bi Aliyyin ve Abdillâh* adlı bir eser yazmıştır (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 170; eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 134; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/85). Basralı olan İbn Adiy, Basra'ya dönmüş ve burada ders vermiş, 347/958'de de vefat etmiştir (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 170; eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 134; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/85). Saymerî, İbn Abdek'in, Tahâvî'nin talebesi olan Ebû Bekr ed-Dâmeğânî'nin tabakasında yer aldığını ve Ebû Amr et-Taberî'yle çok yakın

(347/958), Kadilhameyn Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed en-Nisaburî³⁰⁸ (351/962), Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Kasım b. Hasan İbnu'd-Dai eş-Şecerî³⁰⁹ (359/970), Ebû Bekr İbn Şahuyeh³¹⁰ (361/971), Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan b. Abdirrahman es-Serdari el-Buhârî³¹¹ (365/976), Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali el-Basrî³¹² (369/980), Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Razi el-Cassas³¹³ (370/981), Ebû Hamid Ahmed b. Hüseyin b. Ali İbnu't-Taberi el-Mervezî³¹⁴ (377/987), Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yusuf el-Ezrak b. Yakub b. İshak b. Buhlül b. Hassan b. Sinan et-Tenuhî³¹⁵ (378/988), Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Mansur el-Ensari ed-Dâmeğânî³¹⁶, Ebu'l-Kasım Ali b. Muhammed b. Allan el-Vasîtî³¹⁷, Ebû Sehl ez-

olduğunu ifade eder (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 170; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/85-86).

³⁰⁸ Önceleri Kerhî'nin meclisindeyken buradan ayrılarak Ebû Tahir ed-Debbas'ın yanına gitmiştir (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 171; eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 136; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/61; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 36).

³⁰⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/127. Deylem'de 304/916'de doğdu ve orada yetişti. 337/949'da Bağdat'a geldi. Kerhî'den fıkıh okudu. Fıkıhta üstün bir derceye ulaştı. Daha önce kelim dersini almıştır. Kerhî'den sonra Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali el-Basrî'den de fıkıh okudu. Böylece kelim ve fıkıhta kendisinden ilim ve fıkıh öğrenilmesi gereken biri konumuna geldi. 359'da vefat etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/127-128).

³¹⁰ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 170; eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 144.

³¹¹ el-Kureşî, Kerhî'nin ashabının büyüklerinden olduğunu söyler. Pek çok kez Nisabur'a gitmiştir. 365/976'da Buhara'da vefat etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/552).

³¹² es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 166; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/63; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/420; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 67. Ebû Abdillâh el-Basrî döneminin mütekellimlerinin şeyhidir. Her iki ilimde (kelam ve fıkıh) de önde gelen biri olup çokça şey imla ettirmiş ve ders vermiştir. Bu iki ilimde de onun seviyesine ulaşan biri çıkmamıştır (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 170). el-Basrî 369/980'de vefat etmiş ve Kerhî'nin türbesine defnedilmiştir (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 170). el-Leknevî, ilim silsilesini şöyle verir: Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali el-Basrî el-Mutezilî—Ubeydullah el-Kerhî—[Ebû Saîd] el-Berdâî—Nusayr b. Yahya—Muhammed [eş-Şeybânî] (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 67).

³¹³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/494; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 96, 200; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/479; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 108. Fakat el-Leknevî biyografisini verirken doğrudan Kerhî'den değil de Kerhî'nin talebesi Ebû Sehl ez-Züccacî'den ders aldığını söyler ve ilim silsilesini şöyle verir: Cassas—Ebû Sehl ez-Züccac—Ebu'l-Hasan Kerhî—Ebû Saîd el-Berdâî—Musa b. Nusayr er-Râzî—Muhammed [eş-Şeybânî] (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 27).

³¹⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/161; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 112; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/393; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 18, 108. Bağdat'a gelip Kerhî'den fıkıh okumuş sonra Horasan'a dönmüş ve kadılıkudat görevi üstlenmiştir. Buhara'da 377/987'de vefat etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/161-163).

³¹⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/353; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/132. Enbar asıllı olup alim bir aileye mensuptur. 297'de Bağdat'ta doğmuş, Kerhî'den fıkıh okumuş, Ebû Haşim [el-Cübbai]'den de kelim ve fıkıh okumuştur. 377/987 veya 378/988'de vefat etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/353-354).

³¹⁶ es-Semanî, *el-Ensab*, V/290; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/318; IV/18; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/91; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 41.

³¹⁷ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 166; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/420. el-Leknevî, Ebû Abdillâh el-Basrî'nin ashabından olduğunu söyler ve ilim silsilesini şöyle verir: Ali b. Muhammed el-Vasîtî—Ebû Abdillâh el-Basrî—Ebu'l-Hasan el-Kerhî—Berdâî (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 137).

Züccaci³¹⁸, Ebû Zekerîyya Yahya b. Muhammed ed-Darir el-Basrî³¹⁹, Ebû Temmam Hasan b. Muhammed el-Haşimî ez-Zeynebî³²⁰, Ebu'l-Ferec el-Umanî³²¹, Ebû Muhammed³²², Ebû Abdillâh ed-Dâmeğânî³²³, Ebû Abdillâh Yusuf b. Ali b. Muhammed el-Cüzcanî³²⁴, Ebu'l-Kasım İbn Sehluyeh³²⁵.

Farklı bölgelerden isimlerin yer aldığı Kerhî'nin bu ilim halkasının bölgesel Hanefî eğilimlerin kaynaştığı bir mekan olmasının bu bölgelere ait edebiyatın da diğer muhitlere aktaran bir köprü işlevi gördüğü muhakkaktır. Bu yönüyle Kerhî meclisinin, bulunmuş olduğu Bağdat'ı farklı bölgelerde temsil edilmiş olan Hanefîliğin sentezlendiği bir merkeze dönüştürdüğünden söz edilebilir. Ayrıca Kerhî'nin her ne kadar kadılık gibi resmi görevlerden uzak durması ve talebelerine de böyle davranmaları hususundaki telkinine³²⁶ rağmen gerek bazı talebelerinin üstlendiği kadılık görevleri gerekse de bazılarının yürüttüğü tedris faaliyetlerinin onun görüşlerinin yayılmasına ve Hanefîlik içerisinde güçlü bir temsil imkanı bularak bir “Kerhî çizgisi”nin oluşmasına imkan tanımıştır³²⁷. Bunda hiç şüphesiz

³¹⁸ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 171; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/51; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 336; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 81. el-Leknevî, ilim silsilesini şöyle verir: Ebû Sehl ez-Züccaci—Kerhî—Ebû Said el-Berdâî—İsmail b. Hammad b. Ebî Hanîfe—babası [Hammad b. Ebî Hanîfe]—dedesi [Ebû Hanîfe] (*el-Leknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye*, 81). [Bağdat'ta Kerhî'den ders aldıktan sonra] Nisabur'a dönmüş ve orada vefat etmiştir (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 171; eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 135).

³¹⁹ eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 136. Ancak Saymerî, Ebû Zekerîyya el-Basrî'nin Ebû Bekr el-Havarezmi'nin tabakasında yer alıp Kerhî'nin ashabından ders aldığını söyler (es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 173; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/599-600).

³²⁰ Kerhî'nin ashabındandır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/89; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/111).

³²¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/74.

³²² el-Kureşî, Kerhî'nin ashabı olduğunu söyler (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/86) ancak kimliği meçhuldür.

³²³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/494; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 200; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 109. Eğer buradaki isim meşhur Bağdat kadısı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdilmelik b. Abdilvehhab ed-Dâmeğânî el-Kebir (478/1085) ise onun Kerhî'nin talebesi olması tarihen mümkün değildir.

³²⁴ Kerhî'den fıkıh okudu. Ebû Hanîfe fıkıh ve ashabını bilen biriydi. *Hizanetu'l-Ekmele* adında eseri vardır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/631; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 318. Ancak el-Leknevî, ismini Ebû Abdillâh Yusuf b. Muhammed el-Cürcanî şeklinde vererek 522/1128'de vefat ettiğini söyler (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 231). Bu durumda Kerhî'den ders alması imkansızdır.

³²⁵ Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İtîzal ve Tabakatu'l-Mutezile*, 325.

³²⁶ Ebu'l-Kasım Ali b. Muhammed et-Tenuhî, kadılık görevi alınca Kerhî, adeti olduğu üzere ondan uzaklaşmış ve yazışmayı kesmiştir. Bağdat'a geldiğinde dahi bu talebesini huzuruna almamıştır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/612). Saymerî'nin Ebu'l-Kasım el-Vasıtî'den nakline göre Tenuhî, Bağdat'a son gelişinde onun meclisine de uğramış İbn Ebî Hureyre ile konuşarak meclise gelme isteğini Kerhî'ye iletmesini istemiştir. Meclise giren Tenuhî, Kerhî'nin önüne oturmuş ancak Kerhî, ondan yüz çevirmiş ve bir tek kelime konuşmamıştır. Tenuhî de veda ederek ayrılmıştır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/612).

³²⁷ Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, 136.

Kerhî'nin Hanefî mezhebi içerisinde bir fıkıh teorisyeni olarak Hanefî fıkıh usulünün büyük ölçüde ilk sistemleştiricisi olmasının³²⁸ önemli bir etkisini bulunmaktadır.

Kerhî'nin ilim halkasına farklı bölgelerden geniş bir katılımın olması bu halkanın devrinin en büyük Hanefî ilim halkası haline gelmesini sağladığı, böylece kimi bölgelerdeki Hanefî ilim halkalarının inkiraza uğrayarak Kerhî'nin meclisine katıldıkları görülmektedir. 4/10'yy başlarında Basra'da ortadan kalkan Hanefî ilim halkası Kerhî'nin bu halkasına dahil olanlardandır³²⁹. Bu meclislerden bir diğeri ise Tahâvî'den sonra önemli bir temsilcisi olmayan ve Mısır bölgesinde oldukça nitelikli eserler yazmış olmasına rağmen ashabı tarafından sürdürülemeyen Mısır'daki Hanefî halkasıdır. Bu halkadan bazı isimlerin Tahâvî'den nakillerle Kerhî'nin meclisinde kendisinden söz ettirdiği görülmektedir.

Bu isimlerden biri Ebî Talib Said b. Muhammed el-Berdaî'dir. Kaynaklarda Tahâvî'nin ashabı olarak nitelenen³³⁰ el-Berdaî, sonrasında gitmiş olduğu Bağdat'ta Kerhî'den ders alanlar arasında zikredilmemiş olmakla birlikte Kerhî'nin meclisinde Tahâvî'den nakillerde bulunmuştur³³¹. Berdaî'nin burada Tahâvî'den yaptığı nakiller arasında Ebû Hanîfe'nin Yusuf b. Halid es-Semtî'ye vasiyyeti de yer almaktadır. Ebû Hanîfe'nin es-Semtî'ye vasiyyetini Berdaî'den ise doğu kökenli Hanefîler'den Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yakub el-Harisî³³² (340/952) rivayet etmiştir³³³.

³²⁸ Apaydın, "Kerhî", *DİA*, XXV/286.

³²⁹ Tsafir, *The Early Spread of Hanafism*, 38.

³³⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/224; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/38; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 80.

³³¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/224; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/38; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 80.

³³² Söz konusu bu isim, daha çok es-Sebezmunî nispetiyle anılmakta olup Müsnedu Ebî Hanîfe ve Ebû Hanîfe menakibine dair *Keşfu'l-Asar* adlı eserlerin müellifidir. Hanefî tabakat eserlerinde aktarılanlara göre es-Sebezmunî üstad olarak bilinmekte olup çokça hadis rivayet etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/344; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/234). 258/872'de doğmuş, Irak ve Hicaz'a seyahat etmiş ve Şevval 340/952'de vefat etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/345; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 176; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/234). Ebû Hanîfe menakibini imla ettirdiğinde 400 kişi bunu yazmaktaydı (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/345; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/234). el-Kureşî, ez-Zehebî'nin İbnu'l-Cevzî'den nakille Ebû Said er-Ravvas'ın Sebezmuni'yi hadis uydurmakla itham etmesine karşı çıkarak onun hem İbnu'l-Cevzî'den hem de Ebû Said er-Ravvas'tan daha büyük bir alim olduğunu söyler (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/345; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/234). et-Temîmî de fıkıhta ve hadiste büyük bir imam olduğunu, Horasan ve Maverâünnehir'in seçkin imamlarından olduğunu aktarır (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/234).

³³³ Ebû Hanîfe'nin Yusuf b. Halid es-Semtî'ye vasiyyetini Berdaî'den nakleden Harisî'nin, eseri doğuya taşıdığını görmekteyiz. Mekkî bunu kanıtlayan bir rivayet zincirini şu şekilde vermektedir: Ebû Sad es-Semanî (Merv'den)—Ebu'l-Ferec Said b. Ebi'r-Reca es-Sayrafi (İsfahan'dan)—Ebu'l-Hüseyn el-İskaf—Hafız Ebû Abdillâh b. Mende—Ebû Muhammed el-Harisî (*el-Keşf* adlı kitabından)—Ebû Talib Said b. Muhammed b. Eban el-Berdaî (Bağdat'taki Kerhî meclisinden)—Ebû

Tahâvî'nin ashabından bir diğer önemli isim de Mısır'da yıllarca Tahâvî'den ders almış³³⁴ olmasına rağmen Bağdat'a, Kerhî'nin meclisine gidip katılmış³³⁵ olan Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Mansur el-Ensari ed-Dâmeğânî'dir. Kerhî, vefatından önce tedris işini Ebû Ali eş-Şaşı'ye verirken fetva görevini de mezhep görüşlerini en iyi bilen olarak nitelediği ed-Dâmeğânî'ye devretmiştir³³⁶. Dâmeğânî, Bağdat'ta Tahâvî'den çokça nakil yapmış olup Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe ve Ashabih* eserinde bu nakillerin pek çoğunu aktarmaktadır³³⁷. ed-Dâmeğânî'nin aynı zamanda *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin ravisi olması *el-Akîde*'nin de Kerhî meclisine gelen doğulu Hanefî talebeler vasıtasıyla Horasan ve Maverâünnehir bölgesine taşınmış olabileceğini akla getirmektedir. Yukarıda listesi verilen Kerhî'nin talebeleri arasında doğudan gelen pek çok ismin bulunması bunu büyük oranda mümkün kılmaktadır.

Kayıtlara Tahâvî'nin sadece önde gelen bu iki talebesinin ismi Mısır'daki Kerhî meclisiyle ilişkilendirilmiş olmakla birlikte Tahâvî'nin vefatından sonra Mısır'dan ayrılıp doğuya giden ve Tahâvî'nin eserlerini nakleden başka isimlere de rastlamaktayız. Kerhî'nin meclisine gelip gelmedikleri meçhul olan bu isimlerin doğuda özellikle Tahâvî'nin *Meâni'l-Âsâr* eserinin rivayetiyle şöhret kazandıkları görülmektedir. Bu isimler arasında Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. Ali el-Mukrii el-Hafız³³⁸, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ömer et-Tirmîzî³³⁹, Ebû İbrahim Muhammed b. Said el-Yezdî³⁴⁰ sayılabilir.

Cafer et-Tahâvî—Bekkar b. Kuteybe—Hilal b. Yahya er-Rey el-Basrî—Yusuf b. Halid es-Semfî (Mekkî, *Menakibu Ebî Hanîfe*, I/360). Metnin, doğuda cari olduğuna el-Leknevî'nin nakli de şهادette bulunur. Bu nakle göre Merginânî, talebesi Zernucî'ye talebelerin Ebû Hanîfe'nin Yusuf b. Halid es-Semfî'ye vasiyyetini okumaları gerektiğini ve kendisine de memleketine dönerken bunu yazmasını söylemiş, Zernucî de hocasının bu tavsiyesine uyarak *el-Vasiyye*'yi yazıp kendisiyle götürmüştür (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 142).

³³⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/318, IV/18, IV/86; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/91; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 41.

³³⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/318; IV/18; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/91; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 41. el-Kureşî, Ebû İshak eş-Şirâzî'nin onun Kerhî'nin ashabından olduğunu söylediğini aktarır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/18). Oysa Şirâzî, sadece Kerhî'den ders aldığı ve fetva görevini kendisine tevdi ettiğinden söz etmektedir (eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 142, 143). Zaten kaynaklar da “Kerhî felç olunca fetva verme işini ashabı olmadığı halde ona verdi” (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/318; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/91; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 41) şeklindeki ifadeyle onun Kerhî'nin ashabı olmadığına özellikle işaret ederler.

³³⁶ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 169; eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 135; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/39.

³³⁷ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 66, 82, 98, 102, 103, 104, 112, 113, 117, 131, 137, 145, 147, 149, 150, 153, 159, 163.

³³⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/276. İbn Hacer, *Meâni'l-Âsâr*'ın el-Mukrii aracılığıyla kendisine ulaşan bir senedini şöyle verir: Ebû İshak et-Tenuhî—Ebû Muhammed Abdurrahman b. Abdilmevla b. İbrahim

Tahâvî'nin *Meâni'l-Âsâr* dışında özellikle *el-Muhtasar*, *İhtilafu'l-Fukaha* ve *Menakibu Ebî Hanefî* eserlerinin de Tahâvî'nin bu dönemde doğuya giden talebeleri vasıtasıyla taşındığını söyleyebiliriz. Bu eserlerden özellikle *el-Muhtasar*'ın ilk şerhinin³⁴¹ ve *İhtilafu'l-Fukaha*'nın ihtisarının³⁴² Kerhî'nin halkasında yer alan Cassas tarafından yapılmış olması Tahâvî'den Kerhî meclisine çok daha fazla şeyin taşınmış olduğunu göstermektedir. Yine sonraki dönemde bu Hanefî halkasının başına geçen Saymerî'nin ed-Dâmeğânî'den yaptığı onlarca nakli dışında Tahâvî'nin *Menakibu Ebî Hanife* eserinden de alıntıda bulunması³⁴³ ve Saymerî'nin ayrıca Cassas gibi Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ının şarihlerinden biri olması³⁴⁴ Tahâvî'nin mirasının bu mecliste uzun süre kullanıldığının da kanıtıdır.

Görüldüğü üzere Kerhî'nin Meclisi Irak'taki Hanefîlerle, Mısır'dan ve doğudan gelen Hanefîlerin bir araya geldiği bir meclis olmuştur. Mısır'dan Bağdat'a gelen Hanefîler, Mısır'daki ilim halkası bir süre sonra Fâtımî iktidarı sebebiyle dağıldığından Mısır'a dönmeyip ya Irak'ta kalmış yahut doğu bölgelerine gitmişlerdir. Böylece Tahâvî'nin Mısır'dan Bağdat'a taşınan eserleri ve fikirleri Kerhî'nin Meclisi vasıtasıyla Iraklı ya da doğudan gelen Hanefîlere ulaşmıştır. Bu durum Mısır'da müstakil bir Hanefî okulun tesisinin henüz başlangıç aşamasındayken dağılmasına ve ortadan kalkmasına yol açmış olsa da Tahâvî'nin eserleriyle birlikte şöhretinin doğuda yayılıp kendi coğrafyasını aşma imkanı sağlamıştır. Tahâvî'nin eserleri üzerine özellikle doğu bölgesinde yazılmış olan şerhler bunu kanıtlamaktadır. Yine bu süreçte Mısır'dan doğuya doğru taşınmış olan *el-Akîde* de Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin kritik atfıyla dikkatleri çekmiş ve kapsamlı bir şerh literatürünün ana metni olarak uzun süre devam edecek olan bir tartışmanın odağına yerleşmiştir.

el-Yeldanî—İsmail b. Ahmed el-İrakî—Ebû Musa Muhammed b. Ebî Bekr el-Medinî—İsmail b. Fadl el-İhşîz—Mansur b. Hüseyin—Ebû Bekr b. el-Mukrii—Tahâvî (*Tecridu Esanidi'l-Kutubi'l-Meşhure vel-Eczai'l-Mensure*, 48).

³³⁹ el-Kevserî, *el-Hâvî*, 39.

³⁴⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/429, III/282; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 95.

³⁴¹ İbu'n-Nedim, *el-Fihrist*, 261; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/219; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 96, 119; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/477, I/480; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1627; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 27, 28.

³⁴² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/32; el-Kevserî, *el-Hâvî*, 36; Mevlüt Güngör, "Cessas", *DİA*, VII/427.

³⁴³ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 66. Saymerî'nin Tahâvî'nin bu eserinden alıntılarına dair değerlendirmeler için bkz. Cristopher Melchert, "Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü, çev. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2011/2), 226, dipnot 15.

³⁴⁴ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 164; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1628.

3. *el-Akîde*'nin Keşfi: Tekvîn Sıfatı Tartışması

el-Akîde'nin doğuya Kerhî meclisine gelen Ebû Bekr ed-Dâmeğânî tarafından taşınmış olduğu neredeyse kesin olsa da eserin buradan kimler vasıtasıyla Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye kadar ulaştığı tam olarak kesin değildir. *el-Kureşî*'de yer alan *el-Akîde* rivayet zincirinde metnin özellikle Mısır ve Şam bölgesinde bulunan isimler arasında nakledildiğine şahit olunurken, Burhanuddin el-Kûrânî'nin verdiği rivayet zincirinde *el-Akîde*'nin doğu kökenli isimler arasında nakledildiği görülmektedir. Bu nedenle eserin Neseî'nin de yer aldığı doğu Hanefîlerine ed-Dâmeğânî vasıtasıyla aktarıldığı öne sürülebilir.

Daha önce de verilen söz konusu rivayet zincirine yakından baktığımızda Dâmeğânî'den eseri nakleden isim, Bağdat'ta uzun süre kadılık yapan, ed-Dâmeğânî'den rivayette bulunan³⁴⁵ ve Saymerî'nin *Ahbâru Ebî Hanîfe* eserinde Dâmeğânî—Tahâvî zinciriyle çokça nakli yer alan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Esedî el-Ekfanî (405/1014)'dir.

Bağdat ehlinde olan el-Ekfanî, Bağdatî'nin verdiği nispete göre Basralıdır³⁴⁶. Bağdat'ın değişik bölgelerinde niyabeten ya da müstakil olarak 40 yıl kadar kadılık yapmış³⁴⁷, 396/1006'da bütün Bağdat kadılığını uhdesine almıştır³⁴⁸. 402/1012 yılında Abbasî halifesi Kadirbillah'ın girişimiyle hazırlanan ve Fâtımîlerin nesebinin Hz. Fatma'ya dayanmadığını dile getiren metinde de imzası bulunan³⁴⁹ el-Ekfanî'nin adı Bağdat'ta Ebû Hamid el-İsferayinî (406/1016) önderliğindeki Şafîîlerle yaşanan kadılık çekişmesinde gündeme gelmiştir. Aktarıldığına göre İsferayinî, halife Kadirbillahla yaptığı görüşmeler sonrasında Ekfanî'den sonra kadılık makamının Şafîî Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Barizî'ye verilmesini kararlaştırmışlardı. Ekfanî buna razı olmadığı halde kabul emiş, İsferayinî de hem Gazne hükümdarı Sultan Mahmud'a hem de Horasan diyarına halifenin kadılığı artık Hanefîlerden alıp Şafîîlere verdiğini haber vermiştir. Bunun üzerine Horasan Hanefîlerinin reisi Ebu'l-

³⁴⁵ *el-Kureşî*, *el-Cevâhir*, I/318; *et-Temîmî*, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/91; *es-Semanî*, *el-Ensab*, V/290.

³⁴⁶ Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, XV/404.

³⁴⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/107. Ekfanî'nin kadılık göreviyle birlikte ilimle de iştigal ettiği ve bu uğurda çokça harcamada bulunduğu aktarılır (*es-Semanî*, *el-Ensab*, I/339; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/107).

³⁴⁸ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/107.

³⁴⁹ Afifuddin Abdullah b. Esad el-Yemani el-Yafîi (768/1366), *Miratu'l-Cinan ve İbretü'l-Yakzan fi Marifeti Havadisiz-Zaman*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, III/4. Söz konusu metne Ekfanî dışında meşhur Hanefî fakihî Kudûrî ve Ebû Hamid el-İsferayinî, Şerif el-Murtaza, Şerif er-Radi de imza atmıştır (*el-Yafîi*, *Miratu'l-Cinan*, III/4).

Ala Said b. Muhammed el-Üstüvâî'nin etrafındaki Hanefîlerle Ebû Hamid el-İsferayînî'nin ashabı arasında bir fitne vuku bulmuş, Halife, kadı ve ileri gelenlerle yaptığı toplantıdan sonra İsferayînî'nin Halifenin işine müdahale ettiği ifade edilerek kadılığın eskiden olduğu gibi Hanefîler'de kalmasına karar verilmiştir³⁵⁰.

el-Ekfanî'nin ismi, Kerhî'nin talebeleri arasında geçmemekle birlikte eserlerinin rivayet zincirinde doğrudan Kerhî'den nakilde bulunmuş şekilde yer almaktadır³⁵¹. Her ikisi Irak bölgesinde bulunan Kerhî ve Ekfanî arasında hoca-talebe ilişkisi bulunması mümkün olmakla birlikte³⁵² Ekfanî'nin hocası olarak Ebû Bekr ed-Dâmeğânî'nin ismi verilmektedir³⁵³. Saymerî'nin *Ahbâru Ebî Hanîfe* eserinde, Ekfanî'nin, *el-Akîde*'yi de kendisinden rivayet ettiği ed-Dâmeğânî'den pek çok naklinin bulunması da bunu desteklemektedir³⁵⁴.

Mısır'da Tahâvî tarafından bir araya getirilmiş olan Hanefî birikimi Bağdat'a taşıdığı görülen Ebû Bekr ed-Dâmeğânî'den bunu büyük ölçüde aldığı anlaşılan el-Ekfanî'nin, Bağdat'taki uzun süreli ikametinde bu birikimi sonraki kuşağa aktarmış olduğu görülmektedir. Bu açıdan Ekfanî'nin Tahâvî'den bu denli çokça rivayetinin arasında *el-Akîde*'nin de yer alması şaşırtıcı görünmemektedir. Ancak el-Ekfanî'den *el-Akîde*'yi nakleden isim ondan çokça nakilde bulunmuş olan Saymerî değil Ebû Nasr Muhammed b. Ali b. Hüseyin es-Serahsî'dir.

Hakkında bilinen çok az şeyin kaynağı olan el-Kureşî'nin³⁵⁵ nakline göre es-Serahsî, el-Ekfanî'den *el-Akîde* dışında Kerhî'nin eserlerini de nakletmiştir³⁵⁶. Sadece bu iki eserin rivayet zincirlerinde kendisine yer verilen Serahsî'nin aslında Kerhî'nin eserlerinin nakledicisi olarak dikkat çektiği ve bu eserleri kendisinden bir grubun dinlediği aktarılmaktadır³⁵⁷. Ekfanî'nin Bağdat'ta yaşamış olması Serahsî'nin

³⁵⁰ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/365-66.

³⁵¹ el-Kureşî, Kerhî'nin eserlerinin Ekfanî vasıtasıyla doğrudan Kerhî'den nakledildiğini gösteren şöyle bir rivayet zinciri vermektedir: Ebû Mansûr Ahmed b. Muhammed el-Harisî—Ebû Nasr Muhammed b. Ali b. Hüseyin es-Serahsî—Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ekfanî—Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/307).

³⁵² Ekfanî'nin 316/929 yılında doğduğu (İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/107) dikkate alındığında 340/952'da vefat eden Kerhî'den ders alması ve eserlerini dinlemiş olması mümkündür.

³⁵³ ez-Zehabî *Tarihu'l-İslam*, XXVI/455.

³⁵⁴ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, 66, 82, 98, 102, 103, 104, 112, 113, 117, 131, 137, 145, 147, 153, 159.

³⁵⁵ Ancak el-Kureşî de Serahsî hakkında kapsamlı bir bilgi sahibi değildir. Eğer bir yazım hatası değilse o, Serahsî'nin vefat tarihini 631 olarak vermektedir ki bu kesinlikle hatalıdır. Zira Serahsî'nin nakilde bulunduğu Ekfanî'nin vefat tarihi 405, kendisinden nakilde bulunan Harisî'nin vefatı 512'dir.

³⁵⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/256.

³⁵⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/256.

buraya gittiği ve muhtemelen Kerhî'nin eserleriyle birlikte *el-Akîde*'yi de buradan doğru bölgesine taşıyan isim olduğu anlaşılmaktadır.

Serahsî'den *el-Akîde*'yi ise kendisi gibi Serahs ehlinde olan³⁵⁸ Ebû Mansur Ahmed b. Muhammed el-Harisî (512/1118) rivayet etmiştir. 437/1046'da doğmuş olan³⁵⁹ el-Harisî bir gruptan hadis dinlemiş fazilet ehli biri olarak nitelenir³⁶⁰. *el-Akîde* dışında Serahsî'den Kerhî'nin eserlerini de nakletmiş³⁶¹ olan el-Harisî hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak el-Kureşî'nin onun hakkındaki bilgileri Ömer en-Neseî'nin *Mucemu's-Şuyuh* eserinden nakletmesi³⁶² Harisî'nin, Ömer en-Neseî'nin hadis aldığı şeyhi ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin de çağdaşı olduğunu göstermektedir³⁶³. Bu durumda Neseî'nin Tahâvî *el-Akîde*'sini çağdaşı el-Harisî'den ya da rivayet zincirinde bir önceki isim olan Ebû Nasr es-Serahsî'den almış olması muhtemeldir. Her iki ismin hayatı ve Neseî'yle ilişkisi hakkında herhangi bir bilginin bulunmaması bunu kesinleştirmeyi mümkün kılmasa da *el-Akîde*'nin, Burhanuddin el-Kûrânî'nin verdiği bu rivayet zinciri vasıtasıyla Neseî'ye ulaşmış olması kuvvetle muhtemeldir³⁶⁴.

Neseî dönemine kadar eseri nakletmiş olan bu isimlerin Burhanuddin el-Kûrânî'nin vermiş olduğu rivayet zinciri dışında kaynaklarda Tahâvî ya da *el-Akîde*'ye ilişkilerine dair hiçbir bilginin yer almaması *el-Akîde*'nin bu süreçteki serüvenini tümüyle ortaya koymayı mümkün kılmamaktadır. Dâmeğânî'den Harisî'ye rivayet zincirinde yer alan isimlerin, aynı zamanda Kerhî'nin eserlerinin nakledicileri olması dikkate alındığında söz konusu isimlerin Irak Hanefî okulunun mensubu olduğu ileri sürülebilir. Bu açıdan bu isimlerin Irak Hanefîliğine ait

³⁵⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/307; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/75.

³⁵⁹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII/164; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/307; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/75.

³⁶⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII/164.

³⁶¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/307; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/75. Kerhî'nin eserlerini de tıpkı *el-Akîde*'yi naklettiği kanalla almıştır. Bu rivayet zinciri şöyledir: [el-Harisî]—Ebû Nasr Muhammed b. Ali b. Hüseyin es-Serahsî—Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ekfanî—Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/307). Kerhî'nin eserlerinin rivayet zincirinin tümüyle *el-Akîde*'nin rivayet zinciriyle aynı olması *el-Akîde* ile Kerhî'nin eserlerinin aynı şahıslar vasıtasıyla nakledildiğini göstermektedir. el-Harisî, ayrıca İmam Malik'in el-Muvatta eserinin İmam Muhammed rivayetini de aktaran biridir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/307; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/75).

³⁶² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/307.

³⁶³ Nitekim el-Harisî'nin vefat tarihi 512/1118'dir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/307; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/76).

³⁶⁴ Burhanuddin el-Kûrânî'nin verdiği rivayet zincirinin bundan sonraki kısmında yer alan isimler ise Neseî sonrası döneme tekabül ettiğinden dolayı üzerinde durulmamıştır.

olmayan *el-Akîde*'ye nasıl bir rol biçerek naklettikleri merak konusudur. Yine eserin hem farklı nakiller söz konusu olmakla birlikte Mutezileyle ilişkili bir çevrenin bulunduğu Bağdat Hanefîleri arasında hem de Ebû Hanîfe'den çokça kelamî görüşün nakledilip işlendiği Horasan-Maveraünnehir bölgesinde hangi saikle rivayet edildiği aynı şekilde merak konusudur. Ancak Neseî'ye kadar gerek Irak bölgesinde gerekse Horasan-Maveraünnehir bölgesinde yazılan eserlerin hiçbirinde *el-Akîde*'den söz edilmemesi metnin bu rivayete rağmen yine de popüler olmadığını göstermektedir.

el-Akîde metnine tespit ettiğimiz kadarıyla en eski atıf Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin *Tabsıratu'l-Edille* eserinde yaptığı atıftır. Neseî, Tahâvî'nin *el-Akîde* metnine doğu Hanefîleri'nin itikadî kimliklerini tanımlamada önemli bir fonksiyon icra eden tekvîn tartışmasında atıfta bulunmaktadır. *Tabsıratu'l-Edille* eserinin belki de en kapsamlı olan bu bölümünde Neseî, tekvîn sıfatının Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfat olduğunu ve onun ezeli olmasının mükevvenin de ezeli olmasını gerektirmediğini açıklamaktadır.

Aslında Neseî'den önce de Hanefî kelam geleneğine mensup doğu bölgesinde kapsamlı eserler yazılmış olup tekvîn sıfatı bu şekilde savunulmuştu. Fakat bu eserlerin hiçbirinde Tahâvî'ye ve *el-Akîde* eserine atıfta bulunulduğuna rastlamamaktayız³⁶⁵.

Ancak Neseî'nin tekvîn konusunu işlerken kendisinden önceki Hanefîlerden farklı bir saikle meseleyi ele aldığı görülmektedir. Söz konusu saik kimi çevrelerin

³⁶⁵ Mesela Ebû Mansur el-Maturidî ile Ebu'l-Muîn en-Neseî arasındaki dönemde yer alan ve aralarında kimi meselelerde kısmi yaklaşım farklılıkları bulunmakla birlikte kelamî kabullerini Ebû Hanîfe'ye istinadla dile getirdikleri kapsamlı eserlerin müellifi olan ve en genel çerçevesiyle tümü doğu Hanefî kelam geleneğine mensup Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buhârî es-Semerkandî (IV/X. asrın ikinci yarısı)'nin, *Cümelu Usulî'd-Din (Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akaid Risalesi*, Haz. Ahmet Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989, 47, 52-53), Ebû Şekur Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb el-Keşî es-Salimî el-Hanefî (V/XI. asrın ikinci yarısı)'nin, *et-Temhid fî Beyanı't-Tevhid* (Hacı Selim Ağa Yazma Eser Ktp 587, vr. 28a, 28b, 32b-34a), Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (493/1100)'nin, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994, 99-101, 104, 109), Bedruddin Ebu's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Hanefî el-Maturidî el-Lamişî (VI/XII. asrın başları)'nin, *Kitabu't-Temhid li Kavaidi't-Tevhid*, Thk. Abdulmecid Türki, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1995, 74-75, 76-78, Ebû İshak İbrahim b. İsmail b. Ebî Nasr Saffâr el-Buhârî (534/1139)'nin, *Telhisu'l-Edille li Kavaidi't-Tevhid*, Dirase ve Tahkik: Hışam İbrahim Mahmud, Daru's-Selam, Kahire, 1431/2010, 339, 376-377, 377-378, 535-536, Alaeddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilhamid b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin el-Üsmendî (552/1157)'nin, *Lübabü'l-Kelam* (thk. M. Sait Özervarlı, *Alaeddin el-Üsmendî ve Lübabül-Kelam Adlı Eseri*, İSAM Yayınları, İstanbul 2005, 88-89, 90) eserlerinde tekvîn sıfatını ele alıp tümüyle aynı çerçevede, yani Hanefî-Maturidî kelam geleneğinin görüşleri doğrultusunda açıklayıp Eşarîlere ve Mutezililere tenkitlerde bulunmuş olmalarına rağmen tekvîn sıfatının ezeliliği görüşünü Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin yapmaya çalıştığı gibi Ebû Hanîfe'ye dayandırma, dolayısıyla *el-Akîde* gibi erken dönem metinlere referansla temellendirme gereği duymamışlardır.

tekvîn sıfatını kabul etmelerinden dolayı bölgedeki Hanefîleri, Ebû Hanîfe'nin savunmadığı dolayısıyla selefe dayanmayan bir görüşü savunmakla yani bidatçilikle suçlamalarıdır. Muhtemelen böyle bir ithamla daha önce karşılaşmamış ya da bunu dikkate almamış olan Hanefîlerin aksine Nesefî, bunu oldukça önemsemiş ve kapsamlı eseri *Tabsıratu'l Edille*'de buna oldukça uzun şekilde ve adeta bütün Hanefî geleneği baştan sonra tarayarak kapsamlı cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Nesefî'nin bu çabasındaki tek gayesi Hanefîlerin Yüce Allah'ın müstakil ve ezelî bir sıfatı olarak dile getirmiş oldukları tekvîn savunusunun bidat olmayıp selefe dayandığını ispat etmektir.

İşte Nesefî bunu ispat için Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîde* eserine atıfta bulunmuştur. O, *el-Akîde*'den alıntılacağı cümlede Ebû Hanîfe ve önde gelen iki talebesinin tekvîn sıfatını kastettiklerini savunarak bunu tekvînin selefe dayandığının ilk ve en önemli delili olarak kullanır. Nesefî, tekvîn sıfatını savunmanın bidat olmayıp selefe dayandığını ispat için Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinden şu şekilde alıntıda bulunur:

“Bu sözün (yani tekvînin ezelî olduğunu söylemenin) selef arasında aslı olmayan ve imamlardan da kimsenin söylemediği türedi (hadis) bir söz olduğu iddiasına gelince! Bu batıl bir iddia olup selef mezhebini bilmemekten kaynaklanmaktadır. İşte Ebû Cafer et-Tahâvî! O ki genel olarak ümmetin selefinin, özel olarak da Ebû Hanîfe'nin ashabının fikirlerini bilmede derecesi ve üstün mertebesi açık olan biridir. O, *el-Akâid* diye isimlendirilen kitabının başında şöyle demektedir: ‘Benim nezdimde dinin fakihleri Ebû Hanîfe Numan b. Sabit, Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin görüşü (mezheb) sahihtir’. [Tahâvî] sonra onların sözlerini açıklamaya başlamakta ve şu söze kadar gelmektedir: ‘[Allah] mahlukatı yaratmadan önce (kable halkihi) de ezelî sıfatlarıyla kadimdir. Onların yaratılmasıyla (bi kevnihim) önceden Allah'ta olmayan herhangi bir sıfat artmış değildir’. [Tahâvî] sonra şöyle demektedir: ‘O, henüz kendisini rab edinecekler yokken rububiyet sıfatına (mana), henüz yaratılmış (mahluk) bir şey yokken halik sıfatına sahiptir’. [Tahâvî] burada ‘kable halkihi’ ifadesiyle ‘mahlukatı yaratmadan önce (kable mahlukatihi)’yi kastetmiştir. Görmedin

mi o [cümleinin devamında] ‘bi kevnihî’ değil ‘bi kevnihim’ demiştir. Çünkü eğer bununla yaratma sıfatını kastetmiş olsaydı ‘artmaz (lem yezded)’ demezdi”³⁶⁶.

Nesefî, Tahâvî’den alıntı yaptığı bu paragrafta özetle şunları söylemektedir: Tekvîn sıfatını kabul etmenin selefe ait olmayan bir görüş olduğu iddiası selefin görüşünü hakkıyla bilmeyenlerin sözüdür. Zira selefin de Ebû Hanîfe’nin de görüşlerini iyi bilen Tahâvî, bu görüşü onlara dayandırarak Yüce Allah’ın mahlukat yaratılmadan ezeli sıfatlara sahip olduğunu ve mahlukatın yaratılmasının Allah’da olmayan bir sıfatı ortaya çıkarmadığını ifade etmiştir. Böylece Nesefî, Tahâvî’nin bu ifadelerinin kesin olarak tekvîn sıfatına delalet ettiğini öne sürerek bu husustaki görüşlerinin sonradan ortaya çıkmadığını (bidat), Ebû Hanîfe ve önde gelen iki talebesine dayandığını dile getirmektedir.

Nesefî’nin Tahâvî’ye atfı, aslında tekvînin Ebû Hanîfe’ye, yani selefe dayandığını ispata yönelik bir girişimdir. Ancak anlaşılan o ki Nesefî, tekvînin Ebû Hanîfe tarafından savunulduğuna ilişkin açık ve kesin bir başka delile sahip değildi. Bu nedenle o, açıkça dile getirilmiş olmasa da söz konusu *el-Akîde* cümlelerinin tekvîn sıfatına işaret ettiğini savunmuştur. Eğer Nesefî, doğrudan Ebû Hanîfe’ye nispet edilen *el-Alim ve ’l-Müteallim*, *el-Fıkhu ’l-Ekber/Ebsat* gibi eserlerde ya da kendi coğrafyasında daha erken döneme ait Ebû Hanîfe’nin itikadî görüşlerini içeren başka bir metin bulmuş olsaydı kesinlikle onu kullanırdı. Ancak Nesefî böyle bir metin bulabilmiş değildir. Anlaşılan o ki Nesefî, Ebû Hanîfe’nin tekvînin ezeli olduğu görüşünü savunduğuna dair ancak Tahâvî’nin *el-Akîde* metninden delil getirebilmiştir.

Nesefî, bu görüşün Ebû Hanîfe ve önde gelen ashabına aidiyetini *el-Akîde* üzerinden ortaya koyduktan sonra bölgelerindeki ulemanın usul ve furuda Ebû Hanîfe’yi takip ettiklerini ifade ederek Ebû Hanîfe’nin talebelerinden kendi dönemine kadar hepsinin istisnasız şekilde tekvînin Allah’ın ezeli sıfatı olduğu görüşünü benimsediklerini aktarır. Nesefî, İmam Muhammed’den ders alan Süleyman el-Cüzcanî’nin arkadaşı Ebû Bekr Ahmed b. İshak el-Cüzcanî’den itibaren bu bölgelerin hep bu görüş üzere olduklarını ifade ederek Cüzcanî’nin talebesi Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyaz el-Ensarî, Ebû Nasr’ın oğulları Ebû Ahmed el-İyazî ve Ebû Bekr el-İyazî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eslem el-Ezdî, Ebû Bekr

³⁶⁶ en-Nesefî, *Tabsıratu ’l-Edille*, I/467-468. Krş. Ebû Cafer et-Tahâvî, *Metnu ’l-Akîdeti ’t-Tahâviyye: Beyânu Akîdeti Ehli ’s-Sünne ve ’l-Cemaa*, 9-10.

Muhammed b. el-Yeman es-Semerkindî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, Ebu'l-Hasan er-Rüstüfî, Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Ebu'l-Kasım Hakim es-Semerkindî'nin yer aldığı isimleri övgü dolu ifadelerle ardı ardına zikrederek hepsinin bu görüş üzere olduklarını aktarır³⁶⁷.

Nesefî başlangıçtan Hakim es-Semerkindî'ye kadar tekvîn sıfatını kabul edenlerin isimlerini vermiş olduğu bu satırların sonunda ise şunları söyler: “Eğer Buhara imamlarından, Türk sınırlarına kadar bütün diyardakilerden, Merv ve Buhara imamlarından bu görüş üzere olan kişileri aktarsaydım ve onların kadr kıymetlerini, değişik ilimlerdeki derinliklerinden söz etmeyi sürdürseydim, kitap uzayıp giderdi. Ben muradımı ortaya koyacak miktarla yetindim”³⁶⁸.

Nesefî'nin Maturidi'den önceki bu isimleri zikretmesindeki muradı, tekvînin ezeli bir sıfat olduğu fikrinin sonradan ortaya çıkmadığı, aksine Ebû Hanîfe'ye kadar dayanan bir geçmişinin olduğu, dolayısıyla da türedi değil selefe dayandığını ispat etmektir. Bu temellendirmesinden sonra ise Nesefî, bütün bu açıklamalarda aslında kimi muhatap aldığına dair şu ifadeleri kullanır:

“Eskilerden (kadim) zikrettiğim bu isimlerin ekserisi 300'den önce vefat etmişlerdir. Diğerlerinin ise çoğu, 300-330 ve 340 yılları arasında vefat etmişlerdir. Eşârî'nin vefatı ise 324'tür. Mâturîdî'nin vefatı ise Eşârî'den kısa bir süre sonradır. Ebu'l-Kasım el-Hakim [es-Semerkindî] ise 335'de vefat etmiştir. [Tamam!] bu ikisi Eşârî'nin tabakasındadır [ama] onların hocaları, hocalarının hocaları Eşârî'den uzun zaman önce vefat etmişlerdir. Bu durumda nasıl olur da bu görüşün asırlar sonra oraya çıktığı öne sürülebilir! Nasıl olur da Eşârî'nin tek başına kaldığı bu görüş, bu ayıpla kabul edilir!”³⁶⁹

Nesefî'nin tekvîn görüşünü kabul edenlerin özellikle Ebu'l-Hasan el-Eşârî'den önce yaşadıklarını ifade etmesi söz konusu türedi suçlamasının aslında kimler tarafından yapıldığını ve bütün bu açıklamaların da kimlere karşı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'deki tekvîn sıfatına ilişkin bu kapsamlı açıklamaları ve Hanefî geleneğin bu sıfatı kabulünün Ebû Hanîfe'ye dayandığı ve Maveraünnehir bölgesinde başından beri benimsendiğini ifadesi onun Tahâvî'ye olan

³⁶⁷ en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/469-74.

³⁶⁸ en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/474.

³⁶⁹ en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/474.

atfının da bağlamını oluşturmaktadır. Neseffî, Eşârîlerin tekvîne ilişkin Hanefî-Maturidîlere yönelttiği bidat suçlamasına Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinden alıntıyla bunun Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu; Horasan-Maveraünnehir bölgesindeki Hanefî geleneğe referansla da bu görüşün başından beri savunulduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla burada Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinin alıntılanması, Eşârîlerle tekvîn sıfatına dair tartışmanın bir uzantısı olup tekvînin Ebû Hanîfe'ye ve dolayısıyla selefeye dayandığı iddiasını içermektedir.

Neseffî'nin *el-Akîde*'ye atfı *el-Akîde*'nin serüveni için dönüm noktası olmuştur. Onun Tahâvî'den aktardığı ifadelerin, Hanefî-Maturidî çevrelerin tekvîn sıfatından anladığı şeyi kastedip kastetmediği başta *el-Akîde* şerhleri olmak üzere pek çok eserin ana tartışma konusu olmuştur. Hanefî-Maturidî isimler Tahâvî'nin bu ifadeleriyle tam da Neseffî'nin anlamış olduğu şeyi kastettiğini savunurken bu konuda Maturidîlere muhalif olan çevreler, Tahâvî'nin ezeli ve müstakil bir tekvîn sıfatını kastetmediğini öne sürmüşlerdir³⁷⁰.

Neseffî'nin *el-Akîde*'den tekvîn bashinde yaptığı bu nakil, Tahâvî'yi Hanife-Maturidî gelenekle ilişkilendirmenin ilk adımı niteliğini taşımaktadır. Hem bu geleneğin dışında olması hem de kitleler tarafından selef ilmine vukufiyetiyle nitelenen Tahâvî'nin, tekvîn gibi Maturidîlere has bir görüşte referans gösterilmesi, Hanife-Maturidî gelenek için önemli bir güç kazanımı anlamına gelmekteydi. Neseffî vasıtasıyla Hanife-Maturidî kelim geleneğine katılan bu güç, doğudan batıya seyahat eden alimlerin kaleme aldığı *el-Akîde* şerhleriyle daha kapsamlı bir şekilde sürdürülmüş ve Tahâvî'nin, tümüyle Maturidî geleneğe katılması sağlanmıştır. Ancak bunun öncesinde, yani Neseffî'nin atfıyla *el-Akîde* şerhleri arasında, Maturidî kelim geleneğiyle *el-Akîde*'yi sentezleyen metinlerin oluşturulduğu görülmektedir. Söz konusu bu sentez metinlerle muhtemelen bölgedeki kitlelerce Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin yegane kaynağı olarak öne çıkarılan *el-Akîde* metni ile Maturidî kelim geleneğinin bir araya getirilmesi hedeflenmiştir. Bu yönüyle söz konusu sentez metinleri, *el-Akîde*'ye “Maturidiliğin aşılması” olarak nitelemek

³⁷⁰ Taftazanî de *Şerhu'l-Makasid*'de tekvîn konusunu ele alırken Hanefîlerin, bu sıfatın ezeli olduğu fikrinin Maturidî dönemi müteahhir Hanefîlere değil selefeye yani Ebû Hanîfe'ye dayandığını ispat için Tahâvî'nin *el-Akîde*'deki söz konusu ifadelerini delil olarak kullandıklarını belirtir (Saduddin Mesud b. Ömer et-Taftazanî (793/1390), *Şerhu'l-Makasid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1419/1998, IV/169-170). Taftazanî'nin bu ifadesi Neseffî'nin *el-Akîde*'ye atfının ne düzeyde kritik olduğunu göstermektedir.

mümkündür. Irak, Şam ve Mısır bölgelerinde olağanüstü derecede fikri hareketliliğe yol açan bu sürecin arkaplanını ise büyük ölçüde yeni bir sosyal ve fikrî ortam yaratan Selçukluların öncülük ettiği Hanefî göçler oluşturmaktadır. Bu göçler bir yandan Horasan-Maveraünnehir Hanefiliğinin fikhî geleneğini batıya taşıırken diğer yandan da bu geleneğin kelimî düşüncesini temsil eden Maturidiliğin nüfuz alanını genişletmekteydi. Bunu sağlayan en önemli vasıtalarından biri de hiç şüphesiz Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîde* metniydi.



II. BÖLÜM

HANEFÎ-MATURİDÎ GELENEĞİN BATIYA İNTİKALİ

A. Horasan-Maveraünnehir Hanefî Fıkıh Geleneğinin Batıya Nakli

Gaznelileri, Horasan’da 431/1040 yılında mağlub ederek bağımsız bir devlet kuran Selçuklular, batıya doğru hareket etmişlerdir. 409/1018’den itibaren Anadolu’ya Kars üzerinden keşif seferlerine başlamış İbrahim Yınal komutasındaki bir Selçuklu ordusu, 439/1048’de Pasinler’de Bizanslıları mağlub ederken³⁷¹ Çağrı Bey’in oğlu Yakuti komutasındaki ordu, 448/1057’de Anadolu içlerine kadar ilerlemeye başlamıştı. Tuğrul Bey, 447/1055 yılında hilafetin merkezi Bağdat’a girerek bir yandan Büveyhî iktidarını sona erdirirken diğer yandan halife üzerinde bir otorite tesis etmiştir. Bağdat’ta nüfuz kazanan Selçuklular, daha güneyde yer alan Karmatî unsurlarla mücadele çerçevesinde seferler düzenleyerek nüfuz alanını iyice genişletmiştir. Aynı tarihlerde Türkmen grupları da Fâtımî idaresindeki Şam bölgesinde görülmeye başlamıştır. Özellikle Selçuklu komutanlarından Atsız’ın Karmatîlere yönelik seferleri dışında Şam bölgesindeki faaliyetleri, Selçukluların Fâtımîlerin idaresindeki topraklarda ilerlemesine imkan vermiştir. Navekiyye Türkmenlerinden Emir Kurlu’nun Filistinde 462/1069 yılında bir Türkmen beyliği kurması³⁷² bu Selçuklu kuvvetlerinin nasıl bir ilerleme gösterdiğin ortaya koymaktadır.

Emir Atsız’ın Şam bölgesinde gerçekleştirdiği askeri faaliyetlerle 463/1070’de Remle ve Kudüs Fâtımîlerden alınmıştır³⁷³. Selçuklular, kısa sürede Fâtımîlerin merkezi Kahire’yi tehdit etmeye başlamışlardır³⁷⁴. Hatta Sultan Alparslan’ın Malazgirt savaşından önce Fâtımîler’in merkezi Mısır’a doğru hareket ettiği bilinmektedir. Ancak yaşanan hadiseler Selçuklular’ın Mısır’a geçişini engellemiş ve

³⁷¹ Sümer, Faruk, “Selçuklular”, *DİA*, XXXIX/369.

³⁷² Altan, Ebru, “Yafa”, *DİA*, XLIII/172.

³⁷³ Ebu’l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed İbnu’l-Esîr (630/1233), *İslam Tarihi: el-Kamil fit-Tarih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özaydın, Bahar Yayınları, İstanbul 1987, X/98.

³⁷⁴ Selçuklu komutanı Atsız, 463/1070’de Remle ve Kudüs’ü, 468/1076’da da Dimaşk’ı Fâtımîlerden almış, Dimaşk’ta Şiîler adına okunan hutbeye son vermiş ve büyük kısmını ele geçirdiği Şam bölgesinde ezandaki Şiî ilaveyi de kaldırmıştır (İbnu’l-Esîr, *İslam Tarihi*, X/98-99). Atsız 469/1076’da ise Mısır’ı kuşatmış ancak sonuç alamadan geri dönmüştür (İbnu’l-Esîr, *İslam Tarihi*, X /101).

özellikle Şam bölgesinde Fâtımîlerle Selçuklular arasında bir nüfuz mücadelesi başlamıştır.

Selçuklular 463/1071 Malazgirt zaferinden sonra bölgede, önceki döneme göre daha kapsamlı ve kalıcı fetih hareketleri gerçekleştirmiştir. Bundan sonra askeri seferlerin yönü kısmen Şam bölgesinden Anadolu'ya kaymıştır. Zafer sonrasında Selçuklu komutanlarının Anadolu'nun bazı büyük şehirlerini ikta olarak almaları ve buralara kalıcı olarak yerleşmeye çalışmaları, doğulu Sünnî Hanefî kimliğinin Şam bölgesinden önce Anadolu'da kapsamlı bir şekilde yerleşmesini sağlamıştır. Malazgirt savaşının hemen ardından Erzurum'da Ebu'l-Kasım İzzuddin Saltuk, Sivas'ta Danişmend Gazi, Erzincan'da Mengücek Ahmed Gazi, Harput'ta Çubukoğlu, Bitlis'te Dilmaçoğlu, Amid ile Mardin bölgelerinde Artuklu ve İznik'de Süleyman Şah idaresinde Anadolu Selçukluları adıyla beylik ve devletlerin kurulması, Anadolu'nun bu bölgelerini, kapsamlı bir surette doğudan intikal eden kitlelerin iskanına ve dolayısıyla da daha önce İslamlaşmamış bölgelerin İslamlaşmasına hatta Hanefîleşmesine ve aynı zamanda Türkleşmesine imkan sağlamıştır. Bununla birlikte Selçuklu kuvvetlerinin Şam bölgesindeki ilerlemesinin de devam ettiği, 468/1076'da Dimaşk'ı Fâtımîlerden alarak doğrudan Mısır'a yöneldikleri, bir yıl sonra 469/1076'da da Fâtımîlerin merkezi Mısır'ı kuşattıkları görülmektedir. Şam bölgesinde Halep ve diğer şehirlerin Arap emirlerden 479/1086'da alınmasıyla Selçuklular, çeyrek asır gibi kısa bir dönemde Irak bölgesinde nüfuzunu sağlamış, Anadolu ve Şam bölgelerinde de doğudan gelen Türk idarecilerin egemen olduğu yönetimler kurmuştur.

Doğudan sadece askeri bir kuvvetle gelmeyen Selçuklular, bu bölgelerde tesis etmiş oldukları idareyle, aralarında büyük oranda alimlerin yer aldığı kitlesel bir göçe de öncülük etmişlerdir. Horasan-Maveraünnehir Hanefî fıkıh ve kelim geleneğine mensup olan bu alimler, hem bürokrasi ve yargıda hem de tedris alanında bölgede önemli faaliyetler gerçekleştirmişlerdir. Doğudan gelen bu alimler, özellikle uzun yıllar Şîî propagandasına maruz kalmış Şam bölgesinde, Sünnîlik lehine politikalar yürüten idarecilere destek olmuşlardır.

Halep ve Dimaşk gibi Şam bölgesindeki merkezlerde yürütülen faaliyetlerde yer alan doğu kökenli Hanefî alimlere dair çokça bilgi bulunmakla birlikte, Anadolu'daki Türk beyliklerinin ilk dönemlerinde gerçekleştirilen faaliyetler hakkında

ne yazık ki çok az bilgi bulunmaktadır. Oysa suğur kenti olan Tarsus, Maraş, Malatya ve Erzurum gibi merkezler ile Anadolu'nun daha içlerinde yer alan Sivas, Tokat, Bayburt, Kayseri, Ankara, İznik gibi pek çok merkez ya İslamla yeni tanışmakta ya da erken dönemde Abbasîler döneminde fethedilmiş ancak sonradan Bizanslılara bırakılmış şehirlerdi. Bu şehirlerden bazıları uzun süre Bizans ya da Ermeni ve Gürcü idaresinde kalmışlardı. Bu nedenle Selçuklu fetihleri kimi şehirler için sadece Türkleşmeyi ifade ederken kimi şehirler için ise İslamlaşma anlamına gelmekteydi. Bu merkezlerde yargıda kadı ve fakihlere, cami ve diğer dini yapılarda görev alacak imam ve hatiplere ve bürokratik görevler için alimlere ihtiyaç vardı. Ancak ne yazık ki 463/1071'den itibaren söz konusu şehirlerde kurulan yönetimlerde bu türden görevlere kimlerin atandığı, bunların doğudan gelen kitleler içerisinde mi yer aldığı yoksa Abbasî idaresi tarafından mı sağlandığı veya bunların hangi mezheplere mensup olduğu hususları bilinmemektedir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasını inceleyen çoğu kaynak, bu hususa dair kimi bilgiler içermekle birlikte bu kaynaklarda aktarılanlar çoğunlukla fetihlerin ilk yıllarına değil büyük oranda Moğol istilasına denk gelen VII/XIII. yy'a ilişkindir. Bu nedenle V/XI. yy sonu ve VI/XII. yy boyunca Anadolu coğrafyasına gelen doğulu Hanefi Türk alimlerle bunların yürüttüğü faaliyetlerin neler olduğu hususu araştırılmaya ihtiyaç duymaktadır.

Anadolu'nun aksine Irak ve Şam bölgelerinde ise doğudan gelen alimlerin kimlikleri, mezhepleri, üstlendikleri görevlere dair daha fazla malumata sahip bulunmaktayız³⁷⁵. Söz konusu bu malumat, Selçuklu kuvvetlerinin nüfuz sahasına dahil ettikleri Bağdat, Musul, Halep ve Dımaşk gibi Irak ve Şam bölgelerindeki şehirlerde yürüttükleri faaliyetleri ihtiva etmektedir. Mesela Sultan Alparslan'ın

³⁷⁵ Anadolu'nun aksine Horasan ve Maveraünnehirden Irak ve Şam bölgelerine gelen alimlerle burada üstlendikleri görevler ve yürüttükleri faaliyetler hakkında daha kapsamlı malumata sahip olmamızın muhtemel nedeni bu bölgelerdeki Abbasî iktidarı ve uzun yıllardan beri mevcut olan müslüman yönetimler nezaretinde sağlanmış olan kültürel-ilmî birikimdir. Irak ve Şam bölgelerindeki kültürel seviyenin yüksek oluşu ve çokça eserin yazılması bu bölgelere gelen alimlerin kayıtlara geçmesine imkan verirken Anadolu coğrafyasının böyle bir ilmi geleneğe sahip olmaması ve Müslüman idarelerin henüz yeni tesis edilmiş olması sebebiyle Anadolu'daki faaliyetlerin kayıtlara geçmemesinden kaynaklanmış olmalıdır. Taşköprüzade (968/1561)'nin *eş-Şekâik*'de aktardığı Anadolu'daki alimlerin biyografileri ve onlara dair bir şey yazmaya kimsenin iltifat etmediğine dair ifadesi (Taşköprülüzade İsamüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi, *Osmanlı Bilginleri (eş-Şekâiku'n-Numaniyye fi Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye*, çev. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, 19) dikkate alındığında bu coğrafyadaki ilmi hareketlilik ve ulema biyografilerini ihmalin sonraki dönemlerde de devam ettiği anlaşılmaktadır.

müstevfisi³⁷⁶ Şerefu'l-Mülk Ebû Sa'd Muhammed b. Mansûr el-Havarezmî (494/1100)'nin 459/1066'da Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin kabri üzerine bir kubbe inşa etmesi, yanına bir Hanefî medresesi yaptırması³⁷⁷ ve bu medreseyi oldukça görkemli bir törenle açması³⁷⁸ doğudan gelen Hanefîlerin bölgedeki ilk faaliyetleri arasında zikredilebilir.

Selçuklu kuvvetlerinin 447/1055'de Bağdata girişinden sonra, nüfuzunu güçlendirmesiyle doğudan gelen Hanefîlerin faaliyetlerinin uzun soluklu olmasına imkan sağlamıştır. Bu dönemde doğudan pek çok Hanefî alim bölgeye gelmiştir. Ancak Irak bölgesindeki Hanefîlik, Şam ve Mısır'ın aksine doğudan bölgeye gelen Hanefîler vasıtasıyla oluşmuş olmayıp köklü bir geçmişe sahiptir. Selçukluların bölgeye geldiği V/XI. yy'da Bağdat, Hanefî mezhebinin ağırlık merkezi olma niteliğini büyük ölçüde Horasan-Maveraünnehir bölgesine kaybetmiş³⁷⁹ olsa da, geçmişten süregelen Bağdat Hanefî ilim halkası hala aktifti. Tuğrul Bey Bağdat'a

³⁷⁶ Müstevfî, İslam devletlerinde malî işlerle ilgili divanın başkanı ve ona bağlı bazı memurlar için kullanılan bir terimdir (Abbas Sabbağ-Nebi Bozkurt, "Müstevfî", *DİA*, XXXII/147).

³⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, X/63.

³⁷⁸ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 88-89.

³⁷⁹ Irak Hanefîliğinin ağırlık merkezinin V/XI. yy'dan itibaren Horasan-Maveraünnehir bölgesine kaydığı hususunda genel bir kabul söz konusu olsa da, bunun tam olarak ne zamandan itibaren gerçekleştiğine dair farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Mesela Tuncay Başoğlu, bunun es-Saymerî döneminde gerçekleştiğini savunmaktadır. Başoğlu, söz konusu bu görüşü sonraki dönemde gelen Hanefîler üzerinde ed-Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi Maveraünnehir fakihlerinin etkisinin yüksek oluşu, Kudûrî hariç Saymerî, Dâmeğânî, Ebû Cafer es-Simnânî gibi Irak Hanefîlerinin de gölgede kalmış olmasına ve sonraki dönemde de Mecdüddin el-Mevsilî ve İbnü's-Saatî hariç Iraklı Hanefîlerin çok fazla öne çıkmamalarına bağlamaktadır (Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usulü ve Usul Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2003), 274). Murteza Bedir de Bağdat'ta Hanefîliğin yükselişi ve düşüşünü konu aldığı makalesinde Irak Hanefîliğinin ağırlık merkezini kaybetmesini es-Saymerî'yle aynı dönemde yaşayan el-Kudûrî'yle tarihlendirmektedir. Bedir'e göre el-Kudûrî'den sonra Bağdat Hanefîleri kayda değer bir metin ortaya koymadıkları gibi bölgede daha önce üretilmiş olan metinler de bu asırdan sonraya intikal etmemişlerdir (Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, 7-8-9 Kasım 2008, 2011, 627-628). Madelung da Hanefîliğin ağırlık merkezinin Bağdat'tan Orta Asya'ya kaymasını Kudûrî'nin vefatıyla tarihlendirir (Madelung, "11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", 370). İşaret edilen dönemde Irak bölgesine mensup kimi isimlerin fıkıh tedrisi için buradan Horasan bölgesine gitmiş olmaları da söz konusu iddiayı desteklemektedir. Bölge kökenli olmasına rağmen fıkıh okumak için Horasan'a gidenler arasında çokça talebe yetiştiren meşhur Bağdat kadısı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali ed-Dâmeğânî el-Kebîr (478/1085) (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 32/248; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 18) de yer almaktadır. Dâmeğânî'nin oğullarından Ebu'l-Hasan Ali'nin de babası ve kardeşinden Horasan tarikince fıkıh tahsil ettiği (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/599) dikkate alındığında bu etkinin sonraki yıllarda devam ettiği söylenebilir. Hanefî tedrisinin ağırlık merkezinin değişimini Hanefî ilim silsileleri üzerinden değerlendiren çalışmalar için bkz. Huzeyfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri, Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2012), 163-201; Murat Şimşek, "Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme", *İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Uluslararası Sempozyumu 7-8 Mayıs 2015 Tebliğleri*, ed. Abdullah Acar, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, Eskişehir 2015, 251.

girdiğinde, şehirde Ebû Hazim el-Kadî ile başlayan Berdaî, Kerhî ve Saymerî gibi fakihlerce sürdürülen Hanefî tedris halkası varlığını sürdürmekteydi. Bu halkada yetişmiş olan Saymerî'nin talebesi Ebû Abdullah ed-Dâmegânî, Tuğrul Bey'in Bağdat'a girdiği yıl şehrin kadısı olarak atanmıştı³⁸⁰. Bu açıdan Selçukluların Bağdat'a girmiş olmaları Şam ve Mısır'da olduğu gibi dağılmış bir Hanefî geleneğin toparlanması anlamını taşımamaktaydı. Bağdat'a doğudan gelen Hanefîler bir Hanefî geleneğin tesisi değil mevcut Hanefî geleneğin tahkimi ve desteklenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla 459/1066'da açılan Meşhed-i Ebû Hanîfe medresesindeki ilk müderris Ebû Tahir İlyas b. Nasır b. İbrahim ed-Deylemî (461/1069)'nin Saymerî ve Ebû Abdillâh ed-Dâmegânî'den ders almış olması³⁸¹ ve bu medresenin inşasından evvel Saymerî'nin halkasında ders veriyor oluşu³⁸² bu sürekliliği göstermektedir³⁸³.

Selçukluların Bağdat'a gelmeleri ve ardından burada inşa edilen Meşhed-i Ebû Hanîfe Medresesi, Bağdat'taki Hanefî ilim halkasına canlılık kazandırmış olmakla birlikte Bağdat, asla eskisi gibi Hanefîliğin merkezine dönüşmemiştir. Bölgede Selçukluların desteğiyle Hanefîlik varlığını sürdürmüş olmakla birlikte Bağdat'ta, özellikle Nizamiye medreselerinin etkisiyle Şafî-Eşarî gelenek güçlenmiştir. Hanefîlik, bu süreçte bölgede tesis edilen Türk idarelerinin desteğiyle daha çok Şam bölgesinde yoğunlaşmıştır. Söz konusu bu destek sayesinde Şam bölgesindeki şehirler, Horasan ve Maverâünnehir'den gelen Hanefîlerin özellikle göç ettiği merkezler olmuştur.

1. Doğu'dan Batıya İlk Hanefî Göçleri

Selçukluların gelişi dönemine kadar kitlesel bir Hanefî varlığı ve geleneksel bir Hanefî tedrisinin bulunmadığı Şam bölgesinde, köklü bir Hanefî fıkıh geleneği ancak doğudan gelen Hanefîler vasıtasıyla kurulmuştur. Bu sebeple Selçuklulara kadar bölgede bir Hanefî halk tabanı bulunmamakta, halk ekseriyetle Hadis Taraftarlarını

³⁸⁰ Kallek, Cengiz, "Dâmegânî", *DİA*, VIII/453; Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 323.

³⁸¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/443; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/217. ez-Zehebî, Deylemî'yi Ebû Abdillâh ed-Dâmegânî'nin ashabı arasında saymaktadır (*Tarihu'l-İslam*, 32/251).

³⁸² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/443; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/217.

³⁸³ ed-Deylemî'nin Saymerî'nin de mescidinde ders vermesi ve ardından da Ebû Hanîfe meşhedinde müderris olması muhtemelen Ebû Saîd el-Berdaî'den beri süregelen Bağdat Hanefî fıkıh halkasının Saymerî'nin bulunduğu yerden Ebû Hanîfe meşhedine taşınmış olabileceğini düşündürmektedir. Bu durumda Selçukluların Bağdat'a girmesine kadar Bağdat'taki Hanefî halka Mısır ve Şam'ın aksine aralıksız devam etmiş ve Selçukluların gelmesiyle yeni bir ivme kazanmıştır.

desteklerken fakihler Şafîîlerden oluşmaktaydı³⁸⁴. Bununla birlikte uzun süre Fâtımî nüfuz alanı olan Şam bölgesi, ciddi bir Şîî propagandasına maruz kalmış, başta Halep olmak üzere kimi şehirlerde de önemli bir taraftar elde etmişlerdi.

Hanefîlerin batıya göçleri Selçukluların batıya doğru gerçekleşen hareketiyle doğrudan ilişkilidir. Kitlese bir göçe öncülük eden Selçuklular, içlerinde ulemanın da yer aldığı kapsamlı bir nüfus hareketini sağlamış ve bu kapsamda pek çok Horasan-Maveraünnehirli Hanefî batıya göç etmiştir. Batıda tesis edilmiş olan yönetimlerle bu göç hareketi sürekliliğini korumuş ve etkisini yitirmeden IX-X/XV-XVI. yy'a kadar aralıksız devam etmiştir.

Horasan-Maveraünnehirli Hanefîlerin Irak, Şam ve Mısır bölgelerine bu şekilde yoğun olarak göç etmelerine bölgede ulemaya sağlanan destek ve cazip imkanlar da önemli ölçüde tesirde bulunmuştur. Ulemaya sağlanan bu desteğin, bölgede Fâtımî karşıtı yürütülen Sünnîlik siyasetinde ulemaya duyulan ihtiyaçla doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Zira Selçuklular ve bunlara bağlı yönetimlerle Abbasî hilafetinin bölgede yürüttüğü bu Sünnî siyasetinin icrasında ulema önemli bir rol üstlenmiştir. Kadılık, imamlık, hatiplik gibi bir kısım görevler dışında tedris faaliyetleri bu Sünnî siyasetinin en önemli taşıyıcı unsurları olmuştur. Bu faaliyetler tümüyle mezhebî bir kimlik içerisinde icra edilmemiş olmakla birlikte Hanefîler bundan önemli ölçüde istifade etmiş ve Hanefîliğin daha önce çok az temsil imkanı bulduğu batı bölgesi, mezhebin faaliyet alanına dönüşmüştür. Bu açıdan Hanefîliğin Selçuklular dönemi batı bölgesindeki yayılımını Sünnîlik faaliyeti kapsamında değerlendirmek mümkündür³⁸⁵.

Horasan ve Maveraünnehir'den gelen Hanefîlerin ilk tedris faaliyetleri Dımaşk'ta başlamıştır. 468/1076'da Selçuklularca Fâtımîlerden alınan şehir³⁸⁶ bu tarihten itibaren doğudan gelen Türklerin yerleştiği bir merkez olmuştur. Selçuklu komutanlarından Atsız şehri ele geçirdiğinde şehirde Hanefîler neredeyse hiç bulunmamaktaydı³⁸⁷. Kadılığa Şafîî Ebu'l-Muzaffer Abdülcelil b. Abdilcebbar b.

³⁸⁴ Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 340.

³⁸⁵ Nizamülmülk, *Siyasetname* eserinde bu hususa açıkça işarete etmekte ve devlet görevlerinin Deylem (Büveyhi) taraftarı, bozuk inançlı Iraklılara değil, Horasan ve Maveraünnehirli Hanefî ve Şafîîlere verilmesi gerektiğini dile getirmektedir (Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergah Yayınları, İstanbul 2015, 175-178).

³⁸⁶ İbnu'l-Esîr, *İslam Tarihi*, X/98-99.

³⁸⁷ Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 340.

Abdillah el-Mervezî eş-Şafî (479/1086)'yi atamış olan³⁸⁸ Atsız, ezandaki Şîf ilaveleri de kaldırmıştır³⁸⁹. Daha sonra şehre hakim olan Tutuş, 3 yıl sonra 471/1079'da kadılığa Hanefî Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Gaznevî³⁹⁰'yi atamışken, Dukak b. Tutuş ise 491/1098'de Türkistanlı bir başka Hanefî Ebû Abdillah Muhammed b. Musa el-Balasagunî (506/1112)'yi kadılık görevine getirmiştir³⁹¹. Şehirde ilk Hanefî medresesi olan Sadıriyye bu yılda açılmıştır. Bu medresenin aynı zamanda Şam bölgesindeki ilk medrese olduğu ifade edilmektedir³⁹². Burada müderrislik yapan ilk isim ise Ali b. Mekkî el-Kâsânî'dir³⁹³. Maveraünnehirde fıkıh okumuş olan Kâsânî, Dımaşk'a gelip yerleşmiş ve Sadıriyye'de ders vermiştir. Ebû Hanîfe mezhebi üzere fetva verdiği belirtilen Kâsânî'nin özellikle hilaf meselelerinde münazara yaptığından söz edilmektedir³⁹⁴. Kâsânî'den sonra ise kendisinden ileride söz edilecek olan Burhanuddin el-Belhî müderris olarak görev yapmıştır³⁹⁵. Sadıriyye medresesi uzun yıllar faaliyet gösteren ve pek çok Hanefî'nin görev yaptığı bir medrese olup Dımaşk bölgesindeki Hanefî yayılımının adeta merkezi olarak değerlendirmek mümkündür³⁹⁶.

Horasan-Maveraünnehirden Hanefî alimlerin yoğun olarak geldiği bir diğer önemli merkez de Şam bölgesindeki Halep'dir. 479/1086'da Selçuklu ailesinden Tutuş'un Arap emirlerden aldığı Halep, uzun süre Hanefî yayılımından ziyade bir

³⁸⁸ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, 34/40; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXXII/267.

³⁸⁹ İbnu'l-Esîr, *İslam Tarihi*, X/99.

³⁹⁰ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, XLIII/227; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 32/202. İbn Asakir, Tutuş devrinde Dımaşk kadılığı yaptığını ancak Muharrem 477/1084'de azledildiği ve Necmulkudat [Ebû Abdillah eş-Şehristânî] hacdan dönüncüye kadar insanlar arasında hüküm vermek için İbn Ebi'l-Hadid adında birinin görevlendirildiğini aktarır (*Tarihu Medineti Dımaşk*, XLIII/227). 477/1084'de kadı olan Ebû Abdillah Hüseyin b. Hasan eş-Şehristânî ise hakka muhalefet edenlere karşı şedid olup 491/1098'de Antakya'da haçlılarca şehid edilmiştir (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXXIV/92; es-Sübkî, *Tabakat*, VII/73).

³⁹¹ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, LVI/75; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/375; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXXV/148; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI/217.

³⁹² Ebu'l-Mefahir Muhyiddin Abdülkadir en-Nuaymî ed-Dımeşkî (927/1521), *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990, I/413.

³⁹³ Nuaymî, ismini el-İmamu'l-Alim Ali b. Zengi el-Kaşânî olarak vermektedir (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/413). Ancak Burhanuddin el-Belhî'nin biyografisini veren kaynaklar, ondan önce burada görev yapan müderrisin ismini yukarıdaki gibi verirler. İbn Asakir künyesini Ebu'l-Hasan olarak verip ismini yukarıdaki gibi zikreder ve el-Hanefî nispetini de ekler (*Tarihu Medineti Dımaşk*, XLIII/252).

³⁹⁴ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, XLIII/252.

³⁹⁵ en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/413. İbn Asakir, Ali b. Mekkî'nin 519/1125'de Dımaşk'a gelen Burhanuddin Belhî'ye hased ettiğini, Belhî'nin de şehirden ayrılarak Mekke'ye gittiğini ancak Kâsânî'nin sonradan bundan pişman olduğunu ve ona haber göndererek medreseyi kendisine teslim edeceğini ilettiğini, bunun üzerine Belhî'nin 521/1127'de Dımaşk'a döndüğünü söyler (*Tarihu Medineti Dımaşk*, XLI/339-340).

³⁹⁶ Nuaymî, burada görev yapan Hanefî alimlerin listesini vermektedir. Bkz. *ed-Daris*, I/413-414.

Sünnî-Şîî mücadelesiyle dikkat çekmiştir. Tutuş 488/1095’de şehrin kadılığına bölge kökenli meşhur Hanefî ailesinden Ebû Ğanim Muhammed b. Hibetullah b. Ahmed İbnu’l-Adîm (534/1143)’i atamıştır³⁹⁷.

Halep 479/1086’da Selçuklu idaresine geçmiş olsa da Fâtımîlerin bölgedeki faaliyetleri nedeniyle ciddi bir Batını propagandasına maruz kalmış, bir kısım siyasî hadiselerin de tesiriyle 490/1097’de Selçuklu ailesinden Rıdvan b. Tutuş’un elindeyken Fâtımî hutbesinin okunmasına şahit olmuştur³⁹⁸. Halep’de Sünnî faaliyetlerin tedris üzerinden yürütülmesi ise 516/1122’de Artuklular tarafından kiliseden çevrilmeye inşa edilmiş bir medrese olan Zeccacinle başlamıştır. Bu medresenin tamamlanması uzun süre Şîî saldırılarına maruz kaldığından dolayı gecikmiş ve ancak Şîîlerin reisi Şerif Zühre b. Ali’nin desteği ile tamamlanabilmiştir³⁹⁹. Bu açıdan Halep’de güçlü olan Şîîlik sebebiyle şehirde Hanefîliğin yayılması ve güç kazanması aynı zamanda bir Sünnîlik yayılmasını da ifade etmektedir. Ancak Halep’de gerçek anlamda bir Sünnîlik ancak Zengiler döneminde yayılabilmektedir.

541/1146’da Nureddin Mahmud Zengi’nin idaresine geçen Halep’de Sünnî mezhepler için pek çok medrese ve ribat inşa edilmiş, şehir alim ve fakihler için bir cazibe merkezi olmuştur⁴⁰⁰. Nureddin Zengi’nin bizzat öncülük ettiği bu inşa faaliyetinde 543/1148’de Halep’deki ilk Hanefî medresesi olan Halaviyye açılmış ve tedris görevine de Dımaşk’ta bulunan meşhur Hanefî fakihi Burhanuddin el-Belhî davet edilmiştir. 548/1153’de Dımaşk’a dönünceye kadar burada görev yapan Belhî, Halep’de Zengi idaresinin Sünnîlik faaliyetlerine önemli bir destek sağlamıştır. Halep’deki Hanefî tedrisin adeta merkezi konumunda olan Halaviyye’de Alaaddin Ebu’l-Feth Abdurrahman b. Mahmud el-Gaznevî (564/1169), Hüsamuddin Ali b. Ahmed b. Mekkî er-Razî, Radiyuddin Muhammed es-Serahsî, Alaaddin el-Kâsânî, İftiharuddin el-Haşimî, Kemaluddin İbnu’l-Adîm görev yapmıştır. Bu alimlerin

³⁹⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/386.

³⁹⁸ İbnu’l-Adîm, *Buğyetu’t-Taleb*, VI/3012; ez-Zehebî, *Tarihu’l-İslam*, XXXIII/47.

³⁹⁹ Muvaffakuddin Ebû Zer Ahmed b. İbrahim Sıbt İbni’l-Acemî el-Halebî (884/1480), *Kunuzu’z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, thk. Şevki Şa’s-Falih Bekkur, Daru’l-Kalemi’l-Arabî, Halep 1417/1996, I/270.

⁴⁰⁰ Kemaluddin Ebu’l-Kasım Ömer İbnu’l-Adîm (660/1262), *Zübdetü’l-Haleb min Tarihi Haleb*, nşr. Halil Mansur, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, 331.

tamamı bölgede Hanefî fıkhnın gelişimine ve kalıcılışmasına önemli katkılar sağlamışlardır⁴⁰¹.

İlk Selçuklu fetihleriyle Horasan ve Maverâünnahirden bölgeye gelen Hanefîler kadılık görevleri dışında kendi adlarına açılan pek çok medreseye müderris olarak atanmışlardır. Bu Hanefî fakihler önce Şam'da, ilerleyen dönemlerde de Mısır bölgesinde Hanefîliğin kapsamlı bir şekilde yayılmasını ve kalıcılışmasını sağlamıştır. Hanefîlik önce Dımaşk ardından da Halep'de egemen olan Nureddin Zengi döneminde iyice güçlenmiştir. Kaynaklar çeşitli bürokratik görevler ve kendi adlarına tesis edilmiş medreselerde görev alan pek çok Horasan ve Maverâünnahirli Hanefî alimden söz etmektedirler. Bu alimler vasıtasıyla doğu Hanefîliği, önceden beri burada bulunan başta Şafîiler ve Hanbelîler olmak üzere diğer mezheplerle aynı düzeyde temsil gücüne sahip olmuştur. Bu döneme kadar bölgede esamesi okunmayan Hanefîlik, Dımaşk'ta 549/1159'da ⁴⁰², 574 /1179'da ise 10 medreseye sahip olmuş⁴⁰³ ve güçlü bir siyasî destek edinmiştir. el-Makrîzî, özellikle Nureddin Zengi'nin desteğiyle Hanefîliğin önce Şam ardından da Mısır bölgesinde yayıldığını ve doğudan pek çok Hanefînin geldiğini böylece mezhebin buralarda yayılıp güçlendiğini belirtir⁴⁰⁴.

Şam bölgesinde kendisinden söz edilen en erken döneme ait doğulu fakihlerden biri Ebû Abdillâh Muhammed b. Musa b. Abdillâh el-Balasagunî (506/1112)'dir. Bağdatta Ebû Abdillâh ed-Dâmeğânî'den fıkıh okuyan⁴⁰⁵ el-Balasagunî, Dımaşk'a gelmiş ve burada kadılık görevi üstlenmiştir⁴⁰⁶. Ancak onun Dımaşk kadılığından önce Kudüs kadısı olduğu fakat şikâyet üzerine görevden alındığı aktarılır⁴⁰⁷.

⁴⁰¹ Sıbt İbnî'l-Acemî, *Kunuzu'z-Zeheb*, I/342-44. Haleviyye bölgedeki Hanefîler için gerçekten oldukça önemli bir merkez sayılmıştır. Halep kadılığı yapmış olan İbnü'l-Adîm ailesinden Ebu'l-Hasan Ahmed, oğlu Kemaluddin İbnü'l-Adîm'e kadılık görevi yerine müderrislik yapmasını önermekte ve özellikle de Halaviyye'de görev yapmasını istemekteydi. İbnü'l-Adîm de Yüce Allah'ın babasının istediği gibi bu medresede görev yapmasını nasip ettiğini söyler (*Buğyetu't-Taleb*, 3/1211).

⁴⁰² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 168.

⁴⁰³ Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 107-108.

⁴⁰⁴ el-Makrîzî, *el-Hutat*, III/389-390.

⁴⁰⁵ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, LVI/75; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/375.

⁴⁰⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/375.

⁴⁰⁷ İbn Asakir'in nakline göre bir grup Kudüslü, Tutuş b. Alparslan'ın Kudüs valisi Sökmen b. Artuk'a giderek şikâyetle bulunması üzerine görevden azledilmiştir (*Tarihu Medineti Dımaşk*, LVI/76; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXXV/148; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI/217; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, V/204). Balasagunî'nin Kudüs kadılığı döneminde bir grup Şafîî'nin, onun zulmünden şikâyetle şehri terkederek Dımaşk'a geldiği ifade edilir. Bu alimlerden biri Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. Hayyî el-Osmanî ed-Dibacî el-Makdisî (527/1133)'dir (İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, LI/165). Ebû Abdillâh ed-Dibacî, aktarıldığına göre Eşarî olup (es-Sübki,

Özellikle mutaassıb bir Hanefî oluşundan söz edilen⁴⁰⁸ el-Balasagunî'nin, Dımaşk'taki kadılığı döneminde Hanefîlik adına bir kısım uygulamaları hayata geçirdiği, bölgede Hanefî bir nüfus olmamasına rağmen imamlığa Hanefî birini getirmek suretiyle halkın tepkisini çektiği aktarılmaktadır⁴⁰⁹.

Kaynaklarda Dımaşk'a geldiği ve Bağdat, Basra ve Rum beldelerinde ders verdiği ifade edilen Ebû Said Abdülmecid b. İsmail b. Muhammed el-Kaysî el-Herevî (537/1142) adında Heratlı bir alimden söz edilmekle⁴¹⁰ birlikte onun Kayseri müderrisi İsmail⁴¹¹ ve Malatya kadısı Ahmed⁴¹² adlı iki oğluyla Sivas müderrisi Kadı Muhammed el-Bustî⁴¹³ gibi isimlerle daha çok Anadolu'da faaliyette bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunlar dışında kendisinden ders almış olan Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Beykendî el-Belhî⁴¹⁴ ile ashabı olarak zikredilen İbnu's-Şair diye meşhur Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sadullah el-Bağdadî el-Becelî⁴¹⁵ (584/1188) Şam bölgesinde faaliyette bulunan Hanefî isimler arasında sayılmalıdır.

Bölgede faaliyet gösteren erken dönem doğu Hanefîlerinden en önemlisi hiç şüphesiz Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan b. Muhammed b. Cafer el-Belhî (548/1153)'dir. Buhara'da Burhanuddin Abdülaziz b. Ömer b. Maze, Maverâünnehir'de de Ebu'l-Muîn en-Nesefî'den fıkıh ve hadis okuyan⁴¹⁶ el-Belhî,

Tabakat, VI/88; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI/298) bu hususta aşırıydı (İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII/279). Bağdat'a yerleşmiş, halife camii ve Nizamiyye'de ders vermiştir. Halife nezdinde hürmeti bulunan ed-Dibacî, Bağdat'ta vefat etmiştir (İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, LI/165).

⁴⁰⁸ Balasagunî'nin "eğer elimde imkan olsaydı Şafîilerden cizye alırdım" dediği nakledilmektedir (İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, LVI/76; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/376; ez-Zehebî *Düvelü'l-İslam*, thk. Hasan İsmail Merve-Mahmud el-Arnâvut, Daru Sadır, Beyrut, 1999, II/11; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V/59; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 250). Onun aynı şekilde Malikîlere de buğzettüğinden söz edilmektedir (İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, LVI/76; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXXV/148; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI/217; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V/59). Ancak buna rağmen Balasagunî'nin Dımaşk'taki kadılığı esnasında naibliğini İbnus-Saîğ olarak bilinen Şafîî Ebu'l-Mufaddal Yahya b. Ali b. Abdilaziz b. Ali b. Hüseyin el-Kureşî ed-Dimeşkî yapmaktaydı (İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, 64/342; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 36/364).

⁴⁰⁹ ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXXV/148; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/132; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V/59. Ancak halk bu Hanefî imamın arkasında namaz kılmayıp darulhayl denilen mekanda namaz kılmışlardır (İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI/217; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/132).

⁴¹⁰ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, XXXVI/473; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/466; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/386.

⁴¹¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/193.

⁴¹² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/417.

⁴¹³ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, XXXVI/472.

⁴¹⁴ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, XXXVI/472; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/465; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/386.

⁴¹⁵ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, XXXVI/472-73; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/466; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/386.

⁴¹⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/561; el-Kefevî, *Ketâib*, 185a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 121.

519/1125'da geldiği Şam bölgesinde henüz yeni tesis edilmiş Hanefî medreselerde ders vermekle şöhret kazanmıştır. Kendisi bölgedeki ilk Hanefî medresesi olan Sadırıyye dışında Turhaniyye, Belhîyye, Hatuniyye Berraniyye, Busrâ, Eminiyye ve Halaviyye medreselerinde ders vermiştir⁴¹⁷. Çoğunlukla Dımaşk'ta bulunmakla birlikte 543/1148'de Nureddin Zengi tarafından Halep'de inşa edilen Halaviyye'de müderrislik yapması için davet edilen el-Belhî, Halep'de ezandan Şîî ilavenin kaldırılmasını sağlayan isim olmuştur⁴¹⁸. İbn Asakir, onun Dımaşk'tan Halep'e, halka fıkıh öğretmek, sünneti yaymak ve ezandaki bidati ortadan kaldırmak için gittiğini, bunları gerçekleştirip Dımaşk'a döndüğünü aktarmaktadır⁴¹⁹. Sonraki kuşak Şam kökenli pek çok Hanefînin hocası olan el-Belhî'nin, Horasan'daki kitaplarını da bölgeye getirttiği⁴²⁰ ve Dımaşk'taki imla meclisiyle derslerine kalabalık bir grubun katıldığı ifade edilmektedir⁴²¹. Çokça ashâbı olduğu söylenen⁴²² el-Belhî'den Şam bölgesinde şu isimler fıkıh okumuştur:

Ebû İshak İbrahim b. Ahmed b. İbrahim b. Muhammed b. Süleyman el-Mevsilî⁴²³ (560/1165), Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Havranî el-Ukaylî⁴²⁴ (564/1169), Bedru'l-Ebyad olarak bilinen Yusuf b. Hadr b. Abdillâh el-Halebî⁴²⁵ (592/1196), Burhanuddin Ebu'l-Muvaffak Mesud b. Şuca b. Muhammed b.

⁴¹⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/561; el-Kefevî, *Ketâib*, 185a.

⁴¹⁸ ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 37/318; el-Htat, III/209; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/368. İbnu'l-Adîm, Burhanuddin el-Belhî'nin Halep'de müezzinleri "hayye ala hayril-amel" ifadesinden menettiğini, bunu sağlamak için minarenin dibinde beklediğini ve beraberindeki fakihlere bunu uygulamayanları minarenden kafa üstü aşağı atmalarını söylediğini aktarır (*Zübdetül-Haleb*, 332; el-Makrîzî, *el-Htat*, III/209).

⁴¹⁹ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, XLI/340.

⁴²⁰ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, XLI/340; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXXVII/318.

⁴²¹ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, XLI/340.

⁴²² ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXXVII/318.

⁴²³ Burhanuddin el-Belhî'nin ashâbının büyüklerinden sayılan (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/65) Ebû İshak el-Mevsilî, *el-Akîde şarihi Şerefuddin eş-Şeybânî'nin babası olup kendisinden ileride bahsedilecektir*.

⁴²⁴ el-Kefevî, *Ketâib*, 185a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 121. Dedesi Gazne ehlinden olup, Kudüs'e yerleşmiştir. Babası ise Kudüs'te fıkıh okumuş ve Havra'nın köyü olan Busrâ'ya yerleşmiştir. Ebû Abdillâh ise Dımaşk'ta Belhî'den fıkıh okumuş, kaledeki camiinin tedrisini üstlenmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/410).

⁴²⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/361; el-Kefevî, *Ketâib*, 185a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 121. Şayzer'de bir süre tedris ve kadılık vazifesi üstlenmiştir. Ardından Dımaşk'a davet edilinceye kadar Halep'de kaldı. Niyabeten Dımaşk kadılığı yaptı. 592/1196'daki vefatına kadar bu görevi sürdürdü (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/361-562). El-Leknevî, ilim silsilesini Burhanuddin el-Belhî değil Alaluddin es-Semerkindî vasıtasıyla vermektedir: el-Bedru'l-Ebyad—Alauddin es-Semerkindî—Ebu'l-Yusr el-Pezdevî—Ebû Yakub Yusuf es-Seyyarî—Hakim en-Nukadi—Hinduvânî—Ebû Bekr el-İskafî—Muhammed b. Semaa—Ebû Süleyman—Muhammed (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 203).

Hasan b. Muhammed el-Ümevi ed-Dımeşkî⁴²⁶ (599/1203), Ebu'l-Meali Rafi b. Abdillab b. Nasr b. Süleyman el-Fayanî⁴²⁷ (602/1205).

Sonraki nesilden Şam asıllı Hanefî alimlerin el-Belhî'nin öğrencisi olduđu⁴²⁸ dikkate alındığında onun Şam bölgesindeki Hanefî tedrisinin temelini attığı ileri sürülebilir. Bölgeye gelen sonraki kuşak doğu Hanefîleri, Belhî'nin temelini attığı bu tedris faaliyeti üzerinden güçlü bir Hanefî gelenek inşa edeceklerdir.

Ebû Bekr b. Ahmed b. Ali b. Abdilaziz el-Belhî es-Semerkindî (553/1153) de Şam bölgesinde faaliyet gösteren doğulu Hanefîlerindendir. Nureddin Zengi devrinde Halep'e gelen Ebû Bekr es-Semerkindî, Hatun mescidinde ve başka yerlerde ders vermiştir⁴²⁹. 553/1153'de kitaplarını Halep'deki Nuriyye medresesine vakfetmiş olan es-Semerkindî, aynı yıl Dımaşk'ta vefat etmiştir⁴³⁰. es-Semerkindî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî'den yazdığı ve kendisinden dinlediği tüm eserleri rivayet etmek için mektupla icazet talebinde bulunmuş, Nesefî de bu isteğini kabul ettiğini mektupla kendisine iletmiştir⁴³¹.

Şam bölgesinde faaliyette bulunan doğu kökenli diğer Hanefîler arasında Nureddin Zengi devrinde Halep kadılığını üstlenen Şemsuleimme lakaplı Ebu'l-Mefahir Tacuddin Abdulğafur b. Lokman b. Muhammed el-Kerderî⁴³² (562/1167), önce Halep'de Nuriyye ve Halaviyye medreselerinde, ardından Dımaşk'a giderek Hatuniyye'de ders vermiş olan⁴³³ Radiyuddin Ebû Abdillab Muhammed b. Muhammed es-Serahsî⁴³⁴ (571/1176), Halep'de önemli faaliyetlerde bulunan

⁴²⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/467; el-Kefevî, *Ketâib*, 185a. Burhanuddin el-Belhî'den fıkıh okudu. Mezhepte uzman biriydi (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/467). Buhara'ya gitti ve orada fıkıh okudu. Burada Zahiruddin Hasan b. Ali el-Merginânî'den ve bir cemaatten hadis dinledi (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/393-94). Dımaşk Nuriyye el-Kübra (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/467), Hatuniyye Cevvaniyye (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/467; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/393-94) medreselerinde ders vermiştir. Nuriyye'nin ilk (en-Nuaymî, *ed-Daris*, 477) veya ikinci müderrisidir (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/475). el-Ümevî, Nureddin Zengi'nin kazaskerliğini de yapmıştır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/467; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/393-94).

⁴²⁷ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 8/3561.

⁴²⁸ Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 342.

⁴²⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/104.

⁴³⁰ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, X/4341; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/104

⁴³¹ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, X/4341; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/105.

⁴³² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/444; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/358; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 98).

⁴³³ İbn Kutluboga, *Tâcu't-Terâcim*, 249; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 188-89.

⁴³⁴ Radiyuddin es-Serahsî'nin Fâtımîlerden sonraki dönemde Halep ve Dımaşk'ta eserleri ve medreselerde verdiği derslerle Hanefî mezhebinin yayılmasında önemli bir rol oynadığı ifade edilmektedir (Şükrü Özen, "Serahsî Radiyyüddin", *DİA* XXXVI/542). Serahsî, Sadruşşehid Hüsamuddin Ömer'den ders almış olup el-Leknevî, bu hocasıyla devam eden ilim silsilesini şöyle

Alauddin Ebû Bekr b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî⁴³⁵ (587/1191), fakih olmasının yanında Maturidî kelamına dair önemli metinlerin de yazarı olan Kâsânî'nin talebesi Cemaluddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî⁴³⁶ (593/1197), fıkıhla birlikte kelam, mantık, hilaf, edebiyat gibi alanlarda öne çıkan Ebû Hanîfe mezhebine desteğinden açıkça söz eden Ebû Ali Hasan b. Hatir en-Numanî el-Farisî⁴³⁷ (598/1201) gibi isimler bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle Alauddin el-Kâsânî'nin tedris faaliyetiyle bölgede önemli bir iz bıraktığı görülmektedir.

İkamet ettiği Buhara'da Alauddin es-Semerkindî'den ders alan Kâsânî, hocasından *Tuhfetu'l-Fukaha*, *Şerhu't-Tevîlât* ve diğer eserlerini okumuştur⁴³⁸. Hocasının kızı Fatıma ile evlenen Kâsânî, Anadolu'ya gelmiş ve Selçuklu sultanı huzurunda müctehidin ictihadında isabet edip etmediği hususunda Ebû Hanîfe'nin görüşünün ne olduğuna dair bir tartışmada muhasımını Mutezili olarak suçlayıp üzerine yürümesi sebebiyle Konya'dan uzaklaştırılmış ve elçilik vazifesiyle gelmiş olduğu Halep'de Nureddin Mahmud'un isteğiyle Halep Halaviyye müderrisliğine atanmıştır⁴³⁹. Zengi idaresi boyunca büyük itibar gören Kâsânî, Halep'de uzun süre ikamet etmiş, Halep'in Selahaddin Eyyûbî'nin idaresine geçtiği dönemde de medresedeki görevini sürdürmüştür⁴⁴⁰.

Halep'e geldiğinde kalabalık bir fukaha grubu tarafından karşılanan⁴⁴¹ Kâsânî'den Cemaluddin el-Gaznevî dışında Mukarrabuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b.

verir: Radiyuddin es-Serahsî—Sadruşşehid Hüsamuddin Ömer—babası Burhanuddin Abdülaziz el-Kebîr—Halvânî—Ebû Ali en-Nesefî—Muhammed b. Fadl (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 188).

⁴³⁵ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 189. El-Leknevî, ilim silsilesini şöyle vermektedir: Kâsânî—Alauddin es-Semerkindî—Sadru'lislam Ebu'l-Yusr el-Pezdevî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî—Mecduleimme es-Serhekî (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 53).

⁴³⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 104; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/89-90; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 40.

⁴³⁷ Hanefî olup tefsir, hesap, heyet, tıb, nahiv, lügat, aruz, edebiyat, tarih, usul, kelam, fıkıh, mantık, hilaf gibi ilimlerde öne çıkmış çok yönlü bir alimdir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/53; es-Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, I/314). Tefsir yazmış, Humeydi'nin el-Cem beynes-Sahihayn eserini şerhetmiştir. Sahabe, tabiin ve fukahanın ihtilafına dair bir eser yazmıştır. Kahire'de ikamet etmiş ve 598'deki vefatına kadar ders vermiştir (es-Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, I/314). “Ben Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimsedim ve ictihadıma uygun düştüğü müddetçe de ona arka çıkarım” dediği nakledilir (es-Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, I/314).

⁴³⁸ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, X/4347.

⁴³⁹ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, X/4351-52.

⁴⁴⁰ İbnu'l-Adîm, Kâsânî'nin Selahaddin Eyyubî devrinde medresedeki vazifesini sürdürmüş olmakla birlikte itibarının günden güne azaldığını ancak Selahaddin'den sonra yine ihtiram gördüğünü aktarır (*Buğyetu't-Taleb*, X/4351).

⁴⁴¹ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, X/4352.

Muhammed b. Kuşam el-Halebî⁴⁴² (623/1226), Ebu's-Seraya Halife b. Süleyman b. Halife el-Kureşî el-Havarezmî⁴⁴³ (638/1240), Şemsuddin Neca b. Sad b. Neca İbn Ebi'l-Fadl⁴⁴⁴, İbnu'l-Akkad olarak bilinen Ebû Hafs Ömer b. Huffaz b. Halife b. Huffaz el-Hamevî⁴⁴⁵ gibi kimseler ders almıştır. Kâsânî, özellikle *el-Bedaiu's-Sanai* eseriyle Hanefî fıkında haklı bir şöhret kazanmıştır⁴⁴⁶.

Kâsânî'nin talebesi Gaznevî'nin de özellikle sonraki süreçte Anadolu'da çok fazla şöhret kazanmış olan muhtasar fıkıh eseri *el-Mukaddime* ve *el-Havi'l-Kudsî* gibi eserleriyle hocasının bu çabasına katkıda bulunduğu görülmektedir.

2. Irak ve Şam Bölgesinde Yerli Hanefiler

Doğu Hanefîlerinin batıya geldikleri dönemde bölgede kimi Hanefî fakihlerin bulunduğuna şahit olunmaktadır. Fakat batıdaki bu Hanefîler bir kitle teşkil etmeyip, bölgeye dayanan bir silsileye ve başından süregelen bir tedris geleneğine sahip değillerdi. Zira ilk bölümde de dile getirildiği üzere Şam, ilk dönemden itibaren Hanefî yayılımının çok sınırlı düzeyde gerçekleştiği bir bölge olup Fâtımî idaresiyle birlikte muhtemelen Mısır'daki Hanefîler gibi dağılmış ve ortadan kalkmıştır.

Uzun süre Halep kadılığı yapmış olan Ceradeoğulları (İbnu'l-Adîm) ailesi bölge kökenli Hanefî ailelerin başında gelmektedir. Fâtımî, Selçuklu, Zengi, Eyyûbî idarelerini gören bölgenin bu köklü ailesi, Selahaddin Eyyûbî'nin Halep'i aldığı 579/1183 yılına kadar beş kuşak boyunca Halep kadılığını elinde tutmuş ve

⁴⁴² ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 45/162. Kâsânî'den ve Ebu'l-Feth Abdurrahman b. Mahmud el-Gaznevî (564/1169)'den fıkıh okumuştur. Hanefîlerin büyüklerinden olup kendisinden Kemaluddin İbnu'l-Adîm ve oğlu Mecduddin rivayette bulunmuştur. Curdekiyye'de ders vermiştir. İsbahan'a gitmiş, tefsir, mezheb, kelam alanında eserler yazmıştır (ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XLV/163). 623'de vefat etmiştir (Sibt İbni'l-Acemî, *Kunuzu'z-Zeheb*, I/351).

⁴⁴³ Harezmi asıllı olup Halep'de doğmuş, Kâsânî'den fıkıh okumuştur. Acem diyarına gitmiş ve orada et-Tarika sahibi Safi el-İsfehani'nin de yer aldığı bir gruptan fıkıh tahsil etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/176; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/213; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 71). İbnu'l-Adîm, babasının Busrâ ehlinden olduğunu Burhanuddin el-Belhî ile birlikte Halep'e geldiğini, Halife'nin de Halep'de doğduğunu ifade eder. el-Caveli diye bilinen Hanefî medresesinde müderrislik yapmış, ardından Atabek Tuğrul b. Muhammed'in Hanefîlere vakfettiği medreseye de atanmış ve vefatına kadar bu görevleri sürdürmüştür (*Buğyetu't-Taleb*, VII/3369). 638'de Halep'de vefat etmiştir (*Buğyetu't-Taleb*, VII/3370). İbnu'l-Adîm'in kendisinden yaptığı nakle göre Kâsânî, Halep'e geldiğinde henüz küçük bir çocuktı ve babasıyla birlikte Kâsânî'yi karşılamaya giden gruba katılmıştı (*Buğyetu't-Taleb*, X/4352).

⁴⁴⁴ Halep'de Kâsânî'den fıkıh okumuş, Busrâ medresesinde ders vermiştir. Hocasının *el-Bedaiu's-Sanai* eserini istinsah etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/531-532).

⁴⁴⁵ Kâsânî'nin talebelerindendir. Tumanıyye medresesinin ikinci müderrisidir (Sibt İbni'l-Acemî, *Kunuzu'z-Zeheb*, I/355).

⁴⁴⁶ Eserin erken dönemde Şam bölgesinde itibar gördüğü anlaşılmaktadır. İbnu'l-Adîm, bu eserin bazı fakihlerce Kerek hakimi el-Meliku'n-Nasır Davud b. Meliki'l-Muazzam İsa (656/1258)'ya hediye edildiğini söyleyerek eser hakkında övgü içeren nakillerde bulunur (*Buğyetu't-Taleb*, X/4351).

bölgedeki mezhebi değişime ve Hanefî hareketliliğe yakından şahitlik etmiştir. Ailenin Halep’de kadılık yapmış ilk üyesi⁴⁴⁷ Ebu’l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Züheyr İbn Ebî Cerade⁴⁴⁸ (431/1040’dan sonra), Irak Hanefî ekolünden Hanefî-Eşarî Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî (444/1052)’den Halep’de kadılık yaptığı dönemde fıkıh okumuştur⁴⁴⁹. Bu açıdan İbn Ebî Cerade ailesinin fıkhi tedrisatının da Irak Hanefî geleneğine dayandığı ortadadır. Ailenin sonraki mensuplarının da ailenin kendi üyelerinden başka kimlerden fıkıh tahsil ettiğinden söz edilmemesi bölgede herhangi bir Hanefî tedris geleneğinin bulunmadığını göstermektedir. Ailenin tarihini veren meşhur üyesi Kemaluddin İbnu’l-Adîm⁴⁵⁰, aile mensuplarının Hanefî fakihî olmalarının yanında edib, şair, dilci, tarihçi, hattat ve zahitliklerinden söz etmekle birlikte bütün bu nitelikleriyle ailenin Halep ve çevresindeki Hanefî fıkıh tedrisi ve yayılımına nasıl bir etkiye bulunduğu meçhuldür. Ailenin Fâtımî döneminde kadılık yapan ilk üyesi Ebu’l-Hasan Ahmed b. Yahya’dan sonra babadan oğula ardı ardına Halep kadılığı yapan üyeleri Ebu’l-Fadl Hibetullah b. Ahmed b. Yahya⁴⁵¹ (488/1095), Ebû Ğanim Muhammed b. Hibetullah⁴⁵²

⁴⁴⁷ İbnu’l-Adîm, *Buğyetu’t-Taleb*, III/1223; Yakut el-Hamevî, *İrşadu’l-Erib*, V/2076; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/350; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, II/122.

⁴⁴⁸ 430/1039’dan sonra (İbnu’l-Adîm, *Buğyetu’t-Taleb*, III/1223; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/350; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, II/122) Halep kadısı olarak atanmıştır (İbnu’l-Adîm, *Buğyetu’t-Taleb*, III/1223). Hocasının fıkıhla ilgili tüm kitaplarını bir araya getirmiş ve Ebû Hanîfe ashabının ihtilaf ettiği meseleleri derlediği bir kitap yazmıştır (İbnu’l-Adîm, *Buğyetu’t-Taleb*, III/1224). Ayrıca hocasının Ebû Hanîfe mezhebine dair çalışması üzerine bir de talik yazmıştır (İbnu’l-Adîm, *Buğyetu’t-Taleb*, III/1224; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/351; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, II/122). Kendisinden sadece oğlu Ebu’l-Fadl Hibetullah’ın rivayette bulunduğu ifade edilen İbn Ebî Cerade’nin 424/1033’deki haccı sırasında Tebuk’ta de bir grup arabin kendisinden fıkıh okuduğu aktarılır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/351; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, II/122).

⁴⁴⁹ İbnu’l-Adîm, *Buğyetu’t-Taleb*, III/1224. Simnânî’nin Hanefî-Eşarî olarak nitelenmesine rağmen Ebu’l-Hasan Ahmed ve ailenin sonraki temsilcileri hakkında Hanefî-Eşarî nitelemesinin yapıldığı görülmemektedir.

⁴⁵⁰ Bu eser *el-Ahbaru’l-Müstefade fi Menakibi Beni Cerade* adında olup muhtemelen günümüze ulaşmamıştır. Ancak İbnu’l-Adîm’in çağdaşı Yakut el-Hamevî (626/1229) eserin özetini *İrşadu’l-Erib* (*Mucemu’l-Udeba*) içerisinde (V/2069-2082) aktarmıştır.

⁴⁵¹ Mirdasi ailesi nezdinde itibarlı olup 473/1080’de Halep kadısı olmuş ve 488/1095’deki vefatına kadar bu görevi sürdürmüştür (Yakut el-Hamevî, *İrşadu’l-Erib*, V/2076). Babasından hadis dinlediği ifade edilmekle (Yakut el-Hamevî, *İrşadu’l-Erib*, V/2076) birlikte ilmi serüveni hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Halep, Ebu’l-Fadl Hibetullah’ın kadılığı döneminde 479/1086’da Selçuklu komutanı Tutuş tarafından alınmıştır. Tutuş’un onu görevden almadığı anlaşılmaktadır.

⁴⁵² Fakih kimliğinin yanında özellikle zahid oluşuyla dikkat çekmektedir (Yakut el-Hamevî, *İrşadu’l-Erib*, V/2078; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/386; el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, 147). Babasından hadis dinlemiş (Yakut el-Hamevî, *İrşadu’l-Erib*, V/2078) onun vefatından sonra 488/1095’de Halep kadısı olarak atanmış (Yakut el-Hamevî, *İrşadu’l-Erib*, V/2078; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/386; el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, 147) aynı zamanda hatiplik de yapmıştır (Yakut el-Hamevî, *İrşadu’l-Erib*, V/2078). Rıdvan döneminde Halep’de Fâtımîler adına hutbe okunduğu 490/1097’de görevden alınmış (Yakut el-Hamevî, *İrşadu’l-Erib*, V/2079) ancak hutbe yeniden Abbasîler adına okunmaya başlayınca kadılık görevine iade edilmiştir (Yakut el-Hamevî, *İrşadu’l-Erib*, V/2076; el-Kureşî, *el-*

(534/1143), Ebu'l-Fadl Hibetullah b. Muhammed⁴⁵³ (562/1167), Ebu'l-Hasan Ahmed b. Hibetullah⁴⁵⁴ (613/1217), Cemaluddin Ebû Ğanim Muhammed b. Hibetullah⁴⁵⁵ (628/1231)'ın uzun süren bu görevlerine rağmen Halep'de aile mensupları dışında kimlere fıkıh okuttukları hususu da büyük oranda meçhuldür. Bu açıdan İbn Ebî Cerade ailesinin doğudan bölgeye seyahat eden Hanefîlerden önce Halep ve civarında Hanefî fıkıhı adına ne türden bir işlev üstlendikleri tespit edilememektedir. Ancak Hanefî tabakat literatüründe aile üyelerinin VII/XIII. yy'dan önceki mensuplarının Hanefî tedris silsilelerinde yer almamaları onların uzun yıllar elinde tuttukları kadılık vazifelerine rağmen etkili faaliyetlerde bulunmadıklarını göstermektedir. Bu açıdan Ceradeoğulları ve bunlar dışında kayıtlara girmemiş bölge kökenli muhtemel diğer Hanefîlerin, Halep başta olmak üzere Şam bölgesinde bir Hanefî tedris geleneğine sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu nedenle bölgedeki Hanefîler, Irak bölgesinde sürekliliğini sürdürmüş olan Bağdat ve Horasan-Maveraünnehir bölgelerindeki Hanefî geleneklerden beslenmiş olmalıdırlar.

Cevâhir, III/386). Yaklaşık 30 yıl kadar da Halep'de imamlık görevini yürüten Ebû Ğanim'in şehirdeki emirlerin Fâtûmî taraftarı İsmaililer olmaları nedeniyle sürekli tedbirli davrandığı aktarılmaktadır (Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2079).

⁴⁵³ Babası gibi fakihliğinin yanında zahitliğiyle bilinmektedir (Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2080). Nureddin Mahmud'un babası Atabek Zengi b. Aksungur tarafından babası Ebû Ğanim'in vefatından sonra 534/1139'da kadı atanmıştır (Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2080). Nureddin Mahmud devrinde Dımaşk kadısı olan Şafîî Kemaluddin Muhammed b. Abdillâh eş-Şehrazurî (572/1176)'nin devlet içerisinde kazanmış olduğu otoriteyle Halep kadılığını Dımaşk kadılığının naibi olması için yaptığı girişimlere karşı çıktığından 557/1162'de azledilmiştir (Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2080). Yerine muhtemelen Dımaşk kadısının oğlu Muhyiddin b. Kemaliddin Dımaşk kadısının Hanefî naibi olarak atanmış, ona naib olarak da doğulu bir Hanefî olan Tacuddin Ebu'l-Mefahir Abdulğafur b. Lokman el-Kerderî (562/1167) atanmıştır (Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2080). Ebu'l-Fadl Hibetullah'ın 552/1157'de Nureddin'in hastalığı sebebiyle Halep'de ezana yeniden eklenen Şîî ilaveyi Nureddin'in iyileşmesinden sonra onun emriyle kaldırılmasını sağladığı aktarılmaktadır (Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 346).

⁴⁵⁴ Nureddin döneminde Halep kalesi hatibiyken 575/1179'da Halep kadılığına atanmıştır (İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, III/1211; Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2082). Zengilerin sonraki yöneticileri döneminde de kadılık görevini sürdüren Ebu'l-Hasan Ahmed, Selahaddin Eyyubî'nin 578'de Halep'e sahip olmasından sonra Eyyubîlerin Şafîî mezhebinden olması sebebiyle kadılık ve hatiplik görevlerinden alınacağını anlayınca kendi isteğiyle görevi bırakmış ve her ikisine de Şafîiler atanmıştır (İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, III/1211; Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2082).

⁴⁵⁵ Babası, amcası Ebu'l-Mecd Abdullah'dan hadis dinlemiş ve rivayet etmiş, Ala[uddin] el-Gaznevî (Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2082) ve Hüsamuddin Ebu'l-Hasan Ali er-Râzî (598/1201)'den (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/543) de fıkıh okumuştur. Halep Camii hatipliği yapmış, el-Meliku's-Salih İsmail b. Mahmud b. Zengi devrinde Şehrazurî'den sonra Halep kadılığı önerilmiş ancak kabul etmeyince kardeşi Ebu'l-Hasan Ahmed bu göreve getirilmiştir (Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2081). Hattatlığıyla dikkat çeken Ebû Ğanim'in, özellikle Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hakim et-Tirmîzî'nin eserlerini topladığı ve bu kitaplar (Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2081) dışında zühd ve rekâike dair eserlerle çokça mushaf yazdığından söz edilmektedir (Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2081). Onun velilerle bir araya geldiğine dair nakil (Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2082) Ebû Ğanim'in de dedeleri gibi zahid-fakih bir Hanefî profiline sahip olduğunu göstermektedir.

Özellikle Selçukluların bölgeye gelişinden sonra kendilerinden söz edilen bölge kökenli bazı Hanefîlerin Bağdat ve doğu bölgelerine seyahat ettiklerine dair nakiller de bunu desteklemektedir⁴⁵⁶. Selçuklularla birlikte bölgeye intikal eden yoğun Hanefî kitlelerden sonra ise Şam bölgesi artık başlı başına bir Hanefî tedris alanı haline gelmiş özellikle Irak ve Anadolu'dan pek çok ismin fıkıh tahsil ettiği bir merkeze dönüşmüştür.

İbn Ebî Cerade ailesi dışında bölgede diğer bir kısım Hanefîlerin varlığı muhtemel olmakla birlikte kaynaklar bu türden yerli Hanefîlerden doğudan Hanefî göçlerinin gerçekleştiği 5-6/11-12. yy'dan sonraki dönemden itibaren söz etmektedirler. Pek çoğu doğudan gelmiş Hanefîlerden fıkıh tahsil etmiş olan bu bölge kökenli Hanefîlerin silsileleri de bu sebeple bölgeye değil doğudan gelen bu fakihler üzerinden doğu Hanefî geleneğine bağlanmaktadır. Mesela aslen Gazne kökenli olduğu ifade edilmekle birlikte en az üç kuşaktır Şam bölgesinde bulunan Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Havranî el-Ukaylî (564/1169) doğudan bölgeye gelmiş Hanefîlerden Burhanuddin el-Belhî'den fıkıh okumuştur⁴⁵⁷.

Burhanu'l-Hanefî olarak bilinen Burhanuddin Ebu'l-Muvaffak Mesud b. Şuca b. Muhammed b. Hasan el-Ümevî ed-Dimeşkî (599/1203) de aynı şekilde Burhanuddin el-Belhî'den fıkıh okumuş⁴⁵⁸ bölge Hanefîlerindendir. Dimaşk'ta çeşitli medreselerinde ders vermiş⁴⁵⁹ olan Burhanu'l-Hanefî'den Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Hadr b. Abdillâh el-Halebî⁴⁶⁰ (614/1217), Reşiduddin Ebû Abdillâh

⁴⁵⁶ Mesela Tacuddin Ebû Muhammed Abdülhalik b. Esed b. Sabit et-Tarablusî ed-Dimeşkî el-Halebî (583/1187) Trablus ehlinden olup Dimaşk'ta doğmuş fıkıh ve hadis öğrenmek için Bağdat, Hemedan ve İsbahan'a gitmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/368-69; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 193). Sonra Dimaşk'a dönüp Sadıriyye'de ders vermiş ve burada vefat etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/370; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 193). Burhanuddin Ebu'l-Muvaffak Mesud b. Şuca ed-Dimeşkî (599/1203) Buhara'ya gitmiş ve orada fıkıh okumuş, Zahiruddin Hasan b. Ali el-Merginânî'den de hadis dinlemiştir (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/393-94). Bağdat'ta doğup yetişen Tacuddin Ebu'l-Yumn el-Kindî (613/1216) Hemedan'a giderek Sultan Tuğrul medresesinde Hanefî fikhı okumuş, ardından Dimaşk'a gelip yerleşmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/216). Ebu's-Seraya Halife b. Süleyman b. Halife el-Kureşî el-Havarezmî (638/1240) Halep'de doğmuş, Acem diyarına gitmiş ve orada fıkıh okumuştur (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/176; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/213; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 71).

⁴⁵⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/410; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 121.

⁴⁵⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/467.

⁴⁵⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/467; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/393-94, 475, 477.

⁴⁶⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/453; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 213.

Muhammed b. Ebî Bekr b. Ali b. Süleyman el-Hanefî en-Nisaburî⁴⁶¹ (637/1240), Şerefuddin Davud b. Arslan⁴⁶² (639/1242) gibi isimler ders almıştır.

el-Bedru'l-Micen olarak bilinen Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Yusuf b. Ali b. Hüseyin İbnun-Nehhas ed-Dımeşkî (599/1202) de Halep'de Nasıruddin Ebû Ali Ğali b. İbrahim b. İsmail el-Gaznevî el-Belekî⁴⁶³ (581/1185)'den fıkıh okumuştur⁴⁶⁴. Ebu'l-Meali Rafi b. Abdillâh b. Nasr b. Süleyman el-Fayanî (602/1205) Menbec asıllı bölge Hanefîlerindedir. Halep'de Burhanuddin el-Belhî'den ders almış, Menbec'te kadılık yapmıştır. Hocasının imla ettirdiği *el-Emâlî* eserini rivayet etmiştir⁴⁶⁵.

Bağdat'ta doğup yetişen Tacuddin Ebu'l-Yumn Zeyd b. Hasan b. Zeyd b. Hasan el-Kindî (613/1216) ise önce Hanbelî iken Hanefî olmuş bölge kökenli Hanefîlerdendir⁴⁶⁶. O doğu Hanefîlerinden fıkıh bizzat doğuya seyahat ederek Hemedan'da Sultan Tuğrul medresesinde okumuştur⁴⁶⁷. 563/1185'de ise Dımaşk'a gelip yerleşmiş Sıbt İbni'l-Cevzî ve el-Meliku'l-Muazzam İsa gibi bölge kökenli Hanefîlere ders vermiştir⁴⁶⁸.

Bedru'l-Ebyad olarak bilinen Yusuf b. Hadr b. Abdillâh el-Halebî (592/1196) ve İbnu'l-Ebyad olarak bilinen oğlu Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Hadr b. Abdillâh el-Halebî (614/1217) de bölge Hanefîlerindendir. Bedru'l-Ebyad Burhanuddin el-Belhî'den fıkıh okurken⁴⁶⁹ oğlu İbnu'l-Ebyad babası⁴⁷⁰ ve Burhanuddin el-Belhî'nin talebesi olan Burhanuddin Mesud⁴⁷¹ dışında Alauddin el-

⁴⁶¹ en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/453.

⁴⁶² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/185; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 72, 213.

⁴⁶³ İsminin Ğali veya Ali olduğu ifade edilen Nasıruddin el-Gaznevî'nin çeşitli ilimler bildiği, Tefsir, Fıkıh, Arapça, Usul ve Cedelde imam olduğu ve *Takşirut-Tefsir* adlı bir tefsirinin bulunduğu aktarılmaktadır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/686-687).

⁴⁶⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/488, 687; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/414.

⁴⁶⁵ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, VIII/3561.

⁴⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVII/53.

⁴⁶⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/216.

⁴⁶⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVII/53.

⁴⁶⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/361. Bununla birlikte el-Leknevî'nin, Alauddin es-Semerkandî'yle devam eden bir ilim silsilesini vermesi (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 203) ondan da ders aldığını gösterir.

⁴⁷⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/453; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 203. el-Leknevî, babası vasıtasıyla ilim silsilesini şöyle verir: İbnu'l-Ebyad—babası el-Bedru'l-Ebyad—Alaudddin es-Semerkandî—Ebu'l-Yusr el-Pezdevî—Ebû Yakub Yusuf es-Seyyarî—Hakim en-Nukadî—Hinduvânî—Ebû Bekr el-İskafî—Muhammed b. Semaa—Ebû Süleyman—Muhammed (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 203).

⁴⁷¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/453.

Kâsânî⁴⁷²’den fıkıh öğrenmişti. Baba ve oğulun her ikisi de Şam bölgesindeki çeşitli medreselerde ders vermiş⁴⁷³ ve kadılık yapmışlardır⁴⁷⁴.

Mukarrabuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Muhammed b. Kuşam el-Halebî⁴⁷⁵ (623/1226), Harezmi asıllı olmakla birlikte Halep’de doğmuş olan Ebu’s-Seraya Halife b. Süleyman b. Halife el-Kureşî el-Harezmi⁴⁷⁶ (638/1240) ve İbnu’l-Akkad olarak bilinen Ebû Hafs Ömer b. Huffaz b. Halife b. Huffaz el-Hamevî⁴⁷⁷ de bölgedeki Hanefîlerden olup her üçü de Alaaddin Kâsânî’den fıkıh okumuşlardır.

Sekiz yıl Dımaşk melikliği yapan Eyyûbî ailesine mensup el-Meliku’l-Muazzam Şerefuddin Ebu’l-Feth İsa (624/127) da bölge kökenli Hanefîlerden olup Cemaluddin el-Hasîrî (636/1238)’den fıkıh okumuştur⁴⁷⁸.

Bağdat’ta doğmuş olmasına rağmen Dımaşk’a gelip yerleşen⁴⁷⁹ ve önce Hanbeliyken yakın ilişki kurduğu el-Meliku’l-Muazzam İsa’nın etkisiyle Hanefî olan⁴⁸⁰ Sıbt İbni’l-Cevzî diye meşhur Şemsuddin Ebu’l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh et-Türkî el-Avnî el-Bağdadî (654/1256) de el-Meliku’l-Muazzam gibi Cemaluddin el-Hasîrî’den fıkıh okumuş⁴⁸¹ bölge Hanefîlerindendir.

Batıdaki söz konusu Hanefîlerin tamamı doğudan gelen Hanefîlerden fıkıh okumuş isimlerdir. Bölgede Hanefîliğin ilk kez bu denli güçlü şekilde temsil imkanı bulması bu döneme kadar arka planda kalan bölge Hanefîlerini de öne çıkarmıştır. Kaynaklara isimleri yansıyan bölge kökenli bu ilk Hanefîlerin fıkıh öğrendiği isimlerin neredeyse tamamı doğu Hanefîlerinden oluşmaktadır. Bu dönemde bölge kökenli olup da Hanefî fıkıhı tedrisini yapan bir isme rastlanmamaktadır. Bölge kökenli Hanefîlerin tedrisde yer almaları ancak bu ilk kuşak talimden sonra mümkün olmuştur. Ancak sonraki süreçte de bölgeye doğudan meşhur pek çok Hanefînin gelmeye devam etmesi batıdaki Hanefî tedrisinin uzun yıllar boyunca doğulu Hanefîler üzerinden sürdürülmesini sağlamıştır.

⁴⁷² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/453.

⁴⁷³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/407-408, IV/361.

⁴⁷⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/407, IV/361-362; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 203.

⁴⁷⁵ ez-Zehebî, *Tarihu'l-Islam*, 45/162.

⁴⁷⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/176; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/213; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 71.

⁴⁷⁷ Sıbt İbni'l-Acemî, *Kunuzu'z-Zeheb*, I/355.

⁴⁷⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/431; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 285; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151.

⁴⁷⁹ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 230.

⁴⁸⁰ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 230.

⁴⁸¹ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 230.

Şam bölgesinde ilk kez güçlü bir şekilde temsil edilen Hanefîlerin kadılık, imamlık, hatiplik gibi dini-bürokratik görevlerde yer almaları, kendi mezhepleri adına medrese açılması ve bu medreselere zengin vakıfların bağlanması hususunda istekli ve çaba harcayan girişimleri söz konusu olmakla birlikte özellikle bu ilk temsil döneminde herhangi bir çekişmenin tarafı olmadıkları söylenebilir. Bu durumun hiç şüphesiz Hanefîlerin bölgede henüz tam anlamıyla güçlü bir temsile sahip olmamasının yanında bölgede uzun süre devam eden Fâtımî etkinliğiyle Sünnî bir iktidardan yoksun olmanın alt mezhebi aidiyetleri silikleştirmesiyle ilişkili olduğu öne sürülebilir. Özellikle Zengiler döneminde yürütülmüş olan Sünnîlik eksenli siyasetin tümüyle bir mezhebe yaslanılmadan yürütülmesi, mezheplerin kurumsal yapılarda yer alma hususundaki isteklerini tümüyle engellememiş olsa da aralarındaki çekişmeleri asgari düzeye indirdiği muhakkaktır. Ancak söz konusu bu uyumun mezhepler arasında denge sağlandığı sürece geçerli olduğu, Eyyûbîler döneminde olduğu gibi tümüyle bir mezhebe yaslanılmasının bir kısım çekişmeleri yol açtığı gözardı edilmemelidir. Bu süreçte ise Hanefîlerin de taraf olduğu bir kısım çekişmelerde Hanefî kesimden öne çıkanlar genelde doğulu Hanefîler olmuştur. Bunun nedeni bölgedeki Hanefîlerin esas güç kaynağını oluşturmuş olmalarının yanı sıra doğu Hanefîlerinin geldikleri bölgelerde de bu türden mezhebi çekişmelere aşina olmalarının etkisi yadsınamaz. Bu açıdan batıda Sünnî eksenli siyaset anlayışının bölgedeki mezheplerin söylem ve ilişkilerine belirgin düzeyde bir yansımalarının olduğu ve bölge kökenli Hanefîlerin de bundan belli ölçüde etkilendikleri kabul edilse de doğudan gelen Hanefîlerin büyük oranda bu kalıba uymadıkları ve yer yer bunun sınırlarını zorladıkları dikkatten kaçmamaktadır. VII/XIII. yy'dan sonra batıda Hanefîlerin diğer mezhep mensuplarıyla girişmiş olduğu kimi mücadelelerle küllenmiş olan tartışmaların yeniden alevlenmesinde doğu kökenli Hanefîlerin hep başrolde olmaları da bunun kanıtıdır. Bu tartışmalar çerçevesinde doğulu Hanefîlerin öncülük edip şekil ve içerik açısından etkide bulunduğu bir literatür ortaya çıkmış, batıdaki Hanefîler de özellikle hadis ilmindeki yetkinlikleriyle buna katkıda bulunmuşlardır. Bütün bu çabalar ise ancak doğulu Hanefîlerin bölgede tesis etmiş olduğu Hanefî bir gelenek vasıtasıyla sağlanmıştır.

3. Şam ve Mısır'da Hanefî Geleneğin Tesisi

V/XI. yy'da doğudan batıya kitlesel bir surette başlayan Hanefî göçün sonraki yüzyıllarda da artarak devam ettiği ve özellikle Şam bölgesinde önemli bir tesir yarattığı görülür. Yukarıda kendilerinde söz edilen Ebû Abdullah el-Balasagunî, Burhanuddin el-Belhî, Alauddin el-Kâsânî gibi ilk kuşağın temsilcilerinden sonraki dönemde Şam bölgesinde etkili olan en önemli isim hiç şüphesiz Cemaluddin Ebu'l-Mehamid Mahmud b. Ahmed b. Abdisseyid el-Hasîrî el-Buharî (636/1238)'dir. Her iki fakih gibi bölgedeki medreselerde görev alan ve çokça talebe yetiştiren el-Hasîrî'nin Şam'da kalıcı bir iz bıraktığı görülmektedir⁴⁸². Kâdîhan diye meşhur Fahrüddin Ebu'l-Mehasin Hasan b. Mansur el-Uzcendî (592/1196)'nin önde gelen talebelerinden olup Buhara'da kendisinden fıkıh okuyan Hasîrî, geldiği Şam'da pek çok talebe yetiştirmiştir. Bölgede güçlü bir Hanefî geleneği tesis ettiği ve kendisinde sonraki bölge kökenli pek çok Hanefî'nin silsilesinde yer alan Hasîrî'den ders almış olan isimler şunlardır:

el-Meliku'l-Muazzam Şerefuddin Ebu'l-Feth İsa b. Meliki'l-Adil Seyfiddin Ebî Bekr b. Eyyub⁴⁸³ (624/1227), Sadruddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abbâd b. Melikdad İbn Hasan b. Davud el-Hilâtî⁴⁸⁴ (652/1254), Sıbt İbni'l-Cevzî Şemsuddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu b. Abdullah et-Türkî el-Avnî el-Bağdadî⁴⁸⁵ (654/1256), el-İftihar el-Kaşgarî⁴⁸⁶, Tacuddin Mahmud b. Abid b. Hüseyin b. Muhammed et-Temîmî es-Serhadî ed-Dimeşkî⁴⁸⁷ (674/1276), Sadruddin Ebu'r-Rebi Süleyman b. Ebi'l-İz b. Vüheyb b. Ata el-Ezraî⁴⁸⁸ (677/1278), Şehabuddin Mahmud

⁴⁸² Şam bölgessinde ve sonraki süreçte Mısır'daki Hanefî fakihlerin silsileleri büyük oranda Cemaluddin el-Hasîrî vasıtasıyla Horasan-Maveraünnehir bölgesindeki Hanefîlere ulaşmaktadır.

⁴⁸³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/431; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 285; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151.

⁴⁸⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/180; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 262; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 172. el-Leknevî, ilim silsilesini şöyle verir: Sadruddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abbâd el-Hilâtî—Cemaluddin el-Hasîrî—Kâdîhan (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 172).

⁴⁸⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/431; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 230.

⁴⁸⁶ Hasîrî'nin ashabındandır. Dımaşk Demağîyye medresesinde ders vermiştir (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/398).

⁴⁸⁷ Hasîrî'den fıkıh okumuştur (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/431, III/441-442; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 209).

⁴⁸⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/237; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/49; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 80. Hasîrî'nin ashabının bakiyelerinden olarak nitelenir (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/363). Sadruddin Süleyman'ın Hasîrî üzerinden devam eden bir ilim silsilesini el-Kureşî şöyle vermektedir: Ebû Rebi Sadruddin Süleyman—Cemaluddin Mahmud el-Hasîrî—Fahrüddin Hasan b. Mansur Kâdîhan—Zahiruddin Hasan b. Ali b. Abdilaziz el-Merginânî—Siraculeimme Burhanuddin Abdülaziz b. Maze ve Şemsuddin Mahmud (Kâdîhan'ın dedesi)—bu ikisi birlikte Şemsuleimme es-Serahsî'den—Ebû Muhammed Abdilaziz el-Halvânî—Ebû Ali Hasan b. Hazr en-Nesefî—Ebû Bekr

b. Ebî Bekr b. Abdilkahir⁴⁸⁹ (680/1281), Mecdüddin Ebu'l-Fadl Abdullah b. Mahmud b. Mevdud b. Mahmud el-Mevsilî⁴⁹⁰ (683/1284) kardeşi Abdüddaim⁴⁹¹ (680/1281), Tacüddin Abdülkadir b. Muhammed b. Ebi'l-Kerem Abdurrahman b. Alevi b. Mualla el-Ukaylî el-Buharî el-Hanefî⁴⁹² (696/1297), Bedruddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Ata b. Hasan b. Ata b. Cübeyr b. Cabir b. Vühayb el-Ezraî⁴⁹³ (673/1274), İbnu'l-Muallim diye bilinen Reşidüddin Ebu'l-Fida İsmail b. Osman b. Abdilkerim b. Temmam b. Muhammed el-Kureşî⁴⁹⁴ (714/1314), Hasîrî'nin oğulları Kıvamüddin Muhammed⁴⁹⁵ (665/1267) ve Nizamüddin Ahmed⁴⁹⁶ (698/1298).

Oldukça kabarık olan bu listeden Hasîrî'nin Şam bölgesinde önemli bir Hanefî talebe topluluğunu yetiştirdiği görülmektedir. Bölgedeki sonraki kuşak Hanefîlerin Hasîrî'nin bu talebelerinden ders almış olması Şam bölgesindeki Hanefîlerin fıkıh silsilesinin neden ekseriyetle Hasîrî kanalıyla devam ettiğini ortaya koymaktadır.

Cemalüddin el-Hasîrî gibi bölgedeki tedris faaliyetiyle talebe yetiştirmemiş olmakla birlikte sonraki dönem Şam ve Mısır bölgesindeki Hanefî fıkıhına önemli bir etkide bulunan bir isim de el-Hasîrî'yle çağdaş olan Şemsuleimme Muhammed b. Abdissettar b. Muhammed el-İmadî el-Beratekini el-Kerderî (642/1244)'dir. el-Hasîrî

Muhammed b. Fadl el-Buharî—Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs—babası Ebû Hafs el-Kebir—Muhammed b. Hasan—Ebû Hanîfe (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/125-26). el-Leknevî de Sadruddin Süleyman'ın içinde yer aldığı Hasîrî'yle devam eden bir silsilesini şöyle verir: Sadruddin Süleyman—el-Hasîrî—Kâdîhan—İbrahim b. İsmail es-Saffâr—babası—Ebû Yakub es-Seyyarî—Ebû İshak en-Nukedî—Hinduvânî—İskafî—Muhammed b. Seleme—Ebû Süleyman el-Cüzcânî—Muhammed [eş-Şeybânî]—Ebû Hanîfe (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 13).

⁴⁸⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/457-58; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 209. el-Leknevî, oğlu Siracüddin Ömer (717/1317)'in biyografisinde Şehabüddin ve hocası Hasîrî'nin de yer aldığı ilim silsilesini şöyle verir: Siracüddin Ömer b. Mahmud b. Abdilkahir—babası Şehabüddin Mahmud—Cemalüddin Mahmud el-Hasîrî—Kâdîhan (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151, 184).

⁴⁹⁰ Meşhur *el-Muhtâr* ve şerhi *el-İhtiyâr* müellifidir. Musul'da doğmuş ardından Dımaşk'a giderek Hasîrî'den ders almıştır (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 106). Kufe kadılığı yapmış ardından Bağdat'a giderek Ebû Hanîfe Meşhedi müderrisliği yapmıştır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/350; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 177; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/239; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 106).

⁴⁹¹ Dımaşk'ta Hasîrî'den fıkıh okumuştur (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/372; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 106).

⁴⁹² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/450

⁴⁹³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/629; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 228

⁴⁹⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/418; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 195; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/194; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 47.

⁴⁹⁵ Babasından sonra Nuriyye medresesinde ders vermiştir (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/476).

⁴⁹⁶ Kardeşi gibi o da Nuriyye'de ders vermiş ayrıca kadı naibliği yapmıştır (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/477).

gibi Kâdîhan'dan ders almış⁴⁹⁷ olan el-Kerderî, aynı zamanda Şemsuleimme İmaduddin ez-Zerencerî⁴⁹⁸, Minhacü's-Şeria Kıvamuddin es-Saffâr⁴⁹⁹ ve Nureddin es-Sâbûnî⁵⁰⁰ gibi önde gelen Hanefî fakihlerden fıkıh okumuştur. Fakat Kerderî'yi batı bölgesindeki Hanefîlik için önemli kılan husus, bir diğer hocası Burhanuddin Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî⁵⁰¹ (593/1197)'nin *el-Hidâye* eserinin nakledicisi olmasıdır. Bir ara Halep'de de bulunmuş ve burada Gazzâlî'ye nispet edilen Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitlerin yer aldığı *el-Menhûl* adlı esere bir reddiye kaleme almış⁵⁰² olan Kerderî'den her ne kadar kaynaklar onun Halep'de *el-Hidâye*'yi rivayet ettiğine ilişkin bir bilgi aktarmasalar da onun özellikle *el-Hidâye*'nin ravisi olmakla şöhret kazanmış olması⁵⁰³ *el-Hidâye*'nin ilk kez onun vasıtasıyla Şam bölgesine aktarılmış olabileceğini düşündürmektedir. Batıya taşınmış olan *el-Hidâye*, bölgedeki Hanefî fıkıh geleneğine önemli ölçüde tesirde bulunmuş adeta Hanefîliğin merkezi metni olmuştur.

el-Hidâye'nin bölgeye taşınmasından önce Hanefîlerin fıkıh tedrisinde farklı pek çok metni kullandıkları görülmektedir. Her ne kadar Hanefîliğin Şam ve Mısır bölgesindeki ilk temsilcilerinin erken dönemde bölgede İmam Muhammed'in *el-Câmiu'l-Kebîr* ve *el-Câmiu's-Sağîr* gibi eserlerini naklettikleri ve bunun yanında küçük çaplı çeşitli eserler kaleme aldıklarına şahit olsak da bölgede Hanefî tedris

⁴⁹⁷ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/116; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 65, 177.

⁴⁹⁸ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 146, 208. el-Leknevî, ilim silsilesini şöyle vermektedir: Şemsuleimme Muhammed b. Abdissettar b. Muhammed el-Kerderî—İmaduddin ez-Zerencerî—Şemsuleimme Bekr b. Muhammed ez-Zerencerî—el-Halvânî—Ebû Ali en-Neseffî—Muhammed b. Fadl—es-Sebezmunî—Ebû Hafs es-Sağîr—babası—Muhammed (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 177).

⁴⁹⁹ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 177. El-Leknevî, ilim silsilesini şöyle vermektedir: [Şemsuleimme Muhammed b. Abdissettar b. Muhammed el-Kerderî]—Kıvamuddin es-Saffâr—babası İbrahim es-Saffâr—babası İsmail es-Saffâr—Ebû Yakub Yusuf es-Seyyarî—Ebû İshak en-Nukadî—el-Hinduvânî—Ebû Bekr el-İskafî—Muhammed b. Seleme—Ebû Süleyman el-Cüzcânî—Muhammed (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 177).

⁵⁰⁰ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 42, 177

⁵⁰¹ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 267; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 142, 177

⁵⁰² Bu eser, *Risale fi Teyidi Mezhebi Ebî Hanîfe* (Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, nu: 780); *Risale fi'r-Red ale'l-İmam el-Gazzâlî* (Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, nu: 2768, vr. 1-43); *Kitab fi'r-Red Ala Men Yuanid Ebâ Hanîfe ve Ashabeh* (Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, nu: 779); *er-Red ve'l-İntisar ala Mezhebi İmami'l-Eimme ve Siraci'l-Ümme* (Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, nu: 2732, vr. 153-176, Beyazıt Devlet Kütüphanesi-Beyazıt, nu: 5196); *Şerhu'l-Menhul fi'l-Usul* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nu: 435/1, vr. 1b-51b); *el-Hakku'l-Mubin fi İdhadi Şübehi'l-Mubtilin* (Süleymaniye-Laleli, nu: 2424, vr. 1a-67b); *Kitabun fi hi er-Red ala Ebî Hamid el-Gazzâlî* (Süleymaniye-Laleli, nu: 839/2, vr. 22a-39a) gibi farklı isimlerle anılmaktadır. Kerderî'nin bu risalesiyle ilgili bir yüksek lisans tezi yapılmıştır: Davut Eşit, *Şemsuleimme el-Kerderî'nin 'Risale fi'r-Redd ale'l-İmam el-Gazzâlî' Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Tahlili*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2010.

⁵⁰³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/628.

halkalarının ortadan kalkmasının hem İmam Muhammed'e ait eserlerin bölgeden çekilmesine hem de söz konusu küçük çaplı metinlerin ortadan kalkmasına yol açmıştır⁵⁰⁴.

Doğu Hanefîlerinin batıda ilk temsilcilerinin görüldüğü V/XI. yy'dan *el-Hidâye*'nin bölgeye taşındığı VII/XIII. yy'a kadar Şam bölgesinde Irak fıkıh ekolüne ait kimi isimlerin eserleri cari olsa da doğudan gelen Hanefîlerin bölgeye taşıdıkları metinlerle bu metinleri esas alarak telif ettikleri eserler üzerinden fıkıh tedrisi yaptıkları görülmektedir. Bu kapsamda kaynaklar bu isimlerin birbirinden farklı eserleri tedris amaçlı okuttuklarından söz etmektedir. Mesela Burhanuddin el-Belhî, hocası İbn Maze'nin *et-Tarîka* eserini ezberinden okutmuş ve aynı zamanda buna bir de talik yazmıştı⁵⁰⁵. Belhî'nin Horasan'daki kitaplarını da bölgeye getirttiğine dair nakil dikkate alındığında onun başka eserleri de burada okutmuş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şam bölgesindeki talebelerinden Ebu'l-Meali Rafi b. Abdillâh b. Nasr b. Süleyman el-Fayanî (602/1205)'nin Belhî'nin kendilerine imla ettirdiği *el-Emâlî*'sini Halep'de nakletmiş olması⁵⁰⁶ da onun farklı metinleri kullanmış olduğunu göstermektedir. Ebû Bekr b. Ahmed b. Ali es-Semerkandî (553/1153) de Şam bölgesinde Ömer en-Nesefî'nin eserlerini nakletmek üzere icazet almıştı⁵⁰⁷. Tacuddin Abdulğafur b. Lokman el-Kerderî, *el-Vâkıât*⁵⁰⁸ adlı eseri 559/1164'de Halep'de Şehabuddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Yusuf el-Gaznevî el-Bağdadî (599/1202)'ye okutmaktaydı⁵⁰⁹. O, aynı zamanda hocası Rüknuddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmanî (543/1149)'ye ait *et-Tecrîd* adlı esere *el-Mufîdu'l-Mezîd* adında şerh yazmış *el-Câmiu's-Sağîr* ve *el-Câmiu'l-Kebîr*'i de

⁵⁰⁴ Batıda ilk dönemde faaliyet göstren isimlere ait pek çok eserden söz edilmekle birlikte Tahâvî'ye ait eserler dışında bölge kaynaklı hiçbir metin sonraki döneme ulaşmamıştır.

⁵⁰⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/562.

⁵⁰⁶ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, VIII/3561. *el-Emâlî*, el-Fayanî'nin Menbec'teki kadılığı sırasında kendisinden hadis dinlemiş olan Burhanuddin Ebû Bekr b. Osman es-Salurî el-Menbecî el-Hanefî tarafından 628/1230 yılında Halep'de rivayet edilmekteydi (İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, X/4346).

⁵⁰⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/105.

⁵⁰⁸ Hanefî fıkhında el-Vakıat adında pek eser bulunmaktadır. Metnin okunduğu 559/1164 tarihi dikkate alındığında eserin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed en-Natîfî (446/1054), Şemsuleimme Ebû Bekr Abdülaziz b. Ahmed el-Halvânî (452/1060), İmaduddin Ebû Ali Hüseyin b. Ali el-Lâmişî (522/1128), Sadruşşehid Hüsamuddin Ömer b. Abdilaziz (536/1141) ve İftiharuddin Tahir b. Ahmed el-Buharî (542/1147)'ye ait olması mümkündür. Ancak bu eserler arasında özellikle Sadruşşehid'in eseri en meşhurdur.

⁵⁰⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/411.

şerhetmişti⁵¹⁰. Radiyuddin es-Serahsî (571/1176), hocası Sadruşşehid Hüsamuddin Ömer'e de ait olduğu öne sürülen *el-Muhît*, Alauddin el-Kâsânî Hanefî fıkıh literatürünün en önemli eserleri arasında gösterilen *el-Bedaiu's-Sanai*, Cemaluddin el-Gaznevî *el-Mukaddime* ve *el-Hâvi'l-Kudsî*, Hüsamuddin Ebu'l-Hasan er-Razi (598/1201) Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı *Hülasâtu'l-Delâil* ve *Tenkîhu'l-Mesâil* eserlerini bölgede kullanmaktaydılar. Cemaluddin el-Hasîrî derslerinde *el-Câmiu'l-Kebîr*'i okurdu ve buna bir de şerh yazmıştı⁵¹¹. el-Meliku'l-Muazzam bu ve başka eserleri kendisinden okumuştur⁵¹². Kemaluddin İbnu'l-Adîm (660/1262)'e babası Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ını ezberletmişti⁵¹³.

Çok sayıda fakih ve medresenin bulunduğu bölgede bundan daha fazla eserin kullanılmış olduğu kesindir. Her bir fakihin farklı eserler etrafında yürüttüğü fıkıh faaliyetleri bölgede pek çok Hanefî kaynağın da tedavülde olmasını sağlamıştır. Bu durum Hanefî fıkıh tedrisinin herhangi bir eseri merkeze almaksızın farklı eserler üzerinden sürdürüldüğünü ve bu yönüyle sistemli bir bütünlük arzetmediğini ortaya koymaktadır.

Farklı eserler etrafına yürütülmüş olan Hanefî fıkıh tedrisinin, VII/XIII. yy'dan itibaren özellikle *el-Hidâye* etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Bölgede başlayan *el-Hidâye* şerh literatürü batıdaki Hanefî tedris ve telifatını da tümüyle yönlendirecek bir nitelik kazanmış ve *el-Hidâye* neredeyse bölgedeki tüm Hanefîlerin üzerine şerh yazdıkları, medreselerde okuttukları, ezberleyip üzerine müzakereler yaptıkları merkezi bir metin haline gelmiştir⁵¹⁴. Kaynaklar, tamamlanan ya da çeşitli gerekçelerle yarım kalan pek çok *el-Hidâye* şerhinden söz etmektedirler. Celaluddin el-Habbâzî⁵¹⁵ (691/1292), Alauddin Ali b. Muhammed el-Hilafî⁵¹⁶ (708/1308),

⁵¹⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/444; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/358; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 98.

⁵¹¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/432; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 285; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/477; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 205.

⁵¹² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/432.

⁵¹³ Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2085.

⁵¹⁴ Kâtip Çelebi, *el-Hidâye*'den söz ettiği bölümde Bâbertî'den nakille eserin bu denli ilgi görmesini kerametvari bir hadise olarak açıklamakta ve Merginânî'nin, eseri 13 yıl boyunca oruçlu olduğunu kimseye hissettirmeden kaleme aldığını, onun bu zühdü ve verasının bereketiyle de *el-Hidâye*'nin ulema arasında kabul gördüğünü aktarmaktadır. Kâtip Çelebi ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in kendisinden önceki kitapları neshettiği gibi *el-Hidâye*'nin de kendisinden önceki fıkıh kitaplarını hükümsüz bıraktığını dile getiren bir beyit alıntılar (*Keşfü'z-Zunûn*, II/2032).

⁵¹⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/669; el-Kefevî, *Ketâib*, 294b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2033; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151. Bu şerh değişik adlarla kaydedilmiş olup muhtemelen tamamlanamamıştır (Mahmud Rıdvanoglu, "el-Habbâzî", *DİA*, XIV/343; Cengiz Kallek, "el-Hidâye",

Şemsuddin es-Serûcî⁵¹⁷ (710/1310), Necmuddin Ebut-Tahir İshak b. Ali el-Hanefî⁵¹⁸ (711/1310), Hüsamuddin es-Siğnâkî⁵¹⁹ (714/1314), Şemsuddin Muhammed b. Osman İbnu'l-Harîrî⁵²⁰ (728/1328), Şehabuddin Ahmed b. Hasan İbnu'z-Zerkeşî⁵²¹ (738/1338), Burhanuddin Ebû İshak İbrahim b. Ali İbn Abdilhak ed-Dimeşkî⁵²² (744/1344), Tacuddin Ebu'l-Abbas Ahmed et-Türkmânî⁵²³ (744/1343), Kıvamuddin el-Kâkî⁵²⁴ (749/1348), Tacuddin Ebû Muhammed Ahmed b. Abdilkadir el-Kaysî el-Hanefî⁵²⁵ (749/1348), Alaudin Ebu'l-Hasan Ali et-Türkmânî⁵²⁶ (750/1349), Kıvamuddin Emir Katib el-İtkânî⁵²⁷ (758/1357), Necmuddin et-Tarsûsî⁵²⁸

DİA, XVII/472). Ancak el-Kefevî, ulemanın elinde dolaştığını belirtir (el-Kefevî, *Ketâib*, 294b). Kâtip Çelebi ise meşhur bir haşiye olduğunu ifade ederek Muhammed b. Ahmed el-Konevî tarafından *Tekmiletü'l-Fevâid* adıyla tamamlandığını aktarır (*Keşfü'z-Zunûn*, II/2033).

⁵¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2035.

⁵¹⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/104; a. mlf, *Refu'l-Isr*, 41; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/300-301; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2033; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 13. Eserin ismi *el-Ğâye*'dir. Kitabı'l-Eyman'a kadar yazılabilmiştir (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2033). Esere sonraki dönem Hanefî fıkıh eserlerinde çokça atıf yapılmıştır (Ömer Faruk Habergetiren, "İlk Mufasssal Hidaye Şarihi Ebu'l-Abbas es-Serûcî Hayatı ve Eserleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2011), 108).

⁵¹⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/368; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2038. el-Kureşî, 2 ciltlik haşiye olduğunu belirtir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/368).

⁵¹⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/115; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/151; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2032; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 62. et-Temîmî, bu şerhin *el-Hidâye*'nin ilk şerhlerinden olduğunu, 700/1300 yılında tamamlandığını ifade etmektedir (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/151). Kâtip Çelebi de es-Süyûtî'nin *Tabakatu'n-Nuhât* eserinden nakille onun ilk *el-Hidâye* şerhi olduğunu aktararak ismini *en-Nihâye*, telif tarihini de 700/1300 olarak verir (*Keşfü'z-Zunûn*, II/2032). el-Leknevî de aynı tarihi vererek ilk *el-Hidâye* şerhi olduğunu, adının da *en-Nihâye* olduğunu aktarır (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 62). Muhtemelen burada ilk şerhten kasıt ilk tam şerh olmalıdır. Ancak Kâtip Çelebi, zayıf bir nakille ilk *el-Hidâye* şerhinin Hamiduddin Ali b. Muhammed b. Ali ed-Darir el-Buharî (667/1268)'ye ait olduğunu söylediğini ve eserin 2 cüz olduğunu, isminin de *el-Fevâid* olduğunu aktarır (*Keşfü'z-Zunûn*, II/2032-33).

⁵²⁰ en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/433. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2036.

⁵²¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/157; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2037.

⁵²² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/93; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 32; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 90; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2037. el-Kureşî bu şerhin bir parçasını gördüğünü, muhtemelen tamamlanamadığını söyler (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/93).

⁵²³ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/450; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2036; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 25.

⁵²⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2033; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 186. Şerhin adı *Miracu'd-Dirâye ila Şerhi'l-Hidâye*'dir. Muharrem 745/1344'de yazımı tamamlanmıştır (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2033).

⁵²⁵ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/205; *Keşfü'z-Zunûn*, II/2038; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmad el-Hanbelî (1089/1679), *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbari Men Zehab*, thk. Mahmud el-Arnaut-Abdülkadir el-Arnaut, Daru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut, 1406/1986, VIII/273. İbn Hacer, bunun *el-Hidâye* üzerine bir talik olduğunu söyler (*ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/205).

⁵²⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/582; *Keşfü'z-Zunûn*, II/2035; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 123. el-Kureşî, Türkmânî'nin *el-Hidâye*'yi *el-Kifâye* adıyla ihtisar ettiğini ve buna bir şerh yazdığını ancak onu tamamlayamadığını, oğlu Cemaluddin'in onun bıraktığı yerden devam ettiğini aktarır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/582; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2035).

⁵²⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 140; el-Kefevî, *Ketâib*, 294b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2033. İtkânî, Mısır'a gittiğinde Emir Sırgatmış en-Nâsırî kendisini inşa ettirdiği Sırgatmışiyye

(758/1357), Cemaluddin Abdullah et-Türkmânî⁵²⁹ (769/1368), Celaluddin el-Kurlani⁵³⁰ (767/1366), Siracuddin el-Hindî⁵³¹ (773/1372), Ekmeluddin Bâbertî⁵³² (786/1384), Sadruddin İbn Ebi'l-İz⁵³³ (792/1392) *el-Hidâye* üzerine şerh yazmış batı bölgesindeki Hanefîlerdir⁵³⁴. Şerhler dışında *el-Hidâye* üzerine ihtisarlar, bölümleri üzerine haşiyeler, bir kısım meselelerinin açıklanmasına yönelik çalışmalar, hadislerinin tahriri gibi farklı surette pek çok çalışma da yapılmıştır⁵³⁵. Bütün bunlar *el-Hidâye*'nin Hanefî fıkhnın adeta merkezi metnine dönüştüğünü ve sonraki fıkıh literatürüne de büyük ölçüde yön verip şekillendirdiğini göstermektedir. *el-Hidâye*'nin bu süreçte sadece fıkhi bir metin olmanın ötesinde doğu Hanefî geleneğinin bölgeye intikalinde de önemli bir işlev gördüğü açıktır. Ayrıca Merginânî'nin hem Hanefî-Maturidî kelim geleneğine ait kimi metinlerin rivayet zincirinde yer almış olması⁵³⁶ hem de *el-Hidâye*'nin bu geleneğe ait bir kısım kelim

medresesine yerleştirmiş ve burada sadece Hanefî fıkhi okutmasını ve *el-Hidâye*'yi de şerhetmesini istemiştir (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/222; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 51; Ahmet Akgündüz, "İtkânî", *DİA*, XIII/464). Rebiulevvel 721/1321'de telifine başlanmış, Zilkade 747/1347'de tamamlamıştır. Yazımı 26 yıl 7 ay almıştır (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2033-34).

⁵²⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2039; Muharrem Kılıç, "Tarsûsî Necmeddin", *DİA*, XL/115. Kâtip Çelebi, bunun 5 cilt olduğunu söyler (*Keşfü'z-Zunûn*, II/2039).

⁵²⁹ İbn Hacer, *Refu'l-İsr*, 191; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/174.

⁵³⁰ el-Kefevî, *Ketâib*, 294a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2034.

⁵³¹ İbn Hacer, *Refu'l-İsr*, 288; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2034-35; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148. el-Hindî'nin biri büyük diğeri küçük iki *el-Hidâye* şerhinin olduğu da aktarılmaktadır (İbn Hacer, *Refu'l-İsr*, 288; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a). Bu bilgiyi veren Kâtip Çelebi, büyük şerhin adının *et-Tevşîh* olduğunu, küçüğünün de cedel metoduyla kaleme alındığını ve 6 cüz olduğunu söyler (*Keşfü'z-Zunûn*, II/2035).

⁵³² İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 277; el-Kefevî, *Ketâib*, 310a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2035; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 195, 196. Kâtip Çelebi, bu şerhin Anadolu'da itibar gördüğünü ve üzerine haşiyelerin yazıldığını söyler (*Keşfü'z-Zunûn*, II/2035).

⁵³³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin*, I/726; Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, II/480. Söz konusu bu eser *el-Hidâye*'ye pek çok noktada eleştirinin yöneltildiği *et-Tenbih ala Müşkilati'l-Hidâye*'dir (Tahkik ve dirase: Abdülhakim b. Muhammed Şakir, *Mektebetü'r-Rüşd*, Riyad 2003/1424). Müellif, *el-Hidâye*'yi mütalaa ettiğinde bazı müşkiller gördüğünü, bunlara dikkat çekip açıklayacağı bir eser yazmaya niyetlendiğini ifade ederek söz konusu müşkillerin musannıfın lafızları, talilleri ve hükümlerine dair olduğunu belirtir (*et-Tenbih ala Müşkilati'l-Hidâye*, I/237-238).

⁵³⁴ Bu şerhler dışında doğu bölgesinde de bu dönemde yazılmış başka şerhler bulunduğu gibi sonraki süreçte de *el-Hidâye* üzerine doğu ve batıda şerhler yazılmaya devam etmiştir. Kâtip Çelebi, kendi dönemine kadar yazılmış olan *el-Hidâye* şerhlerinin geniş bir listesini vermektedir (*Keşfü'z-Zunûn*, II/2034-40).

⁵³⁵ *el-Hidâye* üzerine yapılan bu türden çalışmaların geniş bir listesi için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/2034-40.

⁵³⁶ Burhanuddin el-Merginânî, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Alim ve'l-Müteallim* (el-Kevserî, *el-Alim ve'l-Müteallim*, 59), *el-Fıkhu'l-Ekber* (el-Kevserî, *el-Alim ve'l-Müteallim*, 59), *el-Fıkhu'l-Ebsat* (el-Kevserî, *el-Alim ve'l-Müteallim*, 59), *er-Risale ile Osman el-Betti* (el-Kevserî, *el-Alim ve'l-Müteallim*, 5-6) ile Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille* (*Tabsıratu'l-Edille*, muhakkik mukaddimesi, I/69, 76) ve *et-Temhîd* (Hüsamuddin es-Sîgnâkî, *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd*, Süleymaniye-Carullah Efendi, nu: 1207, vr. 2a) eserlerinin rivayet senedinde yer almaktadır.

eserleriyle birlikte okunduğuna ilişkin nakiller⁵³⁷ Merğînânî ve *el-Hidâye*'nin bölgedeki etkisinin sadece fıkıhla sınırlı olmadığını da göstermektedir.

4. Hanefî Geleneğin Mısır'a Nakli

Ebû Cafer et-Tahâvî'den sonra Mısır'da Hanefî ilim halkası dağılmış, Fâtımîlerin Mısır'ı ele geçirmesinden sonra da tümüyle izi kaybolmuştur. Selahaddin Eyyûbî'nin Mısır'da Fâtımî iktidarını yıkmasıyla Mısır'da Sünnî mezhepler yeniden faaliyet göstermeye başlamış olmakla birlikte Hanefîliğin buradaki faaliyeti Irak ve Şam bölgelerine göre daha geç başlamış ve daha yavaş devam etmiştir. Her ne kadar Selahaddin, buradaki ilk Şafîî medresesini tesisden yaklaşık 6 yıl sonra 572/1176'da ilk Hanefî medresesi Suyufiyye'yi⁵³⁸ faaliyete geçirmiş olsa da başta Selahaddin olmak üzere Mısır'daki Eyyûbî idarecilerinin tamamının Şafîî ve Eşarî mezhebine mensup olması ve bunu tavizsiz bir şekilde sürdürmeleri Hanefîliğin, Şam bölgesinin aksine Mısır'da önemli bir faaliyette bulunmasını engellemiştir. Nureddin Zengi'den sonra Eyyûbîlerin Şam bölgesine de hakim olmaları ve burada Şafîîleri aynı şekilde desteklemeleri Hanefîliğin buradaki faaliyetlerini de kısmen etkilemiştir.

Nureddin Zengi idaresinde Şam bölgesindeki Sünnîlik merkezli yürütülen çabalar ekseriyetle bölgedeki Şîî etkiyi kırmaya yönelik olduğundan tümüyle belli bir mezhebe yaslanmamıştı. Nureddin'in kendisi bir Hanefî olmakla birlikte kaynaklar neredeyse ittifakla onun taassubdan uzak olduğunu ifade ederler⁵³⁹. Hanefîlerle birlikte diğer mezhepleri de himaye eden⁵⁴⁰ Nureddin, onların hizmetine zengin vakıflarca desteklenen medreseler ve hankahlar tahsis etmiştir. Bunun yanında kadılık görevlerine de Hanefîler dışındaki isimleri de atamış, hatta Halep'in Hanefî kadısı Ebu'l-Fadl Hibetullah b. Muhammed İbn Ebî Cerade üzerinde Dımaşk'ın Şafîî kadısı Kemaluddin eş-Şehrazurî'nin bir otorite kurmasına yönelik girişimlerine ve ardından görevden azline de mani olmamıştır⁵⁴¹.

⁵³⁷ Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009, 75-76.

⁵³⁸ el-Makrîzî, *el-Hitât*, III/443-44.

⁵³⁹ İbnu'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, XI/323; en-Nuaymî, *ed-Daris* I/469. Nuaymî, mezheplerin onun gözünde eşit olduğunu söyler (*ed-Daris*, I/469). İbnu'l-Esîr, o kadar kişinin hayatını incelediğini raşid halifeler ve Ömer b. Abdilaziz dışında onun kadar güzel bir yaşantısı olanı görmediğini ifade eder (İbnu'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, XI/323). Ancak buna rağmen el-Makrîzî, Nureddin Mahmud'u Hanefî mezhebi hususunda taassupla suçlamaktadır (el-Makrîzî, *el-Hitât*, III/390).

⁵⁴⁰ en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/467-468.

⁵⁴¹ Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2080.

İdaresi altındaki topraklarda mezhebi çekişmeleri tümüyle gündemden düşürmeye yönelik bir politika izleyerek bölgedeki Şîî etkiyi ortadan kaldırmayı ve özellikle sınırlarındaki haçlı kuvvetleriyle mücadeleyi önceleyen Nureddin'in, Sünnî mezhepler arasında ortaya çıkan tartışmalardan da rahatsız olduğuna şahit olunmaktadır. O, birden fazla fıkıh mezhebinin bir tek mekanda ders vermesini sağlayan medreseler kurarak bu birlikteliği uygulamaya geçirmiş, inşa ettiği Daru'l-Hadislerle de hadisçileri sürece dahil etmiştir.

Nureddin'in Şam bölgesindeki faaliyetleri Selahaddin'in onun adına Mısır'da tesis etmiş olduğu yönetimle buraya uzanma imkanı elde etmiş olmakla birlikte Selahaddin'in ısrarla Dimaşk'ta Nureddinle bir araya gelmekten sakınması ve yaklaşık 2 yıl sonra Nureddin'in vefatıyla bu imkan ortadan kalkmış ve Mısır, Selahaddin'in eliyle büyük oranda Şafîlilere mahsus bir faaliyet alanı olarak kalmıştır. Selahaddin Eyyûbî'nin taassub derecesinde Şafîî fıkıhını sahiplendiği ve bununla paralel olarak Eşarî akidesine destek verdiği hususunda kaynaklar müttefiktir. Daha Fâtımî idaresinde üstlendiği vezirlik görevi esnasında 566/1171'de Mısır'da ilk Şafîî medresesi Nâsırîyye'yi inşa eden⁵⁴² Selahaddin, aynı yıl Şîî kadıyı azlederek yerine Şafîî Sadruddin Abdülmelik b. Dirbas⁵⁴³ (605/1209)'ı Mısır kadısı atamıştır⁵⁴⁴. Mısır'ın tamamında hüküm verme yetkisi olan Kadı İbn Dirbas da mevcut tüm kadıları azlerek Mısır'ın her tarafına Şafîî olan naibler atamıştır⁵⁴⁵. Ardından da 567/1171'de Fâtımî yönetimine son verilerek Mısır'da Abbasî hutbesi okutulmaya

⁵⁴² el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/438.

⁵⁴³ Selahaddin Eyyubî ile birlikte Mısır'a gelmiş, 566/1171'de kadı olarak atanmıştır. Şam diyarının beldeleri de kendisine bağlanmıştır. Hükümlere bakmak üzere kardeşi Ziyaduddin Osman'ı halife atamış, Selahaddin Eyyubî'nin 589/1193'daki vefatına kadar kadılığa devam etmiştir. Selahaddin'in oğlu Aziz devrinde de kadılığı sürdürmüş, Sultan el-Aziz'in hizmetindeki Türklerin girişimleriyle 594/1198'de yerine Zeynuddin Ali b. Yusuf kadı olarak atanmıştır (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 252-253). Birkaç kez Sadruddin ile Zeynuddin arasında kadılık el değiştirmiş ve nihayetinde yeniden görev Sadruddin'e verilmiştir. Aktarıldığına göre Sadruddin ile kardeşi Ziyaduddin Osman arasında akideye dair bir ihtilaf vuku bulmuş ve Sadruddin kardeşinden uzaklaşmıştı. Hatta kardeşi vefat ettiğinde cenazesine bile katılmadığı gibi kendi mezarlıklarına defnini de engellemiştir. Bu mesele kendisine hatırlatıldığında "Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir topluluğu Allah'a ve resulüne karşı gelenlere sevgi duyduklarına şahit olamazsın" (58/Mücadele, 22) ayetini okur ve "aramızda kardeşlik hukuku kalmadı" derdi (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 253). el-Makrîzî, onun Selahaddin Eyyubî gibi usulde Eşarî mezhebinin benimsediğini ve insanları da itikadına davet ettiğini söyler. Hatta öyle ki kendisine muhalefet edeni küfürle suçlardı. O, müezzinlere mürşide diye bilinen akideyi minarelerden okumayı emretmiştir. el-Makrîzî, her gece müezzinler tarafından yerine getirilen bu uygulamanın Mısır ve Kahire camilerinde bu güne kadar devam ettiğini söylemektedir (el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/212).

⁵⁴⁴ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 252.

⁵⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, XI/294; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/389.

başlanmıştır⁵⁴⁶. Selahaddin Eyyûbî'nin Şafîîler için giriştiği çabalara aile efradı ile emirleri de katılmış ve böylece Mısır ve bağlı beldelerinde ardı ardına Şafîî medreseler açılmıştır⁵⁴⁷.

Şafîîler dışında Fâtımîler devrinde de özellikle Mısır'ın güneyi ve İskenderiyye bölgesinde etkinliğini sürdürmüş olan Malikîler için de medreseler inşa etmiş olan Selahaddin'in, Hanefîler için bu şekilde kapsamlı bir faaliyet yürütmediği ortadadır⁵⁴⁸. Bunun zaten bölgede Hanefîlerin mevcut olmamasının yanında Selahaddin'in özellikle Şafîî ve Eşarî olmasının önemli bir etkisinin bulunduğu muhakkaktır. Zira Selahaddin'in daha önce Nureddin Zengi idaresinde yer alan kimi şehirleri ele geçirirken şehirdeki Hanefî nüfusa rağmen Şafîî kadı tercihine gittiği, hatta şehrin kadılığının Hanefîlerde kalmasına dair yapılan anlaşmaya rağmen Halep kadılığına yine Şafîî bir ismi atadığı aktarılmaktadır⁵⁴⁹.

Eyyûbîlerin Şafîî-Eşarî politikaları Mısır ve Şam bölgesinde Şafîîlik ve Eşarîliğin yayılmasını önemli ölçüde hızlandırırken özellikle Irak bölgesindeki Şafîîlerin buraya gelmelerine de zemin hazırlamıştır. Bu durum ise Şam ve Mısır'ın artık önemli ölçüde Şafîî ve Eşarîlerin faaliyet alanına dönüşmesini sağlamıştır.

Selahaddin Eyyûbî devrinden itibaren Şafîîlikle birlikte himaye görüp desteklenen Eşarî akide de Mısır'da adeta yegane akide olarak kabul edilmiştir. Selahaddin, Mısır'daki medreselerde ve hangahlarda görev yapacak olan kimselerin Şafîî ve Eşarî olmalarını vakfiyelerde şart koşturmuş⁵⁵⁰. el-Makrîzî'nin aktardığına göre artık bundan sonra Mısır diyarı, Şam beldeleri, Hicaz ile Yemen topraklarında ve Muhammed b. Tumert'ten sonra da Mağrib'te Eşarî akidesi esas alınmış ve bu beldelerde Eşarî akidesine muhalefet edenin boynunun vurulduğu bir hale dönüşmüştür⁵⁵¹.

⁵⁴⁶ İbnu'l-Esîr, *İslam Tarihi*, XI/296-7; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II/49.

⁵⁴⁷ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/437.

⁵⁴⁸ el-Makrîzî, Selahaddin Eyyubî'nin Mısır'da Şiîliği ortadan kaldırdığını Şafîî ve Malik mezhebini ise ikame ettiğini, Nureddin Zengi'nin Dimaşk ve Halep'de Şafîî ve Hanefîler için yaptığı şeyi Selahaddin'in de Mısır'da bu iki mezhep için yaptığını ifade eder (el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/437).

⁵⁴⁹ Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 353. Selahaddin Eyyubî'nin 578/1182'de Halep'i Zengilerden aldığı esnada Halep kadısı Hanefî Ebu'l-Hasan Ahmed b. Hibetullah İbn Ebî Cerade idi. Selahaddin'in Şafîî mezhebinden olması sebebiyle kadılık ve hatiplik görevlerinden alınacağını anlayan kadı, kendi isteğiyle görevi bırakmış ve her iki göreve de Şafîîler atanmıştır (İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, III/1211; Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erib*, V/2082).

⁵⁵⁰ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/390.

⁵⁵¹ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/390.

Mısır'da bu şekilde bir çizgi takip eden Selahaddin, 572/1176'da Mısır'da kendi dönemindeki ilk ve tek Hanefî medresesi olan Suyufiyye'yi inşa etmiştir. Ancak bu medresede görev alan Hanefî müderrislerin nitelikleri oldukça ilgi çekmektedir. Mesela ilk müderris Mecdüddin Muhammed b. Muhammed el-Hutenî⁵⁵² (576/1180), Semerkant, Buhara ve Horasan'da Hanefî fikhî tahsil etmek üzere Hutten hükümdarlık veliahtlığını kardeşine bırakmış bir isimdir. Irak'a ardından Şam'a gelerek bir ribata yerleşmiş, haçlılara karşı cihada katılmıştır. Nureddin kendisini Dimaşk Sadıriyye müderrisi yapmıştır. Ardından hacca gitmiş olan Huttenî, buradan Mısır'a geçmiş ve medresenin ilk müderrisi olmuştur⁵⁵³. Ondan sonra ise İbnu's-Şair olarak bilinen Ebû Muhammed Abdullah el-Becelî (584/1188) görev yapmıştır⁵⁵⁴. Daha önce de kendisinden söz edilen İbnu's-Şair, Hanefîler arasında hadisle ilgilenmesiyle kendisinden söz ettirmiş Râfızî karşıtı biri olup Mısır'ın Fâtımîlerden alınması hususunda teşvikte bulunmuş bir isimdir⁵⁵⁵. Mısır alınıncı Selahaddin'in yanına giden İbnu's-Şair'in aynı zamanda Mısır'ın Şafîî kadısı İbn Dirbas'a da naiblik yaptığı öne sürülmekte⁵⁵⁶ ve Selahaddin tarafından çevre meliklere elçi olarak gönderilmekteydi⁵⁵⁷. Sonraki müderris Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Yusuf b. Ali b. Hüseyin ed-Dimeşkî (599/1202) de ilk iki müderris gibi hadis ilmiyle iştigal etmesi dışında oldukça farklı bir niteliğiyle öne çıkmaktadır. Kaynaklar onun Şam'daki medreselerde ders vermek amacıyla Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinden gelen uzman alimlerle münazaralar yaptığını ifade etmektedirler⁵⁵⁸.

Suyufiyye'nin sonraki müderrisi ise Radiyüddin Ebu'l-Cûd Neda b. Abdilğani b. Ali el-Ensârî (604/1208)'dir⁵⁵⁹. Hanefî fikhî okumuş olan Ebu'l-Cûd el-Ensari, Mekke ve Mısır dışında, gittiği İskenderiye'de es-Silefî ile Ebu'z-Ziya Bedr b.

⁵⁵² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/348; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/443-44

⁵⁵³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/348. Krş. Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 217; Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 354.

⁵⁵⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/334; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/226. Krş. Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 219.

⁵⁵⁵ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, XXXII/188-189; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/333; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/226.

⁵⁵⁶ Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 221.

⁵⁵⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/332; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/225.

⁵⁵⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/489; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/414; es-Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, I/465.

⁵⁵⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/533; krş. Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 221-222.

Abdillah el-Haddadî'den hadis dinlemiş ve Kahire'de vefat etmiştir⁵⁶⁰. Suyufiyye'nin bundan sonraki müderrisleri de bu isimlerden çok fazla farklılık göstermemekte ve fakih olmalarının yanında muhaddis oluşlarıyla dikkat çekmektedirler⁵⁶¹.

İyi bir Şafîî ve Eşarî olan Selahaddin'in, Mısır'da kendi döneminde açtığı ilk ve tek Hanefî medresesini belli kriterler çerçevesinde aktifleştirdiğini söyleyebiliriz. Müderrislerin Hanefî kimlikleri baskın ve örneğine bu dönemde Şam bölgesinde çokça rastlanan isimler yerine hadisle iştiğal etmiş ve muhaddis olarak bilinen ve ekserisi bölge kökenli isimlerden oluşması anlamlı ve hedefi olan bir tercih gibi görünmektedir.

Selahaddin'den sonra Mısır'da 592/1196'da Hanefîlerin ikinci medresesi olarak açılan Ezkuşîyye⁵⁶², aynı tarihlerde açılan fakat çok kısa süre açık kalan Aşuriyye⁵⁶³ ve yine bu iki medreseyle çağdaş olan fakat medreseden ziyade mescid olarak da zikredilen Gaznevîyye⁵⁶⁴,nin Mısır'daki Hanefî fikhını temsiline önemli bir katkı sağlamadıkları anlaşılmaktadır. Bu medreselerde görev yaptığı bilinen az sayıdaki müderrisin de genelde batı bölgesine mensup olmaları ve muhaddis oluşlarından söz edilmesi⁵⁶⁵ Mısır'da Eyyûbîler devrinde Hanefîliğin Selahaddin Eyyûbî'nin büyük oranda sınırlarını belirlediği çerçeve içerisinde şekillendiğini göstermektedir. Şafîî mezhebi mensubu Selahaddin ile sonraki varislerinin aynı siyaseti takip ettikleri ve Mısır'da Şafîîlik dışında sadece Malikîlere alan açıldığını görmektediriz.

Mısır'da Şafîîlerden sonra en fazla destek gören mezhep olan Malikîlik, bölgede köklü bir geçmişe sahiptir. Selahaddin Eyyubî de bu nedenle Mısır'daki Sünnîlik siyasetinin bir ayağını da Malikîlere yaslayarak gerçekleştirmiş, Mısır'da Şîî izleri ortadan kaldırırken yerine Şafîîlikle birlikte Malikî mezhebini de ikame etmiştir⁵⁶⁶. İlk Şafîî medresesi Nâsırîyye ile aynı tarihte 566/1171'de Malikî medresesi Kamhiyye de açılmıştır⁵⁶⁷. 580/1184'de, yani Selahaddin Eyyubî henüz hayatta iken Şafîî ve Malikîlerin birlikte kullanacakları ilk medrese olan Fazılıyye

⁵⁶⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/533.

⁵⁶¹ Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 222-223.

⁵⁶² el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/448.

⁵⁶³ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/450.

⁵⁶⁴ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/507; Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 332.

⁵⁶⁵ Bu medreseler ve görev alan Hanefî müderrislerin nitelikleri için bkz. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/448-450, 507; Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 328-332.

⁵⁶⁶ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/437.

⁵⁶⁷ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/437, 439.

inşa edilmiştir⁵⁶⁸. Bu, aslında Selahaddin Eyyubî'nin varisi olduğu Nureddin Zengi'den farklı olarak devletini eşit düzeyde olmasa da fikhî açıdan bu iki mezhebe, itikadî açıdan da Eşarîlik üzerine tesis etmesinin bir yansımasıydı. Bu sebeple muhaddis kimlikleri fakihliklerinin önünde, hatta ondan daha güçlü olan, bölgedeki Şafiî ve Malikîlerle iyi ilişkilere sahip bölge kökenli Hanefîler de bu niteliklere sahip oldukları oranda bu yapı içerisinde yer almışlardır.

Nureddin Zengi döneminde yürütülen siyasetin çerçevesi daha genişti ve içerisinde doğudan gelen ve Hanefî kimlikleri güçlü isimlerle Hanbelîleri de barındıran bir karakter taşımaktaydı. Hanefîlerin kısmen, Hanbelîlerin ise tamamen dışarıda tutulduğu Selahaddin Eyyubî'nin bu yaklaşımı, Mısır'da Selahaddin'den sonra da büyük oranda sürdürülmüş olmakla birlikte farklı Eyyübî meliklerinin yönettiği Dımaşk, Halep ve Kudüs gibi şehirlerde tümüyle uygulanamamış ve Şafiîlik dışındaki mezheplerin sahip olduğu imkanlar büyük oranda korunmuştur. Mısır'da da Eyyübîlerin ilerleyen dönemlerinde bir esnemenin gerçekleştiğine şahit olunmaktadır. Bu esneme sonucunda Hanefîler sürece dahil edilmiş ve 622/1225'de Şafiî ve Hanefîlerin her ikisine birden vakfedilen Fahriyye medresesi açılmıştır⁵⁶⁹. Hanbelîler ise sürece hiç dahil edilmemiş gibidirler⁵⁷⁰. Onların da içerisinde yer aldığı 4 mezhebin bir arada eğitim gördüğü ilk medrese ancak Eyyübîlerin sonuna doğru 641/1243'de Salihîyye ile gerçekleşmiştir⁵⁷¹.

Mısır'da Eyyübîlerin son dönemlerinde görünür olmaya başlayan⁵⁷² Hanefîliğin konumu, Mısır'da 81 yıl süren Eyyübî idaresinin 650/1252'de sonra erip Bahri Memlûklerin yönetime geçmesiyle önemli ölçüde değişime uğramıştır. Şafiîler, Eyyübîler dönemindeki itibarlarını bu dönemde de büyük oranda sürdürmüş olmakla birlikte faaliyetleri arttırmış olan Hanefîler de zamanla güçlerine ortak olmuştur. Özellikle idarede etkin olan kimi Türk emirler sayesinde Hanefîlik, açık ve

⁵⁶⁸ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/444.

⁵⁶⁹ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/448; Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 349-350. Ancak bu medreseden daha önce Hanefî ve Şafiîlerin birlikte ders verdikleri 605/1208 tarihinde inşa edildiği ifade edilen Kutbiyye medresesinden söz edilse (el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/450) de bu medresenin 605 değil 695/1296 tarihinde, dolayısıyla Memlûklüler döneminde yapıldığı aktarılmaktadır (Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 348-49).

⁵⁷⁰ İbn Receb'ten nakille Eseduddin Şirkuh tarafından Fustat'ta Hanbelîlerden İzzuddin Abdilhadi b. Abdilvehhab eş-Şirâzî adına bir medresenin yapımına başlandığı, ancak medresenin tamamlanamadığı aktarılmaktadır (Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 293-294).

⁵⁷¹ el-Meliku's-Salih Necmuddin Eyyub tarafından 641/1243'de dört mezhebe tahsis edilmiştir. Burası, Mısır'da dört mezhebin bir arada ders verdiği ilk medresedir (el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/465).

⁵⁷² el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/390.

etkili bir şekilde desteklenmiştir. Böylece Mısır'da daha fazla görünür olmaya başlayan Hanefîlik özellikle Moğolların 656/1258'de Bağdat Abbasî halifeliğın sonra erdirmeleri ve ardından Şam bölgesindeki şehirleri ele geçirmeleri, buradaki kesif Hanefî kitlesinin de yoğun bir şekilde Mısır'a intikaline yol açmıştır. Hanefîliğin Mısır'da etkisini bütünüyle arttırdığı bu tarihten sonra Mısır'da pek çok Hanefî medresenin açıldığı ve burada daha önce Irak ve Şam bölgesinde gördüğümüz türden yoğun bir Hanefî fakih popülasyonun oluştuğu görülmektedir.

Mısır'da Memlûkler döneminde kendisinden söz ettiren Hanefîlerin çoğunluğu Dımaşk'ta el-Hasîrî'den ders almış isimlerden oluşmaktadır. Bu da el-Hasîrî'nin bölgede önemli bir Hanefî fıkıh geleneği tesis ettiğini göstermektedir. Bu gelenek Eyyûbîlerin Şafîî-Eşarî mezhebine yaslanan siyaseti sebebiyle Mısır'a sınırlı düzeyde intikal etmişti. Ancak daha ilk Memlûklü sultanı el-Melikuzzahir Baybars el-Bundukdarî'nin 663/1265'de Mısır'da dört kadı uygulamasını yürürlüğe koyması⁵⁷³ ve bu aşamada Hanefî kadısı olan Sadruddin Süleyman'a özel bir ihtimam gösterip kendisine yakın tutması⁵⁷⁴ Hanefîlerin Mısır'da değişen konumunun önemli bir göstergesidir.

Hanefî gelenek Memlûkler döneminde Sadruddin Süleyman vasıtasıyla Mısır'a güçlü şekilde intikal etmiştir. Mısır'daki müstakil ilk Hanefî kadısı olan Sadruddin Ebur-Rebi Süleyman b. Ebi'l-İz b. Vüheyb b. Ata el-Ezraî (677/1278), Mısır'da Hanefî fıkının en önemli ilk temsilcisi olarak kabul edilebilir. Bu dönemde Şam ve Mısır bölgesinde kendisinden söz edilen pek çok Hanefî fakihin ders almış olduğu Cemaluddin el-Hasîrî'den Dımaşk'ta fıkıh okuyan⁵⁷⁵ Sadruddin Süleyman, devrinin Hanefî şeyhi olup⁵⁷⁶ sonraki kuşakta yer alan pek çok Hanefî'nin de hocasıdır. Dımaşk ve Mısır'da çeşitli medreselerde ders vermiş olan Sadruddin Süleyman, bölge kökenli Hanefîlerden olup *el-Akîde* şarihi Sadruddin İbn Ebi'l-İz'in mensubu olduğu ailenin ilk fakih temsilcilerindendir. Ancak Sadruddin Süleyman'dan ne Ehl-i

⁵⁷³ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 263; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/390. el-Makrîzî, böylece İslam beldelerinde sadece bu mezheplerle Eşarî akidesinin kaldığını, artık İslam beldelerindeki medrese, hangah, ribat ve zaviyelerde sadece bu mezheplerle amel edildiğini, diğer mezheplerden olanların ise kötü görüldüğünü söyler. Bu mezheplerden olmadıkça kimse kadı atanmadı, şahadetleri kabul edilmedi, hatip, imam ve tedriste görevlendirilmedi. Bu beldelerdeki fakihler, bu mezheplere uymayı vacip sayıp bunlar dışındakilere nispeti haram gördüler ve bu, günümüze kadar böyle geldi (el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/390).

⁵⁷⁴ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/49.

⁵⁷⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/237; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/49; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 80.

⁵⁷⁶ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/48; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/418.

Hadis eğilimli herhangi bir görüş ne de kelamla ilişkisine dair bir nakil mevcuttur. O da bölge kökenli diğer pek çok Hanefî gibi fakih kimliğiyle dikkat çekmektedir.

Sadraddin Süleyman'dan oğuları Takiyuddin Ahmed⁵⁷⁷ (685/1284) ve Şemsuddin Muhammed⁵⁷⁸ (699/1300) dışında Şemsuddin Ebu'l-Ala Mahmud b. Ebî Bekr el-Kelabazî el-Buharî el-Farazî⁵⁷⁹ (700/1301), Ebu'l-Abbas Şemsuddin es-Serûcî⁵⁸⁰ (710/1310), Şemsuddin Mahmud b. Ahmed b. Zahir el-Lârendî⁵⁸¹ (720 /1320'den önce), Zahid Debâlî⁵⁸² gibi isimler fıkıh okumuştur.

Sadraddin Süleyman'ın bu talebelerinden özellikle Ebu'l-Abbas es-Serûcî ve onun en önemli talebesi Fahraddin Osman b. İbrahim el-Mardînî et-Türkmânî ile Türkmânî'nin başta çocukları olmak üzere ailenin sonraki kuşak mensupları Mısır'da Hanefî geleneği güçlü bir şekilde temsil etmişlerdir. Bunun yanında Moğol ordularının Irak ve Şam bölgelerine kadar gelmelerinin etkisiyle buradaki Hanefî fakihlerin de Mısır'a intikali, başından beri Hanefîliğin zayıf olduğu ve bir türlü yayılım imkanı bulamadığı Mısır'da yerleşmesine, yayılmasına ve kalıcılaşmasına imkan sağlamıştır. Moğolların Şam bölgesinden kısa süre içerisinde çıkarılmaları Mısır'a gelmiş kimi alimlerin yeniden buraya dönmesini sağlamış olsa da Memlûklü idaresindeki Mısır, hem Abbasî halifesinin hamisi olmasıyla İslam dünyasının, hem de Hanefî fıkıh geleneğinin batı bölgesindeki yeni merkezi olmuştur. Bu dönemde

⁵⁷⁷ el-Leknevî ilim silsilesini şöyle verir: Takiyuddin Ahmed—babası [Sadraddin Süleyman]—el-Hasîrî—Kâdîhan (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 22).

⁵⁷⁸ Takiyuddin Ahmed'in de ilim silsilesi kardeşininki gibidir: Şemsuddin Muhammed—babası [Sadraddin Süleyman]—el-Hasîrî—Kâdîhan (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 170).

⁵⁷⁹ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 210. Şemsuddin el-Farazî, akli ve nakli ilimlerde üstün biri olarak nitelenir. Aralarında Hafızuddin el-Kebir Muhammed, Hamiduddin Ali ed-Darîr, Sadraddin el-Hilafî, Sadraddin Süleyman ve Necmuddin Ömer b. Muhammed el-Kaheştuvânî'nin yer aldığı pek çok hocadan ders aldığı ifade edilir (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 210). Mardin'de 700/1301 yılında vefat etmiştir (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 211).

⁵⁸⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/123; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 41; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 107; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/30; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 13.

⁵⁸¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/428; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 205. Fakih idi, feraiz ve hesabı bilirdi. Vera sahibiydi (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/429). el-Kureşî, kendisini gördüğünü, sufi elbisesi giydiğini, muîdlik yaptığını ifade ederek 720/1320'den önce vefat ettiğini zannettiğini aktarır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/429).

⁵⁸² Bu şahıs Osmanlı devletinin kurucusu Osman Gazi'nin kayınpederi meşhur Şeyh Edebâlî'dir. Kefevî, biyografisinde Osman Gazi devrinin alimi olduğunu, Karaman'da büyük alimlerle karşılaştığını, Larende'de Necmuddin Muhtar ez-Zahidî'den fîru okuduğunu, ardından Şam'a giderek burada Sadraddin Süleyman İbn Ebî'l-İz'den ilim aldığını aktarır (el-Kefevî, *Ketâib*, 284a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 74). Kemal derecesine ulaşmış, ders ve fetva vermiş, 120 yıl yaşamış ve 726/1326'da vefat etmiştir (el-Kefevî, *Ketâib*, 284a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 74-75). Osman Gazi'nin şeri ve ahkama dair meseleleri kendisine danıştığı ve istişarede bulunduğu aktarılmaktadır (el-Kefevî, *Ketâib*, 284a). Kefevî, ilim silsilesini de şöyle verir: Şeyh Edebâlî—Sadraddin Süleyman—Hasîrî—Kâdîhan (*Ketâib*, 284a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 75).

Şam ve Mısır bölgeleri büyük oranda bütünlük içerisinde tek bir coğrafi alan olarak Hanefî fakihlere ev sahipliği yapmış, bölge tedris ve telifleriyle kendisinden söz edilen pek çok Hanefî fakihin faaliyet alanı olmuştur.

Bu fakihlerden biri Sadruddin Süleyman'ın önde gelen talebelerinden olan Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. İbrahim b. Abdilğani b. İshak el-Harranî es-Serûcî (710/1310)'dir. Önce Hanbelîyken Hanefî olan⁵⁸³ es-Serûcî, Sadruddin Süleyman ve Sadruddin el-Hilatî gibi Hasîrî'nin talebelerinden fıkıh okumuş olup ilim silsilesi bu alimler vasıtasıyla Kâdîhan'a ulaşmaktadır⁵⁸⁴. Devrinin önde gelen Hanefî alimleri arasında sayılan es-Serûcî, Mısır'da kadılıkudatlık⁵⁸⁵ dışında Hanefî medreselerinde de ders vermiştir⁵⁸⁶. Talebeleri arasında Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Balabân b. Abdillâh el-Farîsî⁵⁸⁷ (739/1339), Burhanuddin Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Ahmed İbn Abdilhak ed-Dîmeşkî⁵⁸⁸ (744/1344), Tacuddin Ebû Muhammed Ahmed b. Abdilkadir İbn Mektum el-Kaysî⁵⁸⁹ (749/1348), Fahrüddin Osman b. İbrahim et-Türkmânî⁵⁹⁰ ile Türkmânî'nin oğulları Alauddin⁵⁹¹ ve Tacuddin⁵⁹², Yahya b.

⁵⁸³ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 41; a. mlf, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/104; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/299.

⁵⁸⁴ el-Kureşî, es-Serûcî'nin fıkıhtaki silsilesini şöyle vermektedir: es-Serûcî—Ebû Rebi Sadruddin Süleyman—Cemaluddin Mahmud el-Hasîrî—Fahrüddin Hasan b. Mansur Kâdîhan—Zahiruddin Hasan b. Ali b. Abdilaziz el-Merginânî—Siraculeimme Burhanuddin Abdülaziz b. Maze ve Şemsuddin Mahmud (Kâdîhan'ın dedesi)—Şemsuleimme es-Serâhsî—Ebû Muhammed Abdilaziz el-Halvânî—Ebû Ali Hasan b. Hazr en-Nesefî—Ebû Bekr Muhammed b. Fadl el-Buhârî—Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs—Babası Ebû Hafs el-Kebîr—Muhammed b. Hasan—Ebû Hanîfe (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/125-26). el-Kureşî, bu silsileye es-Serûcî'den ders alan bir grup alimden fıkıh öğrendiğini ifade ederek kendi ismini de ekler. el-Kureşî'nin fıkıh öğrendiğini söylediği üç imam şunlardır: Fahrüddin Ebû Amr Osman [et-Türkmânî], oğulları Ebu'l-Abbas Ahmed [et-Türkmânî] ve Ebu'l-Hasan Ali [et-Türkmânî]. el-Kureşî böylece fıkıhta kendi senedinin Ebû Hanîfeye ulaştığını söyleyerek Allah'a hamd eder (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/127).

⁵⁸⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/123; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 41; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/301; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 13.

⁵⁸⁶ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 41; a. mlf, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/104.

⁵⁸⁷ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 13; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 118. El-Leknevî, İbn Balabân'ın Serûcî vasıtasıyla Kâdîhan'a ulaşan ilim silsilesini şöyle vermektedir: Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Balabân b. Abdillâh el-Farîsî—Şemsuddin Ebu'l-Abbas Ahmed es-Serûcî—Sadruddin Süleyman b. Ebi'l-İz ve Sadruddin Muhammed b. Abbad el-Hilatî—Cemaluddin Mahmud el-Hasîrî—Kâdîhan (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 118).

⁵⁸⁸ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 32. Serûcî'nin vefatından sonra 728/1328'de Mısır'a gitmiş ve Mısır kadılığı yapmıştır. Çeşitli medreselerde ders vermiş, görevden alınca da Dimaşk'a giderek oraya yerleşmiştir. *el-Hidâye* şerhi, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübra* muhtasarı gibi eserleri vardır. *el-Hidâye*'yi okuttuğu aktarılmaktadır. 744'de Dimaşk'ta vefat etmiştir (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 32-33).

⁵⁸⁹ Serûcî'den ders almış, fıkıh, nahiv ve lügat ilminde öne çıkmıştır. Sonradan hadise yönelmiş ve cüzler yazmıştır. Lügat ve nahive dair eserleri dışında *el-Hidâye* şerhi bulunmaktadır. 749/1348'de vefat etmiştir (İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VIII/273).

⁵⁹⁰ Özel, Ahmet, "Serûcî", *DİA*, XXXVI/573.

⁵⁹¹ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 13.

⁵⁹² Özel, "Serûcî", *DİA*, XXXVI/573.

Süleyman b. Ali er-Rûmî⁵⁹³ (728/1328), Sadrukkurra Ebu'l-Mehasin Yusuf b. İshak b. İbrahim b. Muhsin el-Caberî⁵⁹⁴ (735/1335) yer almaktadır.

Şemsuddin es-Serûcî'nin İbn Teymiyye'ye yönelik bir reddiyesinden söz edilmektedir⁵⁹⁵. Söz konusu bu reddiye'nin kelama dair olduğu⁵⁹⁶, İbn Teymiyye'nin de buna reddiye ile cevap verdiği aktarılmaktadır⁵⁹⁷.

es-Serûcî'nin önde gelen talebesi Fahrüddin Osman b. İbrahim et-Türkmânî⁵⁹⁸ (744/1343) de Mısır'da Hanefîliğin önemli temsilcilerinden olup sonraki dönemde Mısır Hanefîliğinin önemli isimlerinin mensubu olduğu el-Mardînî ailesinin ilk üyelerindendir. Oğulları Alaüddin Ali⁵⁹⁹ (750/1349) ve Tacüddin Ahmed⁶⁰⁰

⁵⁹³ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 224.

⁵⁹⁴ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 226.

⁵⁹⁵ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 42; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/301. Ancak bunun bir reddiye değil kelam ilmine dair itirazlar olduğu ifade edilmektedir (İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVIII/107; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, IX/213). İbn Kesîr, Serûcî'nin bu itirazlarıyla komik duruma düştüğünü ileri sürer (İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVIII/107).

⁵⁹⁶ ez-Ziriklî, *el-A'lam*, I/86.

⁵⁹⁷ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 42; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/301. İbn Kesîr, İbn Teymiyye'nin es-Serûcî'ye bir kaç ciltle cevap verdiğini ve onun delillerini geçersiz kıldığını aktarır (*el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVIII/107). İbn Teymiyye'nin diğer talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye ise hocasının eserlerinin listesini verdiği çalışmada bu türden bir kitaba yer vermezken İbn Teymiyye'nin Kadı es-Serûcî el-Hanefî'ye bir risale yazdığından söz etmektedir (Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *Esmâu Müellefâtı Şeyhilislam İbn Teymiyye*, thk. Selâhuddin el-Müneccid, Daru'l-Kutubi'l-Cedid, Beyrut 1403/1983, 30). İbn Teymiyye'nin eserlerini neşretmeye yönelik bir ilginin bulunduğu dikkate alındığında birkaç ciltlik bir eserinin kayıp olması pek muhtemel görünmediğinden söz konusu reddiye'nin bir risale olması ihtimali daha yüksektir. Ancak İbn Teymiyye'nin eserleri içerisinde de bu türden bir risaleye ulaşamamıştır. Aynı şekilde Serûcî'nin de söz konusu reddiyesinin içeriği ve akibeti hakkında da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

⁵⁹⁸ Ailenin ilk üyelerinden Fahrüddin Osman, devrinin Hanefî şeyhi olup (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/522) pek çok talebe kendisinden ders almıştır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/522). *el-Câmiu'l-Kebîr*'i şerhetmiş ve onu Mansuriyye'de okutmuştur (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/522; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 203-4; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, III/245). el-Kureşî de kendisinden fıkıh okuduğunu aktarır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/522).

⁵⁹⁹ Tefsir, hadis, fıkıh, usul, feraiz ve şiirde imamdır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/582). 748/1348'de Mısır kadısı olmuştur (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 278). *el-Hidâye*'ye el-Kifaye adıyla ihtisar edip buna bir şerh yazmış ancak tamamlayamadan vefat edince oğlu Cemaluddin bıraktığı yerden devam etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/582; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 123). Beyhakî'nin *Marîfetü's-Sünen*'inde başta Tahâvî olmak üzere Hanefîlere hadis konusunda yönelttiği eleştirilere *el-Cevherü'n-Nakî fi'r-Red alel-Beyhakî* adlı bir reddiye yazmıştır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/583; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 123).

⁶⁰⁰ Babasından, kardeşi Alaüddin'den (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 25), Abdülmumin b. Halef ed-Dimyâtî, Ebu'l-Hasan İbnu's-Savvâf (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/232; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/449; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 26) gibi alimlerden ders aldı. Şehabuddin el-Eberkûhî'nin elinden Sühreverdi hırkasını giydiği nakledilir (H. Mehmet Günay, "İbnü't-Türkmânî Taceddin", *DİA*, XXI/235). *el-Ebhâsu'l-Celiyye fi'r-Red ala İbn Teymiyye* adlı bir eserinden bahsedilmektedir (İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 117; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/450). Ancak kimi kaynaklarda eserin adı *el-Ebhâsu'l-Celiyye fi Meseleti İbn Teymiyye* şeklinde geçmektedir (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/450; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 7/121; ez-Ziriklî, *el-A'lam*, I/167).

(744/1343) ile torunları Cemaluddin Abdullah b. Ali⁶⁰¹ (769/1368), Celaluddin Muhammed b. Ahmed⁶⁰² (749/1348) ve Abdülaziz b. Ali⁶⁰³ (749/1348) ile Mısır Hanefî kadılıkudatlığını ve Hanefî riyasetini⁶⁰⁴ uzun süre elinde tutan aile pek çok isme de hocalık yapmışlardır.

Memlükler devriyle birlikte Mısır'da önemli kazanımlar elde eden ve pek çok isimle temsil edilip kadılık, müderrislik gibi vazifeler üstlenen, ayrıca kimi sultanlar dışında Türk emirlerden de önemli destek gören Hanefîler bu kazanımlarına yenileri eklemek ve devlette daha fazla konum elde etmek için bazı girişimlerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla Memlükler dönemi Mısır ve Şam bölgesindeki Hanefîlerin, daha önce dile getirilmemiş bir kısım hususları artık yükses sesle dile getirdikleri görülmektedir. Bu yeni durum, büyük oranda Şafîîlerin yönetimdeki etkinliği aleyhine bir durum arzetymekte olup ciddi bir mukavemete yol açmıştır.

5. Güçlenen Hanefiliğin Sosyal ve Siyasî Yansımaları

Zengiler döneminde büyük oranda Sünnî mezhepler arasında sağlanan uzlaşy, Eyyûbîler döneminde fıkıh bazında Şafîîlik, kelam bazında da Eşarîlikle özdeşleştirilerek Şafîî-Eşarî merkezli bir politika yürütölmesi Sünnîliğin diğery ana akımlarının sürecin dışına itilmesine yol açmış, bu da bir kısım çekişmelere kapı aralamıştır. Eyyûbîlerin Mısır'da yürüttüğü politika nedeniyle Hanefîlik, Şam'da olduğı gibi burada etkinlik kazanamamış bu nedenle Şafîîler gibi bir aktör olarak

⁶⁰¹ 750/1349'da Mısır kadılıkudatı olmuş (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/317; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/174), aralıksız 20 yıl civarında bu görevi sürdürmüştür (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 191; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/175). el-Kureşî, kendisini Hanefîlerin kadılıkudatı ve muhaddisi olarak niteler (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/10). *el-Hidâye*'yi ezberlemiş ve derslerde ezberden aktarmıştır. Babasının yarım kalan *el-Hidâye* şerhini tamamlamıştır (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 191; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/174). İzzuddin İbn Cema'a'nın kızıyla evlenmiş (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 191), İbn Cema'a da İbn Tolun camiindeki tefsir dersini ona bırakmıştır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/317). İbn Hacer şaşkınlığını ifade ederek onun Muvaffakuddin el-Hanbelî ve İzzuddin İbn Cema'a ile adeta ruh ve cesed gibi olduklarından, birbirlerine muhalefet etmediklerinden söz eder (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 191). el-Makrîzî de Cemaluddin et-Türkmânî'nin Şafîî Kutbuddin el-Hirmas'ın talebi üzerine naibi Hanefî Siracuddin el-Hindî'yi naibliğinden azlettiğini aktarmaktadır (el-Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/238; İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/28).

⁶⁰² Muîdlik yapmış, ders vermiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/47; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 252). el-Habbâzî'nin *el-Muğnî* eserini şerhetmiştir (İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 252). el-Kureşî, 749/1348'de genç yaşta vefat ettiğini söylerken (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/47; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 156), İbn Kutluboğa, Trablus'ta 750/1349 küsürde katledildiğini aktarır (İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 252).

⁶⁰³ Babasından ders aldı (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 98). Yazkuciyye ve Mihmandariyye'de ders verdi (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/436; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/350). Henüz babası hayattayken 749/1348'de vefat etti (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/436; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/350; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 98).

⁶⁰⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/522; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 115.

ortaya çıkması gecikmiştir. Ancak bununla birlikte Hanefîliğin güç kazanmış olduğu Şam bölgesinde özellikle Şafîîlerle nüfuz mücadelesine girdiği açıktır.

Başta Şafîîler olmak üzere diğer kesimlerle yaşanan bu mücadelenin büyük ölçüde doğudan bölgeye gelen Hanefîlerin öncülüğünde yaşandığı görülmektedir. Bu süreçte özellikle Eyyûbîler döneminden itibaren arkasına aldığı siyasî destekle güçlenmiş olan Şafîîliğin, mezhebî bir tutum sergileyerek etkinlik alanını diğer mezheplerin aleyhine genişletmesi, bu gerilimin asıl nedeni olduğu görülmektedir. Özellikle Şam bölgesinde Şafîîlerin mezheplerini artık daha kuvvetle temsil eden Hanefîlere rağmen Ebû Hanîfe ve Hanefîlik aleyhine geçmişten süregelen tenkitleri yüksek sesle dile getirmeleri, özellikle doğudan gelen Hanefîler öncülüğünde bir savunuyu literatürünün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Şafîîlerin Hanefîler aleyhine yeniden dillendirmiş olduğu bu eleştirilerin Eyyûbîlerin onlara sağladığı imkanlarla ilişkili olduğu muhakkaktır. Her ne kadar Eyyûbîlerin bu türden bir girişimin asıl failleri ya da destekçileri olduğu iddia edilemese de Şafîîlere sağlanmış olan desteğin, kimi Şafîî çevreleri, Hanefîler aleyhine eskiden beri dile getirilmiş olan bazı eleştirileri yeniden gündeme getirmeleri hususunda onlara cesaret verdiği muhakkaktır. Şemsuleimme el-Kerderî, bunu ortaya koyacak şekilde Şafîîlerin Horasan bölgesinde Hanefîleri destekleyen siyasî iktidarlardan çekinerek Ebû Hanîfe ve Hanefîlik aleyhine herhangi bir kötü ifade kullanmazken, Şam bölgesinde kendilerine sağlanmış olan destekle gerçek yüzlerini açığa vurduklarından söz etmektedir⁶⁰⁵. Ebû Hanîfe müsnedlerini bir araya getiren Ebu'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud el-Harezmî (655/1267) de Şam'a geldiğinde buradaki kimi şahısların Ebû Hanîfe'nin hadis hususundaki yetersizliğinden söz ettiklerine şahit olmuştu. Ebu'l-Müeyyed, bu kişilerin Şafîî'nin *el-Müsned* ve Malik'in de *el-Muvatta* eserleriyle bu ilimde şöhret sahibi olduğunu ancak Ebû Hanîfe'nin bu türden bir eseri olmadığı iddiasına cevap vermek üzere söz konusu müsned derlemesini meydana getirmiştir⁶⁰⁶.

Horasan-Maveraünnehir bölgelerinden gelen Hanefîlerin öncülük ettiği söz konusu savunuyu literatürüne, bu Hanefîlerden fıkıh okuyan Şam ve Mısır kökenli

⁶⁰⁵ Şemsuleimme Muhammed b. Abdissettar b. Muhammed el-Kerderî, *Kitabun fihi er-Red ala Ebî Hamid el-Gazzâlî*, Süleymaniye Laleli, nu: 839/2, 22b.

⁶⁰⁶ Ebu'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud b. Muhammed el-Harezmî (665/1267), *Câmiu Mesânidi'l-İmâmi'l-Azam*, Matbaatu Meclisi Dairati'l-Mearif, Haydarabad 1332, I/4.

Hanefîlerin de katkıda bulundukları görülmektedir. Doğudan gelen Hanefîlerin batıya güçlü bir Hanefî fıkıh ve kelim geleneği dışında ciddi bir mezhebî aidiyet duygusu taşıdıkları da söylenebilir. Bu Hanefîler öncülüğünde önce Şam, ardında da Mısır bölgesinde ortaya çıkan Ebû Hanîfe ve Hanefîlik savunu literatürü, bunun önemli bir örneğidir.

Şemsuleimme Muhammed b. Abdisettar el-Kerderî (642/1244)'nin Şam bölgesinde el-Cüveynî'nin *Muğîsu'l-Halk* ve Gazzâlî'nin *el-Menhûl* eserlerinde Ebû Hanîfe'ye yönelttiği eleştirilere cevap vererek Ebû Hanîfe'yi savunması, özellikle doğuda Hanefîlik ile Şafîlik arasındaki çekişme unsurlarından birinin batıya nakli olarak değerlendirilebilir. Batı bölgesindeki Hanefîlerin özellikle Şafî kimi isimlerce Ebû Hanîfe ve Hanefîliğe yönelik bazı tenkitlerinden haberdar olmalarına rağmen bunlara cevap verecek türden hiçbir eserin bu döneme kadar kaleme alınmamış olması şaşırtıcıdır⁶⁰⁷. Oysa el-Kerderî'nin de ifade ettiği gibi Gazzâlî'nin *el-Menhûl* eseri Halep'deki Şafîîlerin ellerinde dolaşmaktaydı⁶⁰⁸. Anlaşıldığı kadarıyla da eser, Kaffal eş-Şaşî ve Cüveynî gibi Ebû Hanîfe karşıtı diğer isimlerin eserlerinin aksine batı bölgesinde yayılmıştı. Ancak batı bölgesindeki Hanefîlerin ne bu esere, ne de yanı başlarında Bağdat bölgesinde yaşamış olan ve Ebû Hanîfe'nin hadislere muhalefet ettiği iddiasında bulunan İbn Ebî Şeybe ile Ebû Hanîfe karşıtı pek çok rivayeti eserinde nakleden Hatip el-Bağdadî'ye bir reddiye ile cevap vermişlerdi. Anlaşıldığı kadarıyla batıda güçlü şekilde temsil imkanı bulamayan ve bu türden iddialara cevap verecek düzeyde güçlü isimlere sahip olmayan Hanefîlik, ancak doğudan gelen Hanefî fakihlerin etkisiyle güçlü bir temsile sahip olmuş ve bu iddialara kapsamlı cevaplar veren bir literatür üretme imkanı elde etmiştir. Hatip el-Bağdadî'nin Ebû Hanîfe karşıtı iddialarına ilk reddiyenin⁶⁰⁹ batıya bu göçlerden sonra ve hem de doğulu bir Hanefî olan Cemaluddin el-Hasîrî'den fıkıh okumuş el-Meliku'l-Muazzam İsa tarafından yazılmış olması bu açıdan tesadüf değildir. Yine el-Meliku'l-Muazzam'ın çağdaşı ve tıpkı onun gibi Cemaluddin Hasîrî'den fıkıh okumuş olan Sıbt İbni'l-Cevzî'nin de eserlerinde Ebû Hanîfe ve Hanefîlik karşıtı

⁶⁰⁷ Kerderî'nin bu risalesinin Gazalî'nin *el-Menhûl*'üne ilk reddiye olduğu ifade edilmektedir (Eşit, *Şemsüleimme el-Kerderî'nin 'Risale fi'r-Redd ale'l-İmam el-Gazzâlî' Adlı Eseri*, 18).

⁶⁰⁸ el-Kerderî, *er-Red ala Ebî Hamid el-Gazzâlî*, 22b.

⁶⁰⁹ Kandemir, M. Yaşar, "Hatib el-Bağdadî", *DİA*, XVI/455. Müellif, eserinin yazılış tarihini 621/1224 olarak vermektedir (el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 85, 115).

iddialara cevap vermesi⁶¹⁰, Musul'dan Şam bölgesine el-Meliku'l-Muazzam'ın yanına gelen ve onun tarafından Kudüs'teki Hanefî medresesine atanan Ziyaduddin Ebû Hafs Ömer b. Bedr b. Said el-Mevsilî⁶¹¹ (622/1225)'nin yine aynı amaca matuf *el-İntisâr ve 't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahih*'i⁶¹², aynı dönemde Bağdat'a, ardından Mısır'a gelip yerleşen ve burada vefat eden⁶¹³ Sadruddin Muvaffak b. Muhammed el-Hassî (634/1236)'nin *el-İbâne*⁶¹⁴ adında Ebû Hanîfe ve Hanefîlik savunusu yapan

⁶¹⁰ Sibt İbni'l-Cevzî, *el-İntisâr ve 't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahih* (nşr. Seyyid İzzet el-Attar el-Hüseynî, Matbaatu'l-Envâr, Kahire, 1360/1941) eserinde doğrudan Ebû Hanîfe ve Hanefîlik savunusu yapmaktadır. Eser 8 baktan oluşmuş olup 1. bab muhaddislerin Ebû Hanîfe'yi övmeleri, onu sika saymaları ve ondan nakilde bulunmaları, 2. bab, bazı muhaddislerin Ebû Hanîfe hakkındaki kötü sözlerine cevap vermeleri 3. bab, Ebû Hanîfe menakibi 4. bab, Ebû Hanîfe'nin sahabeyle karşılaşması ve bunlardan rivayette bulunması 5. bab Ebû Hanîfe'nin diğer imamlara üstünlüğü, 6. bab, Ebû Hanîfe mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğü 7. bab, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin esas almanın imam için daha uygun olup ümmet için kolaylık sağladığı 8. bab, Ebû Hanîfe'nin Kitap ve Sünneti esas aldığı hakkındadır. Muhaddislerin Ebû Hanîfe karşıtı iddalarını üç başlık altında zikreden müellif bunları Ebû Hanîfe'nin hafızasının kötü olduğu, Mürciî-Cehmî olduğu ve bazı hadislerle muhalefet edip kıyasa başvurduğu şeklinde sıralayarak bunlara cevap verir (Sibt İbni'l-Cevzî *el-İntisâr*, 8-9). Müellifin özellikle Ebû Hanîfe'nin hadise muhalefet edip kıyasa başvurduğu şeklindeki tenkitten söz ederken dedesi ve hocası olan Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi'yle diyalogu dikkat çekicidir. Müellif, İbnu'l-Cevzî'ye muhaddislerin neden Ebû Hanîfe hakkında kötü konuştuklarını sormuştur. İbnu'l-Cevzî de Ebû Hanîfe'nin kıyası kullandığı için bu kadar tenkite maruz kaldığını söyleyerek cevap vermiştir. Sibt İbni'l-Cevzî, diğer imamların da kıyasa başvurduğunu belirtmesi üzerine İbnu'l-Cevzî de Ebû Hanîfe'nin diğerlerinden çok fazla kıyas yaptığını söylemiştir. Bunun üzerine Sibt İbni'l-Cevzî dedesine “o zaman diğer imamların da kıyas kullandıkları miktarca eleştirilmeleri gerekmez miydi” diye cevap verince İbnu'l-Cevzî buna cevap verememiştir (Sibt İbni'l-Cevzî, *el-İntisâr*, 9). ez-Zehabî, bu iki isim yerine Nusayr b. Yahya el-Belhî ve Ahmed b. Hanbel'in yer aldığı aynı içerikteki bir diyalogu aktarmaktadır (*Menakibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyh*, 25).

⁶¹¹ İbnu'l-Müstevfî, *Tarihu Erbil*, II/404; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/640. Ebû Hafs Ömer'in kimliğine ilişkin bazı sorunlar bulunmaktadır. Aynı bilgileri aktaran kaynaklardan bazılarında baba adı Bedr bazılarında Muhammed şeklinde verilir. el-Kureşî ise bunu iki farklı kişi olarak (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/639-640 ve II/664) almakta ve söz konusu *el-İntisâr* eserini Ömer b. Muhammed'e nispet etmektedir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/664). Ancak biyografisinde bu eser nispeti dışında herhangi bir bilgi vermeyen el-Kureşî, muhtemelen yanılmıştır ve her iki isim de aynıdır.

⁶¹² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/664; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 224; M. Yaşar Kandemir, “Mevsilî Ömer b. Bedr”, *DİA* XXIX/488-89; Köprülü-Mehmed Asım Bey 244/9, vr. 146a-158. Söz konusu bu eser Sibt İbni'l-Cevzî'ye nispetle neşredilen aynı ismi taşıyan eserle aynıdır. Bu durumda aynı eserin iki farklı isme nispeti gibi bir sorun bulunmaktadır. Fakat söz konusu eserin aynı dönemde, aynı coğrafyada yaşamış ve her ikisi de el-Meliku'l-Muazzam İsa'nın etrafında yer alan bu isimlerden hangisine ait olduğunu kesin surette ortaya koymak oldukça zordur. Bu husus çözülmesi güç bir sorun olsa da burada dikkat çekilmesi gereken nokta bu türden eserlerin bu dönemde Şam coğrafyasında ve el-Meliku'l-Muazzam etrafında yer alan isimler tarafından kaleme alınmış olmasıdır.

⁶¹³ ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslam*, 46/223; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/524.

⁶¹⁴ Nuruosmaniye Kütüphanesi, nu: 3672/2, vr. 81b-94a. Ancak el-Hassî'nin biyografisini veren kaynaklarda kendisine böyle bir eser nispet edilmemektedir (ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslam*, XLVI/223; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/524; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 307; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VII/333). Buna karşın el-Kureşî, Ebû Hanîfe'yi savunmaya yönelik olduğunu söylediği *el-İbâne* adlı bir eseri Ebû Cafer Ahmed b. Abdillâh b. Ebî'l-Kasım el-Belhî'ye nispet etmektedir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/184). Bunun yanında yine el-Kureşî, Ebû Cafer Ahmed b. Abdillâh b. Kasım es-Sürmârî adıyla verdiği bir başka biyografide *en-Nebe* adında Ebû Hanîfe savunusu yapan bir eseri olduğunu söylemektedir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/183-184). Burada el-Kureşî'nin iki ayrı kişi şeklinde biyografilerini verdiği bu isimlerin aynı kişiler olduğu ortadadır. Bu durumda aynı kişinin hem *el-İbâne* hem de *en-Nebe* adında aynı içeriğe sahip iki eser yazdığı sonucu çıkar ki bu pek mümkün görünmemektedir. Nitekim et-

eserler kaleme alması oldukça anlamlıdır. Yine bu süreçte Şam bölgesinde yazılan ilk *el-Akîde* şerhinin müellifi Şerefuddin İsmail b. İbrahim eş-Şeybânî'nin şerhinde Ebû Hanîfe savunusuna girişmesi⁶¹⁵ de söz konusu durumla yakından ilişkili olmalıdır⁶¹⁶. Buradan, bölgeye ardı ardına doğudan gelmiş olan fakihlerin artan Hanefî nüfusun da etkisiyle diğer mezheplerle hesaplaşmaya giriştiği ve adeta Ebû Hanîfe ve Hanefîliğe yapılan saldırıların hesabının sorulduğu ortaya çıkmaktadır⁶¹⁷. Sonraki dönemde sadece Cüveynî, Gazzâlî ve Bağdadî'ye değil İbn Ebî Şeybe ve Beyhakî gibi daha erken döneme ait Ebû Hanîfe ve Hanefî karşıtı söyleme sahip isimlere cevap verilmesi⁶¹⁸, doğu Hanefîlerinin göçlerinin bölgenin sosyal ve fikrî

Temîmî de bunu farketmiş ve bu iki ismin aynı kişiler, *el-İbâne* ile *en-Nebe*'nin de aynı eserler olduğunu ve tabakatında bu eserden nakillerde bulunduğunu söylemektedir (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/426-27. et-Temîmî'nin nakilleri için bkz. et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/138-142). Kâtip Çelebi de et-Temîmî'yi doğrulayacak şekilde *el-İbâne fi'r-Red men Şenea ala Ebî Hanîfe* adıyla verdiği eseri, Ebû Cafer Ahmed b. Abdillâh es-Sürmârî el-Belhî'ye nispet eder (*Keşfü'z-Zunûn*, I/1). Ancak bununla birlikte kütüphane kaydını verdiğimiz eserin mukaddimesinde Sadruddin Muvaffak b. Muhammed el-Hassî ismi (vr. 81b) ve hatimesinde de *el-İbâne* adı (vr. 94a) açık şekilde verilir ki bu da eserin el-Hassî'ye nispetinin kanıtıdır.

⁶¹⁵ Şerefuddin eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 847/2, vr. 42a-b.

⁶¹⁶ Bu eserler dışında yine bu dönemde yaşamış olan ancak batı bölgesine seyahat ettiğine ilişkin bir bilgi bulunmamakla birlikte bölgedeki Hanefî hareketliliği yakından takip ettiği anlaşılan İmaduddin Mesud b. Şeybe b. Hüseyin es-Sindî'nin ismi de zikredilmelidir. es-Sindî, *Kitâbu't-Talîm fi'r-Red ale'l-Gazzâlî vel-Cüveynî* adlı eserinde Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebi savunusu yapmakta, İmam Malik ve İmam Şafî ile takipçilerini ise tenkit etmektedir. Gazne hükümdarı Sultan Mahmud huzurunda Kaffal el-Mervezî'nin Hanefî ve Şafîilere göre iki rekat namaz kılmasıyla Sultan Mahmud'un Şafîiliğe geçtiği şeklindeki hikayenin vukuunu reddeden (İmaduddin Mesud b. Şeybe b. Hüseyin es-Sindî (632/1235'den sonra), *Kitâbu't-Talîm fi'r-Red ale'l-Gazzâlî vel-Cüveynî*, Süleymaniye-Laleli, nu: 839/1, vr. 12a-13a) es-Sindî, doğu ve batıda Arap ya da Acem hiçbir sultanın Şafî mezhebinden olmasının görülmüş bir şey olmadığını, sadece Mısır ve Şam diyarında Eyyubîlerin bazılarının bundan müstesna olduğunu, onların da çoğunun Hanefîliğe geçtiğini ifade ederek el-Meliku'l-Muazam İsa'yı buna örnek göstererek söz konusu Kaffal el-Mervezî olayına karşı, el-Meliku'l-Muazzam'ın huzurunda el-Affî Ömer el-Mevsilî'nin Şafî ve Hanefîlere göre namaz kıldığını ve bunun üzerine de Melik'in Hanefî mezhebine geçtiğini dile getirir (*Kitâbu't-Talîm*, vr. 13a-b). es-Sindî'nin bu eserinde aktardıklarından hiç şüphesiz en şaşırtıcı olan husus ise onun Ebû Hanîfe karşıtı literatürün Nizamülmülk (485/1092) devrinde yazıldığını ileri sürerek Nizamülmülk'ün vefatından 148 yıl sonra 632/1235'de kabrinin Moğollarca talan edilip cesedinin yakılmasından bahsettiği ve bunun, onun Ebû Hanîfe karşıtı eserlerin yazılmasını sağlamasının bir karşılığı olarak sunduğu satırlardır (*Kitâbu't-Talîm*, vr. 20b).

⁶¹⁷ Memlûk dönemi Hanefîlerinden ve *el-Akîde* şarihlerinden Siracuddin el-Hindî, Ebû Hanîfe hakkında söylemiş olduğu sözlerden dolayı İbrahim b. Ali b. İbrahim el-Halvânî (791/1391)'yi sorgulamıştır. Söz konusu şahıs Burhanuddin İbn Cemaa'nın yardımıyla bu sorgudan kurtulmuştur (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/46). Ancak anlaşılan o ki Ebû Hanîfe karşıtı tutum buna rağmen sonraki dönemde de devam etmiş görünmektedir. Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf eş-Şamî es-Salihî, Ebû Hanîfe menakibini konu alan eserinin başında 938/1531 yılı sonlarında Ebû Hanîfe karşıtı bir eserin yaygınlık kazandığından söz etmektedir (*Ukudü'l-Cuman fi Menakibi'l-İmami'l-Azam Ebî Hanîfe en-Numan*, dirase ve thk. Mevlevî Muhammed Abdülkadir el-Efganî, Camiatu Melik Abdilaziz Kulliyetü's-Şeria ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, Mekke, 1398-1399, 3).

⁶¹⁸ Mesela meşhur tabakat müellifi el-Kureşî, İbn Ebî Şeybe'ye cevap vermek için *ed-Dürerü'l-Münîfe fi'r-Red ala İbn Ebî Şeybe ani'l-İmam Ebî Hanîfe* (İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 196; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/367; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 99), İbn Kutluboğa (879/1474), *el-Ecvibe an İtirazâtı İbn Ebî Şeybe ala Ebî Hanîfe* adlı eserleri yazmışlardır. Yine el-Kureşî, Ebû Bekr

atmosferini bütünüyle değiştirdiğini göstermektedir⁶¹⁹. Bu yönüyle doğulu Hanefîlerin batıya Hanefî fıkı ve doğu Hanefî kelim birikimini aktarmakla kalmadıkları, diğer mezheplerle kimi çekişme unsurlarını da bölgeye taşıdıkları söylenebilir. Yine bu Hanefîlerin bölgeye bir Hanefî mezhep hassasiyeti/asabiyeti aktarak her mezhepte var olan o taassubu harekete geçirdiği ileri sürülebilir. Söz konusu bu taassubun etkisiyle olsa gerek Ebû Hanîfe karşıtı rivayetlerin genelde Şafîilerce yapılmasından dolayı bazı Hanefîlerin, Şafîilerin Ebû Hanîfe karşıtı rivayetlerine cevap vermenin ötesine giderek özellikle İmam Şafî aleyhine şiddetli tenkitlerde bulundukları hatta yer yer hakarete varan eleştiriler yönelttiklerine rastlanmaktadır. Özellikle Memlûkler döneminde İmam Şafî'ye bu türden hakaretler sebebiyle kimi Hanefîlerin yargılandıklarına şahit olunmaktadır⁶²⁰.

Hanefîlerin pozisyonu özellikle Memlûkler döneminde önemli ölçüde değişmiştir. Yukarıda faaliyetlerinden söz edilen pek çok isimle temsil edilen Hanefîlik, bu süreçte özellikle doğudan bölgeye gelen Hanefîlerin etkisiyle eski tartışmaları gündeme taşıdıkları ve özellikle Şafîilerle karşı karşıya geldikleri görülmektedir. Bunun başında hiç şüphesiz *refu'l-yedeyn* meselesi gelmektedir. Bölgede tartışmanın fitilini ise doğu Hanefîlerinden Kıvamuddin Emir Katib el-İtkânî (758/1357) ateşlemiştir. İtkânî, Dimaşk'a gelişinde Şafîi imamla *refu'l-yedeyn* meselesi nedeniyle tartışmaya girişmiş ve Hanefî emir Yelboğa el-Yahyavi'den bunu

el-Beyhakî tarafından *el-Meâni'l-Âsâr*'a yöneltilen tenkitlere cevap vermek için hocası Alaaddin Ali el-Mardîni'nin önerisi ve Memlûk emirlerinden birinin desteği ile *el-Hâvî fî Beyâni Âsârî't-Tahâvî* (thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999) adıyla kapsamlı bir eser kaleme almıştır. el-Kureşî bu eserinin hikayesini uzun uzadıya nakletmektedir (*el-Hâvî fî Beyâni Âsârî't-Tahâvî*, I/23 vd; krş. a. mlf, *el-Cevâhir*, IV/571-72). Alaaddin Ali el-Mardîni'nin kendisi de Beyhakî'nin bu iddialarına *el-Cevherü'n-Nakî fî'd-Red ale'l-Beyhakî* (Matbaatu Meclisi Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, Haydarabad 1316) adıyla bir reddiye kaleme almıştır.

⁶¹⁹ Muhtemelen bunun bir sonucu olarak artık Hanefî mezhebi dışından kimi isimler de Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla Ebû Hanîfe menakibi türü eserler kaleme almışlardır. Bunlar arasında ez-Zehebî (748/1348)'nin *Menakibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan*, Takiyyüddin Yahya b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Kirmânî (833/1430)'nin, *Menakibü'l-İmami'l-Azam*, es-Süyûtî (911/1505)'nin *Tebyîzu's-Sahife fî Menakibi'l-İmam Ebî Hanîfe*, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şafîi (942/1535)'nin *Ukudu'l-Cuman fî Menakibi'l-İmami'l-Azam Ebî Hanîfe en-Numan*, İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'nin *el-Hayrâtü'l-Hisan fî Menakibi'l-İmami'l-Azam Ebî Hanîfe en-Numan* eserleri sayılabilir.

⁶²⁰ Sarimuddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir İbn Dokmak el-Kahirî (809/1407), *Nazmu'l-Cuman fî Tabakâti Ashabi İmamina en-Numan* adlı eserinde İmam Şafîi'ye hakaret etmekten dolayı sorgulanıp hapsedilmiştir (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/260; Asri Çubukçu, "İbn Dokmak", *DİA* XIX/414). Yine Kahire'de Şemsuddin Muhammed el-Katib el-Hanefî er-Rûmî (855/1451), 852/1448 yılında Şafîi'ye hakaret etmekle suçlanıp cezalandırılmıştır (İbn Tağriberdî, *Havâdisu'd-Duhûr fî Meda'l-Eyyâm ve's-Şuhûr*, thk. Muhammed Kelamuddin İzzuddin, Alemlü'l-Kutub, 1410/1990, 167).

yasaklamasını talep etmiştir⁶²¹. Emiri ikna etmek için bir de risale yazması bu eski tartışmanın yeniden gündeme gelmesine neden olmuştur. el-İtkânî'nin bu girişimine Şafîîlerden Takiyuddin es-Sübki⁶²² dışında Hanefîlerden de Cemaluddin el-Konevî⁶²³ ve Ekmeluddin el-Bâbertî⁶²⁴ gibi isimler de risaleler kaleme alarak katılmışlardır. el-İtkânî'nin Hanefî fikhî hususunda taassub gösterdiği ve özellikle Şafîîler aleyhine bir tutum takınıp hem Şam'da hem de Mısır'da onlar aleyhine çaba sarfettiğinden sıklıkla söz edilmektedir⁶²⁵. Onun özellikle Mısır'da Hanefî mezhebinin önemli ölçüde destekleyen Seyfuddin Sırgatmış en-Nâsırî'den görmüş olduğu saygı⁶²⁶, İtkânî'nin etkisinin de bu ölçüde yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Eyyûbîler devrinde tümüyle Şafîîler lehine gösterilen ihtimamın Memlûkler zamanında Seyfuddin Sırgatmış en-Nâsırî⁶²⁷ (759/1358), Yelboğa b. Abdillâh en-

⁶²¹ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 139; el-Kefevî, *Ketâib*, 294b; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/222; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 50, 52.

⁶²² et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/222; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 52.

⁶²³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/436; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207. Kâtip Çelebi, Konevî'nin bu risalesinin İtkânî'ye reddiye olduğunu aktarır (*Keşfü'z-Zunûn*, I/869). el-Leknevî, bu eseri incelediğini ve Konevî'nin burada namazda elleri kaldırmanın namazı bozmadığını savunduğunu ve Hanefîlerin bu hususta görüşlerini dayandırdıkları Mekhûl'un rivayetinin şaz olduğunu ortaya koyduğunu söyler (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207, 217).

⁶²⁴ Bâbertî'nin bu konuya dair risalesinin adı "Risale fi Ademi Cevazi Refi'l-Yedeyn fi'r-Rûku"dur (Veysel Nargül-Kıyasettin Koçoğlu, "Ekmeluddin el-Bâbertî'nin 'Rükudan Kalkarken Ellerin Kaldırılmasının Caiz Olmadığı Konusundaki Risalesi'nin Tahkik ve Tercümesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/8 (2015), 4, 12). Bu makale başlığında her ne kadar risalenin tahkikinden söz edilmişse de bir tahkik yapılmamış olup sadece yazma nüshanın fotoğrafı verilmiş ve tercümesi yapılmıştır.

⁶²⁵ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 139; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/222; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 50. Fakat tabakatında Hanefîlere yönelik bu türden tenkitlere cevap vermesiyle dikkat çeken Takiyuddin et-Temîmî, İbn Hacer ve Safedî'ye dayanan bu türden nakillerin, el-İtkânî gibi ilmi ve fazileti oldukça yüksek birinden sadır olmasını ihtiyatla karşılayarak, İtkânî'ye nispet edilen taassubun çok azı dışında, çağdaşı pek çok alimde bulunduğunu ifade ederek ona karşı haksızlık yapıldığını savunur (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/222-23).

⁶²⁶ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 139; el-Kefevî, *Ketâib*, 294b; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/221. Emir Sırgatmış en-Nâsırî, inşa etmiş olduğu medreseye İtkânî'yi atamış, derse geldiği gün onu evinden almış, bindiği hayvanın yularını tutmuş ve yanında emirlerin olduğu bir grupla yürüyerek ona medreseye kadar eşlik etmiştir (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/223).

⁶²⁷ Hanefî tabakatında Emir Sırgatmış en-Nâsırî'nin de biyografisine yer veren et-Temîmî, ondan övgüyle bahsedip, Kahire'de medreseler inşa etmesine vurgu yapar (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/89). Geçimsiz ve aceleci karakterinden söz edilen emirin, yönetim hususundaki yeteneği sebebiyle sultanın onun taleplerini kabul ettiği, onun devrinde insanların selamete kavuştuğu aktarılmaktadır (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/89). et-Temîmî, ayrıca mezhebi hususunda taassub gösterdiğini ve onlara meylettiğini ve kendisine yakın tuttuğunu, lûgat ve fikh meselelerini onlara sorduğunu, acemleri üstün tutup onlara meylettiğini ifade eder (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/89). Onun Sırgatmış'ı medresesini afaki Hanefî fakihlere vakfettiği şeklindeki nakil (el-Makrîzî, *el-Hittat*, III/541) dikkate alındığında söz konusu acemden kasıt, doğudan gelen Hanefî Türkler olmalıdır. et-Temîmî, emirin dönemindeki Şafîîlerin kendisini sevmediklerini ve ona haksızlık yaptıklarını, bunun nedeninin de İtkânî ve benzerleri gibi önde gelen acemlere meyli ve mezhebi hususundaki taassubu olduğunu söyler (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/90). Fakat et-Temîmî, biyografisini alıntılanmış olduğu Safedî'nin *Ayanu'l-Asr* eserinde onun hakkındaki övgü dolu

Nâsırî⁶²⁸ (768/1166) gibi kimi Türk kökenli emirlerin de etkisiyle önemli ölçüde Hanefîlik lehine değişmesi Hanefîler için önemli kazanımlar sağlamıştır. Ancak Hanefîler, artan etkileriyle mezheplerinin yönetimde temsili adına idarecilerden daha fazla talepte bulunmaya başlamıştır. Bölgede artık önemli ölçüde yayılmış olan mezhebin⁶²⁹, kimi idarecilerin de desteğiyle bu türden taleplerde bulunmaları kaçınılmazdı. Hanefîlerin Memlûkler devrinde gerek yoğunluk kazanan nüfusları gerekse de edinmiş oldukları itibara rağmen Şafîîlerin tıpkı Eyyûbîler döneminde olduğu gibi protokolde ilk sırada yer almaya devam ettiği ve kimi uygulamalarda da hala devletin hükümlerinde ağırlığını koruduğu görülmektedir. Şafîîlerin aslen Hanefî ve Türk olan Memlûk sultanları ile yine bunlar gibi Türk ve Hanefî olan emirlere rağmen yönetimde bu şekilde etkinliğini sürdürmüş olmaları kimi Hanefî fakihleri rahatsız etmiş ve bu çerçevede yönetimde Hanefîlere ve Hanefî fihhına daha fazla yer açılması yönünde taleplerin dile getirilmesine neden olmuştur. Necmuddin et-Tarsûsî (758/1357)'nin *Tuhfetü't-Türk*⁶³⁰, Siracuddin el-Hindî (773/1372)'nin *el-Gurretü'l-Münîfe*⁶³¹, Ekmeluddin el-Bâbertî (786/1384)'nin *Nüketü'z-Zarîfe*⁶³², Celalluddin Resula b. Ahmed et-Tebbanî (793/1391)'nin *Tercîhu Mezhebi Ebî Hanîfe*⁶³³ gibi eserlerde Hanefî mezhebinin devletin icraatlarına Şafîîlikten daha

ifadelerini gördükten sonra Şafîîlerin onun aleyhine söylediklerine itibar edilmemesi gerektiğini aktarır (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/90-91; krş. Safedî, *Ayanu'l-Asr ve Avanu'n-Nasr*, II/555-560).

⁶²⁸ Emir Yelboğa b. Abdillâh el-Hasekî en-Nâsırî, Memlûkler devri büyük emirlerden olup Sırgatmış'ın tutuklanmasından sonra öne çıkmıştır. el-Meliku'l-Eşref Şaban devrinde yönetimi ele geçirmiş, adeta gizli sultan oluş Eşref'in de sultanlığı sözde kalmıştır (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, VI/208). İbn Hacer, devrinde sokakların fitneyle dolup taşıdığını, eşkıyaların yolları kestiğinden söz etmekle birlikte ilim talebelerine çokça harcama yaptığını söyler (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, VI/208). İbn Hacer, Hanefî mezhebinde taassub sahibi olduğunu, Hanefî mezhebinin seçenlere bolca ata verdiği ve onlara maaş bağladığı, bu nedenle çokça Şafîînin dünyalık için Hanefî olduğunu öne sürer. Yelboğa, Hanefîleri protokolde Şafîîlerin önüne geçirmek için girişimde bulunmuş ancak öncesinde 768/1166'da katledilmiştir (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, VI/209).

⁶²⁹ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/390.

⁶³⁰ Necmuddin Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Ahmed et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fî mâ Yecibu en-Yumele fî'l-Mülk*, thk. Rıdvan Seyyid, Daru't-Talia, Beyrut 1992.

⁶³¹ Siraceddin Ebû Hafs Ömer b. İshak b. Ahmed Gaznevî, *el-Gurretü'l-Munîfe fî Tahkîki Badi Mesâilî'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Matbaatü's-Saade, Kahire 1370/1950.

⁶³² Ekmeluddin el-Bâbertî, *Tercîhu'l-Mezhebi'l-Müsemma: en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, Haz. Bele Hasan Ömer, Camiatu'l-Melik Suud, Riyad, 1418/1997.

⁶³³ Cemaluddin Ebu'l-Mehasin Yusuf İbn Tağrıberdî el-Hanefî (874/1470), *el-Menhelü's-Safî ve'l-Müstevfi Bade'l-Vafî*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Heyetü'l-Mısıriyye el-Amme li'l-Kitab, Kahire 1984, V/5; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 149; Taşköprüzade Ahmed Efendi (968/1561), *Tabakatu'l-Fukaha*, thk. el-Hac Ahmed Neyle, Musul 1961, 129; İbnu'l-Hinnaî, *Tabakatu'l-Hanefiyye*, III/51. Ancak Kâtip Çelebi, eserin adını vermeden Celaluddin Resula et-Tebbanî'nin Bâbertî'nin *en-Nüketü'z-Zarîfe* eserine reddiye yazdığını söylemektedir (*Keşfü'z-Zunûn*, I/852-853). Fakat gerek eserin adını bu şekilde veren kaynakların Hanefî oluşu gerekse de İbn Tağrıberdî'nin bu

uygun olduğu yönündeki tezlerini içeren eserlerinin bu dönemde kaleme alınmış olmaları bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu eserlerin özellikle Hanefî fakihlere önemli bir destek veren Emir Seyfuddin Sırgatmış'a ithaf edilmesi, hatta emirin bu eserlerin yazımını bizzat teşvik etmesi ve yine dönemin emirlerinden Yelboğa en-Nâsırî'nin Hanefî kadıyı protokolde Şafiî kadının önüne alma girişimleri⁶³⁴ hep Hanefîler lehine değişen bu sosyal şartlarla ilişkilidir⁶³⁵. Hanefî fakihlerin Hanefîliğin devlet yönetiminde tercih edilmesi gerektiği yönündeki ısrarlı taleplerine Hanefîlik içinden Sadruddin İbn Ebi'l-İz, *el-İttiba*, Hanefîlik dışından da Tacuddin es-Sübkî yazdığı eserlerle karşı çıkmışlardır⁶³⁶.

bilgiyi, et-Tebbanî'nin eserlerini rivayet etmek üzere kendisinden icazet almış olan Bedruddin el-Aynî'den nakletmiş olması (*el-Menhelü's-Safi*, V/3) dikkate alındığında söz konusu eserin, Bâbertî'ye bir reddiye olmasından ziyade aynı minvalde bir eser olması daha muhtemel görünmektedir.

⁶³⁴ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, VI/209.

⁶³⁵ Hanefîlerin bu süreçte Şafiîlere mahsus bir kısım uygulamalardan da faydalanmaya çalıştıkları görülmektedir.

es-Siracu'l-Hindî, 773/1371'de Hanefî kadının, Şafiî kadınların törenlerde giydiklerdi et-turha adlı kıyafeti giyme, beldelere kadı atama, yetimlerin mallarının emanet alındığı yerleri belirleme (takrîru mudai'l-eytâm) hususlarında Şafiî kadıyla eşit olmasını istemiş ve buna olumlu cevap almış ancak vefat edince bu gerçekleşmemiştir (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 380; el-Makrîzî, *es-Sülûk*, V/67; es-Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, II/304). es-Siracu'l-Hindî'nin çabaladığı ancak gerçekleştiremediği bu uygulamaları Celal Carullah olarak bilinen Hanefî kadı Ebu's-Sena Muhammed b. Abdullah b. Mahmud el-Hanefî (782/1380) uygulamaya çalışmış (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 380; a. mlf., *İnbau'l-Ğumr*, I/193-194), bu hususta kendisine aynı zamanda damadı olan Şemsuddin Muhammed el-Kırımıî destek vermiştir (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 380). Burhanuddin İbn Cemaa ise bunu engellemeye çalışmış ve bunda başarılı da olmuştur (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 380; a. mlf., *İnbau'l-Ğumr*, I/193). Hanefîlerin bu taleplerinden özellikle Hanefî yetimlerin mallarını zekattan muaf tutmak için ayrı bir emanette tutulması yönündeki talebi, Mısır'da uzun süreli bir tartışmaya yol açmış ve mesele Sultan Berkuk'un huzurunda fakihlerin katılımıyla müzakere edilmiştir. Celal Carullah'ın öncülük ettiği Hanefîlerin bu talebine Burhanuddin İbn Cemaa dışında Hanefîlerden de Ekmeluddin el-Bâbertî karşı çıkmış ve aralarında şiddetli bir tartışma yaşanmıştır. Bâbertî, Sultan Berkuk'a Carullah'ın bu isteğinin Hanefîlere yapılmış büyük bir kötülük olduğunu çünkü bunun zekatın iptaline yol açacağını ifade etmiş, bunun üzerine Berkuk bu uygulamanın iptalini emretmiştir (İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/193-194). Bâbertî'nin, bu talebin zekatı ortadan kaldıracığı şeklindeki eleştirisinden dolayı halkın Hanefîlere öfke duyduğu ve kimi şairlerin, Hanefîlerin böyle bir uygulamayla zekatı ortadan kaldırdıkları gibi namazı terki de emreceklerinden korktuklarını ifade eden beyitler yazdığı aktarılmaktadır (İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/194).

⁶³⁶ Tacuddin es-Sübkî başta yöneticiler ve ulema olmak üzere toplumdaki sosyal sınıfların görev ve sorumluluklarını aktardığı *Muîdu'n-Niam* eserinde özellikle mezhep taassubu meselesine değinmekte ve alimleri bu hususta tenkit etmektedir. es-Sübkî, bu alimlerin taassup göstererek insanların kendi mezheplerine uymaları için uğraştıklarını, kendi mezhebi dışındakilerin ise eksiklerini arayıp durduklarından şikayet eder (Tacuddin es-Sübkî, *Muîdu'n-Niam ve Mubidu'n-Nikam*, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrut 1407/1986, 62-63). Hanefî Sadruddin İbn Ebi'l-İz ise doğrudan Bâbertî'nin *en-Nüketü'z-Zarîfe* eserine bir reddiye olan *el-İttiba* adlı eseriyle Bâbertî'nin, Sultan'a Hanefî mezhebini taklit etme çağrısını eleştirir. İbn Ebi'l-İz bu tutumun asabiyet ve cahiliye ehlinin fiili olduğunu ifade ederek bir imamın sözünü alıp diğerlerini terketmeyi cehalet ve sapıklık olarak niteler (Sadruddin Ali b. Ali İbn Ebi'l-İz ed-Dimeşkî (792/1390), *el-İttiba*, thk. Muhammed Ataul Hanif-Asım b. Abdullah Karyuti, Alemu'l-Kutub, Amman 1985, 78-79). İbn Ebi'l-İz'e göre sadece bir imamı taklit etmeyi dayatan kimse Hz. Ali hususunda taassub gösteren Râfîzâ gibi davranmış olup bu tutum, Ehl-i Heva'nın yoludur (*el-İttiba*, 80). İbn Ebi'l-İz, söz konusu mezhep taassubunun asıl nedeninin ise medreselerin vakıfları olduğunu ve her mezhebin vakıflara sahip olmak için bu çabaya

B. Hanefî-Maturidî Kelam Geleneğinin Batıya Nakli

Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinden gelen Hanefî fakihlerin Irak, Şam ve ardından Mısır'da yürüttükleri faaliyetlerin tümüyle fıkıh içerikli olmadığı muhakkaktır. İçlerinde özellikle fakih kimliğiyle öne çıkan isimler olmakla birlikte bazılarının aynı zamanda bölgede kelamî faaliyetlerde de bulunduğu ve Hanefî-Maturidî kelam geleneğini bölgeye taşıdıkları görülmektedir. Kaynaklara doğrudan kelamî faaliyetleri içeren nakiller sınırlı düzeyde yansımış olsa da bu Hanefî fakihlerin aynı zamanda bölgedeki kelamî geleneğin de taşıyıcı olduğu göz ardı edilmemelidir. Burada kelamî boyutun görünür olmamasının asıl nedeni ise onun fıkıhla içiçe olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bölgedeki kelamî faaliyetin izini sürmek için doğrudan mütekellim kimlikli isimler aramak yersiz bir çaba olacaktır. Bölgede fıkıh tedrisi yapan, medreselerde görev alan ve fakih olarak kendisinden söz edilen pek çok ismin aynı zamanda bir kısım kelamî eserlerin ve görüşlerin de sahipleri olduğu ortadadır. Bu sebeple batıya gelen ilk Hanefîlerin fıkıhın yanında akide ve kelamla ilgilendikleri gözardı edilmemelidir. Bu husus Horasan ve Maverâünnehir'den gelen Hanefîlerin bölgede müracaat ettiği eserlerin fıkıh, kelam, hadis türünden bir ayrıma tabi tutulmadan bütünlük içerisinde incelenmesiyle anlaşılabilir.

İçlerinde kimi Mutezili eğilimli Hanefîlerin bulunması muhtemel olmakla birlikte doğudan gelen Hanefîlerinin ekseriyeti, Ehl-i Sünnet mensubu olduğuna vurgu yapan, Mutezile ve Râfızâ başta olmak üzere Ehl-i Ehva olarak adlandırılan diğer mezheplere karşı çıkan, Eşarî ve Hanbelî çevrelerin kelamî görüşlerine de mesafeli duran kimselerden oluşmaktaydı. Bu Hanefîlerin Semerkant, Buhara ve Fergana'da Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden hareketle geliştirdikleri zengin kelamî geleneği, V/XI. yy'dan itibaren Irak, Şam, Mısır ve civarına taşıdıklarını ve gerek bu geleneğe ait eserleri rivayet, gerek tesis edilen medreseler vasıtasıyla yürüttükleri tedris, gerekse de burada kaleme aldıkları eserlerle bölgede Hanefî-Maturidî kelam geleneğinin etkisini kalıcı hale getirmişlerdir. Ardı ardına bölgeye göç eden bu Hanefîlerin buraya talebe değil üstad olarak gelmiş olmaları ve kendilerinden çok

giriştiğini öne sürer (*el-İttiba*, 89-90). Ona göre herhangi bir gruba tahsis edilmek üzere gerçekleştirilen vakıf, şeriate göre batıl olup reddedilmelidir (*el-İttiba*, 90). İbn Ebi'l-İz, aynı zamanda kadı atamalarının mezheplere göre yapılmasının, camiilere her mezhep için imam tayin edilmesinin tefrikayı arttırdığından söz ederek bu uygulamaları da tenkit eder (*el-İttiba*, 90-92).

sayıda ismin ders alması Hanefî-Maturidî geleneğin burada kök salıp yerleşmesine imkan sağlamıştır. Bölgedeki siyasî irade ve toplumsal desteğin önemli bir rolü olmakla birlikte bunun gerçekleşmesini sağlayan en güçlü aktörler hiç şüphesiz fakihlerdir.

1. Irak, Şam ve Mısır'da İlk Maturidî Faaliyetler

Şam bölgesinde Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin ilk öncüsü hiç şüphesiz Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan el-Belhî (548/1153)'dir. Belhî'nin burada Ebû Hafs Neseffî'nin *el-Akâid*'ini bir kısım açıklamalarla birlikte Ehl-i Sünnet'in akidesi olarak yaydığından söz edilmektedir⁶³⁷. Onun aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini içeren ve Hanefî-Maturidî çevreler için önemli metinlerden biri olan *el-Alim ve'l-Müteallim*'i de batıda yaydığını görmekteyiz⁶³⁸. Bu eseri, kendisinden bölge kökenli talebelerinden İbn Kadı el-Asker lakaplı Ebu'l-Hasan Ali b. Halil ed-Dimeşkî nakletmiştir⁶³⁹. Ayrıca el-Belhî'nin Horasan'da kalan kitaplarının bölgeye gelen kimi isimlerce kendisine getirildiği dikkate alındığında⁶⁴⁰ Hanefî-Maturidî kelim geleneğine ait başka metinlerin de onun vasıtasıyla bölgeye taşınmış olması mümkündür. Onun Dimaşk'ta bir imla meclisi oluşturduğu ve kalabalık bir grubun da derslerine iştirak ettiği bilgisi⁶⁴¹ daha önce verilen talebe listesiyle de tümüyle uyumluluk göstermektedir. Burhanuddin el-Belhî'nin derslerinde Hanbelîler aleyhine konuştuğu, bu nedenle Hanbelîlerin ona karşı taassub besledikleri yönündeki bilgiler⁶⁴² onun kelim meseleleri derslerinde işlediğini göstermektedir. Hanbelîlere yönelik söz konusu eleştirilerin ise Hanefî çevrelerde sıkça dile getirilen teşbihle ilişkili eleştiriler olması kuvvetle muhtemeldir.

Burhanuddin el-Belhî dışında aynı dönemlerde Şam bölgesinde bulunan Ebû Bekr b. Ahmed b. Ali b. Abdilaziz el-Belhî es-Semerkandî (553/1153)'nin de Neseffî'nin *el-Akâid*'ini bölgede nakletmiş olması mümkündür. Zira o, içerisinde *el-*

⁶³⁷ Madelung, "Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler", 361; a. mlf, "Maturidiyya", *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, E. J. Brill, Leiden 1991, VI/847.

⁶³⁸ el-Kevserî, *el-Alim ve'l-Müteallim*, mukaddime, 4-5.

⁶³⁹ el-Kevserî, *el-Alim ve'l-Müteallim*, mukaddime, 4-5.

⁶⁴⁰ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, XLI/340; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 37/318.

⁶⁴¹ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, XLI/340.

⁶⁴² İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, XLI/339; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/368.

Akâid'in de dahil olması muhtemel eserlerini nakletmek üzere Nesefî'den icazet almıştır⁶⁴³.

Bu ilk isimlerden sonra özellikle Halep başta olmak üzere Şam bölgesinde Hanefîlere sağlanan imkanların, Horasan ve Maverâünnehir'den bölgeye gelen Hanefîlerin sayısını önemli ölçüde arttırdığı ve bunun, fıkıhla birlikte Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin bölgeye taşınmasını sağladığı ortadadır.

Bu isimlerden biri Zengiler döneminde Halep'de önemli faaliyetlerde bulunan Alaaddin el-Kâsânî (587/1191)'dir. Onun Ebû Hanîfe'nin Ebû Mutî el-Belhî rivayetiyle gelen *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ının ravileri arasında bulunması⁶⁴⁴ Hanefî-Maturidî coğrafyada tedavülde olan bu eseri, Şam bölgesine taşıdığına kanıtı olarak alınabilir. el-Kâsânî'nin Anadolu Selçuklu sarayında tartışmış olduğu bir alimi Mutezilî olarak suçlayıp üzerine yürümesi ve derslerinde Mutezile ile bidat ehlini çokça zemmedip onları lanetlediğine ilişki bilgileri⁶⁴⁵ de onun kelimci yönüne işaret etmektedir. Günümüze ulaşmayan *Sultanu'l-Mubîn fî Usûli'd-Dîn*⁶⁴⁶ adında kelama dair bir eserin bulunması da bunu teyid etmektedir.

Alaaddin el-Kâsânî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'den ders almış ve Maturidî'nin *Tevîlât*'ına Hanefî-Maturidî kelim geleneği çizgisinde bir şerh yazmış olan Alaaddin es-Semerkandî'nin talebesi olup aynı geleneğin takipçisidir. Her ne kadar söz konusu kelim içerikli eseri günümüze ulaşmadığından kelim fikirlerini ayrıntılı şekilde tespit edemesek de onun *el-Bedaiu's-Sanai* eserinde kelim görüşleri hakkında önemli bilgilere ulaşmaktayız. Bu eserinde Kâsânî, farklı meselelerle ilişkili olarak kimi kelim görüşlerini de aktarmaktadır. Mesela Kâsânî'nin bu eserinde marifetullahın aklen vacip olduğunu savunduğu açık şekilde görülmektedir. Ona göre şeri hükümlerden haberdar olmak İslam yurdunda bulunmakla mümkün iken imanın vücubu, nimete şükür, küfrün haramlığı gibi konular farklı olup şariat olmadan da bilinebilir. Bunlar mücerred akılla da kişiye vacip olan şeylerdir. Feraiz ise ancak kişiye bilgi ulaştınca bilinir⁶⁴⁷. Bunun dışında el-Kâsânî pek çok yerde nimete şükür

⁶⁴³ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, X/4341; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/105.

⁶⁴⁴ el-Kevserî, *el-Alim ve'l-Müteallim*, mukaddime, 6.

⁶⁴⁵ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, X/4348.

⁶⁴⁶ İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, X/4348.

⁶⁴⁷ Kâsânî'nin burada dayandığı delil Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe'den aktardığı yaratıcıyı bilme hususunda hiç kimsenin mazeretinin olamayacağı şeklindeki nakildir. Buna göre insanın gökleri, yeri ve mahlukatı görerek Allah'ı bilmesi (marifetu'r-rab) vaciptir (Alaaddin Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî, *el-Bedaiu's-Sanai fî Tertibiş-Şerai*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986, VII/132).

aklen ve naklen vacip olduğu⁶⁴⁸, bazı hükümlerin farziyetinin aklen ve şer'an farz kılındığı⁶⁴⁹, bazılarının da aklen haram oluşundan⁶⁵⁰ söz etmektedir. Onun bu görüşüyle de husun ve kubhun aklî olarak bilinebileceğini savunduğu ortadadır. Nitekim o, kubhu kimi yerlerde şer'î ve tabîî şeklinde ayırmaktadır⁶⁵¹.

el-Kâsânî, Hanefî-Maturidî geleneğin sıfatlar konusundaki yaklaşımını da aynen benimsemektedir. O açık şekilde Yüce Allah'ın zâtî ve fiilî olsun tüm sıfatlarının ezeli olduğunu dile getirerek bu hususta Mutezile ve Eşarîlerin yaklaşımını hatalı bulmaktadır⁶⁵². el-Kâsânî iman hususundaki yaklaşımını da bu eserinde açık şekilde aktarmaktadır. Ona göre iman, temelde tasdiktir. İkrar ise ancak bu tasdik var olduğuna ilişkin delil niteliği taşır. Ahkam ise ancak bu imandan sonra kişiye terettüp eder⁶⁵³. Ameller ise imanın içeriğinde yer almaz. İman asıl, ibadetler tabidir. İbadetler, iman olmadan tahakkuk etmez ve iman, ibadetlerin olmamasıyla ortadan kalkmaz. Bu sebeple Kâsânî, kafirlerin iman ehli olmamaları sebebiyle ibadetle muhatap olmadıklarını ifade eder. Kâsânî'ye göre bu, Hanefî ashabının görüşü olup Şafiî ise buna muhaliftir⁶⁵⁴. Kâsânî, imanla amelin ayrı olması hasebiyle işlenen günahattan dolayı kişinin imandan çıkmadığını ifade eder. Ona göre kebirle kişiyi imandan çıkarmaz⁶⁵⁵, kişi de işlediği fiillerden dolayı küfürle itham edilemez⁶⁵⁶.

Aktarılan görüşlerinden Hanefî-Maturidî kelam geleneğinin temsilcisi olduğu açık şekilde görülen Kâsânî'nin bu görüşlerinde hocası Alaaddin es-Semerkindî dışında eserinde fikhî görüşlerine pek çok atıfta bulunduğu bu kelam geleneğinin en önemli isimlerinden Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Ebu'l-Yusr el-Pezdevî gibi isimlere dayandığı açıktır. Alaaddin el-Kâsânî'nin Halep'deki uzun

⁶⁴⁸ el-Kâsânî, *el-Bedaiu's-Sanai*, I/90, II/3, 76, 119, IV/160, 191, V/58, 152.

⁶⁴⁹ el-Kâsânî, *el-Bedaiu's-Sanai*, I/116, II/54, 98, 137, VII/60.

⁶⁵⁰ el-Kâsânî, *el-Bedaiu's-Sanai*, II/188, 202, IV/40, V/47, VII/2.

⁶⁵¹ el-Kâsânî, *el-Bedaiu's-Sanai*, III/110, VI/128.

⁶⁵² el-Kâsânî, *el-Bedaiu's-Sanai*, III/9.

⁶⁵³ el-Kâsânî, *el-Bedaiu's-Sanai*, VII/104. Kâsânî, imanın tasdik olduğunu değişik yerlerde farklı gerekçelerle de ifade etmektedir (Mesela bkz. *el-Bedaiu's-Sanai*, I/20, VII/178).

⁶⁵⁴ el-Kâsânî, *el-Bedaiu's-Sanai*, II/4. Kâsânî'nin ayrıca Cibril hadisinde İslam lafzından “şerai”yi anladığı anlaşılmaktadır (*el-Bedaiu's-Sanai*, II/226). İmanın zayıflığından söz eden hadisi ise “şerainin az olması” şeklinde açıklar (*el-Bedaiu's-Sanai*, I/276).

⁶⁵⁵ el-Kâsânî, *el-Bedaiu's-Sanai*, VII/17.

⁶⁵⁶ Kâsânî, bu hususta günah işlemenin şeytana kulluk olduğu, bu kulluğun da küfür olduğu, buna rağmen günahın nasıl küfre yol açmadığı şeklinde Ebû Hanîfe'ye sorulan bir soruya Ebû Hanîfe'nin, işlenen günahın şeytana kulluk amacıyla yapılmadığı, küfür olması için bu kasıtlı işlenmesi gerektiği, zira küfrün kalbin bir ameli olduğu şeklindeki cevabını alıntılar (*el-Bedaiu's-Sanai*, III/15).

sürelî ikameti ve bu süre zarfında sürdürdüğü tedris faaliyeti dikkate alındığında onun fıkıh yanında bölgeye zengin bir Hanefî-Maturidî kelim geleneğini de taşıdığı ortadadır. Talebesi Cemaluddin el-Gaznevî bunun en önemli kanıtı olup el-Kâsânî sonrası kuşağın bölgedeki en önemli temsilcilerindendir.

Cemaluddin el-Gaznevî, aynı zamanda el-Kâsânî'nin Halaviyye medresesindeki müfiddir. O, özellikle Hanefî fıkıhına dair yazdığı muhtasar eseri *el-Mukaddime* ile şöhret bulmuş olmakla birlikte doğrudan kelim görüşlerini ele aldığı eseriyse Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin bölgedeki önemli temsilcilerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Onun bu türden görüşlerini içeren *el-Hâvî'l-Kudsî* ve *Usûlu'd-Dîn* adlı iki eseri günümüze ulaşmıştır. Söz konusu bu eserler hem Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin görüşlerini içermesi hem de batı bölgesinde kaleme alınmış olmaları itibariyle oldukça önemlidir. Söz konusu bu eserlere batı bölgesinde üstlenmiş olduğu önemli misyondan dolayı ileride müstakil bir başlıkta ayrıntılı şekilde değinilecektir.

Şam bölgesindeki bu ilk kuşak Hanefîlerin çabalarıyla tesis edilmiş olan Hanefî-Maturidî gelenek, sonraki kuşakta kelim yönü öne çıkan daha fazla isimle temsil edilmiştir. *el-Akîde* şerhlerinin de yazılmaya başladığı bu dönemde Hanefî-Maturidî geleneğe ait kimi eserler bölgede iyice tanınmaya ve bunlara müracaat edilmeye başlanmış ve bununla paralel olarak kapsamlı eserler kaleme alınmıştır. Bu süreçte dikkat çeken isimlerden biri Şam bölgesinde uzun süre faaliyette bulunmuş olan Celaluddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî el-Habbâzî (691/1292)'dir. Maveraünnehir Hucend asıllı olan bu Hanefî fakih, Harezm ve Bağdat'ın ardından Şam bölgesine gelip burada İzziyye ve Hatuniyye medreselerinde ders vermiştir⁶⁵⁷. 691/1292'deki vefatına kadar ders veren el-Habbâzî'nin talebeleri arasında el-Bedru't-Tavîl olarak bilinen Davud b. Ğulbek b. Ali er-Rûmî⁶⁵⁸ (715/1315), Ebu'l-Abbas Ahmed b. Mesud el-Konevî⁶⁵⁹ (732/1331)

⁶⁵⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/668; el-Kefevî, *Ketâib*, 294b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151; Rıdvanoğlu, "Habbâzî", *DİA*, XIV/342.

⁶⁵⁸ el-Kefevî, *Ketâib*, 294b; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/231; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151. Dimaşk'a geldiğinde el-Habbâzî'den fıkıh okumuş yaklaşık 30 yıl onunla kalmıştır. Ardından Haleb'e gitmiş, Kılıciyye ve Tarhaniyye'de yaklaşık 15 yıl ders vermiştir. 715/1315'de vefat etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/190; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/231; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 72).

⁶⁵⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/330; el-Kefevî, *Ketâib*, 294b; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 105; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/106; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 42, 151. *el-Akîde* şarihi Cemaluddin el-Konevî'nin babasıdır. el-Leknevî ilim silsilesini şöyle vermektedir: Ebu'l-Abbas

ve Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî⁶⁶⁰ (733/1333) gibi isimler yer almaktadır. Hanefî fıkıh usulünde önemli bir yeri olan ve üzerine on kadar şerhin yazıldığı *el-Muğnî*⁶⁶¹ adlı bir eserin de müellif olan el-Habbâzî, aynı zamanda önemli bir Hanefî-Maturidî kelamcısı olup *el-Hâdî*⁶⁶² adlı kapsamlı bir eserin de müellifidir. Talebelerin uzun kelimelerle iştigalden kaçınmalarından dolayı onlar için daha muhtasar bir kitap olarak kaleme alınan eser⁶⁶³ tümüyle Hanefî-Maturidî kelam görüşlerini dile getirmektedir. Bu çerçevede el-Habbâzî, Yüce Allah'ın sıfatlarıyla ezelden muttasıf olduğu⁶⁶⁴, bu sıfatların onun zatıyla kaim ve ezeli oldukları⁶⁶⁵, sıfatlar arasında zati ve fiili şeklinde bir ayrımın doğru olmadığı⁶⁶⁶, tekvînin de bu sıfatlardan biri olarak ezeli⁶⁶⁷ ve mükevvenenden de farklı olduğu⁶⁶⁸ aktarılmaktadır. Mutezile, Eşârîyye ve Ehl-i Hadis'in kabullerini pek çok noktada tenkit eden el-Habbâzî, iman ve imana müteallık meselelerde de istisnasız Hanefî-Maturidî görüşleri dile getirmektedir⁶⁶⁹.

el-Hâdî eserinde Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinin Hanefî-Maturidî kelam geleneğindeki yansımalarına dair herhangi bir atıf bulunmamakla birlikte el-Habbâzî'nin talebeleri arasında yer alan Hibetullah et-Türkistânî'nin kendisi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Mesud el-Konevî'nin de oğlu Cemaluddin el-Konevî'nin⁶⁷⁰ *el-Akîde*'ye şerh yazmış olmaları onun *el-Akîde* merkezli tartışmayı Şam bölgesindeki talebelerine aktarmış olabileceğini düşündürmektedir. Ancak buna rağmen söz

Ahmed b. Mesud el-Konevî—el-Habbâzî—Abdülaziz el-Buhârî—Fahraddin Muhammed el-Maymergî—Şemsuleimme Muhammed el-Kerderî—Ali el-Merginânî (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 42).

⁶⁶⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/567, IV/354; el-Kefevî, *Ketâib*, 294b; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 313; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151, 223.

⁶⁶¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/669; Rıdvanoğlu, “el-Habbâzî”, *DİA*, XIV/343.

⁶⁶² Adil Bebek, *el-Habbâzî Kelamî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), İstanbul 2006. Eser, bu çalışmanın içerisinde *Kitabu'l-Hâdî fî Usûli'd-Dîn* adıyla tahkik edilmiştir.

⁶⁶³ el-Habbâzî, *el-Hâdî*, 6-7.

⁶⁶⁴ el-Habbâzî, *el-Hâdî*, 5.

⁶⁶⁵ el-Habbâzî, *el-Hâdî*, 111.

⁶⁶⁶ el-Habbâzî, *el-Hâdî*, 111-112.

⁶⁶⁷ el-Habbâzî, *el-Hâdî*, 113-114.

⁶⁶⁸ el-Habbâzî, *el-Hâdî*, 114-115, 119-120.

⁶⁶⁹ el-Habbâzî'ye göre iman tasdikten ibaret olup ikrar, ahkâmın icrası için gereklidir. Ameller ise imana dahil değildir (*el-Hâdî*, 261-262). İmanda artma ve eksilme olmadığı gibi (*el-Hâdî*, 265-66), istisna da yapılamaz (*el-Hâdî*, 268-269). İman ve islam birdir (*el-Hâdî*, 269-271), mukallidin imanı da geçerlidir (*el-Hâdî*, 274).

⁶⁷⁰ Bazı kaynaklarda ise *el-Akîde* şerhi baba Ebu'l-Abbas el-Konevî'ye de nispet edilmektedir (İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 105; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/106; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 42). Ancak kaynaklar kısmında da belirttiğimiz gibi şerh oğul Cemaluddin el-Konevî'ye aittir.

konusu *el-Akîde* şerhlerinde el-Habbâzî üzerinden herhangi bir değerlendirmenin yapıldığına rastlanmamaktadır.

Bağdat'ta İbnu's-Saati olarak bilinen Muzafferuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali (694/1295)'den ders almış⁶⁷¹ olmakla birlikte Dımaşk'a gelerek 10 yıl kadar burada ikamet eden⁶⁷² Rüknuddin Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed b. Abdilaziz es-Semerkindî (701/1301) de kelimî eserleriyle Şam bölgesinde dikkat çeken Hanefî-Maturidîlerdendir. Dımaşk'ta Zahirîyye medresesindeki görevinden sonra Nuriyye'ye atanan es-Semerkindî, buradaki görevinin ilk günlerinde bir cinayete kurban gitmiştir⁶⁷³. Talebelerinden sadece Muhyiddin Yahya b. Süleyman b. Ali er-Rûmî el-Erzincanî⁶⁷⁴ (728/1328)'den söz edilen es-Semerkindî, özellikle zahid ve sufi kimliğiyle dikkat çekmektedir⁶⁷⁵. Ancak bununla birlikte onun önemli bir kelimacı olduğu da ortadadır. Hanefî-Maturidî görüşleri savunduğu *el-Akîdetü'r-Rükniyye*⁶⁷⁶ eseri es-Semerkindî'nin bu yönünü bize göstermektedir. Söz konusu bu eserinde Semerkindî, klasik Maturidî kelim eserlerinden kaynakları ve üslubu itibarıyla kısmen farklılaşsa da geleneksel Maturidî görüşleri bir bütün olarak kabul etmektedir. Bu çerçevede başta tekvîn⁶⁷⁷ olmak üzere bilginin tanımı ve kaynakları⁶⁷⁸, iman⁶⁷⁹, marifet⁶⁸⁰, hüsün ve kubuh⁶⁸¹ gibi bütün meselelerde Hanefî-

⁶⁷¹ el-Kefevî, *Ketâib*, 284b.

⁶⁷² Sinanoğlu, Mustafa, "Semerkandî Ubeydullah b. Muhammed", *DİA*, XXXVI/480.

⁶⁷³ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, III/242; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/428.

⁶⁷⁴ Muhyiddin el-Esmer olarak bilinen Erzincanî, usul ilmini Rüknuddin es-Semerkindî'den okumuş, ayrıca Ebu'l-Abbas es-Serûcî'den ders almıştır. Fetva ve ders vermiş, muîdlik yapmış (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/589; el-Kefevî, *Ketâib*, 303b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 225) Dımaşk kalesi (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/329), Rükniyye Berraniyye (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/399) ve Cevheriyye'de (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/382) ders vermiştir.

⁶⁷⁵ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, III/242; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/428.

⁶⁷⁶ Eser, Mustafa Sinanoğlu tarafından yayınlanmıştır: Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye fî Şerhi Lâ İlâhe İllallah Muhammedun Resulullah*, thk. Mustafa Sinanoğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 1429/2008.

⁶⁷⁷ Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, 71-72.

⁶⁷⁸ Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, 42-45. es-Semerkindî, ilmin yollarını duyu organları, haber ve akıl olarak sıralamakta, peygamberin ilhamının herkes için, velinin ilhamının ise Allah ve melekten geldiği biliniyor ise sadece kendisi için hüccet olduğunu ifade eder (*el-Akîdetü'r-Rükniyye*, 45).

⁶⁷⁹ İman temelde tasdiktir, ameller imana dahil değildir (Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, 116). İman artmaz ve eksilmez (Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, 42, 119). İmanda istisna caiz değildir (Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, 121). Masiyetler imanı ortadan kaldırmaz (Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, 120).

⁶⁸⁰ Resul gelmesi de insanların yaratıcıyı akılla bilmeleri kendilerine vaciptir. Furuu ise ancak peygamberle bilinir (Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, 117).

⁶⁸¹ Husun ve kubuh akılla da bilinebilir (Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, 117-118).

Maturidî görüşleri savunmakta ve Mutezile, Eşarîlik ve Hanbelîliği tenkit etmektedir⁶⁸².

Bu dönemde Horasan ve Maverâünnehir'den bölgeye gelmiş önemli Hanefî-Maturidî alimlerden bir diğeri de Hüsamuddin Hüseyin b. Ali b. Haccac el-Buharî es-Siğnâkî (714/1314)'dir. Irak, Şam ve Mısır bölgelerindeki medreselerde ders vermiş, çokça da talebe yetiştirmiş olan es-Siğnâkî'den Şemsuddin Abdullah b. Haccac b. Ömer el-Kaşgarî es-Sûfî⁶⁸³, İbnu'l-Fasîh diye bilinen Fahrüddin Ebû Talib Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Hemedanî el-Kûfî⁶⁸⁴ (755/1354), Celaluddin Ahmed b. Yusuf el-Kurlanî⁶⁸⁵, Kıvamuddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî⁶⁸⁶, Emir Katib el-İtkânî⁶⁸⁷ gibi isimler ders almıştır. Takiyyuddin et-Temîmî, her ne kadar es-Siğnâkî'nin ashabının kendisinden ayrılarak çeşitli beldelere dağıldığını ve bunlardan sadece Şemsuddin el-Kaşgarî'nin Dimaşk'ta Şibliyye medresesinde müderrislik yaptığını ifade etse de⁶⁸⁸ onun 710/1310'da Halep'de bir araya geldiği Kadilkudat Nasıruddin Muhammed b. Ebî Hafs Ömer İbni'l-Adîm'e⁶⁸⁹ yazdığı *el-Hidâye* şerhiyle birlikte diğer eserlerini ve hatta hocalarından rivayet ettiği tüm eserleri nakletmek üzere icazet vermesi⁶⁹⁰ onun Hanefî-Maturidî geleneğin Şam bölgesindeki önemli taşıyıcılarından olduğunu ve bölgede kalıcı bir iz bıraktığını

⁶⁸² Eşarîlere yönelik tenkitler için bkz. Ubeydullah es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, 66, 71, 116, 118, 141.

⁶⁸³ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, III/27; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/162.

⁶⁸⁴ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 26. Hanefîlerin reislerinden olduğu ifade edilen İbnu'l-Fasîh'in fıkıh ve özellikle de feraiz üzerine eserleri vardır (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/240). Bağdat'ta Meşhed-i Ebû Hanîfe (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/204; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/457) ile Mustansiriyye'de, ardından 741/1340'da gittiği Dimaşk'ta Hatuniyye, Kassain ve Reyhaniyye'de ders vermiştir. 755/1354'de Dimaşk'ta vefat etmiştir (Ahmet Özel, "İbnül-Fasîh", *DİA*, XXI/43-44). Dimaşk'ta münazaralar yaptığı aktarılmaktadır (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/457). el-Leknevî, Siğnâkî vasıtasıyla silsilesini şöyle verir: İbnu'l-Fasîh—Siğnâkî—Hafizuddin el-Kebir Muhammed el-Buharî—Şemsuleimme Muhammed el-Kerderî—Ali b. Ebî Bekr [el-Merginânî] (el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 26).

⁶⁸⁵ el-Kefevî, *Ketâib*, 272b, 294a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 58, 62.

⁶⁸⁶ el-Kefevî, *Ketâib*, 272b, 293b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 62, 186.

⁶⁸⁷ Yaran, Rahmî, "Siğnâkî", *DİA*, XXXVII/165.

⁶⁸⁸ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/151, IV/162.

⁶⁸⁹ Bu şahıs Ceradeoğulları ailesinden olup Halep tarihçisi meşhur İbnu'l-Adîm'in kardeşinin soyundandır. Tam ismi Nasıruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz b. Muhammed b. Ahmed b. Hibetullah b. Muhammed b. Hibetullah b. Ahmed b. Yahya İbn Ebî Cerade (752/1351)'dir. Halep'de es-Siğnâkî ile bir araya gelmiş ve es-Siğnâkî kendisine 711/1311'de icazet vermiştir. 30 yıldan fazla Halep kadılığı yapmıştır. Kendisinden sonra ise oğlu İbrahim kadı olmuştur (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/285). Halep'de 752/1351'de vefat etmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/286).

⁶⁹⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/115; el-Kefevî, *Ketâib*, 272b; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, III/151; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 62.

göstermektedir. Nitekim es-Siğnâkî'nin Ebû Hanîfe'nin *el-Alim ve 'l-Müteallim*⁶⁹¹, *el-Fıkhu'l-Ebsat*⁶⁹², *el-Fıkhu'l-Ekber*⁶⁹³ ve *er-Risale ila Osman el-Bettî*⁶⁹⁴ dışında Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin kimi eserleriyle⁶⁹⁵, Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin *et-Temhîd*⁶⁹⁶, Ebu'l-Berekat en-Neseî'nin *el-Umde* ve şerhi *el-İ'timâd*⁶⁹⁷ eserlerinin de rivayet zincirinde bulunuyor olması onun bölgedeki etkinliğinin kapsamı hakkında fikir vermektedir.

Bu eserleri naklinin yanında es-Siğnâkî'nin, Maturidî kelim düşünceşinin önemli metinlerinden biri olan Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin *et-Temhîd*'inin *et-Tesdîd* adlı oldukça kapsamlı şerhinin de müellifi olması, onun sadece Hanefî-Maturidî kelim metinlerinin nakliyle yetinmediğı, Maturidi geleneğı telefle katkıda bulunduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu bu eserinde es-Siğnâkî, önemli bir kelim savunusu yapmakta ve bu ilmi öğrenmeye karşı çıkmanın dalalet ve küfre razı olmak manasına geldiğini dile getirmektedir⁶⁹⁸. Şariat gelmezden evvel akıl ve nazarla kişinin Allah'ı bilmesinin vacip olduğunu savunan⁶⁹⁹ es-Siğnâkî, bu nedenle fetret ehlinin de semi deliller gelmeden önce imanla mükellef olduğunu belirtir⁷⁰⁰. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye çokça atıfta bulunduğı⁷⁰¹ eserinde es-Siğnâkî, onu Ebû Hanîfe'ye en sadık takipçilerinden biri olarak niteleyerek "Allah'ın bir mahiyeti olduğu" şeklinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bir görüşü de onun üzerinden reddetmektedir. Zira es-Siğnâkî Maturidî'nin Ebû Hanîfe'ye bu türden hiçbir görüş nispet etmediğini aktarır⁷⁰². Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin batıdaki önemli temsilcilerinden olan es-Siğnâkî, kelimullahın niteliğı⁷⁰³, tekvînin ezeli olduğu⁷⁰⁴,

⁶⁹¹ el-Kevserî, *el-Alim ve 'l-Müteallim*, 59. Eseri kendisinden Kıvamuddin el-İtkânî nakletmiştir.

⁶⁹² el-Kevserî, *el-Alim ve 'l-Müteallim*, 59. Eseri kendisinden yine Kıvamuddin el-İtkânî nakletmiştir.

⁶⁹³ el-Kevserî, *el-Alim ve 'l-Müteallim*, 59. Eseri kendisinden yine Kıvamuddin el-İtkânî nakletmiştir.

⁶⁹⁴ el-Kevserî, *el-Alim ve 'l-Müteallim*, 5.

⁶⁹⁵ el-Kûrânî, *el-Emem li İkazî'l-Himem*, 91.

⁶⁹⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/115-116; el-Kefevî, *Ketâib*, 272b.

⁶⁹⁷ el-Kûrânî, *el-Emem li İkazî'l-Himem*, 86.

⁶⁹⁸ Hüsamuddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd*, Süleymaniye-Carullah Efendi 1207, vr. 8a.

⁶⁹⁹ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd*, vr. 15b.

⁷⁰⁰ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd*, vr. 68a.

⁷⁰¹ Hüsamuddin es-Siğnâkî, Mâturidî'ye ondan fazla yerde atıfta bulunmaktadır (*et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd*, 19a, 51a, 64a, 65b, 73b, 75a, 80b, 86b, 197b, 109a, 168b, 171b, 197b). Ancak onun esas kaynağı hiç şüphesiz Neseî'nin *Tabsıratu'l-Edillesi*'dir. es-Siğnâkî bu esere, 50 kadar yerde referansta bulunur (Mesela bkz. *et-Tesdîd*, 3a, 16a, 17b, 20b, 25b, 34b, 38b, 45a, 50a, 64a, 77a, 87a, 96b). es-Siğnâkî'nin bir diğeri önemli kaynağı ise 30 kadar atıfta bulunduğı Sâbûnî'nin *el-Kifâye*'sidir (Mesela bkz. *et-Tesdîd*, 11a, 25a, 53b, 60b, 76a, 89a, 148b, 166b).

⁷⁰² es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd*, 50b-51a.

⁷⁰³ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd*, 65a-66a.

imanın temelde tasdikten ibaret olduğu⁷⁰⁵, kebire sahibinin mümin olduğu⁷⁰⁶, imanda artma ve eksilme olamayacağı⁷⁰⁷, istisna yapılamayacağı⁷⁰⁸ gibi meselerde bu geleneğin kabullerini kapsamlı şekilde delillendirmektedir. es-Siğnâkî'nin bu meselelerde Mutezile ile birlikte özellikle Eşarîlere yönelik tenkitlerde bulunduğu dikkat çekmektedir. Mesela o tekvîn bahsinde Eşarîlerin kendi aralarında ihtilaf etmiş olmakla birlikte Eşarî'nin ezelî bir tekvîn sıfatını kabul etmediğini ifade etmekte⁷⁰⁹ ve Eşarîlerin sıfatların ispatı hususunda Mutezile'ye karşı kendilerine destek vermiş olmasına rağmen ezelî bir tekvîn sıfatını kabul etmemekle çelişkiye düştüklerini dile getirmektedir⁷¹⁰. Hüsamuddin es-Siğnâkî'nin bu eleştirilerinden Eşarî de doğrudan nasibini almaktadır. Zira o "kün" emrinin Allah'ın zatıyla kaim ezelî olduğunu kabul etmesine rağmen tekvîni mükevvenle aynı sayıp hadis olduğunu söylemiştir⁷¹¹. Tekvîn bahsinde Mutezile, Neccariyye, Ehl-i Hadis kelimcileri ve Eşarîleri bir bütün olarak tenkit eden es-Siğnâkî'nin Hanefî-Maturidîlerin alamet-i farikası niteliğindeki bu meselenin tavizsiz bir savunucu olduğu ortadadır. es-Siğnâkî'nin bu tavizsiz Hanefî-Maturidî kelam kimliğiyle birlikte Şafîîlerle yaşanan *refu'l-yedeyn* meselesindeki ihtilafın da batı bölgesinde yeniden gündeme getirilmesindeki rolü⁷¹² dikkate alındığında onun bir bütün olarak Hanefî kimliğin etkili bir sembol ismi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Memlükler döneminde Şam ve Mısır bölgesinde faaliyette bulunan Hanefîlerin sayısının oldukça artmış olması bölgedeki Hanefî faaliyetlere muazzam bir genişlik sağlamıştır. Bu süreçte Hanefî-Maturidî geleneği, tedris ve telifleriyle temsil eden sayısız isme rastlanmaktadır. Bu alimler bölgeyi hem Hanefî fikhî hem de Maturidî kelamının öğretildiği bir merkeze dönüştürmüşlerdir. Bu süreçte Anadolu'dan bölgeye pek çok ismin ilim tahsil etmek üzere seyahat ettiğine şahit olunmaktadır. İlerleyen dönemlerde Hanefî-Maturidî fikhî ve kelam geleneğinin merkezi olacak Anadolu'daki bu ilmi geleneğin temelleri işte bu dönemde Şam ve Mısır'da atılmıştır.

⁷⁰⁴ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*, 74a-b.

⁷⁰⁵ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*, 186b, 197b-199a.

⁷⁰⁶ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*, 191a-193a.

⁷⁰⁷ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*, 200b-201a.

⁷⁰⁸ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*, 204b-205a.

⁷⁰⁹ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*, 76a.

⁷¹⁰ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*, 78a.

⁷¹¹ es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*, 80b.

⁷¹² el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 216.

Bölgede bu dönemde Hanefî-Maturidî geleneğın en önemli isimlerinden biri hiç şüphesiz Ekmeluddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Bâbertî (786/1384)'dir⁷¹³. Fıkıhtaki yetkinliğı yanında hadis, lügat, nahvi, meani ilimlerinde de öne çıkmış⁷¹⁴ çok yönlü bir alim olan Bâbertî, kelama dair yazdığı eserlerle de dikkat çekmektedir. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*⁷¹⁵ ve *el-Vasiyye*⁷¹⁶, Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin *el-Umde*⁷¹⁷ ve Nasıruddin et-Tusî'nin de *et-Tecrîd*'ine⁷¹⁸ şerhi ve *el-Maksad fi İlmi'l-Kelam*⁷¹⁹, bu kelam içerikli eserlerindendir. Hanefî-Maturidî kelam geleneğının bir temsilcisi olan el-Bâbertî, Maturidî kelamının Mısır ve Şam bölgesinde etkinliğının artmasında rol oynamış önemli isimlerdendir. Onun Osmanlı ilim geleneğine yön veren isimlere hocalık yaptığı dikkate alındığında bu etkisinin sadece Mısır ve Şam ile sınırlı kalmadığı, Anadolu ilim havzasına da taşıdığı anlaşılmaktadır. Anadolu'daki Osmanlı ilim geleneğine yazdıkları eserler veya yetiştirmiş oldukları isimlerle etkide bulunmuş olan Seyyid Şerif el-Cürcânî⁷²⁰ (816/1413) ve Molla Şemsuddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî⁷²¹ (834/1431) ile Bedruddin Mahmud b. İsrail es-Simavî⁷²² (823/1420), Hacı Paşa diye bilinen Hızır b. Ali b. el-Hattab⁷²³ Mısır'da Bâbertî'nin halkasında yer alan isimlerdendir. Bu

⁷¹³ el-Leknevî, Bâbertî'nin ilim silsilesini şöyle verir: Ekmeluddin el-Bâbertî—Kıvamuiddin el-Kâkî—Hüsamuddin es-Siğnâkî—Hafızuiddin Muhammed el-Buharî el-Kebir—Şemsuleimme Muhammed b. Abdissettar el-Kerderî—Sahibu'l-Hidâye Burhanuddin Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî—Ebu'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Nesefî—Babası Necmuiddin Ömer en-Nesefî—Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî—Ebû Yakub Yusuf es-Seyyarî—Ebû İshak en-Nukadî—Ebû Cafer el-Hinduvânî—Ebu'l-Kasım es-Saffâr—Nusayr b. Yahya—Muhammed b. Semaa—Ebû Yusuf—Ebû Hanîfe (el-Kefevî, *Ketâib*, 310b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 195).

⁷¹⁴ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 277; el-Kefevî, *Ketâib*, 309b-310a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 195.

⁷¹⁵ el-Kefevî, *Ketâib*, 310a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1287. Şerhin adını *el-İrşad* olarak veren Kâtip Çelebi, onun Ebû Mutî el-Belhî'den rivayet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine yapılmış bir şerh olduğunu söyler ki bu durumda şerh edilen eser bugün *el-Fıkhu'l-Ebsat* olarak bilinen metindir.

⁷¹⁶ Ekmeluddin el-Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhi el-Aydi-Hamza Bekri, Daru'l-Feth, Amman 1430/2009.

⁷¹⁷ Ekmeluddin el-Bâbertî, *Şerhu Umdeti'n-Nesefî fi Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye-Amcazade Hüseyin Paşa, nu: 312/2, vr. 79a-143a.

⁷¹⁸ Ancak bu şerh tamamlanamamıştır (İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 277; Taşköprüzade, *Tabakatu'l-Fukaha*, 127; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 195).

⁷¹⁹ Türkan, Galip, “Bâbertî'nin ‘el-Maksad fi İlmi'l-Kelam’ Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2006/2), 141-166.

⁷²⁰ el-Kefevî, *Ketâib*, 311b; Taşköprüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 65; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 127, 196-197.

⁷²¹ el-Kefevî, *Ketâib*, 311b; Taşköprüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 43; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 127, 166, 197.

⁷²² el-Kefevî, *Ketâib*, 311b; Taşköprüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 65; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 197.

⁷²³ el-Kefevî, *Ketâib*, 311b; Taşköprüzade, *Osmanlı bilginleri*, 67; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 127-128.

kimselerin Osmanlı ilim geleneğine doğrudan yön veren ve şekillendiren temel isimler olması Bâbertî'nin bu noktadaki rolünü ve önemini anlamak için yeterlidir⁷²⁴.

2. Maturidî Kelama *el-Akîde* İle Mukavemet Çabaları

Batıdaki Hanefîlerin Horasan ve Maverâünnehir'den gelen Hanefîleri itikadî olarak nasıl karşıladıkları hususu merak konusudur. Kaynaklara bu türden açık bir tartışma yansımış değildir. Ancak batıdaki Hanefîlerin buradan gelen fakihlere kendi bölgelerindeki Hanefî geleneği ihya etmeleri ve güçlü bir Hanefî fıkıh geleneği tesis etmeleri açısından olumlu baktıkları söylenebilir. Hanefî-Maturidî alimlerin öğrencileri arasında Irak, Şam, Mısır ve çevresindeki bölgelere mensup pek çok ismin bulunmuş olması bunun açık kanıtıdır⁷²⁵.

Fakat bu durum onların itikadî olarak nasıl bir duruş gösterdiklerini açıklamamaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi doğudan gelen Hanefî-Maturidî alimler köklü bir mezhebî geleneğe sahiptiler. Bu gelenek fıkıhla birlikte Ebû Hanîfe'ye istinad eden kelimî bir sistemi de ihtiva etmekteydi. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *el-Alim* ve *l-Müteallim* gibi kelam içerikli eserlerine sahip olan bu Hanefîler, bu eserler çerçevesinde zengin bir kelami sistem kurmuş ve buna dair pek çok da eser kaleme almışlardı. Söz konusu bu sistemin Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan bir geçmişte ve köklü bir geleneğe sahip olduğu ileri sürülmekteydi. Bu kelimî sistem esas alınarak Mutezile, Müşebbihe, Neccariye, Kerramiyye, Râfıza, Eşarîlik ve Hanbelîlik gibi mezheplere eleştiriler yöneltilmiş ve dört başı mamur sağlam bir yapı teşekkül edilmiştir. Köklü bir geçmişe ve zengin bir literatüre sahip olan Ebû Hanîfe mesnedli bu kelimî gelenek, pek çok sembol isim ve bunlara ait eserlerle de muhkem hale getirilmiş ve batıya seyahat eden Hanefî fakihlerce bölgeye taşınmıştır.

⁷²⁴ Kalaycı, Mehmet, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, Otorite Yay, Ankara 2015, 26. Kefevî, bu isimlerin Bâbertî'nin fikirlerini yaydıklarını ve eserlerini okuttuklarından söz etmektedir (*Ketâib*, 311b).

⁷²⁵ Ancak buna rağmen Şam kökenli Hanefîlerden Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Yusuf b. Ali b. Hüseyin İbnü'n-Nehhas ed-Dimeşki (599/1202)'nin Şam'daki medreselerde ders vermek amacıyla Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinden gelen uzman alimlerle münazaralar yaptığı ifade edilmektedir (*el-Kureşî*, *el-Cevâhir*, II/489; *et-Temîmî*, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/414; *es-Süyûtî*, *Husnü'l-Muhâdara*, I/465). Halep'de Ebû Ali Gâli b. İbrahim el-Gaznevî (581/1185) ve zayıf bir ihtimale Burhanuddin el-Belhî gibi doğudan gelen Hanefîlerden fıkıh okumuş olan ed-Dimeşki'nin neden özellikle bu alimlerle münazaralar yaptığı merak konusudur. Bunun söz konusu alimleri sınama amaçlı olması mümkündür.

Mısır ve Şam bölgesindeki Hanefîler için ise durum tümüyle bundan farklıdır. Bölgede en başından beri tesis edilmeye çalışılan Hanefîlik, asla bir geleneğe dönüşmemiştir. Hanefîlik Irak'ın batısında onlarca kez çeşitli suretlerde temsil edilmiş olmasına rağmen asla kalıcı ve kararlı bir yapı elde edememiştir. Bağdat'ta ise ilk dönemde itibaren tesis edilen Hanefî gelenek herhangi bir fasıla yaşamadan devam etmiştir. Ancak Irak bölgesinde fıkhi olarak bir bütünlük ve devamlılıkla süren Hanefîliğin itikadî içeriği, bu şekilde bir bütünlük göstermemiştir. Başta Mutezile olmak üzere farklı itikadî eğilimlerle ilişkilendirilmekle birlikte Hanefîliğin, burada sistemli bir kelami yapıya sahip olmadığı açıktır⁷²⁶. Bu süreçte Irak da dahil olmak üzere Şam, Mısır ve K. Afrika bölgelerindeki Hanefîlik içerisinde farklı itikadî eğilimlere rastlanmaktadır.

İlk dönemde Hanefîliğin Bağdat merkezli olarak özellikle Mutezileyle ilişkilendirilen yönünün, Mihne sürecinde Mısır ve K. Afrika'da görünürlüğüne şahit olunmaktadır. Bu süreçte kimi Mutezili Hanefîlere rastlanmakta hatta yer yer gruplardan söz edilmektedir⁷²⁷. Ancak sonraki dönemde bu türden bir Hanefî-Mutezili varlığına şahit olunmaması bunun Mihne rüzgarıyla ortaya çıkmış yapay

⁷²⁶ Irak bölgesindeki Hanefîlerden pek çok ismin Mutezile ile ilişkili olduğu (Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnahr'da Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 9 (2003), 63-64), kendilerini itikadî olarak Mutezile'den ayıracak kelamî bir sistem ve buna bağlı olarak da bir fıkıh usulü geliştiremedikleri ifade edilmektedir (Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", 630-631). Ancak söz konusu bu Hanefîlerin, Mihne'den sonra Mutezile ile arasına mesafe koyma çabası ve hadis ilmiyle iştigalleri sayesinde bir dönüşüm yaşamakla birlikte içlerinde Mâturîdî gibi Sünnî sentezi sağlayan bir ismin çıkmaması nedeniyle Eşarîlik etkisine girdikleri iddiası (Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", 631-632) kanaatimizce delile ihtiyaç duymaktadır. Bu çerçevede Asker kadısı Ebu'l-Abbâs künyeli Hanefî bir isme nispetle Hanefîlerden çok sayıda kimsenin Eşarî'nin kitaplarını ellerinde bulundurdıkları ve inceledikleri yönünde İbn Asakir'in nakli (*Tebyînu Kezîbi'l-Müfteri fî mâ Nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eşarî*, nşr. Hüsamuddin el-Kudsi, Matbaatu't-Tevfîk, Dimaşk, 1347, 139-140; krş. Tacuddin es-Sübkî, *Tabakatu's-Sâfiyye*, III/377) de şüphelidir. Zira ileride de işaret edeceğimiz gibi bölgede gerek Eşarîlik gerekse de diğer itikadî mezheplerle ilişkili Hanefî isimlere rastlanmakla birlikte bu eğilime sahip Hanefîlerin bir kitle halinde Eşarîlik yahut diğer mezheplerle ilişkili olduğunu gösteren kati herhangi bir delil bulunmamaktadır. Kaldı ki Ebu'l-Abbâs künyeli Hanefî bir isme nispetle aktarılan ifadeler, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'ye ait olup *Usûlu'd-Dîn* eserinin girişinde yer almaktadır (Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (493/1100), *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, Kahire 1963, 13-14). Söz konusu bu ifadeler, bir Eşarî kabulünden ziyade Hanefîlere Eşarî'nin eserlerindeki hatalı görüşler hususunda uyarıda bulunma amaçlı olup batı bölgesindeki Hanefîlerle de ilişkili değildir. Bu nedenle İbn Asakir ve bundan alıntıda bulunan es-Sübkî'nin Ebu'l-Abbâs künyeli birinden aktardığı söz konusu bu satırlar, itikadî görüşlerine dair çok az şeyin bilindiği Şam ve Mısır gibi batı bölgesindeki Hanefîlerle ilişkili bir kanıt olarak değerlendirilemez.

⁷²⁷ Mısır bölgesindeki Mutezili eğilimli bazı isimlere ilk bölümde işaret edilmişti. K. Afrika'daki Mutezili eğilimli Hanefîler için ise bkz. Tsafir, *The Early Spread of Hanafism*, 108-110.

kitleler olduğunu yahut Mihne sonrası oluşan yapının etkisiyle ortadan kalktığını göstermektedir.

Irak dışında batıda Hanefî bir tedris geleneğinin bulunmaması ilk bölümde de işaret ettiğimiz gibi Hanefiliğin Irak'ın batısındaki bölgelerde yayılmasına doğrudan tesirde bulunmuştur. Hanefiliğin bölgedeki yayılımında karşılaştığı zorluk, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kelimeli eserlerin de bölgeye taşınamamasına, dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin sınırlı düzeyde yayılmasına yol açmıştır. Bölgeye mensup kimi Hanefîlerin farklı itikadî eğilimlere sahip olmasının esas nedeni de bu sınırlı içerik olmalıdır. Bu açıdan Eyub Ali'nin özellikle batıdaki ilk dönem Hanefîlerin Ebû Hanîfe'nin temel itikadî fikirlerinin ne olduğu hususundaki ihtilaflarının⁷²⁸ batı bölgesindeki Hanefîler için uzun süre devam ettiği söylenebilir. Bu sebepten olsa gerek bölge Hanefîlerinden Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî⁷²⁹ (444/1052) ve torunu Ebû Müslim Abdurrahman b. Ömer b. Abdurrahman b. Sabit et-Teymî⁷³⁰ (497/1104) fıkhıta Hanefî iken itikatta Eşarî idi. Sonraki kuşaktan Muhyiddin Muhammed b. Yakub b. İbrahim b. Nehhas el-Halebî el-Hanefî (695/1296) ise furuda Ebû Hanîfe mezhebi üzereyken usulde Hanefî çevrelerde örneğine çok da rastlanmayan bir şekilde Ahmed b. Hanbel mezhebi üzere olduğunu ifade etmekteydi⁷³¹. Tıpkı İbn Nehhas gibi İbn Ebî Hacele diye meşhur olan Şehabuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Ebî Bekr b. Abdilvahid et-Tilimsanî (776/1374) de Hanefî mezhebinden olduğu halde itikatta Hanbelîydi⁷³². Eyyûbî hanedanlığına mensup ve öncesinde Şafîî olan bir diğer Hanefî el-Meliku'l-Muazzam İsa ise itikadının tümüyle Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinde nakledilenlerden ibaret olduğunu söylemekteydi⁷³³. *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin Dimaşk asıllı şarihi Sadruddin İbn Ebi'l-İz ise itikadî görüşlerini bütünüyle Hadis Taraftarı bir zihniyetle ele almaktaydı.

⁷²⁸ Eyub Ali, "Tahâviyye", I/292-293.

⁷²⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 256; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 159.

⁷³⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/387; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/302

⁷³¹ en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/402-3. Bununla birlikte el-Kureşî ve et-Temîmî biyografisinde böyle bir bilgi vermezler (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/401; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, vr. 390b).

⁷³² İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/81; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/125.

⁷³³ el-Meliku'l-Muazzam İsa'nın biyografisini veren İbnu'l-Esîr onun çokça "benim usuldeki itikadım Ebû Cafer et-Tahâvî'nin yazmış olduğu şeydir (i'tikadî fi'l-usul mâ seterahu Ebû Cafer et-Tahâvî)" (İbnu'l-Esîr, *İslam Tarihi*, XII/434; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/449) dediğinin naklederken İbn Kesîr ise onun "ben Tahâvî akâidi üzereyim (ena ala akîdeti't-Tahâvî)" (*el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVII/168; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/445) dediğini aktarır.

Hanefîler arasında bu türden farklı itikadî eğilimlerde bulunan isimlerin tamamının batı Hanefîleri arasında bulunması tesadüf olarak kabul edilmemelidir. Bu Hanefîlerin Maturidî çevreye mensup kesimlerden itikadî olarak farklı eğilimlere sahip olması ilk bölümde ayrıntısıyla söz ettiğimiz Hanefîliğin buradaki ilk temsilcilerinin niteliği ve bölgeye taşınan Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin sınırlılığıyla doğrudan ilişkilidir.

Batıda bu türden farklı eğilimlere rağmen Hanefîler, bu eğilimlerden hiçbiri etrafında bir kitle oluşturmamaktadırlar. Başka bir ifadeyle bölgedeki Hanefîler arasında Mutezilî, Eşarî, Hanbelî ya da Ehl-i Hadis eğilimli isimler bulunmakla birlikte bu mezheplere mensup veya onlarla tanımlanan Hanefî bir grup mevcut değildi. Bu Hanefîler, Ebû Hanîfe'ye istinad eden kimi fikirlerle kendilerini bu gruplardan ayırmış olmalıdırlar. Başta Bağdat olmak üzere bölgede bu süreçte kendilerinden söz edilen Hanefîlerin müstakil bir yapı olarak kendilerini Ehl-i Sünnet'in bir parçası olarak tanımlamış olmaları da kuvvetle muhtemeldir.

Bölgedeki Hanefîlerin daha önce de söz konusu edildiği üzere kelamla ilişkili olduklarına dair herhangi bir bilginin bulunmadığı, özellikle fıkıhla iştigal ettikleri ve hadisçi yönlerinin de güçlü olduğu ortadadır. Bu niteliklere sahip yerli pek çok Hanefî isme rastlanmaktadır. Hatta bu isimlerin Hanefîlerin doğudan bölgeye seyahat ettiği dönemde ve sonrasında da bu hususiyetlerini sürdürdüklerine de şahit olunmaktadır.

Bu niteliğe sahip yerli Hanefîlerden biri İbnu's-Şair olarak bilinen Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sadullah el-Bağdadî el-Becelî (584/1188)'dir. Bağdatta doğan İbnu's-Şair, burada fıkıh okumuş⁷³⁴ ardından yerleştiği Dimaşk'ta ders verip hadis rivayet etmiştir⁷³⁵. İbn Asakir'in babasından nakille Hanefîler arasında hadisle iştigal eden üç kişiden biri olarak zikrettiği⁷³⁶ İbnu's-Şair'in sünnet hususunda şiddetli taassub sahibi olduğu, Râfizîlere de aşırı derecede öfke duyduğu aktarılır⁷³⁷. Mısır'ın Fâtımîlerin elinden alınması hususunda teşvikte bulunmuş, Selahaddin tarafından alınınca da Mısır'a giderek buradaki ilk

⁷³⁴ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, XXXII/188-189; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/333; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/226.

⁷³⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/332; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/225.

⁷³⁶ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, XXXII/188; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/333-34; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/225-26.

⁷³⁷ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, XXXII/188-189; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/333; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/226.

Hanefî medresesi Suyufiyye’de ders vermiştir⁷³⁸. el-Bedru’l-Micen olarak bilinen Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Yusuf b. Ali b. Hüseyin İbnun-Nehhas ed-Dımeşkî (599/1202) ise Halep ve Dımaşk’ta hadis dinlemiş, İbn Hüsrev el-Belhî’nin *Müsnedu Ebî Hanîfe* eserini nakletmiş bir isimdir⁷³⁹. Şehabuddin Ebu’l-Fadl Muhammed b. Yusuf el-Gaznevî el-Bağdadî (599/1202) Gazne asıllı olmakla birlikte Bağdat’ta doğmuş muhaddis, kârî Hanefî fakihlerdendir⁷⁴⁰. İskenderiyye’de Ebû Tahir es-Silefî’den hadis dinlemiş, Kahire’de Abdürrezzak b. Hemmam’ın *el-Cami* eserini nakletmiştir⁷⁴¹. Afrika sahilindeki Bûne şehrine mensup Vecihuddin Ebu’l-Ferec İbrahim b. Yusuf b. Muhammed el-Bûnî (612/1215) de bölgedeki kârî ve muhaddis Hanefîlerdendi⁷⁴². Tacuddin Ebu’l-Yumn Zeyd b. Hasan el-Kindî (613/1216) ise özellikle hadis ve nahiv ilimlerinde uzman Hanefîlerdendi. Geriye bıraktığı 700 küsur eser ihtiva eden kütüphanesi hadis, fıkıh ve lügat alimlerine kalmıştı⁷⁴³. Muhaddis olarak nitelenen Ziyaduddin Ebû Hafs Ömer b. Bedr b. Said b. Muhammed el-Mevsilî (622/1225), Halep ve Dımaşk’ta hadis rivayet etmiş⁷⁴⁴, Ebû Hanîfe müsnedlerinden es-Selcî rivayetini nakletmiş⁷⁴⁵ ve hadis alanında da eserler yazmıştır⁷⁴⁶. Öncesinde Şafîî iken Hanefî olan Eyyûbîlerin Dımaşk Meliki el-Meliku’l-Muazzam Şerefuddin Ebu’l-Feth İsa (624/1227) da hadisçiliğiyle dikkat çeken bölge kökenli Hanefîlerdendir. Fıkıh dışında dil ilimleriyle meşgul olmuş⁷⁴⁷ hadis ilmine de özel bir ilgi duymuştur. Bu ilmin yayılması için çaba harcamış⁷⁴⁸, Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inin manasına göre bablarına uygun şekilde tertip edilmesini istemiştir⁷⁴⁹. Hatip el-Bağdadî’ye yazdığı reddiyesinde de Hadisçi kimliği açık şekilde görülen el-Meliku’l-Muazzam İsa aynı zamanda zahid niteliğiyle de dikkat çekmektedir⁷⁵⁰. Ebû Bekr Hüseyin b. Mübarek b. Muhammed b. Yahya el-

⁷³⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/332; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, IV/225.

⁷³⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/488; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, IV/414.

⁷⁴⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/410.

⁷⁴¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/411; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/507.

⁷⁴² ez-Zehebî, *Tarihu’l-İslam*, 44/99; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/118.

⁷⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XVII/53-54.

⁷⁴⁴ es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, XXII/271.

⁷⁴⁵ ez-Zehebî, *Tarihu’l-İslam*, L/261.

⁷⁴⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/640.

⁷⁴⁷ İbnu’l-Esîr, *İslam Tarihi*, XII/434.

⁷⁴⁸ İbnu’l-Esîr, *İslam Tarihi*, XII/434.

⁷⁴⁹ İbnu’l-Esîr, *İslam Tarihi*, XII/434; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XVII/168; el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, 152.

⁷⁵⁰ el-Meliku’l-Muazzam, vasiyetinde beyaz bir kefene sarılmasını, kefeninin asla altın bir bez içermemesini, normal bir mezara gömülmesini, üzerine bina yapılmamasını ve mezarının bir sahrada

Bağdadî (631/1233) Buharî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* eserini nakleden yerli Hanefîlerindendir⁷⁵¹. Önce Hanbelîyken el-Meliku'l-Muazzam İsa etkisiyle Hanefî olan⁷⁵² Sıbt İbni'l-Cevzî (654/1256) de hadisçi kimliğiyle dikkat çeken bölge Hanefîlerindedir. Onun *Şerhu'l-Camii'l-Kebir*, *İsaru'l-İnsaf fi Âsâri'l-Hilâf*, *el-Levami fi Ehadisi'l-Muhtasar ve'l-Câmi*, *Vesâilu'l-Eslâf ila Mesâili'l-Hilâf* gibi eserleri⁷⁵³ Hanefî fikhını hadislerle destekleyen önemli çalışmalardır. İbnu'l-Muallim diye bilinen Reşiduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Osman b. Abdilkerim el-Kureşî (714/1314) de bölgedeki hadisçi Hanefîlerdendir. Zühd ehli olup fıkıh yanında nahiv ve kıraat gibi ilimleri de bilmekteydi⁷⁵⁴. Ezher camiinde Buharî'nin *es-Sülasıyyât*'ını nakletmekteydi⁷⁵⁵. Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Ahmed b. Yusuf b. İbrahim el-Vasıtî⁷⁵⁶ (744/1344), Alaaddin Ebu'l-Hasan Ali b. Osman b. İbrahim el-Mardînî et-Türkmânî⁷⁵⁷ (750/1349), Ebû Muhammed Cemaluddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylaî⁷⁵⁸ (762/1360), meşhur tabakat müellifi Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşî⁷⁵⁹ (775/1373) bölge kökenli hadisçi Hanefîlerdendir.

Bu isimlerin fakih olmalarının yanısıra özellikle hadis rivayet ettikleri, hadis meclislerine iştirak ettikleri, diğer mezhep mensuplarıyla hadis üzerinden güçlü bağlar kurdukları, Hanefî mensubiyetlerinin de neredeyse sadece fıkıh üzerinden sağlandığı bir gerçektir. Bu nitelikleriyle batıdaki Hanefîlerin, Maturidî Hanefîlerden farklılık arz ettiği ortadadır. Ancak söz konusu bu farklılığa rağmen batıdaki bu Hanefîlerin itikadî görüşlerine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bu batılı Hanefîlerin fikhî olarak mensup oldukları Hanefîlik dışında itikadî olarak hangi görüşlere sahip oldukları, Hanefîlerin temel itikadî görüşlerini paylaşıp paylaşmadıkları dolayısıyla itikadî açıdan hangi mezheple ilişkili oldukları hususu bilinmemektedir. Bu durum

gökyüzü altında kalmasını istemişti (İbnu'l-Esîr, *İslam Tarihi*, XII/435; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVII/168).

⁷⁵¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/124.

⁷⁵² el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 230.

⁷⁵³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/634-635; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 321; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 230.

⁷⁵⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/421.

⁷⁵⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/419.

⁷⁵⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/93-94; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 90-91.

⁷⁵⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/582; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 211; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 123)

⁷⁵⁸ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/252; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 228, 229.

⁷⁵⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 196; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/367; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 99

sadece hadisle ilişkisi açık şekilde tespit edilen bu isimlerle de sınırlı değildir. Hemen hepsi bölge kökenli olan diğer pek çok Hanefî için de aynı durum söz konusudur. Şam asıllı el-Ezraî nispetli ailenin üyeleri olan Şemsuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbn Vüheyb el-Ezraî⁷⁶⁰ (673/1274), Sadruddin Ebu'r-Rebi Süleyman İbn Ebi'l-İz el-Ezraî⁷⁶¹ (677/1278), Şemsuddin Muhammed b. Süleyman İbn Ebi'l-İz el-Ezraî⁷⁶² (699/1300), Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf b. Muhammed b. Süleyman İbn Ebi'l-İz el-Ezraî⁷⁶³ (737/1337), Alaaddin Ali b. Muhammed b. Muhammed İbn Ebi'l-İz el-Ezraî⁷⁶⁴ (746/1345), Şerefuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Mansur b. Muhammed İbn Ebi'l-İz el-Ezraî⁷⁶⁵ (782/1380), İmaduddin İsmail b. Muhammed İbn Ebi'l-İz el-Ezraî⁷⁶⁶ (783/1382), Necmuddin Ahmed b. İsmail b. Muhammed İbn Ebi'l-İz el-Ezraî⁷⁶⁷ (799/1397), Mardin'e gelip yerleşen Türkmen ailelerden Fahrud-din Ebû Amr Osman b. İbrahim b. Mustafa el-Mardînî et-Türkmânî⁷⁶⁸ (731/1331) ile ailenin sonraki üyeleri olan Tacuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Osman el-Mardînî et-Türkmânî⁷⁶⁹ (744/1343), Abdülaziz b. Ali b. Osman b. el-Mardînî et-Türkmânî⁷⁷⁰ (749/1348), Celaluddin Ebu'l-Abbas Muhammed b. Ahmed b. Osman el-Mardînî et-Türkmânî⁷⁷¹ (749/1348), Cemaluddin Abdullah b. Ali b. Osman el-Mardînî et-Türkmânî⁷⁷² (769/1368) ile Şemsuddin Muhammed b. Osman b. Ebi'l-Hasan b. Abdilvehhab el-Ensârî İbnu'l-Harîrî⁷⁷³ (728/1328), Fahrud-din Ebû Muhammed Osman b. Ali b. Mihcen b. Yunus es-Sûfî

⁷⁶⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/337; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/227.

⁷⁶¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/237; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/48.

⁷⁶² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/164; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 170.

⁷⁶³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/623.

⁷⁶⁴ *el-Akîde* şarihlerinden Sadruddin İbn Ebi'l-İz'in babası olan Alaaddin İbn Ebi'l-İz, Şam bölgesinde Hanefî kadı naibliği ve müderrislik görevlerinde bulunmuş olmasına rağmen biyografisi Hanefî tabakat eserlerinde bulunmamaktadır. Ancak hakkında bilgi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVIII/219, 482; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, IV/141.

⁷⁶⁵ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/474; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 170.

⁷⁶⁶ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/181.

⁷⁶⁷ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 43; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/326.

⁷⁶⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/522; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 204; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 115.

⁷⁶⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/197; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 117; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/449; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 25.

⁷⁷⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/436; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/350; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 98.

⁷⁷¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/47; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 251; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 156.

⁷⁷² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/316; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/174; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 102.

⁷⁷³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/250; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 268; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 182.

el-Bariî ez-Zeylai⁷⁷⁴ (743/1343), İmaduddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Abdilvahid b. Abdilmümin b. Abdissamed et-Tarsûsî⁷⁷⁵ (748/1348) gibi bölge asıllı Hanefîlerin de itikadî görüşlerine ilişkin hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

Hanefî-Maturidî geleneğin V/XI. yy'dan itibaren batıda yoğun şekilde temsil edilmesine rağmen batıdaki Hanefîlerin kelamî görüşlerine yer verilmemesi bu Hanefîlerin doğdakilerden farklı olarak kelama mesafeli tutumlarıyla ilişkili olmalıdır. Muhtemelen bu tutum bölgede oldukça yaygın bir yaklaşım idi. Bölge Hanefîlerinin doğrudan kelamla ilişkili açıklamalardan kaçınamayacakları meselelerde dahi, kelimadan uzak durmaya çalışmışlardır. Mesela bu Hanefîlerden el-Meliku'l-Muazzam İsa, kelam karşıtı rivayetlere yer vermekle yetinmemekte Hatib el-Bağdadî'yi kelam ehlini savunmak, Ebû Nuaym el-İsfahanî'yi de bir muhaddis olmasına rağmen selefin nehyettiği kelama dalmakla tenkit etmektedir⁷⁷⁶. Bu durum batı bölgesindeki Hanefîlerin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmelerine rağmen kelamla, Maturidî Hanefîlerin farklı bir ilişki kurduklarını göstermektedir. Fakat buna rağmen bu alimlerin Hanefî oldukları gözardı edilmemelidir. Zira bu durum bölgedeki Hanefîlerin kelamî görüşlerinin bilinmemesine hatta kelama mesafeli bir tutuma sahip olmalarına rağmen Ebû Hanîfe'ye nispetinde şüphe bulunmayan bir kısım itikadî görüşleri bensimsemiş oldukları anlamına gelmektedir. Bu ise Hanefîlerin, diğer mezheplerin itikadî görüşlerini benimseme dolayısıyla da bu mezhepler içerisinde yer alması önünde en büyük engeli oluşturmaktadır. Bunun, daha önce farklı itikadî eğilimlerinden söz edilen isimlere rağmen bölge kökenli Hanefîlerin ortak tavrı olduğu da öne sürülebilir. Söz konusu bu yaklaşımı, özellikle iman ve imana dair görüşlerde bulmak mümkündür. Bu hususta bölge Hanefîlerinin, Maturidî Hanefîlerden farklı deliller kullanıp çıkarımlarda bulunmalarına rağmen onlarla aynı görüşleri savundukları görülmektedir. Bu Hanefîlere göre de iman temelde tasdiktir⁷⁷⁷. İmana müteallık diğer meselelerde de durum farklı değildir. Bu minvalde

⁷⁷⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/520; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 204; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 115.

⁷⁷⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/535; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 234a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 117.

⁷⁷⁶ el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 178-179.

⁷⁷⁷ el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 51-52; Ebu'l-Muzaffer Cemaluddin Yusuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh el-Bağdadî Sibt İbni'l-Cevzî (654/1256), *el-İntisâr ve't-Tercih li'l-Mezhebi's-Sahih*, nşr. Seyyid İzzet el-Attar el-Hüseynî, Matbaatu'l-Envar, Kahire, 1360/1941, 8.

tasdik olması itibariyle imanda artma ve eksilme söz konusu olamaz⁷⁷⁸. Herkes imanında eşittir⁷⁷⁹. İmanın temelde tasdik olarak tanımlanması amelin onun içinde yer almadığı manasına gelmektedir. Bu çerçevede amel olması itibariyle namaz, imanın içerisinde yer almaz⁷⁸⁰, günah işleyen müminin de günahına rağmen mümin sayılması gerekir⁷⁸¹.

Bölgedeki Hanefî alimlerde görülen bu kabullerin, Hanefî-Maturidîlerle aynı olmasının iki ayrı coğrafyadaki Hanefîlerin Ebû Hanîfe'ye istinad etmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bununla birlikte kelimî bir gelenek tesis etmemiş olan batıdaki Hanefîlerin Ebû Hanîfe'ye nispetlerinin fıkıhla birlikte itikadî bir içerik taşıdığı da muhakkaktır. Bu açıdan batıdaki mensupları için Hanefîliğin Ebû Hanîfe'ye sadece fıkhi değil aynı zamanda itikadî mensubiyeti de ifade ettiği öne sürülebilir. Bu sebeple bu Hanefîlerin mezhebi aidiyetlerini özellikle fıkıh üzerinden dile getirmeleri ve hadislerle de yakından ilgilenmeleri onların Ehl-i Hadis'in itikadî kabullerine meylettiği anlamına gelmemektedir⁷⁸². Zira Ehl-i Hadis'in en temel görüşü olan ameli içeren iman doktrini ile onlara özgü başka bir görüşü kabul ettiklerine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tam tersine Ehl-i Hadis'e ait kimi görüşler özellikle tenkit edilmekte hatta yer yer istihza konusu bile yapılmaktadır⁷⁸³.

Batıdaki Hanefîlerin büyük oranda kapalı, kısmen parçalı ve belirsizlik gösteren bu niteliğiyle Horasan-Maveraünnehirli Hanefîlerden farklı bir yapıda oldukları ortadadır. Bu durumun Hanefîlerin itikadî görüşlerinin aslında hangi yapıya dayanılarak tespit edileceği hususunda ortaya bir ikilem çıkardığı muhakkaktır.

⁷⁷⁸ el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 55; Sibt İbni'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-Tercîh*, 8. Naslarda buna delalet ettiği öne sürülen ifadeler ise imanın kuvvetinin artması olarak anlaşılmalıdır (Sibt İbni'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-Tercîh*, 8).

⁷⁷⁹ el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 56, 57.

⁷⁸⁰ el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 55, 68.

⁷⁸¹ el-Meliku'l-Muazzam İsa, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 57.

⁷⁸² Bu çerçevede Mısır ve Şam kökenli kimi Hanefîlerin hadislerle iştigalleri, hadis okutmaları, bu ilmi tahsil etmeleri ve buna dair eser yazmaları ile Horasan-Maveraaünnehir bölgesindeki kimi Hanefîlerin eserlerinde aklî deliller ve kelimî tartışmalara yer vermemeleri, müteşabihleri tevilden sakınmaları ve imametle ilgili görüşleri gibi özelliklerinden hareketle Ehl-i Hadis eğilimli olarak nitelenmeleri kanaatimizce doğru bir tanımlama değildir. Zira bu türden niteliklere sahip olmak, ne sadece Ehl-i Hadis kitlelere mahsustur ne de Ehl-i Hadis'i diğer gruplardan ayıran temel vasıflardır. Kanaatimizce bu türden bir isimlendirme yapabilmek için dikkate alınması gereken esas unsurlar Ehl-i Hadis'in temel tanımlayıcı kabullerine sahip olmaktır. Bu sebeple Ehl-i Hadis kitleleri için alamet-i farika niteliğinde olan kimi itikadî kabulleri benimsediklerine dair kesin kanıt bulunmadıkça bu Hanefîlerin sadece yukarıda sayılan özelliklerinden hareketle Ehl-i Hadis eğilimli olarak tanımlanması doğru görünmemektedir.

⁷⁸³ Mesela el-Meliku'l-Muazzam İsa, Hanbelîlerin Allah'ın arşta olduğu şeklindeki görüşünü bu türden bir yaklaşımla tenkit eder (*Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 106-107).

Horasan-Maveraünnehirler esas alındığında muazzam bir Hanefî kelim geleneğiyle karşı karşıya kalınırken batıdaki Hanefî yapı esas alındığında ise ortaya oldukça muhtasar, temel itikadî görüşler düzeyinde bir Hanefî akâidi ortaya çıkmaktadır. Hanefîlik içindeki söz konusu bu durumun bir kısım yaklaşım farklılıklarına yol açacağı muhakkaktır. Hanefîlerle Eşarîler arasındaki ihtilafları ele alan bazı çalışmalar bu farklılığın tezahür ettiği metinlerdendir. Mesela Hanefî akaidini batı bölgesindeki yegane Hanefî itikad metni *el-Akîde*'yi esas alarak tanımlayan Takiyyuddin Ali es-Sübkî (756/1355), Hanefîlerle Eşarîler arasındaki ihtilafı sadece üç noktayla sınırlandırmaktaydı⁷⁸⁴. Onun Hanefî-Maturidî kelim literatüründe Eşarî ve Eşarîlerle yaşanan görüş ayrılıklarına ve sonraki dönemde ortaya çıkan hilaf/ihtilaf literatürüne göre ihtilafları oldukça az görmesi, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini sadece muhtasar suretteki *el-Akîde* metninden ibaret saymasından kaynaklanmaktaydı⁷⁸⁵. Zaten o, Tahâvî'nin akîdesini Eşarî'nin akidesiyle aynı

⁷⁸⁴ Tacuddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali es-Sübkî (771/1370), *Tabakâtu's-Şafîyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahi, Daru İhyai Kutubi'l-Arabî, Kahire 1383/1964, III/377. Söz konusu bu üç ihtilaf noktasının ne olduğuna dair Tacuddin es-Sübkî herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak son dönem *el-Akîde* şarihlerinden Abdülğani el-Meydânî (1298/1881), bu üç meseleden ikisini imanın tanımı (Abdülğani el-Ğuneymi el-Meydânî el-Hanefî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye el-Müsemmat Beyanus-Sünne vel-Cemaa*, tahkik ve talik: Muhammed Muti el-Hafız-Muhammed Riyad el-Malih, Daru'l-Fikr-Daru'l-Fikri'l-Muasır, Dimaşk-Beyrut, 1997, 99) ve imana artma ve eksilme (*Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 103) olarak sıralamaktadır. Meydânî üçüncü ihtilafın ise fiilî sıfatlar olabileceğini düşünmektedir (*Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 103). Ancak kanaatimizce üçüncü ihtilafın tekvînin odak noktasını oluşturduğu fiilî sıfatlar olması pek muhtemel görünmemektedir. Zira Tahâvî'nin *el-Akîde* metninde fiilî sıfatlara dolayısıyla da tekvîne işaret ettiğine dair iddia, Hanefî-Maturidîlere ait olup doğrudan *el-Akîde*'yi esas alan bir yaklaşımın bu meseleyi Eşarîlerle ihtilaf edilen konular arasında sayması beklenemez.

⁷⁸⁵ Oysa Takiyyuddin es-Sübkî'den önce doğu Hanefî kelim geleneğine ait eserlerde Eşarîlerle tartışmalı olan ve ihtilaf olarak nitelenebilecek pek çok nokta bulunmaktadır. Bu eserlerde Eşarî ve Eşarîlere yöneltilen tenkitler bunun kanıtıdır. Meseleyi doğrudan bir ihtilaf formunda aktaran ilk isimlerden Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Eşarî'nin tekvîn gibi bir kısım meselelerde hatalı olduğunu ifade etmekte (*Usûlu'd-Dîn*, 14) ve Eşarî ile aralarında sayılı ihtilaflar bulunduğunu dile getirmektedir (*Usûlu'd-Dîn*, 250). Pezdevî'ye göre Eşarî'nin Ehl-i Sünnet'e muhalefet ettiği meseleler fiil ve mefulün aynı olduğu, Allah'ın küfür ve masiyete rıza gösterdiği ve imanın sadece tasdik olduğudur (*Usûlu'd-Dîn*, 252-253). Ancak Pezdevî'nin söz konusu eseri de dahil olmak üzere Hanefî-Maturidî çevrelerinin Eşarîlere yönelik tenkitleri dikkate alındığında ihtilafların bundan çok daha fazla olduğu ortadadır. Nitekim Takiyyuddin es-Sübkî'nin Hanefîlerin itikadî görüşlerini Tahâvî'nin *el-Akîde*'sini esas almasıyla 3 ile sınırlanan ihtilaf, Hanefî-Maturidî kelim geleneği dahil edilip incelendikçe genişlemeye ve ihtilaf noktaları da buna paralel olarak artmaya devam etmiştir. Necmuddin et-Tarsûsî ve Tacuddin es-Sübkî ile başlayan Hanefî geleneğini Hanefîlerin itikadî mezhebi olarak dikkate alma girişimi sonraki süreçte bir bütün olarak Horasan-Maveraünnehir Hanefî kelim geleneğinin Maturidilik adıyla Hanefîlerin itikadî olmaya başlamasıyla hem ilk aşamada ihtilafın tarafı olan Hanefîlik yerini Maturidiliğe bırakmış hem de ihtilaf noktaları çeşitlenmiştir. Mesela başlıca ihtilaf konuları olarak tekvîn, imanda istisna ve mukallidin imanı meselelerini sıralayan Saduddin et-Taftazanî (793/1390), Eşarîliğin karşısına Maturidilik olarak Horasan-Maveraünnehir Hanefî kelim geleneğini yerleştirmiştir (*Şerhu'l-Makasid*, V/232). Bu durum Kemalpaşazade (940/1533), Nev'i Yahya Efendi (1007/1598), Beyazizade Ahmed Efendi (1098/1687), Şeyhzade Abdurrahim b. Ali

görmekteydi⁷⁸⁶. Takiyuddin es-Sübkî'nin bu yaklaşımı ister Eşarîlikle Hanefîlik arasında bir uzlaşıya matuf olsun⁷⁸⁷ isterse de doğu Hanefî kelim geleneğini görmezden gelmek şeklinde tanımlansın kesin surette Hanefîlik içerisinde bir farklılığa işaret etmektedir. Ancak Hanefîliğin itikadının batıdaki Hanefîlerin görüşlerinden ibaret olmadığı ortadadır. Nitekim Takiyuddin es-Sübkî ile çağdaş olan Hanefî Necmuddin et-Tarsûsî'nin Hanefîlerle Eşarîler arasındaki ihtilaflara değindiği çalışması bunu göstermektedir⁷⁸⁸. et-Tarsûsî, Hanefî-Eşarî ihtilafını sayı vermemekle birlikte onbire kadar çıkarmaktaydı. Onun zikrettiği ihtilaflar dikkate alındığında es-Sübkî gibi Hanefîlerin itikadî görüşlerini *el-Akîde*'den ibaret görmediği, sınırlı düzeyde de olsa Hanefî-Maturidî kelim geleneğini de dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Ancak onun ihtilaf konuları arasında tekvîne değinmemiş olması Hanefî-Maturidî kelim geleneğine ait metinlere tümüyle muttali olamadığı ve sınırlı düzeyde incelemiş olduğunu göstermektedir⁷⁸⁹.

Takiyuddin es-Sübkî'nin oğlu Tacuddin es-Sübkî (771/1370) de Horasan-Maveraünnehir Hanefîleri ile Şam ve Mısır'daki Hanefîlerin itikadlarının kapsam itibariyle birbirinden ayrıştığının farkındaydı. O, Mısır ve Şam bölgelerinde Eyyûbîler devrinde Eşarîliğin Sünnîlik adı altında sunulması projesinin sadece Şafîî ve Malikîleri içerdiğini görmüş olmalıdır. Bu süreçte Hanefîliğin büyük ölçüde söz

(1133/1721), Mestçizade Abdullah b. Ömer (1150/1737) gibi sonraki dönem ihtilaf türü eserler kaleme alan isimlerce de sürdürülmüş ve yer yer çeşitlenen ve artan ihtilaf sayısı, Beyazizade tarafından 50'ye kadar çıkarılmıştır (*İşarâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdurrezzak eş-Şafîî, Zam Zam Publishers, Pakistan 1425/2004, 56). Başlangıçta Takiyuddin es-Sübkî tarafından doğrudan Hanefîliğin asıl metni olarak Eşarîlik karşısına yerleştirilmiş olan Tahâvî'nin *el-Akîde*'si de bu süreçte ana metin olmaktan çıkmış Nev'î Yahya Efendi (1007/1599)'de görüldüğü gibi Maturidîliğin metinlerinden biri haline gelmiştir (*Risale fi'l-Fark Beyne Mezhebi'l-Eşairâ ve'l-Maturidiyye*, thk. Edward Badeen, (*Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. Edward Badeen, Würzburg 2008) içerisinde, 26). Bu niteliğiyle Eşarî-Hanefî/Maturidî ihtilaf literatürünün aslında başlangıçta doğudan gelen Hanefîlerle batıdaki Hanefîlerin itikadî görüşleri arasındaki kapsam ve muhtevaya dayanan farklılaşmayla ilişkili olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.

⁷⁸⁶ es-Sübkî, *Tabakatu's-Şafîyye*, III/377.

⁷⁸⁷ Kalaycı, Mehmet, "Eşarîlik ve Maturidîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacuddin es-Sübkî ve Nuniyye Kasidesi" *Dini Araştırmalar*, XIV/40 (2012), 124-127.

⁷⁸⁸ Tarsûsî'nin söz konusu bu çalışması *Urcuze fi Marifeti ma Beyne'l-Eşairâ ve'l-Hanefiyye mine'l-Hilaf fi Usûli'd-Dîn* adında olup 25 beyitlik bir manzumeden ibarettir. Bu manzume, Salahuddin Ebu's-Safa es-Safedî'nin *Ayânu'l-Asr ve Avânu'n-Nasr* eserinde (I/102-103) nakledilmiştir.

⁷⁸⁹ Necmuddin et-Tarsûsî'nin söz konusu manzumesine göre Hanefîlerin Eşairlerle olan ihtilafları şunlardır: Mariferullahın aklen vacip olması, akıl ve istidlalle gerçekleşmesi, nebilerin büyük ve küçük günahlardan masum oluşu, şaki ve saidin durumu, imanda istisna, kelimullah, nübüvvetin vefattan sonra da sürdüğü, Allah'ın adaleti sebebiyle günah olmadan azap etmeyeceği, teklifin gücü aşmayacağı, Allah'ın kişinin küfür ve fesadını tercih etmediği, Allah'ın kâfirlere nimetinin iştirme ve görme gibi olduğu (*Urcuze fi Marifeti ma Beyne'l-Eşairâ ve'l-Hanefiyye mine'l-Hilaf fi Usûli'd-Dîn*, (*Ayânu'l-Asr ve Avânu'n-Nasr* eseri içerisinde) I/102-103).

konusu bu Sünnîlik projesinin dışında kaldığı muhakkaktı. es-Sübkî, bu sürece adeta Hanefîleri de dahil eden bir söylem geliştirmiştir. Şafîî, Malikî, Hanbelî ve Hanefîlerin aynı itikadî görüşlere yani Eşarî'nin akaidine sahip olduğunu savunan⁷⁹⁰ es-Sübkî'nin Hanefîlikten anlaşılmış olduğu şey ise tıpkı babası gibi batıdaki Hanefîlerin itikadıydı. O, batıda bu süreçte gündeme taşınmış olan Tahâvî *el-Akîde*'sini selef-halef bütün ümmetin kabul ettiği bir itikad olarak sunuyor ve onu Eşarî'nin akidesiyle de eşitliyordu⁷⁹¹. Ancak es-Sübkî'nin Hanefîlerin itikadını batıda kapsamı oldukça dar bir metin olan *el-Akîde*'yle sınırlaması bölgede bu denli güçlü bir Hanefî-Maturidî geleneği mevcutken mümkün değildi. Nitekim o da Hanefîlerle Eşarîler arasındaki ihtilaf noktalarını babası gibi sadece *el-Akîde*'ye dayanarak üçle sınırlayamamış, doğu Hanefî geleneğini de Hanefî itikadının bir parçası olarak almıştır⁷⁹². es-Sübkî, Necmuddin et-Tarsûsî'nin aktarmış olduğu ihtilaf maddelerinin neredeyse tümünü içeren ve bunun üzerine birkaç tane daha eklemek suretiyle sayıyı 13'e çıkarmıştır. Onun bu haliyle et-Tarsûsî'den daha fazla kaynağı incelemiş olduğu açıktır. Nitekim es-Sübkî'nin Maturidî'ye nispet edilen ve Hanefî-Maturidî kelimelerine ait olduğu açık şekilde görülen bir metni şerhetmiş olması da onun bu kaynaklardan haberdar olduğunu göstermektedir⁷⁹³.

Takiyuddin es-Sübkî ve Tacuddin es-Sübkî'nin Hanefî itikadını tanımlarken Tahâvî'nin *el-Akîde* metnini esas almasının bir nedeni olmalıdır. Şafîî-Eşarî olan baba ve oğulun Hanefîlerin itikadî görüşlerini temsil eden bir metin olarak *el-Akîde*'yi öne çıkarmalarının metnin, Hanefîler arasında toplumsal bir karşılığı olduğunu göstermektedir. Muhtemelen bu dönemde *el-Akîde*, toplumda artık fazlaca şöhrete sahip olmanın ötesinde bölgede henüz tümüyle Hanefî-Maturidî kelimeler

⁷⁹⁰ es-Sübkî, *Tabakatu's-Şafîyye*, III/377-378.

⁷⁹¹ Tacuddin es-Sübkî, *Muîdu'n-Niam*, 25, 61. es-Sübkî, sadece Tahâvî'nin akidesiyle Eşarî'nin akidesinin değil Kuşeyri'nin akidesiyle *el-Mürşide* isimli metnin de temelde aynı şeyler olduğunu dile getirmektedir (*Muîdu'n-Niam*, 61-62).

⁷⁹² es-Sübkî, babasının Tahâvî *el-Akîde*'si çerçevesindeki tespitinin doğru olduğunu ifade etmekle birlikte diğer Hanefî kitaplarına da baktığını aktarmaktadır (*Tabakatu's-Şafîyye*, III/377).

⁷⁹³ Söz konusu eser, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye nispet edilen *el-Akîde* adlı bir metin üzerine yazdığı *es-Seyfu'l-Meşhûr* adlı şerhtir (Ebû Nasr Tacuddin Abdülvehhab es-Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, (*Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*), thk. ve trc. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yayınları, Ankara 2011). Ancak es-Sübkî, her ne kadar bu süreçte batıda isminin çokça gündeme gelmiş olması muhtemel İmam Mâturîdî'yi, Horasan-Maveraünnehir Hanefî kelimelerine ait olduğunu farketmiş olsa da onu yeterince tanımadığı ve eserlerini de incelemeyeceği anlaşılmaktadır. Onun Mâturîdî'nin eserinde yer almış olmasına rağmen imanda istisna konusunda ona tam zıttı bir görüş nispeti bunu göstermektedir (*Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, 82; ayrıca krş: a. mlf., *Tabakatu's-Şafîyye*, III/384).

geleneğinin etkisine girmemiş olan kimi Hanefîlerin itikadının yaslanmış olduğu bir metin haline gelmişti. Bu Hanefîlerin, ister Hanefî-Maturidî kelim geleneğine bir mukavemet isterse de Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini en sağlam şekilde aktaran muteber bir metin olarak almış olsunlar, *el-Akîde*'yi akidelerinin aslı olarak aldıkları ortadadır.

el-Akîde'ye bu türden bir yaklaşımın örneğine de batı bölgesinde şahit olunmaktadır. Bölge Hanefîlerinden el-Meliku'l-Muazzam İsa, itikadının tümüyle *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'ye dayandığını söylemekteydi⁷⁹⁴. Melik'in, *el-Akîde*'yi itikadının dayanağı olarak kabulü, niteliklerini taşıdığı batı bölgesindeki Hanefî yapıyla da tümüyle uyumludur. Bu yaklaşımın dönemin sultanı tarafından dile getirilmiş olması *el-Akîde*'nin, bölge kökenli pek çok Hanefî tarafından bu şekilde tanımlanmış olabileceğini düşündürmektedir.

el-Meliku'l-Muazzam İsa'nın *el-Akîde* merkezli itikadî söyleminin bölgeye Hanefî-Maturidî göçlerin yaşandığı VI-VII/XII-XIII. yy'da ortaya çıkmasının bir anlamı olmalıdır. *el-Akîde*'nin bu dönemde gündeme gelmiş olmasının Horasan-Maveraünnehir Hanefîleri ile Şam-Mısır Hanefîlerinin karşılaşmasıyla ilişkili olduğu aşîkardır. Zira *el-Akîdetü't-Tahâviyye* merkezli bir Hanefî itikad söylemi, Horasan-Maveraünnehir kökenli Hanefîlerin kitlesinin batıya seyahatine kadar ya mevcut değildi ya da kaynaklarda kendisine işaret edilecek düzeyde görünür olamamıştı. Gerek bölgenin sahip olduğu kendine has niteliği gerekse de doğu Hanefîlerinin sahip oldukları zengin kelim geleneğinin *el-Akîde*'nin gündeme gelmesini sağlayacak bir sosyal ortam oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce doğudan bölgeye gelen Hanefîlerin kendileriyle beraber getirmiş oldukları zengin kelim gelenek, batı bölgesindeki Hanefîlerin itikadî görüşlerine genel çerçeve itibariyle uyumlu olmakla birlikte başka mezheplere mensup kimi çevrelerle bölge kökenli Hanefîler tarafından mukavemetle karşılanmış ve zaten bölgede öteden beri cari olan kelama mesafeli tutumun etkisiyle Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin öz ve yalın surette dile getirildiği *el-Akîde* metniyle yetinilen bir yaklaşım geliştirilmiştir. Söz konusu bu yaklaşım daha

⁷⁹⁴ İbnu'l-Esîr, *İslam Tarihi*, XII/434; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVII/168; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/445, 449. Melik, itikadî olarak Tahâvî *el-Akîde*'sine dayandığını dile getirmekle yetinmemekte Hatib el-Bağdadi'nin *Tarihu Bağdat*'ta Ebû Hanîfe karşıtı rivayetlerine cevap verdiği reddiyesinde de itikadî meselelerde büyük oranda *el-Akîde*'ye yaslanmaktadır. Melik, bu eserinde *el-Akîde*'den alıntılarda bulunmakta ve itikadî meselelerle ilişkili kimi konulardaki temellendirmelerini de doğu Hanefîlerinden farklı bir çerçevede, onlardan habersiz veya onları dikkate almadan yapmaktadır (*Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, 60, 63, 101).

önce de işaret edildiği üzere batıya Ebû Hanîfe ismi etrafında sınırlı düzeyde aktarılmış olan itikadî görüşleri Hanefîlerin itikadî çerçevesi olarak kabul etme eğilimindeydi. Bu sınırlı içerikle yetinen batıdaki bu Hanefîlik, doğudan gelen ve Ebû Hanîfe'nin görüşleri çerçevesinde kapsamlı bir literatüre sahip Hanefî-Maturidîlerden bu yönüyle bir ayrışma göstermekte ve bunu da bölgenin yegane Hanefî itikad metni olan *el-Akîde* üzerinden dile getirmiş görünmektedir. Bu döneme kadar yaygınlığına hatta bölgede cari olduğuna dair herhangi bir işaretin bulunmadığı *el-Akîde*, büyük ihtimalle Hanefî-Maturidî çevrenin Ebû Hanîfe'ye nispetle öne çıkarmış olduğu kalamî geleneğe karşı Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin dile getirildiği alternatif bir metin hüviyetine sokulmak istenmiştir. Batı bölgesindeki sosyal ve fikrî yapıyla da uyumlu olan *el-Akîde*'nin, batılı Hanefîler gözünde Maturidî Hanefîlerle farklılığı gösteren bir metin olarak kabul edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Oysa Hanefî-Maturidîler için durum bundan farklıdır. Zira *el-Akîde*, doğu bölgesindeki Hanefîler tarafından bilinen bir metindi ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî tarafından da kendi itikadî görüşlerine dayanak olarak kullanılmıştı. Bu durum, doğu ve batıdaki Hanefîlerin *el-Akîde* üzerinden farklı bir tutum geliştirdiklerini de bize göstermektedir.

Hanefî-Maturidîlerin en-Nesefî yoluyla *el-Akîde*'ye olan aşinalıkları anlaşıldığı kadarıyla batıdaki Hanefîler gibi *el-Akîde*'yi ayrışma zemininde okumayı engellemiştir. Tam tersine doğudan gelen Hanefî-Maturidîler, en-Nesefî'nin atfına uygun şekilde *el-Akîde*'yle Hanefî-Maturidî kalam geleneğinin uyumlu olduğunu ortaya koymaya girişmişlerdir. *el-Akîde* üzerine Hanefî-Maturidîlerce yazılan şerhler işte bu çabanın bir yansımasıdır. Ancak şerhlerden hemen önce batıya gelmiş Hanefîlerden Cemaluddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'yle Maturidî kalam geleneğini sentezleyen metinler kaleme almıştır. en-Nesefî'nin, *el-Akîde*'yi Hanefî-Maturidî kalam geleneğiyle ilişkilendiren atfıyla, onu bir bütün olarak bu kalam geleneğine dahil eden şerhler arasında bir geçiş metni hüviyetinde olan el-Gaznevî'nin bu eserlerinin, batı bölgesinde *el-Akîde*'ye yaslanan Hanefî çevreleri, Hanefî-Maturidî gelenekle bütünleştirmeyi amaçladığı ortadadır.

3. Maturidî Kelamın *el-Akîde* ile Sentezi

el-Akîde metniyle Ebu'l-Muîn en-Nesefî vasıtasıyla haberdar olan Maturidî Hanefîlerin bu metin üzerinden bir akide farklılığını ya da bir ayrışmayı dile getirmediği açıktır. Zaten en-Nesefî tarafından Hanefî-Maturidî kelam geleneğine destek için kullanılan *el-Akîde*, bir şekilde bu gelenek tarafından kabul edilmiş ve dayanak olarak alınmıştı. en-Nesefî'nin bu referansı olmasa, Hanefî-Maturidî çevrelerin karşılaştıklarında belki de tenkit edecekleri *el-Akîde* metni, en-Nesefî'nin kritik atfı ve Maturidî kelam geleneğinin tekvîn gibi bir görüşüne delil olması sebebiyle benimsenmiş ve Maturidî kelam literatürüne bu yönüyle yansımaları olmuştur. Söz konusu bu yansıma, *el-Akîde* şerhlerinden önce vuku bulmuş olup metnin Maturidî kelam geleneğiyle sentezinden ibarettir. Bu sentez metinlerden en az ikisinden haberdarız. Her iki eserin de müellifi doğudan batıya seyahat eden Hanefî-Maturidî alim Cemaluddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (593/1197)'dir.

Hanefîliğin önemli isimlerinden Alauddin el-Kâsânî'nin talebesi⁷⁹⁵ ve Halep Halaviyye medresesinde onun müfidi⁷⁹⁶ olan el-Gaznevî hakkında bilinenler oldukça sınırlıdır. Nisbetinden Gazneli olduğu anlaşılan el-Gaznevî'nin, uzun süre yaşadığı Halep'e nasıl geldiği ve el-Kâsânî dışında hangi Hanefî alimlerden ders aldığı bilinmemektedir⁷⁹⁷. Daha çok *el-Mukaddimetü'l-Gaznevîyye*⁷⁹⁸ adlı muhtasar fıkıh

⁷⁹⁵ el-Kefevî, *Ketâib*, 211b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 40. Hocası Kâsânî ile devam eden ilim silsilesi şu şekildedir: Gaznevî—Kâsânî—Alauddin es-Semerkandî—Ebu'l-Yusr el-Pezdevî—Ebû Yakub Yusuf es-Seyyarî—Ebû İshak en-Nukadî—Ebû Cafer el-Hinduvânî—Ebû Bekr el-Ameş—Ebû Bekr el-İskaf—Muhammed b. Seleme—Ebû Süleyman el-Cüzcânî—Muhammed—Ebû Hanîfe (el-Kefevî, *Ketâib*, 211b-212a). Kefevî, el-Hinduvânî ile devam eden bir başka silsileyi de verir: Ebû Cafer el-Hinduvânî—Ebu'l-Kasım es-Saffâr—Nusayr b. Yahya—Muhammed b. Semaa—Ebû Yusuf—Ebû Hanîfe (el-Kefevî, *Ketâib*, 212a).

⁷⁹⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 104; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/89; el-Kefevî, *Ketâib*, 211b.

⁷⁹⁷ Hanefî tabakat eserlerinde bir diğer hocası Ahmed b. Yusuf el-Hüseynî el-Alevî olarak verilmektedir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 104; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/89). Ancak bu kaynaklar İmaduddin Ebû Nasr/Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yusuf b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Hasanî/el-Hüseynî (648/1251) şeklinde tam ismiyle biyografisini verdikleri yerde ise onun, Gaznevî'nin hocası değil talebesi olduğunu zikrederler (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/355; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/130). Vefât tarihi dikkate alındığında doğrusu da bu olmalıdır. el-Kefevî ve ona dayanan el-Leknevî ise Gaznevî'nin hocasını Muhammed b. Yusuf b. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Alevî el-Hüseynî olarak verirler (el-Kefevî, *Ketâib*, 211b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 40), talebesini diğer tabakat müelliflerine uygun şekilde İmaduddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yusuf İbn Ali el-Hasanî şeklinde verir (el-Kefevî, *Ketâib*, 212a, 237a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 43). İsim ve nispetlerinde benzerlik olan bu isimler muhtemelen Gaznevî'nin hocası ve talebesi olarak karıştırılmışlardır. Her iki isim hakkında da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

⁷⁹⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 104; ; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/89; el-Kefevî, *Ketâib*, 211b.

eseriyle şöhret kazanmış olan el-Gaznevî'nin fakih kimliğinin yanında önemli bir Maturidî kelamcısı olduğunu görmekteyiz⁷⁹⁹. Cemaluddin el-Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî* ve *Usûlu'd-Dîn* eserlerinde bu kelamcı kimliğini açık şekilde ortaya koymakta ve bu eserlerinde batı bölgesindeki Hanefîlerce bu dönemde esas alınmış olan *el-Akîde* üzerinden bir Horasan-Maveraünnehir ve Şam-Mısır Hanefiliği sentezi ortaya koymaktadır. Bu sentezinde *el-Akîde*'yi asıl metin olarak alan el-Gaznevî, metne Maturidî kelam geleneğinin kabullerini eklemek suretiyle söz konusu iki Hanefî kesimi buluşturan bir metin oluşturmuştur.

Gaznevî'nin bu çabasını, ilk kısmında usûlu'd-dîn, ikinci kısmında fıkıh usulü ve son kısmında da furuu fıkıhın bulunduğu kapsamlı eseri *el-Hâvi'l-Kudsî*'de açıkça görmekteyiz. Söz konusu bu eserin yaklaşık 7 varaklık usûlu'd-dîn başlığı altında⁸⁰⁰ el-Gaznevî, Ebû Hanîfe ve mütekaddim Hanefîlerden geldiğini savunduğu⁸⁰¹ bir akide metni vermektedir. Ancak el-Gaznevî'nin vermiş olduğu bu metin, tümüyle müstakil bir telif çalışması olmayıp Tahâvî'nin *el-Akîde*'si üzerine Maturidî görüşlerin eklenmesinden ibaret bir sentezdir. Cemaluddin el-Gaznevî, *el-Akîde* metnini, bir kısım takdim ve tehirler dışında ifadelerine dokunmaksızın tümüyle olduğu gibi almakta, aralarına da Maturidî kabulleri yerleştirmek suretiyle bu sentezini gerçekleştirmektedir. Bu çerçevede o, *el-Akîde*'de yer almayan ilim bahsi, tekvîn sıfatı, isim ve müsemma tartışması, kelam sıfatının ses ve harflerden müteşekkil olmadığı, imanın mahluk mu gayrı mahluk mu olduğu, imanda asıl olanın tasdik olduğu ve ikrarın ahkâmın icrası için gerektiği, imanda artma ve eksilme olmadığı, istisna yapılamayacağı, iman ve islamın bir olduğu türünden Maturidîlerce kabul edilen ve kelamî eserlerinde de genişçe tartışılan meseleleri *el-Akîde*'nin bahisleri içerisine ustalıkla yerleştirmekte ve tam bir bütünlük içerisinde *el-Akîde* ile Maturidî kelamını bir araya getirmektedir⁸⁰².

⁷⁹⁹ Kaynaklarda Gaznevî'nin kelamla ilgili *Ravdatu'l-Mütekellimîn* ve bunun ihtisarı olan *el-Münteka min Ravdati'l-Mütekellimîn* eserlerinden söz edilmektedir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 104; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/89; el-Kefevî, *Ketâib*, 211b). Ayrıca *Usûlu'd-Dîn* adlı bir çalışması (Süleymaniye- Bağdatlı Vehbi 2028, vr. 103b-135a) da bulunmakta olup bu eser biraz sonra dikkat çekilecektir. Söz konusu bu eserle ilgili bir Yüksek Lisans tez çalışması yapılmıştır (İhsan Timur, *Gaznevî'nin Usulud-Din Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009). Eserin tahkikli neşri de yapılmıştır: Cemaleddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, *Kitabu Usûlu'd-Dîn*, thk. Ömer Vefik ed-Dauk, Beyrut, 1419/1998.

⁸⁰⁰ Cemaluddin Ahmed el-Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, Süleymaniye-Carullah, nu: 626, vr. 1b-7a.

⁸⁰¹ el-Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, 1b.

⁸⁰² el-Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, 1b-8a.

Gaznevî'nin *el-Hâvi'l-Kudsî* vasıtasıyla gerçekleştirmiş olduğu bu sentezi, bir diğer eseri *Usûlu'd-Dîn*'de benzer şekilde *el-Akîde*'yi esas metin almadan daha sistemli gerçekleştirdiği görülmektedir. 30 varaktan biraz fazla olan bu eserinde el-Gaznevî, Maturidî kelam literatürünün sistematik içeriğine sadık kalarak yine Maturidî yorumlarla *el-Akîde*'yi bir araya getirmektedir⁸⁰³. *el-Akîde*'nin ifadelerinin büyük oranda korunduğu fakat takdim ve tehirlerin sıklıkla yapıldığı *Usûlu'd-Dîn*, *el-Hâvi'l-Kudsî*'de olduğu gibi başta tekvîn olmak üzere ilim bahsi, kelamın ses ve harf cinsinden olmadığı ve işitilemeyeceği, imanda artma ve eksilme olmadığı, istisna yapılamayacağı, imanın kulun fiili itibariyle mahluk Allah'ın fiili itibariyle gayrı mahluk olduğu, iman ve islamın aynı olduğu türden Maturidî görüşlerin *el-Akîde*'yle sentezinden ibarettir. *el-Hâvi'l-Kudsî* için söz konusu edilen bütün başlıklar burada da büyük oranda aynı ifadelerle fakat daha sistemli ve bir muhtasar kelam eseri formunda aktarılmaktadır. Bu niteliğiyle *Usûlu'd-Dîn*'in müstakil bir kelam eseri olması hasebiyle bir fıkıh eseri olan *el-Hâvi'l-Kudsî*'nin usûlu'd-dîn başlığı altında nakledilenlerden daha kapsamlı ve sistematik olması anlaşılabilir bir şeydir.

Cemaluddin el-Gaznevî'nin bu iki eserinde *el-Akîde* metni ile Maturidî kelam geleneğini bir araya getirdiği ortadadır. Onun Maturidilere ait başka özlü metinler mevcutken hususi olarak *el-Akîde* üzerinden Maturidi görüşleri aktarmasının anlamlı bir hedefi olmalıdır. *el-Akîde* metninin doğuda Hanefîler tarafından üretilen kelam literatürüyle kıyaslandığında itikadî görüşleri aktarmak için oldukça sınırlı ve yetersiz bir içeriğe sahip olduğu ortadadır. Fakat buna rağmen Gaznevî'nin neden *el-Akîde* metnini esas aldığı ve Maturidi görüşleri neden bu eser üzerinden aktarma gereği duyduğu hususu açıklanmalıdır.

Kanaatimizce bu, el-Gaznevî'nin hedef kitlesinin gerçekte kimler olduğunun tespitiyle anlaşılabilir bir husustur. Onun doğudan batıya gelen ve bölgede el-Kâsânî ile birlikte Hanefî tedris faaliyetlerini yürüten biri olduğu dikkate alındığında muhatabının Hanefî itikadının *el-Akîde*'de aktarılanlardan ibaret gören ve batıdaki Hanefîlerin de ekseriyetle içerisinde yer aldığı kitleler olduğu muhakkaktır. Bu yaklaşım, Hanefîlerin itikadının *el-Akîde*'den ibaret olduğunu ifade etmekle aynı zamanda Hanefî-Maturidî kelam geleneğinin de devre dışı kalmasına yol açıyordu.

⁸⁰³ Cemaluddin Ahmed el-Gaznevî, *Usûlu'd-Dîn*, Süleymaniye-Bağdatlı Vehbi, nu: 2028, vr. 103b-135a.

Gaznevî'nin sentez metinleri işte bu türden bir yaklaşıma karşı kaleme alınmış olmalıdır. O, *el-Akîde*'yi itikadlarının asıl dayanağı yapan bu kitlelere *el-Akîde* üzerinden açık şekilde Maturidi görüşleri aktarmaktadır. Böylece el-Gaznevî, Maturidiliğe karşı batıda *el-Akîde*'ye dayalı olarak geliştirilen söyleme cevap vermektedir. Sonraki dönemlerde Eşarîlerle Hanefîlerin ihtilaf ettiği mesele sayısına da doğrudan tesirde bulunması nedeniyle oldukça önemli olan bu ayrım, muhtemelen ilk kez bu dönemde kaynaklara yansıyacak düzeyde görünür olmuştur.

Gaznevî, söz konusu sentez metinleriyle bu türden bir ayrıma karşı çıkmış ve doğu ile batı bölgesindeki Hanefîlerin itikadının bir bütün olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerine dayandığını ortaya koymaya çalışmış görünmektedir. Bu yönüyle onun bu çabasının aslında Maturidi kelamıyla *el-Akîde*'nin uyumunu, başka bir ifadeyle Maturidi kelamının *el-Akîde*'yle aynı tezleri ve aynı kabulleri içerdiği dolayısıyla bir bütün olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden oluştuğunu dile getirmektedir. Özellikle *el-Hâvi'l-Kudsî*'nin başında ve sonunda eserde dile getirilen görüşlerin Ebû Hanîfe ve mütekaddim ashabına dayandığı ifadesi⁸⁰⁴, Maturidî kelamının bütünüyle Hanefî kelamı olduğu iddiasını içermektedir. Şam bölgesinde, doğudan gelen Hanefî-Maturidîlerle yerli Hanefîlerin itikadî bir ayrışmasını yansıtan bu yaklaşım, muhtemelen ilk kez Gaznevî'nin bu eserleriyle dile getirilmiştir.

Cemaluddin el-Gaznevî'nin bu eserleri, *el-Akîde*'ye tekvîn başlığında ilk atfı yapan Ebu'l-Muîn en-Nesefî ile *el-Akîde*'yi tümüyle Maturidî gelenek içerisinde yorumlayan şarihler arasında adeta bir geçişi ifade etmektedir. *el-Akîde* şerhlerinin Gaznevî'den sonraki dönemde kaleme alınmış olmaları doğu Hanefîlerinin *el-Akîde* etrafında dile getirdikleri söylemin bu açıdan bir devamlılık arzettiği ileri sürülebilir. Gaznevî'nin *el-Akîde* üzerinden gerçekleştirdiği sentezin ise *el-Akîde*'ye “Maturidî aşısı” olarak nitelenmesi mümkündür. el-Gaznevî'den sonra kaleme alınan şerhlerin *el-Akîde* üzerinde daha kapsamlı bir faaliyete girişmeleri ve sonraki süreçte *el-Akîde*'nin Maturidî kelam eserleri arasında sayılacak şekilde mezhebe dahil edilmesi, sözünü ettiğimiz “Maturidi aşısı”nın başarılı olduğunu göstermektedir.

⁸⁰⁴ el-Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, 1b, 7a.

III. BÖLÜM

EL-AKÎDETÜ'T-TAHÂVÎYYE ŞERHLERİNİN ANALİZİ

A. el-Akîde'nin Maturidî Gelenekle Bütünleşmesi: İlk el-Akîde Şerhleri

Hanefîlerin Horasan-Maveraünnehir'den batıya göçleri Maturidî düşüncenin Irak, Şam ve Mısır bölgelerine taşınmasına imkan sağlamış ve nüfuz alanını genişletmiştir. Söz konusu yayılım, yukarıda ayrıntılı şekilde aktarıldığı gibi Maturidî Hanefîlerle batıdaki Hanefîlerin karşılaşmasını sağlamıştır. Bu karşılaşmanın etkisiyle özellikle itikadî meselelerde ortaya çıkan görece farklılıklar yeni ve kapsamlı bir literatürün de oluşmasını sağlamıştır. Bu literatür içerisinde Hanefî-Maturidilerle Şafî-Eşarîler arasındaki ihtilafları konu edinen eserler⁸⁰⁵, Ebû Hanîfe ve Hanefîlik savunusu yapan çalışmalar⁸⁰⁶, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen özellikle de *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine yazılmış olan şerhlerle⁸⁰⁷ Hanefî-Maturidî

⁸⁰⁵ Hanefî-Eşarî ihtilafını ele alan çalışmalar kanaatimizce doğu Hanefîlerinin batıya intikali sonucunda oluşan fikri atmosferin bir ürünü olup bir yönüyle Hanefî-Eşarî ihtilaf boyutunu taşıırken diğer bir yandan Hanefîlik içerisindeki ihtilafın da bir tezahürüdür. Dolayısıyla bu ihtilaf literatürünün ortaya çıkışı sadece iki mezhep arasındaki ilişkiyle ilgili olmayıp Hanefîlik içi bir ihtilafa da dayanmaktadır. Bu hususa daha önce işaret edilmişti.

⁸⁰⁶ Ebû Hanîfe ve Hanefîlik savunusu yapan eserler, özellikle Mihne sonrasında Ebû Hanîfe ve Hanefîlere yöneltilen tenkitlere cevap vermek üzere kaleme alınmış olup temelde Hanefîlerin hadis bilmedikleri, delillendirmelerinde yeteri kadar hadis kullanmadıkları, sık sık reye başvurdıkları, Kur'ân ve Sünnete muhalif görüşler benimsedikleri, Kur'ân'ın mahluk olduğunu savundukları, ehlihva olarak adlandırılan fırkalarla ilişkili oldukları, selef tarafından dile getirilmeyen bir kısım görüşleri savundukları, Kelamla iştiğal ettikleri, reyî nassın önüne alarak kendi hevalarına uygun itikadî ve fıkhi görüşler öne sürdükleri şeklinde özellikle Ehl-i Hadis ve bunlarla ilişkili çevrelerce öne sürülen iddialara cevap vermeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe (235/849)'nin *el-Musannef*, Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/870)'nin *el-Câmiu's-Sahîh*, Hatip el-Bağdadî (463/1071)'nin *Tarihu Bağdat*, Ebu'l-Meali el-Cüveynî (478/1085)'nin *Muğîsu'l-Halk* ve Ebû Hamid el-Gazzâlî (505/1111)'nin *el-Menhûl* eserlerinde dile getirdikleri iddialar, bu literatürün odaklandığı çalışmalar olmuştur. Büyük oranda Şam ve Mısır bölgelerinde ve doğudan göç eden Hanefîlerin etkisiyle kaleme alınan olan bu kapsamlı literatür, henüz bütüncül olarak incelenmiş değildir.

⁸⁰⁷ *el-Fıkhu'l-Ekber*/Ebsat üzerine yazılmış olan kapsamlı şerh literatürünün de doğu Hanefîlerinin batıya seyahatleriyle ilişkili olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Her ne kadar daha erken dönemde Ebû Mansûr el-Mâturidî (333/944), Ebu'l-Leys es-Semerkandî (373/983), Ebu'l-Usr el-Pezdevî (482/1089) ve Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (493/110) gibi isimlerin bu eser üzerine şerh yazdıkları öne sürülse de bu şerhlerin söz konusu isimlere aidiyeti tartışmalı olup VI-VII/XII-XIII. yy'da yaşamış olan Ataullah b. Ali b. Muhammed el-Cüzcânî tarafından kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır (Züleyha Birinci, *Ata b. Ali el-Cüzcânî'ye göre Ebû Hanîfe'nin Kelami Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, 16-17, 21-29; a. mlf. "Ebu Muti Rivayetli *el-Fıkhu'l-Ekber* Şerhinin Müellifi Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/2 (2008), 60). Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bir diğer eser *el-Vasiyye* üzerine ilk şerh ise Mısır bölgesinde yaşayan Ekmeluddin el-Bâbertî (786/1384) tarafından kaleme alınmıştır. Bâbertî, aynı zamanada *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine de şerh yazan ilk isimlerdendir. Bu açıdan Kutlu'nun Bâbertî'nin, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu eserlerle Maturidîlere ait diğer bir kısım metinlere yazdığı şerhlerinden hareketle onun Hanefîler arasındaki itikadî farklılaşmaların farkında

kelam geleneğine ait temel kısa metinler üzerine yazılan şerhler oldukça ciddi bir yekûn tutmaktadır⁸⁰⁸.

Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîde*'si üzerine yazılan şerhler de Hanefîlerin batıya intikali sürecinde üretilmiş literatürle aynı dönemde yazılmış olup bu literatürü ortaya çıkaran sosyo-politik ve fikri ortamla doğrudan ilişkilidir. Birkaç yüzyıl önce yazılmış olmasına rağmen oluşan bu yeni ortamın etkisiyle gündeme gelen *el-Akîde*, üzerine yazılan şerhlerle Maturidîliğin nüfuz alanının genişlemesinde önemli bir işlev görmüştür.

el-Akîde'ye Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115)'nin tekvîn bahsinde yaptığı atıf ve Cemaluddin el-Gaznevî (593/1197)'nin, metne Maturidî görüşleri işleyerek oluşturduğu sentezden sonra doğudan Irak, Şam ve Mısır bölgelerine gelen Hanefî-Maturidîler tarafından *el-Akîde* üzerine ardı ardına şerhler yazılmaya başlanmıştır. Bu şerhler, hem Nesefî'nin tekvîn bahsinedeki atfıyla *el-Akîde*'yi Maturidî gelenekle ilişkilendirmesinden hem de Gaznevî'nin *el-Akîde*'yi Maturidî kelam geleneğiyle sentezinden daha kapsamlı bir nitelik arzetyekdy. Temelde tekvîn meselesiyle ilişkili olarak gündeme gelen *el-Akîde*'nin, bu Maturidî şarihlerin elinde tümüyle Hanefî-Maturidî kelam geleneğine dahil edilmesi sağlanmıştır. Böylece *el-Akîde*, bu şerhler vasıtasıyla kendi hususi niteliği ve üretilmiş olduğu bağlamdan tamamen farklılaşarak Maturidî görüşlerin dile getirildiği bir metne dönüşmüştür.

Hanefî-Maturidî olan Ebû Hafs el-Gaznevî⁸⁰⁹ (VII/XIII. yy'dan önce), Şerefuddin eş-Şeybânî⁸¹⁰ (629/1231), Menkûbers en-Nâsirî⁸¹¹ (652/1254), Hibetullah et-Türkistânî⁸¹² (733/1333), Cemaluddin Mahmud el-Konevî⁸¹³ (770/1369) ve

olan biri olarak Hanefîleri Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri etrafında bir araya getirme çabasında olduğu (Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, III/1 (Bahar 2010), 28-29) yönündeki tespiti dikkate alındığında, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu eserler üzerine yazılan şerhlerin de ifade ettiğimiz şekilde dönemin sosyal ve fikrî atmosferinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Özellikle Osmanlı döneminde yazılan eserlerle ciddi bir yekûn tutan söz konusu bu şerh literatürü, kapsamlı ve bütüncül bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.

⁸⁰⁸ Söz konusu kelam içerikli eserler dışında Hanefî fikhının en önemli metinlerinden Burhanuddin el-Merginânî (593/1197)'nin *el-Hidâye*'si üzerine de ilk şerhler bu dönemde kaleme alınmıştır. Bu şerh literatürüne daha önce dikkat çekilmişti.

⁸⁰⁹ Necmuddin Menkûbers en-Nâsirî, *en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhânu's-Sâti'*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 848/2, vr. 105a, 110b-111a; Şucauddin Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Süleymaniye-Pertev Paşa, nu: 650, vr. 16b-17a.

⁸¹⁰ Şerefuddin eş-Şeybânî, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 847/2, vr. 19a-b, 21a.

⁸¹¹ en-Nâsirî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 110b-116b.

⁸¹² et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 16b-17a.

Siracuddin Ebû Hafs Ömer el-Hindî⁸¹⁴ (773/1372)'den oluşan ilk *el-Akîde* şarihlerinin tamamı *el-Akîde*'yi, en-Nesefî'nin tekvîn bahsindeki atfına uygun ve birbirleriyle de uyumlu bir şekilde şerhetmişlerdir. Bu şarihlerin tamamı Hanefî-Maturidî kelam geleneğinin görüşlerini olduğu gibi şerhlerine taşımışlardır. Onlar özellikle *el-Akîde* metninde yer alan ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî tarafından tekvinle ilgili ifadeleri aynen onun gibi anlayıp yorumladılar. Bu şarihlerin hepsi söz konusu ifadelerden zatî ve fiilî olsun Yüce Allah'ın tüm sıfatlarının zatıyla kaim ezeli sıfatlar olduğunu, tekvînin de bu sıfatlardan biri olarak zat ile kaim ve ezeli olduğunu, tekvînin ezeli olmasının mükevvenin de ezeli olmasını gerektirmediğini dile getirdiler⁸¹⁵. Günümüze ulaşmayan el-Gaznevî'nin şerhiyle mezheplere atfı yapmayan et-Türkistânî dışında eş-Şeybânî⁸¹⁶, en-Nâsırî⁸¹⁷, el-Konevî⁸¹⁸ ve el-Hindî⁸¹⁹ özellikle tekvîn konusunda tıpkı en-Nesefî'nin yaptığı gibi doğrudan Ebu'l-Hasan el-Eşarî ve Eşarîliği hedef aldılar. Hatta bu bahiste sıfatları inkar etmekle suçladıkları Mutezile'den ziyade tekvîn bahsinde onlarla aynı tarafta yer almakla itham ettikleri Eşarîlere cephe aldılar. Allah'ın kelamının ezeli olduğunu kabul edip yaratmayı da ezeli olan “kun” emrine bağlayan Eşarî'nin buna rağmen ezeli bir yaratma sıfatını kabul etmemesini “Eşarî'nin çelişkisi” olarak niteleyip doğrudan onu eleştirmekten de çekinmediler⁸²⁰.

Şarihler en-Nesefî'nin *el-Akîde* metnine sadece tekvîn bahsinde yapmış olduğu atıfla başlattığı yorum faaliyetini bu bahisle sınırlı tutmamışlardır. en-Nesefî bir açıdan *el-Akîde* metnini Eşarîlerle yaşanan tekvîn tartışmasında araçsal olarak kullanırken *el-Akîde*'nin ilk şarihleri bununla yetinmeyip *el-Akîde*'yi tümüyle Hanefî-Maturidî gelenekle ilişkilendirerek yorumlamışlardır. Tahâvî artık sadece

⁸¹³ Cemaluddin el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, Konya Bölge Yazma-Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi, nu: 220, vr. 14a-16a.

⁸¹⁴ Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, thk. Şeyh Hazim el-Keylani el-Hanefî-Muhammed Abdulkadir Nessar, Kahire: Daratu'l-Karaz, 2009, 56-62.

⁸¹⁵ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 19a vd; en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 110b vd; ; et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 16b-17a; el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 14a vd; el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 56 vd.

⁸¹⁶ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 19a.

⁸¹⁷ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 102b, 104a-b, 105a-b, 106a, 108a-110b, 113b.

⁸¹⁸ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 15a-b, 16a.

⁸¹⁹ Sirâcuddin el-Hindî, *Şerhu'l-Akîde*, 61-62, 63, 103.

⁸²⁰ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 106a; el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 16a; Sirâcuddin el-Hindî, *Şerhu'l-Akîde*, 103. Eşarî'yi hedef alan bu eleştiriler aslında Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye dayanmaktadır (*Tabsıratu'l-Edille*, I/414).

tekvîn sıfatında değil, Yüce Allah'ın herhangi bir cihette ve mekanda olmadığı, kelimullahın niteliği ve işitilemeyeceği, imanın tasdik olduğu, imanda artma ve eksilmenin söz konusu olmadığı, istisna yapılamayacağı, herkesin imanının eşit olduğu, şaki ve saidin durumunun değişebileceği türünden Hanefî-Maturidîlerce dile getirilen bütün fikirleri kabul edip bunlara *el-Akîde* metninde işaret etmiş kişi olarak görülmüştür.

Her ne kadar *el-Akîde*'nin ilk şarihleri, metni şerh etmelerinin nedenini açıklamaları da söz konusu şerhlerin en-Nesefî gibi Hanefî-Maturidî görüşleri kendi coğrafyaları dışında ve selefin fikirlerini iyi bilen birine ait bir metinle destekleme çabasına dayandığı muhakkaktır. Bu çaba ise kanaatimizce temelde Horasan-Maveraünnehir bölgesinde Ebû Hanîfe'ye isnat edilerek savunulan tüm fikirlerin ilk nesillere ve Ebû Hanîfe'ye dayanan sahih görüşler olduğu iddiasını içermektedir. Bu sebeple şarihler, Maturidî geleneğin görüşlerine birebir uyumlu olarak görüp şerh ettikleri *el-Akîde* metnini bütünüyle benimsemiş ve *el-Akîde*'yi Ebû Hanîfe ve iki talebesinin dilinden satırlara dökülmüş bir metin olarak algılamışlardır. İfadeleri çoğul sigayla imamların ağzından aktaran şarihler, Tahâvî'yi ise bu görüşleri birebir aktaran kişi olarak görmüşlerdir.

Hanefî-Maturidî alimlerce yazılan ilk 6 *el-Akîde* şerhinin tamamı Maturidî görüşlerin Ebû Hanîfe düşüncesinin bir tezahürü olduğunu savunmakta ve Hanefîliğin itikadî boyutunun bir bütün olarak Hanefî-Maturidî gelenekle özdeşleştirmişlerdir. İfade ve üsluplarındaki kısmi farklılıklara rağmen bu ilk şerhler aynı kelami geleneğe mensup kaynaklara müracaat ederek *el-Akîde* üzerinden Hanefî-Maturidî geleneğine dair ortak bir söylem oluşturmaya çalışmışlardır. Bu ortak söylem oluşturma çabasını bir yönüyle *el-Akîde*'nin Maturidî gelenekle bütünleşmesi olarak nitelemek de mümkündür.

1. Ebû Hafs Ömer el-Gaznevî ve *el-Akîde* Şerhi

Hayatı hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı Ebû Hafs el-Gaznevî (VII/XIII. yy'dan önce)'nin ismine biyografi kaynaklarından sadece el-Kureşî (775/1373)'nin *el-Cevâhiru'l-Mudiyye* eserinde rastlanmaktadır. “Akdalkudat Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Gaznevî” şeklinde biyografi başlığı yapan el-Kureşî yalnızca “kelam ilminde ve fıkıhta imam” olduğu bilgisini vermekle

yetinir⁸²¹. “Akdalkudat” lakabının, kadalkudat naibi için kullanıldığı⁸²² dikkate alındığında Gaznevî’nin böyle bir görev üstlenmiş olması mümkün olmakla birlikte hayatına dair bir bilginin bulunmaması bunu netleştirmeyi mümkün kılmamaktadır. Kendisinden söz eden yegane kaynak olarak görünen el-Kureşî’nin, Ebû Hafs el-Gaznevî isminden Menkûbers en-Nâsırî’nin *en-Nûru’l-Lâmi*’ eseri vasıtasıyla haberdar olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak buna rağmen el-Kureşî’nin biyografisini verirken Gaznevî’nin bir *el-Akîde* şerhi olduğundan söz etmemesi oldukça şaşırtıcıdır. Zira en-Nâsırî bu eserinde el-Gaznevî’nin hem bir *el-Akîde* şerhinin olduğundan bahsetmekte hem de söz konusu bu şerhten pek çok alıntıda bulunmaktadır.

el-Cevâhiru’l-Mudiyye dışındaki Hanefî tabakat eserleriyle diğer tabakat ve tarih kitaplarında kendisinden söz edilmeyen el-Gaznevî’nin, bir *el-Akîde* şerhi olduğundan sonraki şerhler vasıtasıyla haberdar olunmaktadır. İsmi verilmeyen ve günümüze de ulaşmadığı anlaşılan söz konusu bu şerhden, başta Necmuddin Menkûbers en-Nâsırî olmak üzere Hibetullah et-Türkistânî, Cemaluddin el-Konevî, Siracuddin el-Hindî gibi *el-Akîde* şarihleri alıntıda bulunmaktadırlar. Ancak bu kaynaklar arasında el-Gaznevî’ye ve şerhine en fazla atıfta bulunan isim hiç şüphesiz Menkûbers en-Nâsırî’dir. *en-Nûru’l-Lâmi*’ adlı kapsamlı şerhinde Gaznevî’nin bu şerhini muhtasar olarak niteleyen⁸²³ en-Nâsırî, eseri kendi şerhinin temel kaynaklarından biri olarak kullanmaktadır. en-Nâsırî’nin, *el-Akîde* metnindeki neredeyse her cümleyi şerh ederken atıf yaptığı⁸²⁴ el-Gaznevî’nin şerhi, büyük ihtimalle onun aracılığıyla sonraki döneme aktarılmıştır.

Menkûbers en-Nâsırî’nin çokça alıntıda bulunduğu el-Gaznevî’nin şerhinden, sonraki *el-Akîde* şarihleri de alıntı yapmışlardır. Ancak en-Nâsırî dışındaki şarihlerin bu şerhi görmedikleri, alıntılarını da doğrudan eserden değil en-Nâsırî üzerinden yaptıkları anlaşılmaktadır. Söz konusu şerhlerde el-Gaznevî’den yapılan alıntılar

⁸²¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/642. el-Kureşî ilerleyen sayfalarda ise “Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Gaznevî” adında başka birinden söz eder ve sadece “usûlu’l-fıkıhda ilerlemişti” der (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/669). Söz konusu isim eğer aynı Gaznevî ise onun ayrıca usulü fıkıhta da yetkin olduğu anlaşılır. Ancak her iki bilgi de yetersizdir.

⁸²² Özen, Şükrü, “Kadalkudat”, *DİA*, XXIV/77.

⁸²³ en-Nâsırî, *en-Nûru’l-Lâmi*’, 49a.

⁸²⁴ en-Nâsırî, Gaznevî’ye onlarca yerde atıfta bulunmaktadır. Bu alıntılar için bkz. *en-Nûru’l-Lâmi*’, 49a, 65b, 67a, 68b, 71a, 85a, 100a, 103a, 105a, 110b, 116a, 117a, 119a, 126a, 126b, 133a, 133b, 134a, 134b, 143a, 146a, 148a, 165b, 191b, 192a, 193a, 196b, 197a, 198a, 198b, 200a, 204b, 205a, 208b, 210b, 211a, 211b, 212a, 215a, 215b, 216a, 216b, 217b, 218a, 219a, 227b, 236b, 243a, 250b, 251a, 253a, 253b, 255a, 256a, 260a, 260b, 261a,

en-Nâsırî'nin aktardığı kadarla sınırlı olması ve sadece onun aktardıklarını içermesi de bunu kanıtlamaktadır.

Alıntılar yoluyla içeriği hakkında bilgi sahip olduğumuz bu şerhin müellifi hakkında da herhangi bir bilginin bulunmaması, eser hakkında geniş bir değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerine yazılan bu ilk şerhin, kendisinden yapılan alıntılardan anlaşılacağı üzere Hanefî-Maturidî geleneğe mensup olduğu açıktır. Sonraki şarihlerin el-Gaznevî'ye nispetle yaptığı alıntılar onun Hanefî-Maturidî geleneğe mensubiyeti hakkında önemli kanıtlar sunmaktadır.

Bu nakillere göre Ebû Hafs el-Gaznevî, Maturidilerin ayırıcı bir niteliği olan tekvîn sıfatının Allah'ın ezeli bir sıfatı olduğu görüşünü açık şekilde savunmaktadır. Ona göre Yüce Allah, kulların onu nitelemesinden önce de bütün sıfatlara sahip olup bu sıfatlarıyla kadîmdir⁸²⁵. Bu sebeple Yüce Allah ezelden halik olup medh ve kemal sıfatlarına sahip⁸²⁶, zati ve fiili olsun bütün sıfatlarıyla ezelde muttasıftır⁸²⁷. Fiil sıfatlarının ezeli olması mahlukatın da ezeli olmasını gerektirmemektedir⁸²⁸. Allah'ı bu sıfatlardan soyutlamak bir noksanlık ifade ettiğinden, sıfatların hadis olduğunu söylemek mümkün değildir⁸²⁹. Fiil sıfatlarının ezeli oluşunun mahlukatın da ezeli olmasını gerektirdiği iddiası ise bir vehim olup halk, tekvîn, tahlik, icad gibi bütün sıfatlar henüz mahlukat yok iken de Allah'ın sıfatlarıdır⁸³⁰. el-Gaznevî'nin bu ifadeleriyle müstakil ve ezeli bir tekvîn sıfatını kastettiği açıktır. Zaten en-Nâsırî de bu ifadeleri, ekseriyetle tekvîn sıfatının ezeli oluşuyla ilişkili olarak aktarmaktadır.

İman ve imana müteallık meselelerde, kendisinden çok fazla nakil yapılmamış olmakla birlikte Gaznevî'nin şerhinde Maturidî görüşleri dile getirdiği anlaşılmaktadır. Mesela o, imanın “dil ile ikrar kalp ile tasdik” şeklindeki tanımında yer alan ikrarın, ahkâmın kendisine taalluk ettiği zahiri durum için geçerli olduğunu dile getirirerek⁸³¹ Maturidî kaynaklarda ifade edildiği gibi imanın temelde tasdik olduğu görüşünü vurgulamaktadır. İman bakımından herkesin eşit olduğu çünkü herkesin imanının tek olup onun da Allah'ın birliğine ve inanılması gereken tüm

⁸²⁵ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 85a-b.

⁸²⁶ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 103a.

⁸²⁷ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 105a.

⁸²⁸ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 110b.

⁸²⁹ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 146a.

⁸³⁰ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 110b-111a.

⁸³¹ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 216a.

şeyleri toptan tasdik etmek olduğunu ifade eden⁸³² el-Gaznevî'nin, kendisinden açık bir nakil bulunmamakla birlikte imanda artma ve eksilmeyi kabul etmediği sonucuna ulaşılabilir. Zaten o da Tahâvî'nin "imanda üstünlük ancak takva, hevaya muhalefet ve evla olana tutunmaktır" ifadesindeki üstünlüğün, imanın vasfı olduğunu belirterek onu ağırlık, nur ve aydınlık olarak açıklamaktadır⁸³³. Yani el-Gaznevî'ye göre üstünlük imanın vasıflarındaki farklılıktır. el-Gaznevî, "eğer Hz. Ebû Bekr'in imanı ile ümmetimin imanı tartılsa onunki ağır gelirdi" ve "kalbinde imandan şu kadar ağırlık bulunan cehennemden çıkar" şeklindeki hadislerde kastedilenin de bu manada olduğunu aktarmaktadır⁸³⁴.

Ebû Hafs el-Gaznevî'nin imanda istisna, imanın mahluk olup olmadığı, iman-amel ilişkisi gibi bu minvalde tartışılan meselelere dair herhangi bir görüşü nakledilmemiş olmakla birlikte onun iman-amel ilişkisine dair Maturidî'nin görüşünü benimsemiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu hususta el-Gaznevî, Tahâvî'nin "müminlerden iyilik sahibi olanlar hakkında ümit besler ancak haklarında kesin konuşmayız" ifadesini açıklarken burada haklarında kesin konuşmamasının nedeninin, bu kimselerin büyük günah işlemiş olmalarının imanlarını ortadan kalkmasına yol açmış olabileceğine dair olmadığını, askine bunun amelleri ortadan kaldıran küfür ve nifakla (münafıklık), amellerinin sevabını heba eden övünme, başa kakma ve büyük günah gibi fiillerin kendilerinden sadır olmasıyla azap görme ihtimali olduğunu söyler⁸³⁵. Yani el-Gaznevî, müminin ahiretteki durumu hakkında kesin bir şey söylenemesinin nedeninin, ondan sadır olan bir kebire sebebiyle imanının ortadan kalkmış olma ihtimaline dayandırmamaktadır. Zira böyle bir şey zaten imanı ortadan kaldırmamakta olup kesin konuşmamanın nedeni de bununla ilgili değildir. Aksine kesin bir şey söyleyememenin nedeni, kişiden diğer insanlara zahir olmayacak türden fiillerin sadır olmasıyla amellerinin tamamının yahut onların sevaplarının heba olmasıdır. Bu ayrımıyla el-Gaznevî'nin büyük günahın kişiyi imandan çıkarmadığını, dolayısıyla iman ile amelin ayrımını savunduğu gayet açıktır. el-Gaznevî'ye göre kişinin imandan çıkıp çıkmadığına karar vererek için o kimsenin iman edilmesi gereken şeyleri kesin olarak reddedip etmediğine bakılır. Bu

⁸³² en-Nâsırî, *en-Nûru 'l-Lâmi'*, 217b.

⁸³³ en-Nâsırî, *en-Nûru 'l-Lâmi'*, 218a.

⁸³⁴ en-Nâsırî, *en-Nûru 'l-Lâmi'*, 218a.

⁸³⁵ en-Nâsırî, *en-Nûru 'l-Lâmi'*, 215a.

hususla şüphe varsa o kimsenin aleyhine hüküm verilemez. Zira islam sabit olup şüpheyile ortadan kalkmaz⁸³⁶. el-Gaznevî'nin bu yaklaşımı az önce aktırılan hususla uyumlu olup onun ameli imana dahil etmediğnin de kanıtıdır.

Kulun fiilleri bahsinde el-Gaznevî, genel Ehl-i Sünnet kadullerini savunmakta ve kulda tahlik kudretinin değil iktisab kudretinin mevcut olduğunu, yaratmanın ancak Allah'a mahsus olduğunun altını çizer⁸³⁷. Saîd ve şakînin durumuyla ilgili olarak da el-Gaznevî, kulun ahir ömründe işlediklerinden pişmanlık duyarak tevbe edip hayır ile ömrünü sona erdirebileceği veya güzel ve hayırlı amellerini bazı sebeplerle heba ederek şer ile ömrünü sona erdirebileceğini aktarır⁸³⁸.

el-Gaznevî'nin bu meseleler dışında Ehl-i Sünnet'in genelinin kabul ettiği ve çok fazla tartışma ve ihtilafın olmadığı ecel⁸³⁹, ruyetullah⁸⁴⁰, miraç⁸⁴¹, havz⁸⁴², misak⁸⁴³, mestler üzerine mesh⁸⁴⁴, nebinin veliden üstün olduğu⁸⁴⁵ meselelerine dair görüşleri de aktarılmaktadır.

Yapılan alıntılardan Hanefî-Maturidî geleneğın bir takipçisi olduğu açık şekilde anlaşılan Ebû Hafs el-Gaznevî'nin şerhinin, günümüze ulaşmamış olması bir kayıp olsa da, hem içeriğine dair önemli alıntılaların sonraki şerhlerde nakledilmesi hem de aynı geleneğe mensup başka şerhlerin bulunması, bu kaybın bir bütün olarak *el-Akîde* şerh literatürünü incelemede önemli bir soruna yol açmamaktadır. Necmuddin Menkubers en-Nâsırî'nin, şerhin muhtasar olduğuna dair ifadesi⁸⁴⁶ dikkate alındığında eserin onun tarafından büyük ölçüde nakledilmiş olduğu söylenebilir. Fakat yine de yapılan alıntılaların bir bütün olarak şerhin yerini alamayacağı, özellikle el-Gaznevî'nin kaynakları ve şerhte muhatap aldığı kitlelerin kimlerden oluştuğu daha da önemlisi onu *el-Akîde* üzerine bir şerh yazmaya yönelten asıl saikin ne olduğuna ilişkin ipuçlarını sağlamada yetersiz olduğu göz ardı edilemez. Ancak buna rağmen el-Gaznevî'nin mensubu olduğu Hanefî-Maturidî kelam geleneğine ait eserlere yaslanarak söz konusu şerhini kaleme aldığı şüphe

⁸³⁶ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 215b-216a.

⁸³⁷ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 125b-126a.

⁸³⁸ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 196b.

⁸³⁹ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 117a, 119a.

⁸⁴⁰ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 165b-166a.

⁸⁴¹ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 191b.

⁸⁴² en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 192a-b.

⁸⁴³ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 193a.

⁸⁴⁴ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 227b-228a.

⁸⁴⁵ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 251a.

⁸⁴⁶ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 49a.

götürmez bir gerçek olup pek çok niteliğiyle başta en-Nâsırî'nin *en-Nûru'l-Lâmi*'i olmak üzere sonraki *el-Akîde* şerhleriyle benzeştiği muhakkaktır.

2. Şerefuddin eş-Şeybânî ve Şerhu Akâidi't-Tahâvî

Biyografisine ilişkin kimi sorunlar bulunan Şerefuddin İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî (629/1231) söz konusu nispetine rağmen Gazne kökenli bir aileye mensuptur⁸⁴⁷. Dedesinin Şirazlı olduğuna dair ifade⁸⁴⁸ ailenin Gazne'den Şiraz'a gelip yerleştiğini gösterir ki bu bilgi, eş-Şeybânî'nin kimi kaynaklarda⁸⁴⁹ eş-Şirâzî nispetini de açıklamaktadır. Daha sonra Musul'a gelip bir süre burada ikamet eden⁸⁵⁰ aile, eş-Şeybânî'nin babası İbrahim vasıtasıyla Dımaşk'a geçtikleri anlaşılmaktadır. Burada doğudan bölgeye gelen önemli Hanefî alimlerden Burhanuddin el-Belhî (548/1153)'den fıkıh okuyan⁸⁵¹ İbrahim, aynı zamanda Belhî'nin önde gelen ashabı arasında yer almıştır⁸⁵². Halep'e de Burhanuddin el-Belhî ile birlikte gelen⁸⁵³ İbrahim'in, önce Busrâ⁸⁵⁴ medresesinde Belhî'ye naiblik yaptığı ardından da Sadırıyye medresesinde müderris olduğu aktarılmaktadır⁸⁵⁵. Ruha (Urfa) şehri Haçlılardan alındıktan sonra şehrin kadısı olan⁸⁵⁶ İbrahim'in Burhanuddin el-Belhî ile ilişkisi ve Şam bölgesindeki faaliyetlerinde kendisiyle birlikte bulunması onun da önemli bir Hanefî-Maturidî takipçisi olduğunu göstermektedir. Bu ise *el-Akîde* şarihi olan oğlu Şerefuddin eş-Şeybânî'nin şerhine yansıyan Maturidî yorumların kaynağını önemli ölçüde açıklamaktadır. Zira Şerefuddin eş-Şeybânî, şerhinde tümüyle Hanefî-Maturidî görüşleri dile getirmekte ve bu görüşlerin savunusunu yapmaktadır.

Dımaşk'ın kadı naiblerinden ve fakihlerinden biri olan⁸⁵⁷ Şerefuddin eş-Şeybânî, 544/1149'de babasının bir süre kaldığı Busrâ'da doğmuştur⁸⁵⁸. Tedris

⁸⁴⁷ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, VI/259; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/65; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/199.

⁸⁴⁸ en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/416.

⁸⁴⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 133.

⁸⁵⁰ en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/416.

⁸⁵¹ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, VI/259; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/65; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/199.

⁸⁵² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/65; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/199.

⁸⁵³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/65; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/199.

⁸⁵⁴ Suriye'nin güneyinde, Ürdün sınırında yer alan bir şehir (Mustafa Fayda, "Busrâ", *DİA*, VI/470).

⁸⁵⁵ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, VI/259; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/65; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/199.

⁸⁵⁶ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, VI/259; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/65-66; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I/199.

⁸⁵⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/389; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/173.

hayatına ilişkin bir bilgi bulunmamakla birlikte onun Hanefî fikhını, babası dışında bu dönemde Hanefîliğin doğudan gelen pek çok isimle temsil edildiği Şam bölgesinde okumuş olması kuvvetle muhtemeldir. Yine bu bölgede hadis dinleyip naklettiği⁸⁵⁹ anlaşılan eş-Şeybânî'nin Dimaşk'ta kadı naibliği dışında Tarhaniyye medresesinde naiblik yapmış ve burada ders vermiştir⁸⁶⁰. Hanefîlerin ileri gelenlerinden olduğu ifade edilen⁸⁶¹ eş-Şeybânî'nin, feraiz alanında yazdığı eserlerle şöhret kazandığı aktarılmaktadır⁸⁶². Nakillerdeki kimi sorunlarla birlikte onun, devrin önemli Hanefîlerinden Eyyûbî hanedanlığına mensup Dimaşk hakimi el-Meliku'l-Muazzam İsa ile nebiz konusunda tartıştıkları aktarılır. Söz konusu nakle göre Melik'in, eş-Şeybânî'den nebizin mübah olduğuna ilişkin fetva talebine eş-Şeybânî, bunun mübah olduğuna dair rivayetlerin sahih olmadığını ifade ederek bunu reddetmiştir. Bunun üzerine Melik'in onu Tarhaniyye medresesindeki görevinden azlettiği, eş-Şeybânî'nin de 629/1231'deki vefatına kadar evine çekildiği aktarılmaktadır⁸⁶³.

Biyografisini veren kaynaklarda eş-Şeybânî'ye bir *el-Akîde* şerhi nispet edilmemekle birlikte kaynaklar kısmında ortaya koyduğumuz gibi onun bir *el-Akîde* şerhinin olduğundan şüphe bulunmamaktadır. Günümüze ulaşan *el-Akîde* şerhlerinden ilk yazılanı olan eş-Şeybânî'nin *Şerhu Akâidi't-Tahâvî* adlı eseri, söz konusu şerhlerden en dar kapsamlısıdır. Zaten müellif de eserinde bir kısım şeylere dikkat çekmekle yetineceğini mukaddimesinde dile getirerek eserin kapsamının sınırlılığına işaret etmektedir⁸⁶⁴. Hanefî-Maturidî bir içeriğe sahip olmasına rağmen İmam Mâturîdî ve takipçilerine çok fazla atıfta bulunmayan eserin kendisinden

⁸⁵⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/389; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/416; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/173.

⁸⁵⁹ en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/416.

⁸⁶⁰ en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/416.

⁸⁶¹ en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/416.

⁸⁶² en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/410; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/173.

⁸⁶³ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 133; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/415-416. el-Kureşî ve et-Temîmî ise aynı olayı el-Meliku'l-Muazzam İsa ile Hanefî fakihî Ebû Tahir İsmail b. İbrahim b. Gazi b. Ali b. Muhammed en-Nümeyrî el-Mardîni arasında yaşandığını aktarmaktadır (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/391; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/175). Ancak her ne kadar el-Kureşî ve onu esas alan et-Temîmî, bu isimleri iki ayrı şahıs olarak sunsalar da aslında bir tek kişi, yani Şerefuddin İsmail b. İbrahim eş-Şeybânî'dir. Nitekim en-Nuaymî, eş-Şeybânî'den söz ederken yaptığı nakilde onu Şerefuddin İsmail b. İbrahim b. Ahmed b. Gazi b. Muhammed şeklinde vermekte, künyesinin hem Ebu'l-Fadl hem de Ebû Tahir olduğunu söylemekte, nispetini de eş-Şeybânî el-Mardîni ed-Dimeşkî el-Hanefî olarak verip, İbn Fâlûs diye bilindiğini aktarmaktadır (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/416).

⁸⁶⁴ Şerefuddin İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 847/2, vr. 16a.

sonraki diğer *el-Akîde* şerhlerine kaynaklığı hususunda da açık bir kanıt bulunmamaktadır. Bu nedenle eserin içeriğinin sınırlı oluşunun yanında kaynaklık ve etki bakımında da dikkate değer bir tesirinin olmadığı söylenebilir.

Eserine hadis ve fıkıh ehlinin Ebû Cafer et-Tahâvî'nin ilmi otoritesi hususunda icma ettiklerini belirterek onun güvenilirliğine vurguyla başlayan⁸⁶⁵ eş-Şeybânî'nin bu vurgusunun, Hanefîlere özellikle Hadis üzerinden yöneltilen eleştirilere cevap verme amacı taşıması muhtemeldir. Zira özellikle Tahâvî üzerinden yapılan bu vurgu, Hanefî çevrelerin sıklıkla başvurduğu bir söylem olup Tahâvî'nin farklı kitleler tarafından kabul gören bu kimliğinin stratejik olarak kullanılmasından ibarettir.

Şerefuddin eş-Şeybânî, *el-Akîde* şerhinde Ebû Hanîfe'ye oldukça önemli atıflarda bulunmaktadır. Ancak onun Ebû Hanîfe'ye ait fikirleri Ebû Mansûr el-Mâturîdî veya Maturidiliğin merkezi bir ismine referansta bulunmadan doğrudan Maturidî gelenek içinde yorumladığı görülmektedir⁸⁶⁶. Mesela o Maturidiler için ayırıcı bir vasıf niteliği taşıyan tekvîn meselesinde klasik Maturidî yaklaşımını benimseyerek Mutezili ve Eşarî yorumlara karşı çıkar. eş-Şeybânî'ye göre tekvîn Allah'ın ezeli bir sıfatı olup madumun yokluktan varlığa çıkartılmasını sağlayan bir sıfattır. Bu sıfatın ezeli olduğunu kabul etmek yaratılan şeylerin (mükevven/mahluk) ezeli olmasını gerektirmemektedir⁸⁶⁷. Müellifin bu yaklaşımı aslında temelde Maturidi Hanefîlerin zat ve fiilî sıfatların ezeli oluşu hakkındaki kabulüne dayanmaktadır. Müellif de sıfat bahsine ilişkin açıklamalardan sonra buna işaret ederek “ashabımıza göre fiil sıfatlarıyla zat sıfatları arasında bir fark bulunmamaktadır. Bunların hepsi ezeldir” demektedir⁸⁶⁸.

Şeybânî'nin tekvîne dair bu açıklamalarını Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin tekvîn sıfatına ilişkin Tahâvî'ye atıfla *el-Akîde*'den alıntılandığı cümleleri şerh ederken yapmış olmasına özellikle işaret edilmelidir. Zira daha önce de dikkat çektiğimiz üzere Tahâvî'nin söz konusu ifadeleri, Eşarîlerin tekvîn sıfatının ezeli olduğu görüşünün Ebû Hanîfe'ye, dolayısıyla da selefe dayanmadığı yönünde Horasan-

⁸⁶⁵ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 15b.

⁸⁶⁶ Şeybânî, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye sadece ruyetullah bahsinde, tecelli kelimesinin manasını açıklarken atıfta bulunmaktadır (*Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 24b). Bunun dışında Maturidî kelamının hiçbir ismini o zikretmemektedir. Ancak buna rağmen onun Maturidî metinlere dayandığı kesindir.

⁸⁶⁷ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 19a-b.

⁸⁶⁸ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 21a.

Maveraünnehir Hanefîlerine yönelttiği eleştiriye Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin cevap vermek üzere başvurduğu ilk ve hatta tek önemli kanıtıydı. eş-Şeybânî de her ne kadar bu konuda en-Nesefî ya da diğer herhangi bir Maturidî kaynağa referansta bulunmamış olsa da onun da Tahâvî'nin bu ifadelerini tekvîn sıfatına işareti olarak açıkladığı ve bu yönüyle de en-Nesefî'yi takip ettiği açıktır. eş-Şeybânî'nin bu meselede özellikle Eşarîlere cevap vermesi⁸⁶⁹ onun da aynı saikle hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Zaten *el-Akîde*'nin söz konusu ifadeleri sadece Şerefuddin eş-Şeybânî tarafında değil İbn Ebi'l-İz dışındaki *el-Akîde*'nin ilk şarihlerinin tümü tarafından aynen takip edilecektir.

Sıfat bahsiyle ilişkili olarak ele alınan kalamullah meselesinde eş-Şeybânî, Allah'ın keliminin harf ve sesler cinsinden bir şey olmadığını ifade ederek⁸⁷⁰ Hanefî meşayihinden onun belli bir halinin olmadığını, Kur'ân okunması esnasında telaffuz edilen ibarelerin ise ona delalet ettiğini aktarır⁸⁷¹. Şeybânî Kur'ân'ın gayr-ı mahluk olduğu ifadesinin manasının da bu olduğunu, yani kalamullahın, nazmın zımında bulunan mana olması itibariyle gayrı mahluk olduğunu, mahluk olan harf ve seslerle de vasıflandırılmayacağını aktarır⁸⁷². eş-Şeybânî, kalamullahı dair bu açıklamalarında Mutezile'yi, Ahmed b. Hanbel'i istisna ederek Hanbelîleri doğrudan eleştirmekte⁸⁷³, Eşarîlerle ihtilafa yol açan ilahi kelamın işitilip işitilmemesi tartışmasına ise değinmemektedir⁸⁷⁴.

Şerefuddin eş-Şeybânî'nin Halku'l-Kur'ân konusunda Ebû Yusuf'tan Ebû Hanîfe ile bu meseleyi bir ay boyunca tartıştıkları ve nihai olarak Kur'ân'ın mahluk olduğunu öne sürenin kafır olduğu görüşünde ittifak ettiklerine dair nakli⁸⁷⁵, bir yandan müellifin bu husustaki kabulünü yansıtırken diğer yandan da Ebû Hanîfe ve Hanefîlere isnat edilen Halku'l-Kur'ân görüşüne de cevap teşkil ettiği söylenebilir.

⁸⁶⁹ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 19b-20a.

⁸⁷⁰ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 22b.

⁸⁷¹ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 22b.

⁸⁷² eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 23a-b.

⁸⁷³ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 22b.

⁸⁷⁴ Ancak müellif, Yüce Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasına değinirken bu konuşmanın ses ve harf cinsinden olmayan bir konuşma olduğunu aktarır (eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 29a).

⁸⁷⁵ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 23a.

eş-Şeybânî'nin şerhinde Ebû Hanîfe savunusu yaptığı da dikkate alındığında onun buradaki ifadelerinin bu amaca matuf olduğundan şüphe bulunmamaktadır⁸⁷⁶.

eş-Şeybânî açıklamalarında genel olarak Mutezile, Cebriyye, Havaric, Kerramiyye ve Şia gibi Ehl-i Ehva'dan saydığı mezhepleri eleştirmektedir. Mesela o isra-miraç, havz, şefaât, kader, arş-kürsi, kabir azabı ve istitaat gibi meseleleri tartışırken bu mezheplerin görüşlerini eleştirip Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ya da Ehl-i Hak mezhebi olarak kendi görüşlerini aktarırken⁸⁷⁷ yer yer eleştiriler yönelttiği Eşarî ve Hanbelî kitleleri ise Ehl-i Sünnet'in kapsamına dahil edip etmediği meselesi açık değildir. Fakat müellifin özellikle Eşarîleri tekvîn konusunda Mutezile⁸⁷⁸, imanda istisna meselesinde ise Havaricle⁸⁷⁹ birlikte zikretmesi, onun Eşarîlere çok da olumlu bakmadığını göstermektedir. Ancak eş-Şeybânî'nin Eşarîlere ve ekseriyetle teşbihle ilişkilendirdiği Hanebelilere yönelik tenkitleriyle birlikte İmam Şafî, İmam Malik, Ahmed b. Hanbel gibi isimleri bu tenkitlerin dışında tuttuğu dikkatten kaçmamaktadır. Hatta müteşabihi tevil meselesinde bu isimlerin yaklaşımını referans gösteren bir tutum sergilediğine bile şahit olunmaktadır. Müellif, İmam Muhammed'in teşbihe yol açabilecek şekilde anlaşılması muhtemel nasların manasına ilişkin sorulan bir soruya, bunları olduğu gibi kabul edip nasıllığının sorgulanmaması yönündeki cevabını aktararak İmam Malik, Abdullah b. Mübarek ve Ahmed b. Hanbel gibi alimlerin de bu görüşte olduğunu belirtmiş⁸⁸⁰, müteahhir bazı alimlerin bunları Allah'ın zatına uygun kimi tevillere bulunduklarına dikkat çekmesine rağmen Tahâvî'nin de tercih ettiğini söylediği ilk yaklaşımı daha uygun ve ihtiyatlı bulmuştur⁸⁸¹. Ancak onun kesin surette Allah için bir cisim ve hudus anlamına gelecek bir görüşü bundan istisna tuttuğu ve tevilden sakınmakla bunların Allah'tan nefyi arasında orta bir yolu benimsemeyi önerdiği de belirtilmelidir⁸⁸². Hatta bu yaklaşımına rağmen onun naslardaki kimi ifadeleri Allah'ın zat ve sıfatına yakışır şekilde tevil edilmesini savunduğuna da şahit olunmaktadır⁸⁸³. Nitekim o

⁸⁷⁶ Şeybânî, başka bir yerde de yine Ebû Yusuf'tan nakille Ebû Hanîfe'nin, Kur'ân'ın mahluk olmadığını savunmasına rağmen bu konuda tartışmaya girmiş olması nedeniyle böyle bir kimsenin de arkasında namaz kılınmayacağını savunduğunu aktarır (eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 30a).

⁸⁷⁷ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 26b-27a, 28b-29a

⁸⁷⁸ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 19a.

⁸⁷⁹ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 33a.

⁸⁸⁰ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 25b.

⁸⁸¹ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 26a.

⁸⁸² eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 25b.

⁸⁸³ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 40a.

nihai noktada Ebû Hanîfe'den nakille Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşünün ne tatil ve teşbih, ne de cebr ve tefviz olduğunu aktarır⁸⁸⁴. Bu yönüyle eş-Şeybânî'nin Hanefî mezhebi dışındaki mezhep imamlarının görüşlerini kayda değer bulup takipçilerinden kısmen ayırmakla birlikte nihai manada tavizsiz bir Ebû Hanîfe takipçisi olduğu söylenebilir.

Şerefuddin eş-Şeybânî, müteşabih nasların anlamlarıyla ilişkili olarak Allah'ın bir mekan ve özellikle de arşta olduğuna dair kabulleri de açıkça reddeder. Allah'ın arşta olduğu görüşünü Kerramiyye, Müşebbihe ve Rafızanın ğulat kesimlerince kabul edildiğini ifade eden eş-Şeybânî, Yüce Allah'ın cihetle ilişkilendirilmesinin kesin surette hudus anlamına gelip onun kıdemini ortadan kaldıracağını belirterek Allah'ın bir mekana nispetinin muhkem nassı redetmek olduğunu savunur⁸⁸⁵. Müellif, Allah'ın bir mekana nispetinin geçersiz oluşunu, aklî bir kısım delillerle de desteklemeye çalışmaktadır⁸⁸⁶.

eş-Şeybânî'nin tenkit ettiği diğer bir mezhep olan Şia'ya yönelttiği eleştirilerin odak noktasını ise imamet bahsi oluşturmaktadır. Hatta onun bu bahsi tümüyle Rafıza olarak isimlendirdiği Şia'ya reddiye sadedinde şekillendirdiği bile öne sürülebilir. eş-Şeybânî bu çerçevede Şiîlerin hilafına Hz. Ebû Bekr'in ümmete tekaddüm ettiğini ifade ederek onun hilafetinin sıhhatine ilişkin deliller sıralar. eş-Şeybânî'nin bu istidlallerinin kaynağını bir kısım ayet ve hadislerle, Hz. Ebû Bekr'in bazı fiilleri ve özellikle Hz. Ali'nin yer aldığı kimi nakiller oluşturmaktadır⁸⁸⁷. Ancak eş-Şeybânî'nin bu meselede Şiîlere yönelik açık ve imalı tenkitlerle sahabeye eza etmemeye yönelik hadis nakli dışında Ehl-i Beyt'e de dikkat çeken sakaleyn hadisini "ehl beyt" lafzıyla aktardığı da belirtilmelidir⁸⁸⁸. Fakat bu naklin doğal olarak Şiîliğin kullanımından farklı bir gayeyle aktarıldığı ve asıl itibarıyla Ehl-i Beyt'e ihtimamı telkin ettiği muhakkaktır.

İman konusunda Ebû Hanîfe'nin kalple tasdik dil ile ikrar şeklindeki tanımını esas alan eş-Şeybânî, özellikle Maturidî çevreler tarafından dile getirilen imanın aslında tasdik olduğu ikrarın ise dünyevî ahkâmın uygulanması için gerektiği şeklindeki açıklamalarına hiç değinmez. eş-Şeybânî için esas mevzu, amelin iman

⁸⁸⁴ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 26a.

⁸⁸⁵ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 26a-b.

⁸⁸⁶ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 26b.

⁸⁸⁷ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 40b-41a.

⁸⁸⁸ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 42a.

tanımında yer alıp almadığıdır. İmam Şafîî, Malik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, el-Evzaî, İshak b. Rahuye ve Ebu'l-Abbas el-Kalanisî gibi isimlerin imanın kapsamına ameli de dahil etmelerine rağmen Ebû Hanîfe ve ashabının ameli imanın dışında bıraktığını aktaran⁸⁸⁹ eş-Şeybânî, ayetlere, hadislerle ve akli istidlallere dayanarak sıraladığı delillerle Ebû Hanîfe'nin iman tanımının doğruluğunu ispata çalışır⁸⁹⁰. Müellifin iman tanımı dışında imanda artma ve eksilmenin olamayacağı⁸⁹¹, imanda istisnanın yapılamayacağı⁸⁹², iman ve islamın aynı olduğu⁸⁹³, melekler, nebiler ve bütün müminlerin imanının bir olduğu⁸⁹⁴ şeklindeki görüşleriyle de Hanefî-Maturidî yaklaşımı dile getirir. Ayrıca o, kebire sahibinin mümin olarak isimlendirileceğini, günahı sebebiyle imanının azalmayacağını, imandan ancak kendisini imana sokan şeyleri inkarla çıkacağını, tevbe etmeden vefatı durumunda Allah'ın dilemesinde olduğunu aktararak⁸⁹⁵ bu hususta Mürcie, Mutezile ve Havaric'in yaklaşımı reddeder⁸⁹⁶.

Hanefî-Maturidî bir çizgide *el-Akîde*'yi şerheden şerefuddin eş-Şeybânî, bu çizgideki görüşlerini temellendirirken kullandığı kaynakların ismini vermemektedir. Ancak Hanefî-Maturidî kimliği açıktan ortaya koyan temellendirmeleri dikkate alındığında eş-Şeybânî'nin kaynaklarının Hanefî-Maturidî kelimeler geleneği eserleri olduğu muhakkaktır. Fakat eş-Şeybânî, her ne kadar Gazne asıllı bir aileye mensup olsa da o, Şam bölgesinde doğup büyümüştür. Bölge dışına seyahat ettiğine ilişkin bir bilginin bulunmaması onun Hanefî-Maturidî görüşlerinin kaynağının batıya gelen Hanefîlerle bunlar vasıtasıyla bölgeye intikal eden metinler olduğu muhakkaktır. eş-Şeybânî'nin itikadî temellendirmeleri itibariyle Hanefî-Maturidî eserlerle *el-Akîde*'nin diğer şerhlerinden belirgin surette ayrılmamış olmakla birlikte bizzat doğuda bulunmaması ve orada ders almamış olması nedeniyle zengin Hanefî-Maturidî ikliminden mahrum kaldığı, bunun da eserine yansıdığı söylenebilir. eş-Şeybânî'nin şerhinin diğer *el-Akîde* şerhlerinden kapsam ve referansları itibariyle çok daha sınırlı olmasının nedeni de muhtemelen bu olmalıdır. Sonraki *el-Akîde*

⁸⁸⁹ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 32a.

⁸⁹⁰ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 32b-33a.

⁸⁹¹ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 33a.

⁸⁹² eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 33a.

⁸⁹³ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 33b.

⁸⁹⁴ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 33b-34a.

⁸⁹⁵ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 30b.

⁸⁹⁶ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 30b.

şerhleriyle Hanefî-Maturidî eserlerin eş-Şeybânî'ye referansta bulunmamasının asıl nedeninin de bu olması muhtemeldir.

İtikadi temellendirmeleri itibariyle Hanefî-Maturidi geleneğin bir parçası olmakla birlikte eş-Şeybânî'nin horasan-Maveraünnehirden bölgeye gelmiş bir ailenin batıdaki ikinci kuşak bir temsilcisi olması onu, Hanefî tedrisini orada yapan ve batıya da hoca olarak gelen çağdaşlarından kısmen ayıştırmış görünmektedir. Daha çok bölgedeki sosyal yapının tesiriyle açıklanabilecek bu durumun eş-Şeybânî'nin kısmî şekilde yansıdığı üslubu dışında görüşlerinde bir kırılmaya yol açmadığı yeniden ifade edilmelidir.

Şerefuddin eş-Şeybânî'nin şerhinde söz konusu bu sosyal yapının tesirinin gözlendiği dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da onun selefe değindiği bölümde yaptığı Ebû Hanîfe savunusudur. Önceki bölümde de kapsamlı şekilde değindiğimiz Ebû Hanîfe ve Hanefilik savunu literatürünün eş-Şeybânî ile aynı çağda ve özellikle de onun yaşamış olduğu Şam bölgesindeki isimlerce kaleme alınmış olması, söz konusu bu olgunun onun şerhine de yansımış olduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe karşıtı bir kitlenin Râfızâ'nın sahabe hakkında takınmış olduğu tavrı takındığından yakınan⁸⁹⁷ eş-Şeybânî'nin, sözünü ettiğimiz Ebû Hanîfe savunu literatürünün saiki olan tenkitlerden şikayetçi olduğu ortadadır. Tahâvî'nin selef ulemasını hayırla yad etmekten söz ettiği satırları şerh ederken sözü Ebû Hanîfe'ye getiren ve sadece buna dair açıklamalarda bulunan eş-Şeybânî, Ebû Hanîfe'yi savunmak için muhtasar şerhinin yetersiz kalacağını ifade etmekle birlikte özellikle onun ilmin ilk tedvin edicisi, istinbat ve ictihad yollarını ortaya koyan ve İmam Şafî'nin deyişiyle “insanların Fıkıh'ta iyali olduğu” biri olarak tanıtmakta ve onun meziyetlerinden bazılarını aktarmaktadır⁸⁹⁸. eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'nin fıkıhtaki yetkinliğine vurguyu ona yöneltilen tenkitlere cevap vermek için vasıta kıldığı açıktır. Sonraki *el-Akâide* şerhlerinde de sıklıkla karşılaştığımız bu türden ifadelerin, Hanefî-Maturidî şarihlerin gündemini uzun süre işgal etmeye devam ettiği anlaşılmaktadır.

⁸⁹⁷ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 42b.

⁸⁹⁸ eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, 42a-b.

3. Menkûbers en-Nâsırî ve en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhânu's-Sâtî'

Ebû Şuca' Necmuddin Menkûbers b. Yalınkılıç en-Türkî en-Nâsırî, Halife Nasır Lidinillah'ın mevlası olup fakih ve kelamcı bir Hanefî alimidir⁸⁹⁹. Abdülaziz b. Mîna'dan hadis dinlemiş⁹⁰⁰, 608/1212'de Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şuca b. Hasan b. el-Fadl (609/1213)'dan hadis dinleyip⁹⁰¹ ders almıştır⁹⁰². Kendisinden ise Hafız ed-Dimyâtî, Bağdat'ta hadis dinlemiş⁹⁰³, Kutbuddin b. Kastallanî ve Muhammed b. Muhammed el-Kencî de rivayette bulunmuştur⁹⁰⁴.

Muhtemelen Türkistan bölgesinden Bağdat'a gelmiş olan en-Nâsırî'nin ne zaman buraya gelmiş olduğu bilinmemektedir. Kendisinden köle olarak söz edilmesi onun bir savaş esiri olarak Bağdat'a gelmiş olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim kaynaklarda onun asker elbisesi giydiği, kaba ve serpuş taktığı aktarılmaktadır⁹⁰⁵. Nisbetinin en-Nâsırî oluşu onun 575-622/1180-1225 yılları arasında Abbasî halifesi olan Nasır Lidinillah tarafından satın alındığı ve dolayısıyla onun hilafeti döneminde Bağdat'a gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Meşhed-i Ebû Hanîfe medresesi müderrislerinden⁹⁰⁶ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şuca el-Bağdadî'den 608/1212'de hadis aldığına dair nakil⁹⁰⁷ onun bu tarihte Bağdat'ta bulunduğunu, ondan aynı zamanda ders aldığı⁹⁰⁸ bilgisi de onun muhtemelen genç yaşlarda olabileceğini akla getirmektedir. Fakat buna rağmen Nasır Lidinillah'ın başında bulunduğu fütüvvet teşkilatı için bir eser yazdığına dair nakil⁹⁰⁹ doğru kabul edildiğinde onun bu türden

⁸⁹⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir* I/462-463, IV/440; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/254-55; el-Kefevî, *Ketâib*, 237a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 56.

⁹⁰⁰ ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslam*, 48/121.

⁹⁰¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/380; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/285; el-Kefevî, *Ketâib*, 216a, 237a.

⁹⁰² el-Kefevî, *Ketâib*, 216a, 237a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 56.

⁹⁰³ ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslam*, 48/121; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/462; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/255.

⁹⁰⁴ ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslam*, 48/121.

⁹⁰⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/462; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/255.

⁹⁰⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/379; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/285.

⁹⁰⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, II/380; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV/285; el-Kefevî, *Ketâib*, 216a, 237a.

⁹⁰⁸ el-Kefevî, *Ketâib*, 216a, 237a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 56.

⁹⁰⁹ Muallim Cevdet, *Zeyl ala Fasli'l-Ahiyyeti'l-Fityâni't-Türkiyye fî Kitabi'r-Rihle li İbn Batûta*, Kurtuluş Matbaası, İstanbul 1351/1932, 71. Burada söz konusu eserin *en-Nûru'l-Lâmi'* olduğu öne sürülmektedir. Ancak bu eserin içeriğinde fütüvvetle ilişkilendirilecek herhangi bir husus bulunmamaktadır. Bu sebeple Muallim Cevdet'in en-Nâsırî'yi fütüvvet teşkilatıyla ilişkilendirdiği eserin *en-Nûru'l-Lâmi'* değil Kalaycı'nın da ifade ettiği gibi müellifin bir diğer eseri olan *Usûlu'l-İtikâdiyye* olması kuvvetle muhtemeldir (Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 178-179).

bir eser yazabilecek bir yetkinlikte olduğunu, dolayısıyla eğer bir ders alması söz konusu ise bunun temel düzeyde bir ilim tahsili olmadığı ileri sürülebilir.

Evlendiği zengin kadının vefatı sonrasında kendisine kalan mirası köle olmasını gerekçe göstererek halife el-Mustansır'a sunması⁹¹⁰ onun sosyal konumunun uzun süre değişmemiş olduğunu göstermektedir. Ancak en-Nâsırî'ye Halife el-Mustansır tarafından Bağdat kadılıkudatlığı teklifi⁹¹¹, onun sosyal statüsü bir yana Halife nezdinde de itibar sahibi olduğunu göstermektedir. Ancak en-Nâsırî'nin bu görevi reddetmesi⁹¹², müderrislik başta olmak üzere herhangi bir görev aldığından da söz edilmemesi onun hayatına dair pek çok hususun karanlıkta kalmasına yol açmıştır.

en-Nâsırî'nin halife Mustasımibillah ve melikleri nezdinde de itibar gördüğüne ilişkin bilgiler⁹¹³, Bağdat'ta yaşadığı sürede çok itibar gördüğünü gösterir. Bu durum, onun bir köle olduğuna dair bilgi hakkında da kuşkuya yol açmaktadır. Zira onun nisbetini taşıdığı Halife Nâsır'ın isteği ile fütüvvet teşkilatı için bir kitap yazması, Halife el-Mustansır'dan kadılık teklifi alması, Halife Mustasımibillah nezdinde de itibar görmesi bir kölenin kolay kolay sahip olamayacağı bir itibar olarak görünmektedir.

el-Akîde şerhinde meseleleri kapsamlı surette derinlemesine tahlili, Hanefî-Maturidî kelam geleneğine vukufiyeti ve özellikle kelamî meseleleri Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabşiratu'l-Edille* eserine müracaatla temellendirmesi, Menkûbers en-Nâsırî'nin kesin surette Horasan-Maveraünnehir Hanefî coğrafyasında tahsil görmüş olduğunu düşündürmektedir. Zira Hanefî-Maturidî kelam geleneğini bu şekilde kapsamlı bir surette ele alan bir ismin sadece Bağdat'a intikal etmiş Hanefî gelenekle bunu yapabilmesi güç görünmektedir. onun hayatına ilişkin pek çok noktanın karanlıkta kalması bu konuda kesin bir hükme varmayı mümkün kılmamaktadır.

Önemli bir Hanefî-Maturidî alimi olan en-Nâsırî'nin Bağdat'ta Maturidî kelamının aktarılmasında ve temsilinde önemli bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Onun bu kimliği *el-Akîde*'nin kapsamlı şerhinde açık şekilde görülmektedir. Her ne kadar *Usûlu'l-İtikâdiyye* adlı eserinde doğrudan ve sadece Hanefî-Maturidî bir çizgi

⁹¹⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/462-463; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/255, el-Kefevî, *Ketâib*, 237a.

⁹¹¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/462; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/255.

⁹¹² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/462; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/255.

⁹¹³ ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 48/121.

yerine kapsamlı bir Ehl-i Sünnet vurgusuyla İmam Şafî, İmam Malik, Ahmed b. Hanbel'i de içine alan itikadî bir söyleme sahip olsa da⁹¹⁴ onun, söz konusu bu eseri özel bir amaca matuf olarak kaleme aldığı, mensubu olduğu kelimî geleneğin izlerini *el-Akîde* şerhinde ortaya koyduğu açıktır. Bu açıdan farklı iki eğilimi yansıtan *Usûlu'l-İtikâdiyye* ve *el-Akîde* şerhlerinin farklı kitleleri muhatap alarak ve dolayısıyla da farklı amaçlarla yazılmış olduğu söylenebilir. Ancak Nâsırî'nin esas kelimî duruşu ve temsilcisi olduğu kelimî geleneğin gerçek surette yansıdığı eseri hiç şüphesiz *el-Akîde* şerhidir.

Telif tarihi itibarıyla *el-Akîde* şerhleri arasında üçüncü sırada yer almakla birlikte *en-Nûru'l-Lâmi'* ve *'l-Burhânu's-Sâti'*, *el-Akîde*'yi bu kadar geniş şekilde yorumlayan ilk eser olup kendisinden sonraki bütün *el-Akîde* şerhlerine etkide bulunmuştur. en-Nâsırî, Hanefî-Maturidî gelenekle *el-Akîde*'yi bütünleştirirken büyük oranda en-Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille* eserine dayanmıştır. Onun tekvîn bahsinde en-Nesefî'nin *el-Akîde*'den naklini öncesi ve sonrasıyla birlikte, oldukça geniş şekilde aynen aktarması en-Nâsırî'nin *el-Akîde*'yi şerhetmesinin temelde en-Nesefî'nin atfı gerekçesiyle tamamen uyuştuğunu göstermektedir.

en-Nâsırî'nin *el-Akîde* şerhi, özellikle Maturidî geleneği nakli açısından oldukça önemlidir. Eserine uzun bir bilgi bahsiyle başlayan en-Nâsırî, burada bilginin tanımı, hakikatın ispatı, taklit ve istidlal, zorunlu bilgiyi gerektiren delillerin çeşitleri gibi meseleleri uzun uzadıya açıklar⁹¹⁵. Tümüyle Horasan-Maveraünnehir bölgesindeki Hanefî geleneğe yaslanan müellif, ilim bahsinde de bu geleneğin imamları olarak tanımladığı Ebû Hafs el-Kebir (216/831), Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed el-Hakim es-Semerkindî (342/953), Ebû Abdır Rahman b. Ebi'l-Leys el-Buharî'nin ifadeleri ile bu geleneğin reisi olarak nitelediği İmamı'l-Hüdâ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (344/933)'nin *Kitâbu't-Tevîlât*'ındaki sözleri ve Seyfu'l-Hak Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115)'nin *Usûl'ü (Tabsıratu'l-Edille)* ile Kadı Ebû Zeyd ed-Debusî (430/1039)'nin *Tahdidu Edilletiş-Şer'* (*Takvîmu'l-Edille*) adlı kitaplarını kullanacağını ifade etmektedir⁹¹⁶. Bununla

⁹¹⁴ Ebû Şuca' Menkûbers b. Abdillâh en-Nâsırî, *Usûlu'l-İtikâdiyye*, Süleymaniye-İbrahim Efendi, nu: 372, vr. 88b.

⁹¹⁵ Ebû Şuca' Menkûbers en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'* ve *'l-Burhanus-Sati'*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 848/2, vr. 18a-48b.

⁹¹⁶ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, vr. 18a. en-Nâsırî eserin başka bir yerinde de hemen hemen aynı kaynakları sıralar (*en-Nûru'l-Lâmi'*, 100a). en-Nâsırî, Mâturîdî'nin *Kitabu't-Tevhid*'inden de söz

birlikte onun gerek ilim bahsinde gerekse de diğer bahislerde kendisinden en çok alıntıda bulunduğu eser hiç şüphesiz *Tabsıratu'l-Edille*'dir.

en-Nâsırî, şerhinde kendisinden önce yazılmış olan ancak günümüze ulaşmayan Ebû Hafs el-Gaznevî'ye ait şerhi, sıklıkla kullanmaktadır⁹¹⁷. Bu şerhden yaptığı nakilleriyle kendisinden sonraki *el-Akîde* şerhlerine de kaynaklık yapan en-Nâsırî'nin, sadece söz konusu bu şerhin değil aynı zamanda Hanefî-Maturidîlere ait kelami geleneğin Bağdat bölgesindeki önemli bir taşıyıcısı olduğu da söylenebilir. *el-Akîde* metninin şerhine Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'de yer alan Tahâvî hakkındaki “Ebû Cafer et-Tahâvî genel olarak selefin, özel olarak da Ebû Hanîfe ve ashabının ilimlerini bilen biridir” sözleriyle başlayan⁹¹⁸ en-Nâsırî, adeta *el-Akîde* metninin tartışılmazlığını ve selefe istinad ettiğini dile getirmeye çalışır. Onun *el-Akîde* metnindeki ifadeleri Tahâvî'ye değil de sanki doğrudan Ebû Hanîfe ve iki talebesine aitmiş gibi çoğul sigayla aktarması aslında metnin içeriğinin Ebû Hanîfe'ye isnadı hususunda hiçbir şüphe duymadığının delilidir. Şerhin bütününde de görüleceği gibi *el-Akîde* metninin Maturidî gelenekle oldukça kolay bir şekilde ilişkilendirilerek şerhedilmiş olmasında da en-Nâsırî'nin metni bu şekilde görmesinin önemli bir etkisi bulunmaktadır. en-Nâsırî için Tahâvî'nin buradaki konumu ise sadece *el-Akîde*'nin ravisi olmaktan ibaret görünmektedir.

Açıklamalarında bütünüyle Hanefî-Maturidî eserleri kullanmakla birlikte en-Nâsırî, yoğun biçimde başvurduğu aklî istidlallerle dikkat çekmektedir. Neredeyse her meselede aklî ve naklî delilleri ayrı ayrı aktaran en-Nâsırî, aklî istidlallere çok daha fazla yer ayırıp meseleleri genelde bu minvalde inceler. O, sıklıkla sahih aklın Allah'ın hüccetlerinden olduğunu ve Allah'ın hüccetlerinin ise birbirine destek olduklarını ve asla zıt olamayacaklarını belirtir⁹¹⁹. en-Nâsırî, semî delilleri ise ilgili bölümlerin sonunda çoğunlukla ayetlere, çok az da hadislerle dayanarak herhangi bir açıklama yapmaksızın aktarmakla yetinir. Onun aklî istidlallere dayanarak yaptığı kapsamlı tahlilleri *el-Akîde* metninin sınırlı içeriğini bütünüyle aşmakta ve Hanefî-

etmekle birlikte (*en-Nûru'l-Lâmi*', 113a) hiç alıntı yapmaz. *Tevîlât*'tan ise birkaç kez alıntıda bulunur (*en-Nûru'l-Lâmi*', 18a, 72a, 113a, 160b). en-Nâsırî, yukarıda zikredilen eserler dışında Ebu'l-Ala Said b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Üstüvâî (432/1041)'nin *Kitabu'l-İtikâd* eserinden de sık sık alıntıda bulunmaktadır

⁹¹⁷ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*', 65b, 67b, 68b, 71a, 85a, 100a, 103a, 105a, 110b, 116a, 126a, 133a, 165b. en-Nâsırî bunların dışında Gaznevî'ye daha onlarca atıfta bulunur.

⁹¹⁸ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*', 17b-18a; krş. en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/467-478.

⁹¹⁹ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*', 17b, 68a.

Maturidî kelim geleneğinin o zamana kadar oluşmuş birikiminin Bağdat'ta güçlü şekilde yansıtan bir örneğini sunmaktadır.

Şerhinde Mâturîdî'nin en önemli takipçilerinden Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye oldukça yoğun şekilde atıfta bulunan en-Nâsırî, Hanefî-Maturidî geleneğe yöneltilen eleştirilere de özellikle onun *Tabsîratu'l-Edille* eseri üzerinden yanıt verir. Maturidî karşıtı görüşlerle yüzleşmekten çekinmeyen ve meseleleri olabildiğine derinlemesine ele almaya çalışan en-Nâsırî'nin, özellikle Eşarî-Şafîîlerle polemige girmesi ve Mâturîdî'nin Ehl-i Sünnet savunusunu Eşarî'den daha önce ve daha köklü bir gelenekle Ebû Hanîfe'ye dayandırmaya çalışması, başta tekvîn sıfatı olmak üzere kimi meselelerde Maturidîlere yöneltilen eleştirilere cevap için zemin teşkil etmiştir. Mâturîdî ismi etrafında oluşmuş kelim geleneğinin Ebû Hanîfe'ye istinad ettiğini ısrarla savunan en-Nâsırî'nin, bu hususta *Tabsîratu'l-Edille*'de yer alan Ebû Hanîfe'den İmam Mâturîdî'ye bir ilim geleneğinin Horasan-Maveraünnehir bölgesinde kesintisiz bir çizgide devam ettiğine dair tezini kullanması⁹²⁰, özellikle Şafîî-Eşarî çevrelerce Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve takipçilerinin savunduğu bazı görüşlerin Ebû Hanîfe ve selefe dayanmadığı iddiasına cevap vermeyi amaçlamaktadır. en-Nâsırî'nin özellikle Allah'ın sıfatları bahsinde meseleyi geniş şekilde açıklaması ve sürekli Allah'ın zâtî ve fiilî bütün sıfatlarının ezeli olduğunu dile getirerek tekvîn sıfatı etrafında dönüp dolaşması bu açıdan oldukça anlamlıdır.

Eserin değişik yerlerinde tekvîn sıfatına değinen en-Nâsırî, onun Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfat olduğu, hadis olan mükevvenen de ayrı olduğunu sık sık tekrarlar⁹²¹. Tekvîn, tahlîk, icâd, ihdâs, ihtira' kelimlerinin hepsi aynı manaya gelmekte olup selef, bütün bunları kapsayacak bir şekilde tekvîn lafzını kullanmıştır⁹²². Tekvînin ezeli olması mükevvenin ezeli olmasını gerektirmemektedir. Zira Yüce Allah'ın ezelde muttasıf olduğu sıfatlarının tesiri sonradan ortaya çıkabilir. Sıfat ezeli iken, bunun tesiri belli bir vakitte tezahür edebilir. Bu nedenle sıfatın tesirinin ortaya çıktığı an, sıfatın Allah'da meydana gelmesi, dolayısıyla da muhdes olarak nitelenmesi mümkün değildir⁹²³. Zaten Yüce

⁹²⁰ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*', 111b-113a; krş. en-Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille*, I/469-471.

⁹²¹ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*', 69a; 85a, 102a-b, 105b, 110b.

⁹²² en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*', 69a.

⁹²³ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*', 85a-b, 102b, 110b-111a.

Allah’a muhdes sıfatların nispet edilmesi O’nda bir noksanlık ve tağayyür manasına gelir ki böyle bir şey Allah için düşünülemez⁹²⁴.

Eşarî çevrelerin tekvînin ezelî olduğu fikrinin selefe değil IV/X. asırda ortaya atılmış bir görüş olduğu şeklindeki iddiaya şiddetle karşı çıkan en-Nâsırî, Neseî’nin *Tabsıratu’l-Edille* eserinden yaptığı oldukça uzun nakillerle bu fikrin türedi değil tam aksine Ebû Hanîfe’ye dolayısıyla selefe dayandığını ispata çalışır⁹²⁵. O imamlardan nakledilen zati ve fiili sıfatların ezelî olduğu fikrinin başından beri Ehl-i Sünnet vel-Cemaat’ın görüşü olduğunu ısrarla dile getirir⁹²⁶. Ebû Hanîfe’den İmam Maturidî’ye kadar uzanan ve herbirinin önemli eserlerle Ehl-i Sünnet’in görüşlerini Horasan-Maveraünnehir bölgesinde savunduğunu ve bunların tümünün de istisnasız olarak Allah’ın bütün isim ve sıfatlarının ezelî olduğunu benimsediğini dile getiren en-Nâsırî, bunların tamamının Ebu’l-Hasan el-Eşarî’den önce yaşadıklarını özellikle vurgular⁹²⁷. Her satırıyla Eşarîlerin Maturidîlerin tekvîn sıfatına dair kabulüne yönelik eleştirilerine cevap verdiği açık olan en-Nâsırî’nin, sıfatlara ilişkin bu bahsi diğerlerine göre çok daha geniş tutmasının Eşarîlerle tekvîn üzerinden yaşanan polemikle yakından ilişkisi vardır. Horasan-Maveraünnehir bölgesinde Eşarîlerle Maturidîlerin ilk karşılaşmasının ateşli tartışma konusu olan tekvîn⁹²⁸ tıpkı *Tabsıratu’l-Edille*’de geniş şekilde ele alınıp Eşarîlerle hesaplaşmaya girilmesi gibi Menkûbers en-Nâsırî de, bu tartışmayı olduğu gibi şerhine taşımıştır⁹²⁹. Bir yandan Mutezileyle öte yandan Eşarîlerle sıfatlar konusunda⁹³⁰ tartışan en-Nâsırî’nin kendilerine yapılan ‘türedi (hadis)’ ithamına karşılık selefe dayandırdığı fiili sıfatların ezelî olduğu fikrinin sadece Ebû Hanîfe’nin takipçileri tarafından değil, insanlar arasında kerametleri açık olan sufîlerin çoğunluğu tarafından da kabul

⁹²⁴ en-Nâsırî, *en-Nûru’l-Lâmi*, 95a.

⁹²⁵ en-Nâsırî, *en-Nûru’l-Lâmi*, 111a-113a.

⁹²⁶ en-Nâsırî, *en-Nûru’l-Lâmi*, 100b, 105a.

⁹²⁷ en-Nâsırî, *en-Nûru’l-Lâmi*, 113b. krş. en-Neseî, *Tabsıratu’l-Edille*, I/474.

⁹²⁸ Maturidîlerle Eşarîler arasındaki ilk temaslarda tekvîn meselesinin belirleyici işlevine dair bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*, 284 vd.

⁹²⁹ İlk *el-Akîde* şarihlerinden özellikle tekvîn meselesinde Eşarî ve takipçilerine en şiddetli tenkitler Menkûbers en-Nâsırî tarafından yöneltilmiştir. en-Nâsırî bu tenkitlerinde çokça alıntıda bulunmuş olduğu Ebu’l-Muîn en-Neseî’den bile daha sert bir dil kullanmakta ve pek çok meselede de bu tutumunu sürdürmektedir. en-Nâsırî’nin bu yaklaşım ve üslubu sonraki Hanefî-Maturidî *el-Akîde* şerhlerinin bazılarında kısmen esnese de eleştirilerin çerçevesi genel anlamda sürdürülmüştür.

⁹³⁰ en-Nâsırî’nin şerhinin tevhid ve sıfatlar bölümü eserin en kapsamlı bölümü olup tekvîn meselesi bu bölümün en fazla yekûn tutan başlığıdır. Tekvîn bahsinde özellikle Eşarîlere cevap vermeye çalışan en-Nâsırî, genel olarak tevhid ve sıfatlar başlığında Dehrîler ve Senevîler gibi İslam dışı gruplar istisna edilirse neredeyse sadece Eşarîleri ve Mutezile’yi muhatap almaktadır.

edildiğini ifade etmesi⁹³¹ kendilerine yöneltilen eleştirilere karşı yaslanmış olduğu sosyal zemini genişletme amacı taşıdığı muhakkaktır. Ancak böyle geniş bir kitleye dayanmasına rağmen en-Nâsırî'nin bütünüyle öne çıkarıp lider pozisyonunda kendisine atıf yaptığı isim Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'dir. Yukarıda söz konusu edilen Ebû Hanîfe'den Mâtûrîdî'ye uzanan silsileyi övgü dolu ifadelerle vermekle birlikte en-Nâsırî için bu silsilenin en önde geleni ve hatta bunlardan hiçbiri olmasa bile tek başına yeterli olan ismi Mâtûrîdî'den başkası değildir⁹³². Mâtûrîdî'nin önder konumunu en-Nesefî'den olduğu gibi almakla yetinmeyen en-Nâsırî, onun Mutezile'ye karşı etkin mücadelesinden dolayı Mutezile'nin Ehl-i Sünnet'i onunla isimlendirdiğini, akaid ve usulde Ebû Hanîfe yolunun takipçilerini İmam Maturidi'ye nispet ettiklerini ve sırf onun faaliyetlerine duydukları öfkelerinden dolayı da onun takipçilerine “o Maturidiler (ha ulai'l-Maturidiyye)” dediklerini naklederek⁹³³ aslında İmam Mâtûrîdî'nin o merkezi konumunu belirtmekle yetinmeyip bölgedeki Hanefîlerin artık İmam Mâtûrîdî'ye nispetle anıldıklarına dair de önemli bir veri sunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye ait fikirlerin Maverâünnehir bölgesinde Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî önderliğinde güçlü bir şekilde savunulduğuna şahitlik eden bu ifadeler her ne kadar Mutezile'nin dilinden aşağılama amacıyla dile getirilmiş olsa da en-Nâsırî'nin yaptığı nakil, tümüyle Mâtûrîdî'nin güçlü pozisyonunu ifade etmeye yönelik bir alıntı olup Hanefî kitlenin onun ismi etrafında toplandığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Onun Ebû Hanîfe'ye mensubiyetin sınırlarını çizen ve Semerkant bölgesindeki Hanefîlerin itikadî temellendirmelerini merkeze alıp itikadî olarak hangi zümreden olursa olsun diğer Hanifeleri devre dışı bırakmayı amaçlayan şu sözleri ise oluşturulmak istenen kimliğin en açık tezahürüdür: “... Her kim kendisini Ebû Hanîfe mezhebine nispet eder de zâtî ve fiilî sıfatların her ikisinin de kıdemini kabul etmez, Allah'ın kelamının ezeli olduğuna inanmaz, hayır ve şerriyle kadere iman etmezse o kimse hiçbir şekilde Ebû Hanîfe mezhebinden değildir”⁹³⁴.

Müellifin bir kısım kabuller etrafında kimlik oluşturmayı amaçlayan bu satırlarının özellikle bazı meselelerde Ebû Hanîfe ve takipçilerine yöneltilen ithamlara karşı savunma çabasıyla ilişkili olarak da okunabilir. Kendilerini Ebû

⁹³¹ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 114a. Krş. en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/475.

⁹³² en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 113a-b. Krş. en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/471-472

⁹³³ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 113a-b. en-Nâsırî bu bilgiyi “en-Nesefî dışındakiler”e nispet ederek vermektedir.

⁹³⁴ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 115b.

Hanîfe'ye nispet eden ancak en-Nâsırî tarafından tenkit edilen kitleleri devre dışı bırakmaya yönelik bu tutum, Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı bahsinde de kendisini göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahluk olmadığını savunduğunu ifade eden rivayetleri Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Hasan b. Ziyad, Davud et-Tâî gibi isimlerden nakillerle aktaran en-Nâsırî'nin, Ebû Hanîfe'nin tabiin asrında yaşayıp onlarla fıkıh öğrenip fetva verdiğini, sahabeden bir gruba yetiştiğini ve onlardan rivayette bulunduğunu ifade ederek onun ve ashabının sahabenin yolunun takipçileri olduğunu zikretmesi⁹³⁵ Halku'l-Kur'ân konusunda ona nispet edilen fikirlerin reddinden başka bir amaç taşımamaktadır. Nitekim müellif, Ebû Hanîfe ve ashabının Kur'ân'ın mahluk olmadığını savunduklarına dair bu nakilleri yaparak adeta onlara yönelik eleştirilere cevap verdikten sonra meselenin esasına girmekte ve özellikle Mutezile'yi hedef almaktadır⁹³⁶.

en-Nâsırî'nin Mutezile'ye tenkitlerde bulunduğu bir diğer mesele ruyetullahtır. Konuyu kapsamlı bir şekilde ele alıp nakli delillerin yanında akli istidlallerle de ispata çalışan müellifin Mutezile dışına hedef aldığı kitle, ruyetten hareketle Allah için bir cihet ve mekan nispetinde bulunan Mücessime'dir. Meseleyi öncelikle bu boyutuyla ele alan en-Nâsırî'nin aktardıklarıyla onun müteşabih lafızlara yaklaşımını da öğrenmekteyiz. Müteşabih ayetlerin zahirine göre anlaşılmasının mümkün olmadığını dile getiren en-Nâsırî, tevilin kaçınılmaz bir yöntem olduğunu vurgular. Bundan dolayı alimlerin muhkem nasla tenakuza düşmeyen ve makul ile çelişmeyen şekilde, nasların muhtemel vecihlerden biriyle tevil edilmesi gerektiğini savunduklarını aktaran⁹³⁷ en-Nâsırî, naslarda geçen el, yüz, istiva, ...vs ifadelerin Allah'ın cisim olduğu manasına yol açmasını engellemek için zahirlerini aşan anlamlarının olduğunu kabul etmek gerektiğin söyler⁹³⁸. Bunun aklın gereği olduğunu dile getiren en-Nâsırî, aklın bilgi yollarından biri olduğunu, peygamberlerin atası Hz. İbrahim'in de bu yolu kullanarak Allah dışında bir ilahın olmadığını ıspatladığını, Yüce Allah'ın da bu yolu överek hüccet olarak isimlendirdiğini söyleyip kendisinin de Hz. İbrahim'in kullandığı işte bu hüccete başvurduğunu ifade eder⁹³⁹.

⁹³⁵ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 146a-147b.

⁹³⁶ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 148a vd.

⁹³⁷ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 154b-155a.

⁹³⁸ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 172b.

⁹³⁹ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 172b-173a.

Müellif en-Nâsırî, selefın lafızları zahirlerine hamlettikleri iddiasını da vehim olarak nitelemektedir. Selef arasındaki ihtilafın lafzın ibaresiyle ilgili olduğunu, müteşabihin manasında ise ittıfak ettiklerini dile getiren en-Nâsırî, mesela onların Allah'ın bir mekan edinmesinden, yerleşmek için herhangi bir ciheti tercih etmekten yüce olduğunu savunduklarını dile getirmekte ve onlardan tevil ile uğraşanların tevhide layık şekilde bunu yaptıklarını aktarmaktadır⁹⁴⁰. en-Nâsırî, naslardaki her ifadenin zahirinin alınamayacağına ilişkin örnekler verdikten⁹⁴¹ sonra selef ve haleften hiç kimsenin müteşabih lafız olan el, yüz, göz ifadelerinden Allah'ın organlarını anlamadığını ifade ederek Müşebbihe'nin bunları nasıl olup da birer organ gibi anladığına ilişkin şaşkınlığını belirtir. Müellif, muhkem nasların varlığına rağmen hala Allah'ı cisim ve suret gibi algılayıp ona organ nispet etmelerini itikadlarının bozuk oluşuna yorar⁹⁴².

Genel anlamda ruyeti ispatta Mutezile'yi muhasım alarak Ehl-i Sünnet'in temel tezlerini ispatlamaya çalışan en-Nâsırî'nin Allah'ın cihet ve mekandan münezzeh olduğu ve arşa da istiva etmediğini uzun uzadıya açıklamaya çalışması onun özellikle Mücessime ve Müşebbihe adıyla Ehl-i Hadis'in Hanbelî kanadını hedef aldığı muhakkaktır. en-Nâsırî'nin bu türden açıklamaları sonraki Maturidî şarihler tarafından da alıntılanmakla birlikte bir Hanefî olmasına rağmen Ehl-i Hadis'in (Hanbelîler) bu türden itikadî görüşlerini benimseyen bir diğer *el-Akîde* şarihi Sadruddin İbn Ebi'l-İz (792/1390) tarafından isim verilmeden cevaplandırılacaktır.

en-Nâsırî, iman ve imana müteallık tüm meselelerde de Maturidîlere ait kabulleri dile getirmektedir. İmanın dil ile ikrar ve kalple tasdik olduğu şeklindeki tanımında ikrarın ahkâmın icrası için gerekli olduğunu kabulü⁹⁴³, imanda istisnayı reddetmesi⁹⁴⁴, iman ve islamın aynı olduğunu dile getirmesi⁹⁴⁵, günahın kişiyi imandan çıkarmayacağı⁹⁴⁶, imanda artma ve eksilme olmayacağı⁹⁴⁷, herkesin

⁹⁴⁰ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 176a.

⁹⁴¹ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 176a-b.

⁹⁴² en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 177a.

⁹⁴³ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 216b.

⁹⁴⁴ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 206b vd, 221a.

⁹⁴⁵ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 160b vd.

⁹⁴⁶ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 214a vd.

⁹⁴⁷ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 218b.

imanının eşit olduğu⁹⁴⁸ gibi görüşler pek çok Hanefî-Maturidî kaynakla karşılaştığımız türden açıklamalarla aktarılmaktadır.

Kendisinden sonraki *el-Akîde* şerhlerinde önemli izleri olan en-Nâsirî'nin *en-Nûru'l-Lâmi*'i kanaatimizce *el-Akîde* şerhleri içerisinde sadece Maturidî geleneği temsil açısından değil bu geleneği Bağdat gibi batı bölgelerine taşıması itibariyle de en önemli şerhtir. Kaynakları açısından oldukça sınırlı olmakla birlikte Maturidîliğin en önemli metni kabul edebileceğimiz *Tabşıratu'l-Edille*'ye yaslanması ve Hanefî-Maturidî kelim geleneğini geniş şekilde aktarması bu esere, Maturidî düşünce geleneğinde önemli bir konum kazandırmıştır. Hanefî-Maturidî kelim geleneğini batıya aktarması ve kendisinden sonra Şam ve Mısır'da hatta Osmanlı döneminde Anadolu'da yazılan *el-Akîde* şerhlerinin neredeyse tümünde temel kaynak olarak alınması, *en-Nûru'l-Lâmi*'nin etkisinin yüzyıllarca devam ettiğini göstermektedir.

4. Hibetullah et-Türkistânî ve Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye

Fakih ve usulcû olarak nitelenen⁹⁴⁹ Şucauddin Hibetullah b. Ahmed b. Mualla et-Türkistânî et-Tarâzî 671/1272 yılında Türkistan'ın Tarâz şehrinde doğmuştur⁹⁵⁰. Ardından Şam bölgesine gelmiş⁹⁵¹ ve burada Celaluddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el-Habbâzî'den fıkıh⁹⁵², Taculeşkar Tacuddin'den de *el-Câmiu'l-Kebîr*'i okumuştur⁹⁵³.

Medreselerde muîdlik görevi yaptığı⁹⁵⁴, çeşitli bölgelerden kendisine ilim tahsili için gelenlerin olduğundan söz edilen⁹⁵⁵ et-Türkistânî'den oğlu Bedruddin Muhammed⁹⁵⁶ ve tabakat müellifi el-Kureşî ders almıştır⁹⁵⁷. Muhtemelen müderrisi

⁹⁴⁸ en-Nâsirî, *en-Nûru'l-Lâmi*, 217b.

⁹⁴⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/566; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 313; el-Kefevî, *Ketâib*, 313a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 223.

⁹⁵⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/567, IV/354; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 313; el-Kefevî, *Ketâib*, 313a.

⁹⁵¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/567, IV/354; , el-Kefevî, *Ketâib*, 313a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 223.

⁹⁵² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/567, IV/354; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 313; el-Kefevî, *Ketâib*, 313a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151, 223.

⁹⁵³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/567, IV/354; el-Kefevî, *Ketâib*, 313a.

⁹⁵⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/566.

⁹⁵⁵ el-Kefevî, *Ketâib*, 313a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 223.

⁹⁵⁶ el-Kefevî, *Ketâib*, 313a. Bedruddin Muhammed, fıkıh okumuş, muîdlik yapmış, ders vermiş, fetva verip eser yazmıştır. 769/1368'de vefat etmiş ve sufiyye medresesine defnedilmiştir (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/385).

⁹⁵⁷ el-Kefevî, *Ketâib*, 313a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 99. Kendisinden “şeyhuna” şeklinde söz eden (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/79, IV/164, IV/354) el-Kureşî, ondan Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin *el-Menâr* ile *el-Misal* eserlerinden bir parça okuduğunu söyler (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/566).

olduğu Mısır'daki Zahiriyye medresesinde 733/1333 yılının Zilkade ayında vefat etmiştir⁹⁵⁸. *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şerhi dışında İmam Muhammed'in *el-Câmiu'l-Kebîr*⁹⁵⁹ ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Menâr*⁹⁶⁰ adlı eserine şerhleri ve fıkha dair *el-Ğurer*, *el-İrşâd* ve *el-Menâzil* gibi müstakil eserleri bulunmaktadır⁹⁶¹.

Şucauddin Hibetullah b. Ahmed b. Mualla et-Türkistânî'nin *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* eseri, Necmuddin Menkûbers en-Nâsırî'nin *en-Nûru'l-Lâmi*' adlı şerhiyle büyük oranda benzeşmektedir. en-Nâsırî gibi hemen her ifadenin ilk şerh cümlesine Ebû Hafs el-Gaznevî'den nakille başlayan et-Türkistânî'nin el-Gaznevî'den doğrudan alıntı yaptığını ima eden ifadelerine rağmen bu alıntılarının tamamını en-Nâsırî üzerinden yapıldığı açık şekilde görülmektedir. Zira et-Türkistânî'nin el-Gaznevî'den yaptığı alıntılar en-Nâsırî'nin aktardıklarıyla sınırlı olup onun alıntılarında ne farklılık ne de fazlalık içermektedir. Aynı şekilde et-Türkistânî'nin el-Gaznevî dışında diğer önemli kaynakları arasında yer alan Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin *Tevîlât*'ı ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille* eseri ile bunlara nazaran daha az müracaat ettiği Kadı Ebu'l-Ala el-Üstüvâî'nin *Kitabu'l-İtikâd*'ı ve Ebû Zeyd ed-Debusî'nin *Tahdidu'l-Edilleti's-Şer'* eserlerinden yaptığı alıntılar da büyük oranda en-Nâsırî'nin şerhi üzerinden alıntılanmış görünmektedir. Söz konusu bu eserlerin en-Nâsırî'nin de sıklıkla başvurduğu kaynaklar olduğu bir kez daha belirtilmelidir. Ancak buna rağmen et-Türkistânî'nin, şerhinde en-Nâsırî'den söz etmeyip bir yerdeki açık atfı⁹⁶² dışında kendisine referansta bulunmaması şaşırtıcıdır.

en-Nâsırî'nin şerhinin başında yer alan uzun bilgi bahsine eserinde yer vermeyen et-Türkistânî, *el-Akîde*'ye dostlarının isteği üzerine şerh yazdığını belirtir⁹⁶³. Ancak söz konusu bu isteğe Türkistânî'nin neden tümüyle Menkûbers en-Nâsırî'nin şerhine yaslanan bir eser kaleme alarak cevap verdiği merak konusudur. Her iki eserin baştan sona karşılaştırılması bir kısım farklılıklara rağmen Türkistânî'nin şerhinin büyük oranda *en-Nûru'l-Lâmi*'e dayandığını ve adeta onun

⁹⁵⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/566; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 313.

⁹⁵⁹ el-Kefevî, *Ketâib*, 313a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 223.

⁹⁶⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/567; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 313; el-Kefevî, *Ketâib*, 313a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 223.

⁹⁶¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/567; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 313.

⁹⁶² Şucauddin Hibetullah b. Ahmed b. Mualla et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Süleymaniye-Pertev Paşa, nu: 650, vr. 31b. Krş. en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi*', 162a-b.

⁹⁶³ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 7b.

bir muhtasarı olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak bununla birlikte Türkistânî'nin kendine ait kimi açıklamalarının da bulunduğu ifade edilmelidir. Fakat bunun, eserin büyük oranda en-Nâsırî'nin şerhine yaslandığı gerçeğini değiştirmediyini belirtmeliyiz.

Hibetullah et-Türkistânî'nin gerek tümüyle Menkûbers en-Nâsırî'nin şerhine dayanmış olması gerekse de meseleleri ele alış şekli onun bir Hanefî-Maturidî temsilcisi olduğunu kesin surette kanıtlamaktadır. Ancak en-Nâsırî şerhine yaslanmış olmasına rağmen Türkistânî'de, Menkûbers en-Nâsırî'de görülen güçlü Hanefî-Maturidî kimlik vurgusunun görülmediği belirtilmelidir. Bununla birlikte onun Ebû Hanîfe ve takipçilerinin usul ve fûru ilmindeki otoritesini özellikle vurgulaması ve Mutezile'nin kimi görüşlerini bundan hareketle geçersiz kılmaya çalışması⁹⁶⁴, içinde yer aldığı Hanefî gelenekle bu geleneğin imamı Ebû Hanîfe'ye özel bir önem atfettiği gösterir. Çokça referansta bulunduğu Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin görüşlerine ise önem atfettiği anlaşılmakla birlikte Türkistânî'nin, *en-Nûru'l-Lâmi*'de görüldüğü gibi Maturidî'yi hususi surette Hanefîleri etrafında toplayan merkezi bir isim olarak gördüğü söylenemez.

Hibetullah et-Türkistânî, üslup itibarıyla de Nâsırî'den ayrırmakta ve onun yaptığı gibi Hanefî-Maturidî görüşleri tartışmacı bir üslupla muhasımlarla mücadele eden bir dille aktarmaz. Nâsırî'nin ifadeleri cedeletutuşan, muhasımlarıyla göğüs göğüse çarpışan adeta bir meydan savaşının izleri yansırken, Türkistânî'de bu türden bir mücadele hissedilmemekte, daha soğukkanlı bir anlatım tercih edilmektedir. en-Nâsırî, muharebe meydanında tüm gücüyle hasımlarına hücum eden bir savaşçı gibiyken Türkistânî, zaferle biten muharebenin sonunda muhasıma şartlarını sıralayan bir katip gibidir. Bu yönüyle onun en-Nâsırî'deki keskin ve mücadelecili dili törpülediği, onun sert üslubunu esnettiğini söyleyebiliriz. Nâsırî'nin *en-Nûru'l-Lâmi*'i Türkistânî'nin elinde öfkesi ve mücadelesine gem vurulmuş bir metne dönüşmüş gibidir. Ancak bununla birlikte onun özellikle müteşabihler ve bunların tevili meselesinde en-Nâsırî kadar olmasa da müşebbihe olarak isimlendirdiği kitlelerle daha düşük düzeyde bir mücadeleye giriştiği görülmektedir.

İki isim arasındaki bu önemli farklılığın müelliflerin bulunmuş oldukları coğrafyadaki sosyo-kültürel ve fikri ortamla ilişkili olması muhtemeldir. Bağdat gibi

⁹⁶⁴ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 29b.

Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin henüz kuvvetle temsil edilmediği bir muhitte bulunan en-Nâsırî bu ilk temsili adeta kavgasını verirken artık batı bölgesinde Hanefîlerin kuvvet kazanmış olduğu dönemde yaşayan et-Türkistânî’de bu kavganın izleri bulunmamaktadır. Türkistânî için önemli olan hususun bu dönemde Şam ve Mısır bölgesinde özellikle İbn Teymiyye ismi etrafında gündeme gelmiş olan itikadî tartışmalar olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede onun teşbîh, ta’til, tevîl meselelerine sık sık değinmesi oldukça anlamlıdır. Dolayısıyla iki müellifin bulunduğu muhitin değişmesi etkin olan sosyo-politik ve fikri atmosferin ve buna bağlı olarak da muhatapların değişmesine yol açmış görünmektedir. Nâsırî’nin şerhine büyük oranda tekvîn sıfatına ilişkin tartışmaların yön verdiği dikkate alındığında onun muhataplarının ekseriyetle Şafî-Eşarî çevreler olduğu anlaşılırken Türkistânî’nin özellikle müteşabih sıfatlara ilişkin tartışmaları öne çıkarması onun muhataplarının da bu sıfatları teşbihe vardırarak suçlanan Hanbelîler olduğu muhakkaktır.

Tahâvî’nin *el-Akîde* metnine tevhid konusuyla başladığına dikkat çeken Türkistânî, bunu kula ilk hitabın tevhid olmasıyla gerekçelendirir. Çünkü bütün peygamberler ilk olarak tevhide çağırılmış, kitaplar da bunun için nazil olmuştur. Hatta Kur’ân-ı Kerîm, “hamd, alemlerin rabbi olan Allah’adır” (Fatiha, 1) ayetiyle ilk olarak Yüce Allah’tan haber vererek başlamıştır⁹⁶⁵. Şirki zatta, uluhiyyette ve sıfatta şirk olarak ayıran müellif, ilkinin Mecusilerde, ikincisinin müşrik Araplarda üçüncüsünün ise Yahudilerle onları bu hususta takip eden Müşebbihe, Cadiyye, Mücessime ve Kerramiyye gruplarında ortaya çıktığını, bu üçüncü grubun Yüce Allah’ı beşer suretinde, aza ve organlara sahip olarak nitelediklerini ve arşa yerleştiğini savunduklarını aktarır⁹⁶⁶.

Yaratıcının varlığı ve onun bir oluşu ile sıfatlarına ilişkin açıklamalarda nasları kullanmanın yanında et-Türkistânî, aklî delillere de özellikle işaret eder. Aklı en-Nâsırî gibi Allah’ın hüccetlerinden biri olarak niteleyen⁹⁶⁷ Türkistânî, onun hüccet oluşundan hareketle naslarda geçmemiş olmakla birlikte Allah için kadim sıfatının kullanılabileceği sonucuna varır⁹⁶⁸. Aklın hüccet oluşuna naslardan da delil getiren⁹⁶⁹

⁹⁶⁵ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 8b.

⁹⁶⁶ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 9a.

⁹⁶⁷ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 11b.

⁹⁶⁸ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 11a-b.

⁹⁶⁹ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 11b.

müellif, “eğer dinleseydik yahut aklımızı kullansaydık cehennem ehlinde olmazdık” (67/Mülk, 10) ayetinin hem aklın hüccet oluşuna bir delil hem de nassı dinlememek gibi akli kullanmamanın da cehenneme atılmaya bir gerekçe olduğunu savunur⁹⁷⁰. Ona göre Yüce Allah’ı bilme hususunda akli delil ve istidlali terketmek vahyi terketmek gibi cehennem azabını gerektirir⁹⁷¹. Bu açıdan Türkistânî, kimi ayetlerin delil getirilerek marifetullahın aklen değil vahiyle mümkün olduğu yorumlarına da kesin surette karşı çıkar⁹⁷². Bununla birlikte Türkistânî, aklın şeri hikmetlere de tümüyle vakıf olamayacağını zira mahluk olan alemin bir parçası olması itibariyle aklın rububiyetin hikmetlerini tümüyle kuşatamayacağını da belirtir⁹⁷³.

Türkistânî’nin, şerhinde özellikle Hanbelî çevreleri muhatab aldığına dair tespitimizi onun Eşarîlere yönelik tutumu da büyük ölçüde desteklemektedir. Ebu’l-Muîn en-Neseffî’nin tekvîn sıfatıyla ilişkilendirdiği Tahâvî’nin ifadelerini, Hanefî-Maturidî diğer *el-Akîde* şerhlerinde geçtiği gibi yorumlayan et-Türkistânî, Yüce Allah’ın kulların kendisini vasıflamasında önce zati ya da fiili olsun bütün sıfatlarla ezelde mevsuf olduğunu, bu sıfatlarının tesirlerinin belli bir vakitte tezahür ettiğini dile getirir⁹⁷⁴. O, Ebû Mansûr el-Mâturîdî’den nakille sıfatlarda zat ve fiil ayrımına da karşı çıkararak Ehl-i Sünnet nezdinde ister zâta isterse de fiile raci olsun bütün sıfaların zati olduğunu söyler. Allah’ın halik sıfatına mahlukat yaratıldıktan sonra sahip olduğu öne sürülürse bu durumda söz konusu sıfat hadis olmakta ve mahlukatın zuhuruna bağlanmaktadır. Oysa Allah böyle bir nitelemeyi yücedir⁹⁷⁵. Diğer meselelerde olduğu gibi tekvîne ilişkin açıklamalarını da ekseriyetle en-Nâsîrî’den aktaran et-Türkistânî, ne bu kaynakta ne de diğer *el-Akîde* şerhlerinde olduğu gibi Eşarîleri muhasım olarak zikretmektedir⁹⁷⁶. Buna karşın o, daha önce dikkat çektiğimiz üzere Mücessime, Müşebbihe nitelemeleriyle Hanbelî çevrelerin ise itikadî temellendirmelerini sıklıkla eleştirmektedir. Daha çok Allah’ın bir cihet ve mekanda bulunması, arşa yerleşmesi, bir yerden diğerine hareket etmesi türünden Allah’ı cisim olarak anlamaya yönelik görüşleri eleştiren⁹⁷⁷ et-Türkistânî, bir

⁹⁷⁰ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 11b.

⁹⁷¹ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 11b.

⁹⁷² et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 11b-12a.

⁹⁷³ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 30a-b.

⁹⁷⁴ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 16b-17a.

⁹⁷⁵ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 18a-b.

⁹⁷⁶ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 16b-17a, 18b-19a.

⁹⁷⁷ et-Türkistânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 41b-42a.

çekişmeye yol açacak türden ifadeler kullanmamış olsa da meseleyi uzun sayılabilecek şekilde ele almakla Eşarîlere yönelik tutumundan farklı bir yaklaşım göstermektedir. Allah'ın sıfatları ve ruyetullahtan bahseden ve muhkem olduğunu savunduğu kimi nasları tevilleri sebebiyle Mutezile'yi tenkit etmenin⁹⁷⁸ yanında et-Türkistânî, sıfatları ispat gayesiyle teşbih ve tecsime düşenleri de aşırılıkla tenkit eder⁹⁷⁹. Ona göre şeriatın ortaya koyduğu bir şeyi nefyetmek dalalet, teşbih ise aklen ve naklen batıldır⁹⁸⁰. Tatil ile teşbih arasında orta yolu Ehl-i Hak'ın görüşü olarak veren müellif, ister hikmeti bilinsin ister bilinmesin kitap, mütevatır haber ve icma ile sabit olan şeylerin zorunlu bilgi ifade ettiğini ve bunlara teslim olunması gerektiğini söyler⁹⁸¹. Türkistânî sübutu sabit müteşabih ifadelerin ise muhkem naslara ve Yüce Allah'ın hüccetleri arasında bir çelişkiye yol açacak anlamlara hamletmeden inanılması gerektiğini savunur⁹⁸². Türkistânî'nin vahyi ve akli Allah'ın hüccetlerinin birer örneği kabul ettiği dikkate alındığında onun buradan nassa ve akla uygun bir tevili kastettiği açıktır.

el-Akîde'yi Hanefî-Maturidî gelenek çerçevesinde şerheden Şucauddin Hibetullah et-Türkistânî, eserinde büyük ölçüde Menkûbers en-Nâsırî'nin *en-Nûru'l-Lâmi'* ve *'l-Burhânu's-Sâti'* adlı şerhine dayansa da özellikle üslubu ve önceliği değişen muhataplarıyla ondan ayrılmaktadır. Eserin içeriğine *en-Nûru'l-Lâmi'*i aşacak önemli bir katkısından söz edemeyeceğimiz et-Türkistânî'nin şerhine, kendisinden sonraki *el-Akîde* şerhleri de dahil olmak üzere Hanefî-Maturidî gelenekte herhangi bir referansta bulunulduğuna şahit olamamaktayız. Söz konusu literatürün et-Türkistânî'nin şerhine atıfta bulunmamasının muhtemel başlıca nedeni şerhin tümüyle müstakil bir telif olmaktan ziyade en-Nâsırî şerhine dayanması hatta onun bir muhtasarı hüviyetinde olmasıdır. Bu nedenle asıl metin olarak kabul edebileceğimiz en-Nâsırî'nin *en-Nûru'l-Lâmi'*i varken, onun muhtasarı sayılabilecek et-Türkistânî'nin *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*'sine referansta bulunulmaya gerek görülmemiştir. Bu açıdan iki şerhi birbirinden ayıran niteliğin sonraki kaynaklar için de bir tercih sebebi olduğu söylenebilir.

⁹⁷⁸ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 29b.

⁹⁷⁹ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 30a.

⁹⁸⁰ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 33b.

⁹⁸¹ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 30a.

⁹⁸² et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 30b.

5. Cemaluddin el-Konevî ve *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*

Devrinin önde gelen Hanefî ulemasından olan Cemaluddin Mahmud b. Siraciddin Ahmed b. Mesud el-Konevî (771/1370), aklî ve naklî ilimlerde üstün bir isim olarak zikredilir⁹⁸³. Babası, Celaluddin Ömer el-Habbâzî'nin talebelerinden⁹⁸⁴ Siracuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Mesud el-Konevî (732/1331)'dir. Dımaşk'ta yaşadığı⁹⁸⁵ ve burada vefat ettiği⁹⁸⁶ belirtilen baba Ebu'l-Abbas Konevî'nin hayatına ilişkin bilginin bulunmaması ailenin geçmişi hakkında bir tespitte bulunmayı mümkün kılmamaktadır. Baba el-Konevî'nin, İmam Muhammedi'nin *el-Câmiu'l-Kebîr* eseri üzerine *et-Takrîr* adlı dört ciltlik bir şerh yazmış olması⁹⁸⁷ ayrıca oğul Cemaluddin'e ait olan *el-Akâidetü't-Tahâviyye* şerhinin daha önce geçtiği gibi kimi kaynaklarda⁹⁸⁸ kendisine nispet edilmesi onun da önemli bir Hanefî-Maturidî alim olduğunu göstermektedir.

Babasının lakabından dolayı İbnu's-Sirac olarak bilinen⁹⁸⁹ Cemaluddin Ebu's-Sena Mahmud b. Ahmed el-Konevî, 700/1300'den önce doğmuş⁹⁹⁰ olup babası⁹⁹¹ dışında ilim tahsil ettiği diğer hocaları hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Biyografisini veren kaynaklarda herhangi bir seyahatten bahsedilmemesi dikkate alındığında onun, Dımaşk'a gelmiş olan Hanefî alimlerden ders almış olması kuvvetle muhtemeldir. Dımaşk'ta 728/1328'de görev aldığı Reyhaniyye⁹⁹² dışında Hatuniyye medresesi⁹⁹³ ile Emeviyye Camii'nde ders vermiş olması⁹⁹⁴, 759/1358 ve

⁹⁸³ el-Kefevî, *Ketâib*, 332b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207.

⁹⁸⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/330; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 105; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/106; el-Kefevî, *Ketâib*, 312b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 42. Kefevî, Ebu'l-Abbas el-Konevî'nin Celaluddin el-Habbâzî aracılığıyla Burhanuddin el-Merginânî'ye ulaşan ilim silsilesini şöyle verir: Ebu'l-Abbas Ahmed b. Mesud b. Abdurrahman el-Konevî—Celaluddin Ömer el-Habbâzî—Alauddin Abdülaziz el-Buhârî—Fahrüddin el-Maymergî—Şemsuleimme el-Kerderî—el-Merginânî (*Ketâib*, 321b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 42).

⁹⁸⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/330; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/106.

⁹⁸⁶ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 105.

⁹⁸⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/331; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 105; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/106; el-Kefevî, *Ketâib*, 312b-313a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 42.

⁹⁸⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 105; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II/106; , el-Kefevî, *Ketâib*, 312b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 42.

⁹⁸⁹ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402a.

⁹⁹⁰ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402a.

⁹⁹¹ el-Kefevî, *Ketâib*, 312b, 332b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207. Kefevî, babası vasıtasıyla ilim silsilesini şöyle verir: Cemaluddin Mahmud b. Ahmed el-Konevî—babası Ebu'l-Abbas Ahmed el-Konevî—Celaluddin el-Habbâzî—Alauddin Abdülaziz el-Buhârî—Fahrüddin el-Maymergî—Şemsuleimme el-Kerderî—el-Merginânî (el-Kefevî, *Ketâib*, 332b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207).

⁹⁹² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/435; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402b.

⁹⁹³ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402b.

766/1365 yıllarında iki kez Dımaşk kadılığı görevini üstlenmesi⁹⁹⁵ ve 771/1370'de yine bu şehirde vefat etmiş olması⁹⁹⁶ da onun muhtemelen bütün hayatını Dımaşk'ta geçirdiğini göstermektedir.

el-Akîde şerhi dışında *ez-Zübde Şerhu'l-Umde* adında Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin *el-Umde* eserine şerhi olduğu ifade edilen⁹⁹⁷ el-Konevî'nin, fıkha dair verilen eserler listesi, onun velûd bir alim olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede kaynaklarda onun fıkıh usulüne dair *el-Münhi/el-Münteha fî Şerhi'l-Muğni*⁹⁹⁸, es-Siğnâkî'nin *el-Hidâye* şerhi muhtasarı olan *Hulasatu'n-Nihâye*⁹⁹⁹, *et-Tekmile fî Fevaidi'l-Hidâye*¹⁰⁰⁰, *et-Tefrîd Muhtasarı Tecrîdi'l-Kudûrî*¹⁰⁰¹, *et-Takrîr Şerhu Tahrîri'l-Kudûrî*¹⁰⁰², *Tehzîbu Ahkâmî'l-Kur'ân*¹⁰⁰³, *el-Müntehab min Vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf*¹⁰⁰⁴ ve Kıvamuddin el-İtkânî'ye reddiye olarak kaleme alınan¹⁰⁰⁵ *Mukaddime fî Refi'l-Yedeyn fî's-Salat*¹⁰⁰⁶ gibi eserleri bulunmaktadır.

Cemaluddin el-Konevî'nin *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid* eseri ise *el-Akâidetü't-Tahâviyye*'nin kapsamlı şerhlerinden biri olup Hanefî-Maturidî geleneğin önemli bir temsilcisi olarak dikkat çekmektedir. Sınırlı sayıda Ebû Hafs el-Gaznevî'ye atfı¹⁰⁰⁷ dışında kendisinden önce yazılan diğer *el-Akâide* şerhlerini ismen zikretmeyen el-Konevî'nin, büyük oranda Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille* eserinden

⁹⁹⁴ Yaşaroğlu, M. Kamil, "Konevî, Cemaleddin", *DİA* XXVI/164.

⁹⁹⁵ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402b; el-Kefevî, *Ketâib*, 332b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207.

⁹⁹⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/436.

⁹⁹⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/435; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402a; el-Kefevî, *Ketâib*, 332b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207.

⁹⁹⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/435; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; el-Kefevî, *Ketâib*, 332b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207.

⁹⁹⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/435; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402a; el-Kefevî, *Ketâib*, 333a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207.

¹⁰⁰⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/435; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; el-Kefevî, *Ketâib*, 333a.

¹⁰⁰¹ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/435; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402a.

¹⁰⁰² el-Kefevî, *Ketâib*, 333a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207.

¹⁰⁰³ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/435; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402a; el-Kefevî, *Ketâib*, 333a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207.

¹⁰⁰⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/436; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402b; el-Kefevî, *Ketâib*, 333a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207.

¹⁰⁰⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/869; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207, 217.

¹⁰⁰⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/436; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 289; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 402b; el-Kefevî, *Ketâib*, 333a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 207.

¹⁰⁰⁷ Cemaluddin Ebu's-Sena Mahmud b. Ahmed b. Mesud el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, Konya Bölge Yazma-Darende İlçe Halk Kütüphanesi, nu: 220, vr. 9b, 23a, 49b, 55b, 69b. Daha önce de ifade edildiği gibi Gaznevî şerhinden yapılan nakillerin en-Nâsırî üzerinden yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak Konevî, şerhinde en-Nâsırî'den hiç bahsetmez.

faýdalandygy görülmektedir. Bu nitelięiyle *el-Kalâid*'in de dięer řerhler gibi *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metnini en-Nesefî'nin ilk atfına uygun řekilde řerhettięi açıktır.

Eb Mansr el-Mâturîdî'den sık sık alıntılarının yapıldığı ve görüşlerinin tartışmasız tercih edildięi¹⁰⁰⁸ şerhte onun *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Tevîlâtü'l-Kur'ân* eserlerine sınırlı sayıda atıf bulunmaktadır¹⁰⁰⁹. Bu husus müellifin Mâturîdî'nin fikirlerini büyük oranda sonraki takipçileri yoluyla aldığını göstermektedir. Özellikle Nur Suresi'nin 35. ayetinin tefsiri meselesinde Mâturîdî'ye nispet ettiği tasavvufi içerikli bir yorum ise dikkat çekicidir. İman ve İslam kelimelerinin birbiriyle ilişkisi bağlamında Eb Mansr el-Mâturîdî'ye nispet edilen bu açıklamalara göre “İslam, Allah'ı bilmek olup mahalli sadr'dır. İman ise uluhiyeti bilmek olup mahalli kalp'tir. Kalp ise sadrın içinde yer alır. Marifet Allah'ı sıfatlarıyla bilmek olup mahalli fuad'dır. Fuad ise kalbin içinde bulunur. Tevhid de Allah'ın birliğini bilmek olup mahalli sır'dır. Bu da fuadın içinde yer alır. Bütün bunlar da Nur ayetinin anlamıdır”¹⁰¹⁰.

Nur Suresi'nin 35. ayetinin açıklaması olarak Mâturîdî'ye nispet edilen söz konusu bu ifadeler, Mâturîdî'nin *Tevîlât*'ında yer almamaktadır. Ancak Mâturîdî, ilgili ayetin, müminin durumuna işaret edebileceğine yönelik bir açıklamada bulunmaktadır¹⁰¹¹. Muhtemelen Mâturîdî'nin buradaki ifadeleri tasavvufi bir kısım açıklamalarla zenginleştirilerek yeniden formüle edilmiştir. Söz konusu bu aktarımın tasavvufi içerikli yorumlarla mesafeli olduğu ifade edilen¹⁰¹² İmam Mâturîdî'ye nispet edilerek aktarılması ise süreç içerisinde Mâturîdî algısının da değişimine işaret eden ilginç bir örnektir.

¹⁰⁰⁸ el-Konevî'nin İmam Mâturîdî'ye atıf yaptığı her yerde onu, görüşlerini teyid eden bir otorite olarak görmesi hiç şüphesiz onun nezdindeki konumunu da göstermektedir. Mesela o açıkça Mâturîdî'yi Eb Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen isim olarak niteler (*el-Kalâid fî şerhi'l-Akâid*, vr. 35b).

¹⁰⁰⁹ Cemaluddin el-Konevî, *Kitabu't-Tevhîd*'e bir kez (*el-Kalâid fî şerhi'l-Akâid*, 60b) *Tevîlât*'a ise iki kez (*el-Kalâid fî şerhi'l-Akâid*, 16a, 62a) atıfta bulunur.

¹⁰¹⁰ el-Konevî, *el-Kalâid fî şerhi'l-Akâid*, 68b. Bu açıklamalar Ata el-Cüzcânî (687/1288'den önce)'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhi (Birinci, Ata b. Ali el-Cüzcânî'ye göre Eb Hanîfe'nin Kelami Görüşleri, 40-43), Zeynuddin Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (666/1268'den sonra)'nin *el-Hidâye mine'l-İtikâd* adlı *el-Emâlî* şerhi (*şerhu Bedi'l-Emâlî*, thk. Eb Amr el-Hüseynî b. Ömer, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, 315-316. Eser hatalı olarak Eb Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981)'ye nispetle neşredilmiştir) ve İmam Mâturîdî'ye nispet edilen *el-Akîde* adlı metinde de (es-Sübkî, *Seyfu'l-Meşhur fî şerhi Akîdeti Ebi Mansur*, 37) yer almaktadır.

¹⁰¹¹ Eb Mansr Muhammed el-Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007, X/168-169.

¹⁰¹² Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi”, *İmam Maturidi ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitabiyat 2003) kitabı içerisinde, 25-26.

İmam Mâtûrîdî, Cemaluddin el-Konevî'ye göre bir otoritedir. Öyle ki o, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen isim olup¹⁰¹³ adeta Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşlerin sahihliğini gösteren bir kıstastır. Mesela Konevî, ruyet bahsinde İmam Maturidi'ye ait olduğunu söylediği “ruyette aslolan semi delillere sarılmaktır. Aklî deliller ise ancak şüpheleri ortadan kaldırmak için kullanılmalıdır” şeklindeki ifadeleri bu hususta tercih edilecek görüş olduğunu¹⁰¹⁴ açıkça aktarır. Yine bilgiye dair pek çok mütekellimin tanımının bulunmasına rağmen sahih olanın Mâtûrîdî'nin tanımı olduğunu¹⁰¹⁵, Eşarî'nin de meylettiğini ifade ettiği “imamın, devrinin en faziletli olması gerektiği” şeklinde görüşün de hatalı olup bunun şart olmadığını savunan Mâtûrîdî'nin görüşünün sahih olduğunu dile getirir¹⁰¹⁶.

el-Konevî, *el-Akîde* üzerine şerh yazma nedenini esere yönelik gördüğü ilgiye bağlamakta ve talebelere not (tezkire) işlevi görecektir bir şerh yazmaya bu nedenle karar verdiğini ifade etmektedir¹⁰¹⁷. Şerhe kelim savunusuyla başlayan müellif, bu ilmi, en şerefli ve öğrenilmeyi en fazla hakeden ilim olarak nitelemenin yanında Hz. Peygamber ve sahabe tarafından öğretilmediğini öne sürerek tenkit eden kitlelerin de itirazlarına cevap verir. el-Konevî sahabenin Allah'ın zatını ve sıfatlarını, tenzihi, nübüveti taklitle kabul etmiş olmalarını kesinlikle redderek aksine bütün bunları aklî delillerle benimsediklerini, Hz. Peygamberin de Ehl-i Kitapla onlara karşı deliller getirmek suretiyle tartıştığını ifade eder¹⁰¹⁸. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde bu ilmin kavramlarının olmamasının kelimdam uzak durulmasına delil olamayacağını savunan müellif, daha önce olmayan diğer ilimlerden ve kullanılan kavramlardan örnekler vererek böyle bir düşüncenin temelsiz olduğunu aktarır¹⁰¹⁹.

Cemaluddin el-Konevî, tevhid bahsinde ise özellikle Haşviyye dediği Hanbelî çevreleri hedef alarak Allah'ı bilmenin (marifetullah) fitrî olduğu tezine karşı çıkarak bu bilginin fitrî değil mütekellimlerin çoğunun ifade ettiği gibi nazar ve istidlale dayandığını, Kur'ân ve Hadis'ten varid olan delillerin ise Allah'ın varlığını kabul etmeye bağlı fer'î deliller olduğunu ifade ederek aslolanın istidlal olduğuna vurgu

¹⁰¹³ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 35b.

¹⁰¹⁴ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 38b.

¹⁰¹⁵ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 49b.

¹⁰¹⁶ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 96b.

¹⁰¹⁷ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 1b.

¹⁰¹⁸ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 2a.

¹⁰¹⁹ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 2a-b.

yapar¹⁰²⁰. Haşviyye ismiyle Hanbelî çevreleri eleştirmesine sıklıkla şahit olduğumuz el-Konevî'nin bu kitleyi, eşyanın hakikatine dair bilgisi olmayan, akidelerini de varlığı kesin bile olmayan nakillerin zevahiri üzerine bina eden bir taife olarak nitelemesi¹⁰²¹ oldukça dikkat çekici olup istihza içermektedir. el-Konevî'nin bu Hanbelî kitleyi, harf ve seslerden oluşan mushafı ve okumayı da kadim saymaları¹⁰²², Allah'ın bir cihette ve arşta bulunduğu¹⁰²³ şeklindeki görüşlerinden dolayı da bu şekilde eleştirdiğini görmekteyiz.

el-Konevî'nin Hanbelîlere yönelttiği türden sert olmasa da eleştirilerinden nasibini alan bir diğer kitle de Eşarîlerdir. Onun tekvînin ezeli bir sıfat olarak kabul edilmesi gerektiği, bu sıfatın kudrete müteallık bir sıfat değil müstakil olduğu, bunun ezeli olduğunu kabul etmenin mükevvenin ezeli oluşunu gerektirmediği ve Allah'ın zâti ve fiilî sıfatları arasında fark olmayıp hepsinin ezeli olduğu şeklindeki açıklamaları¹⁰²⁴ büyük oranda Eşarîlere yöneltilen tenkitlerden oluşmaktadır. Yine sıfatlar konusunun bir alt meselesi olduğunu ifade ettiği isim ve müsemmanın aynı olup olmadığı¹⁰²⁵, kadından peygamber olup olamayacağı¹⁰²⁶, kelimullahın işitilip işitilmeyeceği¹⁰²⁷, Yüce Allah'ın kafiri cennete mümini ise ebedi olarak cehenneme koyup koymayacağı¹⁰²⁸, imanda nakil olmadan akla itibar edilip edilemeyeceği¹⁰²⁹, said ve şakinin durumu¹⁰³⁰, kulun fiilde bir tesirinin olup olmadığı¹⁰³¹, Yüce Allah'ın iradesinin emri ile ilişkisi¹⁰³² gibi pek çok konuda Ebu'l-Hasan el-Eşarî ve takipçilerini eleştirmektedir. Tekvîn bahsi dışında müellifin bunlar arasında özellikle tenkide tabi tuttuğu görüş ise Eşarîlerin kelimullahın işitilebileceği görüşüdür. Müellif bu meselede İmam Maturidi'nin ses ve harf cinsinden olmayan Allah'ın kelamının işitilemeyeceğini temellendirmeye çalışır¹⁰³³. Allah'ın kelamının harf ve ses olmadığını, harf ve seslerin onun tek ve ezeli olan kelamına delalet eden ibareler

¹⁰²⁰ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 3a.

¹⁰²¹ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 29a.

¹⁰²² el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 31b.

¹⁰²³ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 35a-b, 41a.

¹⁰²⁴ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 14b, 15a, 15b, 16a.

¹⁰²⁵ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 17b.

¹⁰²⁶ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 28b.

¹⁰²⁷ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 30b-33b.

¹⁰²⁸ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 60a-b.

¹⁰²⁹ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 63a.

¹⁰³⁰ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 67b-68a.

¹⁰³¹ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 83a.

¹⁰³² el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 88b-89a.

¹⁰³³ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 33a-b.

olduğunu dile getiren el-Konevî, Maturidî kaynaklarda çokça geçen ve şair el-Ahtal'a nispet edilen beyiti bu hususta şahit olarak kullanır¹⁰³⁴.

Kelamî istidlallerde akla önemli bir misyon biçtiği görülen Konevî'nin bu konudaki fikirleri özellikle imanın vücubunun aklen mi yoksa naklen mi olduğu hususundaki tartışmada açıkça görülmektedir. Bu hususta Mutezilî ve Eşarî görüşü veren Konevî her iki yaklaşımı da eleştirir. Meşayihlerinin akli, ehliyeti ispat için itibara aldıklarını dile getiren¹⁰³⁵ müellif, aklın bazı şeylerin güzelliği ve çirkinliğini bilebileceğini savunarak Eşarîlerin nakil olmadan akla itibar edilemeyeceği görüşünü tenkit eder¹⁰³⁶. Kendi yaklaşımlarının Mutezile'den farklı olduğunu özellikle belirten el-Konevî, Mutezile'nin akli vacip kılıcı saydıklarını oysa kendilerinin akli, bu vücubu bilen bir alet kabul ettiklerini aktarır¹⁰³⁷. Konevî'nin, bu görüşün Ebû Hanîfe'den mervi olduğunu da özellikle belirtmesi¹⁰³⁸ bunun kendilerine ait sonradan ortaya atılan bir fikir olmadığını ispat amacı taşımaktadır.

el-Konevî'nin iman ve imana müteallık meselelerde de Hanefî-Maturidî kabulleri akarmasının yanında diğer *el-Akâide* şarihlerine göre meseleleri farklı boyutlarıyla daha geniş şekilde ele aldığı görülmektedir. İmanın tanımını ikrar ve tasdik olarak yapan ve Hanefîlerin ekseriyetinin bunu tercih ettiğini belirten müellif, muhakkik Hanefîlerin tasdiki esas aldıklarını, ikrarı ise ahkamın icrası için gerekli gördüklerini aktarır¹⁰³⁹. Konevî, imanda artma ve eksilme¹⁰⁴⁰, imanda istisnanın olmadığı¹⁰⁴¹, iman ve islamın aynı olduğu¹⁰⁴², herkesin imanının eşit olduğu¹⁰⁴³ gibi meselelere ek olarak mukallidin imanının sahih olduğu¹⁰⁴⁴ ve imanın kulun fiili olan ikrar açısından mahluk, Allah'ın fiili olan hidayet açısından da gayrı mahluk olduğunu¹⁰⁴⁵ savunur. Daha önceki Hanefî-Maturidî *el-Akâide* şerhlerinde yer almayan bu son iki meselenin Konevî şerhinde yer alması onun kapsamlı şekilde

¹⁰³⁴ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 32b.

¹⁰³⁵ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 63a.

¹⁰³⁶ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 63a.

¹⁰³⁷ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 63b.

¹⁰³⁸ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 63b.

¹⁰³⁹ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 64a.

¹⁰⁴⁰ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 65b, 68a-b.

¹⁰⁴¹ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 67b.

¹⁰⁴² el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 68b.

¹⁰⁴³ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 69b.

¹⁰⁴⁴ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 66a.

¹⁰⁴⁵ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 70a.

Hanefî-Maturidî çevreye ait tüm tartışmaları eserinde nakletmeye çalıştığını göstermektedir.

Cemaluddin el-Konevî, içerisinde yer aldığı Hanefî-Maturidî düşünceyi ise bazen sadece Hanefîler, bazen Ehl-i Hak ve genellikle de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak isimlendirir. Ancak Ehl-i Sünnet vel-Cemaat ifadesinin Hanefîlerden daha geniş bir içeriğe sahip olduğu ve çoğunlukla da Mutezile, Rafıza, Mürcie, Cebriyye gibi fırkalara karşı olarak kullanıldığı açıktır. Bu açıdan el-Konevî'nin *el-Kalâid*'de Ehl-i Sünnet'i çatı bir kavram olarak ve yukarıda ifade edilen mezheplere mensup olmayanlar manasında en geniş şekliyle kullandığını söyleyebiliriz. Zira el-Konevî'nin Eşarî, Şafîî ya da Haşviyye olarak isimlendirdiği Hanbelî kitlelerin görüşlerini çoğu kez eleştirmiş olmasına rağmen yine de onlara karşı Cebriyye, Mutezile veya Mürcie'ye takındığı tutumu takınmadığı açıktır.

Konevî'nin muhalif zümreler içerisinde kendisine itirazlarda bulunduğu Mutezile, Havaric, Cebriyye ve Rafıza arasında özellikle Rafıza'yı şiddetli şekilde eleştirmesi ise dikkat çekicidir. Tahâvî'nin *el-Akîde* metninin sonunda, görüşlerinden beri olduğunu ifade ettiği zümreler arasında Rafıza olmamasına rağmen ondan da bahseden¹⁰⁴⁶ müellif, şerhin sonuna bir fasıl olarak eklediği ve bir kısım meseleleri tartıştığı bölümde¹⁰⁴⁷ de özellikle Rafıza'yı hedef alıp bazı fikirlerinden dolayı da küfürle itham eder¹⁰⁴⁸. Müellifin Râfızîleri küfürle itham etmesine sebep olan fikirler arasında Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in hilafetlerini inkar etmelerini de sayması¹⁰⁴⁹ oldukça ilginçtir.

¹⁰⁴⁶ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 104a.

¹⁰⁴⁷ Müellifin *el-Akîde* şerhinin tamamlandığını belirtmesinden (*el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 104a) sonra “çeşitli şeyler hakkında fasıl” başlığında farklı konulara dair meseleleri ayrıca ele aldığı görülmektedir. Söz konusu bu fasılda Konevî, nübüvvetin vefattan sonra da sürdüğü (*el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 104a), Yüce Allah için “şey” lafzının kullanılabileceği (*el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 104a-b), Allah'a nispetle naslarda geçen vech, yed, ayn gibi müteşabihlerin başka bir dildeki tercümelerinin Allah için kullanılamayacağı (*el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 104b-105a), ruhun niteliği (*el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 105a-106b), beda, tenasüh, imamlara ilahi ruhun intikali, gaib imamın zuhuru, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in hilafetinin reddi, sahabenin bir kısmını ve ümmeti küfürle suçlama gibi görüşleri sebebiyle Rafıza, Havaric, Zeydiyye gibi fırkaların küfürle ithamı (*el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 106a-b), Yüce Allah'ın hareket gibi mahlukatın sıfatlarıyla nitelenemeyeceği (*el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 106b-107a), muhabbetin zirvesine ulaşılınca ibadetlerin düşeceği iddiası (*el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 107b-108a) ve Hz. Ali'nin yeryüzü zulümle dolduktan sonra dünyaya dönerek adaleti sağlayacağı fikirlerinin reddi (*el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 108a-b), şarap, livata, raks, gınanın haram oluşu (*el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 108b) gibi meselelere değinmektedir.

¹⁰⁴⁸ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 106a.

¹⁰⁴⁹ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 106a. *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*'in ismini vermeden Cemaluddin el-Konevî'ye çokça atıf yapıp nakillerde bulunan Ali el-Kârî, *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhinde el-Konevî'nin bu ifadesini aktardıktan sonra bunun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “Ben derim ki

Cemaluddin el-Konevî'nin şerhinde dikkat çeken bir diğer husus da Ebû Hanîfe savunusudur. Eserini Ebû Hanîfe'den me'sur bir dua ile bitirecek¹⁰⁵⁰ derecede Ebû Hanîfe'ye özel bir konum atfeden el-Konevî'nin, Ebû Hanîfe karşıtı tutumu, kendilerine şiddetle cephe aldığı Râfızîlerin sahabe karşıtı tutumuna benzetmesi¹⁰⁵¹ daha önce Şerefuddin eş-Şeybânî şerhinde de dikkat çekilen bir yaklaşım olup Ebû Hanîfe karşıtı literatürle ilişkili olmalıdır. Konevî'nin selef alimleri içerisinde önemli bir yeri olduğunu beyan ettiği Ebû Hanîfe'den, fıkıh ilminin ilk tedvin edicisi, onu bablara ayıran ve fikhî meseleleri Allah'ın Kitab'ı, Sünnet ve sahabe sözlerinden istinbat eden, hakkında nas olmayan konularda da içtihadın metodunu ortaya koyan ve kendisinden sonra gelenlerin de takipçisi olduğu önder bir imam olarak söz etmesi¹⁰⁵², Ebû Hanîfe'yi ilimlerin temeline yerleştirdiğinin göstergesidir. Konevî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ancak Ehl-i Sünnet tarafından savunulmamış bazı fikirleri de Ebû Hanîfe'ye aidiyetini reddetmesi onun Ebû Hanîfe savunusunun öne çıkan boyutlarından. Bu minvalde o, Allah'ın bir mahiyeti olduğu şeklinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen fikrin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini reddetmekte¹⁰⁵³, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın gayr-ı mahluk olduğu görüşünü savunduğunu gösteren nakillerde bulunmakta¹⁰⁵⁴ ve onun sadece büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale etmesinden dolayı Mürcii olarak isimlendirildiğini¹⁰⁵⁵ dile getirmektedir. Yine müslümanların çocuklarının ahirette sorguya çekilip çekilmeyeceği hususunda Ebû Hanîfe'nin tevakkuf ettiğini ileri süren iddiayı reddetmekte¹⁰⁵⁶, ondan Hz. Ali'yi Hz. Osman'a takdim ettiği şeklinde bir rivayetin bulunduğunu kabul etmekle birlikte onun Ehl-i Sünnet'in genelinin görüşünü savunduğunu aktarmaktadır¹⁰⁵⁷.

Cemaluddin el-Konevî'nin *el-Kalâid* eseri, kanaatimizce Mısır ve Şam bölgesinde Hanefî-Maturidî geleneğin önemli bir temsilcisi hatta en-Nâsirî gibi bu

bunun sebebi hilafetin icma ile sabit bulunması olsa gerektir. Yahut Hz. Ebû Bekr'in halifeliği Hz. Peygamber'in işaretiyle sabittir. Hz. Ömer'in hilafeti ise Hz. Ebû Bekr'in nasb etmeye işaretiyle sabit olmuştur. Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetleri ise böyle değildir. Onların halifeliğinde icma yoktur ...” (*İmam Azam Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kari Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, 425).

¹⁰⁵⁰ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 109a.

¹⁰⁵¹ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 98b.

¹⁰⁵² el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 98b.

¹⁰⁵³ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 35b.

¹⁰⁵⁴ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 56b.

¹⁰⁵⁵ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 58a.

¹⁰⁵⁶ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 76a.

¹⁰⁵⁷ el-Konevî, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, 95b.

bölgedeki taşıyıcısıdır. Bu yönüyle *el-Kalâid*'in kendisinden sonraki metinlerde de önemli yansımaları bulunmaktadır. Mesela her ne kadar *el-Kalâid*'e açık bir atfı olmasa da *el-Akâide*'yi Ehl-i Hadis çizgide yorumlayan Sadruddin İbn Ebi'l-İz (792/1390)'in pek çok açıklamada Cemaluddin el-Konevî'yi hedef aldığı açıktır¹⁰⁵⁸. Bunun dışında *el-Kalâid*'in özellikle Osmanlı devri müelliflerinden Ali el-Kârî'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhi¹⁰⁵⁹ ve Şeyhzade Abdürrahim b. Ali (1133/1720den sonra)'nin *Şerhu'l-Akâidi Ebî Cafer et-Tahâvî* eserine¹⁰⁶⁰ yansımaları dikkate alındığında Konevî'nin etkisinin kendi çağı ve coğrafyasını aştığı ve sonraki dönem Hanefî-Maturidî literatürün de önemli kaynaklarından olduğu anlaşılmaktadır.

6. Siracuddin el-Hindî ve *Şerhu Akâdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*

es-Sirâcu'l-Hindî lakabıyla tanınan Siracuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak b. Ahmed el-Hindî (773/1372) *el-Akâide* şarihleri arasında biyografisiyle dikkat çekmektedir Mısır'da Hanefiliğin temsili ve mezhebin, devletin hukuki nizamının kaynaklarından olması için girişimleriyle bilinen el-Hindî, fakih ve kelamcılığı yanında tasavvufî kimliğiyle bilinmektedir.

704/1304 veya 705/1305de Gazne'de doğduğu tahmin edilen¹⁰⁶¹ es-Sirâcu'l-Hindî kaynaklarda el-Gaznevî nispetiyle de anılmaktadır¹⁰⁶². İlk tahsilini Gazne ve Türkistan'da yapmış¹⁰⁶³ ardından değişik şehirler dolaşmıştır¹⁰⁶⁴. Vecihuddin ed-Dillî (ed-Dihlevî)¹⁰⁶⁵, Fahrüddin el-Mübarek b. Hasan¹⁰⁶⁶, Şemsuddin el-Hatib ed-

¹⁰⁵⁸ Her iki şerhin karşılaştırılarak okunması durumunda İbn Ebi'l-İz'in pek çok eleştirisinin *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid* müellifi Cemaluddin el-Konevî'ye yönelik olduğu görülecektir.

¹⁰⁵⁹ Ali el-Kari *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhinde el-Konevî'den nakillerini onun *el-Umde* şerhi dışında isim vermeden özellikle *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*'den alıntılanmaktadır: *Aliyyül-Kari Şerhi*, 65, 65, 95, 96, 131, 158, 178, 233, 235, 256-258, 340, 348, 350, 377, 383, 384, 391, 425.

¹⁰⁶⁰ Şeyhzade, söz konusu *el-Akâide* şerhinde “eş-şeyhu's-şârih” ifadesiyle Cemaluddin el-Konevî'den çokça alıntıda bulunmaktadır (Şeyhzade Abdürrahim b. Ali, *Şerhu'l-Akâidi Ebî Cafer et-Tahâvî*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nu: 1590/5, vr. 64b, 66b, 67b, 74a, 80a, 85b, 86a, 91b, 92a, 93b, 102b, 103a, 104b, 106a).

¹⁰⁶¹ el-Makrîzî, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde*, II/436; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 149.

¹⁰⁶² el-Makrîzî, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde*, II/436; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 223; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

¹⁰⁶³ Akgündüz, Ahmet, “Gaznevî, Ömer b. İshak”, *DİA* XIII/487.

¹⁰⁶⁴ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a.

¹⁰⁶⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/146-147, 210; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148. Alim ve zahid Vecihuddin ed-Dillî, Hind beldesi Dillî'nin imamlarından (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/146-147; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148).

¹⁰⁶⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/419.

Delvî¹⁰⁶⁷, Siracuddin es-Sekafî¹⁰⁶⁸, Rüknuddin el-Bedaunî¹⁰⁶⁹ gibi isimlerden ders almıştır¹⁰⁷⁰.

Ardından Mekke'ye gitmiş, burada Şeyh Hızır¹⁰⁷¹ dan *Avârifü'l-Meârif* eserini okumuş¹⁰⁷² ve tasavvuf eğitimi almıştır¹⁰⁷³. Tasavvufun sonraki dönemde de hayatında önemli bir yer işgal ettiği anlaşılan¹⁰⁷⁴ es-Sirâcu'l-Hindî hakkında İbn Hacer, vahdet-i vücudcular (es-Sûfiyyetü'l-İttihâdiyye) hakkında taassub gösterdiğini aktarmaktadır¹⁰⁷⁵. Onun ayrıca *et-Tâiyye* adlı kasidesine şerh yazdığı¹⁰⁷⁶ devrinin çok tartışılan isimlerinden İbnül-Fârız olarak bilinen Şerefuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Hamevî (632/1235) hakkında da taassub sahibi olduğu aktarılmaktadır¹⁰⁷⁷. Hatta bu sebeple İbnü'l-Fârız aleyhine konuşan Şehabuddin Ahmed İbn Ebî Hacele *et-Tilimsanî* (776/1375)'yi cezalandırdığı zikredilmektedir¹⁰⁷⁸.

740/1339'da Mısır'a giden¹⁰⁷⁹ es-Sirâcu'l-Hindî devrin Mısır Hanefî kadısı Zeynuddin Ömer b. Abdîrahman el-Bistamî (771/1370)'yle zaman geçirmiş¹⁰⁸⁰, Alaaddin et-Türkmânî, Mahmud b. Abdîrahman el-İsfahanî ve Ahmed b. Mansur el-

¹⁰⁶⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/203-204; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

¹⁰⁶⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/204; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 223; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148. Kefevî, kendisini Delhi'deki ulemanın meliki olarak niteler (*Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148, 154).

¹⁰⁶⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 223; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

¹⁰⁷⁰ Sicuddin el-Hindî'nin bu hocaları vasıtasıyla Burhanuddin el-Merginânî'ye ulaşan ilim silsileri (el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/146-147, 204, 210) dikkate alındığında Rüknuddin el-Bedaunî dışındaki hocalarının aynı ders halkasında ilim tahsil ettikleri anlaşılmaktadır Nitekim es-Siracu'l-Hindî'nin ilim silsilesinde bazen el-Bedaunî dışındaki dört hocası bir arada zikredilmektedir (el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148, 154).

¹⁰⁷¹ Şeyh Hızır'ın Sidre ribatının şeyhi olduğu ifade edilmektedir (İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/27; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 223).

¹⁰⁷² İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/27.

¹⁰⁷³ Akgündüz, "Gaznevî, Ömer b. İshak", *DİA*, XIII/487.

¹⁰⁷⁴ Hindî'nin *el-Akîde* şerhini istinsah edip kendisine okuyan eş-Şemsu'l-Hanefî olarak bilinen Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Kabilî el-Kehrâmî el-Hindî, es-Siracu'l-Hindî'yi, kamil, nasik, salik, sahibu't-tarikat gibi sıfatlarla anmaktadır (Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmî't-Tahâvî*, thk. Şeyh Hazim el-Keylani el-Hanefî-Muhammed Abdulkadir Nessar, Darâtu'l-Karaz, Kahire 2009, 165).

¹⁰⁷⁵ İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/29.

¹⁰⁷⁶ el-Makrîzî, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde*, II/438; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a; Taşköprüze, *Tabakatu'l-Fukahâ*, 130; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

¹⁰⁷⁷ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 289; a. mlf., *İnbau'l-Ğumr*, I/29; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a.

¹⁰⁷⁸ el-Makrîzî, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde*, II/438; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 289; a. mlf., *İnbau'l-Ğumr*, I/29; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273b. Bununla birlikte Siracuddin el-Hindî'nin biyografisini İbn Hacer'in İbn Hacer, *Refu'l-Isr* ve Şafiî tarih kitaplarından alıntıldığını söyleyen Takiyyuddin et-Temîmî, aktarılanlara dair tashih edici bir açıklamada bulunmamakla birlikte bu Şafiî kaynakları taassub sahibi olmakla suçlar (et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273b).

¹⁰⁷⁹ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a.

¹⁰⁸⁰ İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/28.

Cevherî gibi alimlerden istifade etmiştir¹⁰⁸¹. Cemaluddin et-Türkmânî Mısır kadısı olunca kendisine naib olarak atanan¹⁰⁸² el-Hindî, 759/1358’de bu görevden azledilmiş ve bir süre evine çekilmiştir¹⁰⁸³. 760/1359 yılında Mekke’ye gitmiş ve burada İbnun-Nakkaş olarak bilinen Şeyh Şemsuddin Ebû Ümame Muhammed b. Ali el-Mısırî (763/1362) ile dostluk kurmuştur¹⁰⁸⁴. Şeyh İbnu’n-Nakkâş vasıtasıyla Memlûk sultanı el-Meliku’n-Nasır Ferec ile yakınlık kuran¹⁰⁸⁵ el-Hindî Rebiulahir 765/1364’de kazaskerlik görevine getirilmiştir¹⁰⁸⁶. Siracuddin el-Hindî’nin Mısır’da bu göreve getirilen ilk Hanefî olduğu ifade edilmektedir¹⁰⁸⁷.

Şaban 769/1368’de Cemaluddin et-Türkmânî’nin vefatı üzerine Mısır Hanefî kadısı olan Siracuddin el-Hindî 773/1372 yılının Receb ayındaki vefatına kadar bu görevi sürdürmüştür¹⁰⁸⁸. Kadılık görevi sırasında bir yandan da Zeynuddin el-Bistamî’nin ölümü üzerine boşalan İbn Tolun Camii’nde tefsir dersleri yürütmüştür¹⁰⁸⁹. Onun ayrıca Eşrefiyye medresesinde de ders verdiği anlaşılmaktadır¹⁰⁹⁰. Talebeleri arasında Ahmed b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Abbadî (801/1398)¹⁰⁹¹ ve kendisinden “şeyhuna” diye söz eden¹⁰⁹² İbn Ebi’l-Vefa el-Kureşî sayılabilir. Ayrıca İzzuddin Abdurrahim b. Muhammed b. Rahim el-Kahirî el-Hanefî (851/1148)’nin ezberlemiş olduğu *el-Bidâye ve’l-Hidâye* ile *el-Umde* eserlerini es-Sirâcu’l-Hindî’ye okuduğu aktarılmaktadır¹⁰⁹³.

¹⁰⁸¹ Akgündüz, “Gaznevî, Ömer b. İshak”, *DİA*, XIII/487.

¹⁰⁸² el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/436; İbn Hacer, *Refu’l-Isr*, 288; a. mlf., *İnbau’l-Ğumr*, I/28; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 273a.

¹⁰⁸³ el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/436; a. mlf., *es-Sülûk*, IV/238; İbn Hacer, *İnbau’l-Ğumr*, I/28;.

¹⁰⁸⁴ el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/437.

¹⁰⁸⁵ el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/437.

¹⁰⁸⁶ el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/437; İbn Hacer, *İnbau’l-Ğumr*, I/28; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 273a. el-Hindî’nin *el-Akîde* şerhini Mekke’de istinsah edip kendisine okuyan eş-Şemsu’l-Hanefî ise Zilkade 764/1362 tarihli kaydında el-Hindî’yi Mısır ve Şam diyarının asker kadılıkudatı olarak nitelemektedir (Siracuddin el-Hindî, *Şerhu Akide*, 165).

¹⁰⁸⁷ el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/437; İbn Hacer, *Refu’l-Isr*, 288; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 273a.

¹⁰⁸⁸ el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/437; İbn Hacer, *Refu’l-Isr*, 288, 289; a. mlf., *İnbau’l-Ğumr*, I/28; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 273a. Siracuddin el-Hindî, Receb 773/1372’de vefat etmiştir (İbn Hacer, *Refu’l-Isr*, 288, 289; İbn Kutluboğa, *Tâcu’t-Terâcim*, 224; el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, 148). Kefevî’nin *Ketâib* eserinde muhtemelen yazım hatasıyla vefat tarihi 763 olarak verilmektedir (*Ketâib*, 300b).

¹⁰⁸⁹ el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/437; İbn Hacer, *İnbau’l-Ğumr*, I/28.

¹⁰⁹⁰ İbn Hacer, *İnbau’l-Ğumr*, I/28.

¹⁰⁹¹ et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, I/331.

¹⁰⁹² el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV/146.

¹⁰⁹³ et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, IV/330.

Ebû Hanîfe ve Hanefiliği savunan *el-Gurretü'l-Münîfe fi Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe* adlı eseri el-Hindî'nin önemli bir Hanefî mezhebi müdafii olduğunu da göstermektedir. Nitekim kadılığı esnasında 773/1371'de Hanefî kadının Şafiî kadıyla eşit olması için sultan nezdindeki girişimleri bu niteliğinin açık kanıtıdır. Ancak onun bu girişimleri vefatı sebebiyle sonuçsuz kalmıştır¹⁰⁹⁴. İbn Hacer'in onun, hizmetindeki kimseler hususunda taassub gösterdiği¹⁰⁹⁵ şeklindeki ifadesi de muhtemelen çevresindeki Hanefîleri himayesiyle ilişkili olmalıdır.

Siracuddin el-Hindî'nin eser listesi ise geniş bir yekûn tutmakta ve bu velûd niteliğiyle diğer *el-Akîde* şarihi Cemaluddin el-Konevî'yi çağrıştırmaktadır. Ancak onun, Konevî'den farklı olarak tasavvufî içerikli eserler de kaleme aldığı görülmektedir. İnsanlar arasında şöhret bulduğundan söz edilen¹⁰⁹⁶ Siracuddin el-Hindî'nin eserlerinden bazıları şunlardır:

Celaluddin el-Habbâzî'nin *el-Muğnî fi Usulî'l-Fıkh* eserinin şerhi¹⁰⁹⁷, *el-Gurretü'l-Münîfe fi Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*¹⁰⁹⁸, *Zübdetü'l-Ahkâm fi İhtilâfî'l-Eimmeti'l-A'lâm*¹⁰⁹⁹, *et-Tevşîh* adlı bir *el-Hidâye* şerhi¹¹⁰⁰, *Şerhu'l-Bedi' fi'l-Usûl*¹¹⁰¹, *eş-Şâmil fi'l-Fıkh*¹¹⁰², *Kitâb fi fıkhî'l-Hilâf*¹¹⁰³, *Şerhu't-Tâiyyeti İbni'l-Fâriz*¹¹⁰⁴ ve tasavvufa dair bir kitap¹¹⁰⁵.

¹⁰⁹⁴ el-Makrîzî, *es-Sülûk*, V/67; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 380; es-Süyûtî, *Husnû'l-Muhâdara*, II/304. Siracuddin el-Hindî'nin Ebû Hanîfe karşıtı sözleri sebebiyle İbrahim b. Ali b. İbrahim el-Halvânî (791/389)'yi sorgulaması (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/43) da onun söz konusu bu mezhep savunusunun bir parçası olarak değerlendirilebilir.

¹⁰⁹⁵ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288-89; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a.

¹⁰⁹⁶ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

¹⁰⁹⁷ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 224; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b.

¹⁰⁹⁸ el-Makrîzî, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde*, II/437; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 224; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b.

¹⁰⁹⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 223; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

¹¹⁰⁰ el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148. İbn Hacer ve et-Temîmî, el-Hindî'nin iki *el-Hidâye* şerhinin olduğunun birinin büyük diğerinin ise küçük olduğunu söyler (İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a).

¹¹⁰¹ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

¹¹⁰² İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

¹¹⁰³ el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

¹¹⁰⁴ İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 288; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a; Taşköprüze, *Tabakatu'l-Fukaha*, 130; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

¹¹⁰⁵ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 224; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 273a; Taşköprüze, *Tabakatu'l-Fukaha*, 130; el-Kefevî, *Ketâib*, 300b; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 148.

Eserleri arasında kelimam içerikli tek çalışma olarak görünen *şerhu Akıdeti'l-İmāmi't-Tahāvī* eseri ise Siracuddin Ebū Hafs mer el-Hindī'nin aynı zamanda bir kelimacı olduğunu göstermektedir. Hanefi-Maturidi geleneğin bir takipçisi olduğu açık şekilde görülen eser, *el-Akīde*'nin diğer ilk şerhleriyle tümüyle uyum içerisindedir.

Mukaddimesinde Usūlu'd-Dīn'i (Kelimam) Yüce Allah'tan bahsetmesi sebebiyle ilimlerin en şerefli si olduğunu söyleyen es-Sirācu'l-Hindī, onu tazime en layık tahsili de en mühim ilim olarak niteler¹¹⁰⁶. Ancak islam firkalarının bu hususta ayrılığa düştüklerini belirten müellif, fırka-i naciye olan Ehl-i Sünnet'in tutumunun takip edilmesi gerektiğini, onlardan kelimam ilminde nc olanların bu ilimle ilgili uzun ya da kısa çokça eser kaleme aldıklarını syler¹¹⁰⁷. Ebū Cafer et-Tahāvī'nin de bu ilim dalında eser yazanlardan biri olduğunu ve eserin de muhtasar niteliği ve ifadesinin güzelliğiyle çokça ilgi gördüğünü bu nedenle de onu açıklamak üzere şerhini kaleme aldığı aktarır¹¹⁰⁸.

el-Akīde şerhine akli istidlale olan vurgusuyla başlayan es-Sirācu'l-Hindī, bu mesele etrafında yaptığı uzun açıklamalarla dikkat çekmektedir. Marifetullahın kula vacip olup olmadığı hususunda ihtilafın bulunduğunu dile getiren müellif, Hařviyye dışındaki mezheplerin bunun vacip olduğunu düşünmekle birlikte yöntemi hakkında ihtilaf ettiklerini ve mütekellimlerin ekseriyetinin de bunun nazar ve istidlalle olacağını savunduklarını aktarır¹¹⁰⁹. Allah'ı bilmenin zaruri bir bilgi değil istidlali olduğunu aktaran el-Hindī, bu husustaki naklī delillerin de ancak feri delil sayılabileceğini, istidlalin aklī olmasının ise kaçınılmaz olduğunu syler¹¹¹⁰. Muhtemelen bu görüşe muhalif bir tutumun varlığından dolayı o, aklī istidlalin meşruiyetini ispat çalışır. İstidlale başvurmanın peygamberlerin takip ettiği bir yol olduğunu ifade ederek peygamberlerin bunları kullandığına dair ayetlerden örnekler sunan¹¹¹¹ el-Hindī, Yüce Allah'ın da tefekkr emredip taklidi yasaklağına dikkat eker¹¹¹². Usulu'd-Din'in iřte bu hususta hasıl olacak şüpheleri ortadan kaldırdığını ve bunun selef tarafından da kullanıldığını aktaran el-Hindī, Cafer es-Sādık, Ebū

¹¹⁰⁶ el-Hindī, *şerhu Akıdeti'l-İmāmi't-Tahāvī*, 21-22, 40.

¹¹⁰⁷ el-Hindī, *şerhu Akıdeti'l-İmāmi't-Tahāvī*, 22-23.

¹¹⁰⁸ el-Hindī, *şerhu Akıdeti'l-İmāmi't-Tahāvī*, 23.

¹¹⁰⁹ el-Hindī, *şerhu Akıdeti'l-İmāmi't-Tahāvī*, 35.

¹¹¹⁰ el-Hindī, *şerhu Akıdeti'l-İmāmi't-Tahāvī*, 36.

¹¹¹¹ el-Hindī, *şerhu Akıdeti'l-İmāmi't-Tahāvī*, 37-39.

¹¹¹² el-Hindī, *şerhu Akıdeti'l-İmāmi't-Tahāvī*, 39-40.

Hanîfe, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel gibi isimlerin de aklî istidlale başvurduklarına dair örnekler sıralar¹¹¹³. Ehl-i Hadis eğilimli ve akli istidlale mesafeli kitleleri muhatap aldığı açık olan müellifin, kendilerinden örnek verdiği isimler de bu açıdan oldukça anlamlı görünmektedir. el-Hindî'nin biyografisinde de dikkat çektiğimiz tasavvufla ilişkisi ve iddia edilen vahdet-i vücud hususundaki taassup iddiasına rağmen esere bu türden bir görüşün yansımadığı belirtilmelidir.

Eserinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye sınırlı sayıda atıf yapmakla¹¹¹⁴ birlikte el-Hindî'nin, kaynaklarının Hanefî-Maturidî kelam geleneğinin metinleri olduğu muhakkaktır. Ancak o, kaynaklarını büyük oranda zikretmemektedir. Bununla birlikte *el-Alim ve'l-Müteallim*¹¹¹⁵ ve *Tabsıratu'l-Edille*¹¹¹⁶ eserlerine açıkça atıfları dışında Siracuddin el-Ûşî'nin de *el-Emâlî* kasidesinden isim vermeden bir beyit alıntılanmaktadır¹¹¹⁷. el-Hindî, *el-Akîde* şerhlerine ise hiçbir yerde işaret etmez. Fakat buna rağmen şerhin, *el-Akîde*'nin önceki şerhleriyle büyük oranda paralellikler arz ettiği görünmektedir.

Siracuddin el-Hindî, şerhinde Hanefî meşayihine ait yorumlara yaslanmakla birlikte bir mezhebi aidiyet olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ismini tercih eder. Ancak bu kullanım daha çok Ehl-i Bidat olarak zikrettiği mezheplerin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bu açıdan Ehl-i Sünnet'in en genel haliyle bir çatı kavram olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Ehl-i Sünnet ana kitlesinin karşısına ise bazen kimliği belirsiz şekilde Ehl-i Ehva bazen de açık şekilde bir kısım mezhep isimleri verilerek tenkit edilmektedir. Bu mezhepler ise klasik Kelam ve Mezhepler Tarihi literatüründe zikredilen ve belli konular çerçevesinde kendisine tenkitlerin yapıldığı Havaric, Mürcie, Mutezile, Rafıza gibi ekollerdir. Fakat tenkitlerin kendisine yoğunlaştığı mezheplerin başında ise hiç şüphesiz Mutezile gelmektedir.

Eşarîlik ve Hanbelîlik gibi Ehl-i Sünnet içerisinde itikadî yapılara ise müellif, söz konusu diğer mezhepler gibi aşırı bir tenkit yöneltmemekle birlikte eleştirmekten de geri durmaz. Genel anlamda sıfatlar özel olarak da tekvîn hususundaki tutum, bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir.

¹¹¹³ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 41-42.

¹¹¹⁴ el-Hindî, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye sadece iki yerde (*Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 96 ve 119) atıfta bulunmaktadır.

¹¹¹⁵ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, *Şerhu Akide*, 119, 122.

¹¹¹⁶ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, *Şerhu Akide*, 51.

¹¹¹⁷ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, *Şerhu Akide*, 80.

Allah'ın zâtî ve fiilî tüm sıfatlarının ezeli olduğunu ifade eden es-Sirâcu'l-Hindî, bu sıfatlardan biri olan tekvînin de ezeli olduğunu dile getirmektedir¹¹¹⁸. Mahlukatın yaratılmasından önce Yüce Allah'ın bu sıfatlarla mevsuf olduğunu aktaran müellif, mahlukatın yaratılmasıyla Allah'ın sıfatlarında daha önceden bulunmayan yeni herhangi bir sıfatın ortaya çıkmadığını söyler¹¹¹⁹. Onun tekvîn sıfatına ilişkin bu açıklamaları, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin tekvîn sıfatının delili olarak sunduğu Tahâvî'nin ifadelerini açıklarken yapması oldukça anlamlı olup *el-Akîde*'nin Hanefî-Maturidî diğer şerhleriyle de tamamen uyumludur. Burada tekvîn sıfatının ezeliğini savunmanın Eşarîlerin iddia ettiğinin aksine bidat değil Ebû Hanîfe'ye dayandığını ispat etmeyi amaçladığı ortadadır. el-Hindî'nin tekvîne dair bu açıklamalarda sıfatların ezeli oluşuna karşı çıkan Mutezile dışında sadece zâtî sıfatları ezeli sayıp tekvînin de aralarında yer aldığı fiilî sıfatları muhdes sayan Eşarîleri tenkit etmesi bunu göstermektedir. Müellif, Eşarîlerin iddiası aksine sıfatlar arasında bir ayrım yapılamayacağını ve bütün sıfatların ezeli olduğunu zira fiilî sıfatların hadis olduğunu öne sürmenin Allah'ın zatının havadise mahal olması manasına geldiğini dile getirerek reddeder¹¹²⁰.

Hususi olarak tekvîn sıfatına değindiği kısımda da müellif, tekvînin ezeli bir sıfat olduğunu ve mükevvenen de ayrı olduğunu aktarır. Tekvîn ve diğer fiili sıfatların hadis olduğu şeklinde Ebu'l-Hasan el-Eşarî'ye nispet ettiği görüşü merdud olarak niteleyen el-Hindî, aslında Eşarî'nin de alemin ezeli bir "kun" hitabıyla yaratıldığını kabul ettiğini, bunun da tekvînin bizatihi kendisi olduğunu savunur¹¹²¹. Bu sebeple el-Hindî, Eşarî'yi Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir "kun" hitabını kabul etmesine rağmen ezeli bir tekvîn sıfatını kabul etmeyerek çelişkiye düştüğünü ifade eder¹¹²². Müellif, tekvîn ve mükevvenin aynı olduğu şeklindeki Eşarîlerin görüşünü de kabul edilemez olarak nitelemektedir. Çünkü tekvîn, mükevvenen farklı olarak Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfattır. Tekvînin ezeli olması mükevvenin ezeli olmasını gerektirmemektedir¹¹²³.

¹¹¹⁸ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 56.

¹¹¹⁹ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 58.

¹¹²⁰ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 61-62.

¹¹²¹ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 103.

¹¹²² el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 103.

¹¹²³ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 103-104.

el-Hindî'nin tekvîn sıfatına dair bu açıklamaları diğer *el-Akîde* şerhleri, hatta Hanefî-Maturidî geleneğin diğer eserleriyle tamamen uyumlu olmakla birlikte metindeki bir husus, el-Hindî'nin şerhini diğer *el-Akîde* şerhlerinden keskin bir surette ayıştırmaktadır. Söz konusu bu ayrışmanın nedeni el-Hindî'nin şerhettiği *el-Akîde* metnine müdahale olarak niteleyebileceğimiz bir ilavesidir.

el-Hindî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin şerh içindeki metinleri de dahil olmak üzere hiçbir nüshasında yer almayan, doğrudan tekvînle ilgili şu satırları sanki Tahâvî'nin *el-Akîde*'deki ifadeleriymiş gibi aktarmaktadır: “Mahlukat (mükevven) ancak Allah'ın yaratmasıyla (tekvîn) olur. Yaratma (tekvîn) da ancak güzel olur”¹¹²⁴.

Müellifin aslında Tahâvî'ye ait olmayan bu ifadeyi şerhinde ona aitmiş gibi *el-Akîde* metninin bir parçası olarak vermesi, üzerinde durulması gereken dikkat çekici bir husustur. Diğer *el-Akîde* şerhlerinin hiçbirinin *el-Akîde* metni kısmında yer almayan bu ifadenin, incelediğimiz yazma nüshalarda da bulunması -eğer tüm nüshaların dayandığı asıl nüshada müstensihinin hatası söz konusu değilse- kuvvetle muhtemel müellife ait olduğunu göstermektedir. Bu durumda Siracuddin el-Hindî'nin ekleme yapmak suretiyle *el-Akîde* metnine müdahalesi söz konusudur¹¹²⁵. Bu eklemenin Hanefî-Maturidî çevrelerce oldukça önemsenen tekvîn bahsinde

¹¹²⁴ “ve lâ yekûnu'l-mükevvenu illâ bi tekvînihi ve't-tekvînu lâ yekûnu illâ hasenen cemilen” (el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 103). Söz konusu bu ifadeleri çalışmamızda kullandığımız tahkikli neşir dışında Süleymaniye-Mihrişah Sultan, nu: 294/3, vr. 37a-38a; Köprülü-Mehmed Asım Bey, nu: 243/1, vr. 28a-29a; Köprülü-Mehmed Asım Bey, nu: 244/4, vr. 69b-70a; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nu: 565/1, vr. 30a-31a nüshaları ile Ekmeluddin el-Bâbertî'ye nispet edilen Süleymaniye-Amcazade Hüseyin Paşa, nu: 312/1, vr. 42a-b; Süleymaniye-Lala İsmail Paşa, nu: 689/2, vr. 45a-46a ve Süleymaniye-Esad Efendi, nu: 1259/2, vr. 38b-39a nüshalarında da görmekteyiz. Sadece Esad Efendi, nu: 1259 hariç bu nüshaların tamamında söz konusu ifadeler ya kırmızı yazıyla yahut üzerine kırmızı çizgi çekilmek suretiyle şerhden ayrıştırılarak *el-Akîde* metni gibi verilmektedir. *el-Akîde* metninin farklı yazma nüshaları ve şerhler içinde yer alan metinlerde küçük ibare farklılıklarına yer yer rastlanmakla birlikte metne ilişkin bir tartışma bulunmamaktadır. Bu itibarla *el-Akîde* metnine dair genel bir ittifaktan da söz edebiliriz. Bu nedenle Siracuddin el-Hindî'nin şerhinde yer alan ifadeler, bu genel ittifaktan açık ve belirgin şekilde bir ayrışmadır. Fakat buna rağmen gariptir ki şerhde *el-Akîde* metnindenmiş gibi verilen bu fazlalık, ne eseri Siracudin el-Hindî'ye nispetle tahkik eden Hazim el-Keylani ve Muhammed Abdülkadir Nessar ne de Bâbertî'ye nispetle tahkik eden Arif Aytekin tarafından farkedilmiştir. Her iki neşirde de muhakkikler bu fazlalığı *el-Akîde* metnindenmiş gibi koyu renkle şerhten ayırmışlardır. Tahkikli bir neşirde *el-Akîdetü't-Tahâviyye* gibi muhtasar ve meşhur bir metnin içeriğine ilişkin bu türden bir hatanın vuku bulması, daha önce de dikkat çekilen şerhin nispet sorunu da dikkate alındığında, söz konusu “tahkikli” neşirleri sorunlu kılmaktadır.

¹¹²⁵ Ancak burada yine istinsahla ilgili bir hatanın olabileceği ihtimalini dile getirmek istiyoruz. Zira pek çok nüshası olan, üzerine el-Hindî'ye kadar başka şerhlerin de yazıldığı, dolayısıyla metni oldukça iyi bilinen *el-Akîde* üzerinde el-Hindî'nin bu türden tahrif olduğu apaçık ortada olan bir ameliyeye girişmesi makul görünmemektedir. Bu açıdan söz konusu ifadenin müstensihlerin marifetiyle şerhin içinde *el-Akîde* metni olarak işaretlenmiş olması da mümkündür. Söz konusu sorun, şerhin ancak müellife ait bir nüshasının incelenmesiyle çözülebilecek gibi görünmektedir.

yapılmış olması ise oldukça anlamlıdır. Anlaşılan o ki el-Hindî, Hanefî-Maturidîler tarafından *el-Akîde*'nin tekvîn sıfatına işaret ettiğini savunduğu dolaylı ifadelerini yeterli bulmayarak metne açıktan tekvîni dile getiren bu cümleleri eklemiştir. Bu ise aslında *el-Akîde* metninin başta tekvîn olmak üzere Maturidi görüşlere işarette bulunduğu iddiasını temellendirmeyi amaçlayan *el-Akîde* şerh literatürünün, el-Hindî ile birlikte şerh boyutunu aşarak metne müdahaleye dönüştüğü anlamına gelmektedir. Ancak el-Hindî'den sonra kaleme alınan *el-Akîde* şerhleriyle metni, tekvînle ilgili tartışmalarda kullanan isimlerin bu ziyade cümlelere hiç değinmemeleri *el-Akîde*'ye bu müdahalenin sadece el-Hindî ile sınırlı kaldığını göstermektedir.

Müteşabih lafızlar ve bunların tevil edilmesi meselesinde Tahâvî'nin tevilini terk etmeye yönelik sözlerini selef yaklaşımını benimsemek şeklinde yorumlayan¹¹²⁶ müellif, bunun Ehl-i Tahkîk'in de görüşü olduğunu dile getirmekle birlikte lafzın zahiri manasının problem oluşturabileceği durumlarda ihtiyatlı davranılması gerektiğini savunur. Bu tür lafızlarda zahirî mananın kastedilmediğini kabul edip hakiki mananın ne olduğu hususunda sükut ederek Allah'a havale edilmelidir. Bu tür lafızların tevilini olarak ortaya konacak her görüş kesinlik ifade etmeyip sadece muhtemel manalardan biri olarak değerlendirilmelidir¹¹²⁷. Bunun bütün müteşabihler için geçerli bir yaklaşım olduğunu aktaran müellif, Allah için mekan ve cihet ifade eden lafızların açıklanmasında da buna değinerek¹¹²⁸ selefın bu tür lafızlarda teşbihten kaçınıp tevilini Allah'a havale ettiklerini, fakat halefin bu lafızları Allah'a uygun şekilde tevil etme yolunu benimsediğini ama bunun bir kesinlik ifade etmediğini de dile getirdiklerini aktarır¹¹²⁹. Selefın yolunun daha güvenilir (eslem) halefinkini ise daha sağlam (ahkem) bulan¹¹³⁰ el-Hindî'nin, Allah'ın yukarıda (fevkiyyet) ve arşda olduğu şeklindeki ifadelere de karşı çıktığını görmekteyiz. O, bu türden Mücessime'ye ait olduğunu söylediği görüşleri muhal bulup Allah'ın bir mekanda olması şeklinde değil, O'nun üstünlüğü olarak anlaşılması gerektiğini savunur¹¹³¹.

¹¹²⁶ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 83, 89.

¹¹²⁷ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 83-84.

¹¹²⁸ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 88-89.

¹¹²⁹ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 89.

¹¹³⁰ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 90.

¹¹³¹ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 105-106.

Bu tenkilerinden Hanbelî çevreleri hedef aldığı anlaşılan müellifin kelimullah meselesinde Hanbelîleri açıktan zikrederek eleştirdiği görülmektedir. Tahâvî'nin "Kur'ân'ın Allah'tan keyfiyeti olmaksızın söz olarak ortaya çıktığı" şeklindeki ifadesinin Mutezile ve Kerramiyye kadar Hanbelîlere de reddiye olduğunu savunan müellif, Hanbelîlerin kelimullahın harf ve ses cinsinden olduğu, Kur'ân'ın lafızlarının da gayrı mahluk olduğu görüşünü batıl olarak niteler¹¹³². el-Hindî'ye göre Allah'ın kelim, harf ve sesler cinsinden olmayıp Allah'ın diğer sıfatları gibi zatıyla kaim, kadim bir sıfattır.¹¹³³ Bu açıdan ne kelimullahın ezeliğini reddeden Mutezile ve Kerramiyye'nin ne de onu ses ve harf olarak niteleyip zat ile kaim sayan Hanbelîlerin görüşü isabetlidir¹¹³⁴.

Siracuddin el-Hindî imanla ilgili meselelerde Hanefî-Maturîdî görüşleri pek çok boyutuyla dile getirmektedir. Bu çerçevede öncelikle o, imanın ne olduğu hususunda Hanefî meşayih arasında ihtilaf bulunduğuna işaret eder. Mâturîdî'nin imanı hakikatte tasdik olarak gördüğünü, ikrarın ise buna delalet ettiğini savunduğunu aktaran el-Hindî, buna karşın Şemsuleimme es-Serahsî ile Fahrulislam el-Pezdevî'nin ise ikrarı da tasdik gibi bir rükün saydıklarından söz eder. Tahâvî'nin iman tanımının, ikinci görüşe işaret ettiğini savunmakla¹¹³⁵ birlikte müellifin farklı yerlerdeki ifadelerinden Mâturîdî'nin görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Zira ona göre iman, hakikatte tasdik olup¹¹³⁶, ikrar ise bu tasdiğe delalet etmektedir¹¹³⁷. Ancak müellif için asıl mesele amelin imana dahil olup olmadığıdır. İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel ve zahir ehlinin ameli iman tanımına dahil ettiklerini söyleyen müellif, buna rağmen İmam Şafî'nin günah işleyen birinin imandan çıkmadığını savunmasını sorunlu bulmaktadır¹¹³⁸. Müellife göre amellerin imana dahil olmadığına ayetler de açık şekilde delalet etmektedir¹¹³⁹. Amellerin imanda dahil olmaması ise büyük günah sahibinin imandan çıkmayacağı manasına gelmektedir¹¹⁴⁰. Bu çerçevede o, Haricilerin böyle birinin imandan çıkacağı ve küfre gireceği, Mutezile'nin ise imandan çıkacağı ancak küfre girmeyip imanla küfür arasında yerde bulunacağı

¹¹³² el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 74-75.

¹¹³³ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 75.

¹¹³⁴ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 74, 75.

¹¹³⁵ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 119.

¹¹³⁶ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 114, 119.

¹¹³⁷ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 114.

¹¹³⁸ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 120.

¹¹³⁹ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 114, 121.

¹¹⁴⁰ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 117, 124.

şeklindeki görüşlerini reddeder¹¹⁴¹. el-Hindî, müminin günahından dolayı tekfir edilmesine kesin surette karşı çıkmaktadır¹¹⁴².

Müellif bu meselelerle ilişkili olarak imanda eşitliği¹¹⁴³ ve imanda artma ve eksilmenin olamayacağı¹¹⁴⁴ görüşlerini herhangi bir tartışmaya girmeden savunmakta; iman-İslam ilişkisi, imanda istisna, mukallidin imanı, imanın yaratılmış olup olmadığı konularına ise değinmemektedir.

el-Akîde şerhlerinde neredeyse klasik bir konu hüviyetinde olan Ebû Hanîfe savunusuna ise bu şerhde, Ebû Hanîfe'nin ilim ve ameldeki üstünlüğüne yönelik vurgu şeklinde şahit olunmaktadır. es-Sirâcu'l-Hindî'ye göre Ebû Hanîfe, iki talebesiyle birlikte usul ve fûru ilminin öncüsü olup rey ve nakli bir araya getiren, ilim ve ameli de kendisinde birleştiren bir alimdir. İlminin izlerinin doğu ve batıda ortaya çıktığını aktaran müellif, İmam Şafî ve İmam Malik'in de aralarında bulunduğu bazı alimlerden yaptığı nakillerle Ebû Hanîfe'nin ilminin üstünlüğü ve amelinin çokluğuna işarete bulunur¹¹⁴⁵.

Menkûbers en-Nâsirî ve Cemaluddin el-Konevî'nin oldukça kapsamlı ve Hanefî-Maturidî kimliğin güçlü şekilde vurgulandığı şerhlere nazaran daha esnek ve kısmen çatışmadan uzak duran bir üslup benimseyen Siracuddin el-Hindî'nin, bu özelliğiyle Hibetullah Türkistânî şerhiyle kısmen benzeştiği söylenebilir. Bu niteliğiyle el-Hindî şerhinin sonraki Hanefî-Maturidî kelim literatürüne belirgin bir yansımaya şahit olunmamaktadır.

İçeriği, kaynakları ve fikirleri itibariyle el-Hindî'nin *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî* eseri de dahil olmak üzere *el-Akîde*'nin ilk 6 şerhinin tamamı aynı kelami geleneğin içerisinde yer almaktadır. Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin kabullerini dile getirmekle birlikte şerhler arasındaki kısmi üslup ve yaklaşım farklılığının, büyük oranda fikri ve sosyal çevreyle muhatap kitlelerinin hususiyetlerinden kaynaklanmış olabileceği ileri sürülebilir.

¹¹⁴¹ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 114.

¹¹⁴² el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 114-115.

¹¹⁴³ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 121-122.

¹¹⁴⁴ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 122-123.

¹¹⁴⁵ el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, 28.

B. Maturidî Geleneğe İtiraz: *el-Akîde*'nin Farklı İtikadî Zeminlerde Yorumlanması

el-Akîdetü't-Tahâviyye'nin tümüyle Maturidî gelenek içerisinde yorumlanmasına tepki Şam ve Mısır gibi batı bölgelerinde ortaya çıkmıştır. Doğudan gelen Hanefîlerin şerhler vasıtasıyla *el-Akîde*'yi Maturidî kelam geleneğiyle ilişkilendirmesine karşın bu yaklaşım, metni farklı itikadî eğilimlerle ilişkilendirme eğilimindeydi. Metnin tartışmalı meselelere yer vermeyen içeriği de bu türden farklı okumalara imkan sağlamaktaydı. Bu okuma biçimi Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin atfı ile başlayan ve *el-Akîde* şerhleriyle de kapsamlı hale gelen *el-Akîde*'nin Maturidî görüşleri dile getiren bir metin olduğu iddiasını tümüyle geçersiz kılıyordu. Şafî-Eşarî ve Ehl-i Hadis çevrelerle bunlarla ilişki içerisinde olan batı kökenli kimi Hanefîler bu okuma biçiminin taraflarıydı. Bu kitlelerin faaliyetini, *el-Akîde* metninin Maturidî yorumun egemenliğinden kurtarma çabası olarak nitelemek mümkündür.

Şafî-Eşarî Takiyuddin İbn es-Sübkî'nin Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinin Eşarî'nin görüşleriyle aynı olduğunu ve sadece üç meselede birbirlerine muhalefet ettiklerini öne sürmesi¹¹⁴⁶ bu türden bir okumanın örneğidir. Takiyuddin es-Sübkî'nin oğlu Tacuddin es-Sübkî'nin Eşarî'nin görüşleriyle Tahâvî'nin *el-Akîde* metnini aynileştirmesi¹¹⁴⁷ ise bunun daha ileri boyutlu uygulamasıydı. es-Sübkî'nin bu girişimiyle Maturidî-Eşarî çekişmesinde Maturidîlerin kendi görüşlerini temellendirmek için kullanılan Tahâvî gibi bir silahı ellerinden alınmaktaydı. Ancak *el-Akîde*'yi Ehl-i Hadis kelam geleneğinin kabulleriyle ilişkilendiren kapsamlı bir şerh kaleme alan Sadruddin Ali b. Ali İbn Ebi'l-İz ed-Dımeşkî (792/1390), bu türden bir okumanın hiç şüphesiz en önemli örneğidir.

Maturidî görüşlere açıktan cephe alan Sadruddin İbn Ebi'l-İz, *el-Akîdetüt-Tahâviyye*'yi ve genel itibarıyla Hanefî itikadını Ehl-i Hadis'in görüşlerini esas alarak açıklamaktadır. Bu açıklamalarıyla İbn Ebi'l-İz, Hanefîler arasında benzerine çok da şahit olunmayan bir düşüncenin sıradışı örneğini temsil etmektedir. el-Ezraî ve es-Sâlihî nispetleriyle anılan ve Ebu'l-İz künyeli büyük dedelerinden dolayı İbn Ebi'l-İz olarak bilinen¹¹⁴⁸ aile üyelerinin, Sadruddin İbn Ebi'l-İz'e kadar en az dört kuşaktır Dımaşk ve Kahire'de kadılık yapan ve medreselerde görev alan Hanefî

¹¹⁴⁶ Tacuddin es-Sübkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III/377.

¹¹⁴⁷ Tacuddin es-Sübkî, *Muîdu'n-Niam*, 25, 61.

¹¹⁴⁸ Koca, Ferhat, "İbn Ebul-İz", *DİA*, XIX/468.

fakihler olduğu anlaşılmaktadır. Ailenin Sadruddin İbn Ebi'l-İz ile çağdaş ya da daha sonra gelen diğer pek çok üyesinin de Hanefîler adına çeşitli görevler aldıkları görülmektedir¹¹⁴⁹. Ailenin söz konusu bireyleri arasında bu türden Ehl-i Hadis eğilimli bir başka isimden söz edilmemesine rağmen Sadruddin İbn Ebi'l-İz'in bu eğilime sahip olması oldukça şaşırtıcıdır. Ancak onun, bu itikadî görüşleri, o dönemde özellikle Şam bölgesinde gündeme gelen tartışmaların merkezindeki isim olan Takiyyuddin İbn Teymiyye (728/1328)'nin takipçileri etkisiyle benimsemiş olması kuvvetle muhtemeldir.

VII-VIII/XIII-XIV. asırlar boyunca yaşanan geniş çaplı Moğol istilasının İslam toplumunda önemli bir kısım sosyal ve fikrî sorunlarla tartışma ve çekişmelere yol açtığı muhakkaktır. Bu süreçte öne çıkan isimlerden biri olan Takiyyuddin İbn Teymiyye fakih, muhaddis, müfessir kimliği yanında eylemci niteliğiyle de farklı kesimler üzerinde tesirde bulunmuş bir isim olarak dikkat çekmektedir. Fıkḥî ve itikadî kimi kabullere yönelttiği köklü eleştirileriyle geleneksel mezheplere meydan okuyan İbn Teymiyye, söz konusu mezhepler üzerinde tahrip edici bir etki yaratmış ve takipçileri vasıtasıyla da etkisini uzun süre hissettirmiştir. Özellikle kurumsal nitelik kazanmış tasavvufî yapılar, klasik mezhepler ve tarikatlerle vahdet-i vücud, tevessül, zikir, sema, deveran gibi sufi çevrelere ait fikirler ve dini pratiklere yönelttiği eleştirilerinin yanı sıra Allah'ın sıfatları, tevhid, teşbih, bidat ve bir kısım fıkḥî hükümlere dair dile getirdiği görüşler şiddetli tartışmalara ve uzun süreli gerilimlere yol açmıştır¹¹⁵⁰.

İbn Teymiyye'nin başta bidat suçlaması olmak üzere özellikle tasavvufî çevrelere yönelttiği tenkitlerinin sadece ona mahsus olmadığı, ondan önce Hanefîlerin de dahil olduğu farklı kesimlerin bu türden tenkitleri eserlerine taşıdıkları bilinmektedir. Bu kesimler İbn Teymiyye'den çok daha önce bidat olarak niteledikleri bir kısım uygulamalarla, tasavvufî çevrelere nispet edilen bazı görüş ve

¹¹⁴⁹ Kaynaklarda Mısır ve Şam bölgelerinde kadılık ve medreselerde müderrislik yapan İbn Ebi'l-İz ailesine mensup şu isimler zikredilmektedir: Sadruddin Ebu'r-Rebi Süleyman b. Ebi'l-İz el-Ezraî (677/1278), Takiyyuddin Ahmed b. Sadridin Süleyman b. Ebi'l-İz el-Ezraî (685/1284), Şemsuddin Muhammed b. Sadridin Süleyman b. Ebi'l-İz el-Ezraî (699/1300), Ebu'l-Mehasin Yusuf b. Şemsiddin Muhammed b. Sadridin Süleyman b. Ebi'l-İz el-Ezraî (728/1327), Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Mehasin Yusuf b. Şemsiddin Muhammed b. Sadridin Süleyman b. Ebi'l-İz el-Ezraî (737/1337), Şerefuddin Ebu'l-Berekat Muhammed b. İzziddin Salih b. Ebi'l-İz el-Ezraî (723/1323), Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Şerefiddin Muhammed b. İzziddin Salih b. Ebi'l-İz el-Ezraî (722/1322), Alauddin Ali b. Şemsiddin Muhammed b. Şerefiddin Muhammed b. İzzidin Salih b. Ebi'l-İz el-Ezraî (746/1345). Bu son isim Sadruddin İbn Ebi'l-İz'in babasıdır.

¹¹⁵⁰ Koca, Ferhat-M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye Takiyyüddin", DİA, XX/391-394, 405-413.

ritüelleri tenkit etmiş ve toplumsal bozulmalara dikkat çekmişlerdir¹¹⁵¹. Ancak bunlar arasında özellikle İbn Teymiyye'nin isminin öne çıktığı ve etkisinin daha yaygın olduğu bir gerçektir. Hiç şüphesiz bunda onun tenkitlerinin kapsamının genişliği, dilinin keskinliği ve üslubunun sertliği yanında başta Şemsuddin İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) olmak üzere talebe ve takipçileri tarafından çizgisinin sürdürülmesinin¹¹⁵² önemli bir etkisi bulunmaktadır. Ayrıca pek çok isim tarafından görüşlerini reddeden ve tenkitlerini cevaplandırılan eserlerin yazılması¹¹⁵³ hatta kendisi ve takipçilerinin siyasî otorite marifetiyle cezalandırılmasının¹¹⁵⁴ onun şöhretini daha da arttırdığı söylenebilir.

Onun tarafından yöneltelen eleştirilerin muhatabı olan kesimlerin, İbn Teymiyye ve takipçilerine cevap veren kapsamlı eserler kaleme almış olmalarına rağmen İbn Teymiyye'nin söz konusu mezheplere mensup hatırı sayılır bir kesim üzerinde kalıcı bir iz bıraktığı görülmektedir. Bu nedenle İbn Teymiyye'ye aynı mezhep içerisinde birbirinden farklı tepkiler verilmiş, kimileri onu şeyhu'l-islam olarak isimlendirirken kimileri de onu sapkınlıkla ve hatta küfürle suçlamışlardır¹¹⁵⁵. Bu niteliğiyle İbn Teymiyye'nin sebep olduğu tartışmalarla islam toplumunu bir bıçak misali ortadan ikiye böldüğünü söyleyebiliriz. Ancak onun etkisinin daha çok Şam bölgesinde ve özellikle de Dımaşk'taki Hanbelîler üzerinde görüldüğü müşahade edilmektedir¹¹⁵⁶. Bununla birlikte pek çok Şafî ve Malikî'nin de İbn Teymiyye'nin tesirinde kaldığı anlaşılmaktadır¹¹⁵⁷.

¹¹⁵¹ Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 90-96.

¹¹⁵² Apaydın, H. Yunus, "İbn Kayyim el-Cevziyye", DİA, XX/110.

¹¹⁵³ İbn Teymiyye'ye başta Takiyyuddin es-Sübki ve oğlu Tacuddin es-Sübki olmak üzere farklı mezheplerden pek çok isim reddiye yazmış buna karşın İbn Teymiyye'nin takipçileri de bunlara cevap vermişlerdir. Buna dair bir literatür dökümü için bkz. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye Takiyyuddin", DİA, XX/399.

¹¹⁵⁴ İbn Teymiyye pek çok kez hapsedilmiş ve hatta hapiste vefat etmişken (İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVIII/296, 299) talebeleri ve takipçileri de sık sık takibata uğramış, yargılanmış ve cezalandırılmışlardır.

¹¹⁵⁵ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/424-426; İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, III/477, 491; Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdîrahman es-Sehâvî (902/1497), *ed-Davû'l-Lami' li Ehli Karni't-Tasi'*, Menşurâtu Dari Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, t.y., VIII/104.

¹¹⁵⁶ el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/426. İbn Hacer de Mısır'daki ulemanın İbn Teymiyye'yi çok da itibara almadığını özellikle belirterek daha çok Dımaşk bölgesindeki tesirine ilişkin nakillerde bulunmaktadır. Bu sebeple Dımaşk'ta İbn Teymiyye'nin itikadını benimseyenlerin kanlarının ve mallarının helal olacağına dair bir ilanın yapıldığını ve özellikle Hanbelîlerin bu hususta uyarıldığını belirtmektedir (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/147). Kahire'den Dımaşk'a gönderilen 784/1382 tarihli bir menşurda ise şehirde İbn Teymiyye'nin görüşlerini takip eden bir grubun varlığına ilişkin bilginin soruşturulması istenmektedir (İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/259).

¹¹⁵⁷ Kaynaklarda bu eğilime sahip pek çok Şafî ve Malikî'nin ismi geçmektedir (Bir kısım örnekler için bkz. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, III/426; a. mlf., *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde*, III/374-375; İbn Hacer,

Hanefîler üzerinde ise İbn Teymiyye'nin bu türden kapsamlı bir tesirinin olmadığı söylenebilir. Hatta İbn Teymiyye gibi tasavvufî çevrelerin pek çok görüşüne ve uygulamasına eleştirilerde bulunan ve hatta onun gibi İbn Arabî'yi küfürle itham eden Alaüddin Muhammed el-Buharî (841/1438)'nin buna rağmen İbn Teymiyye'yi de küfürle suçladığı ve hatta İbn Teymiyye'yi şeyhu'l-islam olarak isimlendirenleri bile kafir saydığı aktarılmaktadır¹¹⁵⁸. Ancak bununla birlikte Hanefîler arasında da İbn Teymiyye'ye saygı duyan ve ondan övgüyle söz eden isimler bulunmaktadır. Dımaşk kadısı Şemsüddin Muhammed b. Osman İbnu'l-Harîrî (728/1328)'nin bu Hanefîlerden biri olduğu¹¹⁵⁹ ve sırf bundan dolayı görevinden alındığı belirtilmektedir¹¹⁶⁰. Hanefî olmakla birlikte Hanbelî itikadını benimsediğini ifade eden¹¹⁶¹ Şehabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya İbn Ebî Hâcele et-Tilimsanî (776/1374)'nin de İbn Teymiyye'den etkilenmiş olması muhtemeldir. Ancak İbn Teymiyye'nin itikadî kabullerinin kendisinde açıkça müşahade edildiği en önemli, belki de yegane Hanefî isim hiç şüphesiz *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şarihi Sadruddin İbn Ebî'l-İz'dir. Eserinde İbn Teymiyye'ye herhangi bir atfı bulunmamakla birlikte onun, kullandığı kavramlar, delillendirmeleri, referansları ve nihai olarak itikadî görüşleriyle İbn Teymiyye'nin etkisinde kaldığı açıktır.

Bir Hanefî olmasına rağmen itikadını Ehl-i Hadis'in kabulleri üzerine oturttuğu görülen İbn Ebî'l-İz'in, söz konusu bu itikadî eğilimini *el-Akîde* üzerinden yapmış olmasının farklı gerekçeleri olabilir. Ancak onun doğudan gelen Hanefîlerin Maturidî geleneği ilişkilendirdiği ve bunu temellendiren kapsamlı şerhler kaleme aldıkları *el-Akîde* metni üzerinden gerçekleştirmiş olması oldukça manidardır. Bu yönüyle onun, *el-Akîde* üzerindeki Maturidî faaliyete rağmen metne, Ehl-i Hadis çizgisinde bir şerh yazmasının söz konusu Maturidî faaliyete cephe alma anlamına geldiği ve bu yönüyle de bir meydan okuma olarak nitelenmesi mümkündür. Onun şerh vasıtasıyla *el-Akîde*'yi Maturidî yorumun egemenliğinden kurtarmaya yönelik bir çaba ortaya

İnbau'l-Ğumr, I/259; Takiyyüddin Ebû Bekr İbn Kadî Şuhbe ed-Dımeşkî (851/1448), *Tabakatu's-Şafiyye*, thk. Hafız Abdülalim Han, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1407, III/154, IV/14; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/144 vd; a. mlf., *Refu'l-İsr*, 352-53; a. mlf., *İnbau'l-Ğumr*, I/258-259, II/224, III/42; en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/182).

¹¹⁵⁸ İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, III/477, 491; es-Sehâvî, *ed-Davu'l-Lami'*, VIII/104, IX/291-294; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, IX/307.

¹¹⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVIII/307; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/147.

¹¹⁶⁰ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I/147.

¹¹⁶¹ İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/81; et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye*, II/125; Şezaratuz-Zeheb, VIII/415.

koymasına rağmen metni, bir başka yorum geleneğinin kabullerine teslim ettiği de muhakkaktır.

İbn Ebi'l-İz'in Ehl-i Hadis temelli bu şerh faaliyetinde *el-Akîde*'nin batı bölgesinde mezhebi aidiyetini adeta yitirerek anonimleşen niteliğinden önemli ölçüde istifade ettiği söylenebilir. Bunun yanında Tahâvî'nin özellikle selef görüşlerini iyi bilen bir isim olarak nitelenmesinin de İbn Ebi'l-İz'in *el-Akîde* üzerinde bu türden bir okuma gerçekleştirmesinde kolaylık sağladığı da muhakkaktır. Bu açıdan o, hem *el-Akîde* üzerinden selefe vurgu yaparak Ehl-i Hadis akadini dile getirme imkanı bulmakta hem de Tahâvî'nin Hanefî kimliğinden dolayı Hanefî olarak kalmayı sürdürmektedir.

İbn Ebi'l-İz'in Ehl-i Hadis eğilimli itikadını İbn Teymiyye çizgisinde dile getirmiş olmasında İbn Teymiyye'nin *el-Akîde*'ye bakışının da yön vermiş olması muhtemeldir¹¹⁶². İbn Teymiyye, her ne kadar *reddu's-şems* rivayeti sebebiyle Tahâvî'yi tenkit etmiş olsa da Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebinin pek çok fikhî hükmüyle bazı itikadî görüşlerini ondan alıntılarlamaktadır. Bu çerçevede o, Ebû Hanîfe ve ashabının da Kur'an'ın gayrı mahluk olduğunu savundukları ifade ederken¹¹⁶³ ve Yüce Allah'ın arşta olduğuna dair kendi görüşünü selefe ait metinlerle desteklerken¹¹⁶⁴ *el-Akîde*'den nakilde bulunmaktadır.

¹¹⁶² Necmuddin et-Tarsûsî'nin nakline göre İbn Teymiyye, bir yargılamada akidesinin Tahâvî'nin akidesi olduğunu (e'takidu ma ye'takiduhu et-Tahâvî) söylemişti (*Tuhfetü't-Türk*, 85). Başka bir kaynaktan teyid edemediğimiz bu bilgi eğer doğruysa İbn Teymiyye'nin bu ifadesinin itikadî görüşlerinden yargılandığı bir davada söylenmiş olması, onun muhtemel bir cezadan kurtulmak amacıyla söylendiğini düşündürmektedir. Nitekim Tarsûsî de onun bu ifadesiyle ceza almaktan kurtulduğunu aktarmaktadır (*Tuhfetü't-Türk*, 85). İbn Teymiyye'nin bu yargılamada özellikle Tahâvî'nin akidesine işaret etmesinin kanaatimizce en önemli nedeni metnin, farklı çevrelerce kabul görmüş olması ve içeriğinin herhangi bir kelami gelenekle doğrudan ilişki kurulamayacak şekildeki muğlaklığıdır. Anlaşılan o ki İbn Teymiyye, kimsenin eleştirisini almayacak hatta bütün kesimlerin rahatlıkla kendi itikadı olarak kabul ettiklerini ifadeden çekinmeyeceği genel ve çerçeve bir metni, kendi akidesi olarak sunmayı tercih etmiştir. Necmuddin et-Tarsûsî, muhtemelen onun Tahâvî'nin akidesini samimi olarak benimsemiş olduğunu düşündüğünden Hanbelî birinin kadı olarak atanması için Tahâvî'nin *el-Akîde*'sini kabul etmesini şart koşmaktadır (*Tuhfetü't-Türk*, 85).

¹¹⁶³ Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrani el-Hanbelî (728/1328), *Mecmuu'l-Fetava*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî, Mecmau'l-Melik Fehd, Medine 1416/1995, XII/507.

¹¹⁶⁴ Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrani el-Hanbelî (728/1328), *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye fî Tesisi Bidaihimî'l-Kelamiyye*, thk. Heyet, Mecmau'l-Meliki'l-Fehd, Medine 1426, I/198-199. İbn Kayyim el-Cevziyye de Allah'ın arşta olduğuna ilişkin görüşü savunurken Tahâvî ve onun *el-Akîde*'sine atıfta bulunmaktadır (Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *İctimau'l-Cuyuşî'l-İslamiyye*, thk. Avvad Abdullah el-Mutik, Metabiu'l-Ferezdaki't-Ticariyye, Riyad 1408/1988, II/223, 247-248; a. mlf, *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1417, 92).

Başta Yüce Allah'ın yukarı cihette, arşta bulunduğu olmak üzere tevhid, iman, Allah'ın sıfatları, kelimullah gibi pek çok meselede *el-Akîde*'yi İbn Teymiyye çizgisinde şerheden İbn Ebi'l-İz'in, bir bütün olarak Hanefî itikadını Ehl-i Hadis zemininde yeniden inşa ettiği söylenebilir. Bu inşa faaliyetinde *el-Akîde*'yi Hanefî-Maturidî geleneğe göre şerheden ilk şarihlerin açıklamalarına karşı çıkan İbn Ebi'l-İz, yaptığı açıklamalarla bu Maturidî şarihlere meydan okumakla kalmamış bunların yaslandığı geleneğin müessisi Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi de tenkit etmekten çekinmemiştir. Şerhinde müteahhir Hanefîler olarak nitelediği Maturidîlerin fikirlerini *el-Akîde*'ye, dolayısıyla da Ebû Hanîfe'ye istinadına karşı çıkan İbn Ebi'l-İz'in, bu çabasıyla Maturidî yorumu devre dışı bırakmaya çalıştığı söylenebilir.

Sadraddin İbn Ebi'l-İz ve *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*

el-Akîde şarihleri içerisinde gerek fikirleri gerekse de şerhinin günümüzdeki şöhreti açısından en dikkat çekici isim hiç şüphesiz Sadraddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ali b. Muhammed b. Muhammed İbn Ebi'l-İz ed-Dımeşkî el-Hanefî (792/1390)'dir. Biyografi kaynaklarında daha çok şair Ali b. Aybek b. Abdillâh ed-Dımeşkî (801/1400)'nin Hz. Peygamber hakkındaki bir kasidesine yönelttiği eleştiriler sebebiyle yaşanan tartışmalarla kendisinden söz edilen İbn Ebi'l-İz, Dımaşk'ın Salihîyye bölgesinde¹¹⁶⁵ Zilhicce 731/1331'de doğmuştur¹¹⁶⁶. Hakkındaki kimi tartışmalara rağmen mensubu olduğu ailenin pek çok üyesinin, Hanefî mezhebi adına Dımaşk ve Kahire'de kadılık ve müderrislik görevleri üstlenmesi, kendisinin de aynı şekilde Hanefîler adına bu görevleri yapmış olması, onun Hanefî olduğunu kesin surette ortaya koymaktadır.

Biyografik kaynaklarda ders aldığı hocalarına dair herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte İbn Ebi'l-İz'in Dımaşk'ta ders aldığı, tahsil için herhangi bir yolculuğa da çıkmadığı ifade edilmektedir¹¹⁶⁷. Ancak *el-Akîde* şerhinde İbn Kesîr¹¹⁶⁸ ve *et-Tenbîh ala Müşkilâtî'l-Hidâye* eserinde Necmuddin et-Tarsûsî¹¹⁶⁹ hakkında

¹¹⁶⁵ el-Makrîzî, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde*, II/507; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 265b.

¹¹⁶⁶ el-Makrîzî, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde*, II/507; İbn Hacer, *Refu'l-Isr*, 278; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 265b.

¹¹⁶⁷ Koca, "İbn Ebul-İz", *DİA*, XIX/468.

¹¹⁶⁸ Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İz ed-Dımeşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki-Şuayb el-Arnâvut, er-Risaletü'l-Alemîyye, Beyrut 1433/2012, 344, 523, 631.

¹¹⁶⁹ Sadraddin Ali b. Ali b. Ebi'l-İz el-Hanefî, *et-Tenbîh ala Müşkilâtî'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003/1424, IV/459.

kullandığı “şeyhuna” ifadesi dikkate alındığında bu alimlerden ders almış olması kuvvetle muhtemeldir.

748/1348’de henüz 17 yaşında iken Kaymaziye medresesi müderrisliği üstlenmiş¹¹⁷⁰, Dımaşk kadısı olan amcasının oğlu Necmuddin Ahmed b. İsmail b. Ebi’l-İz’in Kahire kadılığına atanması üzerine onun yerine Muharrem 777/1375’de Dımaşk kadısı olmuştur¹¹⁷¹. Ancak Necmuddin’in görevinden ayrılması üzerine aynı yılın Receb ayında onun yerine bu kez Kahire kadısı olarak atanmıştır¹¹⁷². Fakat bu kadılığı sadece 2 ay sürmüş, Ramazan ayında görevden ayrılmış¹¹⁷³ ve Dımaşk’a dönmüştür¹¹⁷⁴.

Dımaşkta 777/1377’de Rükniyye ve 784/1382’de de İzziyye Berraniyye ve Cevherîyye medreselerinde ders veren¹¹⁷⁵ ve el-Efram camiinde de vaaz eden¹¹⁷⁶ İbn Ebi’l-İz’in, 784/1382’e kadar sessiz bir hayat yaşadığı anlaşılmaktadır. Ancak Rebiulahir 784/1382’de İbn Ebi’l-İz, bir sorgulamaya tabi tutulmuş ve bir süre hapsedilmiştir.

Söz konusu sorgulamaya şair Ali b. Aybek b. Abdillâh ed-Dımeşkî (801/1400)’nin Hz. Peygamber (sas)’i öven bir kasidesindeki ifadelerine yönelttiği tenkitler neden olmuştur. Buna göre İbn Ebi’l-İz, söz konusu kasidede geçen Hz. Peygamber’e tevessül, ondan şefaât dileme, nebilerin zellelerden masum olduğu gibi görüşleri sebebiyle İbn Aybek’i tenkit etmesi üzerine İbn Aybek, kasidesini devrin ulemasına göndererek görüş istemiştir. Alimler, İbn Ebi’l-İz’in tenkitlerini reddetmiş ve buna dair bir de fetva kaleme almışlardır. İbn Aybek’in fetvaları Kahire’ye ulaştırması üzerine mesele iyice yayılmış ve büyük emir Berkuk’a intikal etmiştir. Berkuk’un Şam naibine yazdığı mersum üzerine İbn Ebi’l-İz’i sorgulamak için kadı ve fakihlerden oluşan bir meclis tertip edilmiştir¹¹⁷⁷. İbn Ebi’l-İz’in, söz konusu meclisin sorgulamasında kasideye yönelik itirazlarını kabul etmekle birlikte bunları akide olarak benimsemediğini ve görüşlerinden döndüğünü söylediği

¹¹⁷⁰ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, muhakkiklerin mukaddimesi, 55.

¹¹⁷¹ el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/507; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 265b.

¹¹⁷² el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/507; İbn Hacer, *Refu’l-Isr*, 278; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 265b.

¹¹⁷³ el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/507; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 265b.

¹¹⁷⁴ İbn Hacer, *Refu’l-Isr*, 278; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 265b.

¹¹⁷⁵ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, muhakkiklerin mukaddimesi, 59-60.

¹¹⁷⁶ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, muhakkiklerin mukaddimesi, 61.

¹¹⁷⁷ el-Makrîzî, *Dürerü’l-Ukûdi’l-Ferîde*, II/507-508; İbn Hacer, *İnbau’l-Ğumr*, I/258-259; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 265b.

aktarılmaktadır¹¹⁷⁸. Sonrasındaki meclislerde de İbn Ebi'l-İz, sadece Hz. Peygamber'e tazimdeki mübalağaya işaret etmek istediğini, yoksa itirazlarını bir akide olarak kabul etmediğini dile getirmişse de hapis cezasından ve görevlerinden alınmaktan kurtulamamıştır¹¹⁷⁹.

785/1383 yılının Rebiulevvel ayına kadar 4 ay hapiste kalan İbn Ebi'l-İz'in hapisten çıktıktan sonraki süreçte de çok sıkıntı çektiği, muhtaç duruma düştüğü ve günde iki dirhem karşılığında yün çırptığı aktarılmaktadır¹¹⁸⁰. 791/1389'de Dımaşk emiri Seyfuddin Yelboğa b. Abdillâh en-Nâsırî el-Atabekî'nin emriyle itibarı iade edilip görevlerine dönen İbn Ebi'l-İz, bir yıl sonra 792/1392'de vefat etmiştir¹¹⁸¹.

Mensubu olduğu mezhebin hükümlerini esas almak, onu taklit etmek ve diğer mezheplerin hükümlerini tenkit etmek türünden sadece bir mezhebe uyma fikrini taassub olarak niteleyip karşı çıkan İbn Ebi'l-İz, bunun yerine mezheplerin delillerine bakarak Kur'ân ve hadise uygun olan hükme tabi olmayı (ittiba) önerir. Akaide ilişkin görüşlerinde de büyük ölçüde bu şekildeki bir yaklaşımı benimseyen İbn Ebi'l-İz'in, kaleme aldığı eserlerde bu özelliği açıkça görülmektedir. Onun Ekmeluddin el-Bâbertî'nin *en-Nüketü 'z-Zarîfe* eserine reddiye olarak kaleme aldığı *el-İttiba* eseri, bu husustaki en meşhur çalışmasıdır. Merğînânî'nin *el-Hidâye* eserine dair kaleme aldığı kapsamlı çalışması *et-Tenbîh ala Müşkilâtî 'l-Hidâye*'si de büyük ölçüde bu metne, Hanefî fıkıh geleneğine ve mezhep algısına yönelik aynı türden tenkitler içermektedir.

İbn Ebi'l-İz'in bu eserleri dışında *en-Nûru 'l-Lami' fî mâ Yu'melu bihi fî 'l-Cami'*¹¹⁸², *Kitâbu 't-Tehzîb li Zihni 'l-Mürîb*, *Kitâbu 'd-Dürer fî 'l-Fıkh*, *Manzûmetü 'l-Lâmiyye fî Tarihi 'l-Hulefa/Minhetu 'l-Lutefa fî Tevarihi 'l-Hulefa*, *Risâle fî İktidai 'l-Hanefi bi 'ş-Şafîi fî 's-Salat* gibi eserleri de bulunmaktadır¹¹⁸³.

İbn Ebi'l-İz'in *Şerhu 'l-Akîdeti 't-Tahâviyye* eseri ise selef fikirlerini özellikle Takiyuddin İbn Teymiyye çizgisinde savunmakta olup önceki *el-Akîde* şerhlerinden tümüyle ayrılmaktadır. Bu yönüyle İbn Ebi'l-İz'in şerhi, kendisinden önce yazılmış

¹¹⁷⁸ el-Makrîzî, *Dürerü 'l-Ukûdi 'l-Ferîde*, II/508; İbn Hacer, *İnbau 'l-Ğumr*, I/259; et-Temîmî, *et-Tabakâtü 's-Seniyye*, 265b.

¹¹⁷⁹ el-Makrîzî, *Dürerü 'l-Ukûdi 'l-Ferîde*, II/508; İbn Hacer, *İnbau 'l-Ğumr*, I/259-60; et-Temîmî, *et-Tabakâtü 's-Seniyye*, 265b. İbn Ebi'l-İz'in İzzîyye Berraniyye'deki görevi Şerefuddin el-Herevî'ye, Cevheriyye'deki görevi de Mulakkab el-Ekber'e verilmiştir (İbn Hacer, *İnbau 'l-Ğumr*, I/260).

¹¹⁸⁰ el-Makrîzî, *Dürerü 'l-Ukûdi 'l-Ferîde*, II/509.

¹¹⁸¹ el-Makrîzî, *Dürerü 'l-Ukûdi 'l-Ferîde*, II/509.

¹¹⁸² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü 'l-Arifin*, I/726; Kehhâle, *Mucemu 'l-Müellifin*, II/480.

¹¹⁸³ Koca, "İbn Ebul-İz", *DİA*, XIX/470.

olan ve her biri Maturidî düşüncüyü kuvvetli bir şekilde temsil eden şerhlere adeta bir reddiye mahiyetinde olup onlarla hesaplaşmaktadır.

Eserin mukaddimesinde Hz. Peygamber (sas)'e tabi olan bir neslin ardından hevalarına uyan ve fırkalara bölünen bir neslin geldiğinden yakınan İbn Ebi'l-İz, müslümanlar içerisinde hakkı destekleyen ulemadan biri olarak nitelediği Ebû Cafer et-Tahâvî'nin Ebû Hanîfe ve imameynden nakille selefın benimsemiş olduğu din anlayışını aktardığını söyleyerek *el-Akîde* metnini selef çizgisine yerleştirir¹¹⁸⁴. Selef vurgusunu eserinin başından sonuna sürekli öne çıkaran İbn Ebi'l-İz, onlardan uzaklaştıkça bidatlerin ortaya çıktığını ifade ederek tevil ehlini hedef almaktadır. Tevili tahrif olarak gören İbn Ebi'l-İz, fesadın kaynağı olarak da bu tevil yolunun takip edilmesini gösterir¹¹⁸⁵. Ona göre teville inhirafa düşenlerin delilsiz ve karineye dayanmadan öne sürdüğü fikirler, onları selefın yolundan ayırmış ve zemmedilen kelama yöneltmiştir¹¹⁸⁶. Oysa Kur'ân tüm hakikatleri bünyesinde toplamış olup hüküm için başvurulması gereken de odur. Bu açıdan İbn Ebi'l-İz, Kur'ân ve Hz. Peygamber'den nakledilen delilleri terkederek akıllarıyla hüküm vermekle suçladığı mütekellim ve filozofları eser boyunca eleştirmekten geri durmaz. Ancak İbn Ebi'l-İz'in eleştirileri sadece bu iki grupta sınırlı olmayıp bidat ehli olduğunu öne sürdüğü bir kısım züht ve tasavvuf ehliyle¹¹⁸⁷ bazı idarecileri de kapsamaktadır¹¹⁸⁸.

Kelam karşıtı tutumunu her fırsatta dile getiren İbn Ebi'l-İz, aslında *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerine bir şerh yazma nedenini de bunun üzerine bina etmektedir. Zira o, daha önce yazılmış olan şerhlerin *el-Akîde*'yi zemmedilmiş olan kelam ehlinin sözleriyle açıkladıklarını, kendisinin ise bundan farklı bir yöntemle selefın sözleri üzerine açıklamada bulunacağını aktarmaktadır¹¹⁸⁹. Selef çizgisi üzerine bina edilen özelliğiyle Sadruddin İbn Ebi'l-İz'in şerhi, *el-Akîde* şerhlerinin içerik ve yaklaşımları esas alınarak yapılacak bir tasnifte diğerlerinden tümüyle farklı bir konumda yer alacaktır. Zira İbn Ebi'l-İz'den önce yazılmış olan şerhler Hanefî-

¹¹⁸⁴ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 115-116.

¹¹⁸⁵ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 116.

¹¹⁸⁶ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 116.

¹¹⁸⁷ İbn Ebi'l-İz'in şerhinde tasavvufî yorumlara yönelik eleştiriler sık sık karşımıza çıkmaktadır. Genellikle vahdet-i vücud (ithadiyye) üzerinden yapılan söz konusu bu eleştirilerin merkezinde ise İbn Arabî yer almaktadır. İbn Ebi'l-İz, nebi-veli karşılaştırmasında veliyi nebiden daha üstün bir konuma yerleştirdiğini öne sürdüğü İbn Arabî'yi küfürle itham etmektedir (İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 751-52).

¹¹⁸⁸ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 117-118, 308-309.

¹¹⁸⁹ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 122.

Maturidî geleneğe mensupken bu şerh, Maturidî karşıtı olup Hanefî itikadını Ehl-i Hadis bir zeminde yorumlamaktadır.

Önceki *el-Akîde* şarihlerinin Maturidî yaklaşımın bir tezahürü olarak “kula gerekli ilk şeyin Allah’ı bilmek olduğu” kabulüne adeta itiraz sadedinde “kula gereken ilk şeyin peygamberin getirdiklerine iman etmek olduğu”nu dile getiren¹¹⁹⁰ İbn Ebi’l-İz, peygamberlerin ilk davetinin ise tevhid olduğunu savunur¹¹⁹¹. Tevhidi sıfat, rububiyet ve uluhiyyet şeklinde içeriklendiren¹¹⁹² müellif, asıl itibariyle uluhiyyet tevhidi üzerinde durmaktadır. Özellikle rububiyet hususunda kelamcıların ispat için deliller ortaya koymaya çalışarak gereksiz yere meseleyi uzun uzadıya tartıştıklarını savunan İbn Ebi’l-İz, insanlardan bunu inkar edenin bulunmadığını¹¹⁹³, Allah’ın rububiyetine inanmanın aslında fitrî olduğunu savunmaktadır¹¹⁹⁴. Müellife göre ehl-i nazarın iddia ettiğinin aksine asıl üzerinde durulması gereken tevhid, ortak koşmaksızın sadece Allah’a ibadet etmek manasındaki uluhiyyet tevhidi olup resullerin kendisine çağırdığı, kitapların da kendisi için indiği tevhid de budur¹¹⁹⁵.

Açıklamalarını genelde mezmum olmakla nitelediği mütekellimlerin kabullerini reddetmek üzerine inşa eden İbn Ebi’l-İz, bu kelam ve mütekellim karşıtı tutumunu pek çok meselede göstermektedir. O, mütekellimleri selefin kadrini bilmeme¹¹⁹⁶, şüpheyi ortadan kaldırdıklarını iddia etmelerine rağmen şüphenin esas kaynağı olma¹¹⁹⁷, Allah hakkında nefy diliyle konuşma¹¹⁹⁸, naslarda geçmeyen isimleri Allah için kullanma¹¹⁹⁹, Allah’ın zâtına havadisın hululünü reddetme¹²⁰⁰, nübüvvetin ispat yolunu sadece mucizeye has kılma¹²⁰¹, Kur’ân ve Sünnet’te geçmeyen kelime ve kavramlarla açıklamalarda bulunma¹²⁰², Allah ve Resulünün

¹¹⁹⁰ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 111.

¹¹⁹¹ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 122-123.

¹¹⁹² İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 125.

¹¹⁹³ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 126-127.

¹¹⁹⁴ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 133-134.

¹¹⁹⁵ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 129-131.

¹¹⁹⁶ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 121.

¹¹⁹⁷ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 152, 312.

¹¹⁹⁸ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 165-166.

¹¹⁹⁹ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 171.

¹²⁰⁰ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 189.

¹²⁰¹ İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 226.

¹²⁰² İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, 313.

kelamını düşünmek yerine Yunan düşüncesiyle iştiğal etme¹²⁰³, Allah hakkında delilsiz konuşma¹²⁰⁴ gibi pek çok meselede tenkit etmektedir.

Bunun yanı sıra İbn Ebi'l-İz, özellikle İmam Maturidî ve müteahhir Hanefiler olarak nitelediği Maturidilik karşıtı yorumlarıyla da dikkat çekmektedir. Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirlerinin Horasan-Maveraünnehir Hanefîleri (Maturidî) tarafından yapılan yorumunu büyük oranda reddeden İbn Ebi'l-İz'in, Ebû Hanîfe'yi Ehl-i Hadis çizgisine yaklaştırdığına şahit olmaktayız. Onun imanın tanımı¹²⁰⁵, iman-amel ilişkisi¹²⁰⁶, imanda artma ve eksilme¹²⁰⁷ gibi özellikle Hanefî-Maturidî kesimlerce Ebû Hanîfe'ye nispet edilerek öne çıkarılan fikirleri daha esnek ve Ehl-i Hadis düşüncesiyle ortak bir zeminde buluşacak şekilde yorumlaması, hatta Tahâvî'nin bir kısım ifadelerinden onun da bazı fiilleri aslında imana dahil ettiği sonucunu çıkarması¹²⁰⁸ İbn Ebi'l-İz'in, *el-Akîde* üzerinden Ebû Hanîfe'yi selef ve Ehl-i Hadis çizgisine olabildiğine yaklaştırma çabası olarak nitelenmesi mümkündür. Söz konusu bu meselelerle imana müteallık diğer hususların tümünde Ehl-i Hadis'in yorumunu tercih ettiği açıkça görülen¹²⁰⁹ İbn Ebi'l-İz'in, esasında Ebû Hanîfe'yi Maturidî yorumdan uzaklaştırmayı amaçladığı açıktır.

İmana ilişkin meseleler dışında özellikle “Allah'ın kelamının sadece manaya delalet ettiği ve bu mananın ses ve harfler cinsinden olmaması sebebiyle işitilemeyeceği; Kur'ân lafzının sadece Allah'ın kelamına delalet eden ibareler olup sırf bu delaletinden dolayı kalamullah olarak adlandırıldığı” şeklindeki Maturidî düşüncesine karşı¹²¹⁰, Hadis ve Sünnet imamlarına nispet ettiği Yüce Allah'ın işitilebilen türden bir sözle konuştuğu görüşünü savunması¹²¹¹ şerhte belirgin şekilde öne çıkmaktadır. Müellifin kalamullahın yaratılmamış olmasına dair Mutezile'ye yönelttiği eleştiriler dışında bu bölümde sürekli Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve müteahhir Hanefilere nispet ettiği bu görüşü tenkit etmesi ve neredeyse her argümanını bu fikri çürütmek için sunması onun, bu fikri Mutezile'nin iddiasından daha fazla dikkate aldığını göstermektedir. Bu bölümün, şerhte ele alınan bahisler

¹²⁰³ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 314.

¹²⁰⁴ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 477.

¹²⁰⁵ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 508.

¹²⁰⁶ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 509-511.

¹²⁰⁷ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 512-515.

¹²⁰⁸ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 520.

¹²⁰⁹ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 522-539.

¹²¹⁰ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 256 vd.

¹²¹¹ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 256, 259.

içinde en geniş olmasının nedeni de muhtemelen müellifin bu düşüncesinden kaynaklanmış olmalıdır.

İbn Ebi'l-İz bu meselede İmam Mâturîdî'ye nispet ettiği görüşü, Allah'ın ahirette konuşacağını ifade eden Kur'ân naslarına aykırı bulmaktadır¹²¹². Yine Ebû Hanîfe'nin "Yüce Allah'ın Hz. Musa ile ezeli olan sıfatı ile konuştu" şeklindeki ifadesinin de Mâturîdî'nin bu konudaki görüşüne reddiye olduğunu savunmaktadır¹²¹³. Allah'ın kelamının işitilebilir, okunabilir, öğrenilebilir, ezberlenebilir olduğunu söyleyen İbn Ebi'l-İz, Maturidî kabulü ise Kitap, Sünnet ve selef-i salihinin sözlerine aykırı olduğunu savunarak Tahâvî'nin bu husustaki ifadelerinin de bu görüşü reddettiğini öne sürer¹²¹⁴.

Müellif, 'kelam' ifadesinden neyin anlaşıldığına dair Maturidilerin şair el-Ahtal (92/711)'a dayanarak yapmış oldukları "kelam kalpte olandır. Dil, sadece kalpte olana delil kılınmıştır" şeklindeki istidlali de şiddetle tenkid etmektedir¹²¹⁵. Kelam ifadesinin tıpkı insanın beden ve ruhu birlikte kapsamı gibi lafız ve manayı birlikte içerdiğini savunan¹²¹⁶ İbn Ebi'l-İz, Maturidilerin bu hususta Arapların sözünün bırakıp söz konusu beyitin kendisine nispetinin bile şüpheli olduğu Hristiyan bir şair olan Ahtal'ı esas almalarını şaşkınlıkla karşıladığını belirtir¹²¹⁷.

İbn Ebi'l-İz, Yüce Allah'ın hiçbir mekanda bulunmadığı, altı cihet ve arşa istiva etmekten yüce olduğu şeklindeki görüşe karşı da, Allah'ın yukarı cihette, arşta olduğunu savunur¹²¹⁸. Arşın bir taht olduğunu dile getiren İbn Ebi'l-İz, bunun felek olduğunu öne sürmenin ya da mülk olarak da tevil etmenin mümkün olmadığını söyleyerek söz konusu ayet ve hadislerin tümünü Allah'ın yukarı cihette ve arşta olduğu şeklinde yorumlar¹²¹⁹. İbn Ebi'l-İz, açıklamalarıyla bu itikadî kabule muhalif olan Maturidileri de hedef almaktadır. Ebû Hanîfe'nin de Yüce Allah'ın arşta olduğu fikrini savunduğunu iddia eden müellif, onun mezhebinden olup da bunu reddedenlerin sözlerine itibar edilemeyeceğini, çünkü itikadî konularda Ebû

¹²¹² İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 258-259.

¹²¹³ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 267.

¹²¹⁴ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 273.

¹²¹⁵ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 278.

¹²¹⁶ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 278, 598.

¹²¹⁷ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 278. İbn Ebi'l-İz'in kelamullahla ilgili İmam Mâturîdî ve takipçilerini tenkit ettiği şerhteki bu kapsamlı bölüm, Ahmet Fethi Polat tarafından "Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye" adıyla (*Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2000), ss. 505-530) tercüme edilmiştir.

¹²¹⁸ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 335-336, 338-39, 344.

¹²¹⁹ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 425-429.

Hanîfe'ye muhalefet eden pek çok grubun kendilerini ona nispet ettiklerini söyleyerek Allah'ın arşta olduğunu reddeden Hanefîleri de bu gruplardan biri olarak niteler¹²²⁰.

İbn Ebi'l-İz'in Ehl-i Hadis tarafından savunulan bu fikirleri temellendirmede sıklıkla başvurduğu deliller, ayetler ve daha çok da hadislerin zahiri anlamlarıdır. Ayet ve hadislerin zahiri anlamlarını almanın kötü bir şeymiş gibi tenkit edildiğini dile getiren¹²²¹ müellif, aslında yapılması gerekenin zaten zahiri anlamı almak olduğunu savunur. Hadislerin de mütevatir ve ahad şeklinde tasnif edilip ahadın bilgi ifade etmediği şeklindeki yaklaşımlara şiddetle karşı çıkarak¹²²² ahad hadisin delil oluşunu ispat için pek çok örnek sunar¹²²³. Hemen her itikadî kabulü hadis üzerine tesis etmeye çalışan İbn Ebi'l-İz'in, bu türden bir ispat yoluna başvurması, benimsemiş olduğu Ehl-i Hadis yaklaşımı açısından anlaşılabilir olsa da onun hadislere referansla başvurduğu pek çok tasnifinin bazen içinden çıkılmaz bir karmaşaya yol açtığı da gözden kaçmamaktadır. Bu nedenle müellif, ihtilaf arzeden bir kısım hadisleri uzlaştırmaya gayret gösterirken itikadî kabulleri bir sistem dahilinde aktarmada zorluk yaşamakta, öne sürdüğü bir hükmü nakledilen rivayetlerden dolayı sürekli istisnalarla yeniden düzenlemek zorunda kalmaktadır.

Bütün bunlar dikkate alındığında İbn Ebi'l-İz'in itikadî olarak Hanefî çevrelerde örneğine pek rastlanmayan bir yaklaşım sergilemesi oldukça ilginçtir. Hocaları hakkında bilginin bulunmaması nedeniyle bu itikadî görüşleri kimlerden aldığı kesin olarak ortaya konamasa da onun, daha önce de dikkat çekildiği üzere özellikle Şam bölgesinde önemli tesirleri olan İbn Teymiyye'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak eserinde İbn Teymiyye'ye ismen hiç atıfta bulunmayan İbn Ebi'l-İz, İbn Teymiyye'nin öğrencisi Şemsuddin İbn Kayyim el-Cevziyye'yi iki kez¹²²⁴ zikrederken, İbn Teymiyye'nin bir diğer öğrencisi Ebu'l-Fida İmaduddin İbn Kesîr (774/1373)'den ise “şeyhimiz” diyerek üç kez¹²²⁵ nakilde bulunmaktadır. Aslında bu son ifade bile İbn Ebi'l-İz'in itikadî görüşlerinin

¹²²⁰ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 442-443.

¹²²¹ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 327.

¹²²² İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 539.

¹²²³ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 539-543.

¹²²⁴ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 341, 631.

¹²²⁵ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 344, 523, 631.

kaynağını ve içinde yer aldığı geleneği ortaya koyan önemli bir ipucu olarak değerlendirilebilir.

İbn Ebi'l-İz'in şerhinde Tahâvî'yi tümüyle Ehl-i Hadis çizgisinde görmeye çalıştığı muhakkaktır. Hatta onun, Maturidî anlayışa karşı Tahâvî'nin Ebû Hanîfe ve imameyne istinaden naklettiği *el-Akîde*'den hareketle Ebû Cafer et-Tahâvî'yi Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin karşısına diktiğini bile öne sürmek mümkündür. Ancak İbn Ebi'l-İz'in Tahâvî üzerinden yapmaya çalıştığı bu şeyin Maturidî şarihlerin Tahâvî'yi, Maturidî çizgide yorumlamasından daha zor olduğu da gayet açıktır. Bunun nedeni onun, *el-Akîde* metnini Ehl-i Hadis çizgiye yerleştirmede yaşadığı zorluktur. Mesela o, Allah hakkında “kadîm” sıfatını kullanmayı hem naslarda geçmemesi hem de selefin tercih etmemesi sebebiyle doğru bulmayarak *el-Akîde* metninde sıfat olarak kullanmış olan Tahâvî'yi tenkit etmektedir¹²²⁶. Yine Tahâvî'nin *el-Akîde*'de, Allah'ın hudud, gaye, erkan ve azadan yüce olduğu ve altı cihetin onu kuşatamayacağına dair sözlerini, her ne kadar anlam olarak doğru bulduğunu belirtse de selefe ait olmadığını dile getirerek ihtiyatla karşılar¹²²⁷. Aynı şekilde Tahâvî'nin “Allah her şeyi kuşatandır” ifadesini de Yüce Allah'ın yukarıda oluşunu (fevkiyyet/uluv) inkar edenler tarafından delil olarak kullanılmaya müsait olduğunu öne sürerek doğru bulmamaktadır¹²²⁸. Yine *el-Akîde*'deki “ehli kıbleden hiç kimseyi, helal saymadıkça günahı sebebiyle tekfir etmeyiz” ifadesini, Yüce Allah'ın bazı günahları küfür olarak nitelediğine ilişkin örnekler sunarak hatalı bulmaktadır¹²²⁹. “Hz. Muhammed ümmetinden büyük günah işleyenler” şeklinde, ümmet hususunda tahsis içeren ifadeye de hadis metinlerindeki mutlak kullanıma uygun düşmediğini söyleyerek ihtiyatla karşılamaktadır¹²³⁰. Yine İbn Ebi'l-İz, Tahâvî'nin “sahabeyi sevmek dindir, imandır” şeklindeki ifadelerini de daha önce yapmış olduğu iman tanımına uymadığını söyleyerek sorunlu olduğunu öne sürmektedir¹²³¹.

İbn Ebi'l-İz'in bu örneklerde Tahâvî'nin *el-Akîde* metnine yönelttiği eleştirilerin, onun metni Ehl-i Hadis çizgisinde yorumlama çabasından kaynaklandığı muhakkaktır. Diğer şerhlerde şahit olunmayan bu türden tenkitlerin İbn Ebi'l-İz'in

¹²²⁶ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 172.

¹²²⁷ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 330-331.

¹²²⁸ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 336.

¹²²⁹ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 488-490.

¹²³⁰ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 562.

¹²³¹ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 712.

şerhinde görülmesi onun, Hanefî-Maturidî şarihlerin aksine Tahâvî ve *el-Akîde* metnini Ehl-i Hadis çizgisindeki yorumlamada sorunlarla karşılaştığını göstermektedir. Kanaatimizce İbn Ebi'l-İz'in böyle bir sorunla karşılaşmasının asıl nedeni, *el-Akîde* metninin ait olmadığı bir akaid sistemiyle ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Ebû Cafer et-Tahâvî, Horasan-Maveraünnehir bölgesinde zengin bir içerik kazanan Hanefî kelim geleneğinin dışında yer alan Mısır Hanefîliğinin bir mensubu olmakla birlikte netice itibariyle bir Hanefî'dir. Bu durum onun Hanefîlerin Ebû Hanîfe'ye istinad eden asgari itikadî kabulleri benimsediği anlamına gelmektedir ki daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu itikadî kabuller, kapsam ve içerik açısından birbirinden farklılık arzetsede genel çerçevesi itibariyle birbiriyle uyumludur. Bu nedenle *el-Akîde* metni, Hanefî-Maturidî şarihler tarafından kaleme alınan şerhlere Ebû Hanîfe ve talebelerinin lisanından dökülen bir metin olarak yansırken metni, Ehl-i Hadis geleneğiyle ilişkilendirerek açıklamaya çalışan İbn Ebi'l-İz tarafından, çeşitli noktalardan tenkit edilebilmektedir.

İbn Ebi'l-İz'in *el-Akîde* üzerinden bir bütün olarak Hanefî itikadını Ehl-i Hadis anlayışıyla uyumlu bir çizgide yeniden inşa etmeye çalışan bu yorumlama faaliyetinin, bir kısım meseleler bazında sonraki bazı eserlere yansıdığı görülse de bu çabanın pek başarılı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir¹²³². Ancak buna

¹²³² İbn Ebi'l-İz, etkisinin yansımaları gördüğümüz eserlerin başında Hasan Kâfi el-Akhisârî'nin *Nûru'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn* adlı *el-Akîde* şerhiyle, Ali el-Kârî'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* şerhini sayabiliriz. Akhisârî'nin *Nûru'l-Yakîn* adlı şerhinde İbn Ebi'l-İz'e ismen hiç atıfta bulunulmamakla birlikte onun, *Nûru'l-Yakîn*'in bir ayağını oluşturduğu görülmektedir. Eserin bir diğer ayağı ise *el-Akîde*'nin Hanefî-Maturidî şarihi en-Nâsîrî'nin *en-Nûru'l-Lamî*'idir. Akhisârî, şerhinde *el-Akîde*'yi iki farklı geleneğe yaslanarak yorumlayan bu iki eseri adeta sentezlemektedir. Büyük oranda Hanefî-Maturidî fikirlerin dile getirildiği şerhde, İbn Ebi'l-İz'den genellikle Ehl-i Sünnet'in ortak itikadî kabullerini dile getiren nakiller yapılmakla birlikte yer yer onun Ehl-i Hadis çizgisindeki görüşlerinin tesiri de görülmektedir. Mesela Akhisârî, akıl-nakil ilişkisi (Hasan Kâfi el-Akhisârî el-Bosnevî, *Nûru'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn fî Şerhi Akâidi't-Tahâvî*, Dirase ve Tahkik: Zühdi Adilufiteş el-Bosnevî, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1997, 151; krş. İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 302) ve Allah'ın kelamının işitilip işitilemeyeceği (Akhisârî, *Nûru'l-Yakîn*, 139-141; krş. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 254vd) meselerinde İbn Ebi'l-İz'in üslubunu ve yaklaşımını belirgin şekilde yansıtır. Ancak o, daha da çarpıcı bir şekilde miraç hadisesini anlatırken bunun Allah'ın uluv sıfatının delili olduğunu savunmaktadır (Akhisârî, *Nûru'l-Yakîn*, 159, 179; krş. İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 344, 432 vd). Bu meselelerde Akhisârî'nin İbn Ebi'l-İz'den etkilendiği olduğu açıktır.

Ali el-Kârî'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* şerhinde de İbn Ebi'l-İz'e ismen hiç atıf yapılmamakla birlikte "şarih der ki" ifadesiyle kendisinden çokça nakilde bulunulmaktadır. Ancak bu nakillerin de çoğu Ehl-i Sünnet'in genel itikadî kabullerini yansıtan meselelere dairdir. Ancak bununla birlikte Ali el-Kârî'nin de İbn Ebi'l-İz'den yer yer etkilendiği ve özellikle onun İmam Maturidî ve takipçilerini şiddetle eleştirip kelimullahın işitilebileceğini savunduğu görüşünü alıntılarla bunu kabule yönelik bir eğilim gösterdiği görülmektedir (*İmam Azam Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kari Şerhi*, 87-89, 91-92). Ali el-Kârî, İbn Ebi'l-İz'in Yüce Allah'ın arşta olduğuna dair görüşünü ise şaşkınlıklarla karşılayıp tenkit

rağmen özellikle çağdaş dönemde *el-Akîde* metninin diğer şerhleri gözardı edilerek İbn Ebi'l-İz şerhi üzerinden bu yorumlama çabası devam etmektedir. Özellikle Selefi çevrelerde İbn Ebi'l-İz şerhi etrafında üretilmiş olan literatür, söz konusu bu çabanın en görünür tezahürüdür. Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin karşısına *el-Akîde*'nin İbn Ebi'l-İz yorumunun çıkarıldığı bu çaba, temelde Ebû Hanîfe ile Hanefî-Maturidî kelim geleneği ilişkisini reddetmekte ve Ebû Hanîfe'nin Şafiî, Malik ve en nihayetinde Ahmed b. Hanbel ile Ehl-i Hadis çizgisinde yer aldığı iddiasını taşımaktadır. Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini aktaran diğer pek çok eseri görmezden gelen bu yaklaşım, aslında İbn Ebi'l-İz tarafından Maturidilik karşıtı olarak *el-Akîde* üzerine yapılan Ehl-i Hadis yorumun daha kapsamlı bir şekli niteliğindedir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin özellikle Horasan-Maveraünnehir kökenli talebeleri tarafından sonraki nesillere aktarılan fikirlerine kuşkuyla yaklaşılmakta ve İmam Maturidi önderliğindeki Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin Ebû Hanîfe'nin takipçisi olduğu gerçeği reddedilmektedir. Bunun yerine Ebû Hanîfe'nin itikadî düşüncesinin yegane taşıyıcısı olarak Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîde* metni ve bu metnin de biricik yorumu olarak İbn Ebi'l-İz şerhi öne çıkarılmaktadır¹²³³. Çağdaş Selefi Arap dünyasında yazılan *el-Akîde* şerh ve talikat türü eserlerle diğer kimi çalışmalarda özellikle vurgulanan bu yaklaşımın tesiriyle Tahâvî ve *el-Akîde* metninin Ehl-i Hadis çizgisinde bulunduğu iddiası sıklıkla dile getirilmektedir. Ancak *el-Akîde* metninin açık ifadelerinin dahi görmezden gelindiği, metnin tarihi süreç içerisindeki serencamının dikkate alınmadığı, hatta üzerine yazılmış olan Hanefî-Maturidî diğer şerhlerin kasıtlı surette tamamen devre dışı bırakıldığı bu okuma biçimi, bilimsellikten uzak ideolojik bir propaganda niteliğinde olup çalışmamız boyunca genel çerçevesini sunduğumuz *el-Akîde*'nin ilişkili olduğu tarihi, sosyal ve fikri zeminle uyuşmamaktadır.

etmektedir (*Aliyyül-Kari Şerhi*, 290-293). Bu örnekler, İbn Ebi'l-İz'in Hanefilik içerisinde bir kısım meselelere mahsus, sınırlı bir tesirinin olduğunu göstermektedir.

¹²³³ Çağdaş dönemde yapılmış bu türden yaklaşımın egemen olduğu bir örnek için bkz: Muhammed el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfenin İtikat Esasları*, çev. Ahmet İyibildiren-Mustafa Öztürk, Ğuraba Yayınları, İstanbul 1434/2013.

SONUÇ

Fıkhî ve itikâdî görüşleriyle İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan Ebû Hanîfe'nin doğudan ve batıdan pek çok öğrencisi bulunmakla birlikte bunların çoğunluğu Horasan-Maveraünnehir bölgesinden idi. Şam, Mısır ve K. Afrika gibi bölgelerden gelen talebeleri doğudan gelenlerle kıyaslandığında oldukça azdı. Bu sebeple Hanefî mezhebinin doğudaki yayılması ve kalıcı hale gelmesi diğer bölgelerden daha güçlü olmuştur. Aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin fıkhî ve itikadî görüşlerinin kapsam ve içeriğinin oluşmasında da bu gerçek önemli bir paya sahiptir. Horasan ve Maveraünnehir gibi doğu bölgelerine taşınan Ebû Hanîfe'nin fikirleri burada geliştirilip sistemli bir fıkıh ve kelam geleneğine dönüşürken Şam ve Mısır gibi batı bölgelerinde bu kadar güçlü bir teşebbüs gerçekleşmemiştir. Irak bölgesi Hanefî fıkıh geleneğinin doğduğu bölge olmasına rağmen batı bölgesindekilere benzer şekilde Ebû Hanife'nin itikadî görüşleri etrafında sistemli bir yapı oluşturamamış ve ekseriyetle Mutezile gibi bir kısım ekollerle ilişki içerisinde olmuştur. Doğu bölgesinde kendilerine ait müstakil ve sistemli bir fıkhî ve itikadî geleneğe sahip olan Hanefiler, Mihne süreci ve sonrasında da varlığını aynen devam ettirirken başta Irak olmak üzere Mutezile ile ilişkili Hanefiler, özellikle Ehl-i Hadis eğilimli kitlelerin eleştirilerine maruz kalmışlardır. Ebû Hanîfe'yi de hedef alan bu türden eleştiriler, söz konusu bölgelerde bu döneme kadar sistemli bir şekilde ortaya konamamış olan Ebû Hanîfe'nin dağınık suretteki itikadî görüşlerini bir araya getirmeyi gerekli kılmıştır. Temelde Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini Ehl-i Sünnet'in genel görüşleriyle uyumunu, muhtasar ve özlü bir surette ortaya koymaya çalışan Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933)'nin *el-Akîdetü't-Tahâviyye* eseri de, Mısır'da bu süreçte kaleme alınmıştır. Ehl-i Sünnet'in kendi aralarındaki ihtilafı meselelerine değinmeyen ve daha çok ortak noktaları dile getiren bir içeriğe sahip olan *el-Akîde*, batı bölgesinde Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini bir araya getiren yegane metin olmuştur. Ancak buna rağmen *el-Akîde*, hem bölgedeki Hanefiliğin güçlü bir geleneğe sahip olamaması hem de bölgede kısa süre sonra egemen olan Fâtımîlerin yürüttüğü politika nedeniyle unutulmaya yüz tutmuştur.

el-Akîdetü't-Tahâviyye'nin kaderi oldukça uzak bir coğrafyada bulunan Hanefilerin metne bambaşka bir bağlamda atıfta bulunmasıyla değişmiştir. Horasan-Maveraünnehir Hanefilerinin V/XI.yy'dan itibaren Eşarilerle giriştikleri tekvîn

merkezli tartışmalar, *el-Akîde*'nin gündeme gelişinin esas bağlamını oluşturmaktadır. Eşarilerin tekvîn sıfatının ezeli olduğu fikrinin, bölgedeki Hanefilerce ortaya atılmış, selefte karşılığı olmayan bir bidat olarak nitelemeleri, Hanefileri tekvîn sıfatının selefteki karşılığını bulup ortaya çıkarmaya yöneltmiştir. Bu çerçevede Hanefî-Maturidî düşüncenin en önemli isimlerinden Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille* eserinde bu meseleyi oldukça kapsamlı bir surette ele almış ve tekvîn sıfatının ezeli olduğu fikrinin bidat değil aksine Ebû Hanîfe'ye dayandığını öne sürmüştür. Nesefî bu iddiasını da Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akide* metnindeki bir ifadesiyle ispatlamaya çalışmıştır.

el-Akide'nin tarihî serüvenine doğrudan tesir eden bu kritik atıfla metin, tekvîn tartışmasının odak noktasına yerleşmiş ve etrafında kapsamlı bir şerh literatürü oluşmuştur. Genelde Horasan-Maveraünnehir bölgesinden Irak, Şam ve Mısır bölgelerine seyahat eden Hanefî-Maturidî Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Gaznevî (VII/XIII. yy'dan önce), Şerefuddin İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî (629/1231), Necmuddin Ebû Şuca Menkubers b. Yalınkılıç Abdullah et-Türkî en-Nâsirî (652/1254), Şucauddin Hibetullah b. Ahmed b. Mualla b. Mahmud et-Türkistânî (733/1333), Cemaluddin Ebu's-Sena Mahmud b. Ahmed b. Mesud el-Konevî (770/1369), Siracuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak b. Ahmed el-Gaznevî el-Hindî (773/1372), tarafından kaleme alınan şerhler, *el-Akide*'yi Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin bu yaklaşımına uygun şekilde yorumlamışlardır. Bununla birlikte bu şerhler, *el-Akide* metninin sadece tekvîne işaret ettiği iddiasıyla yetinmemiş onu, Hanefî-Maturidî bütün görüşlerin dile getirildiği bir esere dönüştürmüşlerdir. Böylece Tahâvî'nin *el-Akide*'si Hanefî-Maturidî geleneğin görüşleriyle tamamen uyumlu bir nitelik kazanmıştır.

el-Akide'nin şerhler aracılığıyla tamamen Hanefî-Maturidî kelam geleneğiyle ilişkilendirilmesi, hiç şüphesiz Maturidiliğin Irak, Şam ve Mısır bölgelerinde yayılmasında önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle Şam ve Mısır bölgelerindeki az sayıdaki Hanefî'nin bölgenin sosyo-kültürel ve fikrî dinamikleriyle de tamamen uyumlu şekilde mesailerini çoğunlukla fıkıh ve hadise hasredip kelama da sınır koyan tutumu, onları, kimi Şafîî, Eşarî, Ehl-i Hadis çevrelerle birlikte Hanefî itikadını özellikle *el-Akide* ile sınırlandırmaya sevk etmiştir. Diğer yandan Maturidî kelamına Tahâvî'nin *el-Akide*'si üzerinden mukavemet olarak da nitelenebilecek bu

yaklaşımın, oldukça köklü bir geleneğe ve zengin bir kelimâ literatüre sahip olan Maturidilik karşısında direnmesi pek mümkün olmamıştır. *el-Akîde* metni üzerinden bu kitlelerle kurulan ilişki, büyük ölçüde tek taraflı olarak gerçekleşmiş ve Maturidî kelamının baskın surette bölge Hanefîlerini bünyesine katmasıyla sonuçlanmıştır. Türk toplumlarının batıya göçüyle birlikte Maturidiliğin Hanefîlerin kelimâ sistemi haline gelme süreci hızlanmış ve bu durum Maturidiliğin nüfuz alanının genişlemesini sağlamıştır.

el-Akîde metni üzerinden Hanefî itikadının Maturidî kelimâla özdeşleştirilmesi, Şam kökenli Hanefîlerden Sadruddin İbn Ebi'l-İz tarafından Ehl-i Hadis düşüncesi dayanak alınarak tenkit edilmiştir. İbn Ebi'l-İz şerhinde, *el-Akîde* metninin Maturidî görüşlere işaret ettiği iddiasına karşı çıkmış ve metni Ehl-i Hadis düşünce geleneğini esas alarak yeniden yorumlamıştır. Maturidî görüşlere açıktan karşı çıkan İbn Ebi'l-İz, sadece *el-Akîde* metnini değil bir bütün olarak Hanefî itikadını yeni bir çizgide inşa etmeye girişmiştir. Onun şerhi bu yönüyle *el-Akîde*'nin Hanefî-Maturidî şerhlerine bir meydan okuma olarak nitelenmesi mümkündür.

Müelliflerinin tamamının Hanefî olduğu bu 7 şerh, itikâdî eğilimleri itibariyle temelde iki kategoriye ayrılmaktadır. Şerhlerin ilk altısı Hanefî-Maturidî geleneğe mensup olup bunların tamamı ya Horasan-Maveraünnehir bölgesinden batıya göç etmiş isimlerdir ya da bu şekilde göç eden ailelerin sonraki kuşak temsilcileridir. Bu şarihlerin, Selçukluların batıya doğru hareketiyle bu bölgeye intikal eden Türk topluluklarından olması kuvvetle muhtemeldir. Bu itibarla *el-Akîde* metninin anlaşılması ve yorumlanmasında Horasan-Maveraünnehir merkezli Hanefî-Maturidî din anlayışının daha etkin olduğunu ve bu etkinliğin sonraki dönemde de devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu şerhlerden Menkubers en-Nâsırî'nin *en-Nûru'l-Lâmi*'i bu yönüyle diğer şerhlere ve sonraki Maturidî kelimâ literatürüne en fazla tesir etmiş eserdir.

Horasan-Maveraünnehir merkezli kelimâ geleneğine ve bunun imamı olan Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye açıktan cephe almış olan İbn Ebi'l-İz ise muhtemelen Arap asıllıdır. Dimaşk'taki köklü bir Hanefî aileye mensup olmasına rağmen İbn Ebi'l-İz, Hanefî çevrelerde örneğine çok az rastlanan şekilde itikadını Ehl-i Hadis düşüncesi üzerine tesis etmiştir. Yaşadığı dönemde özellikle Dimaşk ve çevresinde İbn Teymiyye ile ilgili yoğun tartışmaların yaşanması onun, büyük ölçüde İbn Teymiyye

ve takipçilerinden etkilenmesine yol açmış ve bu nedenle de Hanefî itikadını bu çizgide yorumlamıştır. Ancak onun *el-Akîde* üzerinde gerçekleştirmek istediği bu çaba çok fazla karşılık bulamamıştır. *el-Akîde* metni etrafında yaklaşık iki asırdır devam eden Maturidî yorumlama faaliyeti ve batı bölgesindeki Hanefîler arasında da artık önemli bir sosyal taban elde etmiş olan Maturidî kelim geleneği dikkate alındığında bu girişimin başarılı olması zaten mümkün görünmemektedir. Bu sebeple İbn Ebi'l-İz'in *el-Akîde*'yi kelim ve felsefeye karşı çıkan Ehl-i Hadis çizgisindeki yorumlama faaliyetinin etkisi de Hanefî-Maturidî şarihlerin etkisine göre daha sınırlı kalmış ve sadece Osmanlı dönemi bir kaç müelliften kısmî bir karşılık bulmuştur. Bu yönüyle İbn Ebi'l-İz şerhinin bugün Selefî-Arap çevrelerce bilinçli bir şekilde öne çıkarılıp Hanefî coğrafyasında propaganda edilmesine rağmen çağdaş döneme kadarki Hanefî düşüncede güçlü bir yankı bulamadığı belirtilmelidir.

İbn Ebi'l-İz'in *el-Akîde* üzerinden tesis etmeye çalıştığı Ehl-i Hadis görüşlerine dayalı bir Hanefî itikad oluşturma girişimi Hanefî çevrelerde taraftar bulamamasına karşın *el-Akîde*'nin Maturidî yorumunun ise büyük bir ilgi gördüğü ve mutlak bir başarı sağladığı görülmektedir. Hanefî-Maturidîliğin sahip olduğu güçlü kelim geleneği ve zengin literatürünün bu konuda önemli bir payı bulunmakla birlikte *el-Akîde* metni ile Maturidî düşüncenin genel yapı itibarıyla uyumlu olması bu hususta etkili olan bir diğer sebep olarak gösterilebilir. *el-Akîde*'nin içeriği Maturidî kelim geleneğine göre her ne kadar oldukça yalın ve sınırlı kalsa da, Ebû Hanîfe'ye dayanmasından dolayı Maturidî kelim eserleriyle örtüşmektedir. Bu sebeple Tahâvî'nin metni ile Maturidî kelim eserleri arasında kapsam ve içerik zenginliği dışında bir farklılıktan söz etmek mümkün değildir.

Son olarak *el-Akîde* şerh literatürünün etkisinin sadece kaleme alındığı dönemle sınırlı kalmadığını ve özellikle şerhlerin üretildiği Şam ve Mısır bölgeleriyle yakın ilişki içerisinde olan Osmanlı ilim çevrelerinde bazı yansımalarının olduğu ifade edilmelidir. Osmanlı döneminde de *el-Akîde* şerhlerinin kaleme alınmaya devam ettiği ve bir kısım tartışmaların bu metinler aracılığıyla sürdürüldüğü dikkate alındığında, bu şerh literatürünün Osmanlı ilim muhitine bakan bir yönünün olduğu muhakkaktır. Bu sebeple Osmanlı döneminde başta *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şerhleri olmak üzere *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsat* ve *el-Vasiyye* gibi Ebû Hanîfe'ye nispet edilen metinlerle *Akâidu'n-Nesefî* gibi Hanefî-Maturidî

evrelere ait eserler ve bunlar zerine Osmanlı öncesinde ve sonrasında yazılan şerh, haşıye ve talikatların diğer bir kısım eserlerle birlikte bütünlük içerisinde incelenmesi, Osmanlı dini düşüncesinin anlaşılmasına önemli katkı sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

Abdölfettah Ebû Ğudde, “Halkul-Kur’an Meselesi: Raviler Muhaddisler, Cerh ve Tadil Kitaplarına Tesiri”, çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (1975), ss. 307-321.

Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009.

Akbaş, Bahattin, *Ebû Cafer et-Tahavi’nin Hadis Kültüründeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.

Akgündüz, Ahmet, “Gaznevî, Ömer b. İshak”, *DİA*, XIII/486-487.

Akgündüz, Ahmet, “İtkânî”, *DİA*, XIII/464-465.

Akhisârî, Hasan Kâfî el-Bosnevî (1024/1615), *Nuru’l-Yakin fî Usuli’d-Din fî Şerhi Akâidi’t-Tahâvî*, Dirase ve Tahkik: Zühdi Adilufiteş el-Bosnevî, Mektebetü’l-Ubeykan, Riyad 1418/1997.

Altan, Ebru, “Yafa”, *DİA*, XLIII/171-174.

Apaydın, H. Yunus, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, XX/109-123.

Apaydın, H. Yunus, “Kerhî”, *DİA*, XXV/285-287.

Aybakan, Bilal, “Şafî Mezhebi”, *DİA*, XXXVIII/233-238.

Aybakan, Bilal, “Şafî”, *DİA*, XXXVIII/224-225.

Aybakan, Bilal, *İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

el-Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Haneffî (855/1451), *Meğani’l-Ahyar fî Şerhi Esami Ricali Meâni’l-Âsâr*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006.

Aytekin, Arif, *Ebu Cafer et-Tahavi’nin Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, Ebubekir Camii İlim ve Hizmet Vakfı, İstanbul 1996.

el-Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed (786/1384), *Şerhu Akîdeti Ehli’s-Sünne ve’l-Cemaa*, thk. Arif Aytekin, Vezaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslamiyye, Kuveyt 1409/1989.

el-Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed (786/1384), *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, zabt ve talik: Abdüsselam b. Abdilhadi Şennar, Daru’l-Beyruti, Dimaşk 1430/2009.

el-Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed (786/1384), *Şerhu Umdeti'n-Nesefî fî Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye-Amcazade Hüseyin Paşa, nu: 312/2, vr. 79a-143a.

el-Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed (786/1384), *Şerhu Vasiyyeti'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhi el-Aydi-Hamza Bekri, Daru'l-Feth, Amman 1430/2009.

el-Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed (786/1384), *Tercihu'l-Mezhebi'l-Müsemma: en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, Haz. Bele Hasan Ömer, Camiatu'l-Melik Suud, Riyad, 1418/1997.

Bağdatlı İsmail Paşa (1338/1920), *Hediyyetü'l-Arifin Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnu'l-Emin Mahmud Kemal İnal, Milli Eğitim Basımevi. İstanbul 1951.

Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI/1-21.

Baçoğlu, Tuncay, “Saymerî'nin Usulü ve Usul Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2003), 273-277.

Bebek, Adil, *el-Habbâzî Kelami Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), İstanbul 2006.

Bedir, Murteza, “Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”, *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, 7-8-9 Kasım 2008, 2011, 621-632.

Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu -Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014

Bedir, Murteza, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

Beyazizade, Kemaluddin Ahmed (1098/1687), *İşarâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdurrezzak eş-Şafiî, Zam Zam Publishers, Pakistan 1425/2004.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458/1066), *Marifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, thk. Seyyid Kesrevi Hasan, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

el-Bezzâzî, Hafızuddin Muhammed b. Muhammed el-Harezmi (827/1424), *Menâkibu Ebî Hanîfe*, (Mekkî'nin *el-Menakib*'i ile birlikte), Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1981.

Birinci, Züleyha, “Ebu Muti Rivayetli el-Fıkhu’l-Ekber Şerhinin Müellifi Meselesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/2 (2008), ss. 57-72.

Birinci, Züleyha, *Ata b. Ali el-Cüzcânî’ye göre Ebû Hanîfe’nin Kelami Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

Bozkurt, Nebi-Abbas Sabbağ, “Müstevfi”, *DİA*, XXXII/147-148.

Brockelmann, Carl, *Tarihu’l-Edebi’l-Arabî*, Ar. çev. Abdülhalim en-Neccar, Daru’l-Maarif, 5. Baskı, Kahire, 1983.

Burke, Peter, *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, çev. Mehmet Küçük, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010.

Büyükkara, Mehmet Ali, “Bir İlim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’eleleri I*, Ensar Neşriyat İstanbul, 2005.

Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Malikî Ekolü (III-V/IX-XI yy)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2004.

Çeker, Huzeyfe, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri, Ebû Hanîfe’den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), ss. 163-201.

Çubukçu, Asri, “İbn Dokmak”, *DİA* XIX/414-415.

Daftary, Farhad, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2005.

Ebû Hanîfe, İmam-ı Azam Numân b. Sabit (150/767), *el-Alim ve’l-Müteallim*, thk Muhammed Zahid el-Kevserî, Matbaatu’l-Envar, Kahire 1368.

Ebû Seleme es-Semerkandî, Muhammed b. Muhammed el-Buharî (IV/X. asrın ikinci yarısı), *Cümelu Usuli’d-Din (Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akaid Risalesi)*, Haz. Ahmet Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989.

Ebû Şame el-Makdisî, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim (665/1268), *Uyunu’r-Ravdateyn fi Ahbari’d-Devleteyn: en-Nuriyye ve’s-Salahiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1418/1997.

Ebû Şekur es-Salimî, Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb el-Keşşî el-Haneffî (V/XI. asrın ikinci yarısı), *et-Temhîd fî Beyanî't-Tevhid*, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, nu: 587, ist. tar. 760/1359, vr. 1b-117b.

Ednevî, Ahmed b. Muhammed (XI/XVII. asır), *Tabakatu'l-Müfessirin*, thk. Süleyman b. Salah Hazzî, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, 1417/1997.

Eşit, Davut, *Şemsüleimme el-Kerderî'nin 'Risale fî'r-Redd ale'l-İmam el-Gazzâlî' Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Tahlili*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2010.

Evans, Richard J., *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1999.

Eymen Fuad Seyyid, "Fâtımîler: Medeniyet Tarihi", *DİA*, XII/228-237.

Eyub Ali, K. M., "Tahâviyye", çev. Ahmet Demirhan, (*İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay, İstanbul 1990) içerisinde, ss. I/279-293.

Fayda, Mustafa, "Busrâ", *DİA*, VI/470-472.

Fazlıoğlu, İhsan, *Soruların Peşinde*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015.

el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed (593/1197), *Kitabu Usûlu'd-Dîn*, thk. Ömer Vefik ed-Dauk, Beyrut, 1419/1998.

el-Gaznevî, Cemaluddin Ahmed b. Muhammed (593/1197), *el-Hâvi'l-Kudsî*, Süleymaniye-Carullah, nu: 626, vr. 1b-7a.

el-Gaznevî, Cemaluddin Ahmed b. Muhammed (593/1197), *Usûlu'd-Dîn*, Süleymaniye-Bağdatlı Vehbi, nu: 2028, vr. 103b-135a.

el-Gaznevî, Siracuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak b. Ahmed (773/1372), *el-Gurretü'l-Munîfe fî Tahkîki Badi Mesâilî'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Matbaatü's-Saade, Kahire 1370/1950.

Gilderhus, Mark T., *Tarih ve Tarihçiler: Tarih Yazıcılığına Giriş*, çev. Emine Sonnur Özcan, Atıf Yayınları, Ankara 2014.

Günay, H. Mehmet, "İbnü't-Türkmânî Taceddin", *DİA*, XXI/235.

Güner, Ahmet, "Hafız Lidilillah", *DİA*, XV/108-110.

Güngör, Mevlüt, "Cessas", *DİA*, VII/427-428.

Habergetiren, Ömer Faruk, "İlk Mufassal Hidaye Şarihi Ebu'l-Abbas es-Serûcî Hayatı ve Eserleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 (Temmuz-Aralık 2011), ss. 101-116.

el-Harezmi, Ebu'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud b. Muhammed (665/1267), *Câmiu Mesânidi'l-İmâmi'l-Azam*, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Mearif, Haydarabad 1332.

Hatib el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (463/1071), *Tarihu Medineti's-Selam (Tarihu Bağdad)*, thk. Beşşar Avvad Maruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1422/2002.

el-Heytemî, Şehabuddin Ebu'l-Abbas İbn Hacer (974/1567), *İmam Azam'ın Menkıbeleri*, çev. Ahmet Karadut, Akçağ Yay, Ankara 1983.

el-Hindî, Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. İshak el-Gaznevî (773/1372), *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, thk. Şeyh Hazim el-Keylani el-Hanefî-Muhammed Abdulkadir Nessar, Darâtü'l-Karaz, Kahire 2009.

Hindî, Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. İshak el-Gaznevî (773/1372), *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, Süleymaniye-Mihrişah Sultan, nu: 294/3, ist. tar. h. 1158, vr. 10b-59b; Köprülü-Mehmed Asım Bey, nu: 243/1, ist. tar. h. 1132, vr. 2b-49b; Köprülü-Mehmed Asım Bey, nu: 244/4, ist. tar. h. 1158, vr. 49b-86a; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nu: 565/1, ist. tar. h. 1157, 1b-54b.

el-Humeyyis, Muhammed, *İmam Ebû Hanîfenin İtikat Esasları*, çev. Ahmet İyibildiren-Mustafa Öztürk, Ğuraba Yayınları, İstanbul 1434/2013.

Iggers, Georg G., *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.

İbn Abdilber, Cemaluddin Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî ((463/1071), *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbal ez-Züheyri, Daru İbni'l-Cevzi, Demmam, 1414/1994.

İbn Abdilber, Cemaluddin Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî (463/1071), *el-İntika fi Fedaili's-Selaseti'l-Eimmeti'l-Fukaha*, nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde, Beyrut 1417/1997.

İbn Abdilber, Cemaluddin Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî (463/1071), *el-İstizkar*, thk. Salim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.

İbn Abdilber, Cemaluddin Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî (463/1071), *et-Temhîd li ma fi'l-Muvatta mine'l-Meani ve'l-Esanid*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi-

Muhammed Abdülkebir el-Bekri, Vezaretü Umumi'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, Mağrib 1387.

İbn Asakir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan (571/1176), *Tarihu Medineti Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarame el-Amri, Daru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995.

İbn Asakir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan (571/1176), *Tebyînu Kezibi'l-Müfteri fî mâ Nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eşarî*, nşr. Hüsamuddin el-Kudsi, Matbaatu't-Tevfik, Dimaşk, 1347.

İbn Ebi'l-Avvam, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. Haris es-Sadî (335/946), *Fedailu Ebî Hanîfe ve Ahbaruhu ve Menakıbu*, thk. Latifurrahman el-Behracî el-Kasimî, Mektebetü'l-İmdadiyye, Mekke 1431/2010.

İbn Ebi'l-iz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dimeşkî (792/1390), *Şerhu't-Tahâviyye fî'l-Akîdeti's-Selefiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, Riyad, t.y.

İbn Ebi'l-İz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dimeşkî (792/1390), *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki-Şuayb el-Arnaut, er-Risaletü'l-Alemiyye, Beyrut 1433/2012.

İbn Ebi'l-İz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dimeşkî (792/1390), *el-Akîdetü't-Tahâviyye ve Şerhi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yayınları, İstanbul, 1432/2011.

İbn Ebi'l-İz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dimeşkî (792/1390), *el-İttiba*, thk. Muhammed Ataul Hanif-Asım b. Abdullah Karyuti, Alemlü'l-Kutub, Amman 1985.

İbn Ebi'l-İz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dimeşkî (792/1390), *et-Tenbîh ala Müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1424/2003.

İbn Hacer el-Askalani, Şehabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed (852/1449), *Lisanu'l-Mizan*, Müessesetü'l-İlm li'l-Matbuat, Beyrut, 1390/1971.

İbn Hacer el-Askalanî, Şehabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed (852/1449), *Refu'l-Isran Kudâti'l-Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1418/1998.

İbn Hacer el-Askalanî, Şehabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed (852/1449), *ed-Dürerü'l-Kâmine fî Ayani'l-Mieti's-Samine*, thk. Muhammed Abdulmuid Han, Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1392/1972.

İbn Hacer el-Askalanî, Şehabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed (852/1449), *İnbau'l-Ğumr bi Enbai'l-Umr*, thk. Hasan Habeşi, Lecnetü İhyai't-Türasi'l-İslamî, Kahire 1389/1969.

İbn Hacer el-Askalanî, Şehabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed (852/1449), *Tecridu Esanidi'l-Kutubi'l-Meşhure ve'l-Eczai'l-Mensure (el-Mucemu'l-Müfehres)*, thk. Muhammed Şekur el-Meyadini, Müessesetür-Risale, 1418/1998.

İbn Hallikan, Şemsuddin Ebu'l-Abbās Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefayâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968-1972.

İbn Kadı Şuhbe, Takiyyüddin Ebû Bekr ed-Dımeşkî (851/1448), *Tabakatu's-Şafiyye*, thk. Hafız Abdülalim Han, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1407.

İbn Kasım, Abdülaziz b. İbrahim, *ed-Delil İle'l-Mutuni'l-İlmiyye*, Daru's-Sumey', Riyad 1420/2000.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillāh Muhammed (751/1350), *Esmāu Müellefāti Şeyhilislam İbn Teymiyye*, thk. Selahuddin el-Müneccid, Daru'l-Kutubi'l-Cedid, Beyrut 1403/1983.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillāh Muhammed (751/1350), *İctimāu'l-Cuyuşî'l-İslamiyye*, thk. Avvad Abdullah el-Mutik, Metabiu'l-Ferezdaki't-Ticariyye, Riyad 1408/1988

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillāh Muhammed (751/1350), *el-Kasidetü'n-Nuniyye*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1417.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer ed-Dımeşkî (774/1373), *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, 1424/2003.

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Ebu'l-Fida Kasım (879/1474), *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Daru'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992.

İbn Tağriberdi, Cemaluddin Ebu'l-Mehasin Yusuf (874/1469), *el-Menhelü's-Safi ve'l-Müstevfi Bade'l-Vafi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Heyetü'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitab, Kahire 1984.

İbn Tağriberdî, Cemaluddin Ebu'l-Mehasin Yusuf (874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Muluki Mısır ve'l-Kahire*, Vezaretü's-Sekafe ve'l-İrşadi'l-Kavmi, Mısır t.y.

İbn Tağriberdî, Cemaluddin Ebu'l-Mehasin Yusuf (874/1469), *Havâdisu'd-Duhûr fî Meda'l-Eyyâm ve's-Şuhûr*, thk. Muhammed Kelamuddin İzzuddin, Alemlu'l-Kutub, Beyrut 1410/1990.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî (728/1328), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelami's-Şîati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1406/1986.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî (728/1328), *Mecmuu'l-Fetava*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdi, Mecmau'l-Melik Fehd, Medine 1416/1995.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî (728/1328), *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye fî Tesisi Bidaihimî'l-Kelamiyye*, thk. Heyet, Mecmau'l-Meliki'l-Fehd, Medine 1426.

İbn Yunus, Ebû Said Abdurrahman b. Ahmed (347/958), *Tarihu İbn Yunus*, thk. Abdülfettah Fethi Abdülfettah, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.

İbnu'l-Adîm, Kemaluddin Ebu'l-Kasım Ömer (660/1262), *Buğyetu't-Taleb fî Tarihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar, Daru'l-Fikr, Beyrut, t.y.

İbnu'l-Adîm, Kemaluddin Ebu'l-Kasım Ömer (660/1262), *Zübdetü'l-Haleb min Tarihi Haleb*, nşr. Halil Mansur, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.

İbnu'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Muluk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992.

İbnu'l-Cezerî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed (833/1429), *Ğayetu'n-Nihaye fî Tabakati'l-Kurra*, nşr. Gotthelf Bergstraesser, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1351/1932.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed (630/1233), *İslam Tarihi: el-Kamil fit-Tarih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özaydın, Bahar Yayınları, İstanbul 1987.

İbnu'l-Hinnaî, Alauddin Ali b. Emrillah el-Hamidi (979/1572) *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, dirase ve tahkik: Muhyi Hilal Serhan, Merkezu'l-Buhus, Bağdat 1426/2005.

İbnu'l-İmad el-Hanbelî, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (1089/1679), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbari Men Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaut-Abdülkadir el-Arnaut, Daru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 1406/1986.

İbnu'l-Kıftî, Cemaluddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf (646/1248), *el-Muhammedun mine's-Şuara ve Eşairuhum*, thk. Hasan Muammeri, Daru'l-Yemame, 1390/1970.

İbnu'l-Müstevfî, Mübarek b. Ahmed el-Lahmî (637/1239), *Tarihu Erbil*, thk. Sami b. Seyyid Hammas es-Sakkar, Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980.

İbnu's-Sâbûnî, Cemaluddin Ebû Hamid Muhammed b. Ali b. Mahmud el-Mahmudî (680/1282), *Tekmiletu İkmali'l-İkmal fî'l-Ensab ve'l-Esma ve'l-Elkab*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 39.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed (385/995), *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran 1971.

İltaş, Davut, "Tahâvî", *DİA*, XXXIX/385-388.

Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997.

Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed (415/1025)-Ebû Sad İbn Kerrame Muhassin b. Muhammed Hakim el-Cüşemi, (494/1101), *Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtu'l-Mutezile*, thk. Fuad Seyyid, Daru't-Tunisiyye li'n-Neşr, Tunus 1393/1974.

Kalaycı, Mehmet, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübki ve Nuniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, XIV/40 (2012), ss. 112-131.

Kalaycı, Mehmet, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, Otorite Yay, Ankara 2015.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Kallek, Cengiz, "Dâmegânî", *DİA*, VIII/453-454.

Kallek, Cengiz, "el-Hidâye", *DİA*, XVII/471-473.

Kandemir, M. Yaşar, "Esam Ebu'l-Abbas", *DİA* 11/355.

Kandemir, M. Yaşar, "Hatib el-Bağdadî", *DİA*, XVI/452-460.

Kandemir, M. Yaşar, "Mevsilî Ömer b. Bedr", *DİA* XXIX/488-489.

Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011.

Karadut, Ahmet, “Ebû Cafer Tahâvî Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet Dergisi*, 19/2 (1983), ss. 53-64.

Karadut, Ahmet, *Kelam Tarihinde Tahavi ve Akide Risalesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1990.

el-Kârî, Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan (1014/1606), *İmam Azam Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kari Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.

el-Kârî, Nuruddin Ali b. Sultan (1014/1606), *el-Esmâru'l-Ceniyye fi Esmâi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Zahid Kamil Cevl, Menşuratu'l-Cemel, Freiberg-Bağdat 2012.

el-Kâsânî, Alaaddin Ebû Bekr b. Mesud (587/1191), *el-Bedaiu's-Sanai fi Tertibiş-Şerai*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh (1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn an Esami'l-Kutub vel-Fünun*, nşr. M. Şerafeddin Yalçınkaya-Rifat Bilge, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971.

Kaya, Eyyüp Said, “Nâdirü'r-Rivâye”, *DİA*, XXXII/278-280.

el-Kefevî, Mahmud b. Süleyman (990/1582), *Ketâibu'l-Alami'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, nu: 1041, 1-414 vr.

Kehhâle, Ömer Rıza (1408/1987), *Mucemu'l-Müellifin*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut 1957.

el-Kerderî, Şemsuleimme Muhammed b. Abdissettar b. Muhammed (642/1244), *Kitabun fihi er-Red ala Ebî Hamid el-Gazzâlî*, Süleymaniye Laleli nu: 839/2, vr. 22a-39a.

el-Kevserî, Muhammed Zahid (1371/1952), *el-Hâvî fi Sîreti'l-İmam Ebî Cafer et-Tahâvî*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire 1419/1999.

Kılıç, Muharrem, “Tarsûsî Necmeddin”, *DİA*, XL/114-115.

el-Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf (350/961), *Kitabu'l-Vulât ve Kitabu'l-Kudât*, tashih: Rhuvon Guest, Beyrut 1908.

Koca, Ferhat, “İbn Ebul-İz”, *DİA*, XIX/468-470.

Koca, Ferhat, “İbn Teymiyye Takiyyüddin”, *DİA*, XX/391-405.

- Koçkuzu, Ali Osman, “İbnül-Mukri el-İsfehâni” *DİA*, XXI/137-138.
- el-Konevî Cemaluddin Ebu’s-Sena Mahmud b. Ahmed b. Mesud (770/1369), *el-Kalâid fî Şerhi’l-Akâid*, Konya Bölge Yazma-Darende İlçe Halk Kütüphanesi, nu: 220, ist. tar. 1119/1708, vr. 1b-109a.
- Köten, Akif, “İbn Ferruh”, *DİA*, XIX/493-494.
- el-Kûrânî, Burhanuddin Ebu’l-İrfan İbrahim b. Hasan b. Şehabuddin (1101/1690), *el-Emem li İkazi’l-Himem*, Matbaatu Meclisi Daireti’l-Maarifi’n-Nizamiyye, Haydarabad 1328.
- el-Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir İbn Ebi’l-Vefa (775/1373), *el-Hâvî fî Beyâni Âsâri’t-Tahâvî*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999.
- el-Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir İbn Ebi’l-Vefa (775/1373), *el-Cevâhiru’l-Mudîyye fî Tabakâti’l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hecl li’t-Tibaa ve’n-Neşr, Kahire 1413/1993.
- Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi”, *İmam Maturidi ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003) içerisinde, ss. 17-55.
- Kutlu, Sönmez, “Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî’nin Mezhebi Arka Planı”, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003) içerisinde, ss. 119-146.
- Kutlu, Sönmez, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi I*, Ensar Neşriyat İstanbul, 2005.
- Kutlu, Sönmez, “Timur Dönemi ve Sonrası Kelami Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, III/1 (Bahar 2010), ss. 7-41.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2002.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul 2008.
- Kutlu, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

el-Lamişî, Bedruddin Ebu's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Hanefî el-Maturidî (VI/XII. asrın başları), *Kitabu't-Temhid li Kavaidi't-Tevhid*, thk. Abdulmecid Türki, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1995.

Leiser, Gary la Viere, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249*, University of Pennsylvania, 1976.

el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay (1304/1886), *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Saade, Kahire 1324.

Madelung, Wilferd F., "Maturidiyya", *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, E. J. Brill, Leiden 1991, VI/647-648.

Madelung, Wilferd F., "11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003) içerisinde, ss. 369-383.

Madelung, Wilferd F., "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003) içerisinde, ss. 305-368.

el-Makdisî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed (380/1000), *Ahsenü't-Tekasim fî Marifeti'l-Ekalim*, nşr. M. J. de Goeje, Brill, Leiden 1906.

el-Makrîzî, Takiyyuddin Ahmed b. Ali (845/1442), *es-Sülûk li Marifeti Düveli'l-Mulûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

el-Makrîzî, Takiyyuddin Ahmed b. Ali (845/1442), *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Teracimi'l-Ayani'l-Müfîde*, thk. Mahmud el-Celili, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut, 1423/2002.

el-Makrîzî, Takiyyuddin Ahmed b. Ali (845/1442), *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitâti ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynuhum-Mediha eş-Şarkavî, Mektebetü'l-Medbuli, Kahire 1998.

el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2003.

el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed (333/944), *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007.

el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (568/1172), *Menâkibu Ebî Hanîfe*, (el-Bezzâzî'nin *el-Menakib*'i ile birlikte) Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1981.

Melchert, Cristopher, “Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü, çev. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2011/2), ss. 221-236.

Melchert, Christopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E*, Brill, Leiden, 1997.

el-Meliku'l-Muazzam, Ebu'l-Muzaffer İsa b. Seyfiddin Ebî Bekr b. Eyyub (624/1227), *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, (Bağdadî'nin *Tarihu Bağdat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y. 13. cilt ekinde).

el-Meydânî, Abdülğani el-Ğuneymî el-Hanefî ed-Dımeşkî (1298/1881), *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, el-Müsemmât Beyanu's-Sünne ve'l-Cemaa*, tahkik ve talik: Muhammed Muti el-Hafız-Muhammed Riyad el-Malih, Daru'l-Fikr-Daru'l-Fikri'l-Muasır, Dımaşk-Beyrut 1997.

Mez, Adam, *el-Hadaretu'l-İslamiyye fî'l-Karni'r-Rabii'l-Hicrî*, Arapça'ya çev. Abdülhadi Ebû Ride, Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.

Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslamın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yay, İstanbul 2000.

Muallim Cevdet, *Zeyl ala Fasli'l-Ahiyyeti'l-Fityâni't-Türkiyye fî Kitabi'r-Rihle li İbn Batûta*, Kurtuluş Matbaası, İstanbul 1351/1932.

Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya (264/878), *es-Sünenü'l-Mesure li'ş-Şafîi*, nşr. Abdülmuti Emin Kalaci, Beyrut 1406/1986.

Nargül, Veysel-Kıyasettin Koçoğlu, “Ekmeluddin el-Bâbertî'nin ‘Rükudan Kalkarken Ellerin Kaldırılmasının Caiz Olmadığı Konusundaki Risalesi’nin Tahkik ve Tercümesi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/8 (2015), ss. 1-17.

en-Nâsirî, Necmuddin Ebû Şuca' Menkûbers b. Yalınkılıç (652/1254), *Usûlu'l-İtikâdiyye*, Süleymaniye-İbrahim Efendi, nu: 372, vr. 88b-92a.

en-Nâsirî, Necmuddin Ebû Şuca' Menkûbers b. Yalınkılıç (652/1254), *en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhanus-Sati'*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 848/2, ist. tar. h. 648, vr. 16a-264a.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed (508/1114), *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 1993.

Nev'i Yahya Efendi (1007/1599), *Risale fî'l-Fark Beyne Mezhebi'l-Eşaira ve'l-Maturidiyye*, thk. Edward Badeen, (*Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. Edward Badeen, Würzburg 2008) içerisinde, ss. 26-29.

Nizamülmülk, Kıvamuddin Ebû Ali Hasan b. Ali (485/1092), *Siyasetname*, çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergah Yayınları, İstanbul 2015.

en-Nuaymî, Ebu'l-Mefahir Muhyiddin Abdülkadir ed-Dımeşkî (927/1521), *ed-Daris fî Tarihi'l-Medaris*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.

Onat, Hasan, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. Halis Albayrak, Ankuzem, Ankara 2005.

Onat, Hasan, "İslam Bilimleri ve Yönetmi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", *Kuran ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu, Ankara, 2013.

Onat, Hasan-Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, 87-91.

Özcan, Ruhi, *el-Hâvî fî Şurûti't- Tahâvî*, Külliyyetü'l-Adab ve Heyetü'd-Dirasati'l-Ulya fî Camiaati Bağdat, 1972.

Özdemir, Muhittin, "İlk Dönem Şafiî Furu-i Fıkıh Literatürünün Gelişimi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23 (2014), ss. 372-379.

Özdemir, Muhittin, "Müzenî'den Nevevi'ye Şafiî Mezhebi'nin Paranomasi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011), ss. 185-190.

Özel, Ahmet, "İbnül-Fasih", *DİA*, XXI/43-44.

Özel, Ahmet, "Serûci", *DİA*, XXXVI/572-573.

Özen, Şükrü, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003), ss. 49-85.

Özen, Şükrü, "İsa b. Eban", *DİA*, XXII/480-481

Özen, Şükrü, "Kadılkudat", *DİA*, XXIV/77-82.

Özen, Şükrü, "Leys b. Sad", *DİA*, XXVII/166.

Özen, Şükrü, "Serahsî Radiyyüddin", *DİA* XXXVI/542-544.

Özer, Hasan, "İbn-i Kemal ve Tabakatul-Fukaha Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009), ss. 353-374.

Özervarlı, M. Sait, "İbn Teymiyye Takiyyüddin: İtikadi Görüşleri", *DİA*, XX/405-413.

el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed (493/1100), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994.

el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed (493/1100), *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1963.

Polat, Ahmet Fethi, “Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2000), ss. 505-530.

Polat, Salahattin, “Hadiste Metin Tenkidi I”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989), ss. 113-130.

Polat, Selahattin, “Cerh ve Tadilin Tenkidi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1985), ss. 221-248.

er-Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebî Bekr (666/1268'den sonra), *el-Hidâye mine'l-İtikâd (Şerhu Bedi'l-Emâlî)*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

Rıdvanoğlu, Mahmud, “el-Habbâzî”, *DİA*, XIV/342-343.

es-Safedî, Salahuddin Ebu's-Safa Halil b. Aybek (764/1363), *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaut-Türki Mustafa, Daru İhyai't-Turas, Beyrut 1420/2000.

es-Safedî, Salahuddin Ebu's-Safa Halil b. Aybek (764/1363), *Ayanu'l-Asr ve Avanu'n-Nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd ve dğr, Daru'l-Fikr, Beyrut-Dımaşk, 1418/1998.

Saffâr el-Buharî, Ebû İshak İbrahim b. İsmail b. Ebî Nasr (534/1139), *Telhisu'l-Edille li Kavaidi't-Tevhid*, Dirase ve Tahkik: Hişam İbrahim Mahmud, Daru's-Selam, Kahire, 1431/2010.

es-Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali (436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1405/1980.

Schacht, Joseph, “Şafîî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine, çev. İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/1 (2005), ss. 119-127.

es-Sehâvî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman (902/1492), *Vecîzu'l-Kelam fi'z-Zeyl ala Düveli'l-İslam*, thk. Beşşar Avvad Maruf-İsam Faris el-Herestani-Ahmed el-Huteymi, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1416/1995.

es-Sehâvî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman (902/1497), *ed-Davu'l-Lami' li Ehli Karni't-Tasi'*, Menşuratu Dari Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, t.y.

es-Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerim (562/1167), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemani, Dairetü'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1962.

es-Semerkandî, Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz (701/1301), *el-Akîdetü'r-Rükniyye fî Şerhi Lâ İlâhe İllallah Muhammedun Resulullah*, thk. Mustafa Sinanoğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, İstanbul 1429/2008.

Sevim, Ali, "İbnu'l-Adîm", *DİA*, XX/478-479.

Sezgin, Fuad, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, Ar. çev. Mahmud Fehmi Hicazî, Camiatu'l-İmam Muhammed, Riyad 1411/1991.

Sıbt İbni'l-Acemî, Muvaffakuddin Ebû Zer Ahmed b. İbrahim el-Halebî (884/1480), *Kunuzu'z-Zeheb fî Tarihi Haleb*, thk. Şevki Şa's-Falih Bekkur, Daru'l-Kalemi'l-Arabî, Halep 1417/1996.

Sıbt İbni'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Cemaluddin Yusuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh el-Bağdadî (654/1256), *el-İntisâr ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahih*, nşr. Seyyid İzzet el-Attar el-Hüseynî, Matbaatu'l-Envar, Kahire, 1360/1941.

es-Siğnâkî, Hüsamuddin Hüseyin b. Ali (714/1314), *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*, Süleymaniye-Carullah Efendi, nu: 1207, ist. tar. 740, vr. 1b-217b.

es-Silefî, Sadruddin Ebû Tahir Ahmed b. Muhammed (576/1180), *Mucemu's-Sefer*, thk. Abdullah Ömer el-Barudi, Mektebetü't-Ticariyye, Mekke, t.y.

Sinanoğlu, Mustafa, "Semerkandî Ubeydullah b. Muhammed", *DİA*, XXXVI/480-481.

es-Sindî, İmaduddin Mesud b. Şeybe b. Hüseyin (632/1235'den sonra), *Kitâbu't-Talîm fî'r-Red ale'l-Gazzâlî vel-Cüveynî*, Süleymaniye-Laleli, nu: 839/1, ist. tar. 847/1444, vr. 1a-21a.

es-Sübkî, Tacuddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali (771/1370), *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr, (Maturidi'nin Akide Risalesi ve Şerhi)*, thk. ve trc. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yayınları, Ankara 2011.

es-Sübkî, Tacuddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali (771/1370), *Tabakâtu's-Şafîyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahi, Daru İhyai Kutubi'l-Arabî, Kahire 1383/1964.

es-Sübkî, Tacuddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali (771/1370), *Muîdu'n-Niam ve Mubidu'n-Nikam*, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrut 1407/1986.

Sümer, Faruk, “Selçuklular: Büyük Selçuklular, Tarih”, *DİA*, XXXIX/365-371.
es-Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakati'l-Lüğaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan, t.y.

es-Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Husnü'l-Muhâdara fî Tarihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır 1387/1967.

eş-Şamî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf es-Salihî, *Ukudü'l-Cuman fî Menakibi'l-İmami'l-Azam Ebî Hanîfe en-Numan*, dirase ve thk. Mevlevî Muhammed Abdülkadir el-Efganî, Camiatu Melik Abdilaziz Kulliyetü's-Şeria ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, Mekke, 1398-1399.

Şensoy, Sedat, “Şerh”, *DİA*, XXXVIII/555-558.

eş-Şeybânî, Şerefuddin Ebu'l-Fadl İsmail b. İbrahim (629/1231), *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. Ahmed Ferid el-Mizyadi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

eş-Şeybânî, Şerefuddin Ebu'l-Fadl İsmail b. İbrahim (629/1231), *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 847/2, ist. tar. 821/1418, vr. 15b-45b; Süleymaniye-Pertev Paşa nu: 647/24, ist. tar. 1165, 231a-244b.

Şeyhzade, Abdürrahim b. Ali (1133/1720den sonra), *Şerhu'l-Akâidi Ebî Cafer et-Tahâvî*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nu: 1590/5, telif tar. 1133/1720, 61b-115a.

Şimşek, Murat, “Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme”, *İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Uluslararası Sempozyum 7-8 Mayıs 2015 Eskişehir*, Ed. Abdullah Acar, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015, ss. 248-262.

eş-Şirâzî, Cemaleddin Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Yusuf (476/1083), *Tabakâtü'l-Fukaha*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, Mısır 1418/1997.

et-Taftazanî, Saduddin Mesud b. Ömer (793/1390), *Şerhu'l-Makasid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1419/1998.

et-Tahâvî, Ebû Cafer el-Hanefî (321/933), *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye: Beyânu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1416/1995.

et-Tarsûsî, Necmuddin Ebû İshak İbrahim b. Ali (758/1357), *Tuhfetü't-Türk fî mâ Yecibu en-Yumele fî'l-Mülk*, thk. Rıdvan Seyyid, Daru't-Talia, Beyrut 1992.

et-Tarsûsî, Necmuddin Ebû İshak İbrahim b. Ali (758/1357), *Urcuze fî Marifeti ma Beyne'l-Eşaira ve'l-Hanefiyye mine'l-Hilaf fî Usûli'd-Dîn*, (Ayânu'l-Asr ve Avanu'n-Nasr eseri içerisinde) I/102-103).

Taşköprülüzade, İsamüddin Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi (968/1561), *Osmanlı Bilginleri (eş-Şekaiku'n-Numaniyye fî Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye)*, çev. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

Taşköprîzade, İsamüddin Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa (968/1561), *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhus-Siyâde fî Mevduâtî'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

Taşköprîzade, İsamüddin Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa (968/1561), *Tabakatu'l-Fukaha*, thk. el-Hac Ahmed Neyle, Musul 1961.

Tatar, Burhanettin, “Ayrımlarında Eşiğinde Anlama”, *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 2-6 Ekim 2002, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.

et-Temîmî, Takiyyuddin Abdülkadir el-Gazzî el-Mısırî (1010/1601), *et-Tabakâtü's-Seniyye*; Nuruosmaniye Kütüphanesi, nu: 3391, ist. tar. 1085/1674, vr. 1b-465b.

et-Temîmî, Takiyyüddin Abdülkadir el-Gazzî el-Mısırî (1010/1601), *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Huly, Daru'r-Rifai, Riyad: 1403/1983.

Tillier, Mathieu, “The Qadis of Fustat-Misr Under the Tulunids and The İkhshidids: The Judiciary and Egyptian Autonomy”, *Journal of The American Oriental Society*, 131 (2011), pp. 207-222.

Timur, İhsan, *Gaznevî'nin Usulud-Din Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009.

Tosh, John, *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.

Touati, Houari, *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berkday, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

Tsafir, Nurit, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*, Harvard University Press, Cambridge 2004.

Turgut, Ali, “Ebû Maşer et-Taberi” *DİA*, X/185186.

Türçan, Galip, “Bâbertî’nin ‘el-Maksad fî İlmi’l-Kelam’ Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/17 (2006), ss. 141-166.

et-Türkistânî, Şucauddin Hibetullah b. Ahmed b. Mualla (733/1333), *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, thk. Cadullah Bessam Salih, Darun-Nur, Amman 1433/2012.

et-Türkistânî, Şucauddin Hibetullah b. Ahmed b. Mualla (733/1333), *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, Süleymaniye-Pertev Paşa, nu: 650, vr. 7b-70a.

et-Türkmânî Alauddin Ebu’l-Hasan Ali b. Osman b. İbrahim el-Mardînî (750/1349), *el-Cevherü’n-Nakî fî’r-Redd ale’l-Beyhakî*, Matbaatu Meclisi Daireti’l-Mearifi’n-Nizamiyye, Haydarabad 1316.

Ümit, Mehmet, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/17 (2010/1), ss. 101-130.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001.

el-Üsmendî, Alauddin Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilhamid (552/1157), *Lübabü’l-Kelam*, thk. M. Sait Özervarlı, *Alaeddin el-Üsmendi ve Lübabül-Kelam Adlı Eseri*, İSAM Yayınları, İstanbul 2005.

el-Yafii, Afifuddin Abdullah b. Esad el-Yemani (768/1366), *Miratu’l-Cinan ve İbretü’l-Yakzan fî Marifeti Havadisi’z-Zaman*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.

Yakut el-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdillâh Yakut b. Abdillâh (626/1229), *İrşadu’l-Erib ila Marifeti’l-Edib (Mucemu’l-Udeba)*, thk. İhsan Abbas, Daru’l-Ğarbi’l-İslami, Beyrut 1414/1993.

Yaran, Rahmi, “Siğnâkî”, *DİA*, XXXVII/164-166.

Yaşaroğlu, M. Kamil, “Konevî, Cemaleddin”, *DİA* XXVI/164-165.

Yavuz, Salih Sabri, “Tahâvî: Akaide Dair Görüşleri”, *DİA*; XXXIX/388-389.

ez-Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed (748/1348), *Düvelü’l-İslam*, thk. Hasan İsmail Merve-Mahmud el-Arnâvut, Daru Sadır, Beyrut, 1999.

ez-Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed (748/1348), *el-İber fî Haber men Ğaber*, thk. Muhammed Zağlul, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

ez-Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed (748/1348), *Marifetu'l-Kurrai'l-Kibar ala Tabakati'l-A'sar*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997

ez-Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed (748/1348), *Mucemu's-Şuyuh: el-Mucemu'l-Kebir*, thk. Muhammed Ceyb Hile, Mektebetü's-Sıddık, Taif 1408/1988.

ez-Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed (748/1348), *Menakibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan*, nşr. M. Zahid el-Kevserî-Ebu'l-Vefa el-Efganî, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Mısır, t. y.

ez-Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed (748/1348), *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatü'l-Meşâhir ve'l-Alam*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1410/1990.

ez-Ziriklî, Hayruddin (1396/1976), *el-A'lam*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, 2002.

ÖZET

İhsan Timür, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 275 s.

Ebû Cafer et-Tahâvî tarafından kaleme alınan *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, Mısır bölgesinde Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini aktaran yegane metindir. Herhangi bir tartışmaya girmeden Ebû Hanîfe'nin görüşlerini vermekle yetinen metin, temelde Ebû Hanîfe ile Ehl-i Sünnet'in genel itikadî görüşlerinin uyumunu ortaya koymayı hedefleyen bir içeriğe sahiptir.

Kaleme alındığı IV/X. yy başlarından sonra bölgede izi kaybolan eser, aynı dönemde Irak üzerinden doğu bölgelerine taşınmıştır. Hanefîlerin Horasan-Maveraünnehir bölgesinde Şafî-Eşarîlerle girmiş oldukları tekvin sıfatının ezeliği tartışmasında gündeme gelen metin, VI/XII. yy'dan itibaren ardı ardına kaleme alınan bir şerh literatürünün merkezine oturmuştur. Genelde Hanefî-Maturidî çevrelerce kaleme alınmış olan bu şerh literatürü, *el-Akîde* metnini büyük ölçüde Hanefî-Maturidî kabullerle ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Söz konusu şerhler vasıtasıyla *el-Akîde*, süreç içerisinde kendi hususi niteliği ve üretilmiş olduğu bağlamdan tamamen farklılaşarak Maturidî görüşlerin dile getirildiği bir metne dönüşmüştür. Bu şerhler, Maturidiliğin nüfuz alanını genişleterek Irak, Şam ve Mısır gibi batı bölgelerinde yayılmasına önemli katkı sağlamışlardır.

Bu çalışma, büyük ölçüde *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metninin Hanefî-Maturidî kelam geleneğiyle teması ve bunun sonucunda metnin, şerhler vasıtasıyla yaşadığı dönüşüm ile bunun Maturidiliğin yayılmasındaki rolünü ele almaktadır. Bu yönüyle çalışma, *el-Akîde* metnini, üretildiği bağlam ve tarihsel serüveni ile üzerine yazılan şerhleri, içinde yer aldığı düşünce geleneğiyle birlikte bütüncül bir açıdan incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Cafer et-Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, Hanefîlik, Maturidilik, Mezhep, Tekvîn, Şerh

ABSTRACT

İhsan Timür, *Theological Differentiations in the Commentaries on al-Aqidah al-Tahawiyya*, ph. D., Advisor: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 275 p.

al-Aqidah al-Tahawiyyah written by Abu Jafar al-Tahawi, sole text contains theological views of Abu Hanifah in Egypt. This text content to gives opinions of Abu Hanifah without any discussion and reveals that his opinions compatible with Ahl al-Sunna.

The trail of *al-Aqidah* disappears in Egypt, in the same period it was moved to the eastern over Iraq. It come into prominence with the discussion of creation (takwin) between Hanafites and Asharites in Khurasan and Transoxiana and it is settled in the center of the commentary literature from the VI/XIIth century. These commentaries often written by Hanafi-Maturidi scholars, based the *al-Aqidah* on the Maturidi theology tradition. *al-Aqidah* is completely differentiated from the context that produced and its particular characteristic through these commentaries and it has turn into a text that includes Maturidite views. These commentaries expand influence area of Maturidism to Iraq, al-Sham (Syria) and Egypt.

This study is largely focused on the relationship of *al-Aqidah* and Hanafite-Maturidite theological traditions and its transformation through commentaries and the role in the spread of Maturidism. From this aspect study aims to analyse in a holistic manner *al-Aqidah* with the context that produced and historical adventures and it's commentaries with the tradition of thought that takes place.

Keywords: Abu Hanifah, Abu Jafar al-Tahawi, *al-Aqidah al-Tahawiyyah*, Hanafism, Maturidism, Sect, Takwin/Creation, Commentary