

**KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ**

**IV. ULUSLARARASI  
ŞEYH ŞA'BÂN-I VELÎ SEMPOZYUMU**

**-HANEFÎLİK-MÂTURÎDÎLİK-**

**05-07 MAYIS 2017**

**CİLT 1**

Kastamonu Üniversitesi  
IV. Uluslararası  
Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu  
-Hanefilik-Mâturîdîlik-

**EDİTÖRLER**

Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ

Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

(Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)

ISBN: 978-605-4697-06-9 (Tk)  
978-605-4697-07-6 (1.c)

Aralık 2017, Kastamonu  
Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin  
ilmî ve hukuki sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir.  
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Her hakkı saklıdır.

# İMAM MATURİDİYİ KOLAY ANLAMADA ABU-L MU'İN NESEFİ'NİN 'BAHR EL-KALAM' ESERİNİN RÖLÜ

Okilov Saidmukhtor SAYDAKBAROVİCH<sup>1</sup>

## Özet

İmam Maturidi. Maturidiyye. İlahiyat. Abu-l Mu'in Nesefi. 'Kitab et-Tavhid'. 'Tebisiret el-edille'. 'Bahr el-Kalam'. İman. Kelam.

Maturidi'nin ilahiyat teorisi ve doktrinini kolayca anlamak için küçük hacimli kitapların önemi büyüktür.

Şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, Maturidi'nin 'Kitap et-Tevhid'i dil yönünden anlaşılması çok zordur. Bunu Maturidi'nin takipçisi İmam Pezdevi de vurgular. Tam olarak 'Kitap et-Tevhid' semantik metotta yazılmış olmasından dolayı onu anlamak zordur. Bu sorunları çözmek için Abu-l Mu'in Nesefi 'Kitap et-Tevhid'e 'Tebisiret el-edille' adlı şerh yazar ve böylece maturidilik doktrinini bir sisteme salmaya çalışır. Sonra ise yine de kolaylaştırmak için Nesefi 'Tebisiret el-edille'ye 'Bahr el-Kalam' adlı şerh yazar. Özbekistan fonlarında 'Bahr el-Kalam'ın üç tane el yazmaları saklanır. Birinci el yazma 'Mu'takadat' başlığıyla 4008/II numarası, ikincisi 'er-Risala et-Teysir' adıyla 10370/I numarası, üçüncüsü ise 'Tebisiret el-edille' adıyla 4146/V numarası altında saklanır.

Eserin içine girersek, iman, şefaet, keramet, kader, Allah'ın zat ve sıfatları gibi onlarca konular 'Kitap et-Tevhid'den daha kolay dilde anlatıldığını görürüz. Sonuç olarak, 'Bahr el-Kalam' eseri günümüzde maturidiye doktrinini anlamakta özel bir kaynak olarak kullanılabilir.

## The role of Abu-l Mu'in Nasafi's 'Bahr al-Kalam' in understanding Maturidi

### Abstract

In understanding Maturidi's theory of theology and doctrine it is very important to address to the books of small volumes.

It should be emphasized that Maturidi's famous 'Kitab at-Tawhid' is very difficult to understand in terms of language. Imam Pathdavi, famous follower of Maturidi also stressed this. 'Kitab at-Tawhid' is difficult to understand also for the reason of being written in the semantic method. In order to solve these difficulties

Abu-l Mu'in Nasafi first writes his famous 'Tabsirat al-adilla' as a commentary to 'Kitab at-Tawhid', and thus tries to systemize the doctrine of Maturidi. Secondly, in order to make it more easier, Nasafi writes a commentary to 'Tabsirat al-adilla' titled 'Bahr al-Kalam'. In the funds of Uzbekistan, there are three manuscripts stored of 'Bahr al-Kalam'. The first handwriting is stored under the number of 4008/II and titled as 'Mu'takadat', the second named 'ar-Risala at-Taysir' is kept under the number 10370/I, and the third under the number 4146/V is titled as 'Tabsirat al-adilla'.

If we look through the book, we can see that it explained such subjects as faith, intercession, fate, destiny, attributes of Allah in a more easy manner than in 'Tawhid'. Concluding, 'Bahr al-Kalam' can be used as a special resource in understanding the maturidite doctrine today.

**Key words:** Imam Maturidi, maturidite doctrine, theology, Abu-l Mu'in Nasaf, 'Kitab at-Tawhid', 'Tabsirat al-adillah', 'Bahr al-Kalam', faith, kalam.

<sup>1</sup> Ph.D. (doctor of philosophy) in history. Director of The Institute of Post-graduate education, Tashkent Islamic university Under the cabinet of ministers of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan)

# HANEFÎ GELENEĞİNDE USÛL-FÛRU İLİŞKİSİ VE KELÂM- FIKİH USÛLÜ ETKİLEŞİMİ BAĞLAMINDA İMÂM MÂTÜRÎDÎ (ö. 333/944)

Imâm al-Mâturîdî: in The Context of Interrelations  
of Theory and Practice and so Interaction of Kelâm – Usûl al-Fiqh in  
The Hanafî Tradition

Murat ŞİMŞEK<sup>1</sup>

## Özet

Kûfe ve Bağdat'ta ortaya çıkan Hanefî fıkıh geleneği üçüncü asırdan itibaren Belh merkezli olarak Horasan'da; Buhâra ve Semerkand merkezli olarak ise Nehrinötesi'nde (*Mâverâünnehir*) yayıldı ve asırlar boyunca bu bölgede hüküm sürdü. Bu süreçte kelâmî meseleleri de içine alan metodolojik bir yaklaşım gelişti. Bu yaklaşımda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hem fikhî, hem usûlî, hem de kelâmî açıdan büyük bir rolü söz konusuydu. Hanefî geleneğinde fûru fıkıh meselelerinin soyutlanması yoluyla elde edilen usûl-i fıkıh metodolojisinin Nehrinötesi'ndeki serüveninde Mâtürîdî'nin bizzat rolü olduğu gibi, kelâm – fıkıh usûlü etkileşiminde onun metodolojisinden yola çıkarak bir yöntem arayışı da kendinden sonra kurulmaya çalışıldı. Mâtürîdî daha çok bir kelâmcı olarak meşhur olmakla birlikte Hanefî fûru fıkıhında bir fakih ve yine Hanefî usûlünde bir usûlcü olarak görüldü. Orta Asya tarihi bakımından meseleye bakıldığında kelâmî tartışmalar ekseninde ve Mutezile etkisine karşı bir yaklaşım Mâtürîdî döneminde ortaya çıkmıştı. Sâmanoğullarının Hanefîliği destekleyici uygulamaları ve Mutezile başta olmak üzere diğer akımlara karşı mücadelesi ehlisünnetin fıkıh yanında bir itikad olarak da müesses bir yapıya kavuşması yönünde çabaları geliştirdi. İşte Mâtürîdî tam da bu dönemde Mutezile eleştirisi üzerinden hatta Eş'arî'den de önce kelâm yöntemi kullanarak bir ehlisünnet akaidi tesis etti. Her ne kadar bu ameliyesi bazı nedenlerle kendisinden iki asra yakın bir zaman diliminden sonra gerçek niteliğine kavuşmuş olsa da VI. Asırdan sonra artık sistematik bir yorum ve günümüze kadar uzanan bir yöntem olarak varlığını sürdürdü. İşte bu çerçevede Hanefî geleneğinde usûl-fûru ilişkisi ve kelâm-usûl etkileşimi bağlamında Mâtürîdî'nin konumu ve etkisi tespit edilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Mâtürîdî, Mâtürîdîlik, Hanefîlik, Fıkıh Usûlü, Kelâm

## Abstract

The tradition of *Hanafî fiqh* appeared in Kûfa and Baghdad and then it spread in Khorasan and Transoxiana since the third century and reigned for centuries in this region. In this process, the methodological approach developed including to theological issues. In this approach, Abû Mansûr al-Mâturîdî, in terms of the both jurisprudence and methodology and theological, had a big role. Furthermore al-Mâturîdî had a role in the adventure of *usûl al-fiqh* methodology in Transoxiana. And the followers attempted to the search for establish a method for *kelâm – usûl al-fiqh* through the use of his methodology. al-Mâturîdî was famous as a theologian. At the same time he was a *fakîh* and theoretician of methodology in the *Hanafî fiqh*. Considering the issue in terms of the history of Central Asia. The theological debates against the effects of the *Mu'tazilah* in the period of al-Mâturîdî had emerged. This support has developed the *ehlisunnah* as an established structure as a cult belief. Here al-Mâturîdî during this period, using the method of ideological criticism for *Mu'tazilah* has built a theology of the *ehlisunnah*. Even though his activity has become apparent the true nature

<sup>1</sup> Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: muratsimsek76@hotmail.com

after an interval of two centuries from his time, this approach continued until the present day as a method and systematic review. In this context, the authority and effect of al-Mâtürîdî will be determined as part of interrelations of theory and practice and so interaction of *kelâm – usûl al-fîqh* in the Hanafî tradition.

**Keywords:** Al-Mâtürîdî, Mâtürîdîsm, Hanefism, Usûl al-Fîqh, ‘İlm al-Kalâm

### **Giriş: Teorik Zemin: Sünnetten İslâmî İlimlere (Kelâm-Fıkıh-Tasavvuf)**

Vahiy meleği Cibril’in bir gün insan suretinde ve sahabenin huzurunda Hz. Peygamber’e gelerek “İmân nedir?”, “İslâm nedir?” ve “İhsân nedir?” sorularını yöneltmesi ve Resûl-i Ekrem’in de açıklamasıyla İslâm’ın üç temel yönü ortaya konulmuştur (Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ebvat*, Buhârî, “İmân”, 1).

“İmân nedir?” sorusuna verilen cevaptan yola çıkan İslâm ümmeti kelâm usûlünü (*burhân*) geliştirerek bir inanç sistemine (*akâid*) ulaşmışlardır. Aslında bu yön dinde bireyin bağlanma ve güven duygusuna karşılık gelen ilahi dayanağı (*metafizik güven*) bilgi temeline dayalı olarak izah eden bölümü ifade eder.

“İslâm nedir?” sorusuna verilen cevaptan hareketle ise dinin ibadet ve sosyal boyutunu içeren fıkıh ilmi tezahür etmiştir. İnsanın yaratıcı ile ilişkisini düzenlemeye yönelik olan bu boyut zâhir bir takım şekilleri içerse de ilahî yönü ile ötelere uzanan bir gizemi de taşımaktadır. Ayrıca bireyin sosyal münasebetlerini de düzenleyecek ilkeleri içererek toplumsal bir huzuru (*sosyal güven*) gerçekleştirmiştir. Burada temel ilke *adalet*in tesisidir.

“İhsan nedir?” sorusu ise İslâm düşüncesinde insanın manevi yöndeki gelişimine yönelik yapısıyla bugün tasavvuf olarak adlandırılan ilimle temsil edilmiştir. Burada temel ilke kendilik bilincine (varoluş bilinci: imanın içselleştirilmesi) ulaşma çabasıdır (Apaydın: 2004, 27-33; Fazlıoğlu: 2014, 19, 48, 59, 69).

Aslında bütün bu yönler Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu “sünnet”in takip edilmesi ile varılmış sonuçlardır. İlk dönemde sünnet, fıkıh adıyla teccüm etmişti. Nitekim vahiy ve sünnetin ortaya koyduğu iman esaslarını bilmek Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) de ifadesiyle “dinde fıkıh” olan “*fikh-ı ekber*”di. Diğeri ise şer’î ahkâmı bilmeyi içeren “*ahkâmda fıkıh*”tır. Ahlakı temsilen teccüm eden tasavvuf ise “*fikh-ı bâtın*”dır (Demirli: 2014). Netice itibariyle üçü de “*fikh*”tır. Bunu en açık ifade eden ise Ebû Hanîfe’nin fıkıh tanımıdır: “Fıkıh, kişinin (*nefs*) hak ve sorumluluklarını bilmesidir.” Bütün bunlar İslâm düşüncesindeki “*İman-Amel-Ahlak*” ilişkisini göstermektedir. Daha teorik bir anlatımla “*Tevhîd-Adalet-Muhabbet*” ilişkisini ifade eder (Fazlıoğlu: 2014, 19) Bu anlamda fıkıh Hz. Peygamber’in 23 yıl yaşayarak gösterdiği İslam yolunun tabiri caizse bir film şeridi gibi tüm saniyeleri eksiksiz, yaşanabilir, aktarılabilir, tutarlı ve bilimsel yorumudur.

Müslümanların aklın bilenenden bilinmeyene hareketiyle (*nazar-kıyas*) ürettikleri bu *fikh*, hakikate götüren yol olmuştur. Aslında bu arayış Hz. Peygamber’in zatında ya da yolunda (*sünnet*) mevcut olan kuşatıcı (*küllî-metafizik*) boyuta ulaşma çabası olarak da görülebilir. İşte bu gelenek *akl-ı selim* ile doğruyu, *kalb-i selim* ile iyiyi ve *zevk-i selim* ile güzeli idrak eden insanı yetiştirerek bu medeniyeti kurmuştur (Fazlıoğlu: 2014, 48, 59, 69).

Hanefî usûlcüsü Ebû’l-‘Usr el-Pezdevî (ö.482/1089) şer’î ilimleri kastederek ilimleri (1) **tevhîd ve sıfat ilmi** ile (2) **şerâi’ ve ahkâm ilmi** şeklinde ikiye ayırıp, birincisinde Kitâb ve sünnete bağlı olduklarını ve de Ebû Hanîfe ve diğer büyük imâmın yolundan gittiklerini, ikincisinin ise fûru fıkıh ilmi olduğunu ve onun da (2a) doğrudan meşru kılınmış bilgiler, (2b) nasların manalarından ve usûlün fûrua uygulanmasından elde edilen bilgiler ve de (2c) bunların uygulanmasıyla ortaya çıkan amel olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtir (Pezdevî: 1418/1997, I, 15-24).

Nitekim Adudüddin İcî (ö. 756/1355), dinî kaynaktan elde edilen hükümleri ikiye ayırmaktadır. Birincisine itikâdî ve aslî hükümler denir. Bunlar kelâm ilmi bünyesinde toplanmıştır. İkincisi ise uygulamaya yönelik olan amelî-fer’î hükümlerdir. Bunlar ise fıkıh ilminde tedvîn edilmiştir. Bu sebeple meydana gelen hâdiselere bağlı olarak artan fıkıh ilminin konularını sınırlandırmak mümkün değildir (Cürçânî: 1419/1998, I, 43-44).

Bu iki alıntı tasavvufun İslâmî ilimler tarihinde meşruiyetinin geç bir döneme ait olduğunu da ifade etmektedir.

İslâmî ilimlerin meşruiyetlerini kazanma süreçleri zamansal olarak farklılık arz eder. İslâm düşünce tarihinde metodolojisi bulunan üç temel İslâmî ilim ortaya çıkmıştır: *Kelâm-Fıkıh-Tasavvuf*. Bunların dışındakiler kaynak mahiyetindeki ilimler olup temelde dil, tarih ve rivayet ilimlerinin birer parçasıdır. Temel İslâmî ilimlerin, İslâm düşünce tarihinde kendilerine yer bulma serüvenleri kanaatimizce *Fıkıh-Kelâm-Tasavvuf* sıralamasına göre olmuştur. Bunları temellendiren ve meşruiyet zeminlerini oluşturan şey ise *icmâdır*.

Kısmen metaforik bir anlatımla İslâm düşüncesinde ilimlerin ortaya çıkışını şu şekilde izah edebiliriz. İslâm bilim tarihinde ilk önce fıkıh ilmi kendine bir meşruiyet zemini bulmuştur. Sünneti temsil yetkisinin kendinde olduğunu ileri süren fukaha, vahye ve peygamber uygulamasına dayalı İslâm düşüncesini metodolojik ve tutarlı izahı temsil ettiğini iddia etti. Ancak bir zaman sonra bir itirazla karşı karşıya kaldı. O da klasik literatürde “re’y” tartışması olarak isimlendirilen asli deliller (*nass*) yanında kıyasa yer vermenin dayanağı problemydi. İşte tam bu noktada *icmâ* devreye girerek *haber-i vâhidin* dinin amel kısmında delil olduğu üzerinde ümmet ittifak ettiği gibi, kıyasın da dinde meşru bir yöntem / delil olduğunda icma etti. Re’y üzerinde cereyan eden tartışma esasında tikel kıyaslar konusunda değildi. O zaten Hz. Peygamber zamanında varlığına deliller bulunabilen, sahabe ve tabiin tarafından itirazsız şekilde kullanılan bir yöntemdi. Burada asıl tartışma, *ehl-i re’yi* temsilen Ebû Hanîfe kıyası sistemleştirdiğinde yani tümel/küllî kıyası kullanmaya başladığında ortaya çıktı.

Tarihi kayıtlara göre kendi zamanında Ebû Hanîfe kıyasta reis kabul edilmişti (Makdisi: 2012, s. 206 (Yakut, *Mu‘cemu’l-udebâ*, XVIII, 191); Şimşek: 2012, s. 45-67; Şimşek: 2015, 17-34). Nitekim Saymerî’nin (ö. 436/1045) nakline göre Abdullah b. Mübârek, kendi zamanı için şöyle demiştir: “Rivâyetler bilinmekteydi; ancak re’ye (yoruma) ihtiyaç duyulmaktaydı. Mâlik, Süfyân ve Ebû Hanîfe re’y ortaya koydular. Bunlar içerisinde zekâ bakımından en üstün ve en dakik olanı, fıkhıta en derin olanı ve de bu üçünün en fakihî Ebû Hanîfe idi.” (Saymerî: 1985, 84). Peki, belki de herkes kıyas yaptığı halde neden Ebû Hanîfe’ye karşı çıkıldı. Yunus Apaydın’ın tespiti ile bu hücum ve itirazlar Ebû Hanîfe’nin yaptığı kıyasın diğerlerinden farklı olduğunu göstermektedir. O, *istikrâ* yöntemini kullanarak küllî kıyasa ulaştı ve *istikrâyı* tekrar geriye doğru (*istintâc* yöntemiyle) uyguladı. Bu ise kendi zamanı âlimlerinin bilmediği bir şeydi ve şiddetle karşı çıktılar.

İşte ümmetin *icmâ*yla kıyas dinde meşruiyet kazanınca fıkıh, Ebû Hanîfe tarafından sistemleştirilerek bir bilim dalı haline getirildi. Dolayısıyla fıkıhın İslâm düşüncesindeki meşruiyeti hicri ikinci asırda kesinleşti ve diğer iki metodolojiye göre öncelik arz etti. İlmin içine, vahiy ve sünnetle birlikte fıkıhın (re’y / kıyas) da dâhil edilmesi, öncekilerin terki anlamına gelmedi.

İslâm düşüncesinde ikinci olarak meşruiyetini kazanan metodolojik ilim dalı *kelâm* olmuştur. İlk çıkışında kelâm bid’at görülmüş, İslâm düşüncesinde meşru bir yöntem olarak kabul edilmemişti. İslâm inancını dış saldırılara karşı muhafaza etmek maksadıyla kelâm metodolojisi kullanılarak Mutezile tarafından geliştirilen inanç esasları ümmetin geneli tarafından kabul görmeyince ümmetin büyük kısmını temsil eden ehlisünnet uleması hem dış fikri saldırılara hem de iç sapkın görüşlere karşı İslâm’ın *ortayol* inancını muhafaza edecek ve izah edecek bir kelâm yönteminin dinen meşru sayılması gerektiğinde *icmâ* etti. Bu yöntemle inanç esaslarının tespiti ve savunulması fikri gerçek meşruiyetini III. Hicri asrın sonu ve IV. Hicri asrın başlarında elde etti. İşte Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû’l-Hasan el-Eş’arî’den (ö. 324/935-36) de önce ehlisünnet kelâmını sistemleştiren kişi oldu. Tabi ki bu konuda Ebû Hanîfe’ye bağlılığını da açıkça beyan etti.

Ebû Hanîfe’nin kesin ve tartışmasız bir şekilde fıkıh ilmini kuran ve sistemleştiren kişi olduğu kabul görürken kelâm ilmi ile ilgili konumu hakkında ise görüş ve kavramlarının etkisi daha sonraki Mâtürîdîlik vasıtasıyla ancak geriye doğru bir okuma ile değerlendirme yapılabilir. Câhız’ın kelâm ve hükümler konusunda her ıstılahı ilk ortaya atanın Ebû Hanîfe

olduğu nakli, Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) özgünlüğü tartışmasında ise onun da bu kavramları Ebû Hanîfe'den almış olma ihtimali üzerinde durulması bu konuda kadim bir kayıt olarak tarihteki yerini almıştır.<sup>2</sup>

İslâm düşüncesinde meşruiyetini en son elde eden metodoloji ise tasavvuf ilmi olmuştur. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) tarafından *Cibrîl hadîsi* üzerinden tasavvufun da İslâmî ilimler içerisinde bir yerinin bulunduğunu ispatlama çabası (Ebû Nasr es-Serrâc: 1960, 22) sonraki dönemlerde sonuç vermiş ve tasavvuf tevhid esasına dayalı olarak amel ve ihlas (ahlâk) gibi pratik yönü yanında metafizik boyutta Tanrı-âlem ilişkisine izah getirebilen teorik bir bilimsel yöntem olarak İslâm düşüncesindeki yerini almıştır. İlk bölümüne ait yönü hicretin III. Asrından itibaren var olmakla birlikte ikinci boyutuna hicri VI. asrın sonu ve VII. asrın ilk yarısında kavuşmuştur.<sup>3</sup>

#### I. Semerkand Hanefî Fıkıh Mektebi ve İmâm Mâtürîdî

Sahâbe dönemi sonrasında ilim halkaları oluşmaya başladıktan sonra aynı dönemlerde birçok şehirde (*emsâr*) ilim tedrisi ve tahsili yapılan merkezler ortaya çıktı. Fıkıh eğitimi bunların en önemli sahalarından biri oldu. Özellikle kurucu imâmlar döneminin akabinde fıkıh anlayışı ve eğitimi ekolleşme eğilimi göstererek gelişimine devam etti. Dolayısıyla bir tabakada aynı mezhebe mensuplar dikkate alındığında bile aynı tarihte sayıları belirlenemeyecek ölçüde ilim tahsil edenler vardı. Bununla birlikte önemli ilim merkezlerinde bir ekol veya mektebi temsil edecek kabiliyette yetkin ilim adamları ortaya çıktı.<sup>4</sup>

Ebû Süleyman el-Kefevî'nin verdiği bilgiye göre Hanefî mezhebi, neşet ettiği Irak muhiti yanında fethedilen yeni bölgelerde kadıların veya ilim erbabının ilgili yerlere hicretiyle temsil edilmeye başlandı. Dolayısıyla mezhebin Bağdat dışında gelişim gösteren merkezleri de ortaya çıktı. Bunlar içerisinde en önemli merkezlerden biri Horâsân'ın merkez şehri Belh oldu. Sonraları *Belh meşâyihü* diye adlandırılan âlimler burada bir ilim silsilesi oluşturdu. Bu silsile, İmâm Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisi Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve İmâm Muhammed'den (ö.189/805) ders alan Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö.200/815) halkası ile devam eden ilim zinciridir. Onun önde gelen üç öğrencisi Nusayr b. Yahyâ (ö.268/881), Muhammed b. Seleme (ö.278/891) ve Ebû Bekir el-Cûzcânî (ö. III/IX. yy.) vasıtasıyla Horâsân bölgesinde Hanefîlik yayılmıştır. Bunların ilk ikisi olan Ebû'l-Kâsım es-Saffar (ö.326/938) ve Ebû Bekir el-İşkâf (ö.333/944) vasıtasıyla icazet halkası Ebû Ca'fer el-Hindüvânî'ye (ö. 362/972) ulaşmıştır. Hindüvânî, Kerhî'nin (ö.340/952); öğrencisi Ebû'l-Leys (ö.373/983) ise Ebû Bekir Cessâs'ın (ö.370/981) mukabili bir mezhep temsilcisi olarak görülebilir. Nitekim kaleme aldığı *en-*

<sup>2</sup> Tartışma için bk. Muhammed Âbid Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 1999, s. 148. Vasil b. Ata'nın hakkın dört yolla bilinebileceği, bunların ise Kitab'ın ifadeleri, üzerinde icmâ edilmiş haber, aklın hücceti (kıyas) ve ümmetin icmâi olduğu şeklindeki sözünde de (Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul 1999, s. 69) Ebû Hanîfe etkisinden söz edilebilir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, "Biz bir meseleyi diğerine, Kitap ve sünnete ya da ümmetin ittifağında mevcut bir asla dayandırarak kıyas ediyoruz ve ictihadımızı da mevcut esaslara tabî olmaya önem vererek yapıyoruz" (Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe I-II*, Beyrut 1981, I, 74; Önder, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", *İHAD*, sy. 7, Nisan 2006 (s. 181-208), s. 196) sözleriyle benzerliği dikkat çekicidir.

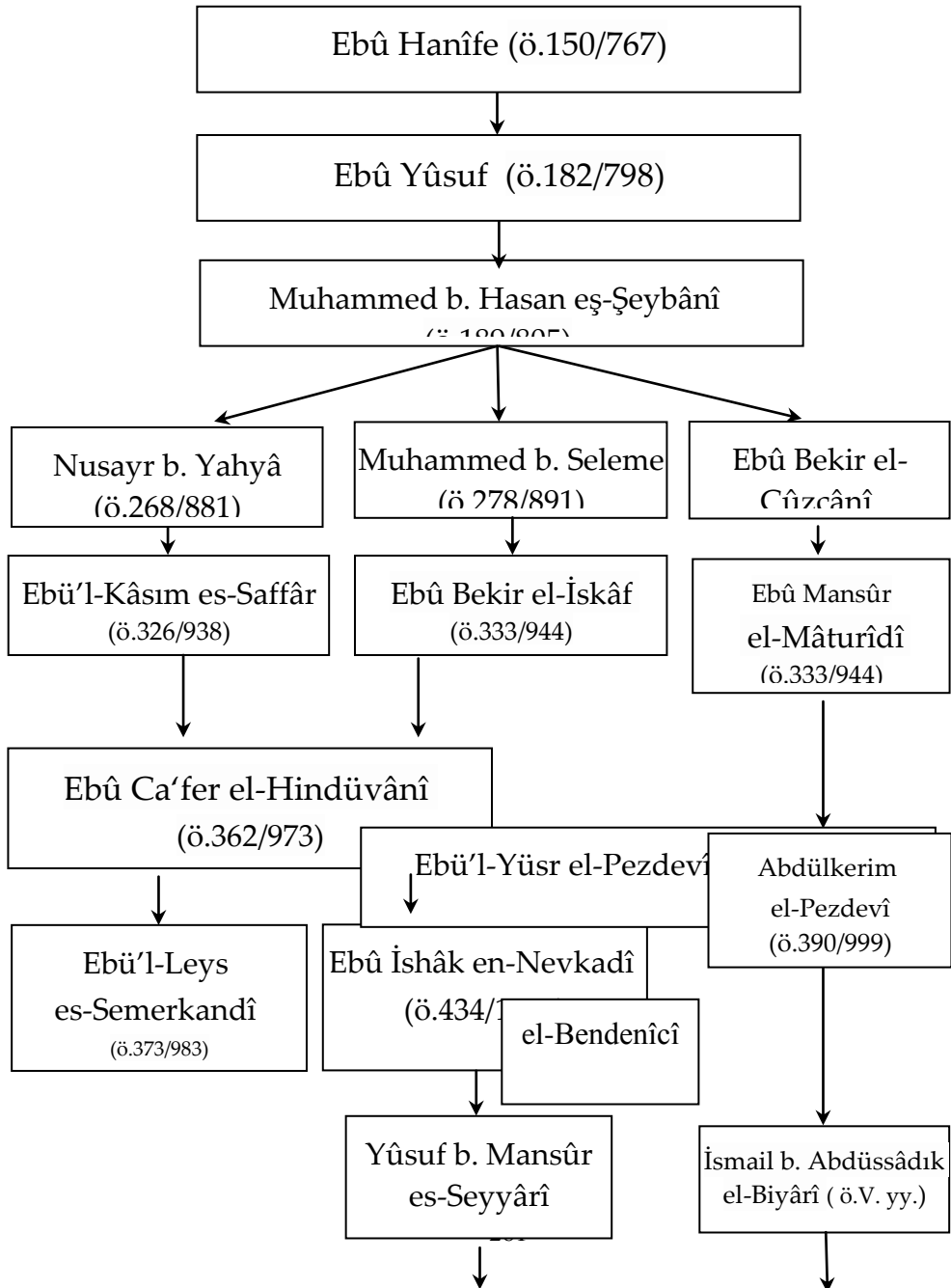
<sup>3</sup> Burada Mâtürîdî'nin tasavvufu ilişkisinden bahsetmek gerekirse, kelam düşüncesinde sûfi yöntemden tamamen farklı bir yöntem kullandığı ve bazı bâtnî düşünceleri tenkit ettiği bilinmekle birlikte, özel yaşamında ve çevresinde zühd ve kerâmet ehli olarak tanındığı ile ilgili kayıtlar mevcuttur. Mesela Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, Mâtürîdî'nin öğrencisi olan büyük dedesinden kesin ve açık bir şekilde Mâtürîdî'nin kerametini nakletmektedir. Neseî de *Tebşıra*'da benzer ifadelerle yer vermektedir (*Tebşiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 2004, s. 472-474). Her ne kadar eserlerinde tasavvufî kavramlarla ilgili izahlar geçmese de zâhid ve vâiz olma ihtimali bulunmaktadır. O dönemde Semerkand'da yaygın bir sûfi yaklaşımın olduğu da bilinmektedir. (Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 222-224).

<sup>4</sup> Mesela Zerencârî, Eflâh b. Muhammed b. Zür'a es-Sülemî adında bir fakihden bahsetmekte; onun, Ebû Hanîfe'yi görmediğini, Ebû Yûsuf'la görüşüğünü belirtmektedir. Onun, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Buhârâ'ya nakleden ilk kişi olduğunu söylemektedir. Ebû Hafs el-Kebîr, önce Eflâh'tan eğitim almış, daha sonra Muhammed b. Hasan'a gitmiştir (*Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 677, vr. 6<sup>b</sup>). Ayrıca ilgili eserlerde bir âlime ait olarak verilen tadrîs silsilesi, onun sadece bir isnadını ifade etmektedir. Mergînânî'de olduğu gibi birçok isnad kanalıyla ilimleri kendisinde toplayanlar da mevcuttur.

*Nevâzil* adlı eseriyle fihkî, *fürû fıkâh tahrîc usûlü* ile geliştiren bir istidlâl yöntemi ortaya koymuştur. Bu âlimlerden Hindüvânî ve Ebü'l-Leys, Belh'te tedris faaliyetinde bulunmakla birlikte Nehrinötesi ile yakın ilişkileri bulunan kişilerdi. Bu silsile daha sonra Ebû İshâk Nevkadî (v. 434/1042) ve Yûsuf b. Mansûr es-Seyyârî (ö.436/1045) vasıtası ile Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (ö.493/1100) ulaşmıştır.

Ayrıca yukarıda ismi geçen Ebû Bekir el-Cûzcânî tariki ile de ilim silsilesi devam etmiş ve sırasıyla Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944), Abdülkerim Pezdevî (ö.390/999) ve İsmail b. Abdüssâdık (ö. V. yy.) vasıtasıyla Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö.493/1100) şahsında diğer silsile ile birleşmiştir. Artık bu dönemden sonra Irak Bağdat silsilesi zayıflayıp tükenirken, Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesindeki silsileler güçlenerek devam etmekte ve özellikle bazı önemli isimlerde toplanmaya başlamaktaydı. Buhârâ ve Semerkand bölgesinin ana silsilesi olan Ebû Hafs el-Kebîr (ö.217/832) kanalıyla gelen silsile de ileriki dönemlerde bu silsile ile birleşmiştir. Bu birleşmeyi temsil eden en önemli fakîhlerden biri *el-Hidâye* yazarı Mergînânî'dir (ö.593/1196). Nitekim Ebü'l-Yüsr'ün silsilesi de Alâeddin Semerkandî (ö.539/1144) vasıtasıyla Mergînânî ve Kâsânî'ye (ö. 587/1191) ulaşmıştır (Şimşek: 2014, 166-167).

Bu silsileyi tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz.



Ebû Bekir el-İskâf (ö.333/944), Ebû Kâsım es-Saffar (ö.326/938), el-Hindüvânî (ö.362/972) ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö.373/983) temsil ettikleri Horasan bölgesinin önemli şehirlerinden Belh meşâyihî (Bu konuda hazırlanmış müstakil bir araştırma için bk. Muhammed Mahrus Abdüllatif Müderris: 1978) Irak Hanefilerine paralel bir tecrübe ile mezhep olgusunu geliştirmişler ve mezhebi tahrîc metodu üzerinden inşa etmişlerdir.<sup>5</sup> Belh meşâyihî'nin Iraklılardan en büyük farkı, onlarda bulunmayan *zâhirur-rivâye* ve *nâdiru'r-rivâye* ayırımı yapmış olmaları ve de tahrîci sadece *zâhirur-rivâye* eserlerden değil, ayrıca *nevâdir* üzerinden de gerçekleştirmiş olmalarıdır (Kaya: 2001, 213). Nitekim Cessâs'ta *zevâhir-nevâdir* ayırımı bulunmamaktadır (Ancak Ebü'l-Leys, '*Uyûnü'l-mesâil*'de İsâ b. Ebân'ın bir *Nevâdir*'inden alıntı yapar: (zekera İsâ b. Ebân fi *Nevâdirihî*), s. 122) Dolayısıyla Belhliler, Ebû Hanîfe ve talebelerinden bir görüşün aktarılmadığı meseleleri nadir (*nevâdir*) şeklinde isimlendirmişler ve bunların zâhir rivayette olduğu gibi mezhep içi istidlâl kaynağı olarak kullanılabilceğini ileri sürmüşlerdir. Nevâdir, imâmın taleberinden veya onların da talebelerinden rivayet edilmekle birlikte zâhir rivayet kitaplarında yer alamayan görüşleri kapsayan bir anlamda kullanılmıştır.

Mâtürîdî'nin Belh'e gittiğine dair hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Semerkand'da ders aldığı hocalarının Belhli olduğu ya da Belh meşâyihî'nden olduğu bilinmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'de *zevâhir-nevâdir* türü bir tasnif ve kavramlaştırmanın bulunup bulunmadığı henüz bilinmemektedir. Bununla birlikte kendisinden sonraki dönemde Mâtürîdî, mezhep içi tahriçlerde ve nakillerde görüşlerine yer verilen bir *Hanefî fakîhi* olarak mezhepteki yerini almıştır. Ayrıca fıkıh üsûlü konularında da Semerkand meşâyihî zikredildiğinde reislerinin Mâtürîdî olduğu açıkça beyan edilmiştir (*ve-hüve mezhebu meşâyihî Semerkand reîsuhum eş-Şeyh el-İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî*).

Semerkand ilim silsilesi Hanefî fıkıh geleneğindeki silsilelerden biridir. V. asra kadar müstakil olarak devam eden Semerkand ilim silsilesi, bu dönemden sonra Buhârâ ilim silsilesi ile birleşmiştir. Mesela Kâsânî ve Mergînânî bu iki silsileyi şahsında toplayan Hanefî fakihleridir. Semerkand tadrîs silsilesi Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö.200/815) ile yayılmaya başlayıp, bir kolu el-Hindüvânî'de toplanmıştı. İmâm Mâtürîdî'nin (ö.333/944) yer aldığı diğer bir kol ise Hindüvânî tariki ile birlikte Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'de birleşmektedir. Ardından iki kola ayrılarak Kâsânî ve Mergînânî'ye ulaşmaktadır.

Bu silsileleri şu şekilde göstermek mümkündür:

a. *Ebû Hanîfe* (ö.150/767) → *Ebû Yûsuf* (ö.182/798) → *İmam Muhammed eş-Şeybânî* (ö.189/805) → ***Ebû Süleyman el-Cûzcânî*** (ö.200/815) → *Muhammed b. Seleme* (ö.278/891) → *Ebû Bekir el-İskâf* (ö.333/944) → (*el-A'meş* (ö.328/940) →) ***el-Hindüvânî*** (ö. 362/972) → *Ebû'l-Leys es-Semerkandî* (ö.373/983).

b. *Ebû Hanîfe* (ö.150/767) → *Ebû Yûsuf* (ö.182/798) → *İmam Muhammed eş-Şeybânî* (ö.189/805) → ***Ebû Süleyman el-Cûzcânî*** (ö.200/815) → *Nusayr b. Yahyâ* (ö.268/881) → *Ebû'l-Kâsım es-Saffâr* (ö.326/938) → ***el-Hindüvânî*** (ö. 362/972) → *en-Nevkadî* (ö. 434/1042) → *Yûsuf b. Mansûr es-Seyyârî* (ö.436/1045) → ***Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî*** (ö.493/1100).

<sup>5</sup> Belh şehri için bk. Bernd Radtke, "Horasan ve Mâveraünnehirde Din Âlimleri ve Mutasavvıflar," çev. Ergin Ayan, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, volüme 2/9, Fall 2009, s. 358-376. el-Vâ'iz Safiyuddin el-Belhî'nin *Fezâil-i Belh* (Ebû Bekir Abdullah b. Ömer el-Belhî (Farsçaya trc. Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Belhî), Tahran 1350 hş.) adlı Belh'teki Hanefî mezhebi kronolojisi olarak değerlendirilebilecek olan eserde, 70 civarında biyografi zikredilmiş, bütün şahsiyetler Hanefî mezhebi mensupları olup, diğer mezhep mensupları listeye alınmamıştır. Abbâsîlerin ilk zamanlarında kadıların ve ulemânın hemen hepsi doğrudan Ebû Hanîfe'nin ya da öğrencileri Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer'in talebeleri idiler. Belh, Hanefî mezhebinin doğuda yayılması açısından merkezi bir rol üstleniyordu. (Radtke, s. 365-7). Bu konuda bir araştırma yapan Muhammed Müderris, Belh'e yakın şehir ve kasabaları ile Belh meşâyihî'nin nispeti olarak kullanılan şehrin mahallelerini tespit etmiştir. Ayrıca bir kişinin birden fazla ilim dalında ihtisasına bağlı geçişkenlikler olmakla birlikte Belh şehrinde meşhur olmuş 33 müfessir/kurrâ, 111 muhaddis, 24 kadı, 27 zâhid ve vâiz, 72 fakîh, 18 dilci ve şâir, 8 kişi de usûl, kelâm ve felsefe gibi diğer ilim dallarında meşhur olmuş ilim adamından söz eder. Daha sonra da bu kişilere ait birçok eser ismi zikreder (*Meşâyihü Belh*, I, 46-112).

c. *Ebû Hanîfe* (ö.150/767) → *Ebû Yûsuf* (ö.182/798) → *İmam Muhammed eş-Şeybânî* (ö.189/805) → ***Ebû Süleyman el-Cûzcânî*** (ö.200/815) → *Ebû Bekir el-Cûzcânî* (ö. III/IX. yy.) → ***Ebû Mansûr Mâtürîdî*** (ö.333/944) → *Abdü'l-Kerim el-Pezdevî* (ö.390/999) → *İsmail b. Abdussâdik* (ö. V. yy.) → ***Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî*** (ö.493/1100) → *Ömer en-Neseî* (ö.537/1142) → *Burhâneddin el-Mergînânî* (ö. 587/1191).

Kendi çağında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) Semerkand'da Hanefiliği temsil eden bir konuma sahipti. Yine bu tabakada değişik muhitlerde Hanefiliğin büyük temsilcileri vardı. Bunlar arasında Hâkimüşşehîd el-Mervezî (ö.334/945), İbnü'l-Ke's (ö.324/936) (Kaya: 2001, 179-182) ve de Irak'ta zamanının mezhep riyasetini temsil eden Hanefî fakîhi Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö.340/952) sayılabilir. Bu dönemde diğer mezheplerde de şahsında mezhebi temsil etme gücüne sahip, mezhep sistematîğini yazıya geçiren fakihler yer almıştır. Zaman bakımından biraz geç olmakla birlikte Mâlikîlerde İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996), Şâfîîlerde Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951), Hanbelîlerde Ebü'l-Kâsım el-Hirakî (ö. 334/946) bunlar arasında sayılabilir.

Mâtürîdî'nin ise üç ayrı yoldan ilim aldığı bilinmektedir.

**Birinci silsile:** Ebû Hanîfe (ö.150/767) → İmâm Muhammed (ö.189/805) → Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862) → Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944).

**İkinci silsile:** Ebû Hanîfe (ö.150/767) → Ebû Yûsuf (ö. 182/798) → İmâm Muhammed (ö.189/805) → Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö.200/815'ten sonra) → Ebû Bekir el-Cûzcânî (ö. III/IX. yy.) → Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö.268/881) → Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944).

**Üçüncü silsile:** Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) → Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862) → Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö.268/881) → Ebû Mutî' el-Belhî (ö.199/814) → Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkandî (ö.208/823) → Ebû Hanîfe (ö.150/767).<sup>6</sup>

Burada tekrar değinilmesi gereken önemli hususlardan biri ise Mâverâünnehir bölgesinde Kefevî silsilelerine göre ayrı bir icazet zinciri olarak zikredildiği görülen Mâtürîdî'nin içinde bulunduğu silsiledir. Mâtürîdî (ö.333/944), Irak mektebindeki Kerhî, Belh meşâyihindeki Ebû Bekir el-İskâf (ö.333/944), Ebû Kâsım es-Saffâr (ö.326) ve kısmen Hindüvânî, Buhârâ silsilesindeki Sebezmûnî mukabili olarak Semerkand'daki Hanefiliğin büyük temsilcisi durumundaydı. Aynı muhitte yaşadığı diğer önde gelen Hanefîler ile ilişkisi konusunda açık bilgiler bulunmamaktadır. Meselâ Ebü'l-Leys (ö.373/983) ile aynı şehirde yaşamalarına rağmen aralarında bir ders ilişkisi bulunduğu bilinmemektedir.<sup>7</sup> Sadece Ebü'l-Leys'in, kendi eserinde hiçbir takdir ifadesine yer vermeksizin Mâtürîdî'nin iki fikhî görüşüne atıfta bulunduğu, ancak tam aksi görüşleri tercih ettiği görülür (Özen, "Mâtürîdî," *DİA*, XXVIII, 147 (*Kitâbü'n-Nevâzil*, vr. 7b, 16b)).

Yukarıda bahsedildiği üzere bu silsile de Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî üzerinden Semerkand - Buhârâ ana silsilesi ile birleşmiştir. Ancak bu silsilede yer alan Mâtürîdî'nin özellikle fıkıh usûlü açısından önemli bir yeri vardır. Mâtürîdî'nin Irak Hanefiliğine nazaran erken sayılabilecek bir dönemde *Meâhizu's-ş-şerâ'i* adında bir usûl eseri kaleme aldığı bilgisi kabul edildiğinde onun bu konudaki öncülüğünü kabul etmek gerekir. Nitekim bu halkanın devamını getirdikleri anlaşılan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Alâeddin es-Semerkandî, Ebü'l-Mu'in en-Neseî (ö. 508/1115) ve Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî'nin (V/XI. asrın sonu ile VI/XII. asrın

<sup>6</sup> Bu konuda tartışmalar için bk. Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 225-233. Listeler için bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2010, s. 273-274. Mâtürîdî ilim silsileleri hakkında bazı tablolar için bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008, s. 41-43; Siddık Korkmaz, "İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2001, c. 4, s. 118-119.

<sup>7</sup> Mâtürîdî'nin öğrencileri arasında Ebü'l-Leys'in zikredilmesi (bk. Bekir Topaloğlu, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, İstanbul, İSAM, 2013, Mütercim'in girişi, s. 24) şüphesiz bilgilere göre isabetli değildir. Topaloğlu tarafından ilgili yerde *Ketâib* ve *Fevâid* kaynak gösterilmiştir. Ancak bu eserlerde böyle bir bilgi mevcut değildir (bk. *Ketâib*, vr. 116<sup>a-b</sup>; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 195).

başı) hem kelâm hem de usûl açısından Mâtürîdî üzerinden inşa ettikleri usûl anlayışı bunu açıkça göstermektedir.

Bütün bunlarla birlikte Hanefî usûl anlayışına yön veren ve sonraki bütün usûlcüleri etkileyenin Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039) olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim Ebü'l-Yüsr'ün usûle dair eserinin adının –her ne kadar onu tenkit için yazdığı anlaşılrsa da- *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye* olması sistemin Debûsî'ye ait olduğunu işaret eder mahiyettedir. Ayrıca asıl tartışmanın ehl-i re'yi temsilen Ebû Hanîfe kıyası sistemleştirdiğinde yani tümel/külli kıyası kullanmaya başladığında ortaya çıktığı gibi fıkıh usûlü üzerinde esas tartışma Debûsî *Takvîmü'l-edille*'sini yazınca ortaya çıktı. Büyük ihtimalle Ebû Hanîfe'nin yaptığı kıyası nazari olarak yazdığı için ona karşı çıkıldı. Nitekim Müttekellim usûlcü Gazzâlî ona karşı önce *Şifâü'l-ğalil* adlı kıyas eleştirisi eserini yazdığı gibi, en son eserlerinden olan *el-Mustasfâ*'sının başınca muhatap/karşıt usûlcü olarak Debûsî'nin adını anmıştır.

Hanefî mezhebi açısından fıkıh usûlünün ortaya çıkışı ve gelişimi aslında iki ayrı Hanefî muhit olarak temayüz eden Irak ve Mâverâünnehir Hanefîliği bağlamında ele alınabilir. Mezhebin soyut ve usûlî kavramlarla ifade edilmeye başladığı dördüncü asrın başlarında Irak'ta bu anlayışın en büyük temsilcisi Kerhî (ö.340/952) iken, aynı tarihlerde Orta Asya'daki temsilcilerinden biri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) idi. Kaynaklarda varlığı kesin bir dille tekrarlandığı halde henüz gün yüzüne çıkmayan *Meâhizu's-şerâi'* adlı fıkıh usûlü eserinin varlığı kabul edildiğinde<sup>8</sup> Mâverâünnehir bölgesinde Irak'la aynı anda, hatta ondan daha önce usûl anlayışının geliştiğini söylemek mümkündür.

## II. Kelâm-Fıkıh Usûlü İlişkisi ve Mâtürîdî Usûl Mektebi

Ebû Hanîfe'nin, talebelerini kelâm ilminden sakındırması ile ilgili rivayetler bir yana, kaleme aldığı inanç esaslarına dair eserler doğrudan metodolojik olarak kelâm ilmiyle ilgili olmaktan ziyade tevhid inancının özlü ifadelerini içeren akaid türü eserler olarak görülebilir. Çünkü bu eserlerde burhan, hılâf ve cedel türü metotlar yer almamaktadır. Bunlara kelâm eserleri denmesi mecâzî bir kullanımdır (el-Ceylânî eş-Şüteyvî: 2008, 76-77).

Ebû Hanîfe'nin kelâmın kavramlarını vaz etme önceliği kabul edilmekle birlikte kelâm ilmi bakımından Mâtürîdî'yi sadece Ebû Hanîfe'nin devamı saymak onun ehlişünnet kelâm yönteminde kurucu düşünür olma özelliğini görmemizi engeller. Bu yorum Mâtürîdî'nin, Ebû Hanîfe'nin kelâma dair eserlerini referans aldığı, fıkıhta olduğu gibi kelâmî meselelerde de onu takip ettiği gerçeğini ortadan kaldırmaz (Rudolph: 2016, 546-548).

Hanefî usûl geleneği açısından fıkıh usûlü tarihine bakıldığında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî erken sayılabilecek bir dönemde fıkıh metodolojik ilkelere bağlama ve temellendirme teşebbüsünde bulunmuş görünmektedir. Bununla birlikte hicrî III. yy.'da usûl-i fıkıhın birçok alanını ilgilendiren risalelerin özellikle mutezilî bilginler tarafından kaleme alındığı bilinmektedir.<sup>9</sup> Ancak bütün bu çalışmaları müttekâmil anlamda bir usûl-i fıkıh telifâtı olarak görmek doğru olmayabilir. Çünkü bu dönemde doğrudan kâmil bir fıkıh usûlü telifi henüz başlamamış bulunmaktaydı. Mâtürîdî'nin bu denemesi maalesef günümüze ulaşmamıştır. Ancak hicrî VI. yüzyılın başlarında kendilerini Mâtürîdî'nin takipçileri olarak konumlandıran Alâeddin Semerkandî (ö.539/1144), Mahmûd Lâmişî (V/XI. asrın sonu ile VI/XII. asrın başı) ile kelâm ve akâidde takipçileri Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115), kısmen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Alâeddin Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) gibi bazı âlimlerin, Hanefî geleneğinin usûlünü ve itikadını, ehlihadisin yanılıgılarından ve mutezilî ve benzeri diğer ehlişünnet dışı unsurlardan arındırma amacına matuf bir düşünceyle yeniden inşa

<sup>8</sup> Bu konuda yapılan muâsır bir araştırma, Mâtürîdî'nin fıkıh usûlü ile ilgili görüşlerini, günümüze ulaşan eserleri ve diğer eserlerdeki atıfları incelenerek tespit etmiştir (Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, y.y., ts., 2001). Dolayısıyla Heysem Hazne'nin, usûlün neşet ettiği dönemde, Iraklı Hanefîlerin mukabili olarak, Semerkand mektebini temsil eden kimseyi bulamadığı ifadesi (*Tatavvurü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, Amman: Dârü'r-Râzî, 2007/1428, s. 130), bir açıdan eksik bir ifadedir.

<sup>9</sup> Mâtürîdî öncesi dönemde fıkıh usûlünün çeşitli alanlarında müstakil olarak kaleme alınmış eser ve risaleler ile yazarları hakkında bir liste için bk. Özen, *Mâtürîdî*, s. 195-202.

gayretine girdikleri görülür. Bunların neticesi olarak Irak ve Mâverâünnehir bilginleri arasındaki farklı tercihler söz konusu olmuştur (Bedir: 2012, 412-415).

### Mâtürîdî Fıkıh Usûlü Anlayışına Örnekler

Usûl-i fıkihtaki anlamıyla *umûmü'l-belvâ* kelimelerini ilk defa kullanan kişilerden biri tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâm Mâtürîdî olmuştur. Mâtürîdî, doğrudan haberin kabulü konusunda ilgili kavramları içeren bir formda *umûmü'l-belvâya* işaret etmiştir. O şöyle demektedir:

“Ashâbımız umûmun ibtila olduğu hususlarda özel haberi kabul etmemiştir.” (el-Mâtürîdî: 1426/2005, I, 523).

Bununla sonraki usûl eserlerindeki atıflar bu kavramın içerik ve manasının İsâ b. Ebân tarafından teorik olarak kurgulandığını; kavramsal formülasyonunun ise çağdaşı Kerhî tarafından da yapıldığını haber vermektedir (Cüveynî: 1996, II, 17; a.mlf.: 1978, I, 426; Şîrâzî: , I,39; Gazzâlî: 1414/1994, I, 500).

Semerkind Hanefî mektebinin Mâtürîdî usûlcülerinin temsilcileri Alâeddin Semerkandî ve Lâmişî'nin istishâb konusunda Irak usûl mektebine göre daha ılımlı bir tavır sergilemesi muhtemelen Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşlerinden dolaydır. Nitekim Semerkandî bu konuda Mâtürîdî'den şunu nakleder:

“Meşâyihimiz (rh.m.) bu konuda şöyle demişlerdir: Vucûbu mutlak bir delil ile sâbit olup, bekâsına ve zevâline dair herhangi bir durumun ârız olmadığı ve de müctehidin bütün gayretiyle bunu izâle edecek bir delil talep etmesine rağmen bulamadığı durumlarda istishâb, nazar konularında hasma karşı hüccet olarak kullanmaya uygundur. Bunun üstünde Kitâb ve sünnetten bir delil bulunmadığı takdirde her bir mükellefin bununla amel etmesi gerekir. Kıyasa bağlı olarak bunun terki de câiz değildir. Nitekim eş-Şeyhu'l-İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (rh.m.) *Meâhizu's-şerâi'* adlı kitabında böyle zikretmiştir. Zira bir hükmün şeran sâbit olduğu her durumda, kendisinde bulunan dinî ve dünyevî maslahatlar sebebiyle devam etmesi açıktır.” (Abdülaziz Buhârî: 1414/1997, III, 662; Özen: 2001, 167; Hazne: 1428/2007, 449).

Mâtürîdî geleneğinin takipçilerinden Alâeddin es-Semerkindî, istishâbı delil değeri açısından; amel edilmesi vacip olan, câiz olan ve gayr-i câiz olan şekilde üçe ayırmaktadır. Sadece akılla bilinen (*aklî*) ya da nassın açık bildirimine dayanan (*sem'î/şer'î*) hüküm istishâbını amel edilmesi vacip olan grubuna alır. O, mutlak bir delille sâbit olan bir hükmü aksine bir delil bulunamadığı sürece devam ettirme yöntemini ise câiz olan istishâb olarak niteler. Bu yöntemi bazı fakîhlerin kabul etmediğini, sonra gelen fakîhlerin çoğunun ise üçüncü şahısları ilzâm ya da yeni hakları ispat için değil, müctehidin kendisi açısından delil gördüklerini ifade eder. Mâtürîdî'den yaptığı rivâyetin de desteğiyle, böyle bir istishâbın Kitap ve sünnetten başka bir delil bulunmadığı takdirde veya kıyasla çatışmadığında üçüncü şahıslar ve ispat açısından da delil olacağını savunur. Ona göre mefkûdun yaşadığına dair hüküm ve zilyedliğin mülkiyet ifade etmesi böyle olduğu gibi tahsîs, mecâz ve nesih gibi ihtimallere rağmen nassın genel ve zâhir hükmü, şek hâlinde abdest ve nikâhın devamı da böyledir. Semerkandî, Mu'tezile'nin akla dayalı şer'î hüküm istishâbını kabul etmediği gibi, bazı hadisçilerin savunduğu akılla sâbit hüküm istishâbını uygun görmez. Ayrıca durumun değişmesine rağmen önceki duruma ait icmânın hükmünü devam ettirmeyi (icmâ istishâbı) câiz görmez (Alâeddin Semerkandî: 1404/1984, II, 991-1002; Bardakoğlu: “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 380).

### III. Usûl-Füru İlişkisi ve Mâtürîdî

Fıkıhın tüm enstrümanlarıyla birlikte ortaya çıktığı ve hatta mezhepleşmeye başladığı hicri ilk iki yüz yıllık süreçte henüz müttekâmil bir fıkıh usûlü eserine rastlanmaz. Fıkıh usûlünün temel bazı konularını içeren mevcut bilgilere göre bu dönemden günümüze ulaşan tek eser Şâfiî'nin (ö.204/819) *er-Risâle*'sidir. Cessâs'ın (ö.370/981) açık biçimde ve uzunca alıntılarında anlaşıldığı üzere İsâ b. Ebân'ın (ö.221/836) erken bir dönemde özellikle Hanefî

haber teorisi vb. usûl meseleleri ile ilgili eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Hicrî IV. asrın başlarında fıkıh usûlünün gelişimi hız kazanmış, Hanefîlik açısından meseleye bakıldığında Irak'ta Kerhî (ö.340/952), Semerkand'da ise Mâtürîdî (ö.333/944) tarafından bu mezheb usûl dili ve kavramlarıyla yani soyut ve teorik bir anlatımla ifade edilmeye başlanmıştır. Bu süreç, Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü ile tam olarak teşekkül etmiş bir usûl halini almıştır. *el-Fusûl*'de geniş ve dağınık şekilde yer alan fıkıh usûlü konuları Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) tarafından daha muhtasar, mütekâmil ve müesses bir şekilde *Takvîmü'l-edille*'de düzenlenmiştir. Ebû'l-'Usr el-Pezdevî (ö.482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî (ö.483/1090) ile zirveye ulaşan Hanefî usûlü, kendi içinde bazı farklı kabulleri de barındırmaktadır. Mezhebin Bağdat'ta güç kaybedip, Orta Asya'da güçlendiği döneme tekabül eden bu devirde her iki bölgedeki eğilimleri bünyesinde toplayan ana bir Hanefî usûl anlayışı Buhârâ – Semerkand bölgesinde ortaya çıkmıştır (Bu tasnif ve izahı için bk. Bedir: 2004, 50-58).

Fıkıh usûlünü, ahkâmı üreten ve yeni hükümler ortaya koymakta kullanılan bir araç olarak görmek, en azından usûlün ortaya çıkışı ve gelişimi açısından bakıldığında isabetli görülmemektedir. “Fıkıh usûlü ortaya çıkışı itibarıyla, mevcut nasları ilkten ve yeniden anlamının yöntemi olarak çıkmamıştır.” (Apaydın: 2005, s. 38). Nitekim Kerhî'nin de, Mâtürîdî'nin de amacı nasların anlaşılması ve yorumlanması neticesinde ortaya çıkan furu fikhin soyut ve rasyonel bir dille ifadesine ulaşmaktır. Yoksa usûlü, hüküm çıkarmanın bir aracı olarak konumlandırmak değildir.

Modern dönem İslâm hukuku şarkiyat araştırmalarında köklü yaklaşımlardan biri, usûl ilmi ile furu fikhî birbirinden bağımsız iki ilim dalı olarak görmektir (Ahmad Atif Ahmad: 2006, s. xxiii; s. 20, 37-38). Tarihi tecrübeye bakıldığında hakikaten önce furu fıkıh var olmuş, yaklaşık iki yüz yıllık bir sürecin sonunda usûl ortaya çıkmıştır. Batıların bunun üzerine bina etmek istedikleri, şeriatin, cahiliye hukuku, geçmiş hukuk düzenleri ve örf âdete bağlı olarak geliştiği ve de dinin teorik yapısını gösteren usûlden bağımsız olduğu için doğrudan dinî bir hukuk olmadığı düşüncesi ise isabetli değildir. Kanaatimizce bu iddianın cevabı, fikhin (yani İslâm hukukunun) nasların yorumlanması yoluyla, o dine inanan ve ona aykırı bir eylem ve düşüncede bulunmamak şiarı olan Müslüman bilginler tarafından var edilmiş olmasıdır. Buna, sahâbeden başlayarak sünnet ve icmâ gibi tamamen dini kaynaklar ile kıyas gibi beşerî nitelik taşıyan enstrümanlar kullanılarak ulaşımlardır. Aslında bir açıdan da fıkıh usûlü, bunun böyle olduğunun ispatıdır (Şimşek: 2014, 52-53).

Ahmed Atif'in muahhar döneme ait altı eser üzerinden usûl-furu arasında (bir nevi üretici) ilişkinin varlığını ispata çalışmasında 19. yüzyıl sonrası fikhin konumlandırılmak istendiği yer ile de yakın ilgisi bulunmaktadır. Modern dönemde usûl-furu ilişkisinin gündeme alınması, “ictihad,” “maslahat” ve “fıkıh usûlü” üçlüsüyle çözüm üretme arayışının bir parçası olarak görülebilir. Nitekim klasik usûl-furu ilişkisi, modern dönemde usûle verilen rolle çelişmektedir. Klasığe göre furu hem usûlden önce var olmuş ve gelişmiş, hem de aralarında sanıldığı gibi bir üretme ilişkisi söz konusu olmamıştır. Bu durum modern dönemde fıkıh usûlünü ahkâmı yani furu üreten bir mekanizma olarak kurgulayan yaklaşımla çelişmektedir. Böyle bir ilişkinin varlığını ispatlamak, usûle üretici rol yüklemeyi kolaylaştıracaktır.

Kıyasın işlevini fıkıh usûlünde arama arzusu, kurucu (mutlak) ictihadın asırlar boyu ve özellikle de günümüzde sürdüğünü iddiasını doğurmuştur (Apaydın: 2006, 71-76). Ayrıca bu, usûl-i fikhî, tarihi tecrübedeki *fetvâ usûlü* ve *edebü'l-kâdî* literatürünün işlevine indirgemektir (Bedir: 2010, 119). Dolayısıyla bunun gerçek terimi, furu fikhin kendi kendini var eden işleyişini ifade eden “furu fikhî sistematiği”dir. Gerçekte usûl-i fikhî, hukuk biliminin temellerini ve yöntemlerini nazari (teorik, kuramsal) bakımdan ele almayı amaçlar (Bedir: 2010, 14; Apaydın: 2010, 339-340).

Mutlak/kurucu ictihadın karşıtı olarak “tahkik” kelimesi kullanılmaktadır. Fikhin tarihi tecrübesi açısından ise (mutlak) ictihadın karşıtı olarak mezheb içi istidlâl anlamındaki “tahrîc” kavramı önerilebilir. Tahrîc, kendinden önce var olan mezhep birikimini kaynak addederek onun üzerinden fikhî bilgi elde etme, yani bir anlamda fikhî güncelleme

anlamındadır. Tahrîc, mezhep birikimini anlama ve değerlendirmeye yönelik çeşitli metot ve prensipleri kullanan bir bilgi elde etme süreci sayılabilir (Başoğlu: “Tahrîc”, *DİA*, XXXIX, 420-422).

Bazı çağdaş yazarlar üç tür tahrîciden bahseder (Bâ Hüseyin: 1994/1414, 6, 8, 19-23, 51, 186; Ahmad Atif: 2006, 2-3; Bu konuda değerlendirme ve tenkitler için bk. Kaya, 2001,38; Başoğlu: “Tahrîc”, *DİA*, XXXIX, 421):

Birinci tür, *tahrîcî'l-usûl mine'l-fürû'* diye ifade edilen fer'î hükümlerden kaide elde etmek şeklindeki tahrîctir. İkinci tür ise *tahrîcî'l-fürû' ale'l-usûl* diye ifade edilen kaidelerden fer'î hüküm elde etmek anlamındaki tahrîcdir. Üçüncü tür ise *tahrîcî'l-fürû' ale'l-fürû'* diye ifade edilen fer'î hükümlerden fer'î hüküm elde etmek şeklindeki tahrîcdir. Çağdaş araştırmacı Bâ Hüseyin bu bölümde tahrîci şöyle tarif etmiştir: “İmamlardan herhangi bir görüş nakledilmemiş fer'î meseleler hakkında imâmın görüşlerini bilmeye kendisiyle ulaşılan bir ilimdir. Bu ise tahrîc yapan âlime göre, illetleri aynı olduğunda, hükmü benzerlerine ilhak etmek, bir hükmü imâmın söz ve mefhumlarının umumuna dâhil etmek, meseleleri onun fiil ve takrirlerinden elde etmek suretiyle ve de kendilerince muteber sayılan yöntemleri kullanarak ilgili hükümlerin şartları ve derecelerini bilmektir.” (Bâ Hüseyin: 1994/1414, 187).

Usûl-fürû ilişkisi ve tahrîc bağlamında İmâm Mâtürîdî'nin konumunu değerlendirdiğimizde iki durumla karşı karşıya kalırız. Birincisi, Mâtürîdî'nin Nehrinötesi'nde Hanefî mezhebini usûl dili ve kavramlarıyla yani soyut ve teorik bir anlatımla ifade etme teşebbüsüdür. Hanefî geleneğinde fûru fıkıh meselelerinin soyutlanması yoluyla elde edilen usûl-i fıkıh metodolojisinin nazarî olarak kurulduğunda Mâtürîdî'nin katkısının izleri sonraki usul eserlerinde özellikle kelâm – fıkıh usûlü etkileşiminin bulunduğu meselelerde görülmektedir. Nitekim ilgili konularda Semerkand meşâyihî reisi olduğu açıkça beyan edilmiştir.

İkincisi ise Mâtürîdî'nin Hanefî fûru fıkıh sistematigi içerisindeki konumudur. Mâtürîdî'nin Belh meşâyihî tarafından ortaya atılıp, Semerkand'da onunla aynı çağda yaşamış talebesi mesabesindeki Ebü'l-Leys marifetiyle kurgulanmış olan *zevâhir-nevâdir ve vakîât* türü bir tasnif ve kavramlaştırmadan haberdar olup olmadığı henüz bilinmemektedir. Bununla birlikte kendisinden sonraki dönemde Mâtürîdî, mezhep içi tahrîclerde ve nakillerde görüşlerine yer verilen bir *Hanefî fakihî* olarak mezhepteki yerini almıştır.

#### IV. Değerlendirme

Fıkıhî teorik bir zeminde ortaya koymanın bir ifadesi olarak fıkıh usûlü yazımı, Mâtürîdî tarafından da denenmiş gibi görünmektedir. Sonraki dönemlerde fıkıhın delilleri (*edille-i şer'îyye*) olarak ifade edilen usûlü, Mâtürîdî, fıkıhın kaynakları / me hazleri (*meâhızü's-şer'î'a*) olarak adlandırmıştır. Bu ad bile fıkıhın asıllarına (usûl) yönelik bir izah çabasını ima etmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu eserini bir fıkıhî temellendirme, onu teorik olarak izah etme denemesi olarak görmek mümkündür. Bir diğer husus ise bu eserin isminde ya da başka bir eserinin adı olarak *cedelden* bahsetmesidir. Bu da bize iki şeyi göstermektedir. Bunlar fıkıh usûlünün ilk oluşumunda cedelle münasebeti ile ilk ortaya çıkışında usûlün bir mezhep savunusu yöntemi olmasıdır. Nitekim teşekkül dönemi açısından fıkıh usûlünün bir mezhep savunusu temeline dayalı olarak ortaya çıktığı ve hilâf ile cedeli bir yöntem olarak kullandığı bilinmektedir.

Pezdevî – Neseffî - Semerkandî ve Lâmişî'nin Mâtürîdî üzerinde hem kelâmı hem de usûlde yeni bir Hanefî – Mâtürîdî yorumu var etme çabaları, muhataplara karşı geliştirilmiş bir yöntem olarak görülebilir. Bu aslında Mutezile ve Eş'arîlerin hatalı yaklaşımlarına karşı, fıkıh ve usulünde en doğruyu bulma ve ifade etme çabasıdır.

Fıkıh usûlünün ilk ortaya çıkışını, kısmen hilâf ve cedeli bir yöntem olarak kullanarak mezhebi savunma, tutarlı izah ve soyut kavramlarla ifade etme anlamında görürsek, bu takdirde Kerhî'nin yapmaya çalıştığı şeye usûl diyebiliriz. Bu da aslında yine fıkıh usûlünü kısmen anlatır. Çünkü var olanı teorik izah anlamındaki bu düşünce usûlün sonraki dönemde

teşekkülünü de açıklar mâhiyettedir. Ancak usûlü, deliller ve yöntemler anlamında ve kendine has kavramlarıyla düşündüğümüzde Kerhî'nin risâlesini –kanaatimizce başka nedenlerle Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini de- bir usûl eseri olarak görmek güçtür. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin *Meahiz*'i, Mutezilenin fıkıh usûlündeki umum-husus, tahsis vb. risalelerine karşı, ehlisünnet yaklaşımını ortaya koymak üzere yazdığı bir eser olabileceği gibi, Şâfiî'nin *er-Risâle*'si ya da Kerhî'nin asıllarında olduğu gibi kısmi bir fıkıh usûlü çalışması olduğu tahmin edilebilir.

Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli hususlardan biri Mâtürîdî'nin yaklaşık iki asır boyunca fûru fıkıh meselelerinde sadece bir fakih, usûl ve itikatta ise tam olarak üzerinde durulmamış bir âlim olmasıdır. Mâtürîdî usûlünün amacı, kelâm sahasında olduğu gibi, fıkıh usûlü sahasında da kendini Mutezileden ayıran, ehlisünnet ilkeleriyle uyumlu bir usûl yaklaşımını Hanefî mezhebinde hâkim kılama arzusuuydu. Bu teşebbüs fıkıh usûlü alanında ilgili usûlcülerle sınırlı kalmış olsa da sonraki dönemlerde Mâtürîdî kelâmı nokta-i nazarından özellikle kelâm ile usûlün örtüştüğü hüsün-kubuh gibi meselelerde etkide bulundu (Bedir: 2012, 419-420).

Hanefî fıkıh usûlü anlayışının bir bölümünü temsil eden ekollerden biri olarak kabul edilmesi mümkün olan *Semerkand Mâtürîdî kelâmî usûl mektebi* uzun ömürlü olmamıştır. Kelâmî yaklaşımları da içeren bu mektep temsilcileri arasında Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Lâmişî ve Alâeddin Semerkandî, kısmen de olsa Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî sayılabilir. İkinci mektep ise *Hanefî fukahâ usûl mektebidir*. Temsilcileri Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'dir (Başoğlu: 2001, 42).

Alâeddin Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*'sında Mâtürîdî'ye bir defa atıfta bulunmakta iken, öğrencisi Kâsânî, bu esere yazdığı *Bedâi'* adlı şerhinde yaklaşık 20 yerde atıfta bulunur. Semerkandî *Mizânü'l-usûl* adlı fıkıh usûlü eserinde ise girişteki vurgulu ifadelerine rağmen 20 meselede Mâtürîdî'den alıntılar yapmıştır. Nitekim Semerkandî, Mâtürîdî'yi usûl-i fıkıh ile kelâmı mezc eden bir Hanefî usûlcüsü olarak tanıtmak istese de ilgili eserleri günümüze ulaşmadığı için bu konuda kesin bir neticeye varmak zor görünmektedir (el-Ceylânî eş-Şüteyvî: 2008, 103-104).

Kelâm ilmi açısından meseleye bakıldığında ise İmâm Mâtürîdî, Mutezileye karşı ehlisünnet merkezli kendi kelâmını kurmuştur (4. yy.); sonraki dönemde (5. yy.) ise Eşarîliğe karşı Mâtürîdîlik ekol olarak teşekkül etmiştir (Rudolph: 2016, 557).

Fıkıh usûlü, kısmen içe dönük işlevi olan mezhebi savunma ve tutarlı izah etme iddiası yanında sünnî anlayışı dış akımlara karşı muhafaza rolünü de üstlenmeye başlamıştı. Birinci klasik dönemdeki bu muhteva ve gayenin ikinci klasik dönemde bütün İslâmî ilimlerin teorik zeminini izah görevini üslenen nazarî/kuramsal bir boyuta doğru yöneldiği görülür (Bedir: 2010, 109).

### Kaynakça / References

- Abdülaziz Buhârî (1414/1997). *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî* (thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-‘ilmiyye.
- Ahmad Atif Ahmad (2006). *Structural İnterrelations of Theory and Practice in Islamic Law*, Leiden: Brill.
- Ahmed Hasan (1999). *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul.
- Ak, A. (2008). *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: Bayrak Matbaası.
- Alâeddin Semerkandî (1404/1984). *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ.
- Apaydın, H. Y. (2003-2006). "Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği, İslâm Fıkıhının Dinamizmi", 22 Mart 2003, [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereler], 2006, s. 71-76.
- Apaydın, H. Y. (2004). "Din ve Fıkıh", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 3, Konya 2004, s. 27-33.
- Apaydın, H. Y. (2004-2005). "İslam Hukuk Usulünde Yorum Metotları," İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon

Toplantısı ve “İslam Hukuk Usulünün Problemleri Sempozyumu, Çorum 14-15 Mayıs 2004, 2005, s. 38.

Apaydın, H. Y. (2010). “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, (s.323-364), İSAM, İstanbul.

Bâ Hüseyin, Y. (1994/1414). *et-Tahrîc ‘inde’l-fukahâ ve’l-usûliyyîn*, Riyad.

Bardakoğlu, A. (2001). “İstîshâb”, DİA, XXIII, 380.

Başoğlu, H. T. (2001). Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları, Tez (Doktora) Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku.

Başoğlu, H. T. (2010). “Tahrîc”, DİA, XXXIX, 420-422.

Bedir, M. (2004). *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)*, İstanbul 2004.

Bedir, M. (2009-2012). “Matürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009, İstanbul: İFAV, 2012.

Bedir, M. (2010). *Buhârâ Hukuk Okulu*, İstanbul.

Câbiri, M. A. (1999). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi.

el-Ceylânî eş-Şüteyvi, Muhammed b. Ali (2008). *‘Alâkatü ‘ilmi usûli’l-fikh bi ‘ilmi’l-keâm*, Beyrut: Mektebetu Hasan el-Asriyye.

Cürcânî, S. Ş. (1419/1998). *Şerhu’l-Mevâkıf li-‘Adudiddîn el-Îcî*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye.

Cüveynî, İ. (1978). *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, Devha.

Cüveynî, İ. (1996). *Kitâbü’t-Telhîs*, Beyrut.

Demirli, E. (2015). “Mesnevî Nedir?”, <http://www.ekremdemirli.com> (25.10.2015).

Ebü’l-Leys es-Semerkindî. *‘Uyûnü’l-mesâil*, ts., s. 122.

Fazlıoğlu, İ. (2014). *Fuzulî Ne Demek İstedi?*, İstanbul: Papersense, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid (1414/1994). *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl (Fevâtihi’r-rahâmût ile birlikte (thk. İbrahim Muhammed Ramazan)*, Beyrut.

Hazne, H. (1428/2007). *Tatavvurü’l-fikri’l-usûli’l-Hanefî*, Amman: Dâru’r-Râzî.

Kaya, E. S. (2001). Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal, Tez (Doktora), MÜSBE, İslam Hukuku, İstanbul.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibu a’lâmi’l-ahyâr*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1381.

Korkmaz, S. (2001). “İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Hayatı ve Eserleri”, Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2001, c. 4, s. 118-119.

Kutlu, S. (2010). *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara.

Leknevî, A. *el-Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, tashih ve talik: Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na’sânî, Beyrut: Dâru’l-ma’rife, ts.

Makdîsi, G. (2012). *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik yy., s. 206 (Yakut, Mu’cemu’l-udebâ, XVIII, 191).

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr (1426/2005). *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye.

Mekkî, Muvaffakuddin b. A. (1981). *Menâkıbu Ebî Hanife I-II*, Beyrut.

Muhammed Mahrus Abdüllatif Müderris (1978). *Meşâyihu Belh mine’l-Hanefiyye vemâ inferedü bihi mine’l-mesâili’l-fikhiyye*, Bağdad: Dâru’l-Arab.

Nesefî, Ebü’l-Mü’în (2004). *Tebsiratü’l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara.

Önder, M. (2006). “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, İHAD, sy. 7, Nisan 2006, s. 181-208.

Özen, Ş. (2001). *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, y.y.

Özen, Ş. (2003). “Mâtürîdî”, DİA, XXVIII, 147 (Kitâbü’n-Nevâzil, vr. 7b, 16b).

el-Pezdevî, Ebû'l-'Usr (1418/1997). *Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.

Radtke, B. (2009). "Horasan ve Mâveraünnehirde Din Âlimleri ve Mutasavvıflar," çev. Ergin Ayan, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, volüme 2/9, Fall 2009, s. 358-376.

Rudolph, U. (2016). *Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşcı, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin (1985). *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut.

es-Serrâc, Ebû Nasr (1960). *el-Lüma'*, thk. Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadise.

Şimşek, M. (2012). "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (v. 150/767)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, s. 45-67.

Şimşek, M. (2014). *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik, Tarih ve Usûl*, Konya.

Şimşek, M. (2015). "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe: Hayatı ve Eseri", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan 2015, Eskişehir, s. 17-34.

Şîrâzî, Ebû İshak. *el-Lüma fî usûli'l-fikh*.

el-Vâ'iz Safiyuddin el-Belhî (1350). *Fezâil-i Belh* (Ebû Bekir Abdullah b. Ömer el-Belhî (Farsçaya trc. Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Belhî), Tahran 1350 hş.

Topaloğlu, B. (2013). *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, İstanbul, İSAM, Mütercimim girişi.

Zerencerî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 677, vr. 6<sup>b</sup>.