

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

Sayı: 19
Nisan 2012

İMÂM-I AZAM
EBÛ HANÎFE
ÖZEL SAYISI

www.islamhukuku.com

www.islamhukuku.org

www.islamhukuku.net

ISSN 1304-1045

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

www.islamhukuku.com www.islamhukuku.org www.islamhukuku.net

Journal of Islamic Law Studies

مجلة البحوث الفقهية الإسلامية

Sayı / Number / العدد : 19

Yıl / Year / السنة : 2012

Nisan Ekim aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir.

Sahibi / Publisher / صاحبا

Mustafa ÖZDEMİR

Mehir Vakfı Genel Başkanı / General Director of Mehir Vakfı / رئيس الوقف

Editor / Editor-in-Chief / رئيس التحرير

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Editör Yardımcısı / Associate Editor / مساعد رئيس التحرير

Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK

Sayı Editörü / Guest Editor / إعداد العدد

Dr. Necmettin KIZILKAYA

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR - Dr. Ahmet AKMAN - Doç. Dr. Abdüsselam ARI - Prof. Dr. Servet ARMAĞAN - Doç. Dr. Tevhit AYENGİN - Dr. Tuncay BAŞOĞLU - Prof. Dr. Murteza BEDİR - Doç. Dr. Recep CİCİ - Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU - Dr. Hüseyin ÇELİK - Prof. Dr. Şamil DAĞCI - Pdoç. Dr. Nihat DALGIN - Prof. Dr. Sabri ERTURHAN - Prof. Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU - Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY - Yrd. Doç. Menderes GÜRKAN - Doç. Dr. Hasan KAÇAK - Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI - Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN - Prof. Dr. Cengiz KALLEK - Doç. Dr. Ali KAYA - Doç. Dr. Saim KAYADİBİ - Dr. Hüseyin KAYAPINAR - Dr. Necmettin KIZILKAYA - Prof. Dr. Ferhat KOCA - Doç. Dr. İsmail KÖKSAL - Yrd. Doç. Dr. Muharrem ÖNDER - Prof. Dr. Şükür Özen - Hasan Özer - Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan PALA - Dr. Ali PEKCAN - Yrd. Doç. Dr. İzzet SARGIN - Doç. Dr. Haluk SONGUR - Doç. Dr. Osman ŞAHİN - Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK - Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ - Prof. Dr. Talip TÜRCAN - Dr. Mustafa YAYLA - Prof. Dr. Mustafa Yıldırım - Doç. Dr. Kemal YILDIZ - Dr. Yaşar YİĞİT

Danışma - Bilim Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية العلمية

Prof. Dr. Hamza AKTAN - Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ - Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN - Prof. Dr. Fahrettin ATAR - Prof. Dr. İ. Hakkı AYDIN - Prof. Dr. M. Akif AYDIN - Prof. Dr. Ali BAKKAL - Prof. Dr. Mustafa BAKTIR - Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU - Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR - Prof. Dr. Faruk BEŞER - Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN - Prof. Dr. Orhan ÇEKER - Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN - Prof. Dr. İ. Kafi. DÖNMEZ - Prof. Dr. Celal ERBAY - Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN - Prof. Dr. Mehmet ERKAL - Prof. Dr. Osman ESKİCİOĞLU - Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ - Prof. Dr. Hasan GÜLEÇ - Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN - Prof. Dr. Muhsin KOÇAK - Prof. Dr. Salim SÖĞÜT - Doç. Dr. Ahmet ÖZEL - Prof. Dr. Mehmet ŞENER - Prof. Dr. Salih TUĞ - Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM - Prof. Dr. Davut YAYLALI - Prof. Dr. Y. Vehbi YAVUZ

Kitap Tanıtımı / Book Review / حول الكتب

Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU

Özetler / Summaries / ملخصات

Doç. Dr. Haluk SONGUR - Doç. Dr. Saim KAYADİBİ

Bibliyografya Kontrol / Bibliographic Control / مراجعة المصادر

Muhammet Ali DANIŞMAN

Uluslararası İlişkiler Koordinatörü / Coordinator of International Relations / منسق العلاقات العالمية

Dr. Necmettin KIZILKAYA - Necmeddin GÜNEY

Yazı İşleri Müdürü / Editorial Assistant / مراجعة المصادر

Abdullah ŞAFAK

e-mail: saffetkose@selcuk.edu.tr

ISSN 1304-1045

Kapak: Doç. Dr. Muhittin OKUMUŞLAR

Mizanpaj: Furkan Selçuk ERTARGİN, macfurkan@gmail.com

Baskı: Servet Ofset Ltd. Şti.

Matbaacılar Sitesi Yayın Cad. 9. Blok Ho: 50 Tel: 332 342 02 32 Karatay / KONYA

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi EBSCOhost'un hazırladığı Academic Search Complete (ASC)'de indekslenmektedir. Ayrıca Dergide yayımlanan yazılar EBSCOhost'un elektronik tarama motorlarında ilim dünyasına sunulmaktadır.

Journal of Islamic Law Studies (IHAD) is indexed by Index Islamicus and EBSCOhost.

Basım Tarihi NİSAN 2012

Yayın İlkeleri

- 1- Dergide yayımlanması istenen yazılar İslam Hukuku ile ilgili olmalıdır. İslam hukuku ile ilgili çağdaş bir problem , İslam hukuk tarihi, edebiyatı, son dönem, daha önce yaşamış ya da çağdaş İslam hukukçularının ve eserlerinin tanıtımı, önceki fukahanın yazmış oldukları risalelerinin şerhi ve tercümesi, sempozyum ve tez değerlendirmeleri vb. konularında olmalıdır.
- 2- Araştırma ilim metotlara uygun olmalıdır.
- 3- Araştırmaya İngilizce veya Arapça özet eklenmelidir.
- 4- Araştırmalar hakemlerin (en az iki hakem) olumlu görüşünden sonra yayımlanır.
- 5- Dergide yayımlanan yazıların dil ve içerik bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.
- 6- Yayımlanmayan yazılar sahiplerine iade edilmez.

Principles and Regulations For Publication

- 1- Research submitted for publication, should be based on Islamic jurisprudence
- 2- Research should concentrate on issues, -questions and contemporary problem, -history of islamic jurisprudence, -its literature, - past and contemporary Islamic legists, dealing with Islamic subjects, with their works, -critical publications and translations of treatises (unpublished manuscripts) of the past Islamic legists / jurists about various subject, -notes on symposiums, conferences, congresses or theises etc.
- 3- Research should be followed scientific methods.
- 4- A satisfied abstract should be attached to the resarch to be translated English or Arabic.
- 5- Researchs should be arbitrated by Islamic legists/jurists according to methods wich indicates principles and procedures of arbitration
- 6- The opinions expressed in the articles are solely those of the authors
- 7- Research which not published, will not be returned.

قواعد النشر وشروطه

- 1- أن يكون البحث المراد نشره في المجلة مبنياً على الفقه الإسلامي.
- 2- أن ينصب البحث على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة المتعلقة بالفقه الإسلامي أو تاريخه أو أدبه أو التعريف بالافقهاء المتأخرين والمتقدمين والمعاصرين مع بيان إنجازاتهم العلمية أو تحقيق رسائل فقهائنا القدامى وترجمتها أو تقييم المؤتمرات أو الرسائل الخ...
- 3- أن يوافق البحث على المناهج العلمية.
- 4- أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية أو العربية
- 5- تنشرالبحوث بعد أن يتم التحكيم من قبل المتخصصين وفقاً لقواعد التحكيم
- 6- جميع المسؤوليات العلمية والقضائية للبحوث المنشورة في المجلة على مؤلفيها
- 7 البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها

Adres / Address / العنوان :

Musalla Bağları Sarnıç Sk. No: 2 - Selçuklu / KONYA

Tel: 0332 236 14 60

Fax: 0332 236 14 65

www.mehir.org

Mehir Vakfı Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı ve IDBS üyesidir

İÇİNDEKİLER

Editörden	9
1. İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış <i>An Overview on the Personal and Social Life of Imam Abû Hanîfah</i>	
Dr. Ali PEKCAN	11-43
2. Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (v. 150/767) <i>Abû Hanîfa (D. 150/767): The Representative of Ahl al-Ra'y</i>	
Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK	45-67
3. İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet <i>The Place of Sunnah in Abû Hanîfah's Methodology According to the Early Hanafite Sources</i>	
Yrd. Doç. Dr. Metin YİĞİT	69-114
4. Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar <i>The Main Differences Between Abû Hanîfa and Ahl-Al Hadîth's Understanding Of Sunnah</i>	
Doç. Dr. İshak Emin AKTEPE	115-130
5. Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîye <i>The Comprehensive Interpretation of Abû Hanîfa: Karrâmîyah</i>	
Dr. Salih AYDIN	131-148
6. Hile-i Şer'îyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar <i>Accusations Directed Against Abû Hanîfa as to The Hıla al-Shar'îyya (Legal Stratagems)</i>	
Prof. Dr. Saffet KÖSE	149-162
7. Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar) <i>The Transmission Chains of the Hanafî School of Law (From Abû Hanîfa Until the End of 6th Century AH.)</i>	
Huzeyfe ÇEKER	163-201

- 8. Nûh b. Mustafâ'nın El-Kalimâtü'sh-Şerîfe fî Tenzîhi Ebi Hanîfe Adlı Eserinin Tahkikli Neşri**
Edition Critic of Nûh b. Mustafâ's al-Kalimâh al-Sharifah fî Tanzih Abi Hanifah
 Mehmet Ali AYTEKİN 203-244
- 9. Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürcüilik ve Halku'l-Kur'ân**
Two Claims/Accusations about Abû Hanifah: Murcia and the Creation of the Qur'an
 Fatih TOK 245-267
- 10. İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefi Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi**
The Study of Opinions about Abu Hanifa and Hanafi Jurists Regarding the Issue of Being Right in the Ijtihad
 Dr. Bilal ESEN 269-298
- 11. Hanefi Usûlündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe'ye Nispetinin Değerlendirilmesi**
Examination of Some Principles of Hanafi Legal Thought Attributed to Abû Hanifah
 Dr. Musa GÜNAY 299-325
- 12. Pîrîzâde İbrahim ve "Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam" İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi**
Pîrîzâde İbrâhîm, and the Verification and the Translation of His Work Called "Risâle Fî Mazhabi'l-Imâmi'l-A'zam"
 Hasan ÖZER..... 327-341
- 13. Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşköprüzâde'nin Mevzûâtü'l-Ulûm'u**
Tashkopruzadah's Mawzu'ât al-'Ulûm as an Example of The Perception of Abû Hanifah in the Ottoman Empire
 Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ..... 343-371
- 14. الأحناف والمنهجية الفقهاء –**
Hanafis and Their Legal Methodology
 عثمان سعيد العاني 373-371
- 15. Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı**
The Perception of Abû Hanifah (d. 150/767) in the Orientalist Literature
 Dr. Necmettin KIZILKAYA 373-397
- 16. Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezlilik**
Anthropocentrism in Abu Hanifa's Theology Conception
 Dr. Hülya TERZİOĞLU 399-415
- 17. Nûh b. Mustafâ'nın (v. 1070/1660) ed-Dürrü'l-Münazzam fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Adlı Eserinin Tahkikli Neşri**
Nûh b. Mustafâ and His Book ad-Dürr al-Münazzam fî Menâqib al-İmâm al-A'zam
 Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK 417-440
- 18. Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar – Sebepler – Analiz)**
The Change in Abu Hanifa's Ijtihads (Resources – Reasons – Analysis)
 Yrd. Doç. Dr. Soner DUMAN 441-465

19. Ebû Hanife'de Din ve Şeriat Ayırımı Var Mı?

Is There Distinction of Religion (al-Dîn) and Shariah in Abû Hanifah's Thought

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN..... 467-474

Kitap Tanıtımları ve Notlar

Yaşar Nuri Öztürk'ün Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Azam Ebu Hanife, Esas Fikirleri Gölgeleyen Önder Adlı Eseri Hakkında Bazı Mülâhazalar

Değerlendiren: Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI 475-486

Metin Yiğit, İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 488 Sayfa

Değerlendiren: Muhammet Ali KOCA 487-491

Ali Pekcan, Fıkhın Bedene Bürünüşü, Gelenek Yayıncılık: İstanbul 2010, 96 Sayfa.

Değerlendiren: Yakup KARA 493-496

Mohammad Akram Nadwi, *Abû Hanifah, His Life, Legal Method And Legacy*, Kube Publishing and Interface Publications, Leicestershire-Oxfordshire, 2010, 148 Sayfa.

Değerlendiren: Dr. Necmettin KIZILKAYA 497-499

Editör'den

Ebû Hanîfe, İslam ilim ve düşünce geleneğinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. Geliştirdiği hukuk sistemi ve etkileri dikkate alındığında, katkılarının sadece İslam dünyası ve Müslümanlar ile sınırlı kalmadığını, başka kültür ve medeniyetlere de uzandığını söylemek mümkündür. Bu nedenle Ebû Hanîfe sadece Müslümanların değil, insanlığın ortak bir değeri olarak kabul edilmelidir. Bununla beraber, yaşadığı dönemden itibaren gerek düşünce sistemi, gerekse kişiliği ile ilgili olarak değişik ithamlara maruz kalmış ve hayatının bir kısmını hapiste geçirmiştir. İslam medeniyetinden çıkmış bu büyük İslam aliminin düşünce mirası, ne yazık ki yeterince ele alınabilmiş değildir.

Ebû Hanîfe, kimi zaman re'ÿ ve ichtihadında kendisini kayıtsız gören bir fıkıhçı, kimi zaman Mürcie'nin en önemli ismi; bazen kıyâsî hadislere karşı bir delil olarak savunan bir akılcı, bazen Kur'ân'ın mahluk olduğunu savunan sapkın bir şahsiyet olarak tasvir edilmiştir. Kimileri onu, dedesi kölelikten azad edilmiş bir ipek tüccarı ve dönemin halifesine baş kaldırmış bir isyankar; kimileri de nasları keyfi uygulamalarına kurban eden bir ilim adamı ve pasif bir kişilik olarak incelemiştir. Halbuki Ebû Hanîfe'nin düşünce ve ilim geleneğimizde oynadığı rol dikkate alındığında, onun bunların ötesinde bir ilim adamı olduğu ve bu iddiaların hiç birisinin onu anlatmadığı açık bir şekilde görülecektir. Özellikle bir fakîh, muhaddis ve kelamcı olarak yetiştirdiği öğrenciler ve bu öğrencilerin İslam ilim geleneğinde oynadıkları roller dikkate alındığında, Ebû Hanîfe'nin ilmi kişiliği ve şahsiyeti ile ilgili ortaya atılan değişik görüşlerin oluşturduğu şüpheler ortadan kalkacaktır. Ayrıca onun kendi dönemi için son derece gelişmiş bir sistemin kurucusu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, günümüzde İslamî ilimler alanında çalışan ilim adamlarına hiç kuşkusuz önemli bakış açıları sağlayacağı aşikardır.

Ebû Hanîfe gibi İslam ilim geleneği için son derece önemli bir şahsiyetin ciddi çalışmalara konu edinilmesinin gerekliliği, *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe* özel sayısının oluşmasının temel sâiki olmuş ve elinizdeki sayı vücuda gelmiştir. Bu sayıda, Ebû Hanîfe bütün yönleriyle incelenmeye çalışıldı. Ancak Ebû Hanife gibi önemli

şahsiyetlerin bir derginin özel bir sayısına sığdırılmayacağına bilincinde olarak, onun bazı yönleri üzerine yoğunlaşarak ve daha önce Ebû Hanîfe üzerine yapılan çalışmalardaki boşlukları da dikkate alarak bu sayıyı hazırladık. Elinizdeki bu sayıda Ebû Hanîfe'nin hayatı, fıkıh düşüncesi, usûl anlayışı, sünnet ile ilgili görüşleri, mezhepler ve kelâm tarihi açısından önemi ve Ebû Hanîfe algısı gibi konular üzerinde durulmaya çalışıldı. Ayrıca Ebû Hanîfe ile ilgili üç risâle neşri ve dört kitap tanıtımına yer verildi. Bu makalelerin dağılımında onun İslami ilimlerin değişik alanlarıyla ilgili görüşleri dikkate alındı.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin Ebû Hanîfe özel sayısına makaleleriyle katkı sağlayan yazarlarımız ve bu yazıları okuyup değerli görüşleri ile eleştiri ve önerilerde bulunan hakemlerimize dergimiz adına teşekkür ederim. Dergimizin kurucusu ve editörü sayın Prof. Dr. Saffet KÖSE Bey'e editörlük sürecinde yaptığı katkı ve sağladığı destekten dolayı şükranlarımı sunarım. Sayının hazırlık sürecinden itibaren önemli katkılarda bulunan Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK Bey'e ve derginin basım ve dağıtımını konusundaki desteklerinden dolayı Mehir Vakfı'na ayrıca teşekkür ederim. Siz değerli okuyucularımızı oldukça zengin bir içerikle hazırlanan bu sayıyla baş başa bırakırken, bu özel sayının önemli bir boşluğu dolduracağını ümit eder, bundan sonra yapılacak çalışmalara öncülük etmesini dilerim.

Sayı Editörü

Dr. Necmettin KIZILKAYA

İMAM A'ZAM EBÛ HANİFE'NİN KİŞİSEL VE TOPLUMSAL YAŞAMINA BİR BAKIŞ

Dr. Ali Pekcan*

An Overview on the Personal and Social Life of Imam Abû Hanîfah

Abû Hanîfah is one of the brilliant figures in Islamic intellectual history. His works in Islamic jurisprudence and other areas of Islamic sciences have significant impact on Muslim thinkers not only in his time but on the modern era as well. His legal approach in trading law, which came through his merchant experience, was very appropriate to the real life. He had devout life on one hand; on the other hand he was one of the prominent opponents of the Umayyad reign. Therefore, he had several problems with this dynasty. This article focuses on the personal and social life of such sophisticated Muslim thinker.

Giriş:

İmam Ebû Hanîfe, tarihte yaşamış bir şahsiyet olarak incelendiğinde karşımıza son derece dikkat çekici özelliklere sahip biri olarak çıkar. Onu anlatmak, hayatını incelemek, düşüncelerini aktarmak, geniş hacimli biyografik çalışmaların konusu¹ olsa da biz onun hayatını bir makale çerçevesinde kısaca özetleyecek daha sonra onun günlük yaşantısı hakkındaki bilgilere yer vereceğiz.

I. ANA HATLARIYLA HAYATI ve FIKHÎ DÜŞÜNCESİ

A. Ebû Hanîfe'nin-Soyu-Ailesi

İmam Azam 'en büyük İmam' lâkabıyla bilinir.² Ebû Hanîfe künyesiyle meşhurdur. Hanefî mezhebinin kurucu imamıdır. Asıl adı Nu'mân b. Sâbit olup, 80/700 yılında Kûfe'de doğmuştur. Ailesinin Arap olmadığı hemen hemen kesin olmakla birlikte, onun Araplık dışında hangi millete mensup olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Farisi veya Türk olduğu şeklinde değişik fikirler ileri sürülmektedir.³

* DİB. Selçuk Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi.

1 Örneğin Abdülhâyy el-Lüknevî, İmam Ebû Hanîfe'nin biyografisini veren kaynaklar hakkında geniş değerlendirmeler yapar. Bkz. *en-Nâfiu'l-Kebîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, Beyrut 1986, s.38-40. Ayrıca bkz. Kevserî, Muhammed Zâhid, Zeylaî'nin *Nasbu'r-Râye fi Tahrici Ehâdisü'l-Hidâye'sine* yazdığı takdim yazısı. Beyrut 1996, I/21-25.

2 Bu sıfatı veren sadece Hanefî mezhebine bağlı kimseler değildir. Örneğin Şâfiî mezhebinden Hâfız Zehebî (v.748/1374), İmam Ebû Hanîfeyi bu sıfat ile anar. Bkz., *Tezkiratü'l-Huffâz*, thk Zekerîya Umeyrât, Beyrut 1998, I/127. [أبو حنيفة الإمام الأعظم فقيه العراق النعمان بن ثابت]

Ayrıca bkz. İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen (v.571), *Târîhu Dimaşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amrâvî, Beyrut II/186; 4/102.

3 Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, (v.748/1374) *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-

Tercih edilen görüşe göre, dedesi *Zûta*, Teym b. Sa'lebeoğulları kabilesinin azatlısı olup, Hz. *Ali* zamanında Kâbil'den Kûfe'ye gelerek, oraya yerleşmiştir. Anlatıldığına göre, *Zûta*'nın oğlu *Sâbit* de Kûfe'de ipek ve yün kumaş ticaretiyle uğraşmaktaydı. İslâm'ın toplumsal hayata egemen olduğu bir ortamda yetişen *Numân b. Sâbit*, küçük yaşta Kur'ân-ı Kerim'i hıfzetti. Kırâatı, yedi kurrâdan biri olarak tanınan *İmam Âsım* (v.127/745)'dan aldı.⁴

Tahâvî (v.321/933) önde gelen talebesi İbn Ebi'l-Avvâm es-Sa'dî (v.335/950) büyük bir cilt halindeki '*Fezâilü Ebî Hanîfe*' adlı eserinde de anlattığına göre⁵, İmam Ebû Hanîfe, güzel sakallı, yakışıklı bir görünümüne sahipti. Varlıklı bir kimse olduğu giyim-kuşamından da belli oluyordu. Güzel, temiz ve şık giyinir, güzel kollar kullanırdı.⁶ Kimi zamanlarda başına *kalensüve*⁷ denilen uzunca siyah bir başlık takardı.⁸ Bazen otuz dinar değerinde elbise giyer, ilim tahsil eden öğrencilerine de temiz ve şık giyinmeleri yönünde öğüt verirdi. Ama bunu yaparlarken daima âlimlik vakarıyla hareket etmelerini, bu konumda olan kimselerin diğer insanların nefretini çekecek görüntü ve davranışlardan sakınmaları yönünde uyarılarda bulunurdu.⁹

Yezîd b. Harun'un ifadesine göre, Ebu Hanîfe, tutum ve davranışlarında son derece zarif ve kibar bir kimse idi.¹⁰ En önde gelen talebesi Ebû Yusuf'un anlattığına göre Ebû Hanîfe, dış görünüşü itibarıyla orta boylu, güzel yüzlü olup, konuşması gayet belîğ, sözleri insicamlı ve akıcıydı. Bu yüzden maksadını ve meramını iyi ifade ederdi.¹¹ Oğlu Hammâd babasını, "*Uzunca boylu, az esmer, güzel ve yakışıklı bir yüze sahipti. Sürekli heybet ve vakarını korur, soru sorulmadıkça konuşmaz, gereksiz ve boş işlerden kaçınırdı.*" biçiminde tanıtır. Çağdaşı *Abdullah b. el-Mübarek* de onun hakkında aynı tavsifi yaparken,¹² *Süfyân-Sevrî* (v.161/778) de onun küçüklüğünden beri kişilikli ve düzgün bir yaşam üzere olduğunu belirtir.¹³

Kaynakların belirttiğine göre, *Numân b. Sâbit*, gençliğini ticaretle geçirdikten sonra *İmam Şa'bi* (v.104/722)'nin tavsiye ve desteğiyle öğrenimine devam etti.

Hüseyn el-Esed, Beyrut 1990 (7.Baskı), VI/390 vd.

- 4 İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail (v.774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1990, (II.Baskı), IX/405; İbn Hacer Heytemî (v.973/1565), *el-Hayratu'l Hisan f Menâkibi'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Beyrut 1983, s.37 vd.; Taşköprizâde, *Tabakatü'l-fukahâ*, Musul ts, s.11 vd.; Mustafa Uzunpostalcı, '*Ebû Hanîfe*', DİA, İstanbul 1994; X/131-140; A.müellif., *Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, (Ebû Hanîfe Özel Sayısı), Ankara 2002, c.15; sy.I (s.19-50); İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.
- 5 Bkz., İbn Ebi'l-Avâm, Ebu'l-Kâsim Abdullah (v.335), *Fedâilü Ebî Hanîfe -Ahbârüh ve Menâkibuh-* neşr. Latifurrahmân el-Behrâicî el-Kâsimî, Mekke el-Mükerrreme, I. Baskı, 2010, s.45-49.
- 6 Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyn b. Ali (v.430/1038), *Ahbârü Ebî Hanîfe Ashâbih*, Beyrut 1985, s.16; Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 13/330 vd.; Zehebî, *Menâkibü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s.16, vd.
- 7 *Kalensüve*, resmi toplantılarda giyilen başlık.
- 8 Nevevî, *Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, II/218; Zehebî, *Menâkibü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s.16.
- 9 Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman (v.748/1347), *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdîrrahman et-Tedmürî, Beyrut 1988, VI/310; Heysemî, Şihabüddin, *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkibi'l-İmâm el-Azam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Halil el-Meys, Beyrut 1983, s.84 vd.
- 10 Zehebî, *Menâkib*, s.25; Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s.40
- 11 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VI/399.
- 12 Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 13/330 vd.; Heysemî, *a.g.e.*, s.32.
- 13 Ebû Nuaym, *Müsned-i Ebî Hanîfe*, s.21.

Arapça, edebiyat, sarf, nahiv ve şiir öğrendi. Yetiştığı Kûfe şehri ve bütün Irak bölgesi müslim-gayrimüslim birçok düşüncenin, itikadi fırkaların bulunduğu, itikatla ilgili ateşli tartışmaların yapıldığı rey ehlinin yerleştiği bir şehirdi. Dindar bir ailede yetişen Ebû Hanîfe'nin de bu itikadi tartışmalara zaman zaman katıldığı kuvvetle muhtemeldir. Ebû Hanîfe, *Şa'bi*'nin kendisini ilme teşvikini şöyle anlatmaktadır:

“Bir gün Şa'bi'nin yanından geçiyordum. Beni çağırdı ve bana, ‘Nereye devam ediyorsun?’ dedi. Ben de, ‘Çarşı-pazara’ dedim. O, ‘Maksadım o değil, ulemadan kimin dersine devam ediyorsun?’ dedi. Ben, ‘Hiçbirinin’ diye cevap verince Şa'bi; ‘ilmi ve ulema ile görüşmeyi sakın ihmal etme. Ben senin uyanık ve aktif bir genç olduğunu görüyorum’ dedi. Onun bu sözü benim içimde iyi bir etki yaptı. Ticareti bıraktım, ilim yolunu tuttum. Yüce Allah'ın inayetiyle Şa'bi'nin sözü bana çok faydalı oldu.”¹⁴

Kendisinin de belirttiği gibi *Şa'bi*'nin bu tavsiyesi onun için bir dönüm noktası olmuştur. Bundan böyle ticaret işini ortağı Hafs b. Abdirrahman'a devredek, ara-sıra dükkânına uğrayacak, asıl işi ilim meclislerine devam etmek olacaktır. O zaman Numan henüz yirmi iki yaşındadır.¹⁵ Rivayete göre, görüştüğü ve kendilerinden istifade ettiği alimlerin sayısı 4000'e ulaşmıştır.¹⁶ Bunlar içerisinde en önde geleni *Hammâd b. Ebî Süleyman* (v.120/737)'dir.¹⁷

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı yer ve çağda itikâdi fırkalar çoğalmış, bir literatürde fırak-ı dâlle olarak ifade edilen sapık fırkalar ortaya çıkmış, Emevî hükümdarlarının Ehl-i Bey'te zulmü kesintisiz olarak devam etmiştir. Çok kuvvetli bir mantık ve diyalektiğe sahip olan Numan b. Sabit, hiçbir fırkaya bağlanmadan ilim tahsilini ilerletmiş ve kelâm ilmine yönelmiştir. Tartışmak (*cedel*) için sık sık Basra'ya gitmiş, ancak Kelâm ve Cedel'in dinin özüne aykırı olduğunu düşünerek fıkıh'a yönelmiştir. “*Arkadaşını tekfir etmek isteyen ondan önce küfre düşer*” diyordu.¹⁸ Kendisi bunu şöyle anlatır:

“*Sahâbe ve Tâbiîn, bize gelen konuları bizden iyi anladılar. Aralarında sert münakaşa ve mücadele olmadı ve onlar fıkıh meclisleri ile halkı fıkıha teşvik ettiler; fetva verdiler, birbirlerinden fetva sordular. Bunu anlayınca ben de münakaşa, cedel ve Kelâm'ı bıraktım; selefın yoluna döndüm. Kelâmcıların selefın yolunda olmadığını; cedelcilerin kalpleri katı, ruhları kaba, nasslara muhalefetten çekinmeyen, verâ ve takvadan uzak kimseler olduklarını gördüm*”¹⁹

Birçok hocadan ders alan Ebû Hanîfe, en çok *Hammâd b. Ebî Süleyman* (v. 120/738)'dan çok istifade etmiştir. Hammâd'ın Ebû Hanîfe ile ilgili övücü ve tatkirkâr ifadeleri vardır.²⁰ Bütün biyografi ve tabakât kaynaklarının ittifakla dile

14 Bkz., İbn Ebî'l-Avâm, a.g.e., s.143.vd.

15 Saymerî, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbih*, Âlemü'l-Küttüb, Beyrut 1985, s.19 vd.; Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanife*, ç. Osman Keskioglu, İstanbul 1970, 43.

16 Bkz. Muvaffak İbn Ahmed el-Mekkî (v.568/1172), *Menâkıbü Ebî Hanife*, Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, Beyrut 1981 s.370-377; Mizzi, Ebû'l-Haccâc b. Yûsuf (v.742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1992, I. Baskı, 29/430 vd.; Kerderî, Hâfızüddin b. Muhammed (v.827/1423), *Menâkıbü Ebî Hanife*, Beyrut 1981, s.78-99.

17 Muvaffak el-Mekkî (v.568/1172), *Menâkıbü Ebî Hanife*, s.52. vd.

18 Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 333.

19 İbnü'l Bezzâz, *Menâkıbu Ebî Hanife*, I, 111.

20 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbih*, s.23.

getirdiklerine göre, Dört büyük Mezhep İmamı içerisinde Sahâbilerden bazılarını gören, onlarla mülaki olan sadece odur.²¹

Ünlü Şâfiî fakîhi Ebû İshâk eş-Şîrâzî (v.476/1083) Sahâbeden dört kişiyle görüşmesinden dolayı İmam Ebû Hanîfe'yi Kûfe de yaşamış tâbiiler arasında zikreder.²² Bunlar; *Enes b. Mâlik* (v.93/711)²³, *Abdullah b. Ebî Evfâ el-Ensârî* (v.87/705), *Sehl b. Sa'd es-Sâidî* (v.91/710) ve *Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile* (v.100/718)'dir.²⁴

Sâlihî eş-Şâfiî'nin belirttiğine göre, İmam Ebû Hanîfe, *Enes b. Mâlik* (r.a.)'i Kûfe'ye geldiğinde defalarca görmüştür.²⁵ Hanefî olmayan bir mezhebin önde gelen bir ilim otoritesinden böyle bir değerlendirme yapılması dikkat çekicidir. Bu yönüyle O, ikinci nesil olan Tabiîn kuşağından olmuş, böylece Rasûlullah'ın (s.a.s.) tarafından övülen mübarek üç kuşağın içine girmiş, bu müjdenin kapsamına dâhil olmuştur.²⁶ İmam Ebû Hanîfe'nin, bu haklı şöhretine manevi bir işaretle kavuştuğu söylenir. Bu hususu torunu İsmail (v.212/827) şöyle anlatıyor:

“*Dedem Ebû Hanîfe'nin babası Sâbit küçük yaşlarda iken bir defasında Müminlerin Emiri Hz. Ali (v.40/661)'nin yanına gelmiş, O da kendisine ve soyuna bereket ve hayır duada bulunmuştur. Yüce Allah'tan umarız ki Hz. Ali'nin bizim hakkımızdaki duasını kabul buyurmuştur.*”²⁷ Sözüne şöyle devam eder:

“Sâbit'in babası Numan b. el-Merzûbân, *Nevrûz* günü ikram için *fâlûzec* denilen peltemsi bir tatlı ikram etmiş, Hz. Ali (r.a.) de, “Bizim her günümüz *Nevrûz*dur. [Ya da *mehrecân*'dır]” diyerek nükte yapmış, böylece ince bir iltifatta bulunmuştur.²⁸

-
- 21 Hafız İbn Hacer Askalânî (v.852/1448) ile Hafız İ'râkî (v.806/1403) Ebû Hanîfe'nin tabiliği konusunda kendilerine yöneltilen soruya verdikleri cevapta soruya olumlu cevap vermişler, İbn Hacer, bu bakımdan Ebû Hanîfe'nin diğer müçtehit İmamlarda olmayan bir meziyete sahip olduğunu dile getirir. Bkz. İmam Süyûtî (v.911/1505), *Tebyizu's-Sahife fi Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanife*, nşr. Muhammed Âşık İlahî el-Burnî, Karaçi 141/1991, s.25-25.
- 22 Rivayetlerinin tamamına yakını Tabiînden olduğundan dolayı İmam Ebû Hanîfe, sıgar-ı tâbiînden sayılır. Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Muîn fi Tabakâti'l-Muhaddisin*, thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, Amman/Ürdün 1404, s.13.
- 23 Ünlü muhaddislerden Ebû Nuaym el-İsfehânî (v.430/1038)'nin, kendisine ait sahih bir senetle rivayet ettiğine göre, Enes b. Mâlik h.94 de vefat etmiştir. İmam Ebû Hanîfe de h.80 de doğduğuna göre, Enes b. Mâlik'i yaklaşık 13-14 yaşlarında iken Haremde namaz kılarken görmüş, ondan, “İlim öğrenmek kadın-erkek tüm Müslümanlara farzdır” hadisini işitmiştir. Bkz. *Müsned-i Ebî Hanife*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad 1994, s.23, 24. [Aynı yerde Ebû Hanîfe'nin gördüğü rivayet edilen diğer Sahâbilerle ilgili bilgiler de bulunmaktadır.] Bu konularda değerli bilgiler için ayrıca bkz. Abdülazîz Yahya es-Sa'dî'nin *el-İmâmü'l-Azam Ebû Hanife ve's-Sünâniyyâtü fi Mesânidih* adlı eserine bakılabilir. Beyrut 2005, s.51-56.
- 24 Şîrâzî, Ebû İshak, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, nşr. Halil el-Meys, Dâru'l-Kalem, Beyrut ts., s.87, 88; Ayrıca bkz. Vâsitî, Şerîf Muhammed b. el-Hasen (v.776/1374), *Mecmau'l-Ahbâb ve Tezkiratü Üli'l-Elbâb* [Muhtasarı Hilyetü'l-Evliyâ], Dâru'l-Minhâc, 2003, III/332; İmam Ebû Hanîfe'nin gördüğü iddia edilen sahabiler ve onlardan hadis rivayeti konusunda geniş değerlendirmeler için bkz. Bedruddin el-'Aynî (v.857/1453), *Meğâni'l-Ahyâr fi Şerhi Esâmi Ricâli Meâni'l-Âsâr li'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyad 1997, III/980 vd.
- 25 Sâlihî, İbn Abdilhâdî ed-Dimeşkî (v.744/1343), *Tabakâtü 'Ulemâi'l-Hadis*, thk. Ekrem el-Büşî, Beyrut 1989, I/261.
- 26 Büyük hadis otoritesi Hâfiz Zehebî eş-Şâfiî (v.748/1347), İmam Ebû Hanîfe'nin birçok sahabiye yettiğini Enes b. Mâlik'i gördüğünü dolayısıyla ikinci kutlu nesilden yani tâbiînden olduğunu belirtir. Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanife ve Sâhibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî-Ebül-Vefâ el-Afgânî, Beyrut 1408, s.14, vd
- 27 Bağdadî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd* [ev Medînetü's-Selâm], Beyrut ts. [Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye]13/326; Nevevî, Muhyiddin, *Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., II/217; Askalânî, İbn Hacer (v.852), *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1327, X/449;
- 28 Bağdadî, a.g.e., 13/326; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/405;

B. DERS ALDIĞI HOCALARI

Nu'mân b. Sâbit, babasıyla on altı yaşında hacca gittiğinde orada Tâbiünden *Atâ b. Ebî Rabâh* ile tanışarak ondan hadis dinlediği, rivayet edilir.²⁹ Kendisi, tâbiünden sayılır.³⁰ Onun, gençliğinde çağının bütün düşünce akımlarını izlediği, ihtilâfları çok iyi tespit ettiği zikredilmektedir.³¹

Fıkıhta karar kılıp selefin yolunu izlemeye başladıktan sonra geleneğe uyarak kendisine bir üstat âlim seçti. On sekiz yıl Irak'ın büyük fakihî *Hammâd b. Ebî Süleyman* (v.120/737)'in derslerine devam etti. Onun vekili oldu ve on yıllık öğrencilikten sonra kendi kürsüsünü açmak istediye de, altmış kadar fetvasının kırkının Hammâd tarafından tasvip edildiği ve yirmisinin düzeltildiğini görünce bundan vazgeçerek onun ölümüne kadar vekâletinde bulundu.³²

Hocası *Hammâd b. Ebî Süleyman*, *İbrahim en-Nehaî* ve *Şa'bî* gibi iki büyük âlimden fıkıh okudu. Abdullah b. Mes'ud ve Hz. Ali'nin fikhına sahip 'ın fikhından faydalandı. Ebû Hanîfe'nin fikhında daha ziyade İbrahim en-Nehaî okulunun tesiri görülür. Dehlevî, "*Hanefî fikhının kaynağı, İbrahim Nehaî'nin kavilleridir*" der.³³

Ayrıca Ebû Hanîfe, "*istihsan*" kullanmada tartışılmaz bir ilim elde etmiştir. Onun tacir olarak halkın günlük hayatıyla iç içe oluşu ve sık sık ilim merkezlerine seyahat edip birçok âlim ile düşünce alışverişinde bulunması, bu alandaki saygınlığını arttırmıştır. Hac seyahatlerinde Tâbiün âlimlerinin ileri gelenleriyle görüşmüş, ilmî sohbetlerde bulunmuş, onlardan hadis dinlemiştir. '*Atâ b. Ebî Rabâh*, *Atiyye el-Avfi*, *Abdurrahman b. Hürmüz el-Arec*, *İkrime*, *Nâfi'*, *Katâde* bunlardan bazılarıdır.³⁴ Kendisi şöyle der:

"Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin, Abdullah b. Mes'ud'un ve Abdullah b. Abbâs'ın fikhını onların ashâbından aldım"³⁵

C. TALEBELERİ

İmam Ebu Hanîfe öğrenci yetiştirmeye büyük önem vermiş ve şöhretli talebeler yetiştirmiştir. Onun öğrencileri de, kendisi gibi üst düzey fıkıhçılar olarak tarihe geçmişlerdir. Burada sadece onların isminden bahsedecek, detayları yeni araştırmalara bırakacağız. Ebû Hanîfe'nin en önde gelen talebeleri şunlardır:

1-İmam Ebu Yusuf (v.182/798)

2-İmam Muhammed b. El-Hasen eş-Şeybânî (v.189/805)

3-İmam Züfer (v.158/775)

29 İbnü'l Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 133.

30 Bkz. Ebu İshak eş-Şirâzî (v.476) , *Tabakâtü'l-Fukahâ*, nşr. Şeyh Halil el-Meys, Beyrut ts., s.87; Ebu Zehra, Ebu Hanife, s.71 vd.

31 Şa'rânî, Abdülvehhâb, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, I, 52-53.

32 Uzunpostalcı, Mustafa "*Ebû Hanîfe*", DİA, c.10, s.132 vd.

33 Dihlevî, Şah Veliyullah, *Huccetullah'il Bâliğa*, I/146. Ayrıca bkz., Uzunpostalcı, "*Ebû Hanîfe*", s.132.

34 Bkz. Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Osman, *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanife ve Sahiheyni Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî-Ebu'lvefâ el-Afgânî, Beyrut 1408, s.20 vd.

35 Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 44.

4-Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûi (v.204/819)

5-Nuh b. Ebî Meryem (v.173/789)

6-Kâsım b. Ma'n (v.175/791)

7-Yahya b. Zekeriya (v.183/799)

8-Esed b. Amr el-Becelî (v.190/806)

9-Hafs b. Gıyâs (v.194/810)

10-Veki b. el-Cerrâh (v.197/812)

11-Ebu Mutî' el-Belhî (v.199/814)³⁶

D. ESERLERİ

İmam Ebu Hanîfe'ye nispet edilen eserler şunlardır:³⁷

1- el-Fıkhu'l-ekber:

Eserin konusu İslam akaidinin temel esaslarını veciz ve belîğ bir şekilde bir araya getirip, müslümanların neye nasıl inanacağını belirlemektir. Bu eser İmam Ebû Hanîfe tarafından bizzat kaleme alınmayıp, sonradan öğrencileri tarafından onun görüşleri doğrultusunda hazırlanmıştır. Eserin dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazmaları bulunmaktadır. *Fıkhu ekber*'in en eski iki nüshası, Medine'de Şeyhu'l-İslam Arif Hikmet Kütüphanesi no: 226 da kayıtlıdır. Bu eserin çok sayıda Türkçe tercümesi vardır.³⁸

2-el-Fıkhu'l-ebzat:

Ebu'l-Mutî' el-Belhî (v.199/814) tarafından İmam'dan rivayet edilmiştir. İnanç esasları ile ilgilidir. *Muhammed Zâhid el-Kevserî* bu eseri *el-Âlim ve'l-Müte'allim* adlı eserle birlikte neşretmiştir. Bu eser, *Ebu'l-Leys es-Semerkindî*, *İbrahim b. İsmail el-Malatî*, *Ata b. Ali Muhammed el-Cürcânî* (v.687/1288) tarafından da şerhedilmiştir.

3-el-Müsned:

İmam Ebu Hanîfe'nin rivayetlerinin sonradan derlenmesi sonucu oluşturulmuş bir eserdir. Dünyanın değişik kütüphanelerinde İmâm'a nispet edilen on

36 Bu zatların biyografi bilgileri için bkz. Ahmet Özel, *Hanefti Fıkıh Âlimleri*, DİB. Yayınları, Ankara 1990, s.19 vd.

37 İmam Ebu Hanîfe'nin eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", DİA, c.10, s.154-155, İstanbul 1994; İbrahim Emiroğlu, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri Üzerine*, İslamî Araştırmalar Dergisi, Ankara 2002, cilt. 15, sayı 1-2, sayfa. 245; İlyas Çelebi, *Risaleleri ve İtikadi Görüşleri İle İmam-ı Azam Ebû Hanîfe*, İslamî Araştırmalar Dergisi, Ankara 2002, cilt. 15, sayı 1-2, sayfa, 63 vd.; Temel Yeşilyurt, *Fıkhu'l-Ekber'e Metodolojik Bir Bakış*, İslamî Araştırmalar Dergisi, Ankara 2002, cilt. 15, sayı 1-2, sayfa, 175 vd.

38 Bu eserin tercüme ve mütevazı bir şerhi tarafımızdan da yapılmış, eser İstanbul'da yayımlanmıştır. Bkz., Ali Pekcan, *İslam Akâid Metinleri*, el-Fıkıhul ekber ve Tahâvî Akâid Risalesi çeviri ve şerh, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.

beş adet *müsned* bulunmaktadır. Bunların tamamına yakınının *Ebü'l-Müeyyed el-Hârizmî* (v.655/1257), '*Câmiu mesânidi Ebî Hanîfe*' adlı eserde toplamıştır.³⁹

4-el-Âlim ve'l-Müteallim:

Bu eserin ravisi Ebu Mukâtil Hafs b. Selem es-Semerkandî (v.208/823) dir. İnanç esasları konusundadır. Eser soru-cevap şeklinde hazırlanmıştır. Eserdeki âlim, İmam-ı 'Azam Ebu Hanîfe, öğrenci de Ebu Mukâtil'dir.

5-Risâle ilâ Osmân el-Bettî:

Ebü Hanîfe Basra'da bulunan arkadaşı fakih *Osman el-Bettî* (v.143/760)'ye yazdığı akaidle ilgili küçük bir risalesidir.

6-el-Vasiyye:

Konusu akâid olan bu eser, Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd ve İmam Ebû Yûsuf tarafından rivayet edilmiştir. Eser, Ekmelüddin Bâbertî (v.786/1385), Molla Hüseyin b. İskender er-Rumî el-Hanefî (v.1084/1673), İškodralı Nurettin Efendi (v.1260/1884) ve İmam Yusufî (v.1056/1646) tarafından *Zuhru'l-'Atıyye fî Şerhi'l-Vasiyye* adıyla şerh edilmiştir.

Onun mezhebini fikhî görüş ve düşüncelerini sistematik hale getiren, İmam Ebu Yusuf ile İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'dir.⁴⁰ *el-Asl, el-Câmi'u's*

39 Bu *müsned*lerden *Haskefî* (1088/1677)'ye ait olanı, rivayetlerin tahriçleri ve ilgili değerlendirmeler ile birlikte tarafımızdan Türkçeye de çevrilmiştir [Ali Pekcan, *Ebu Hanîfe Müsned'i*, Yediveren yayınları 2005 Konya].

40 Bu iki İmamın meydana getirdiği eserleri ilim ehline faydalı olur amacıyla baskı yeri ve tarihleriyle birlikte burada vermek istiyoruz:

1. İmam Ebû Hanîfe (v.150/767), *el-Müsned*, [Ebü Nuaym el-İsfehânî (v.430)'nin rivayeti] (thk. M. el-Fâryâbî) Riyad 1994, I.B.
2. İmam Ebû Hanîfe, *el-Müsned(ü's-Sağır)* [Müsâ İbn Zekeriyâ el-Haskefî el-Hanefî (v.650) rivayeti], (thk: Safvet es-Segâ), Kâhire 1962
3. İmam Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, [Bulak,1302.h.tan ofset], Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut.
4. İmam Ebû Yûsuf (v.182/798), *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbni Ebî Leylâ* (v.146), (thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî) (yy.hz. Rıdvân M.Rıdvân), Kahire h.1357 (?), I.B.
5. İmam Ebû Yûsuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, (thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî) [yy. haz: Rıdvân Muhammed Rıdvân], Kahire/Beyrut, h.1357
6. İmam Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, (thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarabad -Deken/ Beyrut, 1355 (?)
7. Şeybânî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, (thk: Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Lâhor, 1981
8. Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, (thk.Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarabad-Deken, 1965, I.B., (c.I-IV)
10. Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağır*, [Abdülhayy el-Lüknevî (v. 1304.h)'nin şerhi "*en-Nâfiu'l-Kebîr*" ile birlikte] Beyrut 1986, I.B.
11. Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl* (el-Mebstût), [thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî], Beyrut 1990, I.B., (c.I-V)
12. Şeybânî, *Ziyâdetü'z-Ziyâdât* (Serahsî (v.483)'nin "*en-Nüket*" adlı şerhi ile birlikte), [thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî], Beyrut 1986, I.B.
13. Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, Karaçi H.1419, III. B.
14. Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*: [Ebû'l-Vefâ el-Afgânî thk. Ve "Bâbu Ziyâratil-Qubûr" bölümüne kadar yaptığı şerh ile birlikte] Beyrut 1993, II. B. (2 cilt)
15. Şeybânî, *ez-Ziyâdât* (Kâdihân (v.592/1196)'in "*Şerhu'z-Ziyâdât*" adlı şerhi ile birlikte), [thk. Dr. Kâsım Eşref], Karaçi 2000, c.I-VI
16. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb* (Serahsî (v.483)'nin şerhi ile birlikte), [yy.hz. A.Ebü Ğudde] Beyrut, 1997, I.B.
17. Şeybânî, *el-Muvatta'*, (thk. Abdülvehhab Abdüllatif), Kahire, 1979, VIII. B. (tek cilt)
18. Şeybânî, *el-Muvatta'*, (Lüknevî'nin '*et-Ta'liku'l-Mümecced alâ Muvatta'î Muhammed*' adlı şerhi ile birlikte), (thk. Dr. Takıyyuddin en-Nedvî), Bombay /Dimeşk / Beyrut,1991, I.B. (c.I-III)

Sağır, *el-Câmi'u'l-Kebîr, ez-Ziyâdât, es-Siyerü'l-Kebîr*'i yazan odur. Bu kitaplar güvenilir rivayetler olarak zikredilerek “Zâhirü'r Rivâye” veya “Mesâilü'l-Usûl” adıyla mezhebin ana kaynakları sayılmıştır.⁴¹

Talebelerinin topladığı “*el-Fıkhu'l Ekber*”, kesin olarak İmam Âzam'a aittir ve ehl-i sünnet akidesinin temel kitabıdır.⁴² Ayrıca *el-Fıkhu'l-Ebsât, Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim, Kitâbü'r-Risâle, el-Vasiyye, el-Kasîdetü'n-Nu'mâniye, Marifetü'l-Mezâhib, Müsnedü'l-İmam Ebî Hanîfe* adlı eserler de imamdan rivayet edilmiştir.⁴³

E. FIKIHTA İZLEDİĞİ YÖNTEM

Ebü Hanîfe'nin fikhî muhtevalı çalışma ve içtihatlarında izlediği yol ve yöntem hakkında özetle şunları söylemek mümkündür.⁴⁴

1-İmâm Ebu Hanîfe, herhangi hukuki bir problemle karşılaştığında ya da kendisine arz edildiğinde, önce meselenin hükmünü Kur'an-ı Kerim'de arar, orada herhangi bir cevap bulamazsa, *-kendisinin belirlediği sıhhat şartlarına uyan-* hadislerle başvururdu. Rivayet edilen hadislerde, meşhur olma (kullanımda yaygın kabul) şartını ileri sürmekteydi. Bunun nedeni, içinde yaşadığı *Irak (Kûfe-Bağdat-Basra) bölgesi*, sosyal ve kültürel şartlar bakımından diğer İslâm beldelerine göre daha karmaşık ve çeşitlilik arz ediyordu. Dolayısıyla önceleri bu bölgede bulunmayıp, daha sonradan buraya ulaşan rivayetlere karşı çok temkinli ve ihtiyatlı davranıyordu. Bu ihtiyat ve duyarlılık onun *haber-i vâhid'ler* konusunda sıkı şartlar ileri sürmesine neden olmuş, yaygınlık kazanmamış (garîb-şâzz) haberlere itibar etmemiştir.⁴⁵

2-Hadis konusunda, *-sanılanın ya da iddia edilenin aksine-* olumlu bir çizgi takip etmiş, ilke olarak, Kur'an'dan sonra teşri'de ikinci hukuk kaynağının *Sünnet/hadis* olduğunu kabul etmiştir.

3-Verilen rivayetlerde de görüldüğü üzere, onun *'nass'ları-özelde ise hadisleri-bir tarafa bırakarak, salt kendi arzu ve isteklerine dayanarak kıyas, istihsân, masla-*

19. Şeybânî, *Kitâbu's-Siyer ve'l-Harâc ve'l-Uşr (min kitâbi'l-asl)*, [Hz.Mecid Haddûri] Washington U.S.A (nşr. N. Eşref Nûr Ahmed), Karaçi h.1417, I.B.

20. Şeybânî, *es-Siyerü'l-Kebîr (maa Şerhi's-Serahsî (v.490)*, (thk. A. Muhammed), Beyrut 1997, I.B.

41 Bu eserlerin mezhep içerisindeki değeri hakkında bkz. Lüknevî, Abdülhayy, *en-Nâfiu'l-kebir şerhu'l-Câmi's-sağır*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1986, s.17 vd.

Zehebî, *Siyer*, 6/401; *Menâkıb*, s.32, 33; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s.27

İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s.257; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 1/61; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6/310; *Siyer*, s.40.

42 Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Fikh*, I, 8; İbnü'n-Nedim, *Kitâbü'l-Fihrist*, I, 204.

43 Bu eserlerin otantik değeri konusundaki tartışmaların özlü bir değerlendirmesi için bkz. İlyas Çelebi, *Risaleleri ve İtikadî görüşleri ile İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe*, İslami Araştırmalar dergisi, Ebu Hanife özel sayısı, Ankara 2002, sh. 63 vd.

44 Daha fazla detay için aynı adlı makalemize bakılabilir. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2002, c.15., s.131-142; İmâm-ı Âzam'ın *fıkıh* ve *hadis* yönünden değerlendiren şu çalışmaları da burada anmak yerindedir. Muhammed Hamîdullah'ın *İmâm-ı Âzam ve Eseri* adıyla çevrilen eseri (İstanbul 2004) bkz. s.51 vd., s.72-74; Mustafa Uzun postacı, *Ebü Hanîfe Hayatı ve İslâm Fıkıhdaki Yeri*, Konya 1986 (Basılmamış doktora tezi); A.mlf., 'Ebü Hanîfe', DİA, İstanbul 1994; X/131-140; A.mlf., *Ebü Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, (Ebü Hanîfe Özel Sayısı), Ankara 2002, c.15; sy.I (sh.19-50); İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebü Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

45 Geniş bilgi için bkz. (Kevserî, Muhammed Zâhid, *Fıkhu Ehli'l-İrâq ve Hadîsuhum*, (Hanevî Fıkımın Esasları), [ç.Abdulkadir Şener - Cemâl Sofuoğlu, Ankara 1991], ek kısım s.88-90)

hat, örf v.b nass dışı yöntemlere başvurduğu şeklinde -bilhassa kendilerini *Ehl-i hadis* ismini veren- kimi çevreler tarafından oluşturulduğunu sandığımız bir *İmam Ebû Hanîfe* varlığı göze çarpmaktadır. Bu durum, bazı diyalogların muhtevasına da yansımaktadır. Ancak başta arkadaşları ve üç büyük mezhebin imamlarından aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere; O, İslâm'ın temel ilke ve amaçlarını kavramış, eşsiz bir hukukçudur. Bu tespiti, karşıtı olduğu bilinen diğer uzman âlim ve fakihlerin itiraflarında da bulmak mümkündür.

4-İmam Ebû Hanîfe, hadislerde aradığı çözümü bulamazsa, Sahabe'nin konu ile ilgili görüşlerini dikkate almaktaydı. Sahabe bir konuda ittifak (icma) etmişlerse bunu bağlayıcı sayıyor, eğer ittifak söz konusu değilse, bunu fikhî bir zenginlik kabul ediyordu.

5-Tâbiîn'den herhangi bir görüş rivayet edilirse, bu durumda, kendisinin de çekinmeden belirttiği üzere- onlar gibi icthad edeceğini söylemekteydi.

6-Ayrıca O, kendi yöresinde bulunan hukuk bilginlerinin görüş ve uygulamalarına da büyük önem vermekteydi (*yöresel icma* ya da *sahih örf*).

7-İmam, yaygın bir istinbat metodu olarak kullanılmasına rağmen kıyası, çoğu zaman terk etmektedir. Bunun nedeni ise, artık kıyas'ın monoton ve verimsiz hale gelmesi, artık kendisinden amaçlanan yararı sağlamamasıdır. Yapılan kıyas; *maslahata, örf, zaruret* ilkesine aykırı oluyorsa bu durumda *istihsân* metodunu devreye sokuyor. Böylece kıyasın daralttığı dar icthad alanını genişletiyor, hukukun esnek bir yapıya kavuşmasını sağlıyordu.

ONUN FIKHÎ DÜŞÜNÇESİNİN TEMEL PARAMETRELERİ

Biz bu bölümde, İmam Ebu Hanîfe'nin fikhî düşüncesinin dayandığı temeller ile onun hukuk mantığını oluşturan asli zemin hakkında değerlendirmelerde bulunacak, bunları maddeler halinde sıralayacağız.

1-Vera ve Takvasının Hadis-Fıkıh Anlayışına Yansıması:

Onun fikhî hüküm çıkarma yöntemini Yahya b. Düreys şöyle açıklar:

“Süfyân es-Sevrî'nin yanında iken ilim ve ibadetiyle tanınan bir şahıs onun yanına gelerek: “*Ey Ebû Abdillâh! İmam Ebû Hanîfe'ye niçin bu kadar düşmanlık besliyorsunuz?*” deyince: “Ne olmuş ona?” dedi. O adam da: “Onu, özü itibarıyla insaf ve hüccet içeren şu sözleri ifade ederken işittim:

“Ben, bir meselenin hükmünü Kur'ân'da bulursam hemen alırım. Şayet onda bir hüküm bulamazsam, Rasûlullah (s.a.s.)'ın Sünnetini -*sika râvilerin yine kendileri gibi sika kimselerden yaptıkları yaygın sahih eserleri/haberleri*- alırım. Eğer hükmü, ne Kur'ân'da ne de Sünnet de bulamazsam; ahabın görüşlerinden dilediğimi alırım, dilediğimi bırakırım. Fakat onların görüşlerini bırakıp başkalarının görüşlerine itibar etmem. Nihayet iş; *İbrahim en-Nehâî, Şa'bi, İbn Sîrin, Hasan*

Basrî, Atâ b. Ebî Rabâh, Sa'îd b. el-Müseyyeb gibi kimselere gelince, onlar içtihat eden bir topluluktur. Ben de onların içtihat ettikleri gibi içtihat ederim!”⁴⁶

İmam Ebû Hanîfe yaşadığı dönemde sünnet ve hadise gereken önem vermediği hatta sünnet düşmanı⁴⁷ olduğu suçlamasıyla karşı karşıya gelmişti. İmam Ebû Hanîfe, Hz. Peygamberin *dindeki yeri ve konumu* hakkında şöyle demektedir:

“Eğer bir kimse: “Peygamber (s.a.s.)’in her söylediğine inanıyorum, ancak Nebi (s.a.s.), haksız yere konuşmaz ve Kurân’a muhalefet etmez.” derse: Bu, onun peygamberi tasdik ettiğini ve Peygamberi Kur’an’a muhalefetten tenzih ettiğini gösterir. Şayet Peygamber (s.a.s.) Kurân’a muhalefet etse ve Yüce Allah’a karşı haktan başka bir şey söyleseydi, Yüce Allah: “Eğer Muhammed, bize karşı o (Kurân’a) bazı sözler katmış olsaydı, biz onu kuvvetle yakalardık, sonra da onun şah damarını koparırdık, hiç biriniz de onu koruyamazdınız!” (Hâkka, 44-47) kavline uygun olarak, onu kuvvetle yakalar ve şah damarını koparırdı. Allah’ın Rasûlü, Yüce Allah’ın Kitabına muhalefet etmez. Yüce Allah’ın Kitabına muhalefet eden de Yüce Allah’ın Rasûlü olamaz! Dolayısıyla Nebi (s.a.s.)’den Kur’an’a aykırı olarak hadis rivayet eden kimseyi reddetmek, Hz. Peygamberi ret ve yalanlamak anlamına gelmez. Bu, ancak Peygamber (s.a.s.)’den batıl rivayette bulunan kimseyi ret etmektir. İtham bu kimseyedir, Peygambere değil! Bu nedenle Hz. Peygamberin söylediği her şey, işitelim- işitmeyelim başımızın gözümüzün üstündedir. Buna iman eder ve Yüce Allah’ın Rasûlünün söylediğine olduğu gibi şahadet ederiz. Ve yine şahadet ederiz ki, O; Yüce Allah’ın nehyettiği bir şeyi emretmez. Allah’ın bağladığı bir şeyi koparmaz. Yüce Allah’ın tavsif ettiği bir şeyi ona aykırı bir şekilde tavsif etmez. Şahadet ederiz ki O, bütün işlerde Yüce Allah’a muvafıktır. Bid’at olabilecek hiçbir şey yapmamıştır, Yüce Allah’ın söylediği sözlere hiçbir ekleme yapmamış, zorlayıcılardan olmamıştır. İşte bu yüzden Yüce Allah: “Kim Peygambere itaat ederse, Yüce Allah’a itaat etmiş olur!” (Nisâ, 80) buyurmuştur.”⁴⁸

İmam Ebû Hanîfe, Osman el-Bettî (v.143/760)’ye yazdığı ünlü risalesinde Sünnet’in gerekliliği hakkında şunları söylemiştir:

46 Saymerî, *a.g.e.*, s.24; İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s.261-265; Mekkî, *Menâkıb*, s.80; Zehebî, *Menâkıb*, s.34; Kerderî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s.163 vd.; Mizzi, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/443; Askalânî, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 10/451; Şa’rânî, *el-Mizânü’l-Kübrâ*, 1/56; Sâlihî, Muhammed b. Yusuf eş-Şâfiî, *Uqûdu’l-Cümân* fi Menâkıbi’l-İmâm el-Azam en-Nu’mân (v.942/1535), 1394 Medine-i Münevvere, s.172; Süyûtî, *Tebyiz*, s.109

47 Maalesef sorası bir gerçektir ki, hadis ilmiyle meşgul olan kimi âlimler arasında, İmam Ebû Hanîfe’nin hadis/sünnet konusunda zayıf ve gevşek olduğu, hatta onun hadis ve hadisçilerle alay ettiği (!) gibi temelsiz iddialar yaygın olarak dolaşmaktadır. Hâlbuki hadis konusunda özellikle tavsiye ederiz. Takıyyüddin et-Temimî (v.1005/1596), *et-Tabakâtü’s-Seniyye fi Tabakâti’l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hılv, Riyad 1993, III/59 vd.; Lüknevi, Abdülhayy (v.1304/1886), *er-Raf’u ve’l-Tekmil fi’l-Cerhi ve’l-Tâdil*, thk. Abdülfettâh Ebû Gûdde, Beyrut 1987; el-Hârisî, Muhammed Kâsım Abduh *Mekânetü’l-İmâm Ebî Hanîfe beyne’l-Muhaddisin*, ç. Ahmet-Yücel-İbrahim Tüfekçi, İstanbul 2004, (c.I-II); Muhammed Abdürreşid en-Nu’mânî, *Mekânetü’l-İmâm Ebî Hanîfe fi’l-Hadis* ç. Enbiya Yıldırım, İstanbul 2004; Zekerîya Güler, “İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlilî”, KURAV tarafından 16-19 Ekim 2003 de düzenlenen sempozyuma sunulan tebliğ, Bkz. *İmam Azam Ebû Hanîfe Müsnedi*, çeviri ve tahric: Ali Pekcan, Konya 2005. [Mukaddime bölümü]

48 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, s.26; (Benzeri bir rivayet için bkz. Kerderî, *Menâkıb*, s.159-160; Mekkî, *Menâkıb*, s.87, 88)

“*Bilki sizin bildiğiniz ve insanlara öğrettiğiniz şeylerin en faziletlisi (Rasûlullah'ın) Sünnetidir. Sana düşen, Sünnet'i öğrenmeleri gereken ehil kimseleri bulup tespit etmendir...*”⁴⁹ Bir başka defasında şöyle demiştir:

“*Benim sadece reye dayalı fetva verdiğimi iddia ediyorlar. Hâlbuki ben sadece hadis/eserle fetva veririm!*”⁵⁰

Zamanının hadis otoritesi A'meş, onun fıkıh ilmindeki maharetini teslim eder, sünnet konusundaki tutumunu takdir ederdi. Bir defasında Ebû Hanîfe'nin, kendi rivayetine dayanarak fetva vermesine şaşırır ve şu itirafta bulunur:

[يا معشر الفقهاء انتم الاطباء و نحن الصيادلة] “*Ey fakihler topluluğu siz doktorsunuz biz ise eczacıyız!*”⁵¹

2-Onun verâ' ve takvası hadis rivayetinde de titiz ve hassas davranmasına yol açmıştı.

Muhammed Murtaza ez-Zebîdî (v.1205/1791) bu hususta şöyle der:

“*Müçtehit İmamlar içerisinde hadis rivayeti konusunda en titiz ve ihtiyatlı olan zat Ebû Hanîfe'dir. Hadisleri alırken ve değerlendirirken ileri sürdüğü ağır şartlar onun vera'sından kaynaklanmaktadır.*”⁵²

İbn Hacer el-Askalânî (v.852/1447), İmam Ebû Hanîfe'nin sünnet/hadis konusunda çok titizlik gösterdiğini, onun rivayetin sahih olması için, ilgili hadisi rivayet eden ravinin hadisi tahammül ettiğinden itibaren eda edinceye kadar aynen hıfzında tutması gibi ağır şartlar ileri sürmesinden dolayı rivayetlerinin az olduğunu belirtir.⁵³ Şemsüleimme es-Serahsî (v.483/1090) de bu meyanda: “*Ebû Hanîfe, döneminin en iyi hadis bileniydi. Zapt şartlarındaki sıkı ve titiz tutumundan dolayı hadis rivayeti az olmuştur*” der.⁵⁴ Alâüddîn el-Kâsânî (v.587/1191), onun bu yönüyle tam bir *hadis sarrafı* olduğunu belirtir.⁵⁵

3-İmam Ebû Hanîfe, fikhî bir konuda fetva verirken son derece dikkatli ve titiz davranır, olayın manevî sorumluluğunu sürekli üzerinde hissederdi.

İmam Mâlik (v.179/795)'ten yapılan nakle göre, İmam Ebû Hanîfe, altmış bin fikhî meseleyi hükme bağlamıştır. Bir başka rivayete göre ise, çözüme kavuşturulan mesele sayısı seksen bine ulaşır.⁵⁶ Rivayete göre, kendisine cevaplaması istenen

49 Ebû Hanife, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, s.65.

50 Süyûtî, *Tebyizu's-Sahîfe fi Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s.118.

51 Mekki, *Menâkübü Ebî Hanîfe*, s.141;

52 Zebîdî, Murtaza, *Ukûdü Cevâhiri'l-Münîfe*, thk. Vehbi Süleyman Gävci el-Elbânî, Beyrut 1985, I/22.

53 İbn Hacer ve diğer hadis hafızlarını görüşleri için bkz. Nu'mânî, Muhammed Abdürreşid, *Mekânetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fi'l-Hadis*, nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1416, s.126 vd. Benzeri değerlendirmeler için bkz. İbn Abdilberri, *el-İntiqâ*, s.257; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudhiyye*, 1/61; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6/310; Temîmî, *et-Tabakâtü-Seniyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, I/62.

54 Serahsî, *Usûl, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî* 1372, s.350,

55 Kâsânî, Alâüddîn, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Serâi'* Mısır 1328, V/188.

56 Bkz. Kerderî, *Menâkib*, s.161-163.

bir soru yöneltildiği zaman uzun uzun düşünür, derin derin nefes alır sonra da: (اللهم لا تؤاخذنا) “Allah’ım bizi muaheze etme!” derdi.⁵⁷

Mâlik b. Miğvel anlatıyor: “Ebû Hanîfe’nin ilim meclisine çok katıldım. Bir gün kendisine bir mesele soruldu. Konuyu orada bulunan arkadaşlarına arz etti. Fakat onlar bir cevap veremediler. Ebû Hanîfe soruyu cevapladı. Ardından uzunca bir süre başını öne eğip, düşündü. Sonra başını yukarı doğru kaldırdı, bu sırada gözleri dolu dolu oldu ve şöyle dedi: [اللهم انك تعلم اني انما اريد به وجهك]

“Allah’ım, böyle yapmakla sadece senin rızanı amaçlıyorum!”⁵⁸

İmam Ebû Yusuf konuyla ilgili şöyle bir hikâye nakleder:

“Bir gün İmam Ebû Hanîfe’nin yanına girdim, üzüntülü idi. Ona soru sormaktan çekindim. Biraz sonra başını kaldırdı ve:

“Ey Ebû Yusuf! Baksana, Yüce Allah içinde bulunduğumuz bu durumdan dolayı bizi sorguya çekecek!” dedi Ben de: “Müçtehide düşen sadece içtihat etmektir” dedim. Bunun üzerine, başını kaldırıp: “Yüce Allah’ım! Ne olur bizi ağır sorguya çekme!” diye dua etti.⁵⁹

İmam bu sözyle gelişi güzel fetva vermenin sorumsuzluğuna vurgu yapmaktadır.

4-O, Fetva verirken, fikhî bir konuda içtihat ederken kendi görüşünün kabulü konusunda herkesi serbest bırakır, hür davranırdı.

Hasan b. Ziyâd el-Lü’lûî (v.204/819)’nin söylediğine göre İmam Ebû Hanîfe şöyle demiştir: ⁶⁰

Bir defasında da şöyle demiştir: “Bu, bizim görüşümüzdür. Kimseyi bu görüşü almaya zorlamayız. Herkes bu görüşü mutlaka kabul etmelidir.’ de demeyiz. Kimin yanında bizim görüşümüzden daha güzeli varsa, onu ortaya koysun!”⁶¹

5-Ona Göre Fıkıh İlmiyle Uğraşmak Zor ama Onurlu Bir İştir.

İmam Ebû Hanîfe’ye göre, kimi zaman, ‘kendisiyle zor dostluk kurulan kimselerin fıkıhın ve fakihlerin kadru kıymetini bilemeyeceğini’ söyler ardında da şu beyitleri terennüm ederdi⁶²:

عدمنا تقال الناس في كل بلدة - فيا رب لا تغفر لكل تقيل

Her beldenin olgun insanlarından mahrum kaldık.

Ey Rabbim! Kaba-haşinlerin hiçbirini bağışlama!

57 Mekki, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s.100

58 Mekki, a.g.e., s.102.

59 Mekki, a.g.e., s.105.

60 Mekki, a.g.e., s.71; Sâlihî, *Uqûd*, s.174; Kerderî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s.162.

61 İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s.258

62 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 24.

6-Ona Göre İlim, Asla Hocasız Öğrenilemez!

Bir defasında Ebû Hanîfe'ye: "Ey İmam, şu [Kûfe] mescidinde bir grup insan fıkıh öğrendiklerini/müzakere ettiklerini söylüyorlar" denildi. Ebû Hanîfe, onların bir başkanları/hocaları yok mu, diye sordu. Oradakiler, hayır dediler. Bunun üzerine Ebû Hanîfe: "Öyleyse onlar ebediyyen fakih olamazlar!" dedi.⁶³

7-Ona Göre Fıkıhta Yetkinlik Zaman İster!

Anlatıldığına göre, *Ebû Yusuf*, ilmî hayatının başlangıcında bir ara hastalanır. İmam Ebû Hanîfe bunu haber alınca. "Eğer Ebû Yusuf ölürse, yeryüzünde onun yerini dolduracak kimse yoktur" diye ona iltifat eder. Ebû Yusuf sağlığına kavuşunca, bu iltifattan dolayı kendini beğenmeye başlar. İlim ve fıkıhta olgunlaştığını düşünerek, mescitte hocası Ebû Hanîfe'den ayrı olarak kendine ait yeni bir ilim halkası kurar. Ebû Hanîfe onun bu ham tavrını sezer, onun halka kurmasına bir iki gün izin verir. Sonra da bir takım sorular hazırlar, öğrencilerine, bunu Ebû Yusuf'a gidip sormalarını ister. Onlar da gidip ona soruları sorarlar ve Ebû Yusuf'un verdiği cevapları da Ebû Hanîfe'ye getirirler. Ebû Hanîfe verilen cevapların hepsinin hatalı olduğunu söyler. Ebû Yusuf kendinden emin bir şekilde hiç vakit kaybetmeden hocasının yanına gider. Ebû Hanîfe kendisine doğru cevapları gerekçeleriyle birlikte tek tek anlatır. Ebû Yusuf hatasını anlar, mahcup bir şekilde hocasından af diler, bir daha da hocasından ölünceye kadar hiç ayrılmaz.⁶⁴

8-Ona Göre İlim Amel İçindir

İmam Ebû Hanîfe'ye göre, fıkıh ilmi, "kişinin, kendi lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir. İlim ancak amel etmek içindir. İlmiyle amel etmek, ahiret saadeti için dünya meşgalelerini terk etmektir."⁶⁵

Bu meyanda *Şemsüleimme Serahsî* (v.483/1090) şöyle der:

"Bizim mezhep İmamlarımız Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen de bu sıfatla bezenmişti, yani ilim ve ameli kendi nefislerinde uygulamışlardı. İşte bundan dolayı fıkıh ilmi şu üç şeyin bir araya gelmesiyle tamamlanır.

1-Şer'î hükümleri bilmek. 2-Bu hükümlerin delil ve dayanaklarını bilmek. 3-Öğrenilen fıkhi meseleleri hayata uygulayarak amel sahasına koymak."⁶⁶

Bir başka anlatımına göre, *Ebû Hanîfe* şöyle demektedir:

"Bilmiş ol ki amel ilme uyar. Nasıl ki azalar gözün görmesi sayesinde hareket eder. Az dahi olsa amel ile ilim, çok amel ile cehaletten daha faydalıdır. Bu şuna benzer: Çölde bir adamın yanında az miktar azık bulunsa bile doğru yolu biliyorsa kurtulur. Bu adamın durumu yanında çok azık bulunup da yolu bilmeyen adamın halinden daha hayırlıdır. Cenab-ı Hak şöyle buyurur: 'Hiç bilenlerle bilmeyenler bir

63 İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s.261

64 Bkz. Heysemi, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s.64, 65.

65 Zernüci, Bürhânüddin, *Ta'limü'l-Müte'allim*, (Osmân Pazârî şerhi ile birlikte), Dersaadet 1321, s.28, 29.

66 Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl, *el-Usûl*, nşr. Muhammed b. 'Uveyza, Beyrut 1996, s.5.

*olur mu?. Bunu ancak akıllı olanlar anlar.*⁶⁷

Hammad b. Ebî Süleyman, talebesi İmam Ebû Hanîfe'ye eğitim ve öğretimin gayesini dile getiren şu şiiri yazdırmıştır.

من طلب العلم للمعاد - فاز بفضل من الرشاد
فيا خسران طالبيه - لنيل فضل من العباد

"Ahiret yurdunu kazanmak için ilim öğrenen, doğru yolda kurtuluşa erer.

*Halkın nazarında değer kazanmak için ilim talep edenlere yazıklar olsun!"*⁶⁸

9-Ona Göre Amel ve Ahlâk Sağlam Bilgiye Dayanmalıdır

Ebû Hanîfe'ye göre doğru amel ancak sağlam bilgi üzerine kurulabilir, iyi insan sade hayır işleyen değildir, hayırlı insan olabilmek için hayrı ve şerri bilmelidir. Hayrın meziyetlerini bilerek hayır işlemelidir. Kötünün zararlarını anlayarak kötülükten kaçınmalıdır. Âdil olmak, zulmü tanımaksızın adalet yapmak değildir. Belki zulmü ve gadri adaleti ve gayesini bilerek adalet icra etmektir. Şerefli neticelerini düşünerek adalet yapan âdildir. Bu konuda İmam Ebû Hanîfe *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı kitabında şöyle der:⁶⁹

"Bilmiş ol ki amel ilme uyar. Nasıl ki aza gözün görmesi sayesinde hareket eder. Az dahi olsa ilim ile amel, çok amel ile olan cehaletten daha faydalıdır. Bu şuna benzer. Çölde bir adamın yanında az miktarda azık bulursa bile doğru yolu bilirse kurtulur, bu onun için, yanında çok azık bulunup ta doğru yolu bilmeyen kimse-den daha hayırlıdır. Cenabı Hak şöyle buyurur: *"Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Bunu ancak aklı olanlar anlar."*⁷⁰

10-Onun Âlimlik Vakarını Sürekli Koruması

Anlatıldığına göre İmam Ebû Hanîfe, az güler, genellikle kendisine soru sorulmadıkça konuşmazdı. Çoğu zaman sanki az önce başına büyük bir bela gelmiş birisi gibi hüznü ve düşünceli bir hali vardı.⁷¹ *Abdullah b. el-Mübarek* bir değerlendirmesinde şöyle demektedir:

"Ebû Hanîfe'nin meclisinden daha vakarlı bir toplantı görmedim. Onun bulunduğu toplantı fukaha meclisini andırıyordu. Şık giyimli, güzel yüzlü, hoş suretli idi. Onun cesur ve korkusuz oluşuna şu olay tanıklık edebilir. Bir gün Küfe'nin büyük mescidinde hep birlikte otururken çatıdan bir yılan İmamın kucağına düşmüş, mescitte bulunanların tamamı korkup kaçarken Ebû Hanîfe hiç istifini bozmamış, yılanı bir kenara atıp yerine tekrar oturmuştur."⁷²

67 Kerderî, *Menâkıb*, s.159; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 175.

68 Bkz. Zernüci, *Ta'limü'l-Müteallim*, s.34, 35; Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (v.1098/1687), *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, [İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri] ç. İlyas Çelebi, İstanbul 2000, s.81

69 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve Müte'allim*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1949, s.11, 12.

70 Zümer, 39/9.

71 Zehebî, *Menâkıb*, s 18-19; Sâlihi, a.g.e., s.292.

72 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s.17; Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 13/336 vd.

Hatîb el-Bağdadî'nin naklettiğine göre, İmam Ebû Hanîfe şöyle anlatır:

“Mekke de bulunuyordum. Bu sırada *Atâ b. Ebî Rabah* (v.114/733) ile karşılaştım. Kendisine bir takım sorular yönelttim. Bana nereli olduğumu sordu. Ben Kûfeliyim dedim. “*Şu dinlerini parça parça edip bölünenlerin diyarından mı?*” diye sordu. Ben de evet, dedim. Peki, sen hangi gruptansın dedi. Ben de: “Selef-i salihine sövmeyen, kadere inanan, işlediği herhangi bir günahından dolayı kimseyi tekfir etmeyen” gruptan, dedim. “*Tamam, anlaşıldı, bu istikametten ayrılmama!*” dedi.⁷³

11-O, İlmî Tartışmalarda Edebe Riayet ederdi⁷⁴

Saymerî (v.436/1045), İbn Derâverdi'den şu olayı nakleder:

“Bir gün *İmam Mâlik* ve Ebû Hanîfe'yi yatsıdan sonra Mescid-i Rasûl'de ilmî konularda müzâkere ederken gördüm. Öyle ki, her biri kendi sahibi olduğu/amel ettiği görüşü savunuyor, ancak birbirlerine karşı ileri gitmiyorlar, biri diğerini hata etmekle suçlamıyordu... (Bu durum), buldukları yerde sabah namazını beraberce kılincaya kadar devam etti.”⁷⁵

İmam Ebû Hanîfe, *Medine*'de Hz. Ali'nin torunu İmam *Muhammed el-Bâkır* (v.117/732) ile bir araya gelmişlerdi. Muhammed Bâkır İmam Ebû Hanîfe'ye hitaben:

“(Duyduğuma göre) Sen, dedem Hz. Muhammed (s.a.s.)'in hadislerine muhafefet ediyormuşsun!” dedi. İmam Ebû Hanîfe:

“Allah korusun! Bu nasıl olur! Oturun bakalım. Ceddiniz Rasûlullah'a ve size büyük hürmetim vardır” dedi. Sonra kendisi de diz çöküp oturdu. Sonra da aralarında şöyle bir konuşma geçti.

İmam Ebû Hanîfe:

—Kadın mı zayıftır yoksa erkek mi?

—Kadın zayıftır.

—İmam Ebû Hanîfe:

—Kadının hissesi mirasta yarım, erkeğin ki ise tamdır. Eğer ben sırf kıyas ile hareket etmiş olsaydım zayıfı korur onun mirastaki payını artırırdım!”

İmam Ebû Hanîfe:

—Namaz mı efdâldir? Yoksa oruç mu?

—Namaz efdâldir.

73 Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, 13/331 vd.

74 İmam Ebû Hanîfe sadece fıkhıta değil, diğer ilim dallarında da münazara da bulunurdu. Bu yönüyle de darb-ı mesel haline gelmişti. Bu hususta oldukça çok olay anlatılır. Örneklerden bazıları için bkz. Muvaffak el-Mekki, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, s.401 vd.

75 Saymerî, *Menâkıb*, s.81

—Eğer kıyas ile konuşmuş olsaydım, bu efdâllığına binaen kadının hayızlı zamanlarında kılamadıkları namazların eda edilmesini isterdim!

İmam Ebû Hanîfe:

—İnsan idrarı mı pistir? Yoksa menisi mi?

—İdrarı daha pistir.

—Eğer sırf kıyasla hareket etmiş olsaydım, her bevledenin gusül yapması gerektiğine hüküm verirdim! Ben Rasûlullah'ın görüşünü alır, hadise aykırı bir görüş ileri sürmekten Yüce Allah'a sığınırım!

Bunun üzerine *Muhammed el-Bâkır* ayağa kalkarak İmam Ebû Hanîfe'yi anlından öpmüş, ona iltifatta bulunmuştur.⁷⁶

Bir adam Yezîd b. Harun (v.206/221)'a: “*Mâlik'in re'yi mi? yoksa Ebû Hanîfe'nin re'yi mi size daha sevimli geliyor?*” diye sorulunca şöyle cevap vermiştir:

“Mâlik'in hadislerini yazınız. Çünkü O, ravileri çok iyi seçip, araştırırdı. Ebû Hanîfe'ye gelince, onun gibisi görmedim. Kiminle fikhî bir konuda bir tartışmaya girse mutlaka üstün gelirdi. Fıkıh ve Ferâiz ilmi ise, Ebû Hanîfe ve onun ashabına mahsus bir sanat gibidir. Sanki onlar, bunun için yaratılmışlardır.”⁷⁷

12-Ona Göre Âlimler Ruhsatlarla Değil, Azimetlerle Amel Etmelidir

Abdullah b. el-Mübarek'in naklettiğine göre, İmam Ebû Hanîfe'ye ‘En faziletli amel hangisidir?’ diye soruldu. O, ‘İlim öğrenmek’ dedi. ‘Sonra hangisidir?’ diye soruldu. ‘Senin yaparken en çok zorlandığın ameldir!’ diye cevapladı.⁷⁸ Bu sözden de açıkça anlaşılacağı üzere, topluma önderlik yapan kimselerin özellikle ilim sahiplerinin, ibadetlerde ve amellerde mümkün olduğu kadar azimetle amel etmesi, ruhsatlara çokça dalmaması gerekir.⁷⁹ Öte yandan İmam Ebû Hanîfe, karakterindeki titizlik sebebiyle fıkıh çalışmalarında ve tartışmalarında özellikle de ibadetler konusunda son derece ihtiyatlı davranırdı. Hanefî ekolüne dair fıkıh kaynaklarının ‘*Tahâre [temizlik] ve Miyâh [sular]*’ bölümlerindeki görüşleri daha yakından incelendiğinde bu hassasiyetin içtihatlarına da yansdığı görülür.⁸⁰

Anlatıldığına göre, İmam Ebû Hanîfe, bir defasında pazardan geçerken tırnak kadar bir çamur elbisesine bulaştı. Gidip, Dicle nehrinin kıyısında yıkadı. Kendisine “*Ya İmam, Sen, belli bir miktarda elbise üzerinde bulunan necasetle bile namaz kılınabilir, diye fetva veriyordun, öyleyse bu kadarlık çamuru niçin yıkıyorsun?*” diye söz edenlere şöyle cevap verdi: “*Evet, öyle ama o fetvadır, bu ise takva!*”⁸¹

76 Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân* s.76, 77 (Benzer bir rivayet için bkz. Şarâni, *el-M'izânü'l-Kübrâ*, I/56); Mekki, *Menâkıb*, s.143,

77 Saymerî, *a.g.e.*, s.86.

78 Zehebî, *Menâkıb*, s.42.

79 Bu hususta oldukça değerli bilgiler için bkz. Şâtübî, İbrahim (v.790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli's-Serîa*, nşr. Abdullah Dıraz, Beyrut ts., I/223 vd.

80 Bkz. Hüseyinî, Mustafa Nûruddin el-Hanefî (v.1331), *el-Metâlibü'l-Münife fi'z-zebb ani'l-İmâm Ebi Hanife*, Beyrut 1990, s.40.

81 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s.281.

13-Ona Göre Gerçek Evliya, Ulema ve Fukahadır

İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde ilim öğrenmeden *zühd* ve *takva* iddiasında bulunanların sayısı oldukça artmıştı. Bu sözde zahitler, şer'i ilimler sahasında hizmet veren ulemayı, zahircilikle, dinin özüyle değil sadece kabuğuyla meşgul olmakla suçluyorlar, halkın âlimlere olan güven ve itimadını ortadan kaldırmaya çalışıyorlardı. İşte selef âlimleri bu sapmayı tespit etmişler, bu konuda yanlış anlayışlar olabileceği konusunda ilim yolcularına uyarılarda bulunmuşlardır. Bu yanlış anlayışı ret babında İmam Nevevî (v.676/1277) Hatîb el-Bağdadî (v.463/1070)'den⁸², hem İmam Ebû Hanîfe'den hem de İmam Şâfiî'den onların şu tespitini nakleder:

ان لم تكن الفقهاء والعلماء أولياء الله فليس لله ولي

“Eğer Allah'ın velileri ulema ve fukaha değilse, [yeryüzünde] Allah'ın hiçbir velisi yok demektir.” İmam Şâfiî'den yapılan bir başka rivayete göre yukarıdaki ifade, [نولماعلا عاهتقلا] şeklinde yani; ‘*fukahadan amel edenler*’ biçiminde kayıtlı olarak gelmiştir.⁸³

II. GÜNDELİK YAŞAYIŞI

İmam Ebû Hanîfe bir sözünde:

قال أبو حنيفة : الحكايات عن العلماء و محاسنهم أحب إلي من كثير من الفقه ، لأنها آداب القوم

“[İlmiyle amel eden] ulemanın yaşantısının ve güzel ahvalinin nakledilmesi bana *Fıkıh'ın pek çok bahsinden daha sevimli gelir. Çünkü bu nakillerde onların adabı anlatılmaktadır*”⁸⁴ diyerek salih kimselere olan muhabbetini dile getirmiştir. Biz de onun bu sözünden ve “عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة” “*Salihlerin anıldığı yere rahmet iner*”⁸⁵ veciz sözünden hareketle, onun ahiret odaklı yönüne dikkat çekmek, onun yaşantısından satırlara yansyan bazı bölümleri ilim erbabıyla paylaşmak istiyoruz.

A-İBADET HAYATI

İslamiyet'e göre, bilgi amel için elde edilir. Toplumun ileri gelenleri, özellikle de ilim adamları ve fakihler söyledikleriyle amel etmelidirler. Fıkıh ilmiyle meşgul olanlar söz, fetva ve içtihatlarıyla gündelik hayatlarında sergiledikleri davranışlar arasında tutarlılık bulunmasına özellikle dikkat etmelidir. Zira ulema ve fukaha, toplumun bir bakıma aynası durumundadır. Dolayısıyla fakihler topluma yön ve-

82 Bağdadî, Hatîb, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, thk. Âdil b. Yusuf el-Ğarâzî, Riyad 1996, I/150-151.

83 Bkz. Nevevî, *Fadlül-İlm ve Âdâbü'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s.60.

84 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf (v.463/1070), *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, thk. Übey el-Eşbâl ez-Züheyrî, Riyad 1993, s.509; Ayrıca bkz. Hocamızın hocası Muhaddisü'l-Asr Abdülfezzâh Ebû Ğudde (rh.a.)'in, el-Hâris el-Muhâsibî'nin *Risâletü'l-Müsterşidin*'ine yazdığı takdim yazısı, Beyrut/Kahire 2000, Dâru's-Selâm, s.12, 13. İmam Ebû Hanîfe'nin bu sözü şu ayetlerden mühlhemdir:

{ Yusuf, 111 } لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب { } وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك {

85 Bu söz Süfyan b. 'Uyeyne'ye nispet edilir. Bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut 1405, VII/285; İbnü'l-Cevzî (v.597/1200), *Sıfatü's-Safve*, thk. Muhammed Ravvâs Ka'acî-Mahmut Fahurî, Beyrut 1979, I/45; Hafız 'Irâkî (v.806/1404) İhyâ tahririnde bu sözün merfu bir hadis olarak Rasûlullah (s.a.v.)'a nispetinin bulunmadığını söyler. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâu Ulûmü'ddin*, Beyrut ts., II/231.

ren, onları şekillendiren, davranışlarıyla diğer insanlara yol gösteren durumundadırlar.⁸⁶

İmam Ebû Hanîfe'nin biyografisine yer veren bütün kaynaklar, onun düzenli ve yoğun bir ibadet hayatı olduğunda müttefiktirler.⁸⁷ Hadis Hafızı *Zehebî* (v.748/1347), bu hususun tevatürle sabit olduğunu kaydeder.⁸⁸ Hafız *İbn Receb* (v.795/1393) de ünlü eseri *Letâif*'te selef-i sâlihîn'in ibadet ve taatlerinden bahsederken ilmiyle amil olması bakımından İmam Ebû Hanîfe'den övgüyle bahseder.⁸⁹ Hafız *İbn Kesîr* (v.774/1372) de aynı yönde açıklama yapar.⁹⁰ *Yezîd b. Kümeyt* anlatıyor:

“Bir gün İmam Ebû Hanîfe sahip olduğu dükkâna geldi. Orada çalışan bir çırak rengârenk kumaşları İmam'ın önüne açtı. Bu sırada (kumaşların çeşitliliğinden etkilenmiş olacak ki, içini çekerek) “*Allah'ım senden cenneti istiyoruz!*” dedi. Ebû Hanîfe bunu duyunca ağlamaya başladı, başını önüne eğdi, ardından derhal dükkânın kapatılmasını istedi. Hızlıca başını örttü (Sonra da evine gitti). Ertesi gün olunca ben yanına gittim. Bana:

“*Ey dostum, biz ne kadar cüretliyiz! Birimiz Allah'tan cenneti istiyor! Hâlbuki Yüce Allah cenneti kendisinden razı olduklarına vereceğini vaat etmiştir. Bizim gibiler de kalkıp ondan bizleri kolayca af etmesini istiyoruz!*” diye hayıflandı.⁹¹

Çok ibadet ettiği yüzüne vururdu. İmam *Cafer-i Sâdik*'in oğlu *Musa el-Kâzım*, bir defasında *Ebû Hanîfe*'nin yüzüne bakar, sen Numân olmalısın, der, O da, evet der, ben Numan'ım. Bunu nereden anladın? Diye sorar. O da: “Yüce Allah şöyle buyurmamış mıdır?

“*Onlar, yüzlerindeki secde izleriyle tanınırlar!*”⁹²

1-Ebu Hanîfe, Namaza Çok Önem Verirdi.

İmam Ebû Hanîfe, sıradan halk bir âlimi nasıl değerlendiriyorsa, âlimin ona uygun davranmasını gerekli görmektedir. Onun bütün geceyi ibadetle geçirmeyi adet haline getirdiği olayı İmam Ebû Yusuf şöyle anlatıyor:

“Bir keresinde Ebû Hanîfe ile birlikte yürüyorduk. Yanından geçtiğimiz gruptan birisi arkadaşına dönüp şöyle dedi: ‘*Bu Ebû Hanîfe'dir, geceleri hiç uyumaz.*’ Bunun üzerine Ebû Hanîfe bana dönerek: ‘*Allah'a yemin ederim ki yapmadığım bir şey söylenmiyor*’ dedi. Ebû Yusuf devamla “*Kendisi namaz, tazarru ve dua ile bütün geceyi ihya ederdi*” diye eklemiştir.⁹³

86 Bilgin, Vecdi, *Fakih ve Toplum*, İstanbul 2003, s.17 vd.

87 Uveyza, Kâmil M. Muhammed, *el-İmâm Ebû Hanîfe*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s.116 vd.

88 Bkz. İbn Hallikân, Şemsüddîn (v.681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1977, IV/107; Zehebî, *Menâkıb*, s.20 vd.

89 Bkz. İbn Receb, Zeynüddin Ebülferec (v.795/1393), *Letâifü'l-Meârifîmâ Limevâsîmî'l-Âmi mine'l-Vezâif*, thk. Yasin M. es-Sevvâs, Beyrut 1996, s.180.

90 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/413. vd.

91 Zehebî, *Menâkıb*, s.23.

92 Mekki, *Menâkıb*, s.232.

93 Bu meşhur hikâye birçok kaynakta geçmektedir. Örnek olarak bkz. Sibtu İbnî'l-Cevzî (v.654/1256), *el-İntisâr ve'l-Tercih lil'l-Mezhebi's-Sahih [el-Fikhu ve Usûlü'l-Fıkh min Â'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevseri]* adlı eser

Hizmetçisinin anlattığına göre, kendisini tanıdığından beri bir gece olsun yanını yere koymadığını söyler. Onun uyku zamanı yaz mevsiminde öğle ile ikinci arası, kış mevsiminde ise gecenin başlangıç bölümleri olduğunu belirtir.⁹⁴ Nitekim *Ebû'l-Cüveyriye* şöyle demiştir: “*Ebû Hanîfe ile altı ay beraber kaldım. Bir gece olsun yanını yere koyup uzandığını görmedim*”⁹⁵ İmam Ebû Hanîfe, çok namaz kılmasından, bu esnada çokça ayakta durmasından ötürü kendisine ‘*el-veted*’ ya da ‘*vetedü'l-leyl*’ (gece kazığı-direği) denmişti.⁹⁶

İmam Ahmed b. Hanbel (v.241/855)'in yanında birisi: “Eh, Ebû Hanîfe'nin de ilimde (şöyle böyle) bir yeri var!” şeklinde konuşmuştu. İmam Ahmed adamı azar-larcasına şöyle dedi: “*Sübhallah! Bu nasıl söz. İlim, verâ', zühd ve ahireti dünyaya tercihte onun mevkiine yetişen kimse olmamıştır*”⁹⁷

İmam Şâfiî'nin hocası Vekî' b. el-Cerrâh (v.197/812) İmam Ebû Hanîfe'den daha güzel namaz kılan, ondan daha fakih birini hiç görmedim, demiş, onun namazdaki huşuuna dikkat çekmiştir.⁹⁸ Meşhur muhaddis ve fakih Süfyân b. 'Uyeyne (v.198/814), “*Bizim zamanımızda Mekke'ye Ebû Hanîfe'den daha fazla namaz kılan birisi gelmemiştir!*” demiştir.⁹⁹

2-Kırk yıl yatsı abdestiyle sabah namazı kılması meselesi:

Şâfiî mezhebinin önde gelen otoritelerinden İbn Hacer *el-Heytemî* (v.973/1566), *İmam Ebû Hanîfe*'nin bu hasletinin yadırganacak bir durum olmadığını, hatta O'nun bu özelliğiyle komşularını bile derinden etkilediğini belirtir. Öte yandan bu yöndeki haberlerin tevatür derecesine ulaştığını, bu haberlerin sahih kaynaklarda yer aldığını söyler.¹⁰⁰

Abdülhây el-Lüknevî (v.1304/1886) de bu konudaki rivayetleri toplamış, bu hasletin sadece ona has bir özellik olmayıp, bu sıfatıyla meşhur birçok selef âlim ve fakihinin bulunduğunu söylemiştir.¹⁰¹

içerisinde], nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Beyrut 2004, s.458, Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 6/399; Süyûtî, *Tebîzu's-Sahife fî Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanife*, s.105 vd.

94 Zehebî, a.g.e., s.21; Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s.40.

95 Ebû Nuaym, *Müsned-i Ebî Hanife*, s.21; Zehebî, *Menâkıb*, s 21-22.

96 Nevevî, *Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, II/220; Vâsıtî, *Mecmau'l-Ahbâb*, III/339; Zehebî, a.g.e., s.21.

97 Zehebî, a.g.e., s 43.

98 Bkz. Vâsıtî, *Mecmau'l-Ahbâb*, III/338.

99 Vâsıtî, *Mecmau'l-Ahbâb*, III/339.

100 Bkz. Nevevî, *Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, II/220; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/413; Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s.40. Zehebî, *Menâkıb*, s 21-22; A. müellif, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VI/399; Bu rivayet bizim ulaştığımız kaynakların hemen hemen tamamında yer bulmaktadır. Biz burada bunların hepsini saymayacağız. Zaten buna gerek de yoktur. Zira bizlerin hayatının İmam Ebû Hanîfe ve benzeri selef âlimlerinin bu güzel hasletlerinden oldukça uzak durumda olduğu hususu bir yanlısına değil maalesef gerçek bir durumdur. Zira seküler yaşamın iliklerimize kadar işlediği son yüzyılda, hem maddî hem de manevî hayatımızda tam bir savrulma yaşamaktayız. Bundan dolayı bu tür haberler ve rivayetler biz acizü naçizlere sanki bir efsane, mitolojik bir hikaye gibi geliyor. Şurası bir gerçektir ki bu tür rivayetlerin içerisinde sunuş biçimi ve üslubu bakımından kimi mübalağa içeren ifadeler varsa da, bunların varlığı söz konusu meselenin özünü ve olgusal gerçekliğini asla değiştirmemektedir. İbn Hacer el-Askalânî, bu tür haberleri asılsız ve abartılı görenlere İbn Davud el-Hureybi (v.211/826)'nin ya hasetçi ya da cahil oldukları şeklindeki tepitiyle cevap vermektedir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzibü'l-Tehzib*, X/451. Hâfız Zehebî, bu rivayeti tenkit etmeksizin her iki eserine de almıştır. Bir hadis otoritesi ve hadis sarrafı olan İmam Zehebî, rivayette herhangi bir kusur olsaydı, bu kusurları hiçbir kimsenin levminde ve konumundan çekinmeden dile getirirdi. Zehebî, *Menâkıb*, s 21-22.

101 Bkz. Lüknevî, *Abdülhây* (v.1304/1886), *İkâmetü'l-Hucce alâ enne'l-İksâre fî't-Te'abbüdi leyse bi Bid'a*, thk. Abdül-

Hanefî mezhebi hakkında, özellikle de bu mezhebin İmamı olan Ebû Hanîfe ile ilgili aleyhte rivayetlere de yer veren *Hatîb el-Bağdadî* kendisini şöyle demekten alamamıştır.

“*Ebû Hanîfe bilindiği kadarıyla, kırk yıl boyunca bütün sabah namazlarımı yatısı abdestiyle kıldı. Kur’ân’ı her gece seher vaktinde bir rekâtta hatmederdi.*¹⁰² *Geceleri onun ağlama seslerini komşuları duyar kendisine acırlardı.*”¹⁰³

İmam Ebû Yusuf ta bu duruma şahit olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴

Ünlü mutasavvıf Sühreverdî, bu davranışın İmam Ebû Hanîfe’nin yanı sıra aralarında Saîd b. el-Müseyyib (v.94/712), Fudayl b. ‘İyâz (v.187/803), Vüheyb b. el-Verd (v.153/770), Ebû Süleyman ed-Dârânî (v.215/831), Ali b. Bekkâr (v.207/822), Habîb el-‘Acemî (v.130/747), Kehmes b. Minhâl (v.149/766), Ebû Hâzim (v.140/757), Muhammed b. el-Münkedir (v.130/748) gibi zatlarında içinde bulunduğu kırk kadar Tâbiîn’in de hasleti olduğunu Ebû Tâlib el-Mekkî (v.386/996)’nin ‘*Kûtu’l-Kulûb*’ adlı eserinden naklen zikretmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla bu güzel ve değerli davranışı sadece ona özgü bir vasıf değildi. Hârice b. Mus’ab’ın naklettiğine göre İmam Ebû Hanîfe’nin yanı sıra Hz. Osmân (v.35/665), Temîm ed-Dârî (v.40/660), Saîd b. Cübeyr (v.95/714) gibi zatlar da böyle yapardı.¹⁰⁶ İmam Ebû Yusuf da hocası İmam Ebû Hanîfe’nin her gece Kur’ân’ı bir rekâtta hatmettiğini belirtir.¹⁰⁷

Ebû Abdîrrahman el-Mukri’ bir muhatabına şöyle dediği nakledilir: “*Ebû Hanîfe’yi namaz kılarırken görseydin, bütün düşüncesinin sadece namaz kılmak olduğuna inanırdın.*”¹⁰⁸ Abdullah b. el-Mübarek, Ebû Hanîfe’nin, abdestini bir gün boyunca tuttuğunu hatta bir abdestle beş vakit namazı kıldığını nakleder.¹⁰⁹

3-Orucu-Haccı-Kur’ân’ı Tilaveti:

Ünlü Hanbelî bilgini *İbn Receb el-Hanbelî* (v.795/1393), Ebû Hanîfe’nin Ramazan ayında, namazlarda okudukları dışında, günde iki olmak üzere altmış hatim yaptığını zikreder.¹¹⁰ İmam Ebû Hanîfe’nin önde gelen ashabından birisi olan *Ebû Mutî‘ el-Belhî* (v.198/813): “*Hacc zamanında geceleri tavaf etmek amacıyla her ne zaman hareme gittimse orada mutlaka Ebû Hanîfe ile Süfyân-ı Sevri’yi birlikte tavaf eder bulurdum*”¹¹¹ demektedir.

fettâh Ebû Ğudde, Kahire 1999, s.75 vd.

102 Bir başka rivayette Abdullah b. el-Mübarek, geceleyin iki rekâtta bir hatim yaptığını söyler. Bkz. Sibtu İbni’l-Cevzi, *el-İntisâr ve’t-Tercih lil’-Mezhebi’s-Sahîh*, s.459. Ayrıca bkz. Vâsıtî, *Mecmau’l-Ahbâb*, III/339. Zehebi de bu haberi iki ayrı tarihten geldiğini tenkitsiz nakleder. Zehebi, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 6/399.

103 Nevevî, *Tehzîbü’l-Esmâ ve’l-Lügât*, II/220; Zehebi, a.g.e., s.23, 24.

104 Bkz. Heysemî, *el-Hayrâtü’l-Hisân*, s.40

105 Bkz. Sühreverdî, *Şihâbüddin* (v.632/1234), ‘*Avârifü’l-Meârif*, [Tasavvufun Esasları], ç. İrfan Gündüz-H. Kamil Yılmaz, 1990, s.465.

106 Sibtu İbni’l-Cevzi, a.g.e., s.458.

107 Vâsıtî, *Mecmau’l-Ahbâb*, III/339; Zehebi, a.g.e., s.21.

108 Zehebi, a.g.e., s.21.

109 Nevevî, *Tehzîbü’l-Esmâ ve’l-Lügât*, II/220; Zehebi, a.g.e., s.24.

110 İbn Receb, *Letâifü’l-Meârif*, s.318.

111 Heysemî, *el-Hayrâtü’l-Hisân*, s.50; Süyûtî, *Tebyizu’s-Sahife fî Menâkibi’l-İmâm Ebi Hanife*, s.106.

Ebû Hanîfe'nin önde gelen dost ve arkadaşlarından Hârice b. Mus'ab es-Serahsî Ka'be-i Muazzama içerisinde Kur'ân'ı Kerim'i hatmeden dört kişi arasında Ebû Hanîfe'nin de bulunduğunu zikretmiştir.¹¹² Büyük hadis otoritesi *Hâfız Yusuf el-Mizzî* (v.742/1342)'nin belirttiğine göre, İmam Ebû Hanîfe bütün hayatı boyunca 70 bin defa Kur'ân'ın hatmetmiştir.¹¹³

Ebû Hanîfe fikhî, “*insanın lehinde ve aleyhinde olacak şeyleri bilmesi*”¹¹⁴ şeklinde anlamış ve dinin insan hayatının ayrılmaz bir parçası olduğunu verdiği son derece anlamlı ve isabetli fetvalarla ortaya koymuştu. Dönemin önde gelen âlimleri kendisine hacla ilgili sorular yöneltirler, ilgili ahkâmın yazılarak kendilerine verilmesini isterlerdi. Bir gün *Süfyân es-Sevrî*'nin yanına bir adam geldi ve ona hacla ilgili bir konuda sorular yöneltti. O da kendi cevabını verdi. Adam ‘Ebû Hanîfe bu hususta şöyle şöyle demişti ama!’ deyince, “Aslında cevap Ebû Hanîfe'nin verdiği gibidir! Kim bunun aksini söyleyebilir ki?” dedi. İmam Ebû Yusuf devamla, “Süfyân-ı Sevrî'nin Ebû Hanîfe'ye fikhî görüşlerindeki muvafakati benimkinden daha fazladır” derdi.¹¹⁵

Rivayete göre 55 defa hac yapmıştı.¹¹⁶ İmam Ebû Hanîfe bu yolculuklarda hac için gelen ilim ve takva sahipleriyle görüşür. İlmi konularda görüş alış verişinde bulunurdu. Birkaç hac yolculuğu esnasında İmam Mâlik ile görüşmüş, onunla fikhî konularda müzakerelerde bulunmuştur.¹¹⁷

Bir defasında hadisçilerin önderi A'meş (v.148/765) hacca gitmeye niyet etmişti. Sonra yola çıktı. Hîre'ye vardıklarında yol arkadaşı Ali b. Müshir (v.168/784)'e: “*Ebû Hanîfe'ye kadar git. Ondan rica et de bize hacc ahkâmını yazıversin!*” demiştir.¹¹⁸ Hammâd b. Zeyd (v.179/795) derki: “Hacca gitmek istiyordum. Kendisine veda etmek üzere Ebû Eyyûb es-Sahtiyânî (v.131/749)'nin yanına gittim. Bana: “*Duyduğuma göre, Kûfe halkının fakihî Ebû Hanîfe de hacca gidiyormuş, benden ona selam söyle*” demiştir.¹¹⁹

B-ZÜHD VE TAKVASI

Anlatıldığına göre, İmam Ebû Hanîfe hayatının erken dönemlerinde, riya ve şöhretten kaçınmak amacıyla uzleti tercih etmişti. Bir defasında rüyasında Hz. Peygamber (s.a.v.)'i gördü. Rasûlullâh (s.a.v.) kendisine: “*Sünnetimin ihyası senin*

112 Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 29/436; Heysemî, a.g.e., s.51.

113 Bkz. Mizzî, a.g.e., *Tehzibü'l-Kemâl*, 29/434.

114 Bkz. İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim (v.920/1514), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzid-Dekâik*, thk. Ahmed Azv 'In-âye ed-Dımeşkî, Beyrut 2002 (Dârulhıyâ't-Türâsî'l-'Arabî), I/16.

115 İbn Abdilberr, *el-İntikâ*, s.197-198.

116 Bkz. Mekki, *Menâkıb*, s.321; Umerî, Ali Muhammed, *el-Hılâf beyne Ebi Hanîfe ve Ashâbih*, (Ezher'de kabul edilmiş doktora tezi, 1979.), Riyad 2002, s.41.

117 Bkz. Pekcan, Ali, “*İmam Muhammed'in Medine Ehli İle Yaptığı Fikhî İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme*”, [müellif'in makalelerini derlediği *İslam Hukuk Teorisine Usûlî yaklaşımlar* adlı eserin içerisinde, (Yediveren yayınları) Konya 2009, s.53 vd.]

118 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf (v.463/1070), *el-İntikâ fî Fezâilî'l-Eimme es-Selâse el-Fukahâ*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1997, s.195.

119 İbn Abdilberr, a.g.e., s.195; Kerderî, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, s.111.

aracılığınla meydana gelecektir. Uzleti terk et” diye seslendi. Bunun üzerine ilme atıldı, topluma karıştı.¹²⁰

İmam Ebû Hanîfe, zühd ve takva üzere yaşamayı kendisine ideal olarak seçen âlim ve *abid* bir din önderi olarak dikkat çeker. Sultanların verdiği hediyeleri kabul etmez, ticaret yapar, kendi el emeği ile geçinirdi. Saygın bir kişiliği vardı.¹²¹

İlim hayatına devam ederken bir taraftan da ortaklarıyla ticareti yürüten İmam Ebû Hanîfe, helal ve haram konusunda son derece hassasiyet gösteren biriydi. Bir defasında ortağı kusurlu bir malı normal fiyatından satınca o parti maldan elde ettiği gelirin tamamını el sürmeden ihtiyaç sahiplerine dağıtmayı tercih etmişti.¹²²

Abdürezzak b. Hemmâm (v.211/826), zaman zaman Ebû Hanîfe'nin yüzünde ağlama izleri gördüğünü söyler.¹²³

İmam Ebû Hanîfe, zühd ve verasından dolayı küçük de olsa her olaydan kendisine mutlaka bir ders çıkarmaya çalışırdı. Mesela bir gün yoldan geçerken çamurda toprakla oynayan bir çocuk gördü ve onu: “*Dikkat et. Sakın düşmeyessin!*” diye uyardı. Çocuk: “*Benim düşmem basittir, düşersem yalnız ben düşerim kendime yazık ederim. Asıl sen dikkatli ol. Zira senin ayağın kayarsa, sana tabi olup peşinden gelenlerin tamamının ayağı kayar. Bunların hepsini buldukları kötü halden çıkarmak da çok zor olur*” dedi. Ebû Hanîfe küçük bir çocuğun bu sözleri karşısında hayranlığını gizleyemedi.

Ardından ağlayarak talebelerine: “*Şayet size bir mesele, bir hadise zahir olur ve daha açık bir delil ortaya çıkarsa, o hususta bana tabi olmayınız, beni taklit etmeyiniz*”¹²⁴ dedi.

*Ebû Yusuf*un naklettiğine göre, İmam Ebû Hanîfe, zühd üzere bir hayat sürülmesi gerektiğini şu beyti tekrar ederek ifade ederdi.¹²⁵

كفى حزنا ألا حياة هنيئة - ولا عمل يرضى به الله الصالح

Hüzün olarak yeter, mutlu bir hayat sürmemek,

Ve Allah'ı razı edecek bir salih amel işlememek...

Sehl b. Müzâhim şöyle anlatırdı:

“Bir defasında Ebû Hanîfe'nin evine gittim. Yerde yaygı olarak sadece hasır seriliydi. Kendine, bunca geniş aileniz varken ne dünyalık ne de makam kabul ediniyorsunuz, denildi: O da:

“Zâriyât suresi 22. ayetini okuyarak, ailem için Allah bana kâfidir. Bana bir

120 Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (v.465/1072) *Keşfü'l-Mahcûb*, ç. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, s.188.

121 Sâlihî, *Tabakâtü 'Ulemâ'î'l-Hadîs*, I/261.

122 Bkz. Mizzî, Ebû'l-Haccâc b. Yûsuf (v.742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1992, I. Baskı, 29/430.

123 Saymerî, a.g.e., s.47.

124 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s.279, 280.

125 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s.47.

ayda gıda için iki dirhem yetmektedir. Allah'ın hesap soracağı şeyi niye boşuna biriktireyim ki?! Kişi toplayıp biriktirdiği maldan *-ister itaatte ister isyanda sarf etmiş olsun-* Allah katında sorguya çekilecektir. Herkesin rızıkına Yüce Allah kâfi değil midir?"¹²⁶

İmam Ebû Yusuf'un aktardığına göre onun dini hassasiyetini gösteren bir olay da şöyledir: Bir defasında bir kadın fetva sormak amacıyla Ebû Hanîfe'nin mescit-teki halkasın yanına gelir. İmam Ebû Hanîfe, hemen ayağa kalkıp kadını bir sütu-nun arkasına çeker sorusunu orada cevaplandırır. Sonra ders halkasına döner ve:

"Kadının bana sorduğu soruyu sizin yanınızda da cevapladım. Ancak böyle yap-makla kadının erkekler tarafından rahatsız edilmesini önlemeyi amaçladım" der.¹²⁷

1-Tevazu Ve Yumuşak Huyluluğu

İmam Ebû Hanîfe son derece mütevazı idi.¹²⁸ Bir defasında bir adam, manifa-turacılar çarşısına gelir ve 'Fakih Ebû Hanîfe'nin dükkânını arıyorum" der. Bunu duyan İmam: *"O söylendiği gibi bir fakih değil, sadece zoraki hüküm veren bir müf-tidir"* diyerek eşsiz bir tevazu örneği sergiler.¹²⁹

Önde gelen sûfilerden *Feridüddin el-Attâr*'ın naklettiğine göre İmam Ebû Hanîfe, başına sıkıntılı bir durum gelirse, salih amelleriyle tevessülde bulunurdu. O bu meyanda bazen halli gayet müşkül zor bir fıkhi mesele ile karşılaşınca o so-runun çözümünü sağlamak amacıyla Kur'an'ı Kerim'i defalarca hatmettiği olurdu.¹³⁰

Şeyhu'l-İslam Lakabıyla şöhret bulmuş *İbn Teymiyye* (v.728/1327), İmam Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının, diğer müçtehit İmamlar da olduğu gibi ilim ve dindar-lıkta isabetli ve tutarlı bir hayat üzere olduklarını söyler.¹³¹

İbn Abdilberr'in kaydettiğine göre¹³² Hakem b. Vâkîd şöyle demiştir:

"Ebû Hanîfe'yi günün başından sonuna kadar sürekli fetva veriyorken gördüm. (Günün sonunda) yanında bulunan insanların sayısı azalınca kendisine yaklaştım ve,

"Ey Ebû Hanîfe! Şayet Ebûbekir ve Ömer bu mecliste olsaydı, sonra da onlara bu karmaşık meseleler sorulsaydı, herhalde onlardan bazılarını cevaplamadan bırakır-lardı!" dedim. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, bana doğru dönmüş ve, *"Sen hasta mı-sın kardeşim!"* diye şiddetli bir tepkide bulunarak, bu sözü edepsizlik addetmiştir.

İmam Ebû Hanîfe, kendisi zühd ve ilmin zirvesi olduğu halde şu örnekteki gibi güzel bir tevazu örneği sergilemiştir. *Hâfız Yusuf el-Mizzî* (v.742/1341)'nin

126 Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s.59.

127 Bkz. Mekki, *Menâkıb*, s.232.

128 İbn Abdilberr, *a.g.e.*, s.261.

129 Zehebî, *Menâkıb*, s.38.

130 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s.279.

131 İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim (v.728/1327), *Minhâcü's-Sünne fî Nakzi Kavli-Şia ve'l-Kaderiyye*, Bulak 1322, I/168; III/142; IV/77;

132 *el-İntiqâ*, s.270

Tehzibü'l-Kemâl'de zikrettiğine göre¹³³ Basralı İbn Zebbân'nın babası şöyle demiştir:

“Bir defasında Ebû Hanîfe ile birlikteydim. Bir ara bana dönerek: “*Ey Basralılar, siz bizden daha veralısınız, biz ise sizden daha fakihiz!*” diyerek bizlere iltifatta bulunmuştur.”

2-Onun Mezhebine İttiba Eden Meşhur Zahit ve Âbitler

İmam-ı Azam'ın mezhebine tabi olan, O'nun görüşlerini benimseyip, ona göre amel eden züht ve vera' ehli birçok zevat bulunmaktadır. Örneğin, İbrahim bin Edhem (v.194/810), Şakik el-Belhî (v.194/810), Ma'ruf el-Kerhî (v.200/815), Ebû Yezid el-Bistamî (v.161/778), el-Fudayl bin İyâz (v.187/803), Davud et-Tâi (v.165/782), Ebû Hamid el-Leffâf (v.240/855), Halef bin Eyyub (v.215/830), Abdullah İbn el-Mübarek (v.181/797), Veki' bin el-Cerrah (v.198/812), Ebû Bekr el-Verrâk (v.280/893) ve diğerleri.¹³⁴

Şayet bu isimler Onu İmam olarak görmeseydiler Ona tabi olmaz, Onun arkasından gitmezlerdi. Bunlardan Dâvud et-Tâi şöyle anlatır:

“Yirmi yıl Ebû Hanîfe'nin yanında bulundum. Bu müddet zarfında dikkat ettim, ne yalnızken ne de yanında birileri varken başı açık oturduğunu, istirahat maksadıyla da olsa ayaklarını uzattığını hiç görmedim. Kendisine: “Yalnızken ayağını uzatsan ne mahzuru var?” diye sordum. O da: “Yüce Allah karşısında yalnızken edepli olmak daha münasiptir de ondan!” diye cevap verdi.”¹³⁵

3-Gıybetten uzak duruşu-Zorluklara tahammülü

Malum olduğu üzere başkalarının gıybetini yapmak, insanoğlunun var olduğu günden beri kendisinden kurtulamadığı ahlaki zaatlardan birisidir. Ancak Yüce Allah Peygamberlerini bundan korumuş, Salih ve âlim kimseler de bu kötü ahlaktan mümkün merteye kaçınmaya çalışmışlardır. İşte bir iki örnek:

Abdullah b. el-Mübarek (v.165/781) der ki:

“Bir defasında Süfyân es-Sevrî'ye, “*Ebû Hanîfe gıybetten ne kadar uzak birisi. Onun düşmanı bile gıybetle andığını hiç işitmedim*” dedim. O da: “*Vallahi O, böyle yaparak elde ettiği sevapların elden gitmesini isteyecek kadar akılsız birisi değildir*” demiştir.¹³⁶

Bir grup insan Ebû Hanîfe'ye gelip, “*Süfyân es-Sevrî sizin aleyhinize sözler sarf ediyor*” diye kovuculukta bulundular. İmamın cevabı şöyle oldu: “*Eğer söylediyse Allah onu affetsin*” dedi. Sonra da onu övücü ifadeler kullandı.”¹³⁷

133 Bkz. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, 29/432.

134 Bkz. Bağdadî, *Tarihu Bağdat*, 13/324; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.188 vd., Kuraşi, *et-Tabakatü's-Seniyye*, 3/234.

135 Attâr, Feridüddin, *Tezkiratü'l-Evliya*, ç. Süleyman Uludağ, İstanbul 1984, s.279.

136 Vâsıtî, *Mecmau'l-Ahbâb*, III/341.

137 Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s.80. İmam Ebu Hanife eğer Süfyân-ı Sevrî aleyhine bir şey söyleseydi, onun sözünü Ebu Hanife'ye getirdikleri gibi büyük bir olasılıkla bu sözü de ona götürüp söyleyeceklerdi. Zira koğuculuğun alçak

Bazen şöyle derdi: “Ben ömrümde hiç kimseye kötülükle karşılık vermedim. Hiç kimseye lanet etmedim. Hiçbir müslüman ya da ve gayr-i müsleme zulmetmedim. Hiçbir kimseye hile yapmadım. Komplo kurmadım.”¹³⁸

Vekî‘ b. el-Cerrâh’ın anlattığına göre, İmam Ebû Hanîfe, kendisini levm edenlere, haset edip, gıybetini yapanlara şu beyitleri okurdu.¹³⁹

إِنْ يَجْسِدُونِي فِإِنِّي غَيْرٌ لِأَيِّمِهِمْ - قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الْفَضْلِ قَدْ حُسِدُوا
فَدَامَ لِي وَلَهُمْ مَا بِي وَمَا بِهِمْ - وَمَاتَ أَكْثَرُنَا غَيْظًا بِمَا يَجِدُ

Onlar bana haset etseler de ben onlara haset etmem

Benden önce yaşamış nice faziletli kimseye de haset edilmiştir.

Bana ve onlara ait hususlar ise hep var olmaya devam etmiştir.

Çoğumuz, başkalarının elde ettiği hayırlara duyduğu kinden ölüp gitmiştir.

İmam Ebû Hanîfe'nin mezhebini kaydeden ve neşreden *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* (v.189/805) hocasının şahıs olarak zamanının biriciği; kişiliği, ilmi, fıkhi, veraî, Allah yolundaki cömertliği, dostluğu ile sağlam birisi olduğunu söylerdi.¹⁴⁰ *İmam Züfer* (v.158/774) de aynı yönde açıklama yapmıştır.¹⁴¹

Bir gün İmam Ebû Hanîfe'ye, *Alkame* (v.62/682) mi yoksa *Esved* (v.74/694)¹⁴² mi daha faziletlidir? diye sordular. Şöyle cevap verdi:

“Bize lazım olan onları dua ve istiğfar ile yâd etmektir. Ben nasıl olur da birini diğerine üstün tutarım”¹⁴³

Ebû Hanîfe'ye, ‘İnsanlar sizin hakkınızda ileri-geri konuşuyorlar, sen bunların hiçbirinin hakkında neden konuşmuyorsun, denildiğinde şöyle demişti: “Bu değerli bir haslettir, Allah’ın fazlıdır, onu dilediğine verir.”¹⁴⁴

Süfyân b. Uyeyne (v.198/814), İmam Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının mescitte yüksek sesle ders yaptıklarını görmüş, ‘Ey Ebû Hanîfe, mescitte böyle bağırsılır mı?’ demiş. Ebû Hanîfe de: “Bırak onları, başka türlü fakih olamazlar zaten!” diyerek, ilim için her şeye katlandığını göstermiştir.¹⁴⁵

karakteri de budur zaten. İşte bundan dolayı Ebu Hanife bu durumu sezdiğinden ince bir cevap vermiştir, Allahu alem.

138 Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s.80

139 Bkz. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/442.

140 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s.43.

141 Saymerî, *a.g.e.*, s.43, 44; Sâlihî, *Ukûdü'l-Cümân fî Menâkıbi'l-İmam el-Azam*, s.294.

142 *Alkame* ve *Esved*, *Tâbiîn*'in büyüklerindedir. Kûfe de yaşamışlardır. *Alkame* b. Kays (v.62/681), *Esved* b. Yezîd (v.74/693)'in amcasıydı. İkisi de büyük fakih ve muhaddislerdendi. (r.aleyhimâ)

143 Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s.55, 56.

144 Heysemî, *a.g.e.*, s.56

145 İbn Abdilberri, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, s.554; Sâlihî, *Ukûdü'l-Cümân fî Menâkıbi'l-İmam el-Azam*, s.294.

4-Firaseti-Cesareti-Metaneti¹⁴⁶

Firâset, öngörü, bir şeyin vukuundan önce sezilmesi gibi anlamlara gelir.¹⁴⁷ Bir hadis-i şerifte Rasûlullah (s.a.s.) “*Mü’minin firasetinden sakının. Çünkü o Allah’ın nuru ile bakar.*” buyurmuştur.¹⁴⁸ Bu hadiste de açıkça görüleceği üzere, bir Müslüman, ilim ve takva bakımından ileri derecelere ulaştığında Yüce Allah ona önsezi/öngörü yetisini ihsan etmektedir. Bu durumdaki bir kimse kendisine bahşedilen bu yeti/meleke sayesinde olayları, fikirleri, insanları değerlendirirken isabetli kararlara ve sonuçlara ulaşmaktadır. Bütün kaynaklar onun böyle bir şahsiyet olduğuna vurgu yapmaktadırlar. İmam Ebû Hanîfe, firasetiyle ahabından birçoğunun istikbalde nasıl olacağını keşfetmiş¹⁴⁹, daha olmadan önce kendilerine söylemiş, söylediklerinin de aynen çıktığı görülmüştü.

Oğlu *Hammâd*’ın anlattığına göre, *İmam Züfer* (v.158/774), *İmam Ebû Yusuf* (v.182/798), *Dâvud et-Tâî* hakkında söyledikleri aynen çıkmıştı. Ebû Hanîfe, Dâvud et-Tâî’nin ahirete, Ebû Yusuf’un ise dünyaya meyledeceğini söylemiş, söylediği gibi *Dâvud et-Tâî* zahitlerin önde gelenlerinden olmuştu. Ebû Yusuf da Abbasiler döneminde Başkadı oldu.¹⁵⁰

III. SOSYAL HAYATI

A-Anne-Babasına Saygısı:

Anlatıldığına göre, kadılık görevini alması için kendisine sürekli baskı yapıyordu. Hapse atılıyor, her gün sopolanıp, dövülüyordu. Ancak o, bu eziyet ve işkenceler sırasında çok sabrediyor, eziyetlere katlanmak imkânsız hale gelince de gözyaşlarına hâkim olamıyordu. Serbest bırakılınca, “*Benim ağlamam işkenceye tahammülsüzlükten değil, annemin beni merak edip üzülmesinden dolayıdır*” diyordu.¹⁵¹

Hamza b. el-Muğîre (v.180/797)’nin anlattığına göre, kendisi Ramazan ayında geceleri *Ömer b. Zerr* ile birlikte teravih kılarlardı. Evleri epey uzak olmasına rağmen İmam Ebû Hanîfe de annesini [merkebe bindirir] kendisi de yürüyerek gelir, cemaate katılırlardı.¹⁵²

146 Bu bölümde Ebû Hanîfe’nin zekâsı, sorulara verdiği susturucu cevapları, hızlı işleyen aklı, keskin kavrayışı gibi özelliklerine yer verilmemiş, sadece bir fikir vermesini sağlamak amacıyla firasetine dair verilen örneklerle yetinilmiştir. Tespitimize göre, kaynaklarda bu hasletle yani firasetiyle ilintili olduğunu düşündüğümüz zor meselelerden çıkış yöntemlerini (*hiyel/mehâric*) vb. hususları anlatan birçok örnek olaydan bahsedilmiştir. Ancak biz araştırmalarımız sırasında mevcut kaynaklarda bu yöndeki bir çalışma için çok sayıda bilgi ve malzeme bulunduğunu müşahade ettik. Bundan dolayı bu mahiyetteki bir konunun özel ve derinlikli olarak incelenmeye değer olduğu kanaatindeyiz. Çok sayıda örnek olay için bkz. Saymerî, *Ahbârü Ebi Hanîfe ve Ashâbih*, s.27-41; Heysemî, *el-Hayrâtü’l-Hisân*, s.63-79; Muvaffak el-Mekki, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, s.155 vd.

147 *Firâset* ile *ferâset* kelimesi anlam bakımından birbirinden farklıdır. Ancak gündelik dilde nasıl ki, *diyanet* kelimesi *dinayet* şeklinde yanlış olarak telaffuz ediliyorsa, bu iki yakın kelime de yanlışlıkla birbirinin yerine kullanılmaktadır. Hâlbuki Arap dilindeki kullanımına göre, *firâset* kelimesi öngörü, önsezi anlamlarına gelirken, *ferâset* sözcüğü ise jokeylik yani atbiniciliği demektir.

148 Tirmizî, 5/298 (3127); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 8/102 (7498).

149 Bkz. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/430.

150 İbn Abdilberr, *el-İntikâ*, s.182; Heysemî, *el-Hayrâtü’l-Hisân*, s.62; Bkz. Bu söz İmam Ebû Hanîfe’nin oğlu Hammâd’ın torunu İbrahim tarafından da ifade edilmiştir. Bkz. Bedrüddin el-‘Aynî, *Meğâni’l-Ahyâr*, III/998

151 Vâsıtî, a.g.e., III/334; Zehebî, *Menâkıb*, s.26

152 İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s.256.

İmam Ebû Hanîfe bazı zamanlar annesini adı geçen vaizin sohbetlerine götürdü. Bir gün annesinin başına bir iş gelir, oğlu Ebû Hanîfe'ye, “*Git, bu meselenin hükmünü Ömer b. Zerr'e bir sor*” der. O da mahalle mescidinin hocası Ömer b. Zerr'in yanına gider, “*Annemin başına şöyle şöyle bir mesele gelmiş, benim sana gelip hükmünü öğrenmemi istedi*” der. Mescid İmamı: “[*Sen büyük bir fakih iken bana bunun hükmünü mü soruyorsun?*” diye şaşkınlıkla sorar. Ebû Hanîfe de: “*Evet, ama annem bunu benim sana sormamı istedi*” der. Ömer b. Zerr: “*Peki, ben ona nasıl cevap vereyim?*” diye sorar. Ebû Hanîfe de cevabını verir. O da cevabı kendisine tekrarlar. Sonra da gelip, Ömer b. Zerr'in verdiği hüküm şöyle şöyledir, diye annesine haber verir.”¹⁵³

B-Hocalarına olan yüksek saygısı

Bir şahsın, sevip saydığı bir kimsenin ölümünden sonra, öleni daima hayırla yâd etmesi, ona rahmet dilemesi, bu sevgi ve saygının samimi ve karşılıksız olduğunu gösterir. İşte İmam Ebû Hanîfe de bu meyanda:

“*Ben, hocam Hammâd öldüğünden beri, kıldığım her namazın ardından anam-babam ile birlikte hep kendisine dua eder, Yüce Allah'tan onu bağışlamasını dilerim. Aslında ben, sadece bana ilim öğretenlere değil, kendisine ilim öğrettiklerime de dua eder mağfiret dilerim*” demiştir.¹⁵⁴

Rivayet edildiğine göre, İmam Ebû Hanîfe kimi zaman şöyle dermiş:

“*Hocamın eviyle benim evimin arasında yedi sokak olmasına rağmen Üstadım Hammâd b. Ebî Süleyman'ın evine doğru ayağımı hiç uzatmadım!*”¹⁵⁵

C-Çocuklarına Karşı Tutumu:

İmam Ebû Hanîfe oğlu Hammâd'ı da kendisi gibi yetiştirmiştir. Hatta onların çocukları da dedeleri gibi aynı minvalde hareket etmişlerdir. Anlatıldığına göre, oğlu Hammâd da âlim ve zahit biriydi. Takvası ve vakarlı tutumuyla dikkat çekiyordu.¹⁵⁶ Çocuklarının eğitimine özel önem gösteren İmam Ebû Hanîfe, onların eğitim ve öğretimini temin maksadıyla uzman hocalar tutar, onlara fazlasıyla ücret verir, bu hususta her şeyini seferber ederdi. Örneğin torunu İsmail (v.212/828), dedesi Ebû Hanîfe'nin, babası Hammâd'ın kaliteli eğitim alması için 500 dirheme öğretmen tuttuğunu söyler.¹⁵⁷

153 Sâlihî, *Ukûdül-Cümân fî Menâkibi'l-İmam el-Azam*, s.292. Görüldüğü üzere bu örnek olay, fakihlerin önderi olmasına rağmen Ebû Hanîfe'nin, annesine olan saygısının zarif bir ifadesini yansıtmaktadır. Benzeri bir menkûbe de aynı kaynakta az ileride bir başka kişi üzerinden anlatılmaktadır. (bk.s.294)

154 Aras, Özgü, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fikhi Görüşleri*, İstanbul 1996, s.93 vd. (Hatib el-Bağdadî'den naklen); Ayrıca bkz. Sâlihî, a.g.e., s.292.

155 Sâlihî, *Ukûdül-Cümân fî Menâkibi'l-İmam el-Azam*, s.293.

156 Lüknevî, Abdülhayy, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Ahmed Za'bî, Beyrut 1998, s.119.

157 Vâsıtî, a.g.e., III/341. İmam Zehebî'nin nakline göre, İmam Ebû Hanîfe bu ücreti sadece Fatîha suresini iyice öğretmesi için vermişti. Bkz. *Menâkib*, s.18.

D-Komşularıyla münasebetleri:

Rivayet edildiğine göre; bir kişi, Ebû Hanîfe'ye gelip komşusunun evinde kendisinin duvarına yakın bir yerde kuyu kazdığından şikâyet etti ve bu kuyunun devamlı kullanılması sebebiyle kendi duvarının zarar göreceğini söyledi. İmam A'zam da ona; 'git komşuna kuyudan zarar gördüğünü ve kapatmasının uygun olacağını söyle' dediğinde şikâyetçi şahıs da; ona söyledim dinlemedi, dedi. Bunun üzerine Ebû Hanîfe ona; 'öyleyse git, sen de evinin dâhilinde onun kuyusunun karşısına bir lâğım çukuru kaz' diye tavsiyede bulundu. Adam da, Ebû Hanîfe'nin dediğini yaptı. Çukurun pis suyu komşusunun kuyusuna sızmaya başlayınca o, kendi kuyusunu kapatmak zorunda kaldı¹⁵⁸.

E-Dost ve Arkadaşlarıyla ilişkileri

İmam Ebû Hanîfe sıcak kanlı bir kimseydi.¹⁵⁹ Tanısın tanımasını hemen herkesle dostluk kurardı. *Hafs b. Hamza el-Kureşî* onun bu özelliğini şöyle dile getirir:

"Herhangi bir kimse, bir niyet ve ihtiyacı olmaksızın Ebû Hanîfe'nin yanına uğrasa bile hemen ona ısınır. Kalkacağı zaman Ebû Hanîfe, onun hal hatırını sorar, varsa bir ihtiyacı hemen giderirdi. Hasta ise ziyaretine gelirdi. Böylece tanımadığı zatı kendisine bağlardı. Onun meclisi çok verimli/değerliydi."¹⁶⁰

Ebû Hanîfe'nin dost ve arkadaşlarıyla ilişkileri oldukça köklüydü. Bunun bir göstergesi olarak onlara karşı iyi davranır çokça ikramda bulunurdu. Onun bulunduğu meclis çok hoş geçerdi.¹⁶¹ Bunun yanı sıra cömertliğiyle tanınır, güvenilir bir şahsiyetti.¹⁶² İmam Ebû Yusuf'un anlattığına kendinden yardım isteyenleri hemen hemen hiç geri çevirmezdi.¹⁶³

F- Sosyal Yardım Anlayışı

İmam Şâfiî'nin en önde gelen hocası *Vekî' b. el-Cerrâh* (v.197/812)'in anlattığına göre, İmam Ebû Hanîfe, kılı kırk yaran hassasiyete sahip biriydi. Yalan yere yemin etmek şöyle dursun, doğru bir şey üzerine yemin ettiğinde dahi bir dinar tasadduk etme konusunda kendi kendisine söz vermişti. Ne zaman ev halkının ihtiyaçları için bir harcama yapsa, ihtiyaç sahiplerine de aynı miktarda tasaddukta bulunurdu. Kendine yeni bir elbise alırsa, bir takımında yaşlılara ve ilim sahiplerine alır hediye ederdi. Önüne ikram için bir yemek konduğunda onun değerinde bir parayı hemen fakirlere tasadduk ederdi.¹⁶⁴

158 Bkz. Zehebi, *Menâkıb*, s.18.

159 İbn Abdilber, *el-İntiqâ*, s.208.

160 Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, II/221, 222; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/430; Vâsıtî, *a.g.e.*, III/341.

161 Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 13/330 vd; Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, VI/310; Ayrıca bkz. İbn Cemâa, Sa'dullah, *İslam Geleneğinde Eğitim ve Öğretim Adabı*, ç. Muhammed Şevki Aydın, İstanbul 1998, s.88; Deybâni, Abdülmecid, *Târihu'l-Fikhi'l-İslâmî*, Bingazi/Mağrib ts., s.243; Sâlihî, *Ukûdü'l-Cümân fi Menâkibi'l-İmam el-Azam*, s.293.

162 Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, II/221; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, X/450.

163 Nevevî, *a.g.e.*, II/222; Vâsıtî, *a.g.e.*, III/341.

164 Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, II/221; Zehebi, *Menâkıb*, s.18.

G-Öğrencilerini kendi kazancıyla okutur, onları daima ilme sevk ederdi.

Ebû Hanîfe, ilim meclislerine devam etmesi için yoksul öğrencilere harçlıkla destek olan, ilim halkalarının ihtiyaçlarını kendi kazancıyla karşılayan, çevresindeki fakir ve düşkün kimselerin derdine çare olmaya çalışan bir büyük İslam âlimi ve müctehididir.

Ebû Hanîfe, ilimle uğraşırken ticareti de bütünüyle bırakmamış, ticarî kazancının çoğunu talebelerinin ihtiyaçları ve bağımsız bir ilim meclisi kurulması için harcamıştır. Rivayete göre, İmam Ebu Hanîfe, en önde gelen talebesi *İmam Ebû Yusuf*'un parasının bittiğini söylemesine ihtiyaç bırakmadan onu murakabe eder, kendisine maddi yardımda bulunurdu. Evlenmeye gücü yetmeyen talebelerine, evlenmeleri için maddi ve manevi destek verirdi.¹⁶⁵

H-Ticaretinde Dürüst Davranırdı

Ebû Hanîfe gayet derin düşünce, uzak görüş, geniş akıl sahibi bir zattı. Gözü önünde cereyan eden işlerin sebeplerini ve neticelerini tanıma hususunda gayet maharetli ve nüfuz-ı nazar sahibi idi. Hayatı iyi tanırdı. Çarşı pazarla oldukça alâkalydı. Ticaretle iştigal eder, halkla alış-verişte bulunur, hayatta ne oluyor, bilirdi. Fıkıh ve Hadis ilmini Öğrendiği gibi hayatı da öğrenmişti. Ebû Hanîfe'nin *selem, murabaha, tevliye, vadi'a*¹⁶⁶ ve *şirket* gibi ticarî akitlerdeki görüşleri, öteki fakihlerin görüşlerine nispeten çok sağlam, çok titiz ve incedir. Bu türlü akitlerin hükümlerini ilk defa açıklayan odur.

Rivayetlerin ittifakla söylediklerine göre, İmam Ebû Hanîfe kumaş tüccarı idi. *Dâru Amr b. Hureys* semtinde çok sayıda işçi ve sanatkârın çalıştığı oldukça geniş bir mağazası vardı.¹⁶⁷ Ebû Yusuf'un naklettiğine göre, Ebû Hanîfe'nin mal varlığının değeri 2 Milyon Dirhem'den fazlaydı. Fikhî çalışmalarının yanı sıra hiç ara vermeden ticari hayatını sürdürdü. Bulunduğu şehirdeki tüccardan mal alır, onları çalıştırır, elde ettiği kârı ihtiyaç sahiplerine pay ederdi.¹⁶⁸

I-Faizli Muameleler Konusunda Çok Hassastı.

Malum olduğu üzere İslam dininin üzerinde ısrarla durduğu insani değerlerden birisi de '*mal ve mülkiyetin*' korunmasıdır. Bu değerın korunması amacıyla insanların sahip oldukları mal varlığına yönelik saldırılara karşı çeşitli maddi ve manevi yaptırımlar belirlemiştir.¹⁶⁹ Bu amaca binaen ekonomik faaliyetlerde faizli muameleler şiddetle yasaklanmıştır.¹⁷⁰ Sıcak bir günde güneşin altında oturduğu-

165 Zehebî, *a.g.e.*, 39; A.müellif, *Târihu'l-İslâm*, VI/310; Ayrıca bkz. Abdülfettâh Ebû Ğudde, *Safahât min Sabri'l-Ulemâ alâ Şedâid'i-İlmi ve't-Tahsil*, Beyrut 1994, s.168-171.

166 Selem, para peşin mal veresiye olmak üzere yapılan bir akitir. Meselâ, tarladaki pamuğun yetişmeden önce parası ödenerek satın alınması böyledir. Yalnız, burada faiz gayesinin güdülmemiş olması şarttır. *Murabaha*, malın yüzde beş veya yüzde on kârla satışdır. *Tevliye*, malın alış fiyatına; *vadi'a* ise zararına satış demektir.

167 Bağdadî, *Târihu Bağdâd* [ev *Medinetü's-Selâm*], 13/325; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VI/310;

168 Bkz. Kerderî, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, s.110.

169 Bu konuda daha fazla ve detaylı bilgi için, '*İslam Hukukunda Gaye Problemi*', adlı çalışmamıza bakılabilir. [İstanbul 2003, s.195 vd.]

170 Günümüzde bu yasağın din karşıtları tarafından değil, bizzat dindarlar, dahası din bilginlerince aşılmaya, delin-

nu gören birisi, niçin hemen yanındaki evin gölgesine girmediğini sorduğunda şöyle demişti:

“*Bu evin sahibinden bir miktar alacağım var. Bu sebeple onun gölgesine girmeyi haksız menfaat elde etmek olarak gördüm. Benim bu davranışım başkalarını bağlamaz. Ancak âlim olan bir kimse, ilminden insanlara aktardığı kısmın daha fazlasıyla kendi nefsi için amel etmeye muhtaçtır. Bu sebeple onun evinin gölgesinde oturmayı doğru bulmadım.*”¹⁷¹ Çünkü bütün çeşitleriyle faiz, İslâm nazarında en kötü ve haram olan bir şeydir. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Bir dirhemlik faiz yemek, otuz üç defa zina etmekten daha kötüdür. Haramla beslenen bir vücut ateşte yanmaya lâyıktır.*”¹⁷²

İçinde faiz bulunan her akit batıldır. Faiz bulunma ihtimali olan akitler de batıldır. Çünkü bu suretle zarara sürükleyen yollar kapatılmış, başkalarına ait malların haksız yere yenmesi önlenmiş olmaktadır.¹⁷³ Döneminin ileri gelen âlimlerinden Hasan b. Salih şöyle demiştir:

“*Allah rahmet eylesin, Ebû Hanîfe çok verâ'lı idi; Harama düşme korkusuyla ve şüpheden kurtulmak için birçok helâlî terk ederdi. Kendisini ve ilmini şüpheli şeylerden korumakta onun kadar hassasiyet gösteren bir fakih görmedim. Bütün hazırlığı kabir hayatı içindi...*”¹⁷⁴

J-Siyasi görüşleri (Dönemindeki Yönetimlere Karşı Tutumu)¹⁷⁵

Biz bu bölümde Ebû Hanîfe'nin siyasi düşünce değerlendirmelerine ayrıntılı olarak değil, sadece genel karakteri ve tutumuyla ilgili bir fikir vermesi maksadıyla

meye çalışıldığı gözlemlenmektedir. Bazıları daha da ileri giderek faizli muamelelere, çeşitli kılıflar giydirerek, ilgili nasları tahrife ve kötüye kullanmaya yeltenmişlerdir. Örneğin banka faizlerinin, hakkında yasak söz konusu olan faiz/riba kapsamına girmediği ileri sürerek mubah sayma densizliğine bile başvurmuşlardır. Kimileri de Kuranda yasaklanan faizin sadece tefecilik anlamında 'kat kat yemek' manasını içeren faiz olduğu, dolayısıyla böyle olmayan miktar ve mahiyetteki faizin ise bu kapsamda olmadığı! Gibi orijinal (!) keşiflerde bulunmuş, bazıları da '*faizsiz ekonomi olmaz*' modern uydurma sözünü kendilerine dayanak yapmışlardır. Oysa faizin her türlü, bizatihi bu dinin sahibi Allah tarafından Kur'an-ı Kerim'de ve onun elçisi Hz. Muhammed as. tarafından pek çok hadislerinde ve özellikle Veda hutbesinde şiddetle yasaklanmıştır.

171 Kuşeyri, *er-Risâle*, s.113; Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s.278; Muvaffak el-Mekki, *Menâkıb*, s. 166. Bu husus fıkıh kitaplarında şu kaideyi oluşturmuştur. '*Küllü karzın cerre menfeaten fehuve riban*' 'Menfaat sağlayan her karz (kredi/borç) faizdir.' Bu kaideyi aslı Hz. Peygamber'e izafe edilen bir rivayete dayanır. Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk., Muhammed Zühri en-Neccâr, *Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye* Beyrut 1399, IV/99 (5440) Tahavî bu konuda icma'ın bile hasil olduğunu belirtir. Ayrıca bkz. Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. M. Abdülkadir 'Atâ, Mekke-i Mükerrreme 1999, V/350 (10715); *İbn Sîrin*, *İbrahim en-Nehâi*, *Hasan el-Basri*, 'Atâ b. Ebi Rabâh gibi müctehitler de aynı görüşü paylaşır. Bkz. Abdürrezzak, *el-Musannef*, VIII/145; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, IV/327.

172 Bu rivayet Beyhâkî ile Taberânî'nin, *el-Mu'cemü's-Sağir*'inde, *zayif* senetle geçmektedir. Bkz. Elbâni, *Zaifü't-Terğîb ve't-Terhîb* te zikreder. (I/289, [hd no. 1161] Riyad ts.) Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde benzeri bir rivayet vardır. Senet bakımından sahihtir. Abdullah İbn Mesud (r.a.) rivayetine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: "*Faiz yetmiş üç çeşittir. En hafifi bir adamın öz annesiyle nikâhlanması/cima etmesi gibi kötüdür.*" Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Bülâğu'l-Merâm*, Beyrut 1995, s.276 (hd. No. 851)

173 Ebû Zehre, *İslâm'da İtikâdî-Siyasî-Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s.371.

174 Muvaffak el-Mekki, aynı eser, s. 181.

175 Bkz. 'Uveyza, a.g.e., 76.; Bu konuda bkz. Hacı Şerif Ahmet Reşit Paşa, *Hazret-i İmâm-ı 'Azam'ın Siyasî Terceme-i Hâli*, sadeleştiren: Mevlüt Uyanık, İslami Araştırmalar Dergisi -*Ebû Hanife Özel Sayısı*-, Ankara 2002, sayı: 1-2, s.259 vd.; Uzunpostalcı, Mustafa, *Ebû Hanife ve Nasları Değerlendirmesi*, İslami Araştırmalar Dergisi -*Ebû Hanife Özel Sayısı*-, Ankara 2002, sayı: 1-2, s.21-24.

temas edeceğiz. Şurası muhakkak ki bu konu başlı başına bir araştırma niteliği taşımaktadır.

İmam Ebû Hanîfe, yönetici konumda olmaktan, zamanındaki devlet bürokrasisinde görev almaktan son derece sakınır, başkalarını da bu konuda dikkatli olmaları yönünde uyarırdı. Onun kişisel yapısındaki bu hassas durum siyasi duruşunu da etkilemişti. Bir başka deyişle gündelik siyasi tutumunda da *vera*'lı bir tavır içerisinde idi. Kendisinin şöhretinden de yararlanılarak istismar edileceğini sezmesiyle¹⁷⁶ beraber bürokraside görev almadığı gibi bu yöndeki baskılara da onurlu bir şekilde direniş göstermiştir. Onun bu tutumu kendinden sonraki âlimleri de derinden etkilemiştir. Örneğin *İmam Ahmed b. Hanbel* (v.241/855) kendisi, dönemin hâkim rejiminin tasarladığı bir siyasal proje olan '*Halku'l-Kur'an*' meselesinde sergilediği tavır nedeniyle şiddetli bir baskıya maruz kalınca, onun bu vakur ve izzetli duruşundan sıkça söz eder, onu rahmetle anardı.¹⁷⁷

İmam Ebû Hanîfe'nin torunu *İsmail* (v.212/828) anlatır:

"Babam [Hammâd b. Ebî Hanîfe] ile *Künâse*¹⁷⁸ denilen mevkiden geçiyorduk. Babam ağlamaya başladı. 'Babacığım neden ağlıyorsun?' dedim. "Oğlum, dedi. İşte burası, vali İbn Ebî Hübeyre tarafından babama kadı olmayı kabul etmediğinden dolayı günde on olmak üzere iki hafta boyunca yüzden fazla sopa attırdığı yerdir. Bir an o olayı hatırladım da ondan ağladım, dedi."¹⁷⁹

Emevî ve Abbasî idarelerinin uygulamalarına bizzat tanık olan Ebû Hanîfe, zühd ve takvası sayesinde yönetimin maşası olmaktan kendini canı pahasına koruyabilmiş bir şahsiyettir. Kulların hakkını gözetmede kusur etmekten korktuğu için Emevîler kadar Abbasîler tarafından da ısrarlı şekilde teklif edilen kadılık görevini ve diğer şahsi menfaatlerin hepsini geri çevirmiştir.¹⁸⁰

1-O, Sultanların Verdiği Hediyeleri Kabul Etmezdi.

Kimi tarihi kaynaklarda, Dört mezhep İmamının da devlet adamlarından hediye alınabileceğine dair ruhsat verdiği ifade edilse de¹⁸¹ şurası yadsınamaz bir gerçektir ki Ebû Hanîfe, *-ister Sultan olsun ister vali vb.olsun-* devlet yöneticilerinin hiç birisinden hediye ve ihsan kabul etmezdi.

2-Ona Göre, Rüşvet Alıp-veren bir Kadı azledilmiş sayılır.

İmam Ebû Hanîfe'ye göre rüşvet alıp-verdiği tespit edilen bir kadı birisinin

176 İmam Ebû Hanîfe, emanete riayetiyle şöhret bulduğundan dolayı zamanın Sultanı onu maliye bakanı yapmak, hazinenin başına getirmeyi düşünür. O ise bu isteği reddeder. Bu yüzden işkence görür, türlü eziyetler maruz kalır ama istismara asla izin vermez. Bkz. İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s.322 vd.

177 Bağdadi, *Târîhu Bağdat*, 13/327; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, II/217; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/405.; 'Aynî, *Meğânî'l-Ahyâr*, III/998; Taşköprizâde, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Musul ts., s.13;

[وَكَانَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ إِذَا ذَكَرَ ذَلِكَ بَكَى وَتَرَحَّمَ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ]

178 Kûfe yakınlarında bir yer adı. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/405

179 Bağdadi, *Târîhu Bağdat*, 13/327; İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s.324; İbn Kesîr, a.g.e., IX/405.

180 İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, X/451.

181 Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI/310; Aynî müellif, *el-İber fi Haberi men Ğaber*, Beyrut ts, I/164.

kendisini azletmesine bakılmaksızın doğrudan azledilmiş sayılır. Dolayısıyla vereceği hükümler geçersizdir.¹⁸²

3-O, Zamanındaki Yönetimlere karşı Ehl-i Beyt'i desteklemiştir

İmam Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e olan sevgisi bilinen bir gerçektir. Ancak o, bu sevgisinde aşırı gitmemiş, yani teknik tabiriyle *teşeyyu'*a kapılmamıştır. İmam'ın hareket noktası tamamen Kitap ve Sünnet naslarında ifadesini bulan Ehl-i Beyt sevgisidir. Bu sebeple o, yönetimdeki sapmaları nedeniyle hem Emevîlere hem de Abbasîlere karşı durmuş, onların nebevî hilafete geri dönmeleri için olanca gücüyle çaba sarf etmiştir. Ancak onun ve benzeri ulemanın direnişlerine rağmen mevcut yönetimler despotluğu ve zulmü çeşitli şekilleriyle sürdürmüştür. Bütün bu olumsuz şartlara karşın İmam Ebû Hanîfe, bu bağlamda mesela, *İmam Muhammed Bâkir* (v.114/733), *İmam Zeyd b. Ali* [b. *Zeynü'l-Âbidîn* (v.122/740)], *İmam Abdullah b. Hasen b. el-Hasen*, *İmam Cafer es-Sâdık* (v.148/766) gibi *Ehl-i Beyt* İmamlarıyla hem arkadaşlık hem de öğrencilik ilişkisi içerisinde olmuştur.¹⁸³ İmam Zeyd'e Abbasîlere karşı direnişinde lojistik destek olması amacıyla gizlice 4000 dirhem gönderdiği kaynaklarda yer alır.¹⁸⁴

VEFATI

Ebû Hanîfe'nin ölüm tarihi belli olmakla birlikte, onun nasıl öldüğü/öldürüldüğü hususunda bir ittifak yoktur. Ölüm tarihinin H. 150/767 olduğunda kaynaklar müttefiktir.¹⁸⁵ Ebû Hanîfe'nin, Sultan Ebû Cafer el-Mansur'un kadılık teklifini kabul etmeyince, *-her gün on sopa olmak üzere-* uzun süre kırbaçlandığı sonra da hapse atıldığı kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁸⁶

Hatîb el-Bağdâdî (v.463/1071), bu hususta "*Sahih olan onun hapisteyken öldüğüdür*" derken,¹⁸⁷ Hatîb el-Bağdadî'den bir buçuk asır önce yaşamış, Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temim et-Temimî (v.333/945), *Kitabu'l-Mihen* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'nin zehirlenmesiyle ilgili şu bilgiyi vermektedir:

"Bana bildirildiğine göre, Ebû Hanîfe, Ebû Cafer el-Mansur'un talebi üzerine, onun saraydaki odasına gitti, içeri girdi. *Mansur* onun için zehirli bir süt hazırlamıştı. Ebû Hanîfe yanına oturunca *Mansur* sütü getirterek içmesini istedi. Ebû Hanîfe yaşlılığından dolayı sütün midesine dokunacağını söyleyerek içmek istemedi. *Mansur* içmesi için ısrar etti. Ebû Hanîfe sütü içti, sonra izin almadan *Mansur*'un yanından kalktı. *Mansur* nereye gittiğini sorunca, Ebû Hanîfe, "*Senin*

182 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 6/400

183 Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s.77, 78.

184 Şekâ, Muhammed, *el-Eimmetü'l-Erbaâ*, Beyrut-Kaire 1998, s.113-124; Kays, Âl-i Kays, *el-Îrâniyyün ve'l-Edebü'l-Arabî* [Ricâlü Fihî'l-Hanefiyye] Tahran 1370, s.7-9; Atalan, Mehmet, *Ebû Hanîfe ve Ali Oğulları*, Dinî Araştırmalar Dergisi, cilt. 8, sayı.24, sh. 157-168; A.müellif, *Cafer-i Sâdık*, Ankara 2007, s.57 vd.; Ayrıca bkz. Varol, Muhammed Bahaüddin, *Hilafet Mücadelesinde Ehl-i Beyt Nesli*, Konya 2004, s.50 vd.; Doğan, İsa, *İmam Zeyd b. Ali*, Ankara 2009, s.132 vd.; Hamidullah, Muhammed, *İmâm-ı 'Azam ve Eseri*, ç. Kemal Kuşçu, İstanbul 2004, s.21 vd.

185 Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s.54.

186 Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 13/326 vd.

187 Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 13/330 vd.

gönderdiğin yere” cevabını verdi ve oradan ayrıldı. Kısa bir zaman sonra o süt yüzünden zehirlenerek öldü.”¹⁸⁸

Cenazesi vasiyeti üzerine Bağdat'ta *Hayzürân* kabristanının doğu tarafına defnedildi. Yirmi gün süreyle insanların, kabri başında namazını kılmaya devam ettikleri, bu arada Sultan *Ebû Cafer el-Mansur*'un bile [utanmadan] onun kabri başına gelip namazını kıldığı rivayet edilmektedir.¹⁸⁹ Oğlu Hammâd (v.176/793) şöyle anlatır:

“Babam vefat ettiğinde, el-Hasen b. el-Umara naaşını yıkarken, “*Allah seni Bağışlasın. Otuz seneden beri hep oruçlu idin. Kırk sene bütün gece boyunca yanını yere koymadın. Kendinden sonrakileri de zorda bıraktın*” demiştir.¹⁹⁰

Aynen babası gibi dindar bir insan olan Hammâd'ın anlattığına göre, babasının vefatı sonrasında yanında kimliği bilinmeyen kişilere ait çok miktarda emanet mal bulunduğunu görmüş, bu malları sahiplerine verilmek üzere dönemim hâkimine teslim etmek istemiş, sözü edilen hâkim: “*Sen güvenilir birisin, onlar senin yanında dursun*” demiştir. O da: “*Siz bunu tartın, teslim alın. Bunların yükü babamın zimmetinden düşsün. Sonra dilediğini yaparsın!*” dedi. Hâkim de bu yönde davrandı. Emanet malların tartılması ve hesaplanması günlerce sürdü. *Hammâd*, söz konusu emanet malları, kadı bir yed-i emin tayin edinceye kadar yanında korudu ve bu durumu kimseye açmadı.¹⁹¹

Zehebî'nin anlattığına göre, İmam Ebu Hanîfe'nin oğlu *Hammâd* genç yaşta vefat etmiş, ilim ve takva bakımından yerine oğlu İsmail'i bırakmıştır. O da daha sonra Basra kadısı olarak görev yapmıştır.¹⁹²

Vefatından sonra İmam Ebû Hanîfe'nin kabrini birçok âlim ziyaret etmiştir. İmam Şâfiî, *zühd* hareketinin zirvesi *Abdullah b. el-Mübarek*, dönemin Bağdad kadısı *Hasan b. Ümâre* bunlardan sadece üçüdür. Rivayete göre, İmam Şâfiî, Bağdat'ta bulunduğu zamanlarda Ebû Hanîfe'nin kabrini ziyaret ederdi. Bir defasında kabrin yanında sabah namazı kılmış, ancak burada kunut okumayı terk etmişti. Sorulduğunda, “*Kabrin sahibine teeddüben terk ettim!*” demiştir. Bazı kaynaklar da İmam Şâfiî'nin, başına bir sıkıntı geldiğinde İmam'ın kabrini ziyaret edip, Allah rızası için iki rekât namaz kılar, işinin görülmesi için Yüce Allah'a (bu salih ameliyle) tevessülde bulunmuş.¹⁹³ İmam Ebû Hanîfe'nin vefatında sonra salih insanların rüyalarında onu gördükleri kendisine çeşitli sorular sorduklarına dair birçok hikâye anlatılır.¹⁹⁴

188 Benzer bir rivayet Saymeri, *a.g.e.*, s. 93'de geçer; Ayrıca bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/405.

189 Saymeri, *a.g.e.*, s. 63.

190 Zehebî, *Menâkıb*, s.24; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X/450.

191 İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s.257; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 6/403.

192 Zehebî, *a.g.e.*, 6/400,

193 Kerderi, *Menâkıb*, s.383; Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s.94, 95.

194 Örnek olarak bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 281-282. Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s.95; Kerderi, *Menâkıb*, s.383 vd.

EHL-İ RE'Y FIKIH EKOLÜNÜN TEMSİLCİSİ EBÛ HANİFE (V. 150/767)

Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK*

Fıkhı Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) ekti, 'Alkame suladı, İbrâhim en-Neha'î hasat etti, Hammâd öğüttü, Ebû Hanîfe un yaptı, Ebû Yûsuf hamur yaptı, İmâm Muhammed ekmeğ yaptı ve insanlar o ekmeği yiyorlar. (*Keşevî, Ketâib, vr. 71*)

Abû Hanîfa (d. 150/767): The Representative of Ahl al-Ra'y

In the age of the establishment of Islamic Law, for understanding and interpretation of religious texts two approaches have emerged. According to the first, rationale and objectives of these texts should be taken into account and should be interpreted in a manner consistent and can be applied. According to another, literal meaning of religious texts should be based rather than the internal consistent. The first is ahl al-Ra'y, the second is the ahl al-Hadîth.

Abû Hanîfa has the most important share of the formation of Islamic methodology of Iraq starting and thriving in Kûfa. Therefore ahl al-Ra'y represented by Abû Hanîfa for both your period and the next time. Ebû Hanîfe is not a person who invented the upstart method within tradition. He grew up in a school that was started by the Sahâba and Tâbiîn; and he systematized the understanding of this fiqh. It could be done, because Abû Hanîfa had lived before the Islamic doctrine has not been completed yet.

His direct contribution of fiqh is that he systematized fiqh. His indirect contribution of fiqh is that he transferred fiqh the next in regular and systematic way. Besides all these, the talent of Abû Hanîfa such as the moral virtues, the ability to think from wide angle, the sharp intelligence that has been the occasion the leadership among their peers; and next is the location which is against a model for generations to come. This made him the model for the next generations

Key Words: Abû Hanîfa, ahl al-Ra'y, to systematize of fiqh, to transferred of fiqh, to preference of system.

Giriş

Fıkhı tarihinin kadim dönemi olan tâbiîn ve hemen ardından gelen fıkhî mezheplerin teşekkülü devrelerinde naslara yönelik yaklaşım temelde iki ana bölüme ayrılmıştır. Bunlar ehl-i re'y ve ehl-i hadis kavramlarıyla ifade edilen kişilerin temsil ettiği yaklaşımlardır.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, muratsimsek76@hotmail.com.

Tarihi süreç içerisinde ümmetin bir kısmı tarafından dahi olsa kabul görmüş hiçbir mezhep (bilgi ve hüküm açısından) temel kaynak olarak Kur'an ve sünnetin delil oluşunu reddetmemiştir.¹ Burada temel sorun, bu iki kaynağın yanında akıl, re'y, örf vb. üçüncü bir kaynağın dâhil olup olamayacağı, daha da ötesi bunların Kur'an'a ve özellikle de sünnete alternatif bir hüküm kaynağı olarak ileri sürülmesinin mümkün olup olamayacağı tartışmasıdır. Esasen, İmâm Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (v. 150/767) başta olmak üzere -Mutezile dâhil- İslâm âlimlerinin tamamı ibtidâen hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğu konusunda ittifak halindedir.² Bu sebeple ehl-i re'yin, dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin, re'yi naslara -özellikle sünnete- alternatif bir hüküm kaynağı olarak kurguladığını söylemek tarihi verilere aykırı bir değerlendirme olur.³

Hanefî mezhebinin de önderi olan İmâm Ebû Hanîfe, Kûfe'de ortaya çıkan ve sonradan ehl-i re'y adıyla temayüz eden Irak fikhinin sistemleştirilmesinde büyük paya sahiptir. Dolayısıyla ehl-i re'yin en önemli temsilcisi İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe olmuştur. Bu sebeple sonraki dönemlerde bu ekol Ebû Hanîfe'ye nispetle *Hanefî mezhebi* olarak adlandırılmıştır.

Hicri ikinci asrın başından dördüncü asrın başlarına kadar devam eden dönem, büyük müctehidlerin yetiştiği, ictihad metotlarının belirginleştiği ve fikhin tedvin edildiği dönemdir. "Medine – Kûfe ekolleri" veya "Hicâzlılar – Iraklılar" şeklinde kendini gösteren bu fikhî gruplaşmalar II. hicri asırdan itibaren ehl-i hadîs ve ehl-i re'y olarak anılmaya başlanmıştır. Bu fikhî ekolleşme tarih boyunca devam etmiştir.⁴

Gelenekte neredeyse sahâbe döneminde temayüz etmeye başlayan ve tâbiîn ve sonrasında daha da belirginleşen iki farklı yaklaşımın hangi gerekçelere dayandığı, böyle bir farklılığı doğuran sebeplerin neler olduğu, özellikle de bu farklılığın ne gibi fikhî/hukukî sonuçlarının ortaya çıktığı son derece önem arz etmektedir. Bu hususların tespit ve değerlendirilmesi bu makalenin sınırlarını aşacağından, burada sadece genel hatlarıyla işaret edilerek geçilecektir. Ehl-i re'yi diğerlerinden farklı kılan temel unsurlar arasında dinî ahkâmın çoğunlukla gerekçesi akılla kavranabilen (*ma'kûlû'l-ma'nâ*) hususlar olduğunu kabul etmeleri, illet ve gerekçeleri bilinen hükümlerin diğer meselelere de kıyas edilebileceğini savunmaları, bu minvalde hüküm çıkarmada re'yi maharetle ve diğerlerine nazaran daha sık kullanmaları, naslardaki gayelerin tespit edilmesine önem vererek, dinî metinlerin tutarlı bir şekilde yorumlanması gereğine inanmaları, nasları konularına bölümlleme (*tefri, mesâil*) metodunu benimsemeleri ve hukukun pratik yönünü öne

1 Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh*, Beyrut 1385/1965, s. 259; Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerinde Metodolojik Ayrılıkları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, s. 12, 262.

2 Mutezile'nin dahi, akla böyle bir yetki vermediği, sadece aklın rolünün ilahi hükümlerin bilinmesinden (*marifetü ahkâmihâ bi'l-akl*) ibaret olduğu tespiti için bk. Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 12.

3 Apaydın, H. Yunus, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisini: Ebû Hanîfe", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, XV/1-2, (s. 143-147), s. 143.

4 Ögüt, Salim, "Ehl-i Hadis", *DİA*, X, 508.

çıkarmaları sayılabilir. Ayrıca yöresel farklılık ile üstatlardaki çeşitliliğin etkisi burada zikredilebilir. Ancak ehl-i re'ý ile diğerleri arasındaki farklılık, dinî metinlerin kaynak değeri konusunda değildir. İsimlendirmeden de anlaşıldığı üzere bu ayırım, kaynak değeri kabul edilen nasların (sübut ve delâlet yönünden) yorumlanmasındaki metod farklılığına dayanmaktadır. Zaten bir anlamda re'ý, dinî metinleri metodik bilgiye dayalı anlama çabasıdır. Bu tespitlere, ilgili referanslarıyla birlikte aşağıda değinilecektir.

Ebû Hanîfe'nin ehl-i re'ý içerisindeki konumunu tespit edebilmek için, öncelikle bu iki yaklaşımın tarihi süreçte kimler tarafından geliştirilip sürdürüldüğü ile ilgili bilgilere müracaat etmek uygun olur.

Fıkıh ve ilim tarihçileri bu iki yaklaşımdan neyin kastedildiği; imâmlar ile mezheplerin iki ekolden hangisine girdiği konusunda farklı tasnifler yapmışlardır. Mesela İbn Kuteybe (v. 276/889) tüm fıkıh mezheplerini ehl-i re'ý, sadece hadisçileri ehli hadis saymaktadır. Diğer taraftan Makdisî'nin tekdüzelik içermeyen farklı yaklaşımları mevcuttur.⁵ Bu konuda genel kabul gören ayırım ise Şehristânî ile İbn Haldûn'un tasnifleridir. Buna göre İmâm Mâlik (v. 179/795), İmâm Şâfiî (v. 204/820) ve İmâm Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ehl-i hadis, İmâm Ebû Hanîfe ve arkadaşları ise ehl-i re'ýdir.⁶

Şehristânî (v. 548/1153), re'ý ve hadis taraftarlığını şu şekilde tasnif eder:

“Ümmetin imâmlarından müctehid olanlar iki grupta sınırlıdır, üçüncü bir grup yoktur. Bunlar Ashâb-ı hadis ve ashâb-ı re'ýdir.

Hadis taraftarları (*ashâbü'l-hadis*) Hicâzlılardır. Onlar da Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd b. Ali b. Muhammed el-İsfahânî (v. 297/910) ve onların ashâbıdır. Bunlara ashâb-ı hadis denmesinin sebebi, temel hedeflerinin, hadisleri tahsil etmek, haberleri nakletmek ve hükümleri naslara dayandırmak olmasıdır. Onlar bir haber veya eser bulduklarında açık veya gizli kıyasa başvurmazlar...

Re'ý taraftarlarına (*ashâb-ı re'ý*) gelince onlar Iraklılardır ve Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'in ashâbıdır... Onlara re'ý ashâbı denmesinin nedeni, çoğunlukla hedeflerinin kıyas yöntemini kullanmak, ahkâmdan elde edilen manaları tahsil etmek ve de yeni meydana gelen olayları bunlara dayandırmak olmasıdır. Muhtemelen açık kıyası ara sıra âhad haberlere takdim etmişlerdir. Nitekim Ebû Hanîfe

5 Makdisî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir, *Ahseni'ü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlim*, (thk.: M. J. De Goeje) Leiden: E. J. Brill, 1906, s. 37-42. Makdisî'nin bu kavramların değişken bir anlama sahip olduğunu ima eden yaklaşımı, bize iki şeyi ifade etmektedir: Birincisi hicri dördüncü yüzyıla gelindiğinde bu kavramlardaki anlam değişimi ve kayması, diğeri ise hadis ve re'ý taraftarlığının bu dönemde sabit ve kesin bir referansın olmadığıdır (bk. Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, İstanbul 2004, s. 66).

6 Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, (tahk. Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrut 1404, I, 206-207; Hacvî, Muhammed b. Hasan b. Arabî es-Se'âlibî el-Fâsî (v. 1956), *el-Fikru's-sâmi fi târihi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Rabat 1345, II, 94-95; Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri*, (çev. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 3-5; Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş* (çev. Muharrem Tan), İstanbul 1994, s. 223-224; Apaydın, “Ebû Hanîfe”, *İAD*, XV/1-2, s. 143; Kılıçer, M. Esat, “Ehl-i Re'ý”, *DİA*, (X, 520-524), X, 523.

şöyle demiştir: ‘Biz bilmekteyiz ki bu bir re’ydir. Yapabildiğimiz en iyi re’y budur. Bundan başkasına gücü yetenin de re’ye bulunma hakkı vardır. Bizim de ulaştığımız re’yi alma hakkımız vardır.’”⁷

İbn Haldûn (v. 808/1406) ise bu ayrımı benimsemekle birlikte Zâhirîleri de ayrı bir ekol olarak kabul etmektedir. O, *Mukaddime*’sinde bunu şöyle ifade etmektedir:

“Fıkıh iki ana kola ayrıldı: Birincisi, Iraklıların metodu olan re’y ve kıyas ehlinin yoludur. Diğeri ise Hicâzlıların metodu olan hadis ehlinin yoludur. Iraklılar arasında (Hicâz’a nazaran) hadis daha az nakledildiği için, onlar kıyasa ağırlık vermişler ve bu işte büyük bir maharet kazanmışlardır. Bu yüzden onlara “ehl-i re’y” denmiştir. Bu metotta şahsı ve arkadaşları üzerinde mezhebin karar kıldığı kişi, aynı zamanda bu ekolün öncüsü olan Ebû Hanîfe’dir. Hicâzlıların imâmı ise İmâm Mâlik b. Enes ve Şâfi’îdir. Bir süre sonra âlimlerden bir grup kıyası kabul etmeyip reddetti. Bunlar da Zâhirîlerdir...”⁸

Yukarıdaki tasnifler nasları anlamada iki alternatif yaklaşımın varlığını göstermektedir. Bununla birlikte, İbn Haldûn’un izahında olduğu gibi yaklaşımları sadece coğrafi bölgelere göre tasnif etmek ayrımı hakkıyla yansıtmamaktadır.⁹ Nitekim II. hicri asırda Irak’ta, Şu’be b. Haccâc (v. 160/776) ve A’meş (v. 148/765) gibi büyük muhaddislerden, Medine’de Rabî’atü’r-Re’y gibi bir fakihten söz etmek mümkündür.¹⁰ İbn ‘Abdilber (v.463/1071), hicri I. ve II. asırda Kûfeliler’in yanı sıra Medine, Basra, Mekke, Yemen, Dımaşk ve Bağdat gibi ilim merkezlerinin önde gelen fakih ve âlimlerinin nass bulamadıkları zaman re’y ile ictihad edip fetva verdiklerini söylemektedir.¹¹

Modern dönemde bu kavramlar üzerinde değerlendirmelerde bulunanlardan biri I. Goldziher (ö. 1921) olmuştur. O, batıda kendisinden önce yapılan çalışmaların, bu konuda yeni şeyler yazmayı gereksiz kılacak kadar detay içerdiğini söylemektedir. Bu ifade, müsteşriklerin bu konuya olan ilgisini göstermesi bakımından manidardır.

Goldziher, Zâhirîleri ehl-i re’yin alternatifi olarak konumlandığı çalışmasında bu ayrışmaya şöyle değinmektedir:

“İslâm fıkıh ilminin en eski tarihindeki bu iki ayrılığın ilk safhaları V. Kremer ve Sachau tarafından öyle mufassal şekilde ele alınmıştır ki, İslâm’ın gelişme tarihinin bu bölümüne yeni görüşler getirmeyi istemek boşuna girişilmiş bir teşeb-

7 Şehristânî, *el-Milel*, I, 206-207.

وقد قال أبو حنيفة : علمنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا.

8 İbn Haldûn, Abdurrahman b.Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn I-II*, Beyrut 1984, I,446 (ayrıca bk. *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), Ankara 2004, II, 624).

9 Ehl-i Re’y ile ehl-i hadis arasındaki yaklaşım farklılıklarının sebep ve sonuçları hakkında bir görüş için bk. İdris Cumâ Dirâr Beşir, *er-Re’y ve eseruhü fi’l-fıkhi’l-İslâmi fi ‘usûri mâ kable kıyâmi’l-mezâhibi’l-fıkhiyye*, Kahire, ts., s. 517-535.

10 Bedir, *age.*, s. 63-64.

11 İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-ilm ve fadlih* I-II, *Dâru İbn Hazm*, 1424/2003, II, 131-132; Kılıçer, “Ehl-i Re’y”, *DİA*, X, 522.

büs olacaktır. Sonuncu âlimin verdiği malumata göre, Ehlu'l-hadis ve Ehlu'r-re'y şeklindeki bu iki tesmiyenin, gerçekten de İslâm hukukuyla meşgul fakihlerin görüşleriyle alakalı olduğundan şüphe edilmez. Yani birinciler rivayete dayanan kaynakların tetkikiyle meşguldür, ötekiler ise hukukun amelî icraatıyla. Müteakiben bu iki tabir hukukî istidlal usûlleri arasındaki zıddiyeti belirtti; öyle bir zıddiyet ki, biz onu daha II. asırda pek sık şekilde tezahür ediyor görebiliyoruz.¹²

Hem Goldziher hem de İslâm hukuku alanındaki çalışmalarıyla tanınan J. Schacht (ö. 1969), ehl-i re'y kavramının sonradan olumsuz bir anlam kazandığını söylemişlerdir.¹³

Özetle ehl-i re'y ve ehl-i hadis ayrışmasına ilişkin sınıflandırmalarda birçok farklılık bulunmasına rağmen bütün tasniflerde ortak olan nokta, Ebû Hanîfe ve ashabının ehl-i re'y mensubu olmasıdır.

Bütün bunlarla birlikte re'ye sahâbe ve tâbiîn döneminde yüklenen olumlu anlam¹⁴ dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin sonraki dönemler için ehl-i re'yin temsilcisi olarak görülmesinde, iyi (*memdûh*) ile kötü (*mezmûm*) re'y arasındaki dengeyi, yani naslarla re'y arasındaki ilişkiyi en tutarlı şekilde kuran kişi olması etkili olmuş olmalıdır. Yine hadis fıkhının re'ye mesafeli duruşu sebebiyle çözüm üretmede yetersiz kaldığı Irak'ta, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin temsil ettiği re'y fıkıhı, nasları makul bir yorumla geliştirip, dinî metinlerin re'yle ilişkisini dengeli bir şekilde kurması yanında serbest re'y hareketini muhafazakâr bir çizgiye çekmesi sebebiyle döneminde ilgi odağı olmuştur.¹⁵

Yukarıda bahsedildiği üzere iki yaklaşımın ne tür farklılıklar içerdiğini ehl-i re'y bakışıyla tahlil eden bir rivayet şöyledir: Büyük Hanefî fakih ve usûlcüsü Fahrülsîlâm el-Pezdevî (v. 482/1089), kardeşi Ebû'l-Yüsr'ün (v. 493/1100) yönlendirmesiyle İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085) ile Buhâra'da bir ilmi münazarada bulunmuştur. Görüşme sonunda Cüveynî, Pezdevî'ye cevap veremez hale gelmiş ve münazaranın ardından şunları söylemiş: “Nasların manaları (*el-me'âni/illet ve maksatları*) Ebû Hanîfe'nin ashabına kolay elde edilir olmuştur. Ancak onların hadisle mümareseleri yoktur.” Bu haber kendisine ulaşan Fahrülsîlâm Pezdevî ise bu değerlendirmeyi reddetmiş ve şöyle demiştir: “Hanefîler hem hadis hem de mana ashabıdır. Âlimler hem geneliyle hem detayıyla nasları yorumlama görevini (*el-me'âni*) onlara bırakmışlardır. Bu işi, icmali olarak onlara tevdi ettiklerinin göstergesi onları *ashâb-ı re'y* diye isimlendirmeleridir. Bu isimlendirmenin sebebi ise, üstatlarımızın helal ve haram bilgilerinin sağlam olması, hüküm bina etmek üzere nasları yorumlayabilmeleri, dinî metinler konusunda dikkatli bir bakışa sahip olmaları ve nasları konularına bölümlenmeleridir (*tefrî*). İmâmlarımız

12 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 3.

13 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 9-10; Özellikle Schacht'ın bu ayrımı yapay bulduğu, ehl-i re'ye karşı olumsuz tavrın, sonraki dönemlerde hadisçilerin Ebû Hanîfe ve izleyenlerine karşı karalama amacıyla kullanılmalarıyla ilişkilendirdiği bilgisi için bk. Bedir, *age.*, s. 71.

14 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 6-11.

15 Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, (XVI, 1-21), XVI, 2.

zamanında yaşayan âlimlerin hepsi bu konularda aciz kalmışlar, bu sebeple kendilerini hadis ehline nispet etmişler, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını ise re'ye nispet etmişlerdir.”¹⁶

Özetle ehl-i re'y, naslardaki amaç ve anlam tutarlılığına önem verenleri; *ehl-i hadîs* ise nasların zahirine itibar edip, bunların iç tutarlılığına fazla önem vermeyenleri ifade etmektedir.¹⁷

Hiç şüphesiz Kûfe'de sahâbe devrinde başlayıp tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde gelişen Irak fıkhnının daha sonraları Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinin birçok sebebi bulunmaktadır.

I – Mevcut Bir Geleneğe Dayanması ve Mezhepler Sistemleşmesini Tamamlamadan Önce Yaşamaları

Ehl-i re'y ekolünün oluşumunda en temel etkilerden biri ekolün dayanağı durumundaki Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un nasların illetlerinin araştırıp yorumlayan ve re'y ile hüküm veren tavırlarıdır.¹⁸ Bu tavrın Hz. Ömer'in emriyle kurulan ilk İslâm şehirlerinden Kûfe'de geliştiği ve ardından Irak bölgesine yayıldığı görülmektedir.

İslâm fetihleriyle birlikte tesis edilen şehirlerden biri olan Kûfe, 17/638 yılında Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından kuruldu. Ebû Hanîfe döneminde nüfusu 300.000 ile 350.000 arası bir sayıya ulaşan Kûfe, farklı kültür ve medeniyetlerle yakın temas içinde olan Arap, mevâlî, zimmî gibi birçok sosyal grubun bulunduğu, farklı siyasi ve fikrî hareketlerin yoğun olduğu bir merkez haline geldi.¹⁹

Kûfe'nin, ilim ve kültür merkezi hüviyeti kazanmasında, Abdullah b. Mes'ûd başta olmak üzere Sa'd b. Ebî Vakkâs, Huzeýfe b. Yemân, 'Ammâr b. Yâsir, Selmân-ı Fârisî ve Ebû Mûsâ el-Eş'ârî gibi seçkin sahâbîler ile döneminde Kûfe'yi hilâfet merkezi yapan Hz. Ali'nin büyük payları vardır. Ayrıca Hz. Ömer'in Abdullah b. Mes'ûd'u Kûfe'ye gönderirken “kendisine ihtiyacım olduğu halde Abdullah'ı size göndererek sizi kendime tercih ettim” sözü ile İbn Mes'ûd'un “herkes bir tarafa giderken Ömer başka bir yöne doğru gitse ben Ömer'in gittiği yöne giderim” ifadesi iki sahâbî arasındaki fikrî yakınlığa işaret etmektedir. Ayrıca döneminde ehl-i re'yin temsilcisi İbrâhim en-Neha'î (v. 96/714) de Hz. Ömer ile İbn Mes'ûd arasındaki metot ve görüş birliğine dikkat çekmiş bu iki sahâbînin çok az konuda farklı düşündüklerini ifade etmiştir. Bütün bunlar, Hz. Ömer'in fikhî düşüncesinin İbn Mes'ûd vasıtasıyla Kûfe'nin, neticede ehl-i re'yin ilmî gelişiminde rolü olduğunu göstermektedir.²⁰

16 Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddîn b. Ahmed b. Muhammed (v. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî* (thk.: Muhammed el-Mu'tasîbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I-IV, I, 29.

17 Apaydın, H.Yunus, “Kıyas”, *DİA*, İstanbul 1997, (XXV 529-539), XXV, 530.

18 Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *DİA*, X, 522.

19 Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001, s. 21, 95,-171; Furat, Ahmet Hamdi, *Kûfe Ekolü*, İstanbul 2009, s. 22; Avcı, Casım, “Kûfe”, *DİA*, (XXVI, 339-342), XXVI, 339-340; Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *DİA*, X, 522.

20 İdris Cum'a Dirâr Beşir, *er-Re'y*, s. 506-507; Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *DİA*, X, 520-521; Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”,

Tâbiîn döneminde Kûfe'de re'ý metodunu benimseyen fakihler ise, İbrâhim en-Neha'î, Alkame b. Kays (v. 62/682), Mesrûk b. Ecda' (v. 63/683), Amr b. Şurahbîl (v. 63/683), Abîde es-Selmânî (v. 72/691), Şureyh b. Hâris (v. 80/699), Süleymân b. Rabî'a, Hâris el-A'ver (v. 95/714) başta olmak üzere kırka yakın kişiden oluşmaktadır.²¹ Hiç şüphesiz bu fakihlerin ilmi katkılarıyla Kûfe'de, canlı bir ilim ve re'ý faaliyeti ortaya çıkmıştır. Tâbiîn fakihleri tarafından geliştirilen Irak fıkıhı, II. hicri asrın ortalarında Ebû Hanîfe ve öğrencileri tarafından sistemleştirilmiştir.²²

Ebû Hanîfe, Müslümanlar arasında kökleri mevcut bir geleneğin temsilcisidir. Onun fıkıhı, tamamen kendisinin icat ettiği metotlar ve esaslar olmayıp, gerçekte fıkıhın gelişim halkalarından bir halkadır. Nitekim onun selefleri olan sahâbe ve tâbiine ait görüşlere karşı yaklaşımı konusundaki bilgiler de bunu göstermektedir:

Sahâbenin görüş ve fetvalarının alınması (taklidi) konusunda Ebû Hanîfe'den üç rivayet gelmiştir:²³

Birinci rivayet: “Hz. Peygamber'in ‘*Benden sonrakilerden Ebû Bekir ve Ömer'e uyun*’ sözüne dayalı olarak sahâbeden kadı ve müftü olanları taklit ederim. Çünkü Ebû Bekir ve Ömer'de kadılık ve müftülük özellikleri toplanmıştır. Yine onlar mesabesinde olan Osman, Ali, üç Abdullah (Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Ömer),²⁴ Zeyd b. Sâbit, Mu'âz b. Cebel ve onların vasıflarında olan diğerlerini de taklit ederim. Onların hilafına re'ý belirtmeyi caiz görmem. Ancak bir grup sahâbe bunların dışındadır. Ebû Umâme, Sehl b. Sa'd es-Sâ'idî, Ebû Humeyd es-Sâ'idî, el-Berâ' b. Âzib ve diğer bazı kişiler bunlardandır.”

İkinci rivayet: “Üç kişi hariç, bütün sahâbeyi taklit ederim ve onların hilafına re'ý belirtmeyi caiz görmem. O üç kişi, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre ve Semura b. Cündüb'dür.” Bunun sebebi sorulunca şöyle cevap vermiştir: “Enes'e gelince, bana ulaştığına göre ahir ömründe akı karışmıştır. O, (tâbiî olan) 'Alkame'den fetva sorardı. Hâlbuki ben Alkame'yi taklit etmem, nasıl olur da Alkame'den fetva soranı taklit ederim. Ebû Hüreyre ise manasını düşünmeden ve nâsih-mensûhunu bilmeden kendine ulaşan ve işittiği her şeyi rivayet ederdi. Semura b. Cündüb'e gelince, ondan bana, beni üzen bir haber ulaşmıştır. Bana ulaştığına göre o, *hamr* (şarap) dışındaki sarhoş edici içecekler konusunda geniş davranıyordu. Bu gibi sahâbeleri fetvalarında taklit etmem.”

Üçüncü rivayet: “Sahâbiden (her birinin) bana ulaşan fetvasını taklit ederim ve ona muhalefet etmeyi caiz görmem. Yani “tüm sahâbeyi taklit ederim”. Mezhapte zahir rivayet budur. Böyledir, çünkü bu durumda üç ihtimal vardır: Onlar bu görüşü, ya rastgele, ya sema/rivayet yoluyla ya da kendi ictihadlarıyla söylemişlerdir. Onların bunu rastgele söyledikleri düşünülmez. Şayet sema/rivayet yoluyla

DİA, XVI, 1; Avcı, “Kûfe”, *DİA*, XXVI, 340.

21 Kılıçer, “Ehl-i Re'ý”, *DİA*, X, 521; Avcı, “Kûfe”, *DİA*, XXVI, 342.

22 Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 1.

23 Sadrüşşehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddin Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze (v.536/1141), *Kitâbü Şerhi Edebi'l-kâdi li'l-Hassâf I-IV*, (thk.: Muhyi Hilâl Serhan), Bağdat 1977/1397, I/183-186

24 Hanefilere göre “üç Abdullah” zikredilenlerdir (bk. Küçük, Râşid, “Abâdile”, *DİA*, I, 7).

söylemişlerse her birinde ona uymak gerekir. Eğer icthad ederek söylemişlerse, onların icthadı diğer kimselerin icthadından evladır. Çünkü onlar başkalarının olamayacağı şekilde doğruya muvafık olmaya layıktırlar.

Ebû Hanîfe'ye atfedilen bu görüşlerin ayrıntısıyla tetkik edilme ihtiyacı açık olmakla birlikte, alıntı yapılan eserin mütekaddim döneme ait bir eser (Hassâf (v. 261/875), *Edebü'l-kâdi*) olduğu da dikkatten uzak tutulmamalıdır. Burada sadece mezhebin konuyla ilgili görüşünü yansıtan bir alıntının zikriyle iktifa edilecektir. Bu konuda mezhebin kabul gören kanaatlerinden biri Pezdevî'nin *Usûl*'ünde şu şekilde geçmektedir:²⁵

“Sahâbeden fıkıh ve icthadlarıyla şöhret bulmuş olanlar: Bunlar, başta dört halife (Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali), Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Mu'âz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Hz. Âişe olmak üzere fikhî ve nazarî düşünce sahibi diğer sahâbilerdir. Bunların rivayetleri kıyasa muvafakat etsin veya muhalefet etsin hüccettir. Eğer kıyasa muvafık düşerse onu teyit eder, şayet muhalif düşerse rivayetler esas alınır ve kıyas terkedilir.

Ancak Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik (r.ah) gibi fıkıhla meşhur olmayıp, adalet ve zapt yönünden sağlamlıklarıyla bilinen sahâbenin rivayetlerine gelince, kıyasa muvafık olurlarsa bunlarla amel edilir, şayet kıyasa muhalif olurlarsa bu muhalefet sadece zaruret durumunda ve re'y kapısının kapanmasına yol açtıklarında terkedilir. Bunun izahı şöyledir: Hz. Peygamber'in sözünü zapt etmek son derece önemli bir iştir. Onların da mana yoluyla rivayette buldukları meşhurdur. Râvînin hadisin manasını kavraması kusurlu olunca naklinde manalardan bir şeyi kaçırıp kaçırmadığından emin olunamaz. Dolayısıyla kıyasta bulunmayan ilave bir şüphe bu habere dâhil olur. Bu gibi durumlarda ihtiyatla davranılır. Bu sözümüzle mukabele esnasında râvînin hadisin fikhında hata etmesini kastetmekteyiz. Değilse -maazallah- hadisi küçük görme gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim İmâm Muhammed (v. 189/805) birçok yerde, Ebû Hanîfe'nin, Enes b. Mâlik'in görüşüyle (*mezheb*) delil getirip onu taklit ettiğini nakletmiştir.

Ebû Hüreyre hakkında ne olduğunu zannediyorsun. Ashabımıza göre bu gibi durumlarda mezhepte esas olan, bu ve emsalinin hadislerinin reddedilmemesidir. Ancak re'y ve kıyas kapısı kapanırsa reddedilir. Çünkü böyle bir durumda o hadis, kitabı ve meşhur sünneti neshedici ve icmaya muarız bir duruma gelmiş olur. Örneğin Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği '*musarrât* hadisi' böyledir...”

Tâbiîn âlimlerini taklit konusunda ise Ebû Hanîfe'den iki rivayet gelmiştir:²⁶

Bir rivayete göre o şöyle demiştir: “Ben onları taklit etmem. Onlar icthad eden ilim adamlarıdır; bizler de icthad eden ilim adamlarıyız.” Mezhepte fetvaya esas olan (*zâhir*) görüş budur.

25 Pezdevî, Ebû'l-Hasan Ebû'l-'Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin (v. 482/1089), *Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr I-IV* ile birlikte, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, II, 550-556.

26 Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*, I, 186-188.

Nevâdir'de zikredilen ikinci rivayete göre ise Ebû Hanîfe şöyle demiştir:

“Tâbiîn imâmlarından olup sahâbe zamanında fetva veren ve fetva konusunda onlarla yarışan ve ictihad etmelerine müsaade edilen Şureyh, el-Hasan, Mesrûk b. el-Ecda' ve Alkame gibi kişilere gelince ben onları taklit ederim. Çünkü onlar, sahâbe devrinde fetva verme derecesine ulaşıp kendilerine ictihad etme ruhsatı verilince, görüşleri sahâbenin görüşleri gibi olmuştur.”

Zâhiru'r-rivâye'de geçen görüşle ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin niçin tâbiînin görüşlerini kitaplarında zikrettiği sorusuna şöyle cevap verilmiştir: İmâm bunları, delil getirmek için zikretmemiş, bilakis, görüşünde başına buyruk davranmadığını, aksine başkalarının da ondan önce bunu söylediğini ve bu görüşü ilk defa dile getirenin kendisi olmadığını, kendinden öncekilerin yolunu takip ederek söylediğini beyan etmek için bunu yapmıştır.²⁷

Bu rivayetler göstermektedir ki Ebû Hanîfe, sahâbe rivayet ve fetvalarına karşı kayıtsız kalmamış, mutlaka sahâbenin görüşünü almış, ancak, içlerinden kendi ictihad metoduna uygun gördüğü sahâbenin görüşünü tercih etmiştir. Tabiîn fakihlerine gelince onlar gibi kendisinin de ictihadda bulunacağını açıkça ifade etmekle birlikte, yine de ders aldığı hocaları ve bağlı olduğu ekol çerçevesinde kalmak suretiyle sistemini kurmuştur.

Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli noktalardan biri, Ebû Hanîfe'nin, mezhepler sistemleşmelerini tamamlamadan önce yaşamış olmasıdır. Ekmelüddin el-Bâbertî (v. 786/1384), Ebû Hanîfe'nin mezhebini tercih etmenin gerekçelerini ve fert, toplum ve yönetime sağladığı kolaylıkları ele aldığı risalesinde gayet isabetli bir şekilde, ilk olarak bu konuyu tartışmaya açmış ve şöyle demiştir:

“Bil ki bütün âlimlere göre, İslâm ümmeti bir meselede iki gruba ayrılıp bu konudaki köklü ayrılıkları karar kıldıktan sonra artık hiçbir kimseye üçüncü bir görüş ihdas etmek caiz olmaz. Ancak bu, meselenin karar kılışından önce olursa ittifakla caizdir. Ebû Hanîfe de mezheplerin karar kılmasından önce ictihadını işletmiş; bu ictihadı tam yerine tesadüf etmiş ve dolayısıyla hiçbir ihtilafa mahal kalmaksızın caiz olmuştur. Artık bundan sonra kim ictihada yeltenirse, mezhepler sistemleşip karar kıldıktan sonra ictihad ediyor demektir ki âlimlerin çoğuna göre caiz değildir. Hâsılı, ihtilafsız caiz olanı almak, ihtilafı olanı almaktan üstündür. Buna karşı çıkan ise sabit fikirlidir.”²⁸

Bâbertî'nin bu cümlelerindeki kastını şu şekilde anlamak mümkündür. Onun ‘ictihad’ olarak ifade ettiği şey, bir sistem tercihi ya da H. Yunus Apaydın'ın ifadesiyle “ihtiyâr”²⁹ olarak okunduğu takdirde mesele net bir şekilde ortaya çıkmış

27 Sadrüşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*, I, 188.

28 Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed (v.786/1384), *en-Nüketü'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebi Hanîfe* (thk.: Bülle el-Hasan Ömer), Riyad 1418/1997, s. 36.

29 Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN'a göre “ihtiyâr” kavramı ilk dönem klasik eserlerde yer almaktadır ve muahhar dönem kullanımlarda “mutlak ictihad/müctehid” veya “ictihad kapısı” olarak nitelenen kelimelerin aşlıdır. O, bu görüşünü, kavramın ilk dönemlerdeki anlamını yansıtan “artık falandan sonra *ihiyâr* yoktur”, ya da “şu asırdan sonra *ihiyâr* yoktur” gibi kullanımlara dayandırmaktadır (Haziran 2011 İslam Hukukçuları Toplantısı, Erzurum,

olacaktır. Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde temsil ettiği Irak fıkhnının mezhep ve ‘ekol sistematiği’ni³⁰ gerçekleştiren kişidir. Şayet mezhebin sistemleşmesinden sonra gelseydi, yine mutlaka sisteme yön verici bir katkısı olacağı tahmin edilebilmekle birlikte, yeni bir mezhep (*ihdiyâr*) ortaya koyması çok uzak bir ihtimal olurdu. Burada sistemleştirmeden kasıt yukarıda ifade edildiği gibi hiç var olmayan bir şeyi icat etmek olmayıp, var olan bir yaklaşım tarzını tutarlı ve dengeli bir şekilde düzenleme olmalıdır.

Netice, sahâbe ve tâbiîn döneminde başlayan Kur’an ve sünnete dayalı dinî bilginin re’y ve ictihadla zenginleştirilmesi gayreti, hicri II. asrın ortalarında Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin çabalarıyla sistemleşip ekolleşmiştir.³¹ Burada en büyük pay ise hiç şüphesiz Ebû Hanîfe’ye aittir.

II – Re’y Fıkhnını Sistemleşirmesi

Ebû Hanîfe, bağlı bulunduğu Irak fıkhnını sistemleşiren fakih olduğu için, ehl-i re’yin en önemli temsilcisi ve ekolün sonradan mezhep haline gelen devamının kendine nispet edildiği kurucu fakihi oldu.

Kendi döneminde Ebû Hanîfe’nin en mümeyyiz vasfı fıkhi sistemli bir şekilde hayatın tüm alanlarını kapsayacak tarzda bölümlere ayırması, re’yî yerinde kullanması ve kıyas ve istihsânî maharetle işletmesiydi. O, ehl-i re’y ekolü içerisinde fıkhi kıyas temeline bağlı olarak sistemleşiren en önemli kişiydi. Kevserî’nin de dediği gibi, Ebû Hanîfe ve ekolünün ehl-i re’yî temsil etmesinin sebeplerinden biri, başta kendisi olmak üzere bu ekolü oluşturan fakihlerin hüküm çıkarmada re’yî maharetle ve diğerlerine nazaran daha sık kullanmış olmalarıdır.³²

Önceki fakihler tarafından kısmen yazılmaya başlanan fikhî mesâilin sistemli ve kapsamlı bir şekilde Ebû Hanîfe döneminde tedvin edildiği görülür.³³ Ebû Hanîfe, fıkhi ilmini bugün bulunduğu bap ve fasıl tertibine koyan fakihtir. Rivayete göre ferâiz ve şurût ilmini de ortaya koyan o olmuştur.³⁴ Saymerî’nin (v. 436/1045) nakline göre Ebû Süleyman el-Cûzecânî (v. 211/827) şöyle demiştir: “Basra kadısı Muhammed b. Abdullah ‘Biz şurût ilminde Kûfelilerden daha iyiyiz’ dedi. Ben de ona şöyle cevap verdim: ‘Âlimlere karşı insaflı olmak en güzeldir. Bu ilmi Ebû Hanîfe koydu, siz bir kısım ilaveler yapıp, bir kısım şeyleri de çıkardınız, bir de lafızları güzel kullandınız. Ebû Hanîfe’den önceki şurûtunuz ile Kûfelilerin

Sözlü Müzakere-Söyleşi).

30 ‘Ekol sistematiği’ terimi için bk. Apaydın, H. Yunus, “Fıkhi Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, (s.323-364), *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı 18-19 Aralık 2009, İSAM*, İstanbul 2010, s. 339-340.

31 Kılıçer, “Ehl-i Re’y”, *DİA*, X, 521.

32 Kevserî, Muhammed Zâhid (v. 1952), *Fıkhu ehli’l-İrâk ve hadisühüm* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970, s. 18.

33 Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed (v. 436/1045), Ahbâru Ebi Hanife ve ashâbih, Beyrut 1405/1985, s. 2, 107; Hamidullah, Muhammed, *İslâm’ın Hukuk İlmine Katkıları*, İstanbul 2005, s. 48. Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 3.

34 İbn Hacer el-Heytemî, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe* (çev. Manastırlı İsmail Hakki), İstanbul 2010, s. 116.

şürûtunu haydi getirin (mukayese edelim). O anda susup kaldı ve 'hakkı kabul etmek evladır' dedi.³⁵

İslâm devletler hukuku (*siyer*) hakkında ilk defa telifte bulunanın Ebû Hanîfe olduğu menakıp eserlerinde rivayet edilmektedir.³⁶

Bâbertî, Ebû Hanîfe'nin üstünlüğünün teorik (aklî) gerekçelerini sayarken fıkıh ilmini tedvindeki önceliği ve ihtisası ile onu müşahhas hale getirmesini zikreder. Onun fıkhi meseleleri tasvir edip, onlara cevaplar verdiğini, onların sebep ve gerekçelerini (*illetler*) açıklayıp, bunlar üzerine fıkhi bina ettiğini söyler. Şu rivayet de onun bu özelliğini açıkça ifade etmektedir: Şâfiî fakihî İbn Süreyc'e (v. 306/918) [veya Müzenî'ye (v. 264/878)], bir kişinin Ebû Hanîfe aleyhinde konuştuğu bilgisi ulaşınca onu çağırıldı ve şöyle dedi: "Ey filan! Ümmetin, ilmin dörtte üçünün ona verildiğini kabul edip de onun, ilmin dörtte birinin diğer insanlara verildiğini kabul etmediği kişi hakkında mı konuşuyorsun? Adam, "bu nasıl olur?" dedi. O da: İlim iki kısımdır; soru ve cevap. O (Ebû Hanîfe) meseleleri koydu/sistemleştirdi böylece ona ilmin yarısı verildi, sonra bunların cevaplarını verdi, bu yarımda da insanlar ona muvafık oldular; böylece diğer dörtte bir de ona verilmiş oldu (dolayısıyla insanlar fıkıh ilminin dörtte üçünü ondan aldılar). Kalan dörtte bir de ise insanlar ona muhalefet ettiler. O, bunu kabul etmedi. Neticede bu dörtte birlik kısım insanlar ile onun arasında tartışmalı olarak kaldı.³⁷

Nitekim İmâm Şâfiî'nin "İnsanlar fıkhıta Ebû Hanîfe'nin 'iyâlidir"³⁸ sözünün de fıkıhın sistemleştirilmesi ve bölümlenmesini (*tebvîb*) ifade etme ihtimali büyüktür.³⁹

Ebû Hanîfe'nin gerçekleştirdiği bu kapsamlı fıkıh tasnifini, kendi talebeleri başta olmak üzere Irak fıkını takip eden tüm fukahâ, İmâm Mâlik,⁴⁰ bütün diğer bölge fakihleri, hatta hadisçiler (burada tasnif dönemi ve *ale'l-ebvâb* taksim kastedilmekte) benimsemiştir.⁴¹

Hanefî mezhebinin önemli ilkelerinden biri olan istihsânı da ilk defa sistemli şekilde kullananın Ebû Hanîfe olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir.⁴² Bu, kesin olarak ispatlanamıyorsa da, onun, fikhî meseleleri çözümlerken istihsân metodunu büyük bir ustalıkla kullandığı ve bu konuda kimsenin onunla boy ölçüşemediği bilinmektedir.⁴³

35 Saymeri, *Ahbâru Ebi Hanife*, s. 88.

36 Bk. Hamidullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 34, 141.

37 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 30. Bâbertî, *en-Nüket*, s. 32-33, 70.

38 Saymerî bu sözü İmâm Şâfiî'den "insanlar kıyas ve istihsânda Ebû Hanîfe'nin iyalidir" şeklinde nakletmektedir (Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife*, s. 26).

39 Bâbertî, *en-Nüket*, s. 34.

40 Heytemî, *İmâm-ı Azam* (çev. Manastırlı İsmail Hakkı), s. 116 (Heytemî, İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı kitabındaki tertibinde Ebû Hanîfe'ye tabi olduğunu söylemektedir).

41 Gâvecî, Vehbi Süleyman, *Ebû Hanife en-Numan İmâmü'l-eimmeti'l-fukahâ'*, Dimaşk 1420/1999, s. 142-143.

42 Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi* (çev. Haluk Songur), İstanbul 1999, s. 174; Hasan Hanefî, *Giriş*, s. 226.

43 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 17. Teknik anlamda istihsân kullanımının Ebû Hanîfe ile başladığı tespiti ve ilgili tartışma için bk. Önder, Muharrem, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", *İHAD*, sy. 7, Nisan 2006, (s. 181-

Nitekim talebesi İmâm Muhammed bunu şu şekilde ifade etmiştir: “Ashabı, kıyaslarını onunla tartışıyorlardı. Ancak o, “ben istihsân yapıyorum” deyince ona bu konuda hiç kimse erişemezdi. Kıyas mümkün oldukça kıyas yapar, bunu çirkin görmezdi, ancak kıyas uygun düşmeyince istihsân yapardı ve bu konuda insanların muamelelerini gözetirdi.”⁴⁴

Ebû Hanîfe'nin, mezhebin usul ve esaslarını tek başına belirleyip, onları öğrencilerine dikte eden bir hoca konumunda olmadığı, fikhî meseleleri çeşitli sahalarda yetişkin ilim erbabından oluşan icthad şûrâsında serbestçe tartıştığı⁴⁵ bilinmektedir. Ancak bu durumun, başkanı olduğu meclisindeki ve daha sonraki süreçte gelişen mezhep usul ve metodolojisindeki otoritesini gölgelediği zannedilmemelidir. Belki de ekolün kendi ismiyle yaygınlaşmasındaki en önemli sebeplerden biri, Ebû Hanîfe'nin kendisini doğrudan en-Neha'î (v. 96/714) veya Hammâd b. Ebî Süleyman (v. 120/738) gibi tek bir hocasına nispet etmezken, hem yakın talebelerinin (ashab) hem de düşüncesini benimseyen binlerce öğrencisinin kendilerini Ebû Hanîfe'nin fikhî anlayışına bağlı olarak ifade etmeleridir.⁴⁶ Mezhebin *zâhiru'r-rivâye* kitaplarındaki Ebû Hanîfe'ye atıflar ile mesela Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserinde olduğu gibi müstakil eserler ile mezhebin temel kitaplarında bu durumu gözlemlenmektedir.

Ebû Hanîfe ve başkanlığında teşekkül eden fikhî akademisi, Irak fikhî çerçevesinde elde ettikleri metot ve yaklaşımları kullanmak suretiyle Kur'ân ve hadis bilgisi ile re'y ve icthad yöntemini dikkatlice incelemişlerdir. Bunun neticesi olarak fikhî, hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde geliştirip genişletmişlerdir. Ayrıca fikhî, hem birey, hem toplum hem de yönetim için ihtiyaca cevap verebilir bir bütünlük ve zenginliğe kavuşturmuştur. Ebû Hanîfe, yetiştiği çevre ve aldığı eğitim itibarıyla Irak fikhîni yakından tanıma ve kavrama imkânı bulmuştu. Onun buradaki en büyük rolü, önceki nesillerden devraldığı bu zengin mirası yeniden değerlendirip sistemleştirmesi ve o gün için hayatın bütün yönlerine cevap verebilecek bir bütünlüğe kavuşturmasıdır.⁴⁷

Kendinden önceki fakihler için olduğu gibi, Ebû Hanîfe için de re'yin, naslardan bağımsız bir şekilde hüküm koymak değil, mutlaka önceden konulmuş nassa (ya da o konulmuş metnin içinde var olan genel anlama/genel ilkelere-küllî kaziyelere) dayalı olarak çözümler üretmek gibi bir fonksiyonu vardı.⁴⁸ Nitekim Ebû Hanîfe'nin şu sözleri de bu tezi desteklemektedir: “İnsanlara şaşıyorum, benim, re'yime göre görüş belirttiğimi söylüyorlar, hâlbuki ben rivâyete dayalı olarak fetva

208), s. 194-195.

44 Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe hayatuhû ve 'asruhû - ârâuhû ve fikhuhû, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî*, ts., s. 387. Ebû Hanîfe'nin istihsânı hangi anlamda kullandığı ve örnekleri için bk. Önder, “İstihsân”, s. 198-201.

45 Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 3.

46 Mesela bu konu hakkında bk. Behnam Sadeghi, “The Authenticity of Two 2nd/ 8th Century Hanafi Legal Texts: the Kitâb al-âthâr and al-Muwatta' of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybânî”, *Islamic Law and Society* 17 (2010) 291-319, Leiden, 2010.

47 Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 1.

48 Apaydın, “Ebû Hanîfe”, *İAD*, XV/1-2, s. 147.

vermekteyim.”⁴⁹ Kendisini Allah'ın dininde kıyas yapmakla tenkit edenlere “benim söylediklerim (sizin dediğiniz anlamda) kıyas değildir. Bütün bunlar Kur'an'dandır (ona dayalıdır). Nitekim Allah Teâlâ ‘biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık’⁵⁰ buyurmaktadır. Bizim söylediklerimiz mahzâ kıyas değildir. Bu ancak kendisine Kur'an anlayışı verilmeyene göre kıyas zannedilebilir.”⁵¹ Bir diğer rivayette ise, “biz bir meseleyi diğerine, Kitap ve sünnete ya da ümmetin ittifakında mevcut bir asla dayandırarak kıyas ediyoruz ve ictihadımızı da mevcut esaslara tabi olmaya önem vererek yapıyoruz”⁵² şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden İmâm Muhammed'in şu sözü de bu düşüncenin formüle edilmiş bir şeklini yansıtmaktadır: “Re'ý olmadan hadis asla doğru/müstakim anlaşılacağı gibi, re'ý de hadis olmadan asla müstakim olmaz.”⁵³

Ayrıca Ebû Hanîfe, fıkıh düşüncesi alanında re'ý ve kıyasa nasların elverdiği çerçevede nihai noktasına kadar yer verirken, itikâdî alanda selef düşüncesine yakın muhafazakâr bir yol takip etmesi⁵⁴ de onun yaşadığı dönemde kabul görmesini kolaylaştırıcı bir etki göstermiş olmalıdır.

III- Re'ý Fıkıh Geleneğini Sonraki Nesillere Aktarması

Ebû Hanîfe'nin re'ý düşüncesine doğrudan fıkıhın özüne ilişkin katkıları yanın-da bir de dolaylı yönden katkıları olmuştur. Geleneği sonraki nesillere aktaracak araçları hazırlamış, yaygınlaştırılmasına etki eden faktörleri itina ile kullanmıştır. Mesela son derece etkin bir eğitim metodu takip etmiş, ilim halkasını istişare meclisine dönüştürmüş, fıkıhın sistemli bir şekilde yazıya geçirilmesini sağlamıştır.

Ebû Hanîfe kendisinden önce sahâbe ve tabiîn tarafından sürdürülen re'ý fıkıhını iyi bir şekilde kavramış ve bunu sistemli bir şekle getirerek sonraki nesillere ulaştırmıştır. Onun hocalarının sayısının 4000 civarında olduğu zikredilir.⁵⁵ Ayrıca talebeleri Ebû Yûsuf ve özellikle İmâm Muhammed eş-Şeybânî, mezhebin temel görüşlerini yazarken bilgilerinin rivayet halkasının son kişisi olan Ebû Hanîfe'ye nispet etmişlerdir. Bunun neticesinde İmâm-ı Azam sonraki nesillerde mezhebin kurucusu olarak algılanmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki onun hal-kasında, ehl-i re'ý anlayışı en üst seviyesine ulaşmıştır.⁵⁶ Bir başka anlatımla Ebû Hanîfe, akranları ve öğrencileri arasında üstat kabul edilmesi ve görüşlerinin Irak fıkıh doktrini içerisinde kemiyet ve keyfiyet bakımından ağırlık taşıması sebebiyle öne çıkmıştır.⁵⁷

49 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 30.

50 Enâm (6), 38.

51 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân I-III* (thk. Abdurrahman Umeýra), Beyrut 1409/1989, I, 114-115.

52 Mekki, *Menâkıbu Ebi Hanife I-II*, Beyrut 1981, I, 74 (Önder, “İstihsan”, s. 196).

53 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* (*Keşfü'l-esrâr I-IV* ile birlikte), I, 31-32

54 Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 2.

55 Heytemî, *İmâm-ı Azam* (çev. Manastırlı İsmail Hakki), s. 99.

56 Hasan Hanefî, *Giriş*, 224-226.

57 Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 1.

Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunup, asılların tedvininde rol alan âlimlerin sayısının 40 olduğu rivayet edilmektedir. O'nun, kararlarını istişare ile aldığına şu rivayet örnek verilebilir: Ebû Hanîfe talebelerinden Âfiye b. Yezid el-Kâdi gelmediğinde, "Âfiye gelinceye kadar meseleyi gündemden kaldırmayın" derdi. Âfiye gelip onlara muvafakat ederse Ebû Hanîfe "meseleyi yazın", aksi halde "meseleyi yazmayın" derdi.⁵⁸

el-Muvaffak el-Mekkî, Ebû Hanîfe'nin ashabından önde gelenleri zikrettikten sonra şunları söylemiştir: "Ebû Hanîfe'nin metodu, aralarında istişare ile idi. Meclisinde bulunanları göz ardı edip kendini baskın yapmazdı. Bunu kendinin bir ictihad metodu olarak ve Allah'a, Rasûlü'ne ve müminlere karşı samimiyetindeki titizliği sebebiyle yapardı. Meseleleri tek tek zikreder; ashabında olan bilgileri dinler, kendi bildiğini söyler ve onlarla bir ay veya daha fazla konu üzerinde tartışır, ta ki o konuda görüşlerden biri üzerinde karar kılınırdı. Daha sonra Ebû Yûsuf bunu asıllara yazardı. Tüm usuller bu şekilde yazılmıştır. Bu metot, tek başına mezhebini ortaya koyup, kendi görüşlerini ona dayandıran kişinin metoduna göre daha sağlam ve daha doğru bir metottur."⁵⁹

Önceki fakihler tarafından kısmen yazılmaya başlanan fıkhi malumatın sistemli ve kapsamlı bir şekilde Ebû Hanîfe döneminde tedvin edildiği görülmektedir. Özellikle de bu fikhî meselelerin, kırk kişilik meclis tarafından tartışılıp belirli bir olgunluğa getirildikten sonra on kişilik bir heyet tarafından tedvin, tasnif ve tertip edildiği kaydedilmektedir.⁶⁰ Netice, bu mezhebin temel özelliği, meselelerin tedvininde şûrâ ve uzun münazara metoduna dayanmasıdır.⁶¹

İmâm Ebû Hanîfe'nin bir kısmı akranlarından oluşan ve 'ashabı' olarak zikredilen öğrencilerinin sayısı belirli ve sınırlı ilim ehlini ifade etse de, onun meclisine katılıp ondan ders alan, onun sohbetlerine katılan ve en önemlisi kendisini Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği ekole bağlı hissedenlerin sayısının ise birkaç bine ulaşması tabiidir.⁶² Ebû Hanîfe'nin, etrafında yer alan öğrencilerinden 28'inin kadılık yapacak, altısının ise fetva verebilecek derecede olduğunu söylediği nakledilir.⁶³

Hocası Hammâd'ın vefatından sonra onun ders halkasının başına geçmesi yönündeki teklifi, o halkada yer alan 10 kişinin bir yıl boyunca ilim meclisine devam etmesi şartıyla kabul etmesi, Ebû Hanîfe'nin, hem devam edegelen ilmi geleneği koruma, hem de bu meclisi, ictihad şûrâsı şeklinde düzenleme arzusuna işaret etmektedir.⁶⁴ Ayrıca yaşının birçok arkadaşından küçük olması sebebiyle kendisini genç bularak bir kısım ilim ehlinin meclise devam etmemesi suretiyle bu meclisin dağılması endişesini taşıdığı için bu şartı ileri sürdüğü düşünülebilir.⁶⁵

58 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk*, s. 56.

59 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk*, s. 56.

60 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 2, 107; Hamidullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 48. Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 3.

61 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk*, s. 57.

62 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 2-3.

63 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 152; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 4.

64 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 2.

65 Hamidullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 47.

IV - Ebû Hanîfe'yi Öne Çıkaran Şahsi Bazı Meziyetleri

Ebû Hanîfe'nin, kendinde topladığı şahsi meziyetleri de onun akranları arasında öne çıkmasına, sonraki nesiller için ise model bir fakih konumuna yükselmesi-ne vesile olmuştur. Bu meziyetler arasında öncelikle sahip olduğu fıkıh melekesi, zekiliği, meselelere geniş açıdan bakabilme yeteneği yanında yaşadığı toplumda sâlih bir insan oluşu, fiziki görünümünün sağladığı olumlu enerjiyi, giyim kuşam ve yiyeceğine itina göstererek koruması ve de hocalarına saygısı, öğrencilerine şefkati ve yardımseverliği ile çevresinde bıraktığı olumlu izlenim sayılabilir.

A – Fıkıh Melekesi ve Zekâsı

Konuya geçmeden önce fıkıh melekesine sahip olmanın önemini gösteren bir anekdotu burada zikretmek uygun olur. Nitekim tarih kitaplarında nakledilen şu olay, hadisi fıkıh melekesiyle yorumlamanın önemini göstermesi bakımından manidardır. Rivayete göre cenaze yıkamayı meslek edinmiş bir kadın içlerinde büyük muhaddislerden Yahyâ b. Ma'în (v. 233/848), Ebû Heyseme ve Halef b. Sâlim'in de bulunduğu bir topluluğun birbirine hadis rivayet ettiklerini görünce bir müşkilini soracak birilerini bulduğuna kanaat getirdi. Hayızlı kadının mevtayı gasletmesinin caiz olup olmadığını sordu. Bu soru karşısında hazır olanlar birbirlerine bakmaya başladılar. Bu esnada meclise iştirak etmek için gelen Ebû Sevr göründü. "İşte ona sor" diyerek kadını ona yolladılar. Ebû Sevr bu suale "evet yıkayabilir" şeklinde cevap verdikten sonra şu hadisleri delil olarak getirdi: Rasûlüllâh (a.s.) Hz. Âişe'ye "hayızın elinde değıldir" buyurdular. Ayrıca Hz. Âişe hayızlı iken Rasûlüllâh'ın saçını tarardı. Daha sonra ise "hayızlı kişi, sağ birinin başını yıkayıp tarayabiliyorsa meyyitinkini evleviyetle yapabilir" dedi. Oradaki muhaddisler bu cevabı işitince "evet bu hadisleri filan da rivayet etmişti, bize filan haber verdi..." şeklinde çeşitli tariklerle nakletmeye başladılar. Bunları dinleyen kadın bir müddet sonra "peki anladık, ama deminden beri siz neredeydiniz?" diyerek oradan ayrıldı.⁶⁶

Tarihte Ebû Hanîfe'nin zekası ve fıkıh melekesi konusunda ihtilaf edilmemiştir.⁶⁷ Kendi döneminde dahî çoğu âlim onun, zamanının en fakih kişisi olduğunu itiraf etmiştir.⁶⁸

İmâm Ebû Hanîfe'nin büyük bir muhaddisle yaşadığı şu diyalog meseleleri fikhî bakış açısıyla değerlendirmenin önemini göstermektedir: Büyük muhaddislerden A'meşe (v. 148/765) bir mesele soruldu. Etrafına baktı, Ebû Hanîfe'yi gördü

66 Sübkî, *Tabakât*, Mısır 1964, II, 76-77 (Baktır, Mustafa, *Fıkıh Usûlünün Ortaya Çıkışı ve Günümüzdeki Önemi*, Erzurum 2011, s. 60-61).

67 Ancak aşırı taassup sahibi bazı kişilerin onun hakkında alaycı veya itham edici ifadelerini (bk. Goldziher, *Zâhirîler*, s. 11-17) önyargıya dayalı düşmanlık olarak nitelenmek mümkündür. Makalede yapılan alıntılarda görüldüğü üzere, Goldziher'in taassup sahibi kişilerin sözlerine dayanarak "gerçekten de Ebû Hanîfe'nin ilmî faaliyeti muâsırları nezdinde pek değersiz görülmüştü" (*Zâhirîler*, s. 13) şeklindeki ifadesini ise meseleyi tek açıdan ele alma sonucu oluşmuş bir kanaat olarak görmek mümkündür. Nitekim kendisine birçok defa kadılık görevinin teklif edilmesi, hatta kabul etmediği için cezalandırılması bile onun kendi dönemindeki itibarını göstermesi bakımından önemlidir. Goldziher'in görüşünün, ehl-i hadis ve ehl-i re'ý ayrışmasında hadis ehlinin Ebû Hanîfe'ye haksız eleştirilerine dayalı bir yorum olma ihtimali büyüktür.

68 Kevseri, *Fıkhu ehlî'l-İrâk*, s. 54.

ve ona “Ey Nu‘mân, meseleyi sen cevapla!” dedi. O da “Bu konudaki görüş şöyle şöyledir” dedi. Bunun üzerine A‘meş “bu görüşü nereden çıkardın” deyince Ebû Hanîfe “senin bize rivâyet ettiğin hadisten” cevabını verdi. Bunu duyan A‘meş, “bizler eczacıların, sizler ise doktorlarsınız” dedi.⁶⁹

Rivayete göre, Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ (v. 148/765) bir gün mescidinin kapısında bir kişinin diğerine “iki zinâkârın çocuğu!” dediğini işitti. Bunun üzerine o kişinin tutuklanmasını emretti ve yakalanıp mescide sokuldu. Bu sözü söyleyene, diğerinin anne ve babasına iftirada bulunduğu için ayrı ayrı 80'er sopa had uygulattı. Bu haber Ebû Hanîfe'ye ulaştı, o şöyle dedi: “Şu beldemizin kadısı ne şaşılacak adam! Bir meselede beş yönden hata yapmış. İftiraya uğrayanın davası olmadan (re'sen) had cezası uyguladı; kişi bin defa dahi iftirada bulunsa sadece bir defa had cezası uygulanması gerekirken iki ayrı had uyguladı; iki had arasını bir veya daha fazla gün ayırması gerekirken iki haddi peş peşe yaptı; Hz. Peygamber (a.s.) “...hadlerinizi uygulamayı mescitlerinizden uzak tutunuz” buyurmuşken o kişiye mescitte had uyguladı; ayrıca davalışmanın anne babanın kendisine veya oğullarına karşı olabilmesi için iftiraya uğrayanların hayatta mı yoksa ölü mü olduklarını araştırması gerekirdi. Bunu da yapmadı. Ancak bir kişide iftira, zina, hırsızlık ve içki içme gibi ayrı ayrı suçlar toplanırsa bu suçların cezalarının her biri ona uygulanır. Yine bu durumda ölmesinden korkulacağı için ceza peş peşe uygulanmayıp, kişinin önceki cezanın tesirinden kurtulması beklenmelidir.”⁷⁰

Bir diğer örnek ise şudur: Bir gün bir adam Ebû Hanîfe'ye müracaat ederek şu meselenin fetvasını istedi: Ben karıma, “önce sen konuşmazsan bu gece seninle kesinlikle konuşmayacağım. Eğer konuşmazsan, sen benden boşsun” dedim. Karım da bu duruma kızarak, “vallahı ben de seninle konuşmayacağım” dedi. Bu olayda Ebû Hanîfe kadının kocasından boş olmadığı fetvasını verir. Koca, sonra İbn Sîrîn'e (v. 110/729) gitti. Hadiseyi ve Ebû Hanîfe'nin fetvasını anlattı. İbn Sîrîn kocayı alıp Ebû Hanîfe'ye geldi ve dedi ki: “Allah'tan kork ey Ebû Hanîfe! Bu kadının bu kocaya helal olduğunu (boş olmadığını) nasıl söyleyebilirsin?” Ebû Hanîfe, kocaya meseleyi yeniden anlatmasını söyledi. Koca meseleyi aynı şekilde tekrar etti. Ebû Hanîfe de fetvasını tekrar etti: “Evet, karısı boş değildir. Çünkü koca “konuşmak” diyor. Konuşmayı belirgin bir vasıfla belirlemiyor. Kadın da yeminle konuşmayacağını bildirirken konuşmuş oluyor ve kocanın sözü hükmünü kaybediyor, boşama vuku bulmamış oluyor” dedi. İbn Sîrîn, Ebû Hanîfe'den özur diledi, “ben bunu düşünmemişim, haklısın” dedi ve Ebû Hanîfe'nin fetvasının doğruluğunu kabul etti. Bu örnek, meselelere çok geniş ve farklı açılardan bakmanın önemini göstermesi yanında Ebû Hanîfe'nin bu konudaki üstünlüğünü ve zekâsını da ortaya koymaktadır.⁷¹

69 İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, II, 131.

70 Kefevî, *Ketâibü'l-â'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mân'il-muhtâr*, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1881, vr. 148-65°.

71 Hamidullah, *İslâm'in Hukuk İlmine Katkıları*, s. 46-47.

Ebû Hanîfe'nin keskin zekâsını göstermesi bakımından şu örnek de anılmaya değerdir: Abdullah b. Mübârek'ten (v. 181/797) şöyle rivayet edilmiştir: “Ben, Ebû Hanîfe'ye, birinde iki dirhem, diğesinde bir dirhem bulunan iki şahsın dirhemlerinin birbirine karışıp, daha sonra o karışan dirhemlerden iki dirhemini kaybolması durumunu sordum. Ebû Hanîfe, ‘elde kalan bir dirhem üçlü birli paylaşılır’ dedi. Ardından İbn Şübrüme (v. 144/761) ile karşılaştım ve bu cevabı ona arz ettim. O, ‘Ebû Hanîfe hata etmiş, bilakis kalan dirhem aralarında yarı yarıyadır, çünkü biz kaybolan iki dirhemden birinin, iki dirhem sahibine ait olduğunu kesin bir şekilde biliyoruz’ dedi. Bu cevabı beğendim. Ancak (biliyordum ki) Ebû Hanîfe'nin akli, yeryüzünde yaşayanların yarısının akli karşısında bir kefeye konulsa daha ağır gelirdi. Bu cevabı tekrar Ebû Hanîfe'ye arz ettiğimde şöyle dedi: ‘Bunlar karışınca üçlü birli ortaklık vacip olmuştur. Zayi olan malumdur. Kalan ise ortaklığa göre taksim edilir.’”⁷²

Kendi döneminde Ebû Hanîfe hakkında birçok övücü söz söylenmiştir.⁷³ Bütün bunlar, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde saygın kişiliğini, sâlih bir insan olduğunu, ilimde son derece yetkin, zeki ve kavrayışı çok yüksek bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Ayrıca bütün bu rivayetler, Ebû Hanîfe'nin hem şahsî, hem ilmî açıdan kendine güvenen, ilmin vakarına yakışır davranan ve muhataplarının fikrine saygılı bir insan olduğunu ifade etmektedir. Bu yönlerinden bir kaçını gösteren birkaç sözü zikretmek uygun olur.

Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) şöyle demiştir: “Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmek isteyen kimsenin, ondan değer itibarıyla daha üstün, ilim yönünden daha bilgili olması gerekir ki böyle bir şahıs bu zamanlarda bulunmaz”⁷⁴

Saymerî'nin (v. 436/1045) nakline göre Abdullah b. Mübârek, kendi zamanı için şöyle demiştir: “Rivâyetler bilinmekteydi; ancak re'ye (yorumu) 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 fakihi Ebû Hanîfe idi.”⁷⁵

B - Saygın Kişiliği

Biyografi kaynakları Ebû Hanîfe'nin şahsi meziyetlerinin güzelliği, ahlaki olgunluğu ve ibadet hayatının çokluğu konusunda ittifak halindedirler.

Fiziki görünüm olarak Ebû Hanîfe, hafif esmer tenli, orta boylu ve çok ibadeti sebebiyle oldukça zayıf idi. Çehresi güzel, görünümü heybetli, sakalı uzun, vakarlı, elbisesine, sarığına ve ayakkabılarına itina gösteren, güzel konuşan, daima güzel

72 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 32. Kefevî, *Ketâib*, vr. 70b.

73 Saymerî, 41-92; Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, (thk.: Keveserî, M. Zâhid- Ebû'l-Vefâ el-Efgâni), Beyrut 1419, s. 29-32; Heytemî, *İmâm-ı Azam* (çev. Manastırlı İsmail Hakkı), s. 117-123.

74 Heytemî, *İmâm-ı Azam* (çev. Manastırlı İsmail Hakkı), s. 119.

75 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 84.

kokulu kullanan bir kimse idi.⁷⁶ Varlıklı bir kimse olduğu, giyim kuşamından belli olurdu. Kendisi değerli elbiseler giymekle birlikte ilim tahsil edenlere temiz ve şık giyinmelerini, ancak bunu ilim adamı vakarıyla yapmalarını tavsiye ederdi.⁷⁷ Kendisinde topladığı bu meziyetleri, Ebû Hanîfe'nin, yaşadığı dönemde çevresi tarafından kabul görmesine katkı sağlamıştır.

İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin engin gönlünü, hoca ve talebelerine karşı olan hüsnüniyetini gösteren bir söz şöyledir: “Ben, hocam Hammâd öldüğünden beri, kıldığım her namazın ardından annem-babam ile birlikte hep kendisine dua eder, Yüce Allah'tan onu bağışlamasını dilerim. Aslında ben, sadece bana ilim öğretenlere değil, kendilerine ilim öğrettiklerime de dua eder, mağfiret dilerim.”⁷⁸

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine yakın ilgisini gösteren bir örnek de şöyledir: Rivayete göre Ebû Hanîfe bir ara hasta olan Ebû Yûsuf için “bu çocuk ölürse kendisine halef olacak kimse yoktur” dedi. Bunu duyan Ebû Yûsuf, kendini beğenerek fıkıh ilminde ders vermeye başladı. Etrafına da bir hayli insan toplandı. Bunu haber alan Ebû Hanîfe birine, Ebû Yûsuf'un ilim meclisine gidip ona şu soruyu sormasını söyledi: “İki dirhem ücret karşılığında temizletmek üzere elbiseyi temizlikçiye teslim eden kimse elbiseyi geri istediğinde temizlikçi önce elbiseyi aldığını inkâr edip, aradan birkaç gün geçtikten sonra tekrar istediğinde temizlenmiş olarak elbiseyi verse ücrete hakkı var mıdır?” Ardından da “cevap olarak ne söylerse hata ettiğini söyle!” dedi. O kimse meseleyi Ebû Yûsuf'a sorunca “evet hakkı vardır” dedi. Soruyu soran “bu yanlış” deyince biraz düşünüp “hayır yoktur” dedi. “Bu da yanlış” denilince Ebû Yûsuf sorunun nereden geldiğini anladı, hemen kalkıp Ebû Hanîfe'nin huzuruna vardı. İmâm-ı Azam onu görür görmez “seni buraya temizlikçi meselesi getirdi değil mi? dedi. Büyük bir mahcubiyetle “evet efendim” cevabını verince Ebû Hanîfe, “Sübhânallâh! Daha böyle ücret meselelerinde cevap vermekten aciz kalan kimse Allah'ın dininden bahsedip, fıkıh ilminde ders vermeye nasıl cesaret eder. Aynı ayrı verdiği cevapların ikisi de hatalıdır. Çünkü bu durum, açıklama istenmesi gereken bir durumdur. Eğer elbiseyi aldığını inkâr edip gasp ettikten sonra temizlemişse temizlikçinin ücreti istemeye hakkı yoktur. Zira ücret anlaşması geçersiz olduğu için, kendi elbisesini temizlemiş olur. Şayet inkâr etmeden önce temizlemiş olduğunu ispat ederse o durumda ücret istemeye hakkı olur” dedi.⁷⁹

Bu örnek barındırdığı birçok ibret yanında Ebu Hanîfe'nin fikhî meseleleri çok geniş bir çerçeveden düşündüğünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Öğrencilerinin, vefatından sonra ona olan hüsnüniyetlerini gösteren şu olay zikre değerlidir. Rivayete göre Mücâlid isimli şahıs şöyle demiştir: Hârun Reşîd'in yanında idim. Ebû Yûsuf geldi. Hârun Reşîd ona: “Bana Ebû Hanîfe'nin ahlakını

76 Gâvecî, *Ebû Hanîfe*, s. 79.

77 Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, s. 16; Zehebî, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 16.

78 Aras, Özgü, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fikhî Görüşleri*, İstanbul 1996, s. 93 (bk. Pekcan, Ali, *Fıkıhın Bedene Bürünüşü İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe*, İstanbul 2010, s. 58).

79 Heytemî, *İmâm-ı Azam* (çev. Manastırlı İsmail Hakkı), s. 145-146.

anlat” dedi. O da şunları söyledi: “Vallahi, Allah’ın haramlarını son derece savunurdu (onlardan sakındırırdı), dünya ehlinden uzaktı, çoğunluk hali suskundu, devamlı düşünürdü, düşünmeden konuşan ve geveze biri değildi, bir şey sorulduğunda biliyorsa orada cevap verirdi. Ey Müminlerin Emîri! Onun adına bildiğim ancak nefsin ve dinini koruduğu, insanları sadece hayırla andığıdır.” Bunun üzerine Hârûn Reşîd, “bunlar, sâlih kişilerin ahlakıdır” dedi.⁸⁰

Ebû Hanîfe’nin zâhidliği, âbidliği, yardımseverliği ve cömertliği konularında da birçok rivayet bulunmaktadır.⁸¹ Bunlardan bazıları şöyledir: Hafs b. Abdurrahman şöyle demiştir: Ben 30 yıl boyunca Ebû Hanîfe’nin iş ortağıydım. O, üç günde Kur’ân’ı hatmeder ve her gün sadaka verirdi.⁸²

Kays b. er-Rabîden rivayete göre Ebû Hanîfe ticaret mallarını Bağdat’a gönderir, oradan mallar alır ve Kûfe’ye naklederdi. Seneden seneye kârları toplar ve öncelikle iki ticarethanede çalışanların, azık, giyecek vb. tüm ihtiyaçlarını alır, sonra da kalan dinarları ve karları da onlara verir ve onlara şöyle derdi: “İhtiyaçlarınız için harcayın. Sadece Allah’a hamdedin. Çünkü ben size kendi malımdan vermiyorum. Bu, Allah’ın size bir lütfudur. Bunlar sizin ticaret mallarınızın kârıdır, bu sadece Allah’ın benim vesilemlle size ulaştırdığı şeydir. Allah’ın rızkında, ondan başkasının hakkı yoktur.”⁸³

Kendisine yapılan bütün baskılara rağmen resmi görev almayı kabul etmeyip sivil bir şekilde ilmi faaliyetlerini yürütmesi, döneminde yaşanan bazı siyasi ve idari olumsuzluklar karşısında cesaretle konuşmasını sağlamış, hatalı gördüğü hususları meşrulaştırıcı bir pozisyona düşmekten onu korumuştur. Hassâf’ın (v. 261/875) rivayetine göre Ebû Hanîfe, üç defa kadı olmaya davet edilmiş ama hiç birini kabul etmemiştir. Hatta her birinde 30 kırbaç cezaya çarptırılmıştır. Üçüncü defasında “müsaade edin, arkadaşlarımla istişare edeyim” diyerek Ebû Yûsuf’la istişare etmiş, o da “bu görevi kabul etseniz, insanlara faydalı olursunuz” deyince, ona kızgın bir şekilde bakarak: “Ne dersin, denizi yüzerek geçmem emredilse, bunu yapabilir miyim” demiştir.⁸⁴

V - Onun Görüşünün Tercih Edilmesini Sağlayan İç Etkenler

Fıkıh tarihinde özellikle ilk dönemlerde hükümlerin delillerini bilip de onlara tabi olan âlimler çoğunlukta idi. Ancak mezhepler sistemleştikten sonra mezhep âlimleri kendi imâm veya mezheplerinin tercih sebeplerini izah eden çalışmalar yaptılar. Bu edebi tür, aynı zamanda hilaf ve münazaranın da bir benzeri olarak görülebilir. Ancak bu, kendi imâm veya mezhebinin üstünlüğü ortaya koyma veya tercih sebeplerini beyan etme sınırında kalmalı, taassuba vardırılmamalıdır.⁸⁵

80 Zehebi, *Menâkıbu'l-İmâm Ebi Hanîfe*, s. 16-17; Gâveci, *Ebû Hanîfe*, s. 82.

81 Bk. Pekcan, *Ebû Hanîfe*, s. 22-30.

82 Gâveci, *Ebû Hanîfe*, s. 83.

83 Sibt İbni'l-Cevzi, Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu (v.654/1256), *el-İntisâr ve't-tercih li'l-mezhebis-sahih*, (tah.: M. Zâhid el-Kevseri, *Mecmû'âtü Kütübi'l-Kevseri* içinde), 1360, s. 10.

84 Sadrüşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*, I, 133.

85 Kevseri, M. Zâhid, Sibt İbni'l-Cevzi'nin *el-İntisâr*, adlı eserine yazdığı önsöz (*Mecmû'âtü Kütübi'l-Kevseri* içinde), s. 3.

Ebû Hanîfe hakkında da bu tür çalışmalar yapılmıştır. Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemlerden geriye doğru bir okuma imkânı veren bu çalışmalar onun, dönemi ve sonrasında eh-i re'yin en önemli temsilcisi olarak algılanmasının gerekçelerinin ipuçlarını da vermektedir. Belki de her mezhep imâmı için benzer şekilde onların da kabul görme gerekçelerine ulaşılabilecektir. Ancak Ebû Hanîfe söz konusu olduğunda bu tür bir değerlendirmeye ulaşılabilecek en önemli sonuçlardan biri, onun, adıyla ve fikhıyla eh-i re'yin temsilcisi olarak algılanmasının gerekçelerini ortaya koyması olacaktır.

Bir hilâf edebiyatı türü olan mezhep ve imâmların görüşlerini tercih etmenin gerekçelerini, sağladığı fayda ve kolaylıkları açıklamak üzere kaleme alınan eserlerden biri sayılan Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (v. 654/1256) çalışmasından örnekler vermek istiyoruz.⁸⁶

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû Hanîfe'nin mezhebine uymanın devlet başkanı için ihtiyata daha uygun ve ümmet için ise zorluğu kaldıracı olduğunu ifade ederek örneklerle açıklamıştır.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü almanın devlet yönetimine yönelik sağladığı kolaylık konusunu dokuz örnekle açıklamıştır:

1- Ebû Hanîfe, elinde haraç arazisi bulunup, onu ekemeyen ve haraç vergisini de ödeyemeyen kişi hakkında, devlet başkanının o araziye kiralama ve haracı da elde edilen ücretten alma yetkisi olduğu söylemiştir. Ona göre, devlet başkanı şayet kiraya verecek birini bulmazsa sahibi razı olsun olmasın araziye satıp parasından haraç vergisini alabilir. Ebû Hanîfe dışındakilere göre bunu yapamaz.

2- Ebû Hanîfe'ye göre devlet başkanının, savaş yoluyla bir küfür diyarını fethettiğinde, bu toprakları, razı olsunlar veya olmasınlar ganimet bekleyen askerlere dağıtmayarak sahiplerine verip mülkiyetlerini ikrar ederek onlara cizye vergisi koyması caizdir. Bu konuda Ebû Hanîfe'ye muhalif olanlar, ancak askerlerin izni halinde bunu yapabileceğini, aksi takdirde onlar arasında taksim etmesi gerektiğini söylemişlerdir.

3- Ebû Hanîfe'ye göre devlet başkanı, "*Savaşta düşmanı öldüren, onun üzerinden çıkan eşyaya sahip olur*"⁸⁷ demedikçe, düşmanını öldüren hiçbir kimsenin bunu yapma hakkı yoktur. Diğerleri, bunu devlet başkanının izni olmaksızın yapabileceğini söylemişlerdir.

4- Bir suç işleyen kişi hakkında devlet başkanı *ta'zîr* cezasına hükmetse ve o kişi bu cezadan dolayı ölse, Ebû Hanîfe'ye göre tazmin etmez. Başkaları, tazmin gerekir demiştir.

5- Ebû Hanîfe'ye göre devlet başkanının izni olmaksızın mevât araziye ihya eden ona sahip olamaz. Diğerlerine göre devlet başkanının iznine gerek olmaksızın sahip olur.

86 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercih li'l-mezhebis-sahîh*, s. 17-18.

87 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Cihad", 18; Buhârî, "Humus", 18; "Mağâzî", 54; Müslim, "Cihad", 42; Tirmizî, "Siyer", 13.

6- Ebû Hanîfe'ye göre bir kişinin kölesi zina etse, şarap içse veya hırsızlık yapsa bu suç sabit olduğunda devlet başkanının bu köleye had cezası uygulama yetkisi vardır. Ancak efendisinin had cezası uygulama yetkisi yoktur. Ona muhalif olanlar, devlet başkanının iznine ihtiyaç olmaksızın efendisinin had cezası uygulama yetkisi olduğunu söylemişlerdir.

7- Ebû Hanîfe'ye göre *sâime* hayvanların zekâtını (devlet başkanının izni olmaksızın) sahibi bir fakire verse, devlet başkanının ondan ikinci defa zekâtı alma hakkı vardır. Diğerlerine göre, ikinci defa alma hakkı yoktur.

8- Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi buluntu çocuğu kasten öldürse devlet başkanının kısas yapma yetkisi vardır. Diğerlerine göre yoktur.

9- Ebû Hanîfe'ye göre bir cenazede, cenazenin velisi ve devlet başkanı bulunurlarsa cenaze namazını sultanın kıldırması evlâdır. Diğerlerine göre velinin kıldırması evlâdır.

Sıbt İbnî'l-Cevzî, Ebû Hanîfe'nin mezhebini tercih etmenin ümmete sağladığı kolaylık hakkında ise taharet ve alışveriş konularında bazı örnekler vermiştir. Bunlar arasında, niyet olmaksızın abdest ve guslü sahih sayması; hamamlara girmeyi caiz görmesi; balçıktan yapılmış çömlleklerden su içmeyi ve abdest almayı helal sayması; pişirmede ve ekmek yapımında tezek kullanılmasını caiz görmesi; iftitâh tekbirinin niyete mukarin olması hususundaki zorluğu kaldırması; alışveriş konusunda ise teati yoluyla alışverişi, çocuğun yaptığı alım-satımı, Müslümanların nadiren uzak kalabilecekleri ceviz, karpuz, nar, salatalık, acur, mantar vb. şeylerin henüz olmadan (*gâib*) satımını caiz görmesi ve de yıkanmadan buğdayı temiz kabul etmesi gibi insanların kaçınması mümkün olmayan, yapmalarında büyük zorluk bulunacak şeylere kolaylık prensibine dayalı olarak hüküm vermesi sayılabilir.⁸⁸

Bu örnekler Ebû Hanîfe'nin fetvalarında fıkıhın işlerliğine, ferdi ve ictimai hayata uygunluğuna, yönetim açısından uygulanabilirliğine gösterdiği özeni açıkça ortaya koymaktadır. Bu da sonraki dönemlerde onun mezhebinin benimsenmesinde olumlu etkiler yapmıştır.

Görüşüne esas aldığı kriterlerin gerçekçi ve insan hayatının realitelerine uygun oluşu yine onun döneminde ve sonrasında kabul görmesinde etkili olmuştur. Nitekim Muhammed Yûsuf Mûsâ, Ebû Hanîfe'nin fıkıhının, ibadet ve muamelatta kolaylık, fakir ve zayıf tarafı gözetme, kişinin hukuki işlemlerini imkan dâhilinde geçerli sayma, fertlerin hürriyetini ve kişiliğini gözetme, devlet otoritesinin devlet başkanınca temsili olmak üzere beş esasa dayandığını belirtmiştir.⁸⁹

SONUÇ

Fıkıhın teşekkül devrinde nasları anlama ve yorumlamaya yönelik iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. İlkinde göre naslardaki illet ve maksatlar dikkate alınıp, bu metin-

88 Sıbt İbnî'l-Cevzî, *el-İntisâr*, s. 18-30.

89 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 18 (M. Yûsuf Mûsâ, *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmi I-III*, Kahire 1966, III, 89-90).

ler tutarlı ve uygulanabilir bir şekilde yorumlanmalı; diğerine göre ise iç tutarlılıktan ziyade nasların zâhiri esas alınmalıdır. Bunlardan birincisi ehl-i re'y, ikincisi ise ehl-i hadistir. Her iki yaklaşım da kaynak ve delil olarak dinî verileri esas almakla beraber, bunları yorumlamada farklı metot ve sistem geliştirmişlerdir. Dönemi ve sonrasında ehl-i re'yin en önemli temsilcisi ve sistemleştiricisi kabul edilen Ebû Hanîfe de temel kaynak olarak nasları referans almış, bununla birlikte re'yi nasların yorumlanmasında sistemli bir şekilde kullanmıştır. Aksi takdirde onun, re'yi, naslar yanında müstakil veya onlara alternatif bir kaynak olarak kabul ettiğini söylemek gerçeklere aykırı bir iddia olur.

Ebû Hanîfe, Kûfe'de başlayarak gelişen ve ehl-i re'y olarak temayüz eden Irak fikhinin metodolojisinin oluşmasında en önemli paya sahip fakihdir. Dolayısıyla hem kendi dönemi hem sonraki zamanlar için eh-i re'yi Ebû Hanîfe temsil etmektedir. Nitekim Irak fikhinin sonraki dönemlerde devamı olan fikhî anlayış onun ismine nispetle Hanefî mezhebi olarak adlandırılmaktadır. Esasında bunun birçok sebebi vardır.

Öncelikle Ebû Hanîfe, gelenek içerisinde türedi bir metot ve anlayış getiren bir kişi değildir. O, sahâbe ve tabiîn tarafından başlatılmış bulunan bir ekol içinde yetişmiş ve o fikhî anlayışı sistemli hale getirmiştir. Fıkıh düşüncesine olan doğrudan katkısı sayılabilecek bu sistemleştirme çerçevesinde o, kendi zamanında ucu açık bir anlayışa doğru gitmekte olan re'y düşüncesini dengeli ve muteber bir zemine oturtmuş; Irak gibi çok karmaşık bir sosyal ortamda sorunlara çözüm üretebilecek bir fikhî anlayışı geliştirmiş; fikhî bölüm ve konularına ayırarak tertip etmiş; kıyası düzenli bir şekilde kullanmış, özellikle kıyas ve nassın uyuşmadığı durumlarda istihsânı geliştirerek fikhî düşünceye yeni bir yön vermiştir.

Ebû Hanîfe, yaşadığı dönem itibariyle de ehl-i re'y ekolünün belirli bir aşama kaydedip, mezheplerin henüz teşekkül etmediği bir devirde sistemleştirme ve tercih yaptığı için, meşruiyet açısından en münasip zamanı temsil etmektedir. Nitekim ona İmâm-ı Azam denmesinin sebepleri arasında diğer mezhep imâmlarından yaşça büyük olması yanında, fikhî sistemlestirmesi, kıyas ve istihsânı düzene koyması, bir metot tercihinin yapılabileceği bir zamanda yaşayarak bunu da hakkıyla gerçekleştirmesi olmasıdır.

Ebû Hanîfe'nin fıkha yaptığı dolaylı katkı ise temsil ettiği re'y fikhini düzenli ve sistemli bir şekilde sonraki nesillere ulaştıracak araçları hazırlamasıdır. Bunlar arasında fıkıh eğitimini şura esasına göre gerçekleştirmesi, meseleleri yazdırması, çok sayıda öğrenci yetiştirmesi sayılabilir. Mesela otuz yıl devam eden ictihad şûrâsı faaliyetleri ve karşılıklı tartışmalarla zenginleştirilmiş bulunan eğitim metodu hem fikhî düşüncenin sistemleştirilmesinde tesirli olmuş, hem de ictihadların sağlamasını yapma imkânı vermiştir. Bununla birlikte bu metot, hem şûrâ başkanı olmanın verdiği güvene hem de güçlü mukayese melekesine bağlı olarak akranları ve öğrencileri nezdinde Ebû Hanîfe'nin otoritesinin güçlenmesinde etkili olmuş-

tur. Artık ondan sonra gelen bütün talebeleri kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispet etmeye başlamışlardır.

Bütün bunların yanında Ebû Hanîfe'nin, şahsında topladığı ahlaki faziletler, sahip olduğu fıkıh melekesi, mukayese ve üstün tahlil gücü, keskin zekâsı ve meselelere geniş açıdan bakabilme yeteneği gibi meziyetler onun akranları arasında öne çıkmasına vesile olmuş; sonraki nesiller için ise model bir fakih konumuna yükselmesini sağlamıştır. Ayrıca yaşadığı çevreye karşı duyarlı olması, sâlih bir insan oluşu, fiziki görünümüne özen göstermesi ve insanlara karşı iyi niyet taşıması gibi özelliklerinden kaynaklanan saygın kişiliğinin de Ebû Hanîfe'nin kabul görmesinde etkisi olmuştur. O, maddi bağımsızlığı ve siyasi duruşu itibariyle de saygı duyulan biri olmuştur.

Ebû Hanîfe, bütün bu özellikleri sebebiyle hem yaşadığı dönemde hem de sonraki zamanlarda daima hayranlıkla karşılanmıştır. Bütün bu meziyetleri, onun ehl-i re'yin temsilcisi kabul görmesinde etkili olmuştur.

Fıkıh tarihinin ileriki dönemlerinde gelişen hilaf edebiyatının bir türü sayılabilecek olan, bağlı olunan mezhebin imâm ve görüşlerini tercih etmenin sağladığı fayda ve kolaylıkları inceleyen, biraz da kendi mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğünü ispatlamayı önceleyen "tercih" türü eserlerde de Ebû Hanîfe ve mezhebini tercih etmenin gerek idare, gerekse fert ve toplum için sağladığı kolaylıklara dikkat çekilmiştir. Bu tür eserler Ebû Hanîfe'nin, kendi dönemi ve sonrasında eh-i re'yin en önemli temsilcisi olarak algılanma gerekçelerinin ipuçlarını da vermektedir.

İLK DÖNEM HANEFİ KAYNAKLARINA GÖRE EBU HANİFE'NİN USÛL ANLAYIŞINDA SÛNNET

Yrd. Doç. Dr. Metin YİĞİT*

The Place of Sunnah in Abû Hanîfah's Methodology According to the Early Hanafite Sources

The article generally reviews the understanding of Sunna in both systematic Hanafite and early Hanafite sources in a comparative manner and underlines that the understanding of sunna in systematic Hanafite sources does not reflect the genuine position of Abu Hanifa. For example, in systematic sources, issues like that the Isolated Traditions do not explain the specific (*khusus*) or general (*umum*) expressions of the Qur'an, and that the Isolated Traditions contradicting the analogical reasoning (*qiyas*) cannot be accepted when reported by non-faqih reporters and that the Isolated Traditions concerning the matters of public (*umum al-balwa*), cannot be accepted, while early Hanafite sources show that such positions cannot be attributed to Abu Hanifa, and that such approaches were rather developed by later Hanafite scholars such as İsa İbn Aban. In fact, various reports from prominent disciples of Abu Hanifa like Abu Yusuf and Shaybani indicate that Abu Hanifa valued the Sunna as a principal reference in explaining the specific (*khusus*) and general (*umum*) expressions of the Qur'an without reference to the conditions based upon the classification of the Sunna reflected in the systematic Hanafite sources. In addition, scholars like Tahawi, Maturidi, Dahlawi and Kashmiri who more closely follow Abu Hanifa's line of legal thought in comparison to the systematic period Hanafite authorities also confirm that Abu Hanifa's approach to the Sunna was not quite the same as mirrored through the systematic Hanafite literature.

Giriş

İmam Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî mezhebinin İslâmî ilimler tarihinde önemli bir ağırlığı bulunmaktadır. Ebû Hanîfe Kelâm, Fıkıh ve Hadis alanında her çevre ve eğilimden birçok insanı etkilemiş ve onlar üzerinde derin izler bırakmıştır. Kûfe mescidindeki tadrîs halkasında temellerini attığı fıkıh ekolü, öğrencileri tarafından geliştirilerek müdevven bir mezhep haline getirilmiştir. Böylece, fıkıh ve usûlde Müslümanların önemli bir kısmının mensubu bulunduğu Hanefî mezhebi teşekkül etmiştir.

* Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

İmam Ebû Hanîfe'nin furûa ait icthadları bizzat kendi denetimindeki ders halkası içinde *imlâ* yoluyla kaydedilmiştir. Bu notlar, öğrencileri tarafından özellikle Ebû Yûsuf (v. 182) ve Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (v. 189) tarafından farklı suretlerle kitaplaştırılmış ve kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüze ulaştırılmıştır. Ana iskeletini *Zâhiru'r-rivâye* dediğimiz eserlerin oluşturduğu bu mecmuanın naklinde, cüz'î bazı rivâyet farklılıkları haricinde bir sıkıntı olmamıştır. Başka bir ifadeyle, Ebû Hanîfe'nin fıkhu genel hatlarıyla kaydedildiği şekliyle günümüze intikal etmiştir. Ancak bu icthadların dayandırıldığı usûl konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

Ağırlık kazanan görüşe göre *Ebû Hanîfe ve birinci dereceden öğrencileri usûle dair müstakil bir eser vermemişlerdir*. Fakat usûle dair müstakil eseri olsun olmasın her müctehid, yaptığı icthadda zorunlu olarak bir usûl takip etmiştir. Bu, tıpkı belli bir düzen içerisinde konuşan ve yazan bir insanın zihnindeki gramatik malûmata değinmediği halde ona uygun konuşup yazmasına benzer. Kişi ifade etmese de kurduğu cümlelerde gramer kurallarına uyar. İmam Ebû Hanîfe'nin usûlü, kendisinden aktarılan bazı muhtasar ifadeler hariç genelde kapalı kalmıştır. Bu usûlî ilkeler büyük bir ihtimalle ders halkasında zaman zaman açıkça ifade ediliyordu. Ancak kaydetme faaliyeti, ortaya konulan *fer'i* çözümlerle sınırlı kaldığından, *usûlî bilgiler* kayıt dışı kalmış ve bize ulaşmamıştır. İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin de usûle ilişkin *ulaşılabilir müstakil bir eseri* bulunmamaktadır. Öğrencilerinin eserlerinde, özellikle İmam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini gerekçelendirme sadedinde yapılan açıklamalarda usûle dair birtakım bilgiler yer almaktadır. Fakat bu bilgiler sonradan ortaya çıkan ve bugün elimizde bulunan *sistematik Hanefî usûlüne* kaynaklık edecek mahiyet ve kemiyette değildir.

Hanefî usûlü tarihinde, müesses/yerleşik usûlün temellendirilmesinde karşımıza çıkan ilk isim, İsâ b. Ebân (v. 220)'dir. İsâ b. Ebân'ın usûle dair çok sayıda kitabından söz edilmektedir: *Kitâbü'l-Huceci'l-Kebîr*, *Kitâbü'l-Huceci's-Sağîr*, *İsbâtu'l-Kiyâs*, *Haberu'l-Vâhid*, *İctihâdu'r-Re'y*, *Kitâbu'l-İlel*.¹ Bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Ancak Hanefî usûlü alanında bugün elimizde bulunan ve en eski yazılı kaynak olma özelliğini taşıyan *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde Ahmed b. Ali el-Cessâs (v. 370), bunları –özellikle *Kitâbü'l-Huceci'l-Kebîr* ve *Kitâbü'l-Huceci's-Sağîr*'i- kısmen özetlemiş kısmen de olduğu gibi alıntulamıştır.

İsâ b. Ebân, İmam Muhammed'e kısa bir süre öğrencilik yapmıştır.² Ancak

1 İbn Nedîm, Muhammed b. Ebî Yakûb İshâk (v. 380/990), *el-Fihrist*, (Tlk. Yûsuf Ali Tavil), Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2002, s. 347; İsmâîl Pâşâ el-Bağdâdî (v. 1339/1920), *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Muellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1371/1951. I/806, I/806.

2 Vekî Muhammed b. Halef b. Hayyân (v. 306/918), *Ahbâru'l-Kudât* (Müraca: Saïd Muhammed el-Lahhâm), Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1422/2001, s. 344. Vekî, kendi senediyle Ebu Ebu Abdillâh el-Havârî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “İsâ b. Ebân'ın Muhammed b. Hasan'dan alıp yazdıkları az idi. Hiç kimse bana, onu Ebu Yusuf'la bir arada gördüğünü aktarmamıştır. Bana söylendiğine göre Şafî'ye karşı tenkit ettiği hadisleri Süfyan b. Sahban'dan almıştır:

أَخْبَرَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي عُمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْخَوَارِزِيُّ، قَالَ: كَانَ عِيسَى بْنُ أَبِيَانَ قَلِيلَ الْكِتَابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَلَمْ يَخْبِرْنِي إِنْسَانًا أَنَّهُ رَأَاهُ عِنْدَ أَبِي يُونُسَ، وَقِيلَ لِي إِنَّ الْأَحَادِيثَ الَّتِي رَدَّهَا عَلَيَّ الشَّافِعِيُّ أَخَذَهَا مِنْ كِتَابِ سُفْيَانَ بْنِ سَهْبَانَ:

Benzer ifadeler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 346; Saymerî, Ebû Abdillâh Huseyn b. Ali es-Saymerî (v.

onun Ebu Hanifeyi ve İmam Muhammed'i temsil ettiğini söylemek oldukça güçtür: İbn Murtezâ (v. 840) onu Mutezile'nin beş esasından biri olan *adl* görüşünü savunanlar arasında zikretmektedir.³ Hatîb el-Bağdâdî (v. 463) ve İbnul-Cevzi (v. 597)'nin kaydettiği bazı rivayetlerde onun Kur'an'ın mahlukiyeti görüşünü savunduğu bilgisine yer verilmektedir.⁴ Kendisi de bir Hanefî olan Saymerî'nin (v. 436) anlattıklarından İsa b. Ebân'ın mihne olayları sırasında kâdılık görevini sürdürdüğü ve –mihne olaylarının müsebbibi- Mutezilî başkâdı İbn Ebi Duâd'la iyi ilişkiler içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.⁵ Hâlbuki bu dönemde muhalif kanatta yer alan birçok kâdı ve ilim adamının sıkıntılı günler geçirdiği bilinmektedir.

Yukarda İsa b. Ebân hakkında aktardığımız bilgiler ilk etapta “mutezilî bir âlim” izlenimini uyandırır da kanaatimizce sadece bu bilgilerden onun Mutezilî olduğu sonucuna ulaşılamaz. Bunların bir kısmının muhalif kaynaklara dayandığı göz önünde bulundurulduğunda aktarılanları bilgileri ihtiyatla karşımanın lüzumu daha bir önem arz etmektedir. Ancak mezkûr bilgilere onun usûlî görüşlerini de kattığımızda onunla Mutezile arasında -boyutları meçhul de olsa- bir etkileşimin olduğu kanaati ağırlık kazanmaktadır.

İsa b. Ebân, usûl-i fıkha dair yaptığı açıklama ve gerekçelendirmelerde Ebu Hanife ya da İmam Muhammed'in izinde hareket eden bir usulcü edasıyla hareket etmemektedir. O, genelde ortaya koyduğu usûlî prensipleri (*asl/usûl*) temellendirmek için selefın (Sahâbe ve Tabiünun) uygulamasıyla istihsad etmektedir. Buna oranla daha az yerde Ebû Hanife ve ashâbına atıfta bulunmaktadır.⁶ Gerek Cessâs'ın gerekse diğer kaynakların İsa b. Ebân'dan yaptığı alıntılar, onun daha ziyade müstakil hareket eden bir fakih ve usulcü olduğunu ortaya koymaktadır. Mesela Cessâs'ın yaptığı alıntıda İsa b. Ebân, haber-i vâhidin kabulüyle ilgili şartları zikrettikten sonra bunu doğrudan Sahâbe ve Tabiûndan aktardığı örneklerle gerekçelendirmektedir.⁷ Bu tutumuyla o, mezhep bünyesinde kalarak tahrîçte bulunan bir âlimden ziyade serbest hareket eden ve direkt aslî kaynaklardan istinbatta bulunan bir müçtehid andırmaktadır. Ancak Cessâs'ın tavrında aynı derecede bir serbestiyet görülmemektedir. O, yaptığı ilave açıklamalarda İsa b. Ebân'ın görüş-

436/1044), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1396/1976, s. 14; el-Kureşî, Muhyeddin Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Nasrullah İbn Sâlim b. Ebî'l-Vefâ el-Hanefî (v. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîe fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Thk. Dr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî), Cize, Dâru'l-Hecr, 1413/1993, II/678.

3 İbn Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ (840/1437), *Tabakâtu'l-Mutezile* (Thk. Susanna Diwald Wilzer), Dâru'l-Muntazar, Beyrut, 1409/1988, s. 129.

4 Hatîb, Ebûbekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî (v. 463/1070), *Târihu Medîneti's-Selâm* (Thk. Dr. Beşşâr Avvâd Maruf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001/1422, XII/482; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec (v. 597/1201), *el-Muntazam fî Târihi'l-Mulûki ve'l-Umem* (Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadîr Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992/1412, XI/68.

5 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 147:

قال أبو حازم لما أراد ابن عائشة الرجوع إلى البصرة قال له ابن أبي ذؤاد عند وداعه هل لك من حاجة يا أبا عبد الرحمن نقضي لك قال نعم ولاية حكم البصرة فقال له ابن أبي ذؤاد ليس والله إلى عزل أبي موسى سبيل ولكن سل ما سوى ذلك فلم يسأل شيئا.

6 Mesela meziyet bakımından birbirine denk olan iki zıt haber arasında râvilerin çokluğu ile tercih yapılamayacağını söylerken bunu, İmam Muhammed'in suyun temizliğine dair birbirine zıt olarak haber veren iki habercinin durumu hakkında söyledikleriyle desteklemektedir. Bkz. Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/980), *el-Fusûl fî'l-Usûl* (Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt, 1414/1994, II/168.

7 Cessâs, *el-Fusûl*, I/159, 168, III/117 vd., 121, 122, 127-130, 134-138, 141.

leriyle Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasındaki boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Cessâs, İsa b. Ebân'ın konuyla ilgili görüşlerini verdikten sonra çoğu kez "Bana göre ashâbımızın mezhebi de budur, onların zikrettiği meseleler de buna delalet eder"⁸ şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bazen da doğrudan İmam Muhammed'in kitaplarından alıntılar yaparak bu meselelerin, ileri sürülen usûle delalet ettiğini belirtmektedir.⁹ Böylece -*tahrîc* yöntemini kullanarak- İsa b. Ebân'nın sistemleştirdiği usûl ile Ebû Hanîfe arasındaki boşluğu doldurmaya çalışır.

Cessâs'ın bu tutumu, Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî (v. 430) ve onun iki öğrencisi; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (v. 483) ve Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî (v. 482)'de de görülmektedir.

Bu bilgiler, Hanefî imamlardan sonra sistematize edilen Hanefî usûlünün büyük oranda *tahrîc* dayandığını göstermektedir. Dehlevî bu hususu şu şekilde ifade etmektedir:

"Mevcut usûlün geneli imamların (*fer'i*) görüşlerinden *tahrîc* edilmiştir... Bunun Ebû Hanîfe ve öğrencilerine nisbeti sahih değildir."¹⁰

Bu yöntemin Ebû Hanîfe ve öğrencilerine nisbetinin sahih olmadığını belirirken, bunun Ebû Hanîfe adına uydurulduğunu söylemek istemiyoruz. Aksine, bu yöntemin doğrudan Ebû Hanîfe'ye değil, *tahrîc* dayandığını belirtmek istiyoruz. *Tahrîc*; müctehidin hükme bağladığı *fer'i* fikhî meselelerden yola çıkarak onun dayandığı usûlü tespit etme faaliyetidir.¹¹ Bu yöntem eksik ve izâfî olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir.¹² Bunun ötesinde *tahrîc* yöntemi yapısı itibarıyla zannî bir yöntemdir. Bu yöntem, müctehide ait *fer'i* çözümlerden hareket ederek onun dayandığı ictihad usûlünü tespit etmeyi amaçlar. Hâlbuki bir ictihadî sonuç, birden fazla faktörün neticesi olabilir.¹³ Meselâ müctehid, bir şeyin cevâzına hükmederken konuyla ilgili bir rivâyete veya kıyâsa yahut başka usûlî bir ilkeye dayanmış olabilir. Bunlardan hangisinin esas alındığı bizzat müctehid tarafından belirtilmediği sürece kesin olarak bilinemez. Bu nedenle aynı konuda bazen birbirine muhalif *tahrîc*lerle karşılaşmak mümkün olmaktadır. Bu da gerekçe olarak ileri sürülen prensibin daha sonradan *tahrîc* yoluyla belirlendiğini göstermektedir.

Bunu bir-iki örnekle somutlaştırmak gerekirse: Mesela Kâfirlerin şer'i emirlerle muhatap olup olmadığı konusu ilk dönem Hanefî müctehidlerince ele alınmıştır.¹⁴ Fakat daha sonra gelen âlimler, onlara ait *fer'i* meselelerden ve Hanefîlerle

8 Cessâs, *el-Fusûl*, III/122; Ayrıca bkz. *el-Fusûl*, I/156, III/173.

9 Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I/211-212, I/292-293, III/147, 167.

10 Dehlevî, Şâh Velîyullâh Ahmed İbn Abdirrahîm (v. 1176/1762), *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, (Tlk. Mahmûd Tume Halebî), Dâru'l-Marîfe, Beyrut 1418/1997, I/362-362.

11 Bâhuseyn, Yakûb b. Abdilvehhâb, *et-Tahrîc inde'l-Usûliyyin ve'l-Fukahâ*, Mektebetür-Rüşd, Riyad 1414/1993, s. 11-12.

12 Bâhuseyn, *a.g.e.*, s. 44.

13 Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticâhâtul-Fıkhîyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicri*, Dâru'l-Vefâ, Kâhire 1399/1979, s. 283.

14 Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (490/1096), *el-Muharrer fi Usûli'l-Fıkh [el-Usûl]*, (Thk. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed b. el-Avida), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, I/53.

İmam Şâfiî arasındaki görüş ayrılığından hareket ederek usûlî bir çıkarımda bulunmaya çalışmışlardır. Serahsî ise bu çıkarımların yanlış sebeplere dayandırıldığını ileri sürerek¹⁵ bunun yerine sebep olarak başka meselelere atıfta bulunmuştur.¹⁶

Yukarıda verilen örnek ve açıklamalar mevcut Hanefî usûlünün genel itibarıyla Ebû Hanîfe'ye isnadı konusunda ihtiyatlı olmamızı gerektirmektedir. İhtiyatı gerektiren bir diğer husus, farklı eğilimlerdeki usûl âlimlerinin, Hanefî usûlündeki bu boşluğu kendi fikrî eğilimleri doğrultusunda doldurmuş olmalarıdır. Fıkıhta Hanefî, ancak kelimî bakımdan farklı tercihleri bulunan çok sayıda âlim bulunmaktadır. Söz konusu farklılık, sadece Hanefî mezhebine has bir durum değildir. Bu mânâda her yönüyle homojen olan herhangi bir mezhepten bahsetmek mümkün değildir. Ancak Hanefî mezhebinin bu durumdan hissesi daha fazla olmuştur, denilebilir. Bu da yukarıda belirttiğimiz gibi, Ebû Hanîfe'ye ait müdevven/yazılı bir usûlün bulunmamasından kaynaklanmıştır. Bunun haricinde gerçekte Hanefîliği benimsemediği halde, Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî mezhebinin otorite ve saygınlığından istifade etmek isteyen bazı bid'atçı gruplar da olmuştur. Örneğin İsferyânî (v. 471) bu konuda şöyle der: "Ehl-i re'ydin bazı türediler çıkıp Kaderiyye ve Râfiziyye'nin (Mu'tezile ve Şîa'nın) görüşlerine yapışmış ve onları taklid etmişlerdir. Bunlar, Ehl-i Sünnet'in kılıçlarından çekindikleri için sahip oldukları habîs itikâdı Ebû Hanîfe'ye nisbet edip onunla kendilerini gizlemeye çalışmışlardır. Bu görüşlerin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu iddiası sizi aldatmasın. Zira Ebû Hanîfe, bunlardan ve bunların nisbet ettiği şeylerden berîdir".¹⁷

İmam Ebû Hanîfe'nin ilk talebeleri ve müteakip dönemlerde onları izleyen birçok âlim, hem usûlde hem de furûda Ebu Hanîfe'ye bağlı kalmışlardır. Ancak Hanefî müctehidlerin fıkıh meclislerine devam eden bazı âlimler -özellikle Mu'tezile mensupları- fıkıhta Hanefîliği benimsemekle beraber usûlde kendilerine özgü tutumu korumaya devam etmişlerdir.¹⁸

Bu konu üzerinde önemle duran isimlerin başında Ebu'l-Muîn en-Nesefî (v. 508) gelmektedir. Nesefî, ilk dönem Hanefî âlimlerinin umurun delâleti ve tahsisi konusunda Mutezileye şiddetle karşı çıktıklarını ancak daha sonraki Hanefîlerin, Mutezileye meyyâl bazı usûlcülerin etkisiyle umumi ifadelerin katılığı prensibini benimsediklerini belirtmektedir.¹⁹ Nesefî'nin aktardığına göre umurun katili-

15 Serahsî, *el-Usûl*, I/53; Benzer örnek için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III/340.

16 Serahsî, *el-Usûl*, I/54; Krş. Sadruşşeria, Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî (v. 747/1346), *et-Tavdîh Şerhu't-Tenkâh (Telvîh ile birlikte)*, (Thk. Muhammed Adnân Dervîş, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1419/1998, I/452-456.

17 İsferyânî, Ebu'l-Muzaffer (v. 471/1078), *et-Tabsîr fî'd-Din ve Temyîzi'l-Fırkatî'n-Nâciyeti anî'l-Fırakî'l-Hâlikin*, (Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Matbaatü'l-Envâr, Kahire 1359/1940, s. 114; Krş. Leknevî, Muhammed Abdülhayy (v. 1304/1886), *er-Ref'u ve't-Tekmil fî'l-Cerhi ve't-Tadîl*, (Thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Dâru's-Selâm, Kahire 1421/2000, s. 385-386.

18 İbn Abdilber, Ebû Ömer Yüsuf b. Abdillâh en-Nemirî el-Endelüsî (v. 463/1070), *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlih*, (Thk. Mes'ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'denî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, s. 326; İbn Kutlubogâ, Zeynüddin Kâsım (v. 879/1474), *Tâci'ut-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Mabaatu'l-Âni, Bağdâd 1382/1962, s. 55; Taşköprüzâde, Ahmed b. Muslihuddin Mustafâ İbn Halil (v. 968/1560), *Tabakâti'l-Fukahâ*, (Thk. Ahmed Nile), Musul 1381/1961, s. 37; Leknevî, Muhammed Abdülhayy (1304/1886), *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatü's-Seâde, Mısır 1324/1906, s. 171.

19 Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (v. 508/1115), *Tabsiratü'l-Edîle fî Usûliddin* (Thk. Hüseyin Atay),

ği prensibinin arka planında Mutezilenin “vaîd” anlayışı yatmaktadır.²⁰ Mutezile “vaîd” anlayışı gereği büyük günah işleyenleri ebedi azapla tehdit eden umumi nasrları hadislerle tahsis etmeden zahiri/umumu üzere ele alıp yorumlamıştır.²¹ Bundan dolayı büyük günah işleyenlerin müminlik vasfını kaybettiğini ancak küfre de girmeyeceklerini ileri sürmüştür (*el-menziletu beynel-menzileteyn*).²² Böylece temelde itikadi bir konu bağlamında gündeme gelen umumun katılığı anlayışı zamanla usûlî bir ilke haline gelmiş, oradan da Mutezili eğilimler taşıyan bazı âlimler vasıtasıyla Hanefi usulüne intikal etmiştir.

Altıncı yüzyıl Hanefî fakihlerinden Alâüddîn es-Semerkandî'nin (v. 539) verdiği bilgiler de Hanefilik şemsiyesi altında yer alan âlimlerin hepsinin aynı oranda Hanefî olmadığını göstermektedir. Semerkandî, usûl ilminin itikâda nisbetle fer' (onun bir kolu) olduğunu, bu nedenle yazılan usûle dair eserlerin, müellifin itikâdını yansıttığını ifade ettikten sonra şöyle der:

“Usûl-i fıkha ait eserlerin çoğu ya usûl (itikad) bakımından bize muhalif olan Mutezilîler tarafından yazılmış, ya da furûda bize muhalif olan Ehl-i Hadis tarafından yazılmış eserlerdir. Bunların eserlerine dayanmak ya asılda ya da furûda hataya götürür. Akla ve şerîata göre her ikisinden de kaçınmak gerekir. Bizim ashâbımızın bu alana ilişkin eserleri iki gruba ayrılır: Bir kısmı, usûl ve furûu özümsemiş, şer'î ve akli ilimlerde derinleşmiş (*mütebahhir*) âlimlerin kaleminden çıktığı için son derece muhkem ve sağlamdır. Zâhid İmam ve Ehl-i Sünnet'in önderi Ebû Mansûr el-Mâturidî es-Semerkandî (rh.a)'nin yazdığı *Meâhizu's-Şerâyi* ve *el-Cedel* isimli kitaplar ve iki üstadının [Ebû Nasr el-Iyâdî ve Ebûbekr Ahmed el-Cûcânî] ve ashâbının yazdığı kitaplar gibi. Bir kısmı da sem'iyâtın (*mesmûât*) zâhirinden furûu istihraç etmekle uğraşan âlimlerin kaleminden çıktığı için son derece tahkikli ve oldukça tertiplidir. Ancak bu âlimler akli konularda ve usûlün dakik meselelerinde maharet kesbetmedikleri için bazı mevzularda muhaliflerin görüşlerine kapılmışlardır. Sonra birinci kısım eserler; lafız ve mananın ürkütücü olması ya da himmetlerin gevşemesi gibi nedenlerle terkedilmiş, fukahanın salt fıkha temayül etmesinden dolayı ikinci kısım şöhret bulmuştur. Bu gruptaki eserlere muhalif fikirler karışmıştır. Ancak bu kasden ve inanılarak yapılmış bir şey değildir. Bu müellifler hakkında su-i zannda bulunmak vebaldir. Fakat *ash* [itikad] sağlamlaştırmadan *fer*'i doğru bilmek ve sapmadan emin olmak aklın kabul etmediği bir şeydir.”²³ Kitabın ilerleyen kısımları okunduğunda Semerkandî'nin

Diyaret İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1414/1993, II/383-384:

والشيخ ابو منصور الماتريدي وغيره من مشايخنا رحمهم الله كانوا يقولون إن العموم يذكر ويراد به الخصوص وما يقوم من دليل الخصوص متأخراً أو دليل القيد فهو بيان المراد لا النسخ والضيعة المتعزية عن دليل الخصوص اواقيد ليست بدليل إرادة العموم والاطلاق ويعدون القول بذلك مذهب المعتزلة وكان مشايخنا في ديارنا يتكروون علي القائلين بذلك ويتسبونهم إلى الاعتزال إلى أن نشأ فيهم من كان يميل في أصول الفقه إلى العرافين من أصحابنا فأنتبهم في مسألة العموم وذكر ما تصور عنده أنه دليل له في المسألة ونسب ما هو قول : وكان الفريقان جميعاً يجعلان هذا الاصل من نتائج مسألة الوعيد والله أعلم بعقيدته وذلك ... ;

20 Nesefî, *Tabsira*, II/383; وكان الفريقان جميعاً يجعلان هذا الاصل من نتائج مسألة الوعيد

21 Nesefî, *Tabsira*, II/371, 382-383.

22 Nesefî, *Tabsira*, II/368-9.

23 Semerkandî, Alâüddîn Şemsu'n-Nazar Ebûbekr Muhammed b. Ahmed (v. 539/1144), *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, (Thk. Muâammed Zeki Abdullberr), İdâretü İhyâit-Turâsî'l-İslâmî, Davha-Katar, 1404/1984, s. 2-3.

ikinci grup ile Debûsî ve Irak Hanefîlerini kastettiği anlaşılmaktadır. Semerkandî, özetle bu çizgiye mensup Hanefî usûlcülerin bazı konularda Mu'tezile etkisinde kaldıklarını ifade etmektedir.²⁴

Hicri 13. yüzyılın Hanefî âlimlerinden Leknevî'nin bu konudaki açıklamaları, konumuz açısından önemlidir. Leknevî, bu konuda başka âlimler tarafından yapılan ayrıma katılır ve şu izahta bulunur:

“Hanefîlik, ferî meselelerde İmam Ebû Hanîfe'yi taklid edip şer'î amellerde onun yolunu izleyenlerden oluşan bir fırkadır. Akaid esaslarında ona uyup uymadıklarına bakılmaz. Şayet akaid alanında da Ebû Hanîfe'ye tabi olmuşlarsa bunlara *Kâmil Hanefîler* denir. Tabi olmadıkları takdirde, kelimî eğilimlerini belirten bir kayıt ilave edilerek sadece *Hanefî* ünvanıyla anılırlar. Furûda Hanefî olduğu halde akide bakımından Mutezilî olan nice âlimler vardır. *Keşşâf*'ın yazarı Cârullâh ez-Zemahşerî gibi... Furûda Hanefî olduğu halde usûlda (*aslen*) Murci' veya Zeydî olan niceleri vardır. Sonuç olarak Hanefîliğin akide bakımından muhtelif dalları bulunmaktadır. Bazısı Şii, bazısı Mutezilî, bazısı da Murci'dir.”²⁵

Benzer açıklamalara kelim ve tabakat kitaplarında da rastlamak mümkündür.²⁶

Şu halde, Hanefî usûlünde ihtiyatlı olmayı gerektiren iki ana özellikle karşı karşıyayız: 1) Bu usûlün *tahrîce*, yani *fer'î ictihadlardan elde edilen prensiplere* dayalı olması. 2) Hâricî etkinin; yani fıkıhta Hanefîliği benimseyen ancak usûlüddîn alanında başka kaynaklardan -hatta Hanefîlik karşıtı kaynaklardan- beslenmiş âlimlerin etkisinin varlığı.

Bu durum, mevcut Hanefî usûlü ile İmam Ebû Hanîfe'nin gerçek usûlünü ayırmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak buna rağmen günümüzde, İsa b. Ebân→Cessâs→Debûsî çizgisinin Ebû Hanîfe'ye aitmiş gibi algılandığı görülmektedir. Bazı çevreler de bu göreceli âdiyeti kullanarak ilgisiz sonuçlara varmaktadır. Meselâ mevcut/yerleşik usûlde yer alan *hadislerin Kur'ân'a arzı*, *umûmu'l-belvâ* ve *fıkhur-râvî* gibi yöntemlerin Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığını, ancak daha sonra Şâfiî gibi farklı eğilimdeki âlimler tarafından etkisiz hale getirildiğini ve Ebû Hanîfe'nin mirası adına bunları ihyâ etmek gerektiğini söylemektedirler. Bu yaklaşım, aslında Ebû Hanîfe'yi ve onun otoritesini kullanarak Mu'tezilî bakış açısını takviye eden bir yaklaşımdır. Oysa tabakât ve ricâl kitaplarına ve Ebû Hanîfe'nin Kelâma dair yazdığı risâlelere bakılırsa, onun karşı çıkararak eleştirdiği fırkaların başında Mu'tezile'nin geldiği görülür. Ancak Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra, Hanefîliği sadece fikhî bağlılıktan ibaret olan birçok Mu'tezilî ve onların etkisinde kalan âlimler, kendi kelimî bakış açılarına uygun bir usûl oluşturmuşlardır. Bunların ortaya koyduğu usûl de kısmen Hanefî kısmen Mu'tezilî, senteze dayalı bir

24 Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, s. 4-5.

25 Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmil*, s. 385-386.

26 Bkz. Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (v. 429/1037), *el-Fark Beyne'l-Firak*, Tlk. İbrâhîm Ramazan, Dâru'l-Marife, Beyrut 1424/2003, s. 322; İsferyâinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 114; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm (v. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, (Tlk. Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992, I/139.

usûl olmuştur. Ebû Hanîfe'nin ve ilk öğrencilerinin usûle dair müstakil bir eser vermemesi de bu karma usûle zemin hazırlamıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki gerek Mu'tezile'nin -özellikle Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436) gibi son dönem mutedil Mu'tezilileri-, gerekse kısmen onların etkisinde kalan âlimlerin tenkid edildiği noktalar sınırlı olmuştur. Mu'tezile, birçok konuda Cumhûrla aynı kanaati paylaşmıştır. Bazı noktalarda ise yaşanan ihtilâf, *lafız* düzeyinde kalmıştır. Meselâ birinin *âhâd haber* olarak görüp esas aldığı şeyi, diğeri *meşhûr haber* veya *selefin amelîne mazhar olan haber* olarak görüp amel etmiştir. Birinin *neshten* ötürü terk ettiği bir haberi diğeri *umûmu'l-belvâ* veya *kıyâsa aykırılık* gerekçesiyle terk etmiştir. Fakat günümüzde mevcut Hanefî usûlüne ve onun kaynaklarına atıfta bulunanların yaklaşımı, Mu'tezilî bakış açısıyla bile izah edilemeyecek bir usûl tablosu öngörmektedir.²⁷

Usûl alanındaki bu karışıklık, Ebû Hanîfe'nin esas tutumunu ve bu tutumun sonradan oluşan Hanefî usûlüyle ne derece uyuştuğunu tespit etmeyi gerekli kılmaktadır.

I. EBÛ HANÎFE'YE GÖRE SÛNNET'İN ANLAMI, KAYNAK DEĞERİ, TASNÎFİ VE İFADE ETTİĞİ HÜKÛM

B. Sünnet'in Anlamı

Sünnet, kullanıldığı bağlama ve alana göre farklı mânâlar taşıyan bir kelime-dir. *Muhaddisler*, ihtisas alanları gereği Peygamberle ilgili bütün hususları tespit edip aktarmayı amaç edindiklerinden Sünnet'i, "Peygamber (s.a.v)'den nakledilen söz, fiil, takrîr, ahlâkî sıfat, yaradılışa ilişkin özellik ve bi'setten önce ya da sonra sadır olan davranışlar" şeklinde tanımlamaktadırlar. *Usûl âlimleri*, şer'î kaynakların tesbiti ve ahkâmın istinbatıyla ilgilendikleri için Sünnet'i "Kur'an haricinde Peygamber (s.a.v)'den sadır olan söz, fiil ve takrîrler" şeklinde tarif etmektedirler. *Fakihler*, meseleyi Sünnet'in şer'î hükme delâleti ve bağlayıcılığı açısından ele aldıkları için Sünnet'i "Farz ve vacipler dışında Peygamber (s.a.v)'den sadır olan her şey" şeklinde tanımlamaktadırlar. Aynı kelime, muhatapları itaate teşvik makamında ya da bid'a karşıtı olarak kullanıldığı zaman hangi branştan olursa olsun bütün âlimlere göre "dinde izlenmesi gereken yol" (الطريقة المتبعة في الدين) anlamını ifade etmektedir.²⁸ Bu anlamda Sünnet, başta Kur'an olmak üzere dinî herhangi bir delile dayanan bütün uygulamaları kapsamaktadır.

Bu çalışmamızda söz konusu edilen sünnet usulî anlamdaki sünnettir. Yukarıda belirttiğimiz gibi usûl âlimleri sünneti "Peygamber (s.a.v)'den sadır olan söz, fiil

27 Mesela haddlere ilişkin hadisler hiçbir Mutezili veya Hanefî tarafından Kur'an'a veya kıyasa muhalif olarak değerlendirilmemiştir. (Mu'tezilenin tutumu için bkz. Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (v. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Tevîl*, Matbaatü Muhammed Efendî Mustafâ, 1308, I/355, II/81-2.) Ancak günümüzde bu ve buna benzer birçok hadis mezkûr gerekçelerle inkâr konusu olmaktadır.

28 Bkz. Ebû Ğudde, Abdülfettâh (v. 1417/1996), *Lemehât min Târihi's-Sünne*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, s.13-14.

ve takrirler” şeklinde tarif etmişlerdir.²⁹ Ancak Hanefî usulcüler sahabe tatbikatını da Sünnet kapsamında gördükleri için usûlî anlamda Sünneti şöyle tanımlamışlardır: “Sünnet, Hz. Peygamber (s.a.v)’in söz, fiil ve takrirleri ve Sahabenin izlediği yoldur.”³⁰ İlk dönem Hanefî kaynakları Ebu Hanîfe'nin tabiünden gelen uygulamalar için de *Sünnet* ifadesini kullandığını göstermektedir.³¹ Kanaatimizce Sahâbe ve Tâbiûn uygulamasının *Sünnet* olarak isimlendirilmesi, bunların nebevî uygulamayı yansıttığı ya da ona muvafık olduğunu belirtme amacına matuftur.³² Sahabe ve tabiûna ait içtihadî konuların sünnet kapsamında görülmesi onların Nebevî Sünnete muvafık olduğunu belirtmektedir. Sahabe ve tabiûna ait gayri içtihadî konuların sünnet başlığı altında ele alınması ise onların esasında Nebevî beyana dayandığını ifade etmektedir. Ebu Hanîfe'nin bu tür (gayri içtihadî) uygulamaları Hz. Peygamber yerine sahabe ve tabiûna nisbet etmesi –Ebu Zehra'nın ifade ettiği gibi- İbn Mesud'dan tevarüs ettiği ihtiyat ve temkinle izah edilebilir.³³

İlk dönem Hanefî kaynakları incelendiğinde Ebu Hanîfe'nin “sünnet”i hem usulî manada hem de bidat karşısı anlamda kullandığını söylemek mümkündür.³⁴

Ebu Hanîfe, zaman zaman *Sünnet* kelimesi yerine *hadis* kelimesini de kullanmaktadır.³⁵ *Sünnet* kelimesi temelde “izlenen yol ve uygulama”, *hadis* ise “söz” anlamına gelmektedir. *Sünnet* yerine *hadis* kelimesinin kullanılması büyük bir ihtimalle Hz. Peygamber ya da sahabeye ait uygulamaların sözlü ifadelerle aktarılmış olması esprisine dayanmaktadır.

Sünnet ve *hadis* kelimeleriyle kastedilen mana ilk dönem eserlerinde bazen *eser* kelimesiyle de ifade edilmektedir. Gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse öğrencilerinin Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiûn'dan aktarılan söz ve uygulamaları ihtiva eden kitaplara *el-Âsâr* ismini vermeleri de bu hususu teyit etmektedir.³⁶

29 Mahallî, Celâlüddin (v. 864/1459), *el-Bedru't-Tâli' fi Halli Cemî'l-Cevâmî'* (Thk. Ebu'l-Fidâ ed-Dâğüstânî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2005/1426, II/7.

30 İbn Melek, Mevlâ Abdullatif (v. 801/1398), *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl*, Salâh Bilici Kitabevi, İst. 1965, s. 205. Cessas, gibi bazı usulcüler, Sünnet'i tarif ederken sadece söz ve fiilden söz ederler. (سنة النبي صلى الله عليه وسلم: ما فعله أو قاله ليقندي به فيه). Ancak fiil şikâkını, takririni de ihtiva edecek şekilde açıklarlar. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III/235.

31 Şeybânî, Muhammed b. Hasan (v. 189/804), *Kitâbu'l-Asl*, (Tlk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Âlemü'l-Kutub, Beyrut 1410/1990, I/294.

32 Şâtîbî, *el-Muvâfakât* adlı eserinde bu durumu şöyle anlatır: “Kitap ve *Sünnet*'ten bildiğimiz ya da bilmediğimiz bir delile dayanan Sahâbe ameli için de *Sünnet* lafzı kullanılır. Zira böyle bir amel ya bize ulaşmamış [ama Sahâbe nezdinde müsellem olan] bir *Sünnete* bağlılığı ifade etmektedir ya da Sahâbenin veya Sahâbeden olan [râşid] halifelerin, hakkında görüş birliği ettiği bir içtihadî temsil etmektedir.” (Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî (v. 790/1388), *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Şeria*, (Şerh ve Tahrîc: Abdullâh Derrâz), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), IV/3 vd.)

33 Ebû Zehra, Muhammed (v. 1394/1974), *Ebû Hanîfe Hayâtuh ve Asruh-Ârâuh ve Fıkhuh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1412/1991, s. 258.

34 Şeybânî, *el-Asl*, I/43; Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî* (Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Matbaatü'l-Envâr, Kahire 1368/1948, s. 37-38; Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, I/164,442-3; Şeybânî, Muhammed b. Hasan (v. 189/804), *Kitâbu'l-Âsâr* (Takdim: Muhammed Abdurresid en-Numânî), Karâcî, 1410/1989, s. 270.

35 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 191; Şeybânî, Muhammed b. Hasan (v. 189/804), *el-Muvatta'*, (Thk. Abdülvehhâb Abdullatif), Neşr: Lecnetü İhyâ'it-Turâsî'l-İslâmî, Mısır 1387/1967, s. 75.

36 “Sünnet” kelimesi için bkz. Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî (182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, (t.y.), s. 94,164-165; A. mlf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzât* (Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, (t.y.), s. 31-32, 36, 38, 41, 46, 49, 53, 67, 76, 116; Şeybânî, Muhammed B. Hasan (v. 189/804), *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, (Thk. Mehdi Hasen el-Geylânî el-Kâdiri), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983, II/147, 399; “Hadis”

Aynı tutum bir-iki kuşak sonraki Hanefî âlimlerinde de görünmektedir. Meselâ Ebû Cafer et-Tahâvî (v. 321) aynı genişlikte bir içeriğe sahip olan iki eserine *Şerhu Meâni'l-Âsâr* ve *Şerhu Müşkili'l-Âsâr* adını vermiştir. İlk dönem kaynakları incelendiğinde *Sünnet*, *Eser* ve *Hadis* kelimelerinin sıkça birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak daha sonra yazılan usûl kitaplarında bu kelimeler, belli nüanslarla birbirinden ayrılan müstakil terimler haline gelmiştir. Bu durumun, Ebû Hanîfe döneminde terminolojinin mevcut şekliyle henüz oturmamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

B. Sünnet'in Şer'î Kaynaklar İçindeki Yeri ve Delil Değeri

Sünnetin konumu ve kaynaklar hiyerarşisindeki yerini, değişik vesilelerle Ebû Hanîfe'den nakledilen açıklamalardan anlamak mümkündür. Ebû Hanîfe'den aktarılan açıklamalara bakıldığında şöyle bir hiyerarşi ortaya çıkmaktadır: *Kitab, Sünnet, İhtilâfsız Sahâbe Telakkisi, Sahâbe Kavli, Kıyâs, İstihsân ve Örf*. Onun Osmân el-Bettî'ye gönderdiği risâlede şunlar kayıtlıdır: “İnsanların uydurup icad ettikleri şeylerde kendisiyle hidâyet bulunacak bir husus yoktur. Hidâyet, Kur'ân'ın getirdiği, Peygamber (s.a.v)'in çağırıldığı ve sahâbenin insanlar tefrikaya düşmeden üzerinde bulunduğu yoldur. Bunun dışındakiler ise uydurmadır.”³⁷ Aynı muhtevâ gerek Ebû Yûsuf ve Muhammed'in kitaplarındaki aktarımlarda³⁸ gerekse tabakât ve ricâl kitaplarındaki senedli ifadelerde tekrar edilmektedir.³⁹ İhticâc edilen *hadisin itikâd veya amele ilişkin olması, mütevâtir olup olmaması* durumu değiştirmemektedir. Ebû Hanîfe'nin itikâdî konularda da tevâtür seviyesine ulaşmayan hadislerle amel ettiğine dair birçok örnek bulunmaktadır.⁴⁰ İtikâdî konulara tahsis edilen beş risâle⁴¹ ve bunların dolaylı bir şerhi mesabesinde olan Mâturîdî ve Tahavî'nin itikâda ilişkin eserleri de temelde haber-i vâhîde dayanan örneklerle doludur.

C. Sünnet'in Tasnîfi

Yerleşik usûl şablonundan yararlanarak Ebû Hanîfe'nin Sünnet tasnifini iki başlık altında ele alabiliriz: Rivâyet açısından ve Kapsam açısından.

1. Sünnet'in “Rivâyet Açısından” Tasnîfi ve Kabul Şartları

Yerleşik Hanefî usûlünde Sünnet rivâyet bakımından, *Mütevâtir, Meşhûr* ve *Âhâd* gruplarına ayrılmaktadır. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin eserlerinde bu an-

için bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 94; Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 31, 38, 40, 105; Şeybânî, *el-Asl*, s. 399; Şeybânî, *el-Hucce*, I/126; “Eser” için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, I/74, 76, 166.

37 Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, s. 35.

38 Şeybânî, *el-Hucce*, II/513-4, 561, 563,621-623, VI/319-322.

39 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 10; İbn Abdilberrî, Ebu Ömer Yusuf (v. 463/1070), *el-İntikâ fî Fedâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ* (Thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1997, s. 264-265; Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (463/1070), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, 1349/1931, XIII/368.

40 Örnekler için bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 244.

41 Örnek için bkz. Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber* (Ali el-Kârî şerhiyle birlikte), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1404/1984, s. 305-506.

lamda bir tasnîf görülmemektedir. Ancak içerik açısından bu tasnîfin ilk dönemlerden itibaren var olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe'de *âhâd olan-âhâd olmayan* ayrımı nettir; ancak *mütevâtir-meşhûr* ayrımı için aynı şeyi söylemek güçtür. Erken dönem eserlerinde âhâd olmayan hadisler (mütevâtir-meşhûr), *ma'rûf sünnet*, *meşhûr sünnet* ve *ihtilâfsız sünnet* kelimeleriyle ifade edilmektedir.⁴²

Mütevâtir hadisleri/sünnetleri, kendi içinde “usûlî anlamda mütevâtir” ve “isnâda dayalı mütevâtir” şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Usûlî anlamda mütevâtiri kısaca; “yalan üzere anlaşmaları âdeten/aklen mümkün olmayan toplulukların -ilk kaynağa varıncaya kadar- aynı nitelikteki topluluklardan aktardıkları haber” şeklinde tanımlayabiliriz.⁴³ Bu tanımlı diğerinden farklı kılan husus, haberin aktarımında *isnad* şartının olmamasıdır. Hz. Peygamber'den itibaren amel edilegelen ve kuşaktan kuşağa aktarılan hususlar -belli bir senede dayanmasa bile- *usûlî tevâtürü* oluşturur.

İlk dönem kaynaklarında Ebû Hanîfe'ye göre *isnâda dayalı mütevâtirin* var olup olmadığı konusunda açık bir ifade bulunmamaktadır. Buna karşın *usûlî mânâda mütevâtirin*; meselâ farz namazların adedi, öğle namazının dört rekâtlı oluşu gibi âlim-câhil bütün Müslümanların tartışmasız olarak bildiği Sünnet kategorisinin Ebû Hanîfe'de var olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁴⁴ Başka bir deyişle, Ebû Hanîfe'ye göre meselâ vakıf arazisinin hükmüne ilişkin bir hadisle öğle namazının dört rekâtlı oluşu hakkındaki Sünnet bilgisi aynı sübût derecesine sahip değildir. Bunlardan birincisi *zann* ifade eden rivâyetlere dayanırken, ikincisi *kesin bilgi* ifade eden türden haberlere dayanmaktadır. Öğrencilerinden aktarılan açıklamalar da bunu teyid etmektedir.⁴⁵

a. Senede İlişkin Şartlar

Usûlî anlamdaki Mütevâtir için sened şartı aranmaz. Buna karşın âhâd kategorisine giren haberlerin kabûlü için hem sened hem de muhtevâ şartı aranmaktadır. Âhâd haberlerde hadisi rivâyet edenlerin âkil, zâbıt, âdil ve Müslüman olması gerekmektedir.⁴⁶ Bunun yanı sıra haberin muhtevâ açısından bazı özelliklere haiz olması gerekir.

42 Ebû Yüsuf, *er-Redd*, s. 67; Şeybânî, *el-Hucce*, II/236, 671-672.

43 Cessâs, *el-Fusûl*, III/35, 37; Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ (430/1038), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fkih* (Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyz), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, s. 207, 212; Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer (852/1448), *Nüzhëtü'n-Nazar fî Tavâlihi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, (Thk. Nûruddîn İtr), Matbaatü's-Sabâh, Dımaşk 1421/2000, s. 41-43.

44 Örnek için bkz. Ebu Hanife, *Vasiyyetu'l-İmâm Ebî Hanife en-Numân [el-Vasiyye]*, (Thk. Ebû Muâz Muhammed b. Abdilhayy Uveyne), Dâru İbn Hazm, 1418/1997, s. 50; Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ (v. 430/1038), *el-Esrâr fî'l-Usûl ve'l-Furû'*, Thk. Salim Özer, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, Kayseri, 1418/1997, 1/30.

45 Şeybânî, *el-Hucce*, II/671-672.

46 Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, III/68-73; Krş. Debbûsî, *Takvîm*, s. 184; Pezdevî, Fahrul-İslâm Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (v. 482/1089), *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl (Keşfu'l-Esrâr ile birlikte)*, Tlk. Mutasım el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997, II/727-9; İbnü'l-Humâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd (v. 861/1457), *et-Tahrîr (et-Takrîrle birlikte)*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1403/1983, II/236 vd.

b. Muhtevaya İlişkin Şartlar

İlk dönem Hanefî kaynaklarından anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe'nin muhtevâ ile ilgili ileri sürdüğü tek şart *adem-i şüzûzdur* (şâzz olmama). Yani haber-i vâhidin Kur'ân'ın mânâ ve delâletine ve hakkında *ittifak edilen Sünnete veya meşhûr ve mar'ûf sünnete aykırı olmaması* gerekir.⁴⁷

Adem-i şüzûzla kastedilen anlam bazen “arz” kelimesiyle de ifade edilir. Ebû Hanîfe'nin arz yöntemi yaygın anlayışın aksine sadece Kur'ân'ın zâhirine dayanmaz. Değişik kaynaklardaki ifadeler birleştirildiğinde, Ebû Hanîfe'deki arz yönteminin iki kutuplu olduğu; yani *hem Kitab hem de Maruf Sünnet'e dayanan* bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı risâlesinde, “zinâ edenin imandan çıktığını” anlatan hadisin Kur'ân'a arzdan dolayı kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.⁴⁸ Ancak bu sözler onun konuya ilişkin açıklamasının tamamını yansıtmamaktadır. İmlâ yöntemiyle yazılan bu tür risâlelerde (*el-Âlim ve'l-Müteallim*) her hangi bir konunun bütün yönleriyle aktarılmamış olması ve tamamlayıcı nitelikteki bilgilerin diğer eserlerde yer alması son derece normaldir. Nitekim *el-Âlim ve'l-Müteallim* kitabından daha güvenilir bir yolla ve İmam Muhammed tarafından rivâyet edilen *el-Âsâr* adlı kitapta, bu konuda Ebû Hanîfe'nin rivâyet ettiği hadisler olduğunu görmekteyiz. Ebû Hanîfe'nin *el-Âsâr*'da kendi senediyle aktardığı hadis şöyledir:

“Abdullah b. Ebî Habîbe der ki: Allah Rasûlü'nün sahâbîsi Ebu'd-Derdâ'nın şöyle dediğini duydum: Terkisinde olduğum bir sırada Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'Ey Ebu'd-Derdâ! Kim Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun elçisi olduğuma şehâdet ederse Cennet kendisine vacip olur'. Ben: 'Zinâ edip hırsızlık yapsa da mı?!' diye sordum. Allah Rasûlü sükût etti. Bir süre yürüdüktan sonra tekrar: 'Kim Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun elçisi olduğuma şehâdet ederse Cennet kendisine vacip olur' buyurdu. Ben: 'Zinâ edip hırsızlık yapsa da mı?!' diye sordum. Bunun üzerine Allah Rasûlü şöyle cevap verdi: 'Ebu'd-Derdâ istemese de evet! Zinâ edip hırsızlık yapsa da...’⁴⁹

el-Âlim ve'l-Müteallim'de Kur'ân'a arzdan dolayı reddedilen rivâyette ‘zinâ ile imanın gittiği’ anlatılırken, bu hadiste şehâdet getiren kimsenin, zinâyâ rağmen mü'min kaldığı ve (netice itibariyle) Cennete gireceği belirtilmektedir. Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili aktardığı ikinci hadis şöyledir: “Abdülkerîm b. Ebi'l-Muhârik'in naklettiğine göre Tâvus şöyle demiştir: Adamın biri İbn Ömer (r.a.)'in yanına geldi ve: 'Ey Ebû Abdîrrahmân! Kilitlerimizi çalıp kapılarımızı açan şu insanlar hakkında ne dersin? Bunlar kâfir mi?' diye sordu. İbn Ömer: 'Hayır' dedi. Adam: 'Peki Kur'ân'ı te'vîl eden ve bizi tekfir edip kanımızı helâl sayanlar hakkın-

47 Bkz. Ebu Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Matbaatü'l-Envâr, Kahire, 1368/1948, s. 24-25; Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, s. 35; Krş. İbn Abdilberr, *el-İntikâ*, s. 276-277.

48 Ebu Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 24-25.

49 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 244.

da ne dersin? Bunlar kâfir mi?’ dedi. İbn Ömer cevâben şöyle dedi: Hayır, onlar Allah’a şirk koşmadıkça kâfir sayılmazlar.⁵⁰

Bu rivâyette de açıkça şirk koşulmadıkça günah sebebiyle bir kimsenin iman-dan çıkmayacağı veya küfürle itham edilemeyeceği anlatılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin sözkonusu zinâ rivâyetini reddederken bu hadislerde anlatılan içeriği hesaba katmadan sadece Kur'an'ın zâhirî delâletinden hareketle konuştuğunu söylemek doğru olmasa gerekir. Kanaatimizce o, mezkûr hadisi reddederken, Kur'anî delâletin yanı sıra bu hadislerdeki sarîh muhtevâyı da göz önünde bulundurarak konuşmuştur. Başka bir ifadeyle *el-Âsâr*'daki ifadeler, Ebû Hanîfe'nin zinâ rivâyeti konusundaki malûmâtının, âyetlerin zâhirî delâletiyle sınırlı olmadığını göstermektedir. Konuyla ilgili ifadelerin toplamından, Ebû Hanîfe'nin mezkûr rivâyeti *hem Kitab'a hem de Sünnet'e arz ettiği* anlaşılmaktadır.⁵¹ Bu husus İbn Abdilberr'in şu ifadelerinden net bir biçimde anlaşılmaktadır: “Ehl-i hadîsten birçok kişi, âdil kimselerin rivâyet ettiği çok sayıda âhâd haberi reddettiği ve bunları *üzerinde ittifak edilmiş hadislerle ve Kur'an'ın mânâlarına* arz edip muhâlif olanları şâzz olarak isimlendirdiği gerekçesiyle Ebû Hanîfe'ye ta'netmeyi câiz görmüşlerdir...⁵²

Ebû Hanîfe tarafından Osmân el-Bettî'ye yazılan *Risâle*'de de hidâyet kaynağı olarak *Kitab ve ihtilâfsız Sünnet*'ten söz edilir.⁵³ İlk dönem öğrencilerinin açıklamaları da aynı muhtevâyı desteklemektedir. Meselâ İmam Ebû Yûsuf birçok yerde özellikle Ebû Hanîfe'nin ictihadlarını gerekçelendirme bağlamında bu doğrultuda açıklamalarda bulunur. Karşılaşılan hadislerin *Kitab'a* ve fakihlerce *malûm olan Sünnet'e* arz edilmesi gerektiğini, buna muhâlif olan rivâyetlerin ise kabul edilmemesi gerektiğini belirterek şöyle der: “Umûmun (herkesin) bildiği hadislerle sarıl ve şâzz olan hadislerden kaçın!”⁵⁴ İmam Muhammed'in açıklamalarında da *sadece Kur'an'a* arz şeklinde bir yaklaşım bulunmamaktadır. Bunun yerine *Kur'an* ve *Ma'rûf Sünnet* vurgusu öne çıkmaktadır.⁵⁵ İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in açıklamalarında bir arada verilen bilgiler, Ebû Hanîfe'nin ifadelerinde ayrı ayrı yerlerde zikredilmiştir. Onun farklı yerlerdeki bu ifadeleri bir araya getirildiğinde, öğrencilerinin açıklamalarıyla örtüşen bir tablo ortaya çıkmaktadır. İmam Ebû Hanîfe'nin müstakil cümlelerini tek başına ele almak yerine, bunları

50 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 244.

51 Bu hususlardan ayrı olarak konuyla ilgili başka bir ihtimale daha değinmek istiyoruz. Ebû Hanîfe'nin reddettiği hadiste zâninin imandan çıkacağı çok sarîh bir şekilde ifade edilmiştir. Hadisteki ifade şöyledir: “Mü'min kişi zina edince iman, tıpkı bir gömleğin çıkarılması gibi onun başından çıkarılır. Sonra tevbe edince iman ona iade edilir.” Görüldüğü gibi bu varyanttaki lafızlar çok açıktır. Buna mukabil cumhurun tevîl ederek kabul ettiği Ebû Hureyre rivayeti daha esnek ve mecaza müsait bir görünüm arz eder: “Zina eden kişi mümin olarak zina etmez.” Ebû Hanîfe'nin itirazının özellikle birinci varyanta ve bu varyantta yer alan kesin ifadelerle karşı olmuş olması muhtemeldir. Nitekim muhaddislerden de bazı kimseler ilk hadisi senet açısından tenkit etmişlerdir. (Bkz. Kevserî, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, Tahkik-24.) Binaenaleyh, Ebû Hanîfe'nin yaptığı değerlendirmenin konuyla ilgili bütün hadisler için değil de sadece mezkûr varyanta yönelik olduğunu söylemek daha doğru olur.

52 İbn Abdilberr, *el-İntikâ*, s. 276-277.

53 Ebu Hanîfe, *Risâle*, s. 35.

54 Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 24, Ayrıca bkz. s. 31-32, 76, 105.

55 Şeybânî, *el-Hucce*, II/621-623; IV/319-320, 321, 322.

birbirini tamamlayan parçalar olarak mütâlaa etmek gerekir. Dolayısıyla, onun *el-Âlim ve'l-Müteallim* kitabındaki Kur'ân vurgusunu, *el-Âsâr*'daki açıklamalarla birlikte değerlendirmek en doğru ve en isabetli yöntemdir.

Benzer örnekleri bazı sahabîlerin değerlendirmelerinde de görmek mümkündür. Meselâ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Mirac gecesinde Rabbini gördüğünü söyleyenleri eleştiren Hz. Âişe, bir rivâyete göre, “Gözler onu idrâk edemez” (En'âm, 103) meâlindeki âyete⁵⁶ diğer bir rivâyete göre ise Hz. Peygamber'den merfû olarak nakledilen bir rivâyete dayanmıştır.⁵⁷ Keza “Ailesinin ağlamasından ötürü ölünün azap göreceğini” belirten hadisi reddederken bir rivâyete göre âyete (İsrâ, 15), diğer bir rivâyete göre Hz. Peygamber'den aktardığı bir hadise dayanmıştır.⁵⁸ Buna mukâbil, Allah Rasûlü'nün Mirac gecesi Allah'ı gördüğünü savunan İbn Abbâs (r.a.), bir rivâyette âyete (Necm, 13), diğer bir rivâyete göre ise konuyla ilgili hadislerle⁵⁹ dayanmış gözükmektedir.⁶⁰ Fâtıma bt. Kays'ın “boşanmış kadına nafaka verilmeyeceği” şeklindeki rivâyetini reddeden Hz. Ömer, bazı rivâyetlere göre âyete (Talâk, 1), diğer bazı rivâyetlere göre ise konuyla ilgili merfû hadise dayanmıştır.⁶¹ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Netice olarak, İmam Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen rivâyetlerin hiç biri tek başına vâkıanın tamamını yansıtmamaktadır. Olayın bütünü görmek için açıklamaların tamamına bakmak gerekir. Şifahî bilgi aktarımının veya imlâ yönteminin hâkim olduğu ortamlarda bu tür parçalı izahların bulunması kaçınılmazdır. Önemli olan, bu parçaları birleştirip bütünü görmeye çalışmaktır.

Şunu da belirtmek gerekir ki şayet “arz”ı Ebu Hanîfe'ye nisbet edilen şekliyle kabul etsek bile bu konudaki örnekler sınırlıdır. Tespit ettiğimiz kadarıyla doğrudan Ebu Hanîfe'den aktarılan örnek sayısı bir ya da ikiyi aşmamaktadır. Yukardaki açıklamalarda görüldüğü üzere onlar da hadd-i zatında tartışmalıdır. Dolayısıyla usul kitaplarında gördüğümüz birçok hadisin *Kur'âna arz* başlığı altında ele alınıp reddedilmesinin Ebu Hanîfe menşeli bir tutum olduğu söylenemez.

Arz yönteminde hadislerin Kitab ve Maruf Sünnet'e muhalif olmaması gerektiğinden söz ederken buradaki *muhalefetle* neyin kastedildiği konusunu biraz açmak istiyoruz. Bizim ulaştığımız sonuç, Ebu Hanîfe'nin *muhalefetle* “Kur'ân'ın aslına muhalefet”i kastettiği şeklindedir. Ancak yerleşik Hanefî usûlünde bu konu, haberin Kitab'ın umum ve hususuna mutlak ve mukayyedine aykırı olmaması gerektiği şeklinde ifade edilmektedir.

56 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tefsîr, no. 4855.

57 Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İmân, no. 438; Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer (v. 852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, IX/588.

58 Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Cenâiz, no. 2147; Şeybânî, *el-Muvatta'*, s. 113.

59 Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İmân, no. 436.

60 Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, (Thk. Halil Me'mûn Şihâ), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997, III/9.

61 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî (321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Thk. İbrâhim Şemsüddin), Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, II/432.

Debbûsî bu konuda şunları kaydeder: “Bize göre haber ister Kitab’ın aslına aykırı olsun ister umumuna veya zâhirine aykırı olsun farketmez [reddedilir].”⁶²

Usûlcülerin Kitab-haber ilişkisine dair ileri sürdükleri bu görüşün temel gerekçesi şudur: Âmm, hâss, mutlak, mukayyed ve zâhir lafızlar, delalet bakımından katîdir. Buna karşın âhâd haberler zannidir. Kur’ân’ın katî ifadeleri zannı ifade eden âhâd haberlerle sınırlandırılmaz ve Kur’ândaki muhtevaya ilavede bulunulamaz.⁶³

Haber-Kur’ân ilişkisine ve *muhalefetin* keyfiyetine dair yapılan bu açıklamaların tahrîç eseri olduğunu düşünüyoruz. Zira bu konuda Ebû Hanîfe'nin kendisinden aktarılan bir açıklama bulunmamaktadır. Hatta bazı usûl eserlerinde Ebû Hanîfe'den bunun tam aksine açıklamalar nakledilmektedir.⁶⁴ Öte yandan iyice incelendiğinde en azından mevcut hadis literatürüne göre âhâd olan bazı rivayetlerin Ebû Hanîfe'ye göre Kitab’ın umum ve hususunu, mutlak ve mukayyedini sınırlandırdığı, vucup ve nedb gibi şer’î hükümlere kaynaklık ettiği görülmektedir. Bu da haliyle Ebû Hanîfe'nin *muhalefetle tahsis* ve *takyidi* kastetmediğini, aksine *haber*in Kur’ân’ın aslına muhalif olmaması gerektiği şeklinde bir manayı kastettiğini göstermektedir. Şayet o, âmm-hâss veya mutlak-mukayyed olan lafızlar arasındaki farklılığı muhalefet addetseydi ayetleri beyan edip sınırlayan haberlerle amel etmez ve bunlara vucup ve nedb gibi şer’î hükümler bina etmezdi.⁶⁵ Bu da onun *muhalefetle*, Kur’ân’ın aslına aykırılığı kastettiğini âmm-hâss, mutlak ve mukayyed arasındaki farklılıkları muhalefet addetmediğini göstermektedir.⁶⁶

Sonuç itibarıyla *haber-i vâhidin Kur’ânâ muhalefeti* derken haberin Kur’ân’ın aslına muhalif olmasını, İsâ b. Ebân’ın ifadesiyle “Kur’ân’ın kesin bir şekilde farklı beyanda bulunduğu bir konuya ilişkin olmasını (أن يتعلق القرآن بخلافه فيما لا يحتمل المعنى) anlamlamak gerekir.⁶⁷

62 Debbûsî, *Takvîm*, s. 196.

63 Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III/; Debbûsî, *Takvîm*, s. 196-197; Serahsî, *el-Usûl*, I/273; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, III/20.

64 Örnek için Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Âli b. Muhammed (v. 631/1233), *el-İhkâm fi-Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, (t.y.), I/525; İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasan (v. 772/1370), *Nihâyetu's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Usûl*, Âlemu'l-Kutub, Kâhire (t.y.), I II/460.

65 Mesela ayette Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların yenilmesi umumi bir ifadeyle nehyedilmiştir (En'âm, 121). Ancak Ebû Hanîfe, konuyla ilgili hadislerden hareketle bu ayetin, bilerek besmeleyi terk edenlerle ilgili olduğunu, unutarak terk eden müminleri kapsamadığı görüşünü savunmuştur. (Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 355-356; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Muvatta'*, s. 224; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd (v. 333/994), *Te'vilâtu Ehlî's-Sunne*, (Thk. Fatîma Yûsuf el-Hîmî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1425/2004, II/169-170; Tahâvî, Ebu Cafer, (v. 321/933) *İhtilâfu'l-Ulemâ* (İhtisâr: Ebûbekr Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî, v. 370/980), Thk. Abdullâh Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1417/1996, II/198.) “Oraya (harem bölgesine) giren emin olur” (Âli İmrân, 97) ayetinde ifade umumi olduğu halde Ebû Hanîfe ve ashâbına göre sirkat gibi ölümlü gerektirmeyen suçlarda ve tazir cezalarında harem-harem dışı ayırımı yoktur. Bir başkasının uzvunu telef eden kimse haremde de olsa cezalandırılır ve ayetin kapsamına dahil edilmez. (Bkz. Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, II/313-314). “Veled-i zina için [zina eden kadın, erkek ve zinadan doğma çocuk] en şerlisidir” hadisi zâhiri itibarıyla Kur’ân ve Sünnet’te yer alan genel prensiplere aykırı olduğu halde Ebû Hanîfe onu belli bir kişiyle ilgili olarak ele almış ve yorumlayarak kabul etmiştir. (Mekkî, *Menâkib*, s. 417; Kerderî, *Menâkib*, s. 377).

66 Umum-husus, mutlak ve mukayyed konusundaki farklılıkların muhalefet olmadığı ve sayılmaması gerektiği konusunda Şâfiî'nin de çarpıcı açıklamaları bulunmaktadır. Bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 2004/819), *İhtilâfu'l-Hadis*, (Thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib), Dâru'l-Vefâ, Beyrut 1425/2004, s. 30-32; Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 2004/819), *Siyeru'l-Evzâi*, (Thk. Rifat Fevzi), Dâru'l-Vefâ, Beyrut 1425/2004, s. 194.

67 Cessâs, *el-Fusûl*, III/113; İsâ b. Ebân'ın bu açıklamasına rağmen *Keşfu'l-Esrâr*'ın müellifi Abdülazîz Buhârî'nin yaklaşımı daha farklıdır. Buhârî, akla muhalif olan haber-i vâhidin tekellüfsüz te'vil edilebilmesi halinde te'vil

Ebu Hanife'nin birinci dereceden öğrencileri ve onları izleyen âlimlerin açıklamaları da belirttiğimiz hususları teyid etmektedir. Ebû Yûsuf'un, *er-Red ala Siyeri'l-Evzâi'*de Hz. Ali'den naklen şu mealde bir bir hadis aktarmaktadır: "Allah Rasûlünden size bir hadis ulaştığında onu hidayete, takvaya ve hayata en uygun şekilde telakki edin."⁶⁸

Tahâvî de aynı sözü kendi senediyle Hz. Ali'den nakleder⁶⁹ ve birden fazla manaya muhtemel olan hadislerin Kitab'a ve Sünnet'e muhalif olan manalar hamledilmemesi gerektiğini belirtir.⁷⁰ Cessâs'ın İsâ b. Ebân'dan aktardığı aşağıdaki cümleler bu konuda başka bir söze ihtiyaç bırakmayacak derecede kapsamlı ve açıktır:

"Allah Rasûlü (s.a.v)'nden, zâhirî manası itibariyle Sünnetleri ve ahkâmı beyan eden veya üzerinde ittifak edilmiş herhangi bir Sünnet'i nakzeden ya da Kur'an'ın zâhirine ters düşen bir hadis varid olduğunda, şayet hadisin bunlara muhalif olmayan bir manaya hamledilme ihtimali varsa o hadis, Sünnetlere en fazla benzeyen ve Kur'an'ın zâhirine en muvafık olan manaya hamledilir. Hamledilebilecek bir mana yoksa o hadis şazz olarak kabul edilir."⁷¹ Ne var ki bu dakik prensipleri kaydeden İsâ b. Ebân ve Cessâs'ın uygulamada Cumhurdan farklı bir yol izlediği anlaşılmaktadır. Tahsis konusunda veled-i zina, ailesinin ağlamasından ötürü ölünün azap görmesi, bir şahit ve yeminle hüküm verme, musarrât ve kur'a hadislerinin kendilerine göre makul ve makbul manalarının olduğunu belirttiği halde⁷² kitabın diğer bölümlerinde özellikle haber kısmında bu haberleri merdut rivayet örnekleri arasında zikreder.⁷³

2. Sünnet'in "Kapsam" Açısından Tasnîfi

Kapsam bakımından Peygamberden sâdır olan fiilleri iki grupta inceleyebiliriz: *Teşriî nitelikteki fiiller* ve *Hz. Peygamber'e mahsus olan fiiller*.

Nebevî uygulamaların geneli teşriî bir nitelik taşır. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı beyân etmek veya müstakil olarak teşri'de bulunmak maksadıyla icra ettiği bütün fiiller bu kapsama girer. Hadis kitaplarındaki ibadet, muâmelât ve ukûbâta dair açıklamaları buna örnek verebiliriz. Teşriî Sünnet genelde bütün ümmet için örneklik teşkil eder. Bütün Müslümanlar Hz. Peygamber'in teşriî nitelikteki söz, fiil ve takrîrlerini esas almak ve onu izlemekle mükelleftir.

edilmesi gerektiğini aksi takdirde kabul edilemeyeceğini belirtir. Tekellüflü teville başvurulması halinde batıl sözlerin bile terk edilmekten kurtulacağını söyler. Bkz. Buhârî, Abdülazîz (v. 730/1329), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Tlk. Muhammed el-Mutasım billâh el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1417/1997, III/19-20. Kitab'a ve Mütevâtîr Sünnet'e muhalif olan âhâd haberler için de aynı şeylerin söz konusu olduğunu ifade eder. (Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/20.) Buhârî ile İsâ b. Ebân'ın yaklaşımı, en azından teorik düzeyde bir farklılık arz etmektedir. Ebû Hanife'nin görüşünü yansıtmaya bakımından İsâ b. Ebân'ın yaklaşımı daha isabetli görünmektedir.

68 Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 29.

69 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/436.

70 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/436-437.

71 Cessâs, *el-Fusûl*, I/156.

72 *el-Fusûl*, I/203-207.

73 Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III/ 114, 129, 184.

Kur'ân ve Sünnet'teki açıklamalardan bazı uygulamaların Hz. Peygamber'e mahsus olduğu ve örnek alınamayacağı anlaşılmaktadır. Bu uygulamalar literatüre *hasâis* adıyla geçmiştir. Sınırlı orandaki bu konular Hz. Peygamber'e özgü bazı hususî hükümler içermektedir. Bu konularda hükmün kıyasla genişletilerek başkalarına da teşmil edilmesi câiz değildir. Ebû Hanîfe'nin usûlünde buna dair bir takım örnekler bulunmaktadır.⁷⁴

3. İfade Ettiği Hüküm Açısından Sünnetin Kısımları

Sünnete ait farklı kısımların farz, vacip, nâfile ve müstehab olarak ifade edilmesi sonraya tekabül etse de bu konu, özü bakımından eskidir. İlk dönem eserlerinde yer alan bazı açıklamalardan hareketle, Ebû Hanîfe'nin de Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sâdır olan bütün fiil ve tasarrufları aynı kategoride değerlendirmedeğini ve nebevî icraatları farklı gruplarda mütâlaa ettiğini söyleyebiliriz.⁷⁵ Aynı ayrımı –farklı şekillerde ifade edilse de– diğer müçtehitlerin eserlerinde de görmek mümkündür.⁷⁶ Bütün müçtehitlere göre dinî gerekliliklerin bir kısmı, sübût ve delalet açısından katî delillere dayanırken bir kısmı da zannî delillere dayanır. Müçtehid imamların usûl ve furûa dair beyanları incelendiği zaman bunun birçok örneği görülebilir. Mesela hiçbir müçtehide göre beş vakit namazın farzıyeti ile vitrin gerekliliği delil bakımından eşit ağırlıkta değildir.

Bizim ihtiyatla yaklaşmak istediğimiz nokta, usûl kitaplarında zikredilen vacip örneklerinin sübût veya delalet bakımından şüpheli olduğu için farzdan farklı olarak sonuca bağlandığı iddiasıdır. Mesela usûl kitaplarında namazdaki kıraatın ayete dayandığı için *farz*, Fâtiha okumanın ise içinde şüphe barındıran haber-i vâhîde dayandığı için *vacip* olduğu ve haber-i vâhîde dayanarak ayetteki kıraat emrinin sınırlandırılmayacağı belirtilmektedir.⁷⁷ Kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışında bu anlamda bir farz-vacip ayrımı yoktur. Ebû Hanîfe'ye göre namazda Fâtiha dışında bir şey okumakla da namazın kılınabileceği bilgisi doğrudur. Buna dair açıklamalar ilk dönem eserlerinde de mevcuttur. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu sonuca varırken usûl kitaplarında belirtildiği gibi ayette yer alan *Kur'ândan size kolay geleni okuyun*⁷⁸ emrindeki hâss veya âmm lafızların katılığından ve buna karşın Fâtiha'yı emreden hadislerin zanniliğinden hareket ettiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. İlk kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin bu konuda bazı rivayetlere ve sahabe tatbikatına dayandığını göstermektedir.⁷⁹ Konuyla ilgili ihtilafları aktaran İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirme sadedin-

74 Şeybânî, *el-Muvatta'*, s. 113.

75 Şeybânî, *el-Asl*, I/61,133-135,136; *el-Hucce*, I/18; *el-Âsâr*, 157; *el-Muvatta'*, s. 33-34; Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen (v. 189/804), *el-Câmiu's-Sağîr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1406/1986, s. 113.

76 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *el-Mustasfâ*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1414/1993, I/66.

77 Bkz. Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, II/555.

78 Müzzemmil, 20.

79 Şeybânî, *el-Hucce*, I/106-108; Şeybânî, *el-Asl*, I/29; Hârezmi, Ebu'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd (v. 665/1266), *Câmiu'l-Mesânîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, I/308-309; Krş. Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtazâ (v. 1205/1790), *Ukûdu'l-Cevâhir* (Thk. Vehbî Süleymân Gâvûcî el-Elbânî), Muessesetu'r-Risâle, 1406/1985, I/99.

de şunları kaydeder: “Bize ulaştığına göre Ali b. Ebî Talib [son] iki rekâta tesbih ederdi. Keza bize ulaştığına göre Ebûbekir Sıdık (r.a) akşam namazının üçüncü rekâtında Fâtiha’yı ve ‘Rabbimiz, bizleri hidayet ettikten sonra kalplerimizi saptırma ve bize katından bir rahmet bağışla! Şüphesiz sen çok bağışlayıcısın’ ayetini okurdu.”⁸⁰ *Câmiu’l-Mesânîd*’de yer alan başka bir rivayet, Ebû Hanîfe’nin dayanağı hakkındaki kanaatimizi pekiştirmektedir: “Hârisî, Hafız Talha, İbnu’l-Muzaffer, İbn Husrev ve Kâdi Ebûbekr Muhammed b. Abdilbâkî’nin kendi müsnedlerinde naklettiklerine göre Ebû Hanîfe, Atâ b. Ebî Rebâh yoluyla Ebû Hureyre’nin şöyle dediğini nakletmiştir: “Allah Rasûlü’nün münadisi Medîne’de şöyle sesleniyordu: Kitab’ın Fâtihasıyla bile olsa kıraâtsiz namaz olmaz.”⁸¹

Bu açıklamalar Ebû Hanîfe’nin, namazda Fâtiha dışında başka şeylerin de okunabileceği konusunda ilgili hadislere ve Sahâbe tatbikatına dayandığını göstermektedir.

İmam Muhammed’in aktardığına göre Ebu Hanife, “Yatsı, öğle, ikinci ve akşam namazının üçüncü rekâtında kişi dilerse tekrar Fâtiha’yı okuyabilir, dilerse bir şey okumadan sükût edebilir, dilerse tesbihte bulunabilir” demiştir.⁸² Şayet Ebû Hanîfe, usûlcülerin ileri sürdüğü gibi *âyetlerin kat’iliği ve hadislerin zanniliği* gerekçesinden hareket etmiş olsaydı, üçüncü ve dördüncü rekâta da Kur’ân’dan bir şeylerin okunmasını şart koşardı. Üçüncü ve dördüncü rekâta sadece tesbih etmekle yetinilebileceğini veya sükût edilebileceğini söylemesi, onun namazdaki kıraat konusunda sonraki usûl eserlerinde belirtilen gerekçelerden hareket etmediğini göstermektedir. Fâtiha’nın okunuşu için verilen bu örnek, namazda tadil-i erkân, tavaf, kurban, fitir sadakası ve vitir gibi, *içinde şüphe barındıran bir delille gerekli olduğu için adına vacip denilen* ibadetler için de geçerlidir. Kanaatimizce bu örneklerin hiçbirinde Ebû Hanîfe, usûl kitaplarında belirtilen gerekçelerden hareket etmiş değildir. Onun usûl anlayışında bu anlamda bir farz-vacip ayırımı yoktur.

II. EBÛ HANİFE’NİN HABER-İ VÂHİD’İ KABÛLÜ HAKKINDA İLERİ SÜRÜLEN BAZI ŞARTLAR

Yerleşik Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabulü için bir takım şartlar ileri sürülmektedir. Bu şartların bütünü Ebû Hanîfe’den aktarılmış değildir. Bunlar, genelde tahrîce ve serbest ictihada dayanmaktadır.

Ebû Hanîfe’nin tutumuyla yerleşik Hanefî usûlü arasında bir mesafe olduğu eskiden beri az da olsa –Ebu’l-Muîn en-Nesefî, Semerkandî ve Dehlevî gibi- bazı muhakkik Hanefîler tarafından ifade edilmiştir. İlk dönem Hanefî kaynakları da bu âlimlerin yaptığı ayırımı doğrulamaktadır. Burada, Hanefî usûlünde geçen ve çoğu kez Ebû Hanîfe’ye ait zannedilen, bazen de açıkça Ebû Hanîfe’ye isnad edilen şartları incelemek istiyoruz.

80 Şeybânî, *el-Hucce*, I/107-108.

81 Hârezmî, *Câmiu’l-Mesânîd*, I/308-309; Krş. Zebidî, *Ukûd*, I/99.

82 Şeybânî, *el-Hucce*, I/106-107.

A. Râvî ile İlgili Olarak İleri Sürülen Şartlar

Râvîye dair Hanefî usûlcüler tarafından benimsenen ve zaman zaman Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen iki şart bulunmaktadır. Bunlar; *fıkhû'r-râvî*⁸³ ve *râvînin kendi rivâyetine aykırı beyan ve davranışta bulunmaması (ta'nda bulunmaması)* şeklinde ifade edilmektedir.⁸⁴

1. Fıkhû'r-Râvî

Yerleşik Hanefî usûlüne göre kıyâsa aykırı olan haber-i vâhidin kabulü için *râvînin fakih olması* gerekir.⁸⁵

Usûl eserlerinde, *fıkhû'r-râvî* denilince ilk anda akla gelen kişi Ebû Hureyre'dir. Mevcut Hanefî usûlünde kıyâsa aykırı haberler konusunda Ebû Hureyre (r.a.)'nin rivâyetlerine karşı olumsuz bir tavır sözkonusudur.⁸⁶ Fakat ilk kaynaklar incelendiğinde bu tavrın köken olarak Ebû Hanîfe'ye dayanmadığı anlaşılmaktadır. İlk dönem Hanefî kaynaklarının gösterdiğine göre Ebû Hanîfe –kıyasa uygunluk şartını ileri sürmeden- Ebû Hureyre'den rivâyette bulunmuştur.⁸⁷ Bu rivâyetlerin diğer fakihlere nisbetle daha az olduğu doğrudur. Fakat bu durum, Ebû Hureyre'ye karşı menfî bir tutuma değil, özel bazı nedenlere dayanmaktadır. Ebû Hanîfe'nin daha ziyade Irak'ta yaşadığı ve Irak'a yerleşen sahâbenin rivâyetlerini ve özellikle de İbn Mes'ûd ve Hz. Ali kanalından gelen rivâyetleri esas aldığı bilinmektedir. Ebû Hureyre'nin rivâyetleri ise daha ziyade Hicâz'da kalan Saîd b. el-Müseyyib ve İmam Mâlik gibi Hicazlı fakihler arasında yayılmıştır. Nitekim Hicazlı fakihlerin Ebû Hureyre'den veya İbn Ömer'den rivâyet ettiği birçok hadisi o, İbrâhîm en-Nehâî ve İbn Mes'ûd'dan rivâyet etmektedir.⁸⁸

Kanaatimizce *fıkhû'r-râvî* şartının İmam Ebû Hanîfe'ye ait olmadığına bir kanıtı da onun *Sahâbe kavli* konusundaki görüşüdür. Bilindiği gibi Ebû Hanîfe, sahâbenin ihtilâf ettiği konularda genel görüşlerinden dışarı çıkmamak kaydıyla onlardan birini seçer ve Sahâbe kavlini kıyâsa takdîm eder.⁸⁹ Sahâbe kavlini herhangi bir ayırım yapmadan huccet kabul eden ve kıyâsa takdîm eden bir kimsenin, sahâbenin Hz. Peygamber'den aktardığı hadisleri evleviyetle kıyâsa takdim etmesi beklenir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin kıyâsa aykırı rivâyetlerin kabulü için râvînin fakih olmasını şart koştuğunu söylemek, bir bakıma Ebû Hanîfe'ye çelişki nisbet etmek demektir.

83 Cessâs, *el-Fusûl*, III/129, 130, 135-136; Debbûsî, *Takvîm*, s. 180,182.

84 Cessâs, *el-Fusûl*, III/203; Debbûsî, *Takvîm*, 203.

85 Cessâs, *el-Fusûl*, III/135-136; Debbûsî, *Takvîm*, s. 180,182; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, II/697; Serahsî, *el-Usul*, I/255-257.

86 Cessâs, *el-Fusûl*, III/127, 129; Debbûsî, *Takvîm*, s. 180.

87 Ebu Hanîfe'nin Ebu Hureyre'den rivayet ettiği hadis örnekleri için bkz. Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz yay., İstanbul, 2009, s. 220-241.

88 Şeybânî, *el-Muvatta'*, s. 112; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 211.

89 Debbûsî, Ebu Zeyd (v. 430/1038), *Te'sîsü'n-Nazar* (Thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî), Dâru İbni Zeydün, Beyrut, (t.y.), s. 113.

Bu açıklamalardan, Ebû Hanîfe'nin fakihlik vasfına hiç önem vermediği anlamı çıkarılmamalıdır. Ebû Hanîfe, hadisin kabulü için fıkhu'r-râvî'yi şart koşmamakta ama bir tercih vesilesi olarak fıkhu'r-râvî'ye başvurmuştur. Meselâ Hz. Peygamber'in ihramda iken Hz. Meymûne ile evlendiğini rivâyet eden İbn Abbâs'ın rivâyetini -râvînin fakih olması nedeniyle- Râfi' b. Hadîc'in rivâyetine tercih etmiştir.⁹⁰

2. Ravinin Ta'nı

Râvînin ta'nda bulunmaması (kendi rivâyetini inkâr etmemesi ya da ona aykırı bir amel işlememesi) konusunda İmam Ebû Hanîfe'den direkt bir aktarım bulunmamaktadır. Usûl kitaplarında râvînin ta'nından dolayı reddedildiği ileri sürülen farklı hadis örnekleri bulunmaktadır. Bunlardan sadece birine yer vermek istiyoruz:

Örnek: Velisiz ve iki şahit olmadan yapılan nikâh [geçerli] olmaz.

Usûl kitapları bu hadisin Hz. Âişe tarafından rivâyet edildiğini, ancak onun da buna aykırı amel ederek, kardeşi Abdurrahman'ın kızını evlendirdiğini, başka bir deyişle kendi rivâyetine ta'nda bulunduğunu ve dolayısıyla bu hadisle amel edilemeyeceğini belirtmektedirler.⁹¹

Ebû Hanîfe'nin velisiz nikâhı niçin câiz gördüğü konusundaki açıklamalar arasında râvînin ameline veya inkârına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in aktarımına göre velisiz nikâhın câizlik sebebi, konuya ilişkin rivâyetlerdir. Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakleder: “[Ergen olan] kız çocuğu istemediği halde evlendirilemez. Zira o, ergen olmuş ve kendi işine mâlik olmuştur. Dolayısıyla bu işe zorlanamaz. Bu konuda Allah Rasûlü'nün şöyle dediği bize ulaşmıştır: ‘Bâkire olanların iznine başvurulur. Onların izni susmalarıdır’. Şayet zorlanması câiz olsaydı iznine başvurulmazdı”⁹²

İmam Muhammed'in *el-Âsâr*'da kaydettiğine göre Ebû Hanîfe, hocası Hammâd kanalıyla İbrâhîm en-Nehaî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Bâkire kadın, izni alınmadan nikâhlanamaz. Onun rızası susmasıdır...”⁹³ İmam Muhammed, aka-binde şu açıklamayı yapar: “Biz de bununla amel ediyoruz. Bize göre ergen bir kız, ister babası evlendirsün ister başkası, ancak kendi rızasıyla evlendirilebilir. Onun rızası susmasıdır. Bu aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşüdür.”⁹⁴

İmam Muhammed *el-Hucce*'de Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşünü gerekçelendirirken benzer açıklamalarda bulunur ve bu konuda vârid olan hadislere yer

90 Şeybânî, *el-Hucce*, II/217.

91 Debbûsî, *Takvîm*, s. 203; Serahsî, *el-Usûl*, II/6.

92 Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî (v. 182/798), *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Matbaattü'l-Vefâ, Mısır 1357/1938, s. 178-179; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, III/126; 133; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 255.

93 Şeybânî, *el-Hucce*, III/133.

94 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 255.

verir.⁹⁵ Bütün bunlar Ebû Hanîfe'nin velisiz nikâhı tecviz ederken *konuyla ilgili bazı rivâyetleri esas aldığı*ni göstermektedir. Bu alıntılarda Ebû Hanîfe'nin karşıt içerikteki hadisler hakkında nasıl düşündüğü ve bunları niçin terk ettiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla sırf bu bilgilere dayanarak onun velisiz nikâhı câiz görmeyen hadisleri *râvînin ta'm* prensibinden dolayı reddettiğini söylemek delilsiz bir iddia olur.

Burada velisiz nikâha cevaz vermeyen hadislerin Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığı düşünülebilir. Ancak kaynaklar, onun bu içerikteki hadislerden haberdar olduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin Müsnedi'nin râvîlerinden Kâdı Ebübekr Muhammed b. Abdülbâkî'nin kaydettiğine göre Ebû Hanîfe, Hz. Ali kanalıyla Allah Rasûlü'nün şöyle buyurduğunu nakletmektedir: “Velisiz ve iki şahit olmadan yapılan nikâh [geçerli] olmaz. Her kim velisiz ve iki şahit olmadan nikâhlanırsa nikâhı batıldır”.⁹⁶

Usûl kitapları bu hadisin Hz. Âişe tarafından rivâyet edildiğini, ancak esas alınmadığını ve dolayısıyla bu hadisle amel edilemeyeceğini ileri sürmektedirler.⁹⁷

Ebû Hanîfe'nin bu gerekçeyle hareket ettiğini söylemek isâbetli gözükmemektedir. Zira yukarıda aktardığımız iktibasta görüldüğü üzere Ebû Hanîfe bu hadisi Hz. Âişe'den değil Hz. Ali'den rivâyet etmiştir. Dolayısıyla ona göre hadisin râvîsi Hz. Ali'dir. Hz. Ali'nin bu hadisle amel etmediğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Aksine Sünen ve ihtilaf kitapları Hz. Ali'nin, hadisin delâletine uygun olarak velisiz nikâhı tecvîz etmediğini kaydetmektedirler.⁹⁸ Şu halde, Ebû Hanîfe'nin râvînin aykırı davranışı gerekçesiyle velisiz nikâhı tecviz etmeyen hadisleri terk ettiğini söylemek doğru değildir. Hatta İmam Muhammed'in aktardıklarına bakıldığında onun velisiz nikâha izin vermeyen rivâyetlerden bazılarını delil olarak kullandığı anlaşılmaktadır. İmam Muhammed, Hz. Ömer'in; “Hiçbir kadına, velisinin veya ailesinden görüş (re'y) sahibi bir kimsenin yahut sultanın izni olmadan evlenmesi uygun olmaz” sözünü aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur: “Velisiz nikâh olmaz. Şayet kadın ile velisi arasında anlaşmazlık çıkarsa sultan, velisi olmayanlara veli olur. Ebû Hanîfe'ye gelince o şöyle der: Kadın mehir konusunda herhangi bir ihmalkârlık yapmadan dengiyle evlenirse nikâhı geçerlidir. Onun (Ebû Hanîfe'nin) delillerinden biri de Hz. Ömer'in bu hadiste ki 'ailesinden görüş sahibi kimseler' ifadesidir. Zira bu ifadede anlatılan kimseler *veli olmadıkları halde* yaptıkları evlendirme geçerli olmaktadır. Bu yolla kadının kendisi hakkında ihmalkârlık yapmaması amaçlanmaktadır. Kadın bunu yerine getirdiğinde yaptığı nikâh geçerlidir.”⁹⁹ İmam Muhammed'in bu açıklaması Ebû Hanîfe'nin “Velisiz nikâh olmaz” meâlindeki hadisleri reddetmediğini, bilakis bu

95 Şeybâni, *el-Hucce*, III/126 vd.

96 Harezmi, *Câmiu'l-Mesânid*, II/103.

97 Debbûsî, *Takvîm*, s. 203; Serahsî, *el-Usûl*, II/6.

98 Tirmizî, *es-Sünen*, Nikâh, no. 1102; İbnü'l-Münzir, Ebübekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri (v. 309/921), *el-İşrâf alâ Mezahibi Ehli'l-İlm*, (Thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, I/22.

99 Şeybâni, *el-Muvatta'*, s. 181, 182).

hadisleri “kadının izin ve rızasını şart koşan” hadislerle te’lif ederek yorumladığını göstermektedir. Nitekim Hanefî ulemâsından Tahâvî (v. 321), İbnü’l-Hümâm (v. 861) ve Keşmîrî (v. 1933) gibi muhaddis fakihlerin de bu doğrultuda beyanları bulunmaktadır. Bu âlimler *veli hadisini* reddetmemiş; onu, kadının iznini şart koşan hadislerle birlikte değerlendirerek yorumlamışlardır.¹⁰⁰

Sonuç itibariyle, Ebû Hanîfe’nin “Velisiz nikâh olmaz” hadisini reddettiğine dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Âişe’nin hadislerle amel etmediği veya Zührî’nin kendi rivâyetini hatırlamaması şeklindeki gerekçeler, ilk dönem kaynaklarında yer almamaktadır. Elimizdeki bilgiler, bu gerekçelendirmelerin daha sonraki dönemlere ait olduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe’nin “Velisiz nikâh yoktur” hadisini Hz. Âişe ve Zührî’den değil de Husayf ve Câbir b. Akîl kanalıyla Hz. Ali’den rivâyet edip onunla ihticâc etmesi¹⁰¹ yerleşik usûldeki gerekçelendirmenin Ebû Hanîfe’ye ait olmadığına delalet etmektedir.

B. Muhtevâ İle İlgili İleri Sürülen Şartlar

Haber-i vâhidin kabulü hakkında Hanefî usûlcüler tarafından benimsenen ve Ebû Hanîfe’ye isnad edilen şartların büyük bir kısmı muhtevâyı ilgilidir. Bunlar; Kur’an’a arz, umumu’l-belvâ, kıyasa aykırı olmama gibi prensiplerdir. Buna göre, *Kur’ân’ın umûmî delâletine ters düşen ya da herkesi ilgilendirdiği halde âhâd düzeyde kalacak şekilde rivâyet edilen yahut kıyâsa aykırı olan âhâd haberler kabul edilemez.* Şimdi ileri sürülen bu prensipleri kısaca gözden geçirelim.

1. Kur’ân’ın Umumuna Arz

Debûsî haber-i vâhidin dört açıdan tenkide tabi tutulduğunu, başta Allah’ın Kitab’ına arz edilmesi gerektiğini; Kitab’a muvafık olan haberlerin geçerli (*râic*), muhalif olanların ise geçersiz/sahte (*zâif*) olduğunu belirtir.¹⁰²

Pezdevî de Kitab’ın umum ve hususuna, nass ve zâhirine aykırı olan¹⁰³ ve onun neshedilmesi anlamına gelen âhâd haberlerin kabul edilemeyeceğini, bu özellikte olmayan haberlerin ise kabul edilebileceğini belirtir.¹⁰⁴

Usûlcülerin bu konudaki temel gerekçesi şudur: Kitap’ta yer alan âmm, hass, mutlak, mukayyed ve zâhir lafızlar delalet bakımından katîdir. Buna karşın âhâd haberler zannîdir. İki delil arasındaki seviye farkından dolayı Kur’ân’ın katî ifadeleri zann ifade eden âhâd haberlerle sınırlandırılmaz ve bu haberlere dayanılarak

100 Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, II/368; İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdî’l-Vâhid es-Sivâsî (v. 861/1457), *Şerhu Fethi’l-Kadir ale’l-Hidâye*, (Thk. Abdurrezzâk Ğâlib el-Mehdi), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, III/251; Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh (v. 1352/1933), *el-Arfu’ş-Şezi Şerhu Süneni’t-Tirmizî*, (Tsh. Mahmûd Şâkir), Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1425/2004, II/362.

101 Şeybânî, *el-Muvatta’*, s. 181-182.

102 Debbûsî, *Takvîm*, s. 196.

103 Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, III/19.

104 Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, III/23.

Kur'ân'daki muhtevaya ilavede bulunulamaz. Aksi takdirde zannî bir delille katî bir nassı neshetme şeklinde bir sonuç kabul edilmiş olur.¹⁰⁵

Cumhura göre ise sahih olan âhad haberler Kur'ân'ın umumunu tahsis edebilir.¹⁰⁶ Keşmîrî, Irak Hanefîlerine göre âmmin katî, Maverâunnehir ulemasına göre zannî, İbnu'l-Humâm'a göre ise delâlette katî ancak kastedilen mana bakımından zannî olduğunu söyler.¹⁰⁷ Irak Hanefîlerinin söz ettiği katîliği de delaletle ilgili olarak anlamak gerektiğini belirtir ve âmmin zannî olduğunu söyleyen görüşü tercih eder.¹⁰⁸ Keşmîrî'nin İbnu'l-Humâm'dan mülhem olarak yaptığı bu ayırım çok dakik ve yerinde bir ayırımdır. O, kelimada medlûl-maksat (*garaz*) ayırımına dikkat çeker. Mütekellimin maksadı bazen medlûlden daha genel olur, bazen de daha hususî, bazen farklı (*mubâyin*), bazen de eşit (*müsâvi*) olur. Mesela “Ona (Belkıs'a) her şey verilmişti”¹⁰⁹ ayetinde *her şey* ifadesiyle, lafzın delalet ettiği umumî mana kastedilmiş değildir. Yani kastedilen mana lafzın delalet ettiği manadan daha dardır. Aynı şekilde “Kur'ân'dan kolayınıza gelen şeyi okuyun”¹¹⁰ ayetiyle de mutlak kıraat kastedilmiş değildir.¹¹¹

Kanaatimizce İbnu'l-Humam ve Keşmîrî'nin yaptığı medlûl-maksat ayırımı kaynaklarda belirtilmese de çok daha erken bir dönemde Mâturîdî tarafından dile getirilmiştir. Mâturîdî bunu “Lafzın umumîliği, muradın umumîliğini; lafzın hususîliği muradın hususîliğini gerektirmez”¹¹² cümleleriyle ifade eder. Mâturîdî, *Te'vilât*'ın birçok yerinde değişik vesilelerle benzer açıklamalarda bulunur ve bunu örneklendirir. Mesela evlatların mirasçı olacağından söz eden ayeti¹¹³ tefsir ederken ayetteki umumî ifadeyle hususî mana kastolunduğunu, zira hadis-i şerifte farklı din mensuplarının birbirine varis olamayacağını belirtildiğini anlatır. Mâturîdî bu ayetin “umumî olarak irâd edilen hitapla hususî mananın kastedilebileceği”ne delalet ettiğini söyler.¹¹⁴

Bizim kanaatimiz usûl eserlerindeki açıklamaların tahrîce veya serbest içtihadı dayandığı şeklindedir. Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışını ana hatlarıyla aktaran cümlelerde Kur'ân'ın umumuna aykırı haberlerin reddi konusunda herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'den aktarılan ferî içtihadlara bakıldığında da onun Kitab'ın umumunu tahsis eden haberlerle amel ettiği anlaşılmaktadır. Bu haberler kısmen meşhur, kısmen de âhâd düzeyindedir. Binaenaleyh usûl kitaplarındaki haber-i vâhîde ilişkin açıklamaları Ebû Hanîfe'ye nisbet etmenin doğru bir

105 Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III/; Debbûsî, *Takvîm*, s. 196-197; Serahsî, *el-Usûl*, I/273; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, III/20.

106 Âmidî, *el-İhkâm*, I/525.

107 Keşmîrî, Muhammed Envâr Şah (v. 1352/1933), *Fezvu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, I/56.

108 Keşmîrî, *Fezvu'l-Bârî*, I/56.

109 Neml, 23.

110 Müzemmil, 20.

111 Keşmîrî, *Fezvu'l-Bârî*, I/56.

112 Mâturîdî, Ebu Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV/118: ليس في مخرج عموم اللفظ دليل عموم المراد ولا في مخرج خصوصه دليل خصوصه ولكن قد يراد بعموم اللفظ الخصوص ويقتضيه قول من يعتقد بعموم اللفظ عموم المراد وبخصوص اللفظ خصوصه.

113 Nisâ, 11.

114 Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III/46: ثم في الآية دلالة: أحدها يخرج الخطاب على العموم والمراد منه خاص لأنه ذكر...

yaklaşım olmadığı düşüncesindeyiz. Nitekim elimize ulaşan ilk müstakil Hanefî usûlü Cessâs'ın *el-Fusûl* adlı eserinde de Ebû Hanife ve öğrencilerinden müsned bir nakil bulunmamaktadır. Bu eserde Cessâs, özellikle İsâ b. Ebân'ın *el-Hucce* adlı kitabından alıntılar yapar ve bunları ilave örnek ve gerekçelerle desteklemeye çalışır.¹¹⁵ Bu da mevcut usûlün Ebû Hanife'ye ve öğrencilerine değil, mezhep içerisinde yer alan ve zaman zaman müstakil davranan bir çizginin eseri olduğunu göstermektedir.

Arz prensibi genelde Ebû Hanife'nin *el-Âlim ve'l-Muteallim* adlı eserinde “zina eden kişiden imanın çıkacağını ve tövbeyle imanın yeniden kendisine iade edileceğini” belirten hadisle ilgili açıklamalarına dayandırılmaktadır. Bu konuyu daha önce ele aldığımız için tekrar etmeyeceğiz. Ancak örnek olması bakımından sistematik usul eserlerinde yer alan hadislerden ikisine yer vermek istiyoruz.

Örnek 1: Müslümanın Besmelesiz Kestiği Hayvanın Helâl Olduğunu İfade Eden Hadisler

Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre Sahâbeden bazı kimseler, Allah Rasulüne şunu sorar: “Besmele getirip getirmediğinizi bilmediğimiz bazı topluluklar bize et getirmektedirler?” Hz. Aişe, bunların küfürden yeni çıkmış insanlar olduğunu belirtir. Allah Rasûlü cevaben şöyle buyurur: “Siz Allah'ın adını anarak yiyin.”¹¹⁶

Usûl kitapları bu içerikteki hadislerin “Üzerinde Allah'ın ismi anılmayan şeylerden yemeyin”¹¹⁷ mealindeki ayetin umumuna aykırı olduğu gerekçesiyle reddildiğini belirtirler.¹¹⁸

İlk kaynaklardaki bilgiler Ebû Hanife'nin daha farklı bir tutum içerisinde olduğunu göstermektedir. İmam Muhammed'in *el-Âsâr* ve *el-Muvattâ'*ına bakıldığında arz edildiği söylenen hadislerin Ebû Hanife tarafından rivayet edildiği ve esas alındığı anlaşılmaktadır. Ancak Ebû Hanife, bu hadislerin unutarak besmeleyi getirmeyenler hakkında olduğunu ve kasten terk edeni kapsamadığını söylemektedir.¹¹⁹

İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hanife, Yezîd b. Abdurrahmân ve ismi tasrih edilmeyen bir râvî kanalıyla Câbir (r.a)'ın şöyle dediğini rivayet ediyor: “Allah'ın adı her Müslümanın kalbindedir. İster bunu söylesin, ister söylemesin.”¹²⁰ İmam Muhammed hadisin akabinde şu açıklamada bulunur: “Biz de bununla amel ederiz. Besmeleyi unutarak terk eden kişi hakkında Ebû Hanife de aynı görüştedir.”¹²¹

Tahâvî ve Mâtürîdî'nin verdiği bilgiler arasında da *arzı* andıran herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

115 Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I/156-207.

116 Buhârî, *el-Câmi*, ez-Zebâih ve's-Sayd, nr: 5507; İbn Mâce, *es-Sunen*, Zebâih, nr: 3174.

117 En'âm, 121.

118 Buhârî, Abdülazîz, *Keşfu'l-Esrâr*, I/596-597.

119 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 355-356; Şeybânî, *el-Muvattâ'*, s. 224.

120 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 355-356: في قلب كل مسلم اسم التسمية سمى أو لم يسم قال محمد: وبه تأخذ وهو قول أبي حنيفة إذ ترك التسمية ناسيا.

121 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 355-356.

Tahavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ* adlı eserinde konuyla ilgili görüşleri verdikten sonra Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirme bağlamında İbn Abbâs'ın, besmeleyi unutan kimse hakkında şöyle dediğini nakleder: "Allah'ın zikri müminin kalbindedir."¹²²

Mâturîdî, Enam Süresi 121. ayetin tefsirinde umumun katılığı veya haberin zanniliğine dair herhangi bir açıklamada bulunmaz. Ayetin kasten besmeleyi terk edenlere yönelik olduğunu, konuyla ilgili hadislerin ise unutmaya haline matuf olduğunu belirtir ve yukarıda zikrettiğimiz İbn Abbâs'ın rivayetini aktarır.¹²³

Konuyla ilgili ayeti tefsir eden Cessâs da ayetin zâhiri itibariyle besmeleyi unutan ve unutmayan herkesi kapsadığını ancak "bazı deliller"den dolayı unutarak terk edenlerin istisna edildiğini söyler ve yukarıda zikrettiğimiz hadislerin bir kısmına yer verir.¹²⁴ Konunun akışından Cessâs'ın "deliller"le hadisleri kastettiği anlaşılmaktadır. Bu da ayetteki umumî ifadenin hadislerle tahsis edildiği anlamına gelmektedir ki bu, Cessâs'ın da içinde bulunduğu son dönem Hanefilerinin ileri sürdüğü "Kitab'ın haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceği" şeklindeki kuralı nakzeder.

Görüldüğü gibi başta İmam Ebû Hanîfe ve öğrencileri olmak üzere bütün müçtehidler bismelenin terkiyle ilgiyle hadisleri esas alıp amel etmişlerdir. Ancak Ebû Hanîfe'nin de içinde bulunduğu cumhura göre bu rivayetler unutarak besmeleyi terk edenlere yöneliktir. İmam Şâfiî gibi bazı müçtehidler ise bu hadislerin mutlak olduğunu; hem unutmaya hem kasıt durumlarına şamil olduğunu söylemişlerdir. Sonuçta her iki görüşe ve dolayısıyla bütün müçtehidlere göre ayetteki umumî ifade hadislerle tahsis edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla bazı usûl kitaplarında Kur'an'a arz edilip reddedildiği söylenen bismelenin terkine ilişkin hadisler, başta Ebû Hanîfe ve öğrencileri olmak üzere hiçbir müçtehid tarafından Kur'an'a aykırı addedilmemiştir. Tam aksine bu hadisler şu veya bu şekilde bütün müçtehidler tarafından esas alınmış ve uygulanmıştır.

Örnek 2: Fatıma bnt. Kays'ın Rivayet Ettiği Nafaka Hadisi

Fatıma bnt. Kays hadisi, muhtelif şekillerde nakledilmiştir. Hadisin Muslim'de aktarılan varyantlarından biri şu şekildedir:

"...Ebû İshâk anlatıyor: Esved b. Yezîd'le birlikte Mescid-i Azam'da oturuyorduk. Yanımızda Şabî vardı. Şabî, Fatıma bnt. Kays'tan Allah Rasûlü'nün kendisine sükna ve nafaka hakkı tanımadığı şeklindeki hadisini aktardı. Sonra Esved yerden bir avuç çakıl alıp Şabî'ye fırlattı ve şöyle dedi: Yazıklar olsun sana, bu tür sözleri mi rivayet ediyorsun. Ömer şöyle demişti: Unutup unutmadığımı bilmediğimiz bir kadının sözünden ötürü *Allah (a.c)'ın Kitab'ını ve Peygamber'imiz (s.a.v)'in Sünnet'ini* terk etmeyiz. Allah Teala şöyle buyurmaktadır: (Kadınları boşadığınız

122 Tahavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, III/198.

123 Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, II/169-170.

124 Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzi (v. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvi), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1412/1992, IV/171-173.

zaman) onları evlerinden çıkarmayın. Kendileri de çıkmasın. Meğerki apaçık bir kötülük yapmış olsunlar. [Talâk-1]¹²⁵

Hanefî usûl kaynakları, Fatıma hadisinin “(Boşanan) o kadınları gücünüz yettiği kadar, ikamet ettiğiniz yerin bir kısmında oturtun”¹²⁶ mealindeki ayete muhalif olduğunu ve bu nedenle reddedildiğini belirtmektedir.¹²⁷ Başta İsâ b. Ebân olmak üzere birçok usûlcü de Hz. Ömer’in burada *Kitap* ve *Sünnetle* bunlara dayalı *kıyasa* kastettiğini ileri sürerek bu tutumu *kıyasa* aykırı âhâd haberlerin reddi için bir örnek olarak zikretmektedir.¹²⁸

Şimdi ilk kaynaklarda verilen bilgilerden hareketle Ebû Hanife’nin bu hadise karşı tutumunu tespit edip bunun *arz* ya da *kıyasa* uygunluk prensibi için örnek teşkil edip etmediğine bakalım.

İlk kaynaklardaki bilgiler Ebû Hanife’nin bu hadisin içeriğiyle amel etmediğini göstermektedir. Zira o, üç talakla boşanmış bir kadın için hem süknâ hem nafaka öngörmektedir.¹²⁹

Ebû Yûsuf’un konuyla ilgili açıklamalarına bakalım: “Bir kimse zifafa girdiği hanımını üç talakla boşarsa Ebû Hanife’ye göre iddet süresi bitinceye kadar boşadığı kadına mesken ve nafaka hakkı vardır. Biz de bunu kabul ediyoruz. İbn Ebî Leylâ ise o kadına nafaka hakkı olmadığını sadece mesken hakkı olduğunu söylediler. Ebû Hanife (r.a) der ki: Allah Teala: Onlar[dan hamile olanlar] doğuruncaya kadar nafakalarını verin [Talâk-6] dediği halde neden böyle olsun. Bize ulaşan rivayete göre Ömer b. Hattab, üç talakla boşanmış kadına süknâ ve nafaka hakkı tanımıştır.”¹³⁰

Ebû Hanife’nin Hz. Ömer’den aktardığı bu hadis diğer âsâr ve müsned kitaplarında da yer almaktadır.

Ebû Yûsuf’un kaydettiğine göre bu hadisi Ebû Hanife, Hammâd→İbrâhîm kanalıyla Hz. Ömer’den rivayet etmiştir.¹³¹

Tahâvî’nin konuyla ilgili açıklamaları daha nettir. Tahâvî, Ebû Hanife’nin, bu konuda Hz. Ömer’e ve onun Peygamber’den aktardığı hadislerle dayandığını açıkça ifade eder: “Bir grup âlime göre boşanmış kadına süknâ ve nafaka hakkı vardır. Bu cümleden olarak Ebû Hanife, Süfyan, Züfer, Ebû Yûsuf, Muhammed ve daha birçok ilim ehlini zikredebiliriz. Bu âlimler Ömer ve İbn Mesud’un reyleriyle ve Ömer’in bu konuda Allah Rasûlü’nden aktardığı hadislerle ihticac etmişlerdir.”¹³²

125 Muslim, *el-Câmi*, Talâk, nr: 3694; ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 132; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Talâk, nr: 2288; Tirmizî, *es-Sunen*, et-Talak ve’l-Liân, nr: 1180; Nesâî, *es-Sunen*, Talâk, nr: 3403-3404, 3550, 3551; İbn Mâce, *es-Sunen*, Talâk, nr: 2024, 2036; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, II/432; Hârezmî, *Câmiu’l-Mesânid*, II/158-159.

126 Talâk, 6.

127 Cessâs, *el-Fusûl*, III/114; Serahsî, *el-Usûl*, I/274; Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, III/25.

128 Cessâs, *el-Fusûl*, III/141; Debbûsî, *Takvim*, 183; Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, II/721-724.

129 Bkz. Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ*, s. 195-196; Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 270; Krş. Zebîdî, *Ukûdu’l-Cevâhiri’l-Munife*, I/283.

130 Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ*, s. 195-196.

131 Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 132; ayrıca bkz. Hârezmî, *Câmiu’l-Mesânid*, II/159-160, 162.

132 Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi (v. 321/933), *Ahkâmu’l-Kur’ân*, (Thk. Sadettin Ünal),

Câmiu'l-Mesânîd'de bu konuda Ebû Hanîfe'den aktarılan diğer tarikler de nakledilmektedir.¹³³

Binaenaleyh Ebû Hanîfe'nin Fatıma bnt. Kays hadisi hakkındaki tutumunu, başka bir ifadeyle boşanmış kadının nafakası konusundaki görüşünü, sadece ayete dayandırmak eksik bir değerlendirme olur. Ebû Hanîfe'nin, ayetin yanı sıra Hz. Ömer ve İbn Mesud'dan aktarılan fetvalara ve Hz.Ömer kanalıyla Peygamber'den aktarılan hadislerle dayandığı anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla Ebû Hanîfe'nin sadece ayetin muhtemel manalarından birine dayanarak nafaka hadisini reddettiğini söylemenin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Fatıma bnt. Kays hadisinin reddi, âhâd haberlerin *Kur'ân'a arzı ve kıyasa uygunluk* prensibi için örnek teşkil etmez. Diğer örneklerde olduğu gibi burada da hadisler arasında *teâruz ve tercihten veya hadisin Kitab ve Marûf Sünnet'e arzından* söz etmek daha uygun olur.

2. Umumu'l-Belvâ

Umumu'l-belvâ prensibine göre umumun ihtiyaç duyduğu bir konuda varid olan âhâd haberler kabul edilmez. Umumu ilgilendiren ve herkes tarafından bilinmesi gereken hükümlerin birçok kişi tarafından -yani meşhur veya mütevâtir olarak- nakledilmiş olması şarttır.¹³⁴

Bu gerekçeler diğer usulcüler tarafından tenkit edilmiştir. Onlar, umumu'l-belvâ da olsa bazı konularda âhâd haberlerle amel etmenin kaçınılmaz olduğunu söylemektedirler. Bu cümleden olarak Gazâlî ve Amidî umumu ilgilendiren (*umûmu'l-belvâ*) ile umumun haber vermesini zorunlu kılan durumları birbirinden ayırırlar. Buna göre geneli ilgilendiren ve tekerrür eden bir konunun sadece belli fertler (*âhâd*) tarafından rivayet edilmiş olması mümkün ve vakidir. Ancak normalde (*âdeten*) genelin haber vermesini gerektiren olayların bir kişiyle sınırlı kalması mümkün değildir. Bu konularda haber-i vâhid kabul edilemez. Mesela çarşıda herkesin gözü önünde bir devlet başkanının öldürülmesi, bir vezirin azledilmesi, insanların Cuma namazını kılmasını engelleyen bir saldırı, yere batma, deprem ve büyük bir yıldızın düşüşü gibi garip olayların gizli kalması ve sadece bir kişi tarafından rivayet edilmesi kabul edilemez. Bu tür olayların yaygın hale gelmesi için çok sayıda saik ve sebep vardır.¹³⁵ Fakat geneli ilgilendiren her durum böyle bir özellik arz etmez.

Umumu'l-belvâ için erken dönem eserlerinden bazı dayanaklar gösterilmek istenmişse de işaret edilen açıklamalar umumu'l-belvâ prensibi için referans olabilecek nitelikte değildir.¹³⁶ Bizim ulaştığımız sonuca göre Hanefî usûl tarihinde

Türkiye Diyanet Vakfı İSAM, İstanbul 1416/1995, II/359; Ayrıca bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/432.

133 Hârezmî, *Câmiu'l-Mesânîd*, II/159-160, 162.

134 Cessâs, *el-Fusûl*, III/115-117.

135 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/171; Âmidî, *el-İhkâm*, II/341.

136 Örnek için bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, I/60, 65; İmam Muhammed, Busre bnt. Safvân'ın rivayet ettiği ve tenasül uzvuna dokunmaktan ötürü abdest almak gerektiğini belirten hadisi (إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ) eleştirir. Yaptığı eleştiride özetle

umûmu'l-belvâ prensibini ileri süren ilk kişi İsa b. Ebân'dır. Bu konu daha sonra gelen Hanefi usûlcüler arasında yaygınlaşıp köklemiştir. Sonradan gelen usûlcülerin açıklamaları hemen hemen İsa b. Ebân'ın yazdıklarını açıklayıp yorumlamaktan ibaret olmuştur.¹³⁷

Yerleşik Hanefi usulündeki bu tutum, bazı Mutezile imamlarının açıklamalarıyla birebir örtüşmektedir. Mutezile'nin seçkin imamlarından Ka'bi bu konuda şunları kaydeder:

“Bilmiş ol ki genelin muhtaç olduğu umumî konularda ancak topluluğun haberi ve ümmetin ameli kabul edilir. Zira Peygamber'in (s.a.v) bu konularda söylediği şey, ihtiyaca göre olmak durumundadır.”¹³⁸

Görüldüğü gibi bu açıklamada isim verilmeden *umûmu'l-belvâ* prensibi anlatılmaktadır. Kanaatimizce iki usûl arasındaki bu örtüşme, arada bir etkileşimin olduğunu gösteren açık bir delildir.

İsa b. Ebân'ın görüşlerini bize aktaran Cessâs'ın söylediklerine bakıldığında bu formülasyonun Ebû Hanîfeden mervi olmayıp tahrîce dayalı bir formülasyon olduğu anlaşılmaktadır. Cessâs'ın uzun alıntıları arasında Ebû Hanîfe'ye veya onun birinci derecedeki öğrencilerine ait müsned bir atıf bulunmamaktadır. Bu hususu açıklayan örnek bir iktibasa yer vermek istiyoruz. Haber-i vâhidin şartlarını anlattığı bölümün sonunda Cessâs, şunları söyler: “İsâ'nın [b. Eban'ın] bu manada zikrettiği şeylerin tamamını aktardım. Bence bu hususlar aynı zamanda ashâbımızın da görüşüdür. Onların asılları buna delalet etmektedir.”¹³⁹

“Bence bu hususlar aynı zamanda ashâbımızın da görüşüdür” cümlesi ile “Onların asılları buna delalet etmektedir” ifadesi bu konuda Ebû Hanîfeden bir nakil bulunmadığını ve fer'i meselelerden hareketle bazı formüllerin oluşturulduğunu göstermektedir.

Busre hadisinin, birçok Sahâbiden gelen hadislerle muhalif olduğunu, Busre'nin rivayetinden dolayı çok sayıda Sahâbinin ittifakla aktardığı hadislerin terk edilemeyeceğini söyler ve bu bağlamda Hz. Ömer'in Fatıma bnt. Kays'ın hadisini reddedişini hatırlar. İmam Muhammed'in bu açıklamaları genelde umûmu'l-belvâ prensibine mesnet yapılmaktadır. Fakat sözkonusu açıklamalara dikkat edildiğinde konunun, “hadisin, meşhur ve ittifaklı Sünnete arzı” kapsamına girdiği görülmür. Şayet umûmu'l-belvâ prensibi söz konusu olmuş olsaydı “herkesi ilgilendiren bir konuda neden sadece Busre bilgilendirilmiştir?” şeklinde bir ifade kullanması gerekirdi. Ancak bunun yerine Busre'nin aktardığı hadisin birçok Sahâbiden gelen rivayetlere muarız olamayacağını belirtmiştir. (Bkz. *el-Hucce*, I/65) Aslında İmam Muhammed, burada diğer kitaplarında da örneklerini gördüğümüz şu kuralı uygulamaktadır: “Sika bir müslümanın verdiği haber, sika ve müslüman bir topluluğun verdiği haberle çelişirse topluluğun (*cemâat*) haberi tercih edilir.” (Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, III/72-73) Bu açıklamalardan hem ferdin hem cemaatin âdil olduğu durumlarda, cemaat haberinin takdim edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İmam Muhammed'in açıklamalarının umûmu'l-belvâ prensibiyle ilişkilendirilemeyeceğinin bir diğer kanıtı da mess-i zeker hadisini Fatıma bnt. Kays hadisine benzetmesidir. (*el-Hucce*, I/64) Zira Fatıma bnt. Kays hadisinin umûmu'l-belvâ prensibiyle alakalı olmadığı herkes tarafından kabul edilmektedir. Nitekim umûmu'l-belvâ prensibinin savunucularından Cessâs da Fatıma bnt. Kays hadisinin –umumu'l belvadan değil- Kur'an'a muhalefetten dolayı reddedildiğini ifade etmektedir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III/114, 118.

137 Cessâs, *el-Fusûl*, III/114,117-121; Debbûsî, *Takvîm*, s. 196, 199; Serahsî, *el-Usûl*, I/276.

138 Ka'bi, Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (v. 319/931), *Kabûlu'l-Ahbâr ve Marifetu'r-Ricâl* (Thk. Ebu Amr el-Huseynî b. Ömer b. Abdîrahîm), Dârul-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I/17: وكذا الأمر العام الذي يحتاج إليه الأكثر ليس يقبل فيه إلا خبر الجماعة وعمل الأمة

139 Cessâs, *el-Fusûl*, III/122: (وقد حكيت جملة ما ذكره عيسى في هذا المعنى وهو عندي مذهب أصحابنا وعليه تدل أصولهم) Burada “usûl” kelimesi “imlâ” mukabilinde müellifin furûa dair yazdığı eserleri ifade etmektedir.

Abdulazîz Buhârî, *umûmu'l-belvâ* prensibini ilk dönem Hanefîlerinden sadece Ebu'l-Hasan el-Kerhî'ye nisbet etmektedir. Buhârî, son dönem âlimlerinin de bunu benimsediğini ancak usûlcülerin cumhurunun böyle bir şart ileri sürmediğini kaydetmektedir.¹⁴⁰ Müteakip sayfalarda yaptığı açıklamada bu prensibin mezhap bünyesinde genel bir usûlü yansıtmadığını çok açık bir şekilde ifade etmektedir. *Umûmu'l-belvâ* ve ihtilaflı mevzulara ilişkin hadislerin Sahâbe istidlalinde yer almamasına değinip buna dair bazı örnekler verdikten sonra bu iki yöneme başvurmayan Hanefî âlimlerin bunun yerine karşıt manadaki hadislerle muarazada bulduklarını belirtir: “Bilmiş ol ki, bu son iki gerekçeyle (*umûmu'l-belvâ* ve Sahâbe istidlâlinin dışında kalmasıyla) hadisi reddetmeyen üstadlarımız, bu iki yöntemle tezyif edilen hadisleri, sıhhat bakımından daha güçlü olan hadislerle muarız olduklarını belirterek reddetmişlerdir. Mesela besmeleyi sesli okuma hadisi, Buhârî'nin kendi senediyle Enes'ten (r.a) rivayet ettiği şu hadise muarızdır: Allah Rasûlü (s.a.v), Ebûbekir, Ömer ve Osman'ın (r.a) arkasında namaz kıldım. Hepsi *el-hamdülillâhi rabbi'l-âlemîn* ile kıraata başlıyorlardı... Messü'z-zeker hadisi daha önce zikri geçen diğer bazı hâdislere muarızdır...”¹⁴¹

Kanaatimizce Buhârî'nin bazı üstadlarına atfederek aktardığı bu görüş Ebû Hanîfe ve tilmizlerinin esas tutumunun bir uzantısıdır. Ancak bazı nedenlerden dolayı bu tutum, İsâ b. Ebân'ın içtihad ve tahrîçlerinin gölgesinde kalmıştır.

Usul kitaplarında *umûmu'l-belvâ* nedeniyle reddedildiği ileri sürülen hadislerden bir örnekle konuya devam edelim.

Örnek: Ateşin Temas Ettiği Şeyleri Yemekten Ötürü Abdest Almak Gerekliğini Belirten Hadis

Cessâs, Debûsî ve Serahsî, *umûmu'l-belvâ* prensibinden hareketle reddedilen haber örnekleri arasında bu hadisi zikrederler.¹⁴² İsâ b. Ebân ve onun görüşlerini nakleden Cessâs, bu hadisi aynı zamanda Ebû Hureyre'nin *kıyâsa muhalif add edilen* hadisleri arasında kaydeder.¹⁴³

Sahâbe, Tâbiûn ve daha sonraki fukahânın büyük çoğunluğu, ateşte pişen şeyleri yemekten ötürü abdest gerekmediği görüşündedir.¹⁴⁴ İmam Ebû Hanîfe de aynı görüşü paylaşmaktadır. Âsâr kitapları ve özellikle İmam Muhammed'in yaptığı nakiller, *Ebû Hanîfe'nin bu ictihadında hadislere dayandığını* göstermektedir. İmam Muhammed, buna dair dört hadis rivayet etmektedir. Bunlardan ikisi şöyledir:

Ebû Hanîfe, Abdurrahman b. Zâdân kanalıyla Ebû Saîd el-Hudrî'nin şöyle dediğini nakleder: “Allah Rasûlü (s.a.v.) evime geldi. Kendisine kızartılmış bir

140 Abdülazîz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/35: “ذلك غيرهم من الاصوليين: وقد تفرد بهذا النوع من الرد للحديث بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين: وأهل الحديث.

141 Abdülazîz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/40-41: “مما باءنا أجبوا عن الأحاديث التي زيفت بما باءنا معارضة بأحاديث آخر أقوى منها في الصحة.

142 Cessâs, *el-Fusûl*, III/115; Debbûsî, *Takvîm*, s. 199; Serahsî, *el-Usûl*, I/276.

143 Cessâs, *el-Fusûl*, III/127-129, 141; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I/255.

144 Tirmizî, *es-Sünen*, Tahâre, no. 80.

et parçası getirdim. Ondan yedi. Sonra ellerini ve ağzını yıkadı. Sonra abdestini yenilemeden namaza durdu”.¹⁴⁵ Yine İmam Muhammed’in kaydettiğine göre Ebû Hanîfe, Şeybe b. Musavvir’in şöyle dediğini nakletmiştir: “Ben Adıyy b. Ertât’ın yanında oturuyordum. Adıyy, Hasanu’l-Basrî’ye; ‘Ateşin temas ettiği şeyler[i yemek]ten ötürü abdest alır mısın?’ diye sordu. O da: ‘Evet’ diye cevapladı. Bunun üzerine Ebûbekir b. Abdillâh el-Müzenî şöyle dedi: ‘Peygamber (s.a.v.), halası Sa-fiyye bt. Abdilmuttalib’in yanına gitti. O da Peygamber (s.a.v.) için soğumuş bir göğüsten biraz et sıyırdı. Peygamber (s.a.v.) ondan yedi ve abdest yenilemedi.”¹⁴⁶ İmam Muhammed bu rivâyetin arkasından şöyle bir ilavede bulunmaktadır: “Biz de Ebûbekir b. Abdillâh el-Müzenî’nin görüşü ile amel ederiz. Bu aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin görüşüdür”.¹⁴⁷

İmam Muhammed *el-Muvatta’* isimli eserinde benzer içerikteki bazı hadisleri aktardıktan sonra şu açıklamaya yer verir: “Biz de bunlarla amel ederiz. Ne ateşin temas ettiği şeyler[i yemek]ten ve ne de vücuda giren herhangi bir şeyden ötürü abdest almak gerekir. Ancak vücuttan çıkan hadesten ötürü abdest almak gerekir. Vücuda giren yiyecekler ateşte pişmiş olsun veya olmasın abdest gerektirmez. Bu, aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin görüşüdür”.¹⁴⁸

Ebû Yûsuf’un kaydettiğine göre Ebû Hanîfe kendi senediyle aktardığı bir hadiste Ebû Hureyre (r.a.)’nin şöyle dediğini rivâyet eder: “Ateşin temas ettiği şey(leri yemek)ten ötürü abdest yoktur”.¹⁴⁹

Bu açıklamalar ışığında Ebû Hanîfe’nin Mezkûr ictihâdında konuyla ilgili *hadislerle istinad ettiği*ni rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Keşmirî’nin ifadesiyle belirtmek gerekirse, bu konuda fukâha arasında *icmâ’a yakın bir durum* söz konusudur.¹⁵⁰

Ancak öyle anlaşılıyor ki bazı usûlcüler Ebû Hanîfe’nin bu ictihadından, onun abdesti (*vudû’*) emreden hadisleri *umûmu’l-belvâ* prensibi gereği reddettiği sonucunu çıkarmışlar; başka bir ifade ile *tahrîc* yapmışlardır. Fakat abdestin gerekmediğini bildiren hadisleri esas almakla abdesti emreden hadisleri *umûmu’l-belvâ* prensibinden ötürü reddetmek arasında zorunlu bir bağlantı (*mülâzeme*) yoktur. Yukarıda bizzat Ebû Hanîfe’den aktarılan açıklamalarda görüldüğü üzere, onun abdesti emreden hadislerle amel etmemesi veya bu hadislerle karşı tevakkuf etmesinin nedeni, karışık içerikli rivâyetlerdir. Abdesti emreden rivâyetleri *umûmu’l-belvâ’ya* arzettiğine dair ne kendisinden ne de ilk öğrencilerinden herhangi bir nakil bulunmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan Ebû Hanîfe’nin kendi ictihadında hangi delillere dayandığı anlaşılmaktadır. Ancak onun abdest almayı emreden hadisleri nasıl

145 Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s.161.

146 Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 161.

147 Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 161.

148 Şeybânî, *el-Muvatta’*, s. 39; Konuyla ilgili hadis için bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/89.

149 Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 9; Harezmi, *Câmiu’l-Mesânid*, I/250-252, 254-256.

150 Keşmirî, *el-Arfu’-Şe’zî*, I/112.

telakkî ettiği hakkında net bir açıklama bulunmamaktadır. Kanaatimizce bu konuda birkaç ihtimalden söz edilebilir: 1) Ebû Hanîfe bu hadisler karşısında tevakkuf edip karşıt mânâdaki hadisleri tercih etmiş olabilir. 2) Abdesti emreden hadisleri diğer hadislerle arzedip reddetmiş olabilir. 3) Bu hadisleri tezat teşkil etmeyecek şekilde te'lif etmiş olabilir. Yani abdesti emreden hadislerdeki abdest (*vudû'*) kelimesini ıstılâhî mânâdaki abdest yerine *el ve ağzı yıkama* şeklinde yorumlamış olabilir. Nitekim hadis kaynakları incelendiğinde “vudû” kelimesinin şer'î örfte birkaç mânâda kullanıldığı ve bu cümleden olarak *elleri ve ağzı yıkama* mânâsına hamledildiği görülmektedir.¹⁵¹

Hadis kaynaklarındaki bazı rivâyetler yukarıda söz konusu ettiğimiz sonuncu ihtimali teyid etmektedir. İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hanîfe, Yahyâ b. Abdillâh kanalıyla Ebû Mâcîd el-Hanefî'nin şöyle dediğini nakleder: “Biz mescitte İbn Mes'ûd'la birlikte oturuyor iken (bazıları) büyük bir çanak ve bir su testisi ile Fil kapısından bize doğru geldiler. İbn Mes'ûd (r.a.) şöyle dedi: ‘Şu elinizdekinden dolayı rağbet edilen kimseler olduğunuzu görüyorum’. Topluluktan biri; ‘Evet ey Abdurrahman'ın babası! Kabilemizde bir ziyafet verilmişti’ diyerek elindeki yere koydu. İbn Mes'ûd ondan yiyip sudan içti. Sonra suyla elini yıkadı ve ellerinin ıslaklığıyla yüzünü ve dirseklerini meshederek şöyle dedi: İşte bu, abdesti bozulmayanın abdestidir (ve hâzâ vudûü men lem yuhdis)’¹⁵² İmam Muhammed bunun akabinde şu açıklamada bulunur: “Bu aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Biz de bununla amel ederiz”¹⁵³

Senedinde Ebû Hanîfe'nin de yer aldığı bu hadiste *vudû'* kelimesinin “elleri yıkama” mânâsında kullanıldığı görülmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe'nin, abdesti (*vudû'*) emreden hadisleri de bu çerçevede yorumlamış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim yukarıda verdiğimiz ve Ebû Hanîfe'nin ictihadlarına dayanak teşkil eden hadislerin bir kısmında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *sadece ellerini ve ağzını* yıkadığı kaydedilmektedir. Buna göre abdestin gerekmediğini söyleyen rivâyetlerde geçen *vudû'* kelimesi, ıstılâhî mânâda ve namazın şartı olan husûsî fiili anlatırken; abdestin gerekliliğini bildiren rivâyetlerdeki *vudû'* kelimesi ise sadece elleri ve ağzı yıkamayı anlatmaktadır. Tahâvî de hadislerde yer alan *vudû'* kelimesinin bu ihtimâlê açık olduğunu söyler. Fakat abdesti emreden rivâyetler ile Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hem abdest aldığını hem almadığını bildiren rivâyetler arasında bir problem olduğunu belirtir.¹⁵⁴ Ancak Dehlevî ve Keşmîrî'nin belirttiği gibi, hadisteki emrin *istihbâba* (müstehablığa) hamledilmesi durumunda herhangi bir problem kalmaz.¹⁵⁵

Ebû Hanîfe'nin abdesti ıstılâhî mânâyâ hamlettiğini farzetsek bile, onun bu hadisleri *mensûh* (hükmü kaldırılmış) olarak gördüğünü düşünmemiz de mümkün-

151 Keşmîrî, *el-Arfuş-Şezi*, I/115.

152 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 162; Harezmi, *Câmiu'l-Mesânid* I/251-252.

153 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 162; Harezmi, *Câmiu'l-Mesânid*, I/251-252.

154 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/85.

155 Keşmîrî, *el-Arfuş-Şezi*, I/115.

dür.¹⁵⁶ Konuyla ilgili son uygulamanın bu doğrultuda olduğuna dair sahâbeden gelen rivâyetler de bu ihtimali güçlendirmektedir. Tahâvî, Câbir b. Abdillâh'ın şöyle dediğini nakleder: “Rasûlullah (s.a.v.)'ın ateşte pişen şeyler konusundaki son uygulaması, [yemekten sonra] abdest almamak şeklinde idi.”¹⁵⁷

Yukarıdaki ihtimallerden sonuncusunu tercih eden Tahâvî, kıyâsın da abdest almamayı gerektirdiğini söyleyerek, konuyu bir de *nazar* (fıkıh mantığı) açısından pekiştirmeye çalışır ve bunun aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu kaydeder.¹⁵⁸

Buraya kadar anlatılanlardan Ebû Hanîfe'nin abdesti emreden hadisleri reddettiğini söylemenin oldukça güç olduğu anlaşılmaktadır. Bunun ötesine geçip Ebû Hanîfe'nin *umûmu'l-belvâ* veya *kıyâsa uygunluk* prensibinden dolayı bu hadisleri reddettiğini söylemek daha da güç olmalıdır.

Hanefî usûl kitaplarında, incelenen örnekte olduğu gibi, bazı hadislerin *Kur'âna arz, kıyâsa uygunluk ve umûmu'l-belvâ* prensibinden dolayı reddedildiği ifade edilmektedir. Yukarıda Ebû Hanîfe'den ve onun ilk öğrencilerinden yaptığımız alıntılar bu yöntemin Ebû Hanîfe'ye ve onun ilk öğrencilerine ait olmadığını göstermektedir. Kanaatimizce bu yöntem *tahrîce* dayanmaktadır. Ebû Hanîfe'nin bu hadisler karşısındaki tavrı; *nesh, arz, tercih veya tevakkuf* şıklarından biriyle izah edilebilir.

Burada başka bir noktaya daha dikkat çekmeliyiz. Usûl kaynakları incelendiğinde *Kur'ân'ın umûmuna arz* prensibinin kendi içinde de problemler barındırdığı anlaşılmaktadır. Zira *arz* yöntemi, hadislerin Kur'ân'a sunulup, muvâfık olan haberlerin kabûlü ve *muhâlif olanların reddi* esasına dayanır. *Ne var ki Kur'ân'a muhâlefetin standart bir tanımı bulunmamaktadır*. Bazı âlimlere göre Kur'ân'a muhâlif olan bir hadis, başka âlimlere göre Kur'ân'la uyumlu bir şekilde izah edilebilmektedir. Hatta bazen aynı âlimin bir hadis ile ilgili hem muvâfık hem muhâlif yorumuna rastlanabilmektedir. Meselâ “Haber-i vâhidin kabul şartları”¹⁵⁹ ve “Nesh” bölümünde¹⁶⁰ yukarıdaki hadislerden bir kısmının Kur'ân'a muhâlefetten dolayı reddedildiğini söyleyen Cessâs, “Tahsîs” bölümünde bu hadislerin kabul edilebilir mânâlara hamledebileceğini söyler. Örneğin bir yerde “veled-i zinâ için en şerlisidir” hadisinin *kıyâsü'l-usûle aykırı* olduğunu söylerken¹⁶¹ başka bir yerde bunun muayyen bazı şahıslarla ilgili bir hüküm olduğunu belirtir.¹⁶² Bir yerde “ölü, ailesinin ağlamasından ötürü azap görür” hadisinin zâhiri itibarıyla *Kitâb'a muhâlif* olduğunu söylerken¹⁶³ başka yerlerde bunun Kur'ân'a muhalif düşmeyecek şekilde

156 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/86.

157 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/86.

158 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/90.

159 Cessâs, *el-Fusûl*, III/113-123.

160 Cessâs, *el-Fusûl*, II/311; Ayrıca bkz. III/184.

161 Cessâs, *el-Fusûl*, III/129.

162 Cessâs, *el-Fusûl*, I/207.

163 Cessâs, *el-Fusûl*, III/114.

sahih mânâlara hamledilebileceğini belirtir.¹⁶⁴ Bir yerde “musarrât” (müşteriye güzel göziüksün diye memelerinde süt biriktirilen hayvanlar) hadisinin *fâiz ve zekât âyetlerine muhâlif* olduğunu söylerken¹⁶⁵ başka bir yerde bunu Kur’ân’ın zâhirine ters düşmeyecek şekilde yorumlayarak kabul ettiklerini belirtir.¹⁶⁶ Bir yerde “ateşin temas ettiği şeylerden dolayı abdest almak gerektiği”ni belirten hadisin *umûmu’l-belvâya aykırılıktan* dolayı reddedildiğini söylerken¹⁶⁷, başka bir yerde buradaki abdesti “elleri yıkamak” şeklinde yorumladıklarını ifade eder.¹⁶⁸ Bazı yerlerde “Allah Rasûlü’nün yemin ve bir şahitle hükümde bulunduğu”na dair hadisi merdût olarak takdim ederken¹⁶⁹ başka bir yerde bunun Kur’ân’ın zâhirine ters düşmeden makûl ve makbûl bir mânâyâ hamledilebileceğini belirtir.¹⁷⁰ Bu da *arz* yöntemi çerçevesinde sözedilen *Kur’ân’a muhalefetin*, kişiden kişiye değişebilen izâfî bir değerlendirme olduğunu göstermektedir.

3. Kıyasa Uygunluk

İsâ b. Ebân’dan itibaren Hanefî usûlcülerin geneli, haber-i vâhidin kabul şartları arasında kıyasa uygunluk ilkesinden söz etmiş ve bunu bazı hadislerle tatbik etmişlerdir.¹⁷¹ Usûlcülere göre fakih olarak bilinen râvîlerin aktardığı haber mutlak olarak kıyasa takdim edilir. Mesela Raşid Halifeler, Abdullâh b. Mesud, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eşarî ve Hz. Aişe bu çerçevede zikredilen râvîlerden bazılarıdır. Ancak âdil ve zâbit olduğu halde fikhî az olan râvîlerin aktardığı âhâd haberler, sadece ümmet tarafından onaylanmış olması şartıyla kabul edilir. Aksi takdirde re’y ve kıyasa set çeken nitelikteki haberlerle amel edilmez. Usûlcülerin bu tür haberlere verdiği örnekler Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik’in bazı rivayetleridir.¹⁷²

Usul kitaplarında aktarılan hadilerin her birini ayrı ayrı incelemek yazımımızın sınırlarını aşacağı için, sadece bir örnekle yetineceğiz.¹⁷³

Örnek: Musarrât Hadisi

Musarrât Hadisi ufak bazı değişikliklerle rivayet edilmiştir. Ancak usûlcülerin tenkit ettiği içerik açısından varyantlar arasında bir fark yoktur. Başta Buhârî ve Muslim olmak üzere birçok hadis kaynağında şu lafızlarla rivayet edilmiştir: “Kim memeleri şişirilmiş bir koyun/keçi satın alırsa onu götürüp sağsın. Hayvanın sütünü beğenirse onu alıkoyar. Aksi halde o hayvanı bir sâ’ hurmayla birlikte geri verir.”¹⁷⁴

164 Cessâs, *el-Fusûl*, I/160, 206.

165 Cessâs, *el-Fusûl*, III/114.

166 Cessâs, *el-Fusûl*, I/206.

167 Cessâs, *el-Fusûl*, III/115.

168 Cessâs, *el-Fusûl*, I/402.

169 Cessâs, *el-Fusûl*, II/311, III/184.

170 Cessâs, *el-Fusûl*, I/192-194.

171 Cessâs, *el-Fusûl*, III/127, 129.

172 Cessâs, *el-Fusûl*, III/135-136; Debbûsî, *Takvim*, s. 180-181; Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, II/697-702; Serahsî, *el-Usûl*, I/253-255.

173 Diğer hadislerle ilgili detaylı değerlendirme için bkz. Metin Yiğit, *a.g.e.*, s. 255-365.

174 Muslim, *el-Câmi*, Buyû, nr: 3809; Buhârî, *el-Câmi*, Buyû, nr: 2148; Nesâî, *es-Sunen*, Buyû, nr: 4500; Ayrıca bkz.

Tirmizî ve Muslim'in aktardığı başka bir rivayette geri verme muhayyerliği üç güne sınırlandırılmıştır: “Kim memeleri şişirilmiş bir koyun/keçi satın alırsa üç güne kadar muhayyerdır. Şayet onu geri verecekse bir sâ' yiyeceklerle birlikte geri verir.”¹⁷⁵

Hanefî usûl kaynakları, *Musarrât Hadisinin Kur'ân'a muhalif olduğunu* ve bundan dolayı reddedildiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁶ *Musarrât Hadisi*, Hanefî usûlünün neredeyse simge örneklerinden biri haline gelmiştir. Bu hadisin Kur'ân'a aykırılığı olduğu ve bundan dolayı reddedildiği konusunda bizzat Ebû Hanîfe'ye ait bir değerlendirme bulunmamaktadır. Yaptığımız araştırmada böyle bir açıklamaya rastlamadık. Nitekim usûlcülerin konuyla ilgili açıklamalarındaki farklılık da ileri sürülen gerekçelerin tahrîç eseri olduğunu göstermektedir. Bazı usûlcüler hadisin *Kur'ân'a aykırılıktan* dolayı reddedildiğini söylerken¹⁷⁷ bazıları *Kitap ve Sünnet*'in yanısıra hadisin *kıyasa da muhalif* olduğunu ve bu nedenle reddedildiğini söylemektedir.¹⁷⁸ Bazıları da daha genel bir ifade kullanarak hadisin *usûle aykırılıktan* dolayı reddedildiğini söylemiştir.¹⁷⁹ *Te'sisu'n-Nazar*'da hadisin usûle aykırılığı olduğunu söyleyen Debûsî, *el-Esrâr ve Takvîmu'l-Edille*'de hadisin kıyasa muhalefetten ötürü reddedildiğini söylemektedir.¹⁸⁰ Serahsî, *el-Mebûsût*'ta hadisin *Kur'ân, Sünnet* ve diğer asıllara (*usûl*) aykırılığı olduğunu söylerken, usûl-i fıkha dair eserinde sadece *kıyasa aykırılıktan* söz eder.¹⁸¹ *Kur'ân'a aykırılıktan* dolayı reddedilmiştir, diyenlerin açıklamaları da farklıdır. Kimine göre *musarrât* hadisi, *faiz ayetlerine aykırılıktan* dolayı reddedilmiştir¹⁸² kimine göre de karşılık vermede *misliyeti emreden* (Bakara, 194) *ayete aykırılıktan* dolayı reddedilmiştir.¹⁸³

Gerekçelendirmedeki bu farklılıklar haliyle bütün bunların tek bir kaynaktan yani Ebû Hanîfe'den çıkmadığı kanaatini uyandırmaktadır.

Debûsî, usûle aykırılığı olan haber-i vâhidin merdud olduğunu açıklarken *musarrât* hadisini örnek verir: “Ashâbımız, bu hadisi bizzat *usûle aykırılıktan* dolayı kabul etmemiştir. Zira usûlde [Kitap, Sünnet ve İcmâ] fesh olmuş bir akitten dolayı taraflardan birinin sermayeyle birlikte bir kat fazla almasını öngören başka bir akit yoktur. *Musarrât* hadisi ise böyle bir sonuca götürmektedir. Çünkü müşteri bir koyunu yarım sâ' (dört avuç) hurma karşılığında satın alıp onun *musarrât* olduğunu anladığında koyunu bir sâ' hurmayla birlikte geri verdiği zaman bir sâ'ın

Buhârî, *el-Câmi*, Buyû', nr: 2149, 2164.

175 Muslim, *el-Câmi*, Buyû', nr: 3811; Tirmizî, *es-Sünen*, Buyû', nr: 1252.

176 Cessâs, *el-Fusûl*, III/114; Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (v. 483/1090), *Kitâbu'l-Mebûsût*, (Thk. Semîr Mustafâ Rebâb), Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1422/2001, XIII/41 vd.; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, II/705; Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd el-Mahbûbî (v. 747/1346), *et-Tenkîh* (Taftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı haşiyesiyle birlikte), Tlk. Adnân Dervîş, Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1419/1997, II/20-21.

177 Cessâs, *el-Fusûl*, III/114; Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, II/20-21.

178 Serahsî, *el-Mebûsût*, XIII/41; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, II/705; Buhârî, *Keşf*, II/705.

179 Debûsî, *Te'sisu'n-Nazar*, s. 156-157.

180 Debûsî, *Te'sisu'n-Nazar*, 156-157; A.mlf., *Takvîm*, s. 182; A.mlf., *el-Esrâr*, III/833.

181 Serahsî, *el-Usûl*, I/256.

182 Cessâs, *el-Fusûl*, III/114.

183 Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, s. 21.

kıymeti -anapara olan- koyunun kıymetinden bir kat fazlası olmuş olur. Bunun ise seriatta bir benzeri yoktur.”¹⁸⁴

Te'sisu'n-Nazar'ın muhtelif yerlerinde naklettiği prensip ve asılları direkt Ebû Hanîfe'ye nisbet eden Debûsî, burada *ashâbımız* demekle yetinmektedir. Bununla Ebû Hanîfe ve tilmizlerini mi yoksa sonraki Hanefî fakihleri mi kastettiği açık değildir.

Fıkıh ve ihtilaf kitaplarının verdiği bilgiye göre İbn Ebî Leylâ, Mâlik, Züfer ve Ebû Yûsuf'un da içinde bulunduğu cumhur, hadisin zâhiriyle ihticac etmiştir. Bunlara göre satın alınan hayvanın kusurlu (*musarrât*) çıkması halinde, müşteri hayvanın mevcut haline razı olmazsa onu bir sâ' hurmayla birlikte iade eder. Ebû Hanîfe'ye ve İmam Muhammed'e göre ise sütlü olarak gösterilen (*musarrât*) hayvanı bu kusurdan (*ayb*) dolayı iade edemez. Sadece kusur oranında satıcıdan talepte bulunabilir.¹⁸⁵

Fıkıh kaynaklarındaki bu bilgiler görünürde Ebû Hanîfe'nin *musarrât* hadisiyle amel etmediği vehmini uyandırmaktadır. Ancak ilk kaynaklar incelendiğinde bu konuda genellemede bulunmanın yanlış olduğu ve konuya dair göz ardı edilemeyecek bir takım detayların var olduğu anlaşılmaktadır.

Şimdi ilk dönem Hanefî kaynakları ışığında Ebû Hanîfe'nin Mezkûr hadisle ilgili tutumunu ve bu hadisi *arz* kapsamında ele alıp almadığına bakalım.

Asâr ve müsned kitaplarına bakıldığında *musarrât* hadisinin muhtelif tarikelerle bizzat Ebû Hanîfe'den rivayet edildiği görülmektedir. İbnu'l-Muzaffer, İmam Züfer kanalıyla ve İbn Husrev kendi tarihiyle hadisi Ebû Hanîfe'den rivayet etmektedir.¹⁸⁶ Bundan ayrı olarak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed de muhayyerlik konusunda Ebû Hanîfe'nin bu hadise dayandığını söylemişlerdir.¹⁸⁷

Ebû Yûsuf, bir ay muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş hakkında Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakleder: “Böyle bir alışveriş fasittir. Muhayyerlik üç günden fazla olmaz. Allah Rasûlü'nün şöyle dediği bize ulaşmıştır: Kim memeleri şişirilmiş bir koyun (*şât*) satın alırsa üç güne kadar iki görüşten dilediğini seçer. [Dilerse onu olduğu gibi kabul eder.] Dilerse onu bir sâ' hurma veya arpayla birlikte geri verir. Böylece Ebû Hanîfe muhayyerliğin tamamını Allah Rasûlü'nün sözüne göre belirledi. İbn Ebî Leylâ ise şöyle derdi: Muhayyerlik ister bir ay olsun ister bir sene her hâlükârda geçerlidir. Biz de bu görüşü benimsiyoruz.”¹⁸⁸

184 Debbûsî, *Te'sis*, s. 156-157.

185 Tahâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, III/58; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/280-281; İbn Rüşd, *Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî* (v. 595/1198), *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, (Thk. Abdulmecid Tu'me Halebi), Dâru'l-Marife, Beyrut 1418/1997, III/232; Sardefî, Muhammed b. Abdillâh b. Ebîbekr (v. 792/1389), *el-Meâni'l-Bedâi fi Marifeti İhtilâfi Ehli's-Şeria*, (Thk. Seyyid Muhammed Muhenni), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, I/477; Zebîdî, *Ukûdu'l-Cevâhir*, II/21; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, V/101.

186 Hârezmî, *Câmiu'l-Mesânid*, II/25; Zebîdî, *Ukûdu'l-Cevâhir*, II/20.

187 Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebi Hanife ve İbn Ebî Leylâ*, s. 16; Şeybânî, *el-Asl*, V/117-118.

188 Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebi Hanife ve İbn Ebî Leylâ*, s. 16-17.

İmam Muhammed de *el-Asl*'da muhayyerliğin üç gün olduğunu ve bununla ilgili olarak *Musarrât* hadisini verdikten sonra “Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür” açıklamasında bulunur.¹⁸⁹

Bu açıklamalar *musarrât* hadisinin en azından muhayyerliğin süresi konusunda Ebû Hanîfe ve tilmizleri tarafından esas alındığını göstermektedir. Ancak satın alınan hayvanın bir sâ' hurmayla birlikte iade edilebileceğini söyleyen kısma dair bir açıklama bulunmamaktadır. Fıkıh ve ihtilaf kitaplarındaki bilgiler Ebû Hanîfe'nin hadis bu kısmıyla amel etmediğini göstermektedir. Fakat bu tutumun *arza* dayandığına dair herhangi bir belirti yoktur. İsa b. Ebân ve Tahâvî gibi bazı fakihler, hadis bu konudaki delâletinin mensuh olduğunu söylemişlerdir. Tahâvî bu konuda şu açıklamada bulunur: “(Ebû Hanîfe ve Muhammed gibi âlimler) bu konuda zikrettiğimiz şeyin (*Musarrat* Hadisinin) mensuh olduğunu söylemişlerdir. [Ancak] bu ifadeler onlardan mücmel olarak aktarılmıştır. Bunu nesheden şey hakkındaki rivayetler de farklı farklıdır.”¹⁹⁰

Musarrât uygulamasını nesheden şey hakkındaki görüşleri üç maddede özetlemek mümkündür:

a. Muhammed b. Şucâ'a göre “Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler” hadisi bunu neshetmiştir. Bu hadis, tarafların ayrılmasıyla birlikte -muhayyerlik hadisiyle istisna edilenler hariç- hiç kimse için muhayyerlik hakkının kalmayacağını ifade ediyor. Tahâvî, *Musarrât Hadisi*nde adı geçen muhayyerliğin ayıp ve kusur muhayyerliği olduğunu ve bunun da tarafların ayrılmasıyla kesintiye uğramayacağını belirterek bu yorumu (*te'vil*) eleştirir.¹⁹¹

b. *Musarrât*'ın neshiyle ilgili ikinci görüş İsa b. Ebân'a aittir. İsa b. Ebân'a göre *Musarrât Hadisi* İslamın ilk dönemlerinde suçların (*zunûb*) malî cezayla cezalandırıldığı döneme ait bir uygulamayı yansıtmaktadır. Tıpkı zekat vermeyenlerin mallarının yarısının alımıyla cezalandırılması ve muhafaza altında olmayan meyveleri çalanların celdelenip çaldıklarını iki misliyle ödemek zorunda bırakılmaları gibi bu da ilk dönemlere ait bir uygulamadır. Allah Teâlâ ribayı nesh edince alınan mallar emsali bulunan türden ise misline, emsali yoksa kıymete ircâ edildi... Sonra malî ceza şeklindeki uygulama nesh edildi... (Yukarıda belirtilen türden) bir kusurun anlaşılması durumunda müşteri satıcıdan kusur oranında telafi talebinde bulunabilir.¹⁹² Tahâvî *İhtilâfu'l-Ulemâ* isimli eserinde bu görüşü benimsemiş görünmektedir. Bu eserinde *musarrât*la ilgili uygulamanın tazminat cezalarıyla birlikte nesh edildiğini belirtmektedir.¹⁹³ Ancak aşağıda aktaracağımız *Şerhu Meâni'l-Asâr*'daki açıklamaları onun bu görüşten vazgeçtiğini göstermektedir.

189 Şeybânî, *el-Asl*, V/117-118.

190 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/281; Krş. Zebidi, *Ukûdu'l-Cevâhir*, II/21.

191 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/281.

192 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/281-282; Zebidi, *Ukûd*, II/21.

193 Tahâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, III/60:فهو منسوخ بنسخ العقوبات والغرامات نحو ما روي في مانع الزكاة

c. Tahâvî, İsâ b. Ebân'ın yorumunun tartışmaya açık olduğunu, kendisinin nesh konusunda bundan daha uygun bir yol bulduğunu belirtir. Tahâvî, *musarrât* uygulamasının borcun borca satımı kabilinden olduğunu söyler. Bu ise “Allah Rasûlü borcun borca satımını nehyetti” (أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْكَالِيِّ بِالْكَالِيِّ) gibi hadislerle neshedilmiştir. Tahâvî'ye göre “Bir malın geliri onun zararını tazmin edene aittir” (الخِراج بالضمان) mealindeki hadisler de bu manayı teyid etmektedir.¹⁹⁴

Toparlayarak ifade etmek gerekirse *Musarrât Hadisi* iki bölümde mütalaa edilebilir:

1. Alım-satım akdinde muhayyerliğin üç günle sınırlı olduğunu ifade eden kısım.

2. Satın alınan kusurlu hayvanın ya olduğu gibi kabul edilmesi ya da bir sâ' hurmayla birlikte geri verilmesi gerektiğini belirten kısım.

Asâr ve ihtilaf kitaplarındaki açıklamalardan, Ebû Hanîfe'nin hadisin birinci kısmıyla istidlâl ettiği anlaşılmaktadır. İkinci kısma gelince Ebû Hanîfe'den yapılan nakiller, onun neshe kail olduğunu göstermektedir. Muhammed b. Şucâ, İsâ b. Ebân ve Tahâvî'nin açıklamaları da bu doğrultudadır. Her üçü de Ebû Hanîfe'den yaptıkları rivayetlere dayanarak onun *musarrât* uygulamasını mensuh gördüğünü belirtmektedir. Ancak *musarrâtı* nesheden şeyin ne olduğu konusunda –Ebû Hanîfe'den net bir açıklama olmadığından- farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Sonuç olarak, iki noktadan hareketle Ebû Hanîfe'nin *Musarrât Hadisi*'ni sahih gördüğünü söyleyebiliriz: Ebû Hanîfe'nin, muhayyerlik süresi konusunda hadisin birinci kısmıyla amel etmesi, bu hadisin ona göre sabit olduğunu göstermektedir. Saniyen, hadisin ikinci kısmının neshinden söz etmesi de onun *Musarrât Hadisi*'ni sahih ve sabit bir hadis olarak gördüğünü göstermektedir. Zira sabit olmayan bir şeyin neshinden söz edilemez.

Dolayısıyla usûl kitaplarında yer alan “*Musarrât Hadisi*'nin Kur'ân'a arz edildiği ve muhalefetten dolayı reddedildiği” şeklindeki görüşlerin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı anlaşılmaktadır.

Bazı kitaplarda geçen: *Musarrât Hadisi*, fakih olmayan bir râviden (Ebû Hureyre'den) kıyasa muhalif olarak aktarıldığı için reddedilmiştir¹⁹⁵ şeklindeki açıklamalar da mukni değildir. Zira *Musarrât Hadisi*, Ebû Hureyre'den başka İbn Mesud, İbn Ömer, Amr b. Avf el-Müzenî ve ismi zikredilmeyen başka bir Sahabîden daha rivayet edilmiştir.¹⁹⁶ Buhârî, hadisi İbn Mesud'dan mevkûf olarak rivayet etmiştir.¹⁹⁷ Bu da İbn Mesud'un hadisteki muhtevayı benimsediği ve bu doğrultuda fetva verdiği anlamına gelmektedir. Bunun haricinde de, Sahâbe ve Tâbiûn âlimlerinden pek çok kimse bu hadisi esas alıp onunla amel etmiştir.¹⁹⁸

194 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/282-284.

195 Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/41.

196 Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, V/102.

197 Buhârî, *el-Câmi*, Buyû', nr: 2149, 2164.

198 Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, V/101.

Şayet *Musarrât Hadisi*yle amel etmeme nedeni, hadisin Ebû Hureyre tarafından rivayet edilmiş olması olsaydı, Ebû Hanîfe'nin veya daha sonraki Hanefîlerin, İbn Mesud'un ve diğer Sahabe ve Tâbiûn âlimlerinin rivayetiyle amel etmiş olmaları gerekirdi. Zira bu kimselerin (İbn Mesud, İbn Ömer'in) fakihliği konusunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla *fıkhû'r-râvî* bağlamında ileri sürülen gerekçelerin daha sonradan tahrîc veya serbest içtihad sonucu ortaya atıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bazı eserlerde bu husus açıkça belirtilmiştir. Nitekim *Menâr* şarihlerinden İbn Melek bunu açıkça ifade etmektedir. İbn Melek, haberin kıyasa takdimi için ileri sürülen *fıkhû'r-râvî* şartının İsâ b. Ebân'a ait bir görüş olup Kadı Ebû Zeyd ed- Debûsî tarafından benimsendiğini ve *Musarrât Hadisi*'ne tatbik edildiğini söyler.¹⁹⁹ Burada bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. İsâ b. Ebân çoğu -kez zannedildiği gibi- *Musarrât Hadisi*'ni *fıkhû'r-râvî* veya kıyasa irtibatlandırmamıştır.²⁰⁰ O *fıkhû'r-râvî* prensibini sistemleştirmekle birlikte bunu *Musarrât Hadisi*'ne tatbik etmemiştir. *fıkhû'r-râvî*yi *musarrâta* ilk olarak uygulayan kimse Debûsî olmuştur.²⁰¹ Yukarıda belirtildiği gibi o, *Musarrât Hadisi*'nin temelde sahih olduğunu ancak neshedildiği görüşünü savunmaktadır.²⁰²

Debûsî'nin "Bu hadis, asıllara (*usûl*) muhalif olarak varid olmuştur"²⁰³ şeklindeki değerlendirmesi izafî bir değerlendirmedir. Zira bir hadis sabit olunca kendi başına bir asıl olur. Kitap'ta ve Sünnet'te benzerinin olmaması onlara muhalif olması anlamına gelmez.²⁰⁴

Hadisin kıyasa muhalif olduğu gerekçesine gelince, bizim vardığımız sonuca göre Ebû Hanîfe de diğer müçtehidler gibi Kitap ve Sünnet'in ve Sahâbe icmanın bulunmadığı konularda kıyasa başvurmuştur. O, sahih bir rivayeti sırf içtihadi bir asla uymuyor diye reddetmemiş, aksine sahih hadisleri de kendi başına bir asıl olarak telakki etmiştir. Kıyaslar ve istinbat eseri prensipler sabit nasların olmaması halinde tatbik edilebilir.

Öte yandan *Musarrât Hadisi*'nin dikkatle incelenmesi durumunda kıyasa aykırılığı olmadığı noktasında da mukni açıklamalar bulunmaktadır.²⁰⁵

Dikkat edilmesi gereken diğer nokta aykırılık ve farklılık arasındaki ayrım"dır. Hadisin Kitap'ta bir benzerinin olmaması Kitap'a aykırılık anlamına gelmez.²⁰⁶ Kitap'ta benzeri bulunmayan bir konudaki açıklama, farklı bir açıklamadır. Ama bu açıklamanın aykırılıkla nitelendirilmesi doğru değildir.

199 İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl*, s. 210.

200 Keşmirî, *el-Arfu'ş-Şezî*, III/33.

201 Bkz. Debûsî, *Takvim*, s.182; A.mlf. *el-Esrâr*, III/833.

202 İsâ b. Ebân'ın tutumu için bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/281; Zebidî, *Ukûd*, II/21.

203 Debûsî, *Têşîs*, s. 156.

204 Bkz. Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, V/101 vd.

205 Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, V/103-105.

206 Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, V/101.

Musarrât Hadisi' nin Kur'ân, Sünnet ve usûle aykırı olduğunu söyleyen Serahsî²⁰⁷ bile Ebû Hanîfe'nin hadisin ilk kısmıyla amel edip²⁰⁸ istidlâlde bulunduğunu belirtmektedir.²⁰⁹ Bu da muhalefet konusunda söylenenlerin Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp daha sonraki âlimler tarafından geliştirilen yorumlar olduğunu göstermektedir.

Hanefî âlimlerden Keşmîrî de *musarrât* bağlamında ileri sürülen kuralların Ebû Hanîfe ve tilmizlerinden varid olmadığını belirtir.²¹⁰ Keşmîrî'ye göre, Hanefî kaynaklarda yer alan açıklamalar *kazâi* hükümle ilgilidir. Buna karşın hadiste yer alan iade ise meselenin *diyânet* boyutuyla ilgilidir.²¹¹

Netice itibariyle *Musarrât Hadisi'* ni ister mensuh görelim ister diyânet-kaza ayırımı ile izah edelim bu hadisin Ebû Hanîfe'ye göre, *arza veya kıyasa uygunluk ilkesine* örnek teşkil etmediği anlaşılmaktadır.

Ebu Hanîfe'nin kıyasa uygunluk prensibini bir şart olarak ileri sürüp sürmediğini öğrenmenin bir yolu da onun kıyasa muhalif nitelikteki haberler karşısındaki fiilî tutumuna bakmaktır. Furû kitaplarında Ebû Hanîfe'nin -fıkhur râvî şartını ileri sürmeden- kıyasa muhalif âhâd haberlerle amel ettiğine dair bariz örnekler bulunmaktadır.²¹² Bu örneklerde Ebû Hanîfe'nin -herhangi bir ayırımı gitmeden- *kıyasa* aykırı olduğu halde âhâd haberlerle amel ettiği görülmektedir.²¹³

III. SÜNNET'İN KUR'ÂN'A GÖRE KONUMU ve TEÂRUZ HALİNDEKİ HADİSLER

A. SÜNNETİN KUR'ÂN'A GÖRE KONUMU

Usûl kitaplarındaki yaygın şemaya göre Sünnet, ya Kur'ân-ı Kerîm'deki hükümlere uygun hükümler ifade eder veya Kur'ân'da yer alan hükümleri açıklar ya da Kur'ân'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm vaz' eder. Kur'ân-Sünnet ilişkisinin böyle bir şema üzerinden anlatılışı, daha sonraki dönemlere tekabül etmektedir. Bu anlatıma Ebû Hanîfe döneminde rastlanmaz. Ancak Ebû Hanîfe'den alıntı yapan ilk dönem Hanefî kaynakları buna uygun örnekler içermektedir.

Kur'ân'ı teyid eden Sünnet konusunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Ancak Kur'ân'daki umûmî ve husûsî ifadeleri açıklayan âhâd haberler konusu, usûlcüler arasında ihtilâfıdır: Cumhûra göre Kur'ân'daki umûmî ifadeler haber-i vâhid'le tahsîs edilebilir.²¹⁴ İlk dönem kaynaklarındaki açıklama ve örneklerden,

207 Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/41: وهذا الحديث مخالف للكتاب والسنة والأصول من وجوه

208 Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/41: فيقي أول الحديث معمولاً به

209 Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/43: وأبو حنيفة استدلال بالحديث فإن النبي صلى الله عليه وسلم قدر الخيار بثلاثة أيام

210 Keşmîrî, *el-Arfu's-Şezî*, III/33.

211 Keşmîrî, *el-Arfu's-Şezî*, III/32; Keşmîrî konuyla ilgili kuralın İsâ b. Ebân'a ait olduğunu belirtir. İsâ b. Ebân'ın *musarrât* konusuyla ilgili bir kitap yazdığını, kitaptaki bazı açıklamalarının yanlışlıkla kural diye algılandığını ve aslında kuralın İsâ b. Ebân'a nisbetinin de sahil olmadığını kaydeder. *el-Arfu's-Şezî*, III/33.

212 Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, I/86.

213 Örnekler için bkz. Metin Yiğit, *a.g.e.* s. 365 vd.

214 İbnu's-Sübki, Tâcüddin Abdülvehhâb, *Cem'ul-Cevâmi'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1402/1982, II/27.

Ebû Hanîfe'nin de herhangi bir ayrıma gitmeden Kur'andaki *mücmel*, *âmm* ve *hâss* ifadeleri Sünnetle açıkladığı anlaşılmaktadır. Mesela ayette Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların yenilmesi umumî bir ifadeyle nehyedilmiştir.²¹⁵ Ancak Ebû Hanîfe konuyla ilgili hadislerden hareketle bu ayetin, bilerek besmeleyi terk edenlerle ilgili olduğunu, unutarak terk eden müminleri kapsamadığı görüşünü savunmuştur.²¹⁶

“Oraya (harem bölgesine) giren emin olur”²¹⁷ ayetinde ifade umumî olduğu halde Ebû Hanîfe ve ashâbına göre sirkat gibi ölümü gerektirmeyen suçlarda ve tazir cezalarında harem-harem dışı ayırımı yoktur. Bir başkasının uzvunu telef eden kimse haremde de olsa cezalandırılır ve ayetin kapsamına dahil edilmez.²¹⁸ Kaynaklar incelendiğinde ayetin kapsamına yönelik daraltmanın hadislere dayandığı anlaşılmaktadır.²¹⁹

Yukardaki örnekler namazların vakit ve rekâtlarını, zekâta tâbi malları, zekât miktarını ve hacca ait hususları açıklayan hadisleri de buna ekleyebiliriz.²²⁰

Bu ve buna benzer fer'i örnekler Ebû Hanîfe'nin âmmı haber-i vâhidle tahsis ettiği kanaatini pekiştirmektedir. Ancak usûl kitaplarında yer alan açıklamalar daha farklı bir çizgiyi işaret etmektedir. Hanefî usûl kitapları Kur'andaki âmm lafızların katî olup haber-i vahidle tahsis edilemeyeceğini belirtmektedirler.²²¹ Fakat usul kitaplarının aktardıkları bilgiler bu konuda Hanefî âlimler arasında bir ittifak olmadığını göstermektedir. Pezdevî kendilerine göre meşhur olan görüşün bu olduğunu ve bu görüşün *el-Gurer* adlı eserde Kâdı eş-Şehîd tarafından da benimsendiğini belirtir.²²² Pezdevî'nin eserini şerheden Buhârî, bu görüşün yani âmmın haber-i vahid tarafından tahsis edilemeyeceği şeklindeki görüşün kaynağı hakkında şunları kaydeder: “Mezhep âlimlerimiz meşhur görüşü; âmmın haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilemeyeceği şeklindedir. Bu görüş Ebubekr el-Cessâs ve İsâ b. Ebân'dan nakledilmiştir. Ebû Hanîfe'nin ashâbının çoğu da bu görüştedir.”²²³

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsiratu'l-Edille* adlı eserinde anlattıkları, “umumun tahsisi” görüşünün kökeni ve tarihî seyrine ilişkin çok ilginç bilgiler içermektedir:

“Mutezile şöyle der: Kebairi işleyenlerin azap göreceğine dair haberler amm ve mutlak olarak varid olmuştur.^[224] Bunların kapsamından bir şeyi çıkarıp tahsiste bulunmak söze muhalefet ve dolayısıyla yalan olacaktır. Zira yalan, bir şeyi oldu-

215 En'âm, 121.

216 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 355-356; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Muvatta'*, s. 224; Mâturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, II/169-170; Tahâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, II/198.

217 Âli İmrân, 97.

218 Bkz. Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/313-314.

219 Mâturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I/290 vd

220 Örnek için bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 333-334; Ayrıca bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 355; Şeybânî, *Muvattâ'*, s. 224, 255.

221 Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I/98-99; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, I/587 vd.

222 Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, I/595.

223 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I/593, 595.

224 Nisa, 93: “Her kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası içinde ebedi kalacağı cehennemdir.”

ğundan farklı bir şekilde bildirmektir. Allah için böyle bir şey düşünmek muhaldir. Dolayısıyla azap ayetlerini af ve mağfiret edilenlerle tahsis etmek doğru değildir. Çünkü umumi ifadelerin hususilik karinesi taşımadan kullanılması mütekellimin lafzın kapsamındaki bütün fertleri kastettiğini göstermektedir... Binaenaleyh âmmın zımındaki fertlerden bazılarının kapsam dışına çıkarılması nesih ve son ana kadar devam eden hükmün nihayetlendirilmesi manasına gelecektir...”²²⁵

Dikkat edilirse Nesefî'nin Mutezileye nisbet ederek aktardığı bu görüşler yerleşik Hanefî usulünde geçen görüşlerle birebir örtüşmektedir. Yukardaki görüşleri aktardıktan sonra Nesefî, umumun katılığı prensibinin Mutezileye özgü itikadi bir arkaplana dayandığını, ilk dönem Hanefî âlimlerinin buna şiddetle karşı çıktıklarını ancak zaman içerisinde bazı kimseler vasıtasıyla bu görüşün Hanefiler arasında yaygınlık kazandığını belirtir:

“İlk dönem âlimlerimiz bu konuda (âmmın tahsis edilemeyeceği) Mutezileye şiddetle karşı çıkmışlar ve ‘umumun gerekliliği’ görüşünü kabul etmemişlerdir. Zira dil ehli arasında geçerli olan anlayışa göre umumi bir ifade kullanıp onunla hususi manalar kastetmek caizdir. Hatta bu tür kullanımlar neredeyse âmmın hakiki manaya yorulduğu kullanımlardan daha ziyadedir. Aynı şekilde âlimlerimize göre kayıtsız mutlak ifadelerle mukayyed manaların kastedilmesi de mümkündür. Mutezile ise buna şiddetle karşı çıkmakta; umumi ifadelerden sonra varid olan tahsis ya da takyidin beyan olmayıp nesih olduğunu savunmaktadır... Bizim âlimlerimiz ise bunu beyan olarak değerlendirmekte idiler. Her iki grup bu konuyu *va'id* meselesinin uzantısı olarak görmekte idiler. Âmm ve mutlak konusu hakkında konuşan ilk dönem âlimlerimiz ve mutezile bilginleri bu konudaki tutumlarına göre azabın kaçınılmazlığı ya da affın cevazı görüşünü savunuyorlardı. Hatta Ebubekr Cessâs konuyla ilgili görüşünü bir takım delillerle destekledikten sonra şunu kaydeder: Bu anlattıklarımızdan anlaşıldığı üzere umumi ifadeleri olduğu gibi ele almak Arap lisanının gereği ve Selefin mezhebidir...”²²⁶ Cessâs'ın konuyla ilgili görüşlerini bizzat kendi kitabından aktardıktan sonra Nesefî köken itibarıyla Mutezilî olan bu görüşü şu cümlelerle tenkit eder:

“Ebu Mansûr el-Maturîdî ve onun dışındaki âlimlerimiz (r.h) şöyle diyorlardı: Umumi ifadelerle hususi manalar kastedilebilir. Umumî ifadelerden sonra gelen gelen tahsis veya takyid edici deliller nesih değil, beyandır. Amm ve mutlak lafızların tahsis veya takyid karinesi taşıması umum ya da mutlaklığın kastedildiğine delil teşkil etmez.^[227] Âlimlerimiz bu görüşü Mutezile Mezhebine ait bir görüş olarak addetmekte idiler. Bizim bölgemizdeki âlimler bu görüşü savunanları tenkit edip onları Mutezileye nisbet ederlerdi. Âmm lafızların yorumlanması konusunda Iraklılara meyleden bazı kimseler çıkıncaya kadar âlimlerimiz arasındaki durum böyle idi. Sözkonusu kimseler kendince bazı deliller zikredip aslında bizim

225 Nesefî, *Tabsira*, II/382-383; Benzer ifadeler için bkz. a.g.e., II/371.

226 Nesefî, *Tabsira*, II/383-4.

227 Krş. Maturîdî, *Te'vilâtul-Kur'ân*, III/46, IV/118, 217-8.

âlimlerimize ait olan görüşü Şafî'ye nisbet ettiler. [Bunu yaparken de] *vâid* meselesine hiç değinmediler. Bunları yapanların nasıl bir akideye sahip olduklarını en iyi bilen Allah'tır..."²²⁸

Nesefî son olarak eleştirdiği çevrelerin Hanefî müçtehidlere ait bazı fer'î meseleleri kullanarak (*tahrîc*) ilimde zayıf olanların kafalarını karıştırdıklarını, hâlbuki Hanefî mezhebinde bu tahriçleri nakzeden sayısız mesele bulunduğunu belirtir ve bazı örnekler verir.²²⁹

Bu ifadelerden âmmin katiliği ve haber-i vahid tarafından tahsis edilmezliği prensibinin köken olarak Hanefîlere ait olmadığı, Mutezile'nin etkisiyle daha sonraları formüle edildiği anlaşılmaktadır. Ancak şunu da teslim etmek gerekir ki Hanefî usulcüler bir yandan böyle bir etki altında hareket ederken öte yandan bu etkinin olumsuz yansımalarını asgariye indirecek bir takım usûlî önlemler de geliştirerek hadisle ihticac sahasını genişletmişlerdir. Mesela, "Kur'ânda çok açık bir şekilde yer alıp herhangi bir âyet ya da meşhûr/mütevâtir bir hadis tarafından tahsis edilmemiş, farklı bir mânâya ihtimâli olmayan, tefsir ve beyâna ihtiyaç duymayan ve seleften hiç kimse tarafından hâss kabul edilip ihtilâfa konu edilmeyen umûmî ifadelerin haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceğini" söylemişlerdir.²³⁰ Kanaatimizce, başta İsâ b. Ebân olmak üzere Hanefî usulcülerin ileri sürdükleri bu kayıtlar ve kurallar tatbik edilirse, iki taraf (Cumhûr ve Hanefîler) arasındaki ihtilâf lafzî düzeye inecektir. Bir başka deyişle, gerekçeler farklı olsa bile sonuçların aynı olduğu görülecektir.

Konuyla ilgili somut örneklerle bakıldığında, Cumhûra göre *âmmî tahsis eden âhâd haberlerin*, Hanefî fakihler tarafından da nasların tahsisinde esas alındığı görülür. Şu farkla ki, Cumhûrun *haber-i vâhid* diyerek aldığı hadisler, Hanefî âlimler tarafından *meşhûr*²³¹, *mütevâtir*²³² veya *selefin kabûlüne mazhar olan âhâd haber* ünvanıyla esas alınmıştır. Cumhûrun "delâleti zannîdir" diyerek haber-i vâhidle tahsis ettiği bazı naslar, Hanefî usulcüler tarafından *daha önce tahsise uğradığı gerekçesiyle zannî kabul edilip haber-i vâhidle tahsis edilmiştir*. Cumhûrun âhâd haberlerle tahsis ettiği bir takım *umûmî ifadeler*, Hanefî fakihlerce, *sahâbe arasında ihtilâfa konu olduğu gerekçesiyle ictihâdî* (gayr-ı kat'î) kabul edilmiş ve bu tür ifadelerin haber-i vâhidle tahsisi câiz görülmüştür.²³³ Bazen de *farklı ihtimâllere*

228 Nesefî, *Tabsira*, II/384.

229 Nesefî, *Tabsira*, II/393-4. Mذهب أصحابنا ويصرون عندهم أن مذهب أصحابنا لا يصدق القاضي فيما ينتفع به لو صدق فيما يدعيه من إرادته أصحابنا القول بوجوب إعتقاد شمول حكم العام... وكيف يدعي أحد ذلك علي أصحابنا وقد يوجد في كتبهم ما يتعد إحصاؤه من المسائل أن من تكلم بكلام وقال: عنيته به غير الظاهر الذي وضع له في حقيقة اللغة أنه يصدق إذا كان غير منهم بأن شدد بما أحرر علي نفسه والترم به. وإنما لا يصدق القاضي فيما ينتفع به لو صدق فيما يدعيه من إرادته خلاف الظاهر. فكان هذا مذهبا منهم أن من تكلم بلفظ ثم عني به ما يجمله اللفظ يصدق وإن كان فيه عدول عن ظاهره إذا لم يكن منهما في ذلك. وفيه دليل علي أنهم ما جعلوا ظاهر اللفظ عند تعريه عن دليل يدل علي أن المراد به خلاف الظاهر دليلا علي إرادة الظاهر.

230 Cessâs, *el-Fusûl*, I/158-160.

231 Cessâs, *el-Fusûl*, I/198-199; İbnü's-Sââtî, Ahmed b. Ali İbn Tağlib (694/1294), *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl/Bedü'n-Nizâmî'l-Câmi' Beyne Kitâbi'l-Pezdevi ve'l-Ihkâm* (Thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdi es-Süllemî), Neşr: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1418/1997, II/489.

232 Cessâs, *el-Fusûl*, I/174.

233 Cessâs, *el-Fusûl*, I/200.

açık mücmel ifadeler olduğu gerekçesiyle âyetlerdeki lafızlar haber-i vâhidle tahsîs edilmiştir.²³⁴

Meselâ Cumhûr tarafından “Bunların [âyette sayılan sekiz grup] dışındakiler size helâl kıldı” (Nisâ, 24) âyeti, “Kadın, halası veya teyzesi üzerine nikâhlanmaz” meâlindeki haber-i vâhidle tahsîs edilmişken²³⁵, Hanefî usûlcülere göre bu haber, temelde âhâd olmakla birlikte insanların (selef) genel kabûlüne mazhar olduğu için mütevâtir/meşhûr mesâbesindedir. Bu tür haberler [kesin] bilgi ifade eder ve Kur’ân’ı tahsîs edebilir.²³⁶ Bundan başka onlar, âyet-i kerîmenin mücmel olduğunu, mücmel âyetlerin ise haber-i vâhidle tahsîsinin câiz olduğunu da belirtmişlerdir.²³⁷

Cumhûra göre vasiyet âyetleri, “Vârise vasiyet yoktur” hadisiyle tahsîs edilmiştir.²³⁸ Onlar bunu söylerken hadisin âhâd olup olmadığı şeklinde bir ayrıma gitmemektedirler. Hanefî usûlcülere göre ise, bu hadisler insanlar tarafından kabul ile karşılandığından (*et-telakkî bi'l-kabûl*) mütevâtir/meşhûr mesâbesindedir ve bu özelliklerinden dolayı Kur’ândaki umûmî ifadeleri tahsîs edebilirler.²³⁹

Cumhûra göre “[Üç bâin talakla eşinden boşanmış olan kadın] başka bir eşle nikâhlanmadığı sürece ona (ilk eşine) helâl olmaz” (Bakara, 230) meâlindeki âyet, cimâ’ etmiş olma şartını koyan *useyle hadisi*²⁴⁰ ile tahsîs edilmişken²⁴¹ Hanefî usûlcülere göre cimâ’ şartı âyetteki eş (*zevc*) lafzından anlaşılmaktadır. Bundan ayrı olarak *useyle hadisi* genel kabûle mazhar olduğu için mütevâtir ve meşhûr hadisler seviyesinde görülmüştür. Ekseriyetle kabul edilen bu tür hadisler, Kur’ân’ın zâhirini tahsîs edebilir.²⁴²

Cumhûra göre “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin” (Mâide, 38) meâlindeki âyet-i kerîme, “Bir dinarın dörtte biri ve daha fazlası haricindeki çalıntılarda kesme cezası yoktur” meâlindeki haber-i vâhidle tahsîs edilmişken²⁴³ Hanefî usûlcülere göre bu âyet, bütün sahâbe nezdinde farklı yorumlara açık, hâss bir âyettir. Ceza sebebi olan miktar sahâbe arasında ihtilâflı olduğuna göre, âyetin zâhirini terk edip haber-i vâhidle tahsîs etmek câizdir.²⁴⁴

Görüldüğü gibi Cumhûrun “âyeti tahsîs ediyor” dediği hadisler, Hanefîlere göre başka bir vasıftan dolayı tahsîs edici olarak kabul edilmektedir.

Bu açıklamalar ışığında şunu söylemek mümkündür: Hanefîlere göre tahsîs edilemeyecek derecede açık ve kat’î olup Cumhûr tarafından tahsîse konu edilen âmm ifadeler yok denecek kadar azdır. Buna mukabil Cumhûra göre bu konuya

234 Cessâs, *el-Fusûl*, I/200.

235 Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II/119; Âmidî, *el-İhkâm*, II/525.

236 Cessâs, *el-Fusûl*, I/174, 178.

237 Cessâs, *el-Fusûl*, I/179.

238 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II/119.

239 Cessâs, *el-Fusûl*, I/174.

240 Bkz. Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Edeb, no. 6084.

241 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/119-120; Krş. Cessâs, *el-Fusûl*, I/182.

242 Cessâs, *el-Fusûl*, I/183-184.

243 Âmidî, *el-İhkâm*, II/526.

244 Cessâs, *el-Fusûl*, I/184-185.

örnek teşkil eden bütün hadisler, Hanefilerce *farklı yoldan ve değişik isimlendirmelerle* kabul edilmiştir. *Bu da iki taraf arasındaki ihtilâfın esaslı bir ihtilâf olmadığını göstermektedir.* Bu tespite rağmen, âhâd haber-Kur'an ilişkisine dair yaygın kanaatin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını düşünüyoruz. Usûl kaynaklarında yer alan bilgiler Ebû Hanîfe'den aktarılan icthad örnekleriyle birlikte tetkik edildiğinde, "tahsis etmeme" prensibinin bizzat Ebû Hanîfe'den aktarılmadığı, ancak fer'î icthad örneklerinden daha sonra tahrîc edilen bir prensip olduğu anlaşılmaktadır.²⁴⁵

B. TEÂRUZ

"Teâruz halindeki hadisler" ifadesiyle metin veya muteva bakımından birbirine muâruz olan hadisleri kastediyoruz. Burada daha ziyade âhâd haberler arasındaki teâruzdan söz etmek istiyoruz. Kur'an-hadis arasındaki muhalefet aradaki kuvvet dengesizliğinden dolayı "teâruz" yerine arz, âmmın tahsisi ve hassın delâleti gibi başlıklar altında ele alınmaktadır. Bu konulara daha önce değindiğimiz için yeniden ele almayacağız.

Yerleşik Hanefî usûlünde yaygın olan görüş, nesih ve tercihin te'lîfe takdim edilmesi şeklindedir.²⁴⁶ Ancak ilk dönem eserlerinde bizzat Ebû Hanîfe'den aktarılan bilgiler ve bazı Hanefî muhakkiklerin açıklamaları bu görüşün Ebû Hanîfe'ye nisbet edilemeyeceğini göstermektedir:

İmam Muhammed, *es-Siyeru'l-Kebîr*'de süvari ve piyadelerin ganimet hisselelerini açıklarken Ebû Hanîfe'nin süvariye iki, piyadeye bir pay verilmesini öngördüğünü; Ebû Yûsuf'a, Şam ve Hicaz ehline göre ise süvariye üç pay verilmesi gerektiğini, kendisinin de bu ikinci görüşü tercih ettiğini belirtir.²⁴⁷ Ardından her iki tarafın sahih ve meşhur haberlere dayandığını Ebû Hanîfe'nin ise konuya ilişkin haberleri te'lif etmeye çalıştığını şu cümlelerle anlatır:

"Ebû Hanîfe'ye gelince o şöyle der: Ben haberlerin arasını te'lif (*tevfik*) ederim. Bundan dolayı Peygamber'in, ata iki pay verdiğini anlatan hadisi, onun süvariye iki pay verdiği manasına hamlederim. Bu iki hisseden biri atından ötürü, diğeri ihtiyacına binaen humustan ya da savaştan önce [imam tarafından] kendisine yapılan bir vaatten (*tenfil*) ötürü verilir. Veyahut hadisteki attan (*feres*) maksat atlıdır (*fâris*) deriz. Zira Peygamber'in hisseyi [ata değil] atlıya/süvariye verdiğini kesin olarak biliyoruz."²⁴⁸

Ebû Yûsuf, Onun bu konuda Hz. Ömer'in "süvariye bir hisse, piyadeye bir hisse" şeklindeki uygulamasını esas aldığını belirtmektedir.²⁴⁹

245 Geniş bilgi için bkz. Metin Yiğit, *a.g.e.*, s. 398 vd.

246 el-Ensârî, Abdu'l-Alî Muhammed b. Nizâmuddîn (v. 1225/1810), *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Musellemi's-Subût fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1414/1993, II/219.

247 Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, III/35-36 Krş. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 19; A.mlf. *er-Redd*, s. 17; Tahavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, III/437.

248 Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, III/36. فَمَا أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فَقَالَ : أَوْفَقَ بَيْنَ الْأَخْبَارِ فَاحْتَمَلَ مَا رَوَى : أَنَّهُ أَعْطَى الْفَرَسَ.

249 Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 19.

Bu iki açıklamadan şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Ebû Hanîfe bir konuda bazı rivayet ve uygulamaları (mesela Hz. Ömer'in uygulamasını) esas almakla birlikte buna muarız gibi görünen diğer hadisleri yorumlayıp te'lif etmeğe çalışmıştır.²⁵⁰

Bu açıklamalardan ayrı olarak Ebû Hanîfe'den aktarılan ferî içtihad örneklerine bakıldığında da te'lifin diğer yöntemlere mukaddem olduğu anlaşılmaktadır.²⁵¹

Daha sonraki dönemlerde yaşayan muhakkik Hanefilerin açıklamaları da bu doğrultudadır. Mesela Tahâvî hadis yorumuna ilişkin genel bir açıklamada bulunur: Rivayetleri çelişik manalara hamletmek yerine mümkün oldukça muvafık manalara hamletmek gerektiğini belirtir ve bunun aynı zamanda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e ait bir görüş olduğunu söyler.²⁵² Tahâvî bu metodik açıklamayı birçok konuda yapar ve te'aruz halindeki hadislerin birbiriyle uyumlu olarak yorumlanmasını ve çelişik manalara çekilmemesi gerektiğini belirtir.²⁵³

Yukarıda aktardığımız örnekler ve açıklamalar Ebû Hanîfe'nin te'lifi neshe takdim ettiği konusunda bir kanaat vermektedir. Bu örneklerden hareketle, en azından nesih ve tercihin mutlak olarak takdim edileceği şeklindeki görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını söyleyebiliriz. Ancak usûl kitaplarında çoğunlukla sonradan varid olan nassın, muarız manadaki ilk nassı neshedeceği şekilde görüşler yer almaktadır.²⁵⁴ Bu konularda Ebû Hanîfe'den usûlî bir açıklama nakledilmiş değildir. Mezkûr kural Cessâs'ın da belirttiği üzere İsâ b. Ebân'a aittir.²⁵⁵

Bazı rivayetler için özellikle te'lif imkânı olmayan rivayetler için veya selefin açıkça terk ettiği ve mensuh olduğunu belirttiği örnekler için nesih ve tercih değerlendirmesinde bulunmak yerinde bir değerlendirmedir. Ancak bunu genel geçer bir kural olarak ileri sürmek ve bu haliyle Ebû Hanîfe'ye nisbet etmek doğru değildir.

Tespit ettiğimiz kadarıyla Ebu Hanife teliften sonra te'aruzu çözmek için ikinci nesih ve son olarak tercih işlemine başvurmaktadır.

Nesih konusunda şu kadarını söylemekle yetinmek istiyoruz. Nesih konusu, Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışında özel bir konuma haizdir. Müçtehidler arasında nasih-mensuh konusu üzerinde en fazla duran ve içtihadlarında bu konuya en fazla atıfta bulunan kişi Ebû Hanîfe'dir desek mübalağa etmiş olmayız. Âsar ve ihtilaf

250 Başka örnekler için bkz. Şeybânî, *es-Siyerü'l-Kebîr*, V/90-91, 252; Daha sonraki dönemlerde yazılan bazı kaynakların açıklamaları da aynı doğrultudadır. Örnek için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV/241; el-Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd (v. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lî'l-Muhtâr*, (Thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk), Dâru'l-Marife, Beyrut, 1423/2002, IV/158; Ali el-Kârî (v. 1014/1606), *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi'n-Nukâye*, (Thk. Muhammed Nezâr Temim, Heysem Nezâr Temim), Dâru'l-Erkam b. Erkam, Beyrut 1418/1997, III/282.

251 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 229-230; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 366-367; Hârezmî, *Câmiu'l-Mesânid*, II/304, 324; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/56.

252 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/558: وهكذا ينبغي أن يفرح عليه الآثار ويحمل على الإنفاق ما قدر على ذلك ولا يحمل على التضاد إلا أن لا يوجد لها وجه غيره.

253 Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/80-86; II/463, 465; IV/56 Bu örneklerin tamamında Tahâvî, ihtimalli haberlerin telif edilmesi gerektiğini belirtir. Ancak ilk ikisinde bunu Ebû Hanîfe'ye nisbet etmez.

254 Cessâs, *el-Fusûl*, II/291.

255 Cessâs, *el-Fusûl*, II/291.

kitapları incelendiğinde Ebu Hanife'nin gerek Kuran ayetleri arasında gerekse hadisler arasında cereyan eden neshi kabul ettiği anlaşılmaktadır.²⁵⁶

Tercihe gelince şayet teâruz halinde bulunan haberlerden ikisi de râvînin adaleti gibi kabul şartlarını haizse bu durumda *tercihe ilişkin ölçülere* başvurulur. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu ölçüleri iki ana başlıkta özetleyebiliriz: Raviye ilişkin ölçüler, Muhtevayla ilgili ölçüler. Raviye ilişkin ölçüleri; ravilerin adedi ve rivayet çokluğu, ravinin fıkıh ve fazilet bakımından üstün olması, ravinin hadisin içeriğiyle ilgili biri olması ve ravinin zabt bakımından daha temkinli oluşu şeklinde sıralayabiliriz. Metin ve muhtevayla ilgili ölçüleri de; Kitap ve Sünnete ve Hz. Peygamber'in genel tutumuna uygunluk, ulemanın genel telakkisine ve fukahanın ameline uygunluk, haberin müsbet içerikli olması ve ihtiyata uygunluk şeklinde belirtmek mümkündür.²⁵⁷

SONUÇ

Ebû Hanîfe'ye göre Sünnet, Kur'an'dan sonra dinin ikinci temel kaynağıdır. Sünnet'in Kur'an'ı beyânı konusunda Ebû Hanîfe ile diğer müctehidler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İlk kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'daki umûmî ifadeleri meşhûr ve âhâd haberlerle tahsis ettiğini göstermektedir. Usûl kitaplarında yer alan şekliyle "hadislerin Kur'an, umûmul-belvâ ve kıyâsa arzı" gibi prensipler ve "haber-i vâhidin Kur'an'ın umûmunu tahsis edememesi" şeklindeki görüşler tahrîce dayanmaktadır. Kaynaklar incelendiğinde bu konuda Hanefî mezhebinde homojen bir tutumun olmadığı, mezhep içinde bir takım farklı yaklaşımların olduğu, ancak zamanla bunlardan bazılarının öne çıktığı anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin hadislerin muhtevâsıyla ilgili olarak ileri sürdüğü tek şart, adem-i şüzûzdur. Yani haber-i vâhidin Kur'an'ın mânâ ve delâletine ve hakkında ittifak edilen Sünnete veya meşhûr ve ma'rûf Sünnete aykırı olmaması lazımdır.

Ulaştığımız bu sonuçlar, usûl tarihi hakkında -özellikle Batılı araştırmacılar tarafından- ileri sürülen bazı tezlerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi oryantalistler, İmam Şâfiî'nin usûl tarihinde son derece etkili ve belirleyici olduğunu ileri sürmektedirler. Bundan hareketle birçok yazar, Ebû Hanîfe'nin usûlünün ve bu cümleden olarak onun Sünnet anlayışının Şâfiî'nin çıkışıyla kesintiye uğradığını ve müslüman toplumlarında hâlen hâkim olan usûlün Şâfiî'nin eseri olduğunu iddia etmektedir. Bu çalışmada ortaya konan sonuçlar, Şâfiî ile başladığı söylenen ölçü ve anlayışın daha önce de var olduğunu, cumhura ait usulle Ebu Hanife usulü arasında büyük bir mesafenin olmadığını göstermektedir.

256 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 215-216, 228, 274, 315, 315; Şeybânî, *el-Muvatta'*, s. 110, 345; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/15, 16,18

257 Örnekler için bkz. Metin Yiğit, a.g.e, s. 451-473.

EBU HANİFE VE EHL-İ HADİSİN SÜNNET ANLAYIŞLARINDAKİ TEMEL FARKLAR

Doç. Dr. İshak Emin Aktepe*

The Main Differences between Abû Hanifa and Ahl-al Hadîth's Understanding of Sunnah

Ehl-i hadith criticised very much Ebu Hanife when he lived and after his life. They claimed that Ebu Hanife wasn't obey sunna and hadith in a lot of questions and he disregarded them. But Ebu Hanife is representative of a tradition that it begins with Abdullah b. Mesud and continues with Alkame, Nehai and Hammad. He assessed and commented sunna and hadith in accordance with this tradition. However Ehl-i hadith had a religious approach that relies on hadiths in belief, jurisprudence and ethic. They denied personal views when they had a hadith. In conclusion Ebu Hanife and Ehl-i hadith had got different methodologies. Ebu Hanife's methodology proffered caution about the hadiths when Ehl-i hadith's methodology proffered trust in them.

Giriş

Ehl-i hadisin itikadi, ameli ve ahlaki konuların tamamında rivayet merkezli bir din algısına sahip olduğu, yeni düşünceler ve tartışmalara açık olmayıp bunları bidat olarak nitelediği, reyî, tevili, yorumu, akli çıkarımları dinden ve sünnetten uzaklaşmak olarak telakki ettiği, rey ehlini ve kelamcılarını sevmediği, haberlere dayalı olarak kurduğu kendi inanç ve hukuk sistemini savunmak adına kitaplar telif ettiği ve muhalif gördüğü gruplara karşı yine haberlere dayanarak reddiyeler yazdığı bilinen bir husustur. Ehl-i hadis Kaderiyye, Cehmiyye, Mutezile, Zenadika, Mürcie, Ehl-i bida, Ehl-i ehva ve Mübtedia nitelendirmeleriyle pek çok grup ve kişiyi Hz. Peygamber'e, sünnete ve hadislere uymamakla itham etmiş, tenkit etmiş ve hatta bazı konularda tekfir etmiştir. Bundan da öte bu grupların bizzat Hz. Peygamber tarafından tekfir edildiğine "inanarak" bu anlama gelecek haberler aktarmıştır¹. Ehl-i hadisin eleştirilerinden ve hakaretlerinden nasibini alanlardan biri de İmam Azam Ebu Hanife'dir (ö. 150/767)². Ebu Hanife, yaşadığı dönem

* Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ishakemin@mynet.com

1 Bk. Yavuz Köktaş, "Kaderiye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/2, 2003.

2 Ehl-i hadisin tenkit ve ithamlarını toplu olarak görmek için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışına Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994, s. 230-265.

ve hemen sonrasında Ehl-i hadisin yoğun tenkitlerine ve ağır ifadelerine muhatap olmuştur. Kimi zaman ismi açıkça anılarak kimi zaman gizlenerek (badu'n-nas, badu'l-meşrikiyyin vs.) savunduğu fikirler sünnet ve hadise aykırı olmakla itham edilmiştir. Hatta Ehl-i hadisin zirve şahsiyetlerinden Buhari (ö. 256/870) *et-Tarihu'l-kebir* adlı eserinde isnadını tenkid etmediği bir haberle Hammad b. Ebi Süleyman'ın (ö. 120/737) öğrencisi Ebu Hanife'yi *halku'l-Kur'an* konusundaki görüşü sebebiyle “müşrik” diye nitelediğini rivayet etmiştir³. Bu ve benzeri pek çok ithamla Ehl-i hadisin sünnet/hadise sahip çıktığı ve Ebu Hanife'nin bunları önemsemediği izlenimi oluşturulmuştur. Bu sebeple çalışmamızda Ebu Hanife'nin sünnet/haber algısı ile Ehl-i hadisin sünnet/hadis algısı arasındaki farklara işaret edilecek ve böylece Ehl-i hadisin bu konuda Ebu Hanife'ye yönelttiği tenkitlerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

Ebu Hanife'nin Sünnet Anlayışı İle Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışı Arasındaki Temel Farklar

Sünnet/hadis anlayışlarının farklı olabileceğini tespit, sünnete ve hadise uyulup uyulmadığı konusundaki tartışmalar için oldukça önemlidir ve ne yazık ki bunun ehemmiyeti bugün dahi bazı çevrelerce tam olarak anlaşılabilmiş değildir. Zahiriye ile Mutezile'nin, Şafiiye ile Hanefiyye'nin, Malikiyye ile Hanbeliyye'nin, muhaddisler ile sufilerin sünnet/hadis algısı birbirinden oldukça farklıdır. Zahiri bir alim hadisleri bütünüyle vahiy kabul eder. Hadislerin de “zikir” kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ve Kur'an gibi korunduğunu savunur. Hadislerin lafızlarının bağlayıcılığına inanır ve kıyası dahi reddederek hadislerin lafzına mutlak bağlılığa davet eder. Buna karşın Mutezili bir alim ise haberlere ihtiyatla yaklaşır. Hadisleri ve sünneti reddetmez ancak hadislere güvenmek için yalnızca isnad değerlendirmelerini yeterli bulmaz. Onları Kur'an ve akıl çerçevesinde değerlendirir. Halbuki bir muhaddis daha çok isnadı önemser ve metnin sıhhatini isnada bağlar. Hz. Peygamber'den geldiğine kanaat getirdiği bir hadise tevil ve yorumla muhalefet etmeyi hoş karşılamaz. Zayıf bile olsa hadislerin en azından amellerin faziletleri konularında delil olabileceğini düşünür. Hanefi bir alim ise manevi inkıta anlayışıyla isnaddan ziyade metnin bazı kriterlere uymasını arar. Kur'an'a ve Hanefi gelenek içinde maruf olan sünnete aykırı haberleri kabul etmez. Haberlerin yorumlanmasını sünnete muhalefet saymaz. Tüm bunlardan ayrı olarak bir sufi ise metnin ulema-yı kibar tarafından hadis diye kabul edilmesine bakar ve ne isnad arar ne de metni sorgular. Rüyada hadis alınabileceğine ve keşifle hadislerin tashih edilebileceğine inanır. Alimlerin kitaplarında uydurma hadis olmayacağını söyler. Şafii bir alim sünnetin sadece merfu haberle tespit edilebileceğini savunup amel-i ehl-i Medine'yi “anlamsız bir şey” diye niteler. Buna mukabil Maliki bir alim sünnetin tespiti için öncelikle amel-i ehl-i Medine'ye bakılması gerektiğini düşünür ve amele aykırı haberleri zayıf addeder. Netice itibarıyla bunlar kimi zaman birbirlerine yaklaşırsalar da temel bazı tercihlerindeki farklılıklar yüzünden oldukça değişik sonuçlara varırlar.

3 Muhammed b. İsmail el-Buhari, *et-Tarihu'l-kebir*, I-VIII, thk. Muhammed Abdulmuid Han, Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Usmaniyye, IV, 127.

A. Sünnetin Mahiyeti / Sünnet Nedir?

Sünnetin aslında Hz. Peygamber'in tasarruflarından çıkan sonuç olduğu konusunda Ebu Hanife ve Ehl-i hadis müttefiktir. Yani sünnet kavramı ilk etapta Hz. Peygamber'le ilgilidir. Bununla birlikte her ne kadar Ebu Hanife'nin eserlerinde doğrudan bir beyan bulamasak da öğrencileri Ebu Yusuf ve Muhammed'in sahabe uygulama ve görüşlerine de sünnet dediklerini⁴ ve daha sonra bu düşüncenin mezhebin temel prensibi haline geldiğini görmekteyiz. Bu noktada Hanefi usul kaynaklarında “Güzel bir sünnet koyan hem bunun sevabını alacak hem de kıyamete kadar o sünnetle amel edenlerin ecri kadar sevap alacaktır” ve “Benim ve raşid halifelerimin sünnetine sarılın” rivayetlerine atf yapılmaktadır. Yine aynı kaynaklarda geçmiş dönemlerde “Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in sünneti” ifadelerinin kullanıldığı zikredilmekte ve “İki Ömer'in sünneti” üzerine biat alındığı kaydedilmektedir. Hz. Peygamber'e tabi olmak gerektiği gibi sahabeye de uyulması icap ettiği belirtilmektedir⁵. Ebu Zeyd ed-Debusi (ö. 430/1040) sahabe görüşlerine sünnet denilmesini sahabenin Hz. Peygamber hakkındaki bilgisine dayandırmaktadır⁶. Hasılı öğrencilerinin ve Hanefi geleneğin bu düşüncesini Ebu Hanife'ye de nispet edebilirsek diyebiliriz ki ona göre sünnet yalnızca nebevi uygulamalar değil aynı zamanda sahabe⁷ tasarruflarıdır.

Halbuki Ehl-i hadisten İmam Şafii (ö. 204/819), sahabe uygulama ve görüşlerinin sünnet olarak adlandırılmasına kesinlikle karşı çıkar. *İhtilafu'l-hadis* adlı kıymetli eserinin bir yerinde açıkça şöyle der: *ومن قال منهم قولاً لم يروه عن النبي صلى الله عليه وسلم لما وصف من أنه يعزب عن بعضهم بعض قوله ولم يجز أن يذكره عنه إلا رأياً له ما لم يقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا كان هكذا لم يجز أن تعارض بقول أحد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم* “Sahabeden herhangi biri açıkça Hz. Peygamber'e isnad etmeksizin bir söz söylemiş ise hiç kimse sahabenin bu sözünü Resulullah'a isnat edemez. Zira daha evvel anlattığım üzere sahabilerin Hz. Peygamber'e ait bazı sözleri bilemedikleri görülebilmektedir. Dolayısıyla bizzat kendisi Resulullah'a nispet etmediği sürece sahabenin ifadesini kendisinin kişisel görüşü saymamız gerekir. Bu sebeple de başkalarının görüşlerine dayanarak Resulullah'ın sözlerine aykırı davranamayız”⁸.

Şafii'nin amacı sünnetin tespitinde merfu haberlerin otoritesini sağlamlaştırmak ve Irak fıkıh ekolünün Abdullah b. Mesud ve benzeri sahabilerden gelen mev-

4 Ayrıntılı bilgi için bk. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay., 2010, II. Baskı, s. 139 vd., 152 vd.

5 Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, Beyrut: Daru'l-Marife, I-II, ths., I, 114.

6 Ebu Zeyd ed-Debusi, *Te'sisü'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbani, İstanbul: Eda Yay., 1990, s. 113.

7 Bu noktada Hanefilerin kimlere sahabe dediği önem kazanmaktadır. Serahsi rivayet ehlini tanınır olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayırmaktadır. Tanınır olanları da fıkıyla bilinenler ve fıkı az olanlar diye ayırmaktadır. Hulefa-yi raşidin, abadile, Zeyd b. Sâbit, Aişe'yi ilk gruba, Ebu Hüreyre ve Enes b. Malik'i ikinci gruba örnek vermektedir. Tanınır olmayan sahabileri ise Hz. Peygamber'in yanında fazla kalmamış olanlar diye nitelermektedir ve bu gruba da Vabisa b. Mabed, Seleme b. Muhabbik ve Makil b. Sinan'ı misal vermektedir. Serahsi'nin belirttiğine göre fıkıyla ön plana çıkmış olanların rivayetleri kıyasa aykırı bile olsa kabul edilir; fıkıyla tanınmayanların rivayetleri kabul edilir ancak kıyasa aykırı olurlarsa bunlara tabi olunmaz; tanınmayan sahabilerin rivayetleri ise ancak onları teyid eden bir başka delil varsa alınır. Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, I, 338-345.

8 Muhammed b. İdris eş-Şafii, *İhtilafu'l-hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, s. 87.

kuf haberlere, Medine fıkıh ekolünün ise amel-i ehl-i Medine ve İbn Ömer gibi sahabilerden gelen haberlere dayanarak sünneti tespit etmelerine engel olmaktadır⁹. Zira ona göre bu düşünce sahabe görüşlerine tabi olup gerçek nebevi sünneti terk etme neticesi vermektedir. Halbuki hicri ikinci asır Irak ve Medine fıkıh ekolleri birer geleneğin temsilcileriydiler. Dolayısıyla bu gelenek içerisinde öğrenilmiş bulunan merfu ya da o geleneğin kurucu otoritelerinden gelen mevkuf haberleri, amel-i ehl-i Medine'yi, meşhur ve maruf sünneti muhaddislerce nakledilen ferid hadislerle göre daha fazla önemsemişlerdir. Neticede Hz. Peygamber'i daha iyi tanımları düşüncesinden hareketle söz konusu sahabe uygulamalarına da sünnet demişlerdir.

B. Sünnetin Bağlayıcılığı / Resulullah'ın Tasarrufları

Hz. Peygamber'den nakledilen bilgiler bağlayıcılık açısından tarih boyunca İslam alimlerinde farklı kategorilerde değerlendirilmiştir¹⁰. Bu meyanda en erken açıklamalardan birisi rivayete göre Mekhul'e (ö. 112/730) aittir: السنة سنتان سنة أخذها هدى، سنة سنتان سنة أخذها حسن وتركها لا بأس به “Sünnet iki kısımdır: (a) Amel edilmesi hidayet, terkedilmesi dalalet olan sünnet (b) Amel edilmesi güzel, terkedilmesi sakıncasız olan sünnet”¹¹. Son dönemlerde ise bu konu teşrii sünnet ile gayr-ı teşrii sünnet diye iki temel başlık altında incelenmiştir¹².

Ebu Hanife'den bu hususta doğrudan bir beyan kaydedilmemekle birlikte verdiği fetvalardan bu tasnifin farkında olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle devlet idaresini doğrudan ilgilendiren meselelerde Ebu Hanife'nin bir kısım nebevi tasarrufları Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem ve yerle sınırlı saydığı ve ilgili hükmü devlet başkanının yetkisine bıraktığı görülmektedir. Buna dair şu üç misali verebiliriz:

(1) Rivayete göre Hz. Peygamber من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه “*Kim düşmanını öldürürse ve bunu ispatlarsa üstündekiler onundur*”¹³ buyurmuştur. Bu haberi talili bir yoruma tabi tutan Ebu Hanife, söz konusu hükmü devlet başkanının maslahat görüp görmemesine bağlı kılmıştır. Buna göre savaş öncesinde mücahitlere böyle bir hak tanınmışsa herkes öldürdüğü düşmandan aldığı mallara sahip çıkabilecektir¹⁴. İmam Malik de Ebu Hanife ile aynı düşüncededir. Ona göre Resulullah

9 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. İshak Emin Aktepe, “İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikilere Karşı Hadis Savunusu”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, VI/1, 2008, ss. 111-132.

10 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, Ankara: TDV, 2010.

11 Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, I, 114. Bu söz Darimi tarafından “Sünnet amel edilmesi farz terk edilmesi küfür olan sünnet ve amel edilmesi fazilet ve terk edilmesi sakıncalı olan sünnet şeklinde ikiye ayrılır” diye kaydedilmiştir. Ebu Muhammed ed-Darimi, *Sünen*, I-IV, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darani, Suudi Arabistan: Daru'l-Muğni, 2000, I, 475. Muhakkik senedindeki bir ravi sebebiyle rivayeti zayıf olarak nitelemektedir.

12 Böyle bir yaklaşım için bk. Muhammed Selim Avva, “Sünnetin İslam Hukûkuna Etkisi”, (trc. İshak Emin Aktepe), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/2, ss. 259-280.

13 Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Sahih*, I-IX, thk. Muhammed Zühayr b. Nasir, Daru Tavğî'n-Necat, 1422, IV, 92; Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahih*, I-V, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, Beyrut: Dar İhyai't-Turasi'l-Arabi, III, 1370.

14 İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhari*, I-X, thk. Ebu Temim Yasir b. İbrahim, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003, V, 311; Yahya b. Şeref en-Nevevi, *Şerhu'n-Nevevi ala Sahihi Müslim*, I-XVIII, Beyrut: Dar İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1392, V, 232.

bu hükmü yalnızca Huneyn'de vermiş; diğer savaşlarda mücahitlere böyle bir hak tanımamıştır¹⁵.

(2) Sahipsiz arazinin ihyası (ihyau'l-mevat) konusunda da Ebu Hanife'nin böylesi bir tavır içinde olduğu ifade edilmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *من أحيأ أرضاً ميتة فهي له* “Sahipsiz araziye ihya eden oranın maliki olur”¹⁶. Ebu Hanife, bu yolla mülk edinilebilmesi halinde insanların aynı yeri ihya etmek isteğiyle sürekli kavga ve kargaşa içine düşebilmeleri ihtimalinden hareketle söz konusu hükmü yine devlet başkanının insiyatifine bırakmıştır¹⁷. Öğrencisi Muhammed b. Hasan (ö. 189/805) ise hadise dayanarak devlet başkanı izin versin vermesin sahipsiz arazilerin oraları ihya edenlere ait olacağına hükmetmiştir¹⁸.

(3) Benzer bir konu da alacaklının iflas eden borçlusundaki alacağını, mahkeme kararı olmaksızın bizzat sattığı malı alarak ya da borçlunun başka mallarından ele geçirdiklerini vermeyerek tahsil etmesi meselesidir (meseletü'z-zafer). Rivayete göre Hind bnt. Utbe kocası Ebû Süfyân'ın cimriliğinden yakınıp kendisine ve çocuğuna yetecek miktarda mal vermemesini şikayet ettiği zaman Hz. Peygamber ona *كذبي ما يكفيك وولدك بالعرف* “Kendine ve çocuğuna yetecek kadar malı örfe uygun olarak alabilirsin”¹⁹ buyurmuştur. Ehl-i hadisten Şafiiiler bu hadisle istidlal ederek hak sahibinin ister mahkeme yoluyla alabilir ister alamasın borçlusundaki hakkını bizzat borcun misliyle ya da kıyemi mallarından kıymetlendirme yoluyla alabileceğine hükmetmişlerdir. Ebu Hanife ise bu hükmü misli mallarla sınırlamış ve kıyemi mallara teşmil edilmesinin haksızlığa sebebiyet verebileceğini ifade etmiştir²⁰. Buna göre kıyemi mallarla ilgili hüküm ancak mahkeme tarafından verilebilir.

Ehl-i hadis Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarını nübüvvet vasfına dayandırma temayülündedir. İmam Şafii'ye göre “sünnetlerin” devlet başkanlarının insiyatifine bırakılması, başka bir deyişle Resulullah'ın hükümlerinin kendi dönemindeki şartlarla ilgili kişisel içtihat sayılması, ortada sünnet diye bir şey kalmaması neticesine götürür²¹. Buradan da anlaşılacağı üzere Şafii, Ebu Hanife'nin devlet başkanının iznine bıraktığı meselelerde nebevî hükmü bütün dönemler için geçerli saymaktadır²². Örneğin ölü arazilerin ihyası konusunda açıkça şöyle der: *إعطاء النبي: أعطاه من عطاء من عطاء السلطان* “Kendisine Resulullah tarafından bir hak verilmiş kimseye bu hakkı vermek devlet başkanının verdiği haklardan daha önceliklidir”²³.

15 Malik b. Enes, *el-Muvatta*, I-VIII, thk. Muhammed Mustafa el-Azami, Abudabi: Müessesetü Zayed b. Sultan, 2004, III, 648.

16 Ebu Davud es-Sicistani, *Sünen*, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, III, 178.

17 Ebu Yusuf, *el-Harac*, thk. Taha Abdurrauf Sad, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, s. 76.

18 Malik b. Enes, *Muvatta (Şeybani Rivayeti)*, thk. Abdulvehhab Abdullatif, Mektebetü'l-İlmiyye, s. 295.

19 Buhari, *Sahih*, III, 79; Ebu Davud, *Sünen*, III, 289.

20 Ahmed b. Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari*, thk. Muhibbuddin el-Hatib, I-XIV, Beyrut: Daru'l-Marife, V, 109.

21 Muhammed b. İdris eş-Şafii, *İhtilâfu Malik veş-Şafii (el-Ümm)*, I-VIII, Beyrut: Daru'l-Marife, 1990, VII, 240. *تأما أن يتحكم متحكم فيدعى أن قولي النبي صلى الله عليه وسلم أحدهما حكم والآخر اجتهاد بلا دالة فإن حاز هذا خرجت السنن من أيدي الناس*

22 Bk. İshak Emin Aktepe, *İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 249.

23 Şafii, *İhtilâfu Malik veş-Şafii (el-Ümm)*, VII, 243.

Hasılı bir haberde Resulullah tarafından her hangi bir kimseye hak verilmişse bunu engellemek kimsenin hakkı olamaz. Bu konuda İshak b. Raheveyh, Ahmed b. Hanbel ve Tirmizi de Şafii gibi düşünmektedirler²⁴. Hatta Şafii'nin beyanına göre Ebu Yusuf da bu konuda hocasını sünnete muhalefetle itham etmiştir²⁵. Aynı durum düşmanını öldüren mücahidin onun teçhizatını alması meselesinde de söz konusudur. İmam Şafii hadisin sahih ve sabit olduğunu, bizzat Resulullah'tan buna aykırı bir haber gelmediğini vurgulayarak Ebu Hanife'nin hadise aykırı hükmettiğini ifade etmiştir²⁶. Hatta kitabının bir başka yerinde açıkça şöyle der: “Bu hadis bazı insanların (Ebu Hanife) bu meselede sünnete muhalefet ettiğine delalet etmektedir. Onlar devlet başkanı savaş öncesinde “Kim düşmanını öldürürse üstündekileri alabilir” demedikçe kimse düşmanının teçhizatını alamaz demişlerdir. Hatta bazı arkadaşlarımız bunun devlet başkanının içtihadına bağlı olduğunu düşünürler. Halbuki bize göre bu “Resulullah'ın hükmüdür”. Hz. Peygamber birden fazla yerde düşmanını öldüren mücahidin düşmanın teçhizatını almasına hükmetmiştir²⁷. Bu konuda alimlerin çoğunluğunun da Şafii ile hem fikir olduğu söylenmiştir²⁸.

C. Sünnet Vahiy İlişkisi

Sünnetin bağlayıcılığı konusundaki görüşlerinden hareketle Ebu Hanife'nin sünneti vahiy merkezli bir değerlendirmeye tabi tutmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle dünyevi meselelerdeki bir kısım haberleri mutlak bağlayıcı addetmemesi, yorumlaması, maksatlarına bakması ve Hz. Peygamber'in kendi dönemiyle ilgili içtihatlar sayması bunları vahiy saymadığının tipik göstergesidir. Bununla birlikte kendisinden açık bir beyan bulamasak da sünnetin vahiy yönünü tamamen reddettiğini de söyleyemeyiz. Zaten Ebu Hanife sonrasında Hanefilerin, sünneti “vahy-i batın ya da vahye benzer bilgi” saydıkları görülmektedir²⁹.

Sünnetin vahiy olup olmadığı konusu üzerinde Ehl-i hadis uleması ise daha yoğun bir şekilde durmuştur. Onlara³⁰ göre sünnetin vahiy olma hali daha ağırlıklıdır. İbn Hazm (ö. 456/1064) sünnetin vahiy olduğunu şöyle savunur: “Kur'an'ın şer'i meselelerde temel dayanak olduğunu beyan etmiş idik. Kur'an'a baktığımızda Resulullah'ın bizlere yönelik talimatlarına harfiyen uymamızı istediğini ve Allah'ın Hz. Peygamber'i “*O hevasından konuşmaz. Ancak vahyedilenleri söyler*” şeklinde nitelediğini görürüz. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e gelen vahyin iki kısmı olduğunu ifade etmek doğru olacaktır. Bunlardan ilki dillerde okunan, aleme karşı mucizevi yönü bulunan ve kitap olarak telif edilmiş bulunan Kur'an'dır. İkincisi ise

24 Ebu İsa et-Tirmizi, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, I-V, Beyrut: Dar İhyai't-Turasi'l-Arabi, III, 662;

25 Şafii, *İhtilâfu Malik ve Şafii (el-Ümm)*, VII, 243. ولقد خالفه أبو يوسف فقال فيه مثل قولنا و عاب قول أبي حنيفة بخلاف السنة.

26 Şafii, *er-Red ala Muhammed b. Hasan (el-Ümm)*, VII, 364.

27 Şafii, *el-Ümm*, IV, 149.

28 İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, VI, 247. Evzai, Sevr, Leys, Ebu Sevr, İshak, Ahmed, İbn Cerir ve başkalarına atf için bk. Nevevi, *Şerhu Sahihi Müslim*, XII, 58.

29 Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, II, 90.

30 Hatta bu düşünce İslam alimlerinin çoğunluğuna nispet edilmiştir. Bk. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *DİA*, XV, 29.

nakledilen, varid olduğu anda kaydedilmeyen, aleme karşı mucizevi yönü olmayan, dillerde okunmayan Resulullah'tan aktarılan haberlerdir. Bu haberler Allah'ın muradını bizlere açıklayan delillerdir"³¹. Ehl-i hadisin eserlerinde sünnetin vahiy vasfına dikkat çeken haberleri ise sıklıkla görebiliriz³². Onlara göre Cibril Kur'an gibi sünnetleri de ona indiriyor idi. Bu sebeple Hz. Peygamber "*Dikkat edin! Bana Kur'an ve onun bir benzeri verildi*"³³ buyurmuştur. Ehl-i hadisin yorumuna göre bu hadiste işaret edilen Kur'an benzeri bilgiler sünnettir; yani sünnet vahiydir³⁴.

Netice olarak Ebu Hanife'ye nispetle Ehl-i hadisin sünnetin vahiy vasfına daha fazla vurgu yaptıkları ve bu sebeple hadisleri talili yorumdan daha çok taabbüdi bir tarzda yorumladıkları söylenebilir.

D. Sünnetin Tespiti / Merfu Haberin Otoritesi Meselesi

Genelde İslam alimlerinin özelde ise Ebu Hanife ile Ehl-i hadisin ihtilaf ettikleri konulardan biri de sünnetin nasıl tespit edileceği meselesidir. Ebu Hanife ve Hanefi gelenekte sünnet, Hz. Peygamber'in ve (fakih) sahabilerin tasarrufları olarak algılanınca doğal olarak sünnetin tespiti için kullanılacak deliller de merfu ve mevkuf haberler olmaktadır. Ebu Hanife'nin öğrencileri sünneti öncelikle amel-i ehl-i Medine'ye dayanarak tespit eden İmam Malik'in yaklaşımını isabetli bulmaz ve eleştirirler. Onlara göre amel-i ehl-i Medine düşüncesinin standartları belli değildir. Halbuki sünnet haberler gibi belli standartları olan müşahhas delillerle tespit edilmelidir. Bu anlamda amel hiçbir değer ifade etmez³⁵.

İmam Şafii de sünnetin tespitinde amel-i ehl-i Medine'yi esas alan İmam Malik'i eleştirir³⁶. Bu yaklaşım tarzını otuz beşli yaşlarından sonra tanıştığı İmam Muhammed'den almış olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat Şafii, sünneti mevkuf haberlere dayanarak tespit eden Ebu Hanife ve öğrencilerine de katılmaz. Ona göre sünnetin tespit edilebileceği yegane kaynak merfu haberlerdir³⁷. Şafii, Hz. Peygamber'e isnad edilmeyen haberlere dayanarak merfu haberlerin terk edilmesine hemen bütün çalışmalarında karşı çıkmaktadır. Hatta kanaatimizce onun asıl mücadelesi haberleri tamamıyla ya da kısmen (haber-i ahadları) reddeden gruplara karşı değil sünneti amel ya da mevkuf haberlere dayanarak tespit edip kendisi kadar zahiri tavır sergilemeyen Ebu Hanife ve Malik taraftarlarına yöneliktir³⁸.

31 Ali b. Hazm el-Endelüsi, *el-İhkam*, I-VIII, Kahire: Daru'l-Hadis, 1404, I, 93.

32 Bu konuda ayrıntılı bilgi ve delillerin münakaşasını görmek üzere bk. Mustafa Genç, *Sünnet Vahiy İlişkisi*, İstanbul: Kitabı, 2009.

33 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risale, 2001, XXVIII, 410; Ebu Davud, *Sünen*, IV, 200.

34 Ebu Muhammed İbn Kuteybe, *Tevlîlü muhtelifî'l-hadis*, el-Mektebü'l-İslami, 1999, s. 246.

35 Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, *el-Hucce ala ehli'l-Medine*, I-IV, nşr. Mehdi Hasan el-Kilani, Beyrut: Alemü'l-Kütüp, 1983, II, 621-622.

36 Ayrıntılı bilgi için bk. İshak Emin Aktepe, "İmam Şafii'nin Ehl-i Kelam ve Malikilere Karşı Hadis Savunusu", *HTD* (Hadis Tetkikleri Dergisi), VI/1, 2008, ss. 111-132. Örnekler için bk. Muhammed b. İdris eş-Şafii, *İhtilâfu Mâlik ve eş-Şâfiî*, (trc. İshak Emin Aktepe), İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

37 Şafii, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 12.

38 Bk. İshak Emin Aktepe, *İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 230-231.

Bu yaklaşımın bir neticesi olarak örneğin Ebu Hanife ve ashabı, özellikle birçok sahabinin (Huzeyfe, Ali, İbn Mesud, İbn Abbas, İmran b. Husayn, Ammar b. Yasir ve Sad b. Ebi vakkas) cinsel organlara dokunmayı abdesti bozan bir davranış saymamasına dayanarak bu istikamette hükmederken İmam Şafii Hz. Peygamber'e isnad edilerek nakledilen *"Cinsel organa dokunursanız abdest almanız gerekir"* hadisine dayanarak *إذ مس أحدكم ذكره فالتوضأ* "Resulullah'tan sabit olan haberlere muhalefet edenlerin görüşleri hüccet sayılamaz"³⁹ demiş ve buna göre hükmetmiştir. Hatta bir rivayette *أفضى* / efdâ kelimesi geçtiği için sadece elin içiyle dokunmayı abdesti bozan bir davranış saymıştır⁴⁰. Halbuki bu tavrıyla Şafii, merfu haberleri savunacağı derken birçok sahabi-yi abdesti bozan durumlardan dahi habersiz hale getirmiştir.

E. Habere ve Hadis Ravilerine Güven Meselesi / Maruf Sünnet Kriteri

Ebu Hanife, Irak bölgesi alimlerindedir ve Irak haberler bakımından güvenilir kabul edilmiştir⁴¹. Bunun temel sebepleri olarak farklı din mensuplarının çokluğu, bu bölgenin Şia için merkez haline gelmesi, Müslüman olanların eski inançlarını İslam'a taşımaları, zındıkların faaliyetleri, kader tartışmalarını çıkaranların bu bölgede yaşamaları, Cehm b. Safvan'ın çalışmaları, Mutezile'nin düşünceleri ve Yunan filozoflarına ait bilgilerin yaygınlığı gösterilmiştir⁴². Ayrıca hadis uydurma faaliyetleri olmasa dahi zaten haberlerin naklinde pek çok hataların vaki olduğu muhakkaktır. Henüz sahabe asrında ashabın birbirlerinin haberlerini düzelttikleri bilinen bir husustur. Hz. Aişe'nin pek çok sahabinin rivayetini farklı sebeplerle tenkit ettiği hatta bu eleştirilerin bir kitap teşkil edecek kadar çok olduğu malumdur⁴³. Bu sebeple Hanefiler ravileri fakih ve fakih olmayan diye ayırmışlardır. Fakih ravilerin haberlerini kıyasa muhalif de olsa kabul ederken fakih olmayanların ancak kıyasa muhalif olmayan haberlerini amele uygun bulmuşlardır⁴⁴. Halbuki hadisçiler için fakihlik hadis ravisi olmak için şart değildir. Adalet ve zabt sahibi olması hadislerinin sahih kabul edilmesi için yeterlidir. Eğer zabtında bir miktar kusur varsa hadisleri hasen kabul edilir. Adalet ve zabt sahibi olmasa bile yine de hadisleri fezail-i amal gibi konularda kabul edilir.

Anlaşıldığı kadarıyla hem uydurma haberlerden sakınabilmek hem de yanlış aktarılan rivayetlere binaen hüküm vermemek adına Ebu Hanife ve öğrencileri hassaten kendi üstadlarından gelen haberlere karşı güven duyup bilinmeyen haberleri şaz saymış ve onlardan uzak durmaya çalışmışlardır. Örneğin Ebu Yusuf (ö. 182/798) eserlerinden birinde açıkça şöyle der: "Hadislerden herkesin bildiğini al, şâz hadisten sakın!"⁴⁵ Bu tavrı nispeten haberler üzerine telif ettikleri çalışmala-

39 Şafii, *İhtilafu Malik ve Şafii (el-Ümm)*, VII, 203.

40 Şafii, *el-Ümm*, I, 34.

41 Celalüddin es-Suyuti, *Tedribü'r-ravi*, I-II, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabi, Dar Tayyibe, I, 89.

42 Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun: Etüt, 1997, s. 49-50.

43 Bk. Zerkeşi, *el-İcâbe li irâdi mestedrekethu Aişe ale's-sahâbe*, thk. Saïd el-Afgâni, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi, 1970.

44 Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, I, 338-345.

45 Ebü Yüsuf, *er-Red ala Siyeri'l-Evzâi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgâni, Haydarabad, nşr. Lecnetu İhyâ'il-Maârif en-

rında da görmekteyiz. Ebu Yusuf'un bir nevi Ebu Hanife müsnedi sayılan *Kitabu'l-asar* adlı eserinde zikrettiği 1068 hadisin 650'si *Ebu Hanife – Hammad – İbrahim* isnadına sahiptir. Bunların 436'sı doğrudan İbrahim en-Nehai'nin fetvasıdır⁴⁶.

Ayrıca Ebu Hanife ve öğrencilerinin haberin isnadındaki zahiri kopukluktan ziyade haberi nakleden kişiye önem verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim onlar özellikle üstadlarının mürsel (munkatı) haberlerini kabul etmişlerdir⁴⁷. Hatta üstadlarından geliyorsa usule aykırı olan haberleri bile kabul etmişlerdir: Örneğin Ebu Hanife namazda sesli gülmeyi hem namazı hem abdesti bozan bir kusur saymıştır. Çünkü hem Hz. Peygamber'den bu yönde bir haber aktarılmış⁴⁸; hem de İbrahim en-Nehai böyle hükmetmiştir⁴⁹. Halbuki usulde gülme, ağlama, esneme, bağırma ve konuşma gibi fiillerin abdesti bozduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Maruf ve meşhur sünnete dayanıp buna aykırı haberleri reddetmeleri de Ebu Hanife ve ashabının haberlere ve ravilere güven konusunda ihtiyatlı davrandıklarını göstermektedir. Bu konuyu bir şahit ve davacının yeminine dayanılarak hükmedilip hükmedilemeyeceği meselesiyle örneklendirebiliriz. Rivayete göre Hz. Peygamber bir şahit ve davacının yeminine dayanarak hükmetmiştir⁵⁰. Ancak Hanefiler bu hadisle amel etmezler. Konu hakkındaki değerlendirmelerini Serahsi şöyle arzeder: “Bütün bu anlatılanlardan anlaşılıyor ki bir şahit ve davacının yeminine dayalı olarak hükmedildiğini ifade eden hadis Kur'an'a aykırıdır. Bu sebeple onunla amel etmiyoruz. Aynı şekilde haber-i vahidlerden garip olanlar (maruf olmayanlar) meşhur sünnete aykırı olduklarında amel bakımından munkatı sayılırlar. Çünkü mütevatir, müstefiz ve üzerinde icma edilmiş haberler kesin bilgi verme açısından Kur'an seviyesindedir. Şüpheli olan kesin olan karşısında merduttur. Meşhur sünnet de böyledir ve o garip sünnet karşısında daha güçlüdür. Zira şüpheden daha uzaktır. Bu sebeple de meşhur ile nesh caiz iken garip ile nesh olmaz. Zayıf güçlü karşısında duramaz. Bu sebeple bir şahit ve davacının yeminine dayalı olarak hükmedildiğini ifade eden hadis ile amel edilmemiştir. Çünkü bu haber iki açıdan “*Delil getirmek iddia sahibine yemin davalıya düşer*” şeklindeki meşhur sünnete aykırıdır”⁵¹.

Ehl-i hadis ise her ne kadar belli başlı bazı muhaddislere dayansa ve onları bu ilmin temel kaynakları kabul etseler de rivayet kaynakları incelendiğinde ilk iki asır boyunca hemen hemen herkesten haber topladıkları görülmektedir. Yine ilk iki asır hadis eserlerinde isnadların inkita problemleri barındırdığı açıkça müşahade edilmektedir. Zira Ebu Davud'un (ö. 275/889) ifadesiyle munkatı (mürsel)

Nu'mâniyye, ts., s. 24.

46 Fatih Bayram, *Ebu Yusuf'un Kitabı'l-asar'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009, s. 18, 24.

47 Bu mesele hakkındaki tartışmalar için bk. Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, I, 360-363.

48 Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, *el-Asl*, I-V, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani, Karaçi: İdaretü'l-Kuran ve'l-Ulum el-İslamiyye, I, 59.

49 Muhammed b. Hasan, *Kitabü'l-asar*, I-II, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 433.

50 İbn Mace el-Kazvini, *Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dar İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, II, 793.

51 Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, I, 366-367.

rivayetler ilk iki asırda hadisçilerce de makbul addedilmiştir⁵². Yalnızca sahih⁵³ hadislerin toplandığı ilk eser Buhari'nin *Sahih*'idir⁵⁴. Hadisçiler altın asırlarını yaşadıkları üçüncü yüzyılda telif ettikleri temel kitaplarda dahi pek çok zayıf ve uydurma hadise yer vermişlerdir⁵⁵.

Netice itibariyle Ebu Hanife ve öğrencileri nispeten dar çerçevede ve doğrudan kendi üstadlarının munkatı haberlerine itimat eğiliminde iken; hadisçiler ise hem meslekleri hem de haberi önceleyen tavırları sebebiyle olsa gerek daha geniş planda munkatı haberleri toplamışlardır. Bununla birlikte Şafii, haberlerin şekli inkıtası üzerinde durarak sahih hadisin mutlaka muttasıl olması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır⁵⁶. Anlaşıyor ki onun bu ısrarı meyvesini vermiş üçüncü asır sonrasında giderek sahih haberlerin muttasıl olması gerektiği inancı yerleşmeye başlamıştır.

F. Kur'an'ın Dini Konumu Meselesi / Kur'an Asıldır

Serahsi (ö. 483/1090), Kur'an'ın asıl, haberlerin tabi olduğu fikrini oldukça çarpıcı ifadelerle şöyle sunar: "Bid'at ve sapıklıklar, haber-i vâhidi Kitap ve sahih sünnete arz etmemekten çıkmıştır. Çünkü bazı kimseler, Resûlullah'tan sâdir olduğuna dair taşıdığı şüpheye ve kesin bilgi ifade etmemesine rağmen, haber-i vâhidi bir asıl olarak telakki etmişlerdir. Bunlar, Kitap ve sahih sünneti, haber-i vâhide göre te'vil etmek suretiyle kendisine tabi olunması gerekeni, başkasına tabi olan haline getirmişlerdir. Böylece bunlar, kesin olmayanı asıl haline getirerek sapıklık ve bid'at içine düşmüşlerdir. Bu noktada Hanefî âlimlerinin usulü en doğrusudur. Onlar, Kitap ve sahih sünneti asıl yapıp doğruluğu konusunda şüphe içeren ve meşhûr düzeyine ulaşmamış haber-i vâhidleri onlara arz etmişlerdir. Bunlardan Kitap ve meşhûr sünnete uygun olanı ve onlarda bahsi geçmeyen konulardaki haber-i vâhidleri kabul etmişlerdir. Kitap ve sahih sünnete muhâlif olan haber-i vâhidleri ise reddetmişlerdir. Çünkü onlara göre Kitap ve meşhûr sünnet ile amel etmek garib bir haberle amel etmekten daha doğru olacaktır"⁵⁷.

Ebu Hanife ve ashâbı haberlerin yalnızca isnad bakımından sağlamlığını söz konusu haberin kabul edilebilirliği için yeterli görmemişlerdir. Onlara göre herhangi bir haber isnad bakımından ne kadar güven telkin etse bile Kur'an'a aykırılık taşıyor ise kesinlikle Hz. Peygamber'e nispet edilemez. Yani Kur'an'a aykırı bir hadis sahih sayılamaz. Halbuki Ehl-i hadis sahih bir hadisin Kur'an'a aykırı

52 Ebu Davud es-Sicistani, *Risaletü Ebi Davud ila ehl-i Mekke ve ğayrihim*, thk. Muhammed es-Sabbağ, Beyrut: Daru'l-Arabiyye, s. 24.

53 Elbette Ehl-i hadis kriterlerine göre sahih sayılan hadisler kastedilmektedir. Zira her ekolün kendine göre sahih (güvenilebilir) hadis tanımı söz konusudur.

54 Ebu Amr b. Salah, *Mukaddime*, thk. Nuruddin Itr, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1977, s. 17. Farklı bir değerlendirme için bk. Musa Bağcı, "Hadis Metodolojisinde Sahihu'l-Buhari'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi", *AÜİFD*, XLV, 2004, I, s. 39-56.

55 Bunun açık göstergesi Nasıruddin el-Elbani'nin dört sünenin zayıf ve uydurma haberlerini tespit için yaptığı çalışmalarıdır.

56 Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ths., s. 371.

57 Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, I, 367-368.

sayılamayacağı kanaatinde. Yani Ebu Hanife ve ashabı Kur'an'a aykırılık tespit ettiklerinde haberi kusurlu sayarken Ehl-i hadis aykırılık bulanı kusurlu saymaktadır. Ebu Hanife'nin görüşü bizzat kendi kitabında açıkça şöyle kaydedilmiştir: "Ben Hz. Peygamber'in sözünü yalanlıyorum" diyen kimsenin yalanlaması ancak Resûlullah'ı tekzib etmek anlamına gelir. "Ben Hz. Peygamber'in söylediklerine inanırım. Fakat o ne kötülük yapılmasını söyledi ne de Kur'an'a muhâlefet etti" demek, Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı tasdik edip; Resûlullah'ı Kur'an'a muhâlefetten tenzih etmektir. Hz. Peygamber, Kur'an'a aykırı davranış ve doğru olmayan şeyleri kendiliğinden uydursaydı, Allah onun kuvvetini alır can damarını koparırdı. Nitekim bu husus Kur'an'da şöyle belirtilir: "Eğer Peygamber söylemediklerimizi bize karşı kendiliğinden uydurmuş olsa idi; elbette onu kuvvetle yakalar sonra da can damarını koparıverirdik. Sizin hiçbiriniz de buna mâni olamazdı"⁵⁸. Allah'ın peygamberi Allah'ın Kitâb'ına muhâlefet etmez. Allah'ın Kitâb'ına muhâlefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz. Rivâyet edilen bu haber Kur'an'a aykırıdır. Çünkü Allah Kur'an'da "Zina eden kadın ve erkek..."⁵⁹ ayetinde zina edenlerden îmân niteliğini kaldırmamıştır. Aynı şekilde "Sizden fuhuş yapanların her ikisini de..."⁶⁰ âyetinde, "sizden" kaydı ile Yahûdi ve Hristiyanlar değil, Müslümanlar kastedilmiştir. O halde Kur'an'a aykırı Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamberi reddetmek veya tekzib etmek demek değildir. Bilakis Hz. Peygamber adına bâtil birşey rivâyet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber'e değil sözü nakleden kimseye yöneliktir"⁶¹.

Ehl-i hadis ise Kur'an ve hadislerin Allah'ın muradını açıklamaları bakımından aynı derecede olduklarını, hatta Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacının sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından fazla olduğunu (القرآن أحوح إلى السنة من السنة إلى القرآن)⁶², sünnetin Kur'an üzerinde hüküm sahibi olduğunu (السنة قاضية على القرآن)⁶³ ifade etmişlerdir. Şâfiî sahih hadislerin Kur'an'a muhalif sayılmasını kesinlikle reddeder⁶⁴. Ona göre hadisler Kur'an'ı tebyin eder; yani mücmelini beyan, umumunu tahsis ve mutlakını takyid eder. Bu da muhalefet sayılmaz⁶⁵. Hadisler başka kaynakların onu destekleyip desteklemediğine bakılmaksızın delildir. Yine hadisler Kur'an dışında başka delillerle de çeliştiğinde hadisler esas kabul edilmeli diğerleri reddedilmelidir⁶⁶.

Haber-i vahidlere dayanılarak Kur'an'a ziyade yapıp yapılamayacağı da Ebu Hanife ve ashabı ile Ehl-i hadis arasındaki temel ayrılıklardan birisidir. Hanefilere göre Kur'an ve maruf sünnet ayrı, ferd haber-i vahidler ayrı değerlendirilmelidir. Kur'an hükümlerinde değişiklik yapma (ziyade) ancak maruf sünnetle mümkün-

58 el-Hâkka (69), 45, 47.

59 en-Nûr (24), 2.

60 en-Nisâ (4), 16.

61 Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-muteallim*, İstanbul: MÜİFAV Yay., 1992, s. 31-33.

62 Ebu Bekr el-Hazimi, *el-İtibar fi'n-nasih ve'l-mensuh mine'l-asar*, Haydarabad: Dairetü'l-Maarif el-Usmaniyye, 1359, s. 25.

63 Ebu Muhammed ed-Darimi, *Sünen*, I, 474.

64 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 173, 228.

65 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 212, 227-228.

66 Şâfiî, *İhtilafu Malik ve Şâfiî*, s. 11-12.

dür. Ferd haber-i vahidler böyle bir güce sahip değildir. Konu hakkında müstakil çalışması bulunan Murat Şimşek ihtilafı şöyle özetlemektedir: “Hanefi usûlcüler, nassların amm ve mutlak lafızlarının delâletlerinin kat’i olduğunu; onların umum ve ıtlak anlamlarına getirilecek daraltmanın nesih anlamına geleceğini; neshin de ancak aynı kuvvette deliller arasında cereyan edebileceğini; zanni ile kat’i neshedilemeyeceğinden, zanni bir delille nassların kat’iyet ifade eden lafız ve hükümlerine ziyâdede bulunulamayacağını ileri sürmektedirler. Cumhur usûlcüler ise hem nassların amm ve mutlak lafızlarının manalarına delâletlerinin zanni olduğunu; hem de nassa yapılacak ziyadenin nesih değil beyan olduğunu söyleyerek bu konuda Hanefilerden farklı düşünmektedirler”⁶⁷. Ehl-i hadisin nispeten aşırı ucunu temsil eden İbn Hazm Hanefilerin anlayışını şöyle reddeder: وقال أيضا بعض الحنفيين ما كان من الأخبار زائدا على ما في القرآن أو ناسخا له أو مخالفا له لم يجز أخذه بخبر الواحد إلا حتى يأتي به التواتر قال أبو محمد وهذا “Bazı Hanefiler Kur’an’a ziyade hüküm içeren, onu nesheden ya da ona muhalif olan haberlerin kabul edilemeyeceğini; böylesi hallerde sadece mütevatir haberlerin delil olabileceğini söylemişlerdir. Ebu Muhammed İbn Hazm bunun batıl bir taksim, uydurma bir iddia, delilsiz bir hüküm olduğunu ve böylesi bir düşüncenin haktan sapma içerdiğinden savunulmasının helal olmadığını söylemiştir”⁶⁸. İbn Hazm bu ifadelerinin ardından polemîği sürdürür ve Hanefilere cevaplar verir

G. Bilinirlik Kriteri / Bilinmiyorsa Şüphelidir

Hanefi geleneğe özgü bir terim olan manevi inkitanın bir şekli de herkesin bilmesi gereken bir konunun garip bir haber-i vahidle sabit olmasıdır. Onlara göre alim olsun cahil olsun (amm hass) herkesin bilmesi lazım gelen meseleler haber-i vahid şeklinde rivayet edilmiş olmamalı; maruf olmalıdır⁶⁹. Çünkü Hz. Peygamber dinin mübellîğidir. Sahabe ise bu dini Resulullah’tan alıp nakledenlerdir. O halde ne Resulullah ne de sahabe herkesin bilmesi gereken bir meseleyi bir iki kişiye bildirmekle yetinmiş olabilir. Dolayısıyla böylesi bir konuda maruf olmayan bir haber ya yanlıştır ya mensuttur. Nasıl mütehhirun uleması arasında bir haber yaygınlık kazanabiliyorsa herkesin bilmesi gereken konulardaki haberler müte-kaddimun uleması arasında da yaygınlık kazanmış olmalıdır. Örneğin gökyüzü apaçık iken sadece bir kişinin hilali gördüm demesi yetmez⁷⁰. Herkesin bilmesi gereken bir konunun sadece bir iki kişiye söylendiğini düşünmek dinin tebliğiyle ve Resulullah’ın beyan göreviyle çelişir. Bu meyanda Serahsi örnek olarak cinsel organa dokunmanın abdesti bozduğunu ifade eden ve Büsre adlı kadın sahabe tarafından münferiden nakledilen bir haberi vermekte; şöyle demektedir: فالقول بأن “Hz. النبي خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم إليه من شبه المحال Peygamber’in aslında bu hükmü bilmeye son derece ihtiyaçları bulunan diğer sa-

67 Murat Şimşek, “Hanefi Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nas Üzerine Ziyade Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XIII, 2009, s. 129-130.

68 İbn Hazm, *el-İhkam fi usulîl-ahkam*, I-VIII, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Daru’l-Afak el-Cedide, I, 117.

69 Serahsi, *Usulü’s-Serahsi*, I, 364.

70 Serahsi, *Usulü’s-Serahsi*, I, 368.

habileri bırakıp da böylesi bir hükme hiç ihtiyacı olmayan Büsre'ye sadece bunu öğrettiğini söylemek imkansız iddia etmek gibidir⁷¹. Ayrıca ateşte pişen şeylerin yenilmesi halinde ya da cenaze taşınması sebebiyle abdestin gerektiğini bildiren haberler, namazda besmelenin cehri olarak okunması ya da ellerin rüku ve secdeye giderken kaldırılması hakkındaki haberler de bu anlayışa binaen amele uygun bulunmamıştır⁷². Bu anlayışın bir benzeri olarak İmam Malik'in amel-i ehl-i Medine'yi sünnetin asıl belirleyicisi sayması gösterilebilir. Zira ona göre de münferit/fert/garip hadislerden ziyade Medine'de amel oluşturacak kadar yaygın bilgiler esas alınmalıdır.

Ehl-i hadis ise bu anlayışı kesinlikle reddeder. Onlara göre haberin sıhhati hatta sahih olmasa bile hasen olması önemlidir. Bunun da kriterleri bellidir. Adalet ve zabt sahibi bir ravi kendisi gibi bir raviden Hz. Peygamber'e ulaşacak muttasıl bir isnadla şaz ve muallel olmayacak şekilde rivayette bulunuyorsa hadis sahih demektir. Burada ravinin fert kalıp kalmaması hadisin sıhhatine mani değildir. Bununla birlikte garip hadislerin büyük çoğunluğunun sahih olmadığını muhadisler de itiraf ederler⁷³.

Ehl-i hadise göre herkesin ihtiyacı olan meselelerde de haber-i vahidler makbuldür. Çünkü adalet sahibi ravilerin doğru söyleme ihtimalleri bulunan haberlerini tasdik etmek gerekir. Cinsel organa dokunmanın abdesti bozduğunu nakleden adalet sahibi birisidir ve doğru söyleme ihtimali vardır. Açıkça yalan söylediği iddia edilemez. Ama büyük göktaşı düşmesi ya da zelzele olması gibi saklanması adeten mümkün olmayacak büyük hadiseleri bir kişi haber verse ona inanılmayabilir⁷⁴.

Ayrıca bizzat Hanefiler pek çok genel ihtiyaç içeren hükmü haberi vahidlerle tespit etmişlerdir. Örneğin burun kanamasının abdesti bozması cinsel organa dokunmanın abdesti bozmasıyla hemen hemen aynıdır. Buna rağmen Hanefiler ne Malikilerin ne Şafiilerin bildiği zayıf bir haberle burun kanamasının abdesti bozduğuna hükmetmişlerdir. Yine bilmemek bilenlere karşı hüccet değildir. Yani bir haberi bazı sahabilerin bilmemesi onu bilene karşı delil sayılamaz. Örneğin İbn Mes'ud rükuda tatbik (elleri uyluklar arasına koymak) hükmünün mensuh olduğunu, Hz. Ömer Mecusilerden cizye alınması hükmünü ve İbn Ömer de mezinin abdesti bozduğunu bilememişler⁷⁵.

Netice itibarıyla Ebu Hanife ve ashabının maruf olması gerektiğini düşündükleri haberlerin şaz kalmasını bir sıhhat problemi saydıkları anlaşılmaktadır. Buna karşın Ehl-i hadis umumi ihtiyaç içeren meselelerde bile olsa garip haberlerin sahih olabileceğini kabul etmişlerdir.

71 Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, I, 368.

72 Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, I, 368-369.

73 İbnü's-Salah eş-Şehrezuri, *Mukaddime*, thk. Nuruddin İtr, Suriye: Daru'l-Fikr, 1986, s. 270-271.

74 Ebu Hamid el-Gazali, *el-Mustaşfa*, thk. Muhammed Abdusselam Abduşşafi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, s. 135.

75 İbn Hazm, *el-İhkam*, I, 116-117.

H. Zahirilik Problemi ve Yorum Hakkı

Ebu Hanife haberlerin taşıdığı sübut ve delalet problemlerinin farkında olduğu ve bunların haberlere dayanarak hüküm verirken dikkatli/ihtiyatlı olmayı gerektirdiğini düşündüğü için haberleri *Ehl-i hadis'e nispetle* daha az zahiri yorumu tabi tutmuştur. Pek çok haberin zahiri anlamını kabul edilemez gördüğünden söz konusu haberlerle amel etmemiş diğer bir kısmını ise yorumlamıştır⁷⁶. Halbuki Ehl-i hadis haberleri bir yönüyle Hz. Peygamber'in diğer yönüyle Allah'ın hükmü kabul ettiklerinden haberlerin zahirine uyma konusunda daha hassas davranmışlardır. Kendi aralarında ise kıyası kabul etme ve etmemeye göre ihtilaf yaşamışlardır.

Tipik bir örnek olması açısından tenasül uzvuna dokunanın abdestinin bozulup bozulmadığı meselesinde Ebu Hanife menfi kanaattedir. Zira dinin asıllarında bir organa dokunmanın abdesti bozacağına dair bir veri bulunmamaktadır⁷⁷. Şafii ise hadiste geçen *أفضى* / *efdâ* kelimesine istinaden elin içiyle dokunulursa abdestin bozulacağı dış kısmıyla dokunanın abdestinin ise bozulmayacağını ifade etmiştir. Ehl-i hadis'in aşırı zahiri kanadına mensup İbn Hazm ise elin içiyle ya da dışıyla dokunma arasında fark olmadığını hepsiyle abdestin bozulduğunu söyler. Hatta Şafii kıyası kabul ettiği için kişinin makatına dokunmasını da abdesti bozan bir fiil saymasına rağmen kıyası reddeden İbn Hazm bunu hata olarak niteler ve makat, ferç değildir der⁷⁸.

Bir başka örnek ise deve ve koyun barınaklarında namaz kılmakla ilgilidir. Rivayete göre deve ahırlarında namaz kılmak yasaklanmış ancak koyun ahırlarında namaz kılmak serbest bırakılmıştır. Buna sebep olarak da develerin şeytanlardan yaratılması gösterilmiştir. Öncelikle deve ahırlarının pisliği gerekçe ise koyun ahırları da pis olduğundan hüküm aynı olmalı idi. Eğer gerekçe develerin namaz kılana zarar verebilir olması ise bu durumda yasak taabbudi değil talili olmuş olur. Yani deve ahırının temiz bir köşesinde develerin zarar vermesine önlem alınarak namaz kılınabilir demektir. Ebu Hanife'nin her iki yerde de namaz kılınabileceğini kaydettiği ifade edilmektedir⁷⁹. Halbuki Şafii haberin sonunda develerin şeytan sayılmasını yasağın asıl gerekçesi kılmakta ve Hz. Peygamber'in şeytanlara yakın namaz kılmak istemediğini söylemektedir⁸⁰. İbn Hazm da "Bu haktır. Biz de buna inanıyoruz" demekte⁸¹ ve deve ahırında kılınan namazın iadesi gerektiğine hükmetmektedir. Halbuki Hz. Peygamber'in bizzat devenin üzerinde namaz kıldığı meşhur rivayetlerle sabittir⁸².

Ebu Hanife'nin hadislerin zahiri anlamını yegane dayanak olarak görmediğini buna karşın Ehl-i hadis'in lafızlara bağlı kalarak reyî ihmal ettiklerini ortaya koyan bir başka açık örnek ise erkek ve kız bebeklerin idrarları meselesidir. Rivayete

76 Bunu net olarak görmek için İbn Ebi Şeybe'nin Ebu Hanife'ye yazdığı reddiyesine bakılabilir.

77 Debusi, *Tesisü'n-nazar*, s. 156.

78 Tartışmalar için bk. Ali b. Hazm, *el-Muhalla bi'l-asar*, I-XII, Beyrut: Daru'l-Fikr, ths., I, 220 vd.

79 Ebu Cafer et-Tahavi, *Şerhu maani'l-asar*, I-VI, thk. Muhammed Zühri en-Neccar, Alemü'l-Kütüp, I, 385.

80 Şafii, *el-Ümm*, I, 92.

81 İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-asar*, I, 344.

82 Bk. Buhari, *Sahih*, I, 89; Müslim, *Sahih*, I, 486.

göre Hz. Peygamber'e bir erkek bebek getirilmiş, o da Resulullah'ın kucağındaiken altını ıslatmıştır. Resulullah da elbisesini yıkatmamış ve bir miktar suyu elbisesine dökerek ıslanan kısmı temizlemiştir. Bu fiili hadis, bir başka rivayette şöyle sözlü hadis halinde ifade edilmiştir: “*Kız çocuklarının çişini yıkanır, erkek bebeklerinkine sadece su dökülür*”. Bu rivayetlere dayalı olarak ulema arasında erkek ve kız bebeklerin idrarının ne kadarlık bir suyla temizlenip temizlenmeyeceği tartışılmıştır. Ehl-i hadis haberlere bağlı kalarak bunlar arasında fark gözetip henüz süt emme çağındaki erkek bebeklerin idrarının su serpiştirilerek temizlenebileceğini söylerken aynı çağdaki kız bebeklerin idrarının ancak yıkanarak temizleneceğine hükmetmiştir. Ebu Hanife ise her ikisinin de yıkanarak temizlenebileceğini söylemiştir.⁸³ Zira Tahavi'nin ifadesiyle aklın bu iki idrar arasında fark yoktur.⁸⁴

Ganimetten pay alacak atların hissesi konusu da Ehl-i hadis ile Ebu Hanife'nin haberlerin zahirine dayanma meselesinde nasıl bir görüş ayrılığı içinde olduklarını göstermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, savaşa süvari olarak katılanlara ganimetten üç hisse verirken piyadelere tek hisse vermiştir. Bu da süvarinin atına iki hisse pay verildiği anlamına gelmektedir.⁸⁵ Ehl-i hadis bu haberlere dayanarak atın ganimetten iki pay alacağına hükmetmiştir. Eşek, katır ve deveyle savaşa katılanlara piyadeler kadar pay verileceğini söylemişlerdir.⁸⁶ Ebu Hanife ise muhtemelen atın mücahitten daha fazla hak sahibi olmasını uygun bulmadığından⁸⁷, Şam diyarına gönderdiği komutanının atlar ile mücahitleri ganimet konusunda eşitlediğini duyan Hz. Ömer'in bunu onaylamasından⁸⁸ ya da Hz. Peygamber'in komutan vasfıyla böyle hükmettiğini düşündüğünden rivayetin zahiriyle amel etmemiş farklı bir hüküm vermiştir. Ebu Yusuf ise her ne kadar hocasına muhalefet ederek süvariye üç, piyadeye bir hisse verileceğine hükmetse de bunun devlet başkanının uhdesinde olduğunu kabul eder. Emirü'l-müminin'e “Müslümanların hayrına hangisini görürsen onunla amel et” der.⁸⁹

SONUÇ

İmam Azam Ebu Hanife İslam hukuk tarihinin en önemli alimlerinden biridir. Abdullah b. Mesud ile başlayan Irak fıkıh ekolünün ikinci asırdaki zirve şahsiyetidir ve Hanefi mezhebinin imamıdır. Bununla birlikte Ehl-i hadis ekolüne mensup alimler tarafından yoğun eleştiri ve hakaretlere maruz bırakılmıştır. Hicri üçüncü, dördüncü hatta beşinci asırlarda Ehl-i hadis ekolüne mensup birçok alim telif ettikleri eserlerinde Ebu Hanife'ye yönelik ağır ithamlarda bulunmuş ve sert bir dil kullanmıştır. Bunun temel sebebi Ebu Hanife'nin sünnet ve hadisleri reddettiğini

83 Nevevi, *Şerhu Sahihi Müslim*, III, 195.

84 Tahavi, *Şerhu maani'l-asar*, I, 94.

85 Hadisler için bk. Buhari, *Sahih*, IV, 30; Müslim, *Sahih*, III; 1383; Ebu Davud, *Sünen*, III, 76.

86 İbn Hazm, *el-Muhalla*, V, 393.

87 Ebu Yusuf hocasının kararını buna bağlar. Bk. Ebu Yusuf, *el-Harac*, s. 29

88 Ebu Yusuf, *el-Harac*, s. 29.

89 Ebu Yusuf, *el-Harac*, s. 29.

düşünmeleridir. Halbuki tipik bir Ehl-i rey alimi olan Ebu Hanife sünnet ve hadisleri değerlendirirken Ehl-i hadisten farklı bir usule dayanmıştır. Ancak Ehl-i hadis alimleri sünnet ve hadisler konusundaki hassasiyetleri sebebiyle olsa gerek Ebu Hanife'nin takip ettiği usulü sünnetten uzaklaşmak olarak algılamışlardır.

Sonuç olarak Ebu Hanife ve ashabı, sünnetin hem Resulullah'ın hem de başta ilk dört halife olmak üzere özellikle Irak fıkıh ekolünün kurucusu sayılan fakih sahabileri sözleri ve davranışları olduğunu savunmuştur. Onlara göre sahabe Resulullah hakkında bilgi sahibi olduğu için onların görüşleri de sünnet sayılmaktadır. Ebu Hanife'nin görüşlerinden Hz. Peygamber'in tasarruflarını bağlayıcılık bakımından tasnif ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre tamamen dünyevi meselelerde Resulullah'ın bir kısım emirlerini devlet başkanının inisiyatifine bırakmıştır. O, *Ehl-i hadise nazaran* sünnetin vahiy yönünü daha sınırlı tutmuştur. Ancak sünnetin vahiyle bağlantısız olduğunu düşündüğü de söylenemez. Sünnetin hem merfu hem de mevkuf haberlere dayanılarak tespit edilebileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte bütün haber-i vahidler yerine daha çok maruf ve meşhur olanları esas almıştır. Kendi geleneklerinde maruf olan haberlerin isnad kusurlarına (örneğin mürsel olmalarına) ise bakmamıştır. Maruf ve meşhur haberlere aykırı haberleri amele uygun bulmamıştır. Haberlerin değerlendirilmesinde Kur'an'ı asıl kabul etmiş ve Kur'an'a aykırı haberleri sahih saymamıştır. Herkesin bilmesi gereken haberlerin ferd kalmasını haberin sahih olmadığına işaret kabul etmiştir. Hz. Peygamber'in herkesin bilmesi gereken meseleleri sadece bir iki sahabisine haber vermiş olamayacağını düşünmüştür. Hadislerin zahirine değil makasidına ehemmiyet vermiş ve bazı muhatapları düz kıyastan çekinirken hadisleri yorumlamaktan çekinmemiştir.

Buna karşın Ehl-i hadisten İmam Şafii sünnetin yalnızca Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri olduğu noktasında ısrarla durmuştur. Ehl-i hadis Hz. Peygamber'in tasarruflarını tasnif yerine hemen hepsini nebevi bir hüküm saymış ve kıyamete kadar geçerli addetmiştir. Sünnetin Kur'an gibi vahiy olduğunu vurgulamıştır. İmam Şafii sünnetin münhasıran merfu haberlerle tespit edilebileceğini kabul etmiştir. Haberlerin maruf olup olmamasından ziyade senedinin sağlam olup olmamasına bakmışlardır. Hatta senedinde kusurlar olsa dahi hadisleri en azından fezail-i amal konularında amelden düşürmemişlerdir. Sahih bir haberin Kur'an'a aykırı olamayacağını düşünmüşler ve hadislerin Kur'an'a arzını reddetmişlerdir. Umumu belvada ferd haber-i vahid olmaz anlayışını kabul etmemişler ve en büyük sahabilerin bile bazen basit meseleleri bilemediklerini iddia etmişlerdir. Nihayetinde hadislerin yorumunu yapmak yerine zahirine teslim olmayı daha emin yol bellemişlerdir.

EBÛ HANÎFE'NİN EN KAPSAMLI YORUMU: KERRÂMÎYE

Dr. Salih AYDIN*

The Comprehensive Interpretation of Abû Hanîfa: Karrâmiyah

The quintessence of this paper concerns as follows: Although Karrâmiyah's point of view sometimes differs from the Ahl as-Sunna, generally they can be included to the Ahl as-Sunna, more specifically to the Hanafits and Muhammad b. Karrâm can be counted as a commentator of Abû Hanîfa. Like Imâm Mâturîdî developed Abû Hanîfa thoughts further in a theological and philosophical sense, so Imâm Mâturîdî commented them in a theosophical and mystical sense.

Keywords: Karrâmiyah, Muhammad b. Karrâm, Abû Hanîfa, Ahl as-Sunna, Fıqh, Kalâm and Tasawwuf.

Giriş

Kerrâmîlerin Hanefî oldukları¹ iddiası sözkonusudur. Dolayısıyla onları anlayabilmek için Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerini gözden geçirmek ve aradaki bağlantıları kurabilmekte yarar vardır.² Kerrâmîlerin düşüncelerini, kendilerinden sonra gelenlerin geride bıraktıkları çoğu yanlı eleştirilerden çıkarmak yerine onların özellikle Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) düşüncelerinin Ebû Hanîfe'ye ulaşan köklerini bulmak daha faydalı olacaktır diye de düşünmekteyiz ve biz bu

* Philologisch-Kulturwissenschaftliches Fakultät, (Orientalistik/Arabistik), Universität Wien.

1 Geniş bilgi için bkz. Sübki, *Tabakâtuş-Şâfiyyeti'l-Kübra*, thk. Abdülfettah el-Huluv-Mahmud. Tannahî, Kahire 1976 c. 2, s. 305; İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983, <http://www.shamela.ws>, s. 103; Süheyr Muḥammad Muḥtâr, *at-Tecsim 'inda l-Muslimin Madḥab al-Karrâmiye*, Şeriket İskenderiye li't-tibâa ve'n-neşr, İskenderiye, 1971, s. 50; M. Şerafettin, "Kerrâmîler," *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Tarihi İctimai, Dinî Felsefi*, Nisan 1929 Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul 1929, sayı 11, s. 1; Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 40; Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 131; Ali Sâmî Neşşâr'ın Kerrâmîler için ne usulde ne de cüzüyyatda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat akidesiyle uyuşmayan bir felsefi mezhep olarak tanımlaması asla doğru kabul edilemez. (Bkz. Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan 1999, II, s. 33.) Buradaki "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" tabiri ile Hanefiyye harici bir anlayış kastedildiği takdirde doğru olması beklenebilir. Oysa bu da doğru değildir. Zira biz onların Ahmet b. Hanbel ve İbn Teymiyye ile yakınlığını da biliyoruz. Ayrıca bkz. Salih Aydın, *Das Verständnis von al-Kalâm, die Theorie von al-İmân und die Religionspolitik der Karrâmiya*, (Kerrâmiye'nin Kelâm Anlayışı, İmân Nazariyesi ve Din Politikası), Viyana Üniversitesi Dil ve Kültür Bilimleri Fakültesinde yapılmış doktora tezi.

2 Bu konuyla alakalı düşüncemiz, Sayın Çağfer Karadaş hocayla yaptığımız özel yazışmada kendisi tarafından tekit edilmiştir. Biz de Kerrâmîler'in ilk Hanefîler olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla Mâturîdîler daha henüz yokken bunlar Horasan diyarında Ebû Hanîfe'yi şerh etmişlerdir. Kerrâmîler'in Hanefîliğiyle alakalı olarak bkz. Sönmez Kutlu, *Mürce*, TDV yay. Ankara 2002, s. 234.

makalede bunlara işaret edeceğiz. Ancak şuna da işaret etmek gerekir ki, özellikle de Kerrâmiye gibi bütün okulları ve kitapları yok edilmiş bir ekol hakkında, eldeki mevcut malzeme çok dikkatli bir şekilde kullanılması gerekmektedir. Bu malzemelerin arasında yine de en güvenilirini son dönem Hanefîliğidir.

Biz, Ebû Hanife özel sayısı olarak çıkacak olan bir dergi için hazırlanmış bu makalede, daha çok Ebû Hanife ve onun Kerrâmiye üzerindeki etkileri üzerinde duracağız. Kerrâmiye ile ilgili kaynaklar, bu mezhebin adını, kurucusu Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm'dan³ aldığı konusunda müttefik olmakla beraber⁴ "Kerrâm" isminin hangi kelimedenden türetildiği ve hangi anlamda kullanıldığı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁵ Bu mezhebin mensubu olmayanlar, biraz da onları kötüleyebilmek maksadıyla Ebû Abdillâh Muhammed'in babasının bağ bakıcısı olduğunu,⁶ bu sebeple "kerrâm" olarak lakaplandırıldığını iddia ederler.⁷ Mezhep mensupları ise, mezheplerini yüceltebilmek için bu kelimenin *kerâmet*, takva ve yücelik sahibi anlamındaki *kerâme* kelimesinden *kerem* ya da *kerim*'in çoğulu *kirâm* şeklinde okurlar.⁸ Kerrâmiye-Hanefiye ilişkisini şu alt başlıklar halinde ele alınacaktır.

I. Ebû Hanife'nin Eserleri ve Kerrâmî Düşünce: Kerrâmiye'nin arka planını göstermek açısından Ebû Hanife'nin ve ona nispet edilen eserlerin içeriğine göz atmak gerekir.⁹ Bu eserler her ne kadar bizzat Ebû Hanife tarafından kaleme alın-

3 Muhammed b. Kerrâm, Kerrâmiye ve kaynakları hakkında bkz. Aydın, *Das Verständnis von al-Kalâm, die Theorie von al-Îmân und die Religionspolitik der Karrâmiya*, s. 15-82; Muhtâr, *at-Tecsim 'inda l-Muslimin Mađhab al-Karrâmiye*, s. 43-62; van Ess, *Ungeniützte Texte zur Karrâmiya*.

4 Bu mezhebin asıl kurucusu Ahmed b. Harb'dir, Muhammed b. Kerrâm onun düşüncelerine yeni bir dinamizm kazandırmış ve kendi adını vermiştir. Bkz. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidhra eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen İslam*, W de G, Berlin New York 1991, c. II, s. 609.

5 Süheyr, *et-Tecsim*, s. 48,54; Kutlu, Sönmez, *Kerrâmiye Mezhebi, Tarihesi Fikirleri Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları*, www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/ 14 Ağustos 2010.

6 Sem'âni, Ebû Saïd Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb, Dâiratu'l-Meârîl-Osmâniyye*, Haydarâbâd 1400/1980, XI, s. 60. Değerli Mısırlı araştırmacı Süheyr Muhammed Muhtâr Hanım, Muhammed b. Kerrâm'ın babasının bağ bakıcısı olduğuyula alakalı olarak yürütülen tahminlerin ötesinde hiçbir kayda rastlamadığını ifade eder. Bkz. Süheyr, *et-Tecsim*, s. 47,48.

7 Sem'âni, *el-Ensâb*, XI, s. 60. Mehmet Şerâfettin Yaltkaya, İbn Makulân'ın ve Sem'ânî'nin *kâfîn* fethi ve *rânın* şeddesiyle zabtettiklerini, Pederinin bağ bekçisi olmakla ünlendiğini, bu nedenle bu okuyuşun doğru olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. M. Şerâfettin, "Kerrâmiler," *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Tarihi İctimaî, Dini Felsefi*, Nisan 1929 Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul 1929, sayı 11, s. 1, birinci Dipnot.)

8 Kerrâmîlerin meşhur kelimacı Muhammed b. Heysam, bu kelimeyi *kâfîn* fethi ve *rânın* tahfifiyle *keram* ve *kâfîn* kesri ve aynı şekilde *rânın* tahfifiyle *kirâm* şeklinde rivayet etmiştir. (Zehebî, *Mizan*, s. 315.) Meşhur edip ve kudretli şair Ebu'l-Feth el-Bustî, Muhammed b. Heysem'e tabi ve kendisini kaptırdığı cinas yapma illetine mağlup olarak, *Fıkıh varsa yalnız Ebû Hanife'nin yalnız onun fikhıdır, Kelam dahi Muhammed b. Kirâm'in kalamıdır, Cehalet saikasıyla iktida etmeyenler,*

Muhammed b. Kirâmî, kirâm olmayanlardır, demiş ve bu şair kerim (cömert) lafzının çoğulu olarak *kirâm* şeklinde okumuştur. (Bkz. M. Şemseddin, age, s. 1.) Oysa tahfifle okuyuşu Kâdi Ebu'l-Kasım ed-Dâvûdî'nin sözünü bir şirle ortaya koyan Seâlibî'nin şiiri ve Hüseyin b. Yûsuf el-Arzurûmî'nin ...*müşebbihetu'l-kirâmiyye Muhammed b. Kirâm ve kâfîn kesri ve rânın tahfifiyle* gibi ifadeleri de destekler niteliktedir. Okunuşla alakalı en detaylı bilgiyi Süheyr Muhtâr vermektedir. İbn Mâkûlâdan ve İbn Sam'ânî'nin Ensâb'ından başka İbn Hacer *Lisânu'l-Mizân*'ında *Tâcu'l-Arûs*'ta, *Mizanu'l-İ'tidal*'de bu şekilde tespit etmişlerdir. İbn Sem'ânî'nin *babası üzüm bekçisiydi* şeklindeki isnatsız iddiası yüzünden bu şekilde de yaygınlaşmış olabilir. İbnü'l-Esir de *Lübab fi Tezhibi'l-Ensâb* da aynı iddiayı tekrarlar. (Muhtâr, *et-Tecsim*, s. 49.)

9 Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV. II. baskı, Ankara 2002, s. 7-18. Kutlu burada Ebû Hanife ile Mürcie ilişkisini belirlemeye çalışmıştır.

mamış ve taraftarlarının bir takım ilaveler yapmış olması söz konusu edilmiş olsa da, genel anlamda Mürciî anlayışa ve din politikasına daha yakın gözükmektedirler. Zira bu eserlerde tartışılan konular ve önerilen çözümler, genelde î mân problemiyle ilgilidir ve kaynaklarda Mürciî yaklaşıma ait olarak gösterilen fikirlerle uyum içerisindedirler.¹⁰

Ebû Hanîfe'nin kendisinin de itham edildiği irca düşüncesine açıklık getiren en önemli risâlesi,¹¹ Basra fakîhi ve kadısı Osman el-Bettî'ye (ö. 143/760) yazdığı mektuptur. Burada o kendisinin itham edildiği irca'dan ne anlaşıldığı ve kendisinin nasıl bir irca düşüncesine sahip olduğunu açıklamaktadır. Onun irca anlayışı, Ehl-i Kible'nin farzlara imkan bulamaması ve ihmal etmesiyle î mânlarının yok olmayacağı üzerine kuruludur. Onun bu hususta üçlü bir tasnifi mevcuttur. "Kim î mânlı olarak farzları yerine getirirse cennet ehlidir; kim î mân ve ameli terk ederse kâfirdir ve cehennemlidir ve kim de î mân eder, farzlardan bazılarını zâyi ederse, günahkâr mümindir; onun azap görmesi veya bağışlanması Allah'ın dilemesine kalmıştır, dilerse affeder dilerse bağışlar. Bir farzı terk ettiği için azap ederse günahından dolayı azap etmiş olur, yok eğer bağışlarsa günahını bağışlamış ve rahmetiyle tecelli etmiş olur. Hz. Peygamberin arkadaşlarının aralarında cereyan eden olaylarla alakalı olarak ta benim görüşüm diyor Ebû Hanîfe, şudur: "Allah en iyisini bilir"¹²

Ebû Hanîfe daha sonra sözü kendisinin itham edildiği ve itham edildiği şekliyle de kabul etmediği irca anlayışına getiriyor ve "senin bahsettiğin irca meselesine gelince", diyor; "bidat ehli biri çıkarda, hak ehlini böyle tanımlarsa hak ehlinin bunda suçu nedir"¹³ Büyük ihtimalle itham olunduğu irca, ameli önemsizleştiren bir irca anlayışdır ve Ebû Hanîfe bunu kabul etmemektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ebû Mutî' de Mürcie'yi Ehl-i Ehvâ ve Dalalet'ten sayar ve "î mândan başka farz kabul etmeyen ve î mânı amelsiz sadece söze indirgeyenler" olark tanımlayıp yerer.¹⁴ Demek ki buna göre ameli hafife alan, önemsizleştiren ve terkine cesaretlendiren yaygın bir irca anlayışı vardır ve ameli imandan addetmeyen bir çok kişi de bundan rahatsız olmaktadır.¹⁵ Zira Ebû Hanîfe Osman Elbettî'ye "İman (tasdik) ile ilgili hidayet amelle ilgili hidayetten farklıdır. Bunu anlamak sana niçin zor geliyor," diye sormaktadır.¹⁶ Olayın diğer bir yönünde ise Ehl-i Hadis ve Haricî grupların, ameli î mânâna dahil etmeyen hekesi ameli hafife almakla itham etmeleri ve bunu irca tanımı içerisinde sokmaları söz konusudur.¹⁷ Basra kadısı Osman el-Bettî'nin de Ebû Hanîfe'nin böyle düşünüp düşünmediğini sormuş olduğu

10 Kutlu, *Mürchie*, s. 8.

11 Ebû Hanîfe, "Risale ilâ Osman el-Bettî," (*İmamı Azam'ın Beş Eseri içerisinde*), çev. ve neşir Mustafa Öz, İFAV, II. baskı, İstanbul 1992, s. 80.

12 Ebû Hanîfe, "Risale ilâ Osman el-Bettî," s. 83.

13 Ebû Hanîfe, "Risale ilâ Osman el-Bettî," s. 84.

14 Ebû Mutî, Mekhûl Nesefî,, "Kitâb ar-Radd 'alâ Ahl al-Bida' wa l-Ahwâ ad-Dâlla al-Mudilla," ed. Marie Bernard, *Annales Islamologiques*, Tome XVI, ss. 52-125, Institut Français d'archeologie Orientale du Caire 1980, s. 68.

15 Farklı Mürcie tanımları için bkz. Sönmez Kutlu, *Mürchie*, s. 31-34.

16 Ebû Hanîfe, "Risale ilâ Osman el-Bettî," s. 81.

17 Şehrastâni, *el-Mûlel*, s. 139; Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöglü, s. 164.

gözlemlenmektedir. Muhammed b. Kerrâm da bir taraftan ameli imana dahil etmeyip, hatta onu sosyolojik anlamda getirilen ikrara ve verilen söze indirgerken, diğer taraftan da ameli son derece önemseydiği tespit edilmektedir. Zira o eyyâmcı-opportunist bir müslüman olarak değil, *zâhidlerin imamı* olarak kabul edilmiştir.

Muhammed b. Kerrâm'ın da içinde görülebileceği anlayışının kaynaklarından bir diğeri *Kitabu'l-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserdir. Bu eser Joseph Schacht tarafından ilk Mürciî yazma eser olarak görülmüştür.¹⁸ Gerçekten de bu eser Ebû Hanîfe'nin ameli îmândan görmeyen fakat ameli de önemsizleştirmeyen irca anlayışını ortaya koyan önemli bir eserdir. O, bu eserde şöyle demektedir: “Mü'minler Allah'a olan îmânlarından ötürü, namaz kılar, zekât verir, oruç tutar hacceder ve Allah'ı zikrederler, yoksa bu ibadetlerinden ötürü Allah'a îmân etmiş değillerdir. *İman ve ikrar önce, amel ve edâ sonra gelir.*”¹⁹

Ebû Hanîfe burada da aynı şekilde insanların tasdik hususunda üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir: “Allah'ı ve O'ndan gelenleri hem kalben hem de lisanen doğrulayanların, hem Allah katında hem de insanlar katında mümin olduklarını; lisanıyla tasdik edip kalbiyle yalanlayanların Allah katında kâfir olmakla beraber, insanların yanında mü'min olduklarını,” söyler. Çünkü insanlar der Ebû Hanîfe, onların kalplerinde olanı bilmezler. Onların görevi zahirde ortaya çıkan bu şahadeti ikrar etmelerinden ötürü onu mümin olarak isimlendirmeleridir. Kalplerinde olanı bilmek gibi bir külfet ve mükellefiyetleri yoktur. Bir de takiyye halinde olduğu gibi bir kişi Allah katında mümin insanlar katında ise kâfir olarak adlandırılırlar.²⁰

Bu anlayışın adı ne olursa olsun Muhammed b. Kerrâm'ı ve Kerrâmîleri büyük oranda etkilediği kesindir. Zira bu anlayışta, kalpleri bilen yalnızca Allah olması bir tarafa, îmân adına ikrardan ve dille ifade etmeden başka geriye bir şey kalmamaktadır. Bununla Muhammed b. Kerrâm ikrarı olanı îmânlı saymanın insanların vecibesi olduğunu söyleyerek imanı bu şekilde tanımlamış ve bu anlayışı geliştirmiştir.

Ebû Hanîfe'nin diğer bir eseri olan *Fıkh-ı Ekber*'e gelince, burada da insanların din anlayışlarını ve din politikalarını belirleyen îmân konusuna ağırlık verilmiştir. Ebû Hanîfe burada “bir Müslümanı, helâl saymaması şartıyla, büyük günah işlemesi ile kâfir saymayız, mümine günahın bir zararının olmadığını, hiç bir şekilde ateşe girmeyeceğini, söylemeyiz. Dünyadan mü'min olarak ayrılan birisi fâsik da olsa Cehennem'de ebedî kalacaktır da, demeyiz. Mürci'e'nin dediği gibi, “iyiliklerimiz makbul kötülüklerimiz affedilmiştir” de demeyiz. Allah mü'minin salih ameli ni asla zayi etmez. Küfür ve şirk dışında, günah işlemiş ve tövbe etmeden ölmüş bir kişi hakkında Allah'ın dilemesine kalmıştır, deriz. Dilerse ona Cehennem'de azap eder dilerse bağışlar ve azap etmez.”²¹

18 Kutlu, *Mürce*, s. 10; Schacht, “An Early Mürciite Treatise: The Kitap al-Âlim va'l-Müteallim,” *Oriens*, XVII, (1964) s. 98.

19 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (*İmamı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde), çev. ve neşir Mustafa Öz, İFAV, II. baskı, İstanbul 1992, s. 17-18.

20 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, age., s. 18.

21 Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, (*İmamı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde), çev. ve neşir Mustafa Öz, İFAV, II. baskı, İstanbul

Benzeri bir vurguyu Ebû Hanîfe'nin *Vasıyye*'sinde de görmek mümkündür. Burada o, “Ey insanlar; Rabbinizden *ittika* edin-korkun,”²² ayeti kerimesinden hareketle bu ayetteki *takvâ* emrinin, şayet bir insan mü'minse *ameli* farz kıldığını, kâfirse *îmâm* farz kıldığını, münafiksa *ihlâsı* farz kıldığını, ifade etmektedir.²³ Böylece o kâfir için yegâne farzın îmân olduğunu fakat mümin için ise yegâne farzın amel olduğuna vurgu yapmıştır. Yani bu anlayışta iman, cehenneme girme garantisi değil cennete girme garantisi olarak düşünülmüştür. Bir, ateşte ebedî kalmaktan koruyan iman (*el-müncî min hulûdî'l-îmân*) sözkonusudur, bir de ateşe girmekten koruyan iman (*el-müncî min duhûlî'l-îmân*) sözkonusudur.²⁴ Birincisi negatif de olsa imandır fakat ikincisi asıl istenen pozitif imandır.²⁵

Hâtip Bağdâdî şöyle diyor: Bize Ahmed b. Harb'in zâhit ve Mürciî olduğunu, Ali b. Ebî Ali haber verdi. Zira Ali'yi sevmeye ve Muâviye'yi yermeye abartmamak, Ebû Hanîfe kaynaklı Horasan Mürciesi'nin temel karakteristiğidir.²⁶ Aslında ne Horasanda tek tip mürciî anlayış vardır ne de bu anlayış Ebû Hanîfe kaynaklıdır, denebilir fakat bu yine de Ebû Hanîfe'nin irca anlayışının “halis ve sünnî” olup, kâderci ve cebirci anlayışlara düşmeyen ve amelide önemsizleştirmeyen bir “mürciî anlayış” olduğunu gösterecektir.²⁷ Aynı şekilde coğrafyacı Makdisî el-Beşşârî, onların Hanefî mezhebine bağlı oldukları tespitini yapar.²⁸ Bu anlayış Ali sevgisini abartanlara da Muâviye düşmanlığını abartanlara da karşı olmuştur. Makdisî de şöyle diyor: Şayet birisi çıkarda, Büyâr'da mübtedî' (bidatçı-sapkın) yoktur diyorsun, sonrada orada Kerrâmîye yaygın diyorsun derse, biz ona, „Kerrâmîye zühhd ve taabbüd ehlidirler, dayanakları Ebû Hanîfe'dir. Zira kim Ebû Hanîfe'ye, Mâlik'e, Şâfiî'ye veya Ehl-i Hadîs'e dönüyor, ileri gitmiyor Muâviye sevgisinde aşırıya kaçmıyorsa, (!) Allah'ı yaratılmışların sıfatlarıyla sıfatlandırıp O'nu kullarına benzetmiyorsa (!) mübtedî' sayılmaz“, deriz, diyor.²⁹ Şu halde Kerrâmîye aynen Ebû Hanîfe gibi, ideal imam uğruna ümmeti iç savaşa sürüklemekle, zâlim de olsa bir imamı sineye çekmek, arasında orta bir anlayışı geliştirmeye çalışmıştır.³⁰ Onlar bir bakıma Sünnilik'le Şîilik'ten hiçbirini haklı görmeyerek fakat ikisini de aynı derecede hak sahibi görek Müslüman cemâatin aynı anda iki imama sahip olabileceğini ileri sürmüşler, hem Ali'nin hem de Muâviye'nin hilafetinin meşruluğunu

1992, s. 73,74.

22 Hacc, 1.

23 Ebû Hanîfe, *Vasıyye*, (*İmamı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde), çev. ve neşir Mustafa Öz, İFAV, II. baskı, İstanbul 1992, s. 89.

24 Bu kavramlar için bkz. Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, I, s. 129.

25 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydın, *İslam Düşüncesinde İman Sorununa Felsefî Yaklaşım*, s. 109.

26 Hatip el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdât*, Mektebetu'l-Hancı, Kahire 1931, s. 118.

27 Kutlu, Mürcie, s. 38.

28 Mukaddesî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 365; Cafer Karadaş, *Kerrâmîye ve İtikadı*, s. 41; Hodgson, s. 359.

29 Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 365. Demek ki Makdisî, Kerrâmîler'in teşbihle itham edilmesini de yanlış buluyor.

30 Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhu'l-Ebsat*,” (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde) “Adil toplulukla ve zalim sultanla beraber ol fakat bâği tolulukla beraber olma” ...Değiştirme imkanın olmayan yerlerde masiyetler artarsa fitne ateşini yakmaktansa başka memleketlere hicret et”, vs... Benzeri ifadeler için bkz. Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhu'l-Ekber*,” s. 73; “Mü'minlerden olmak şartıyla birr ve fâcirin arkasında namaz caizdir. Senin sevabın sana onun günahı kendisindedir.” Bkz. Beyazîzâde, *Usûlu'l-Müntefe li İmam Ebî Hanîfe*, ed. İlyas Çelebi, s. 151.

kabul etmişlerdir.³¹ Bu anlayışa göre, aşırı Muâviye düşmanlığında olduğu gibi, Ali sevgisini abartmakta da fitne ateşini yakmak, cemaati bölmek ve zaafa uğratmak rizikosu vardır.³² Zira Ebû Hanîfe'nin yakın arkadaşı ve talebesi olan, yaptığı emr-i bil maruf, eleştiri ve muhalefeti nedeniyle Ebû Müslim tarafından idam edilen ve idam haberi kendisine geldiğinde de büyük bir hüznle ağladığı, İbrahim b. Meymun es-Sâîğ el-Mervezî'dir.³³ Horasan'ın meşhur hadisçisi Abdullah b. Mübârek, onun idam haberi Ebû Hanîfe'ye geldiğinde yanlarında bulunduğunu ve Ebû Hanîfe'nin bir defasında İbrahime, „emr-i bil maruf görevinin erdemli destekçilerden oluşan bir gruba ve onları idare edecek güvenilir lidere ihtiyaç duyduğunu, tek başına bu görevi deruhte etmeye kalkmanın kendi hayatını tehlikeye atmak demek olacağını“ söylediğini rivayet etmiştir,³⁴ ki bu da Ebû Hanîfe'nin, zalim idareciyi rıza göstermeksizin sineye çekmekle ona isyan etmek arasında orta bir yol bulmaya çalıştığını göstermektedir.

Doğu Horasan'da ki Kerrâmîliğin de içinde addedildiği Mürcîî düşüncenin tartışılmaz gücünün, bu dönemde oralarda Ebû Hanîfe'nin mezhebinin daha hızlı yayılmasını sağlamıştır. Dahası Ebû Hanîfe doğudaki Mürcîe'nin politik olmasa da tartışmasız manevî lideri olduğu söylenir.³⁵

II. Kerrâmî Fıkhnının Ebû Hanîfe'de ki Kökleri

Muhammed b. Kerrâm hakkında, „*fıkıh Ebû Hanîfe'nin fıkıhı, kelâm (din) ise Muhammed b. Kerrâm'ın kelâmıdır*“, şeklinde şiirsel bir formatta bize ulaşan darb-ı mesel meşhurdur.³⁶ Barthold'a göre Kerrâmîler, „sünnet ve cemaat“ ehli bir ekoldür ve Nişabur'da bir çok sosyal ve siyasi kargaşalara neden olmuşlardır.³⁷ Madelung, Kerrâmîler'in Doğu-Hanefî geleneğine yakın olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Bütün bunlar bu deyişi haklı çıkarır mahiyetteki bir takım şahitlerdir. Burada zikredilmesi gereken önemli hususlardan birisi, Muhammed b. Kerrâm'ın ve Kerrâmîler'in eğitim öğretim metodolojilerinin hem hadis rivayeti hem de görüş ortaya koyma (re'y) şeklinde olmasıdır.³⁹ Bu metot İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ile özdeş anılan bir metod olup özellikle Horasan ve Mâverâunnehir diyarlarında temsilcilerini ve uygulayıcılarını bulmuş önemli bir metottur. Demek ki İbn Kerrâm'ın en fazla etkilendiği ilim çevresi Ebû Hanîfe'nin arkadaşları olup dünya görüşü (fıkha dayalı

31 Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, s. 135.

32 Bkz. Madelung, „a.g.e.“, s. 83.

33 Madelung, Wilferd, „*Horasan ve Maveraunnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı*“, (İmam Mâturidî ve Mâturidilik içerisinde), çev. Sönmez Kutlu, s. 82,83.

34 Madelung, „a.g.e.“, s. 83.

35 Madelung, „a.g.e.“ s. 84.

36 Geniş bilgi için bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. 2, s. 305; İsferyâni, *Tabîr*, s. 103; Süheyr, *Mezhebu'l-Kerrâmiye*, s. 50; Günaltay, „Kerrâmîler“, s. 1.

37 Bosworth, *The Rise of the Karamiyyah in Khurasan*, s. 23.

38 Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 40.

39 Bir taraftan Nişabur mürciesi olarak kıyasla hüküm veren Ehl-i Re'ylikle itham edilmişleri, diğer taraftan da Feryâbi ve Cüveybârî'den hadis rivat etmiş olmasına bakılırsa bu doğru bir görüş olması icabedecektir. Bkz. Kutlu, *Mürcie*, s. 236.

zâhidâne bir hayatı kastediyorum) ve tarih felsefesi (geçmişî özellikle de yakın geçmişte olan olayları değerlendirmesi) bu çevrenin etkisiyle oluşmuştur.

Ebû Mutî' el-Belhî'nin 197/812-13 te ölümünden sonra Belh'in bütün kadılarının Hanefîler'den atanmış olduğu ifade edilmiş olması da Hanefî fıkıh geleneğinin Horasan diyarında yaygın ve yerleşik olduğunu gösterecektir. Bunların dışında Belh tarihinde zikredilen diğer ilk âlimlerden pek çoğu bizzat Ebû Hanîfe'nin veya talebeleri Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer gibi meşhur arkadaşlarının ileri gelen talebelerinden biridir.⁴⁰ Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden birisi olan el-Câmî' lakablı Ebû Isme Nuh b. Ebî Meryem (ö. 173/789-790) Merv kadısı olmuştur. Bir rivayete göre değişik âlimlerden bütün ilimleri topladığı için diğer bir rivayete göre ise Merv'de Ebû Hanîfe'nin fıkıhını ve görüşlerini topladığı için *câmî* lakabını almıştır.⁴¹ Gerçekten de Ebû Hanîfe'nin fıkıhla ilgili görüşlerini toplamış, onunla yazışarak fıkıhî konularda sorular sormuş tavsiyelerini almıştır.⁴² Onun Horasan baş kadılığına getirildiği de söylenir.⁴³ Nuh b. Ebî Meryem zamanında Ebû Hanîfe'nin fikirleri, eser, nahiv ve şiirin yanında Ebû Hanîfe'nin görüşleri olarak ciddi bir ders şeklinde okutulmuştur.⁴⁴ Nuh b. Ebî Meryem'in de bu bağlamda Cehmiyye'ye karşı yaptığı mücadeleyle meşhur olması dikkat çekicidir. Onun hakkında, "Kabir azabını inkâr eden, Allah'ın sadece gökte olmayıp her yerde olduğunu söyleyen ve Cennet ve Cehennem'in yaratıldığını iddia eden kimseleri Cehmî olarak görüyor ve onları eleştiriyordu,"⁴⁵ denilmiştir. Muhammed b. Kerrâm'ın en meşhur kitabının adının *Azâbu'l-Kabr* olduğunu ve Cehmiyye'ye karşı yazıldığını burada hatırlatalım.

Ebû Hanîfe'nin bir başka bir öğrencisi olan Abduaziz b. Hâlid et-Tirmizî de, II. asrın sonlarında Tirmiz ve Sağaniyân kadılığı yapmıştır.⁴⁶ Ebû Muâz ve Abdulaziz birlikte Fergânâ ve Şaşa sürgün edilmişler, buradaki ikametleri esnasında yaptıkları başarılı faaliyetler sonucu bölge halkından yüz bine yakın insanın Müslüman olduğu söylenmiştir.⁴⁷ Şeybânî'nin meşhur öğrencisi, kitaplarının doğudaki ravisi ve yazarı olan Ebû Süleyman Musa b. Süleyman (ö. 200/815 den sonra) Cüzcânlıdır.⁴⁸

Ebû Hanîfe'nin yakın arkadaşı ve öğrencisi Ebû Ali Ömer b. Muhammed b. Meymun b. Bahr b. Sâd er-Remmâh (ö. 171/787-88) Ebû Hanîfe'nin kendisi henüz hayattayken 142/759-60 yıllarında Belh kadısı olmuş ve resmî olarak 20 seneden fazla bu görevi sürdürmüştür. Ömer b. Muhammed er-Remmâh, başta fıkıh konularında olmak üzere Ebû Hanîfe'den rivayette bulunmuş, kelimî konularla da ilgilenmiştir. İlginç olan onun da Cehm b. Safvan'a karşı olması ve onun-

40 Madelung, "Horasan ve Maveraunnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı," s. 85.

41 Kutlu, *Mürcie*, 243.

42 Zehebi, *Mizan*, IV, s. 280; Kutlu, *Mürcie*, s. 243.

43 Kerderi, *Menakıp*, II, s. 512; Kutlu, *Mürcie*, s. 243.

44 Kutlu, *Mürcie*, s. 243; Sem'ânî, *Ensâb*, II, s. 12; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, s. 176; Lüknevi, *Fevâid*, s. 221; İbn Kutluboğa, *Tâci'ü't-Terâcim*, s. 20.

45 Kutlu, *Mürcie*, s. 243; *Kitâbu'd-Duâfa*, II, s. 160,161.

46 Kutlu, *Mürcie*, s. 254.

47 Kutlu, *Mürcie*, s. 254; İbn Davud el-Belhî, *Fedâil-i Belh*, 145,146.

48 Madelung, "age," s. 86.

la tartışmalarda bulunmuş olmasıdır.⁴⁹ Bunun yerine sevilmeyen Abbâsî valisi Ali b. İsa b. Mahân tarafından atanan kadı, Hanefilere işkence yaptığı için Merv halkı tarafından kasaba dışına kadar kovalandıktan sonra yerine yine bir Hanefî olan Hakem b. Abdillâh Ebû Mutî' el-Belhî getirilmiştir.⁵⁰ Ebû Mutî', hocası Ebû Hanîfe'nin en yakın arkadaşlarından biri olarak, *el-Fıkhu'l-Ebsât* isimli kitabın yazarı olarak meşhurdur ve bu kitapta hocası Ebû Hanîfe'nin kelimâ problemlere dair cevaplarını toplamış ve onun Mürcîî telakkisini naklederek ölümsüzleştirmiştir.⁵¹ Kendisi re'y ehlinin önde gelen fakihlerinden olup bölgede pek çok kişiye Hanefî fıkhi okutmuştur.⁵² Muhtemelen *el-Fıkhu'l-Ebsât* adlı bu eser Horasan'da okunan ve rivayet edilen ilk Mürcîî metindi ve Ebû Mutî', "yeryüzü ve gök yüzündekilerinin îmânlarının aynı olduğunu onların hiç birisinin îmânlarında artma ve eksilme olmadığını" dillendiriyordu.⁵³ "İmân ve İslâm Kur'an'da iki farklı anlama gelmekle beraber aslında bu iki kelime aynı anlamdadır," diyordu.⁵⁴ Ebû Mutî', *el-Fıkhu'l-Ebsât*'ta "Cehmî" kavramını „kabir azabını inkâr edenler“ anlamında kullanmaktadır⁵⁵ ki aynı bakış açısının Muhammed b. Kerrâm'da da olduğunu biliyoruz. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi onun elimizde olmayan meşhur kitabı *Azâbu'l-Kabr Cehmîye'*ye karşı kaleme alınmıştır. Bütün bunlar o bölgede Ebû Hanîfe'nin anlayışının ne derece kök saldıgını göstermek için verilen örneklerdendir.

Kaynaklarda Kerrâmîler'in bir taraftan onların hem fıkhıta hem de kelâmıta Hanefî oldukları anlatılırken, diğer taraftan ise Hanefîlikle bağdaştırılması mümkün olmayan bir anlayışa sahip oldukları ileri sürülmektedir.⁵⁶ Zysow tarafından tanıtılan ve Hanefî kadılar kadısı Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn es-Suğdî (ö. 461/1068) tarafından yazılan *al-Nutaf fi'l-Fetâvâ* adlı eser, Kerrâmîler'e ait eşsiz bir fıkhi kitabıdır.⁵⁷ Bu kitapta sözkonusu edilen "Ebû Abdillâh"ın Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm olması gerekir. Zira 500 den fazla yerde bu isim geçmekte ve bu tespit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde "Ebû Abdillâh "el-Kerrâmî" veya "el-Kirâmî şeklinde yer almaktadır.⁵⁸ Burada "el-Kerrâmî" denmiş olmasını yadırgan-

49 Kutlu, *Mürchie*, 213,214.

50 Kutlu, *Mürchie*, 214.

51 Madelung, "Horasan ve Maverannehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı," s. 84,85; Kutlu, *Mürchie*, 216.

52 Zehebî, *Mizan*, I, s. 574; Kutlu, *Mürchie*, s. 216.

53 Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Büstanü'l-Ârifin*, 398; Kutlu, *Mürchie*, 217.

54 İbn Hibban, *Kitabu'l-Mecruhîn*, I, s. 250; Kutlu, Sönmez, *Mürchie*, 217.

55 *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 48.

56 Ali Sâmî Neşşâr'ın Kerrâmîler için ne usulde ne de cüzîyyatda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat akidesiyle uyuşmayan bir felsefî mezhep olarak tanımlaması asla doğru kabul edilemez. (Bkz. Neşşâr, *İslam'da felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, s. 33.) Buradaki "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" tabiri ile Hanefîyeye harici bir anlayış kastedildiği takdirde doğru olması beklenemez. Oysa bu da doğru değildir. Zira biz onların Ahmet b. Hanbel ve İbn Teymiyye ile yakınlığını da biliyoruz.

57 Zysow, *a.g.e.*, s. 577. ayrıca bkz. es-Suğdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyn b. Muhammed, *en-Nutaf fi'l-Fatâvâ*, I,II, thk ve nşr. Salahaddin an-Nâhî, Matbaatu'l-İrşad, Bağdat 1975-1976. Ayrıca bu kitap Muhammed Nebil el-Bahsalî tarafından bir takım açıklamalar yapılarak 1996 da Beyrut Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye'de yayınlanmıştır. (Zysow, *age*, s. 577)

58 Bkz. es-Suğdî, *En-Nutaf fi'l-Fetâvâ* s. 237. Burada her ne kadar Ebû Abdillâh Muhammed b. El-Heysam el-Kerrâmî'nin olması akla gelse de olma ihtimali çok düşüktür, zira Muhammed b. El-Heysam teolog olup fıkhlâ alakalı yönü ön plana çıkarmamıştır.

mamalıdır, zira Sam'ânî onu el-Kerrâmî nisbesi altında zikretmektedir.⁵⁹ Bir çok yerde Ahmed b. Harb ve Şeyh Muhammed b. es-Sâhib⁶⁰ ismi geçmektedir. Yüzlerce yerde Ebû Abdillâh, Ebû Hanîfe ve arkadaşları Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yusuf ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu da Muhammed b. Kerrâm'ın fıkhnın Ebû Hanîfe'nin fıkhu olduğunu göstermektedir. Bekleneceği üzere *niyyet* konusunda Ebû Hanîfe ve arkadaşlarından ayrı olarak, bir farz namazı Allah'ın emrettiği üzere kılmaya niyeti olan birisinin namaz esnasında yeni (*hâdis*) bir niyet yapmaması durumunda fukahâya göre namaz olmazken Ebû Abdillâh'a göre eski (*kadîm*) niyeti söz konusu olduğu için namazı kabul olacak⁶¹ fakat yeni niyetin sevabından mahrum kalacaktır.⁶²

Bu eser aynı zamanda Hanefilik ile Kerrâmîlik arasındaki olumlu bağlantıyı gösteren ve bu hususta birçok bilgi ve ipuçları içeren bir eserdir.⁶³ Bu kitap Hanefi fıkhu merkezli yazılmış bir hukuk kitabı değil aynı zamanda Kerrâmîye'nin biricik fıkhu kitabı olarak görülmüştür.⁶⁴ Bu eserde görüleceği üzere Muhammed b. es-Sâhib'in Muhammed b. Kerrâm ile ilişkisi Ebû Yusuf ile Ebû Hanîfe arasındaki ilişkiye benzetilmiştir.⁶⁵

Kerrâmîler'in, Hanefilikle bağdaştırılması mümkün olmayan fikhî görüşlerle itham olunmuşlardır. Bu meyanda onların, maddî temizliği (*necâset*) değil manevî temizliği (*hades*) ön plana çıkardıkları iddia ediliyor,⁶⁶ ki durumun böyle olduğu da kesin değildir; bu olsa olsa olumsuz şartlarda yaşayan köylü insanların durumlarıyla alakalı olabilir ki böyle bir kolaylaştırma anlayışı da onların temel din politikalarına uygundur. Şayet bu idiada bulunanlar, „Kerrâmîler, maddi temizlik imkânının aşırı derecede zor olduğu şartlarda yaşayan insanlar için böyle bir kolaylaştırmayı sağlayan fetva vermişlerdir,“ deseler, insanlar buradaki insafı anlayacak ve hak verecektir. Öyleyse bu ifade bağlamından koparılıp rijite edilmelidir! Bu nedenle birçok Eş'arî mezhep tarihçisi, “necâset içerisinde ve necis bir ortamda da namazı caiz” gördüklerini söylemek suretiyle bunu onların *fıkıhtaki ahmaklıkları* olarak nitelendirmişlerdir.⁶⁷ Oysa Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî bir çok fakih *taharet-i necaset* ve *setr-i avretten* birini seçmek durumunda olan bir insanın necis elbiseyle kılmayı tecih etmesi gerektiğini söylemişlerdir. İbn Hanbel, İbn Kerrâm'la aynı

59 Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 60.

60 Bkz. van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, Heidelberg: Winter 1980, s. 44.

61 Bkz. *En-Nutafî'l-Fetâvâ* s. 41

62 Bkz. *En-Nutafî'l-Fetâvâ* s. 40.

63 Erdem, Erol, *Karrâmîye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*, (Basılmamış Mastır Tezi), Ankara 1994, s. 48.

64 Zysow, “Two Unrecognized Kerrami Texts,” s. 580.

65 Erdem, a.g.e, s. 50.

66 Bağdâdî, 'Abdalqâhir, *al-Fark beyne'l-Firak*, ed. Muhammad Muhyiddin 'Abdulhamîd, Maktabat al-'Asriya, Beyrut 1990, s. 224.

67 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 224. Bağdâdî'nin ifadesi aynen şöyledir: Onların fıkıhtaki *ahmaklıklarından* birisi de, *bütünüyle pislik içerisinde olan bir elbiseyle, tamamıyla necis olan bir yerde ve bedeninin zahiri neciste olsa, hadesten temiz olduğu sürece namaz sahihtir*, sözleridir. Burada Bağdâdî mezhep taassubuyla sanki onlar, necasetle namazın taharetle namazdan daha efdal olduğunu en azından aralarında bir fark görmediklerini ifade etmişler gibi aktarmaktadır.

çağda yaşamış ve onu onaylamıştır.⁶⁸ Dolayısıyla bu fetvâ yaygındır ve muhtemelen İbn Kerrâm da böyle bir fetvâ vermiştir. Muhtemelen İbn Kerrâm da böyle bir fetvâ vermiştir, diyoruz çünkü aslında *en-Nutaf fi'l-Fetâvâ* adlı Kerrâmî eserde, Ebû Abdillah el-Kerrâmî'ye nispet edilen fetvaya göre, normal şartlarda necâsetin bir dirhemden fazla olamayacağı, aksi taktirde namazın sıhhatine hâle geleceği ifade edilmiştir.⁶⁹ Kaldı ki Kerrâmî eğilimli olduğu kesin gibi gözükse de bu eseri esas alacak olursak, Eş'arî tandanslı mezhep tarihçilerinin iddialarının hemen bir çoğunun asılsız olduğunu ve Van Ess'in de dediği gibi bu iddiaların Kerrâmîye ile alakasının olmadığını söylemek gerekecektir.⁷⁰

Kerrâmîye'ye karşı, *en-Nutaf*ta bulunan bu olumlu tavır,⁷¹ ünlü coğrafyacı Makdisî'nin, *Ahsenu't-Tekâsim*'inde de bulunmaktadır. Oysa Bağdâdî'de durum tam tersinedir. O, "Kerrâmîler'in fıkihtaki hamâkatleri"nin çok olduğunu söyler ve buna dört tane örnek verir. "Bir yolcu namazını, kıyam, rükû, secde, kuûd, teşehhüd ve selam olmaksızın sadece iki tekbirle kılabilir. Necis bir yerde bütün elbise necis olsa yine de namaz kılınabilir. Temizlik necasetten değil hadesten gerekir. Cenazenin yıkanması ve namazının kılınması farz değil sünnettir; farz olan kefenlenip defnolunmasıdır. İbadetler niyetsiz olabilir. *Evvel emirdeki niyet* bütün dinî farzlar için yeterlidir."⁷² Oysa *en-Nutaf*ta örneğin yolcunun namazı iki tam rekâtla kılınması gerektiği görüşüne sahip olduklarını yazmakta, necasetle alakalı olarak ta bir dirhemden fazla olmama kuralını getirmektedirler.⁷³ Bunun anlamı İbn Kerrâmî'nin sadece kelâmî görüşleri değil aynı zamanda onun fikhî görüşleri de çarpıtılmıştır.

III. Kerrâmî Kelâmının Ebû Hanîfe'de ki Kökleri

Massignon, Hanefî kelâm ilminin bilinen kaidelerini Maturîdî'ye Kerrâmîye'nin hazırladığını, ifade etmişlerdir.⁷⁴ İbn Teymiyye sıfatlar konusunda Kerrâmîye'yi

68 Süheyr, *et-Tecsim*, s. 354,355.

69 Zysow, *a.g.e.*, s. 582. *en-Nutaf*ta setr-i avretle alakalı olarak: *Ebû Yusuf ve Ebû Abdillah'a göre avret mahallinin yarısından fazlası açık olsa da namaz caizdir*. Bkz. es-Suğdî, *en-Nutaf fi'l-Fetâvâ*, s. 42. Necâset ile alakalı olarak: Necâsetten taharet nefsin, elbisenin ve mekanın olmak üzere üç kısımdır ve her birisi vacip ve nafîle şeklindedir. Bir dirhem ve aşağısında olanı temizlemek nafîle, fazlasını temizlemek ise vaciptir. Bu görüşte Ebû Abdillah Muhammed b. Kerrâm istisna edilmemiştir. Bkz. es-Suğdî, *en-Nutaf fi'l-Fetâvâ*, s. 25.

70 Bkz. Van Ess, *Der Eine und Das Andere, Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, (I-II), Ed. Lawrence I. Conrad, De Gruyter Berlin/New York 2010, II, s. 1034. Eş'arî yazarları iddiaları hususunda Muhammad b. Kerrâmî daha iyi anlamak için *en-Nutaf fi'l-Fetâvâ*'daki şu konu başlıklarına göz atmak gerekir. "Taqsîm al-hayawânât min haiit an-nağâsa." (*baul mâ yu'kal lahmuh tâhirun wa ammâ baul mâ lâ yu'kalu nağisatun, wa in asâba at-tauba aktara min miqdâr ad-dirham fa lâ tağûzu as-salât 'alaih fi qaul Abû 'Abdallâh*), as-Suğdî, *en-Nutaf fi'l-Fetâvâ*, s. 26-28; "Asbâb as-salâh." S. 40; "at-Tağâfûl ani n-niyat al-hâdîta." (*fa man adda al-farâ'ida 'ala n-niyat al-qadîma wa 'ala n-niyat al-hâdîta gâzat lah fi qaul Abû 'Abdallâh gâir annah qad fâta tâwâb niyat al-ğadîda*) s. 40,41. bu meseledeki çelişkinin giderilmesi ilginç bir konu olmakla beraber bizim çalışmamızın sınırlarını açacaktır.

71 Zysow, "Two Unrecognized Kerrami Texts," s. 580.

72 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 223,224. İsferyânî, *et-Tebîr fîd-Dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983, <http://www.shamela.ws>, 115/1,116/1. Bu konuda Kerrâmîler'in görüşü için bkz. es-Suğdî, Ebû'l-Huseyin Ali, *en-Nutaf fi'l-Fetâvâ*, (*et-teğâfûl ani'n-niyyeti'l-hâdiseti*) Muhammed Nebil Bahsalî, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 40,41.

73 as-Suğdî, Ebû'l-Hasan Ali, *an-Nutaf fi'l-Fetâvâ*, tahk. Muhammed Nebil Bahsalî, I. baskı, Darü'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 50. Yalnız burada Ebû Abdillah olarak ifade ediliyor olmalıdır. Ayrıca bkz. Zysow, *a.g.e.*, s. 582.

74 Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 131.

ümmetin cumhuru içerisinde görmektedir.⁷⁵ O sıfatlar ve fiiller hakkında bir tasnif yaparken diyorki, üçüncü grup ise Allah'ın sıfatlarının ve fiillerinin kendisiyle kâim oluşunu ikrar etmişlerdir. Bunlar ümmetin cumhûrunu teşkil etmektedirler. Ehl-i Sünnet'ten, Hanefiler ve Şâfiî'nin arkadaşlarından Ebû Muhammed el-Hüseyin el-Beğavî el-Ferrâ; Ahmet b. Hanbel'in arkadaşlarından, Ebû İshak İbrahim b. Şâkilâ el-Hanbelî, Kadı Ebû Ya'lâ ve oğlu Ebû Hüseyin; sûfilerden *et-Taarruf fi Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* sahibi Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kelebâzî, Malikî imamları, Mürcie, Şia ve *Kerrâmîye kelamcıları* ve Ehl-i Hadis'in cumhûru bu görüştedir.⁷⁶ Dolayısıyla sıfatlar konusunda Kerrâmîye cumhûr-u ulemâdan ve cumhûr-u ümmetten addedilmiş, Hanefiyye, Hanbeliyye ve Mâlikîyye ile aynı kategoride değerlendirilmiştir.⁷⁷

Çocukların imanı ile alakalı olarak Kerrâmîler, Ebû Hanîfe'nin yolunu takip ederek, herkesten *elest bezminde* ilk zerrelere halindeyken (iptal etmediği sürece aktif olacak olan) bir îmânın vücûda gelmiş olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁸ Bu hususta Zâbıraşâiyye⁷⁹ mezhebi de aynı görüştedir.⁸⁰ Misak herkesin îmândır ve kâfirlerin çocukları mükellefiyetlerinden önce müslümandırlar.⁸¹

Bu anlayışa göre müşriklerin çocukları asla babalarına katılıp cehenneme atılmazlar. Çünkü *onlar cennetliklere hizmetçi kılınmışlardır. Ayette, o ateşe ancak yalanlayıp yüz çeviren kötüler girer,*⁸² buyurulmuştur ki, bir müşriğin de olsa hiçbir çocuk yalanlayıp yüz çevirmemiştir. Aynı zaman da çocuklar kalem (*teklîf*) kendilerinden kaldırılan gruplardan biridir. Müminlerin çocukları babalarının derecelerine yükseltir ve onlara tabi kılınırlar. Zira ayette, *îmân edenler ve îmânda zürriyetleri kendilerine tabi kılınanlar, işte biz onların nesillerini de kendilerine kattık onların amellerinden de bir şey eksiltmedik,*⁸³ buyurulmuştur. Şayet babalarının dercesi düşükse, *cennete gir, denildiğinde, annem ve babam girmedikçe olmaz, demek suretiyle onlar da kendi derecelerine yükseltirler, denilmiştir.*⁸⁴ Bütün bunlar Kerrâmîye'nin görüşünün delilleri ve savunması gibidir. Daha önce söylediğimiz gibi bu aslında Ebû Hanîfe'nin *Fıkh-ı Ekber*'de ifade ettiği bir görüştür.⁸⁵ Bu Ebû

75 İbn Teymiyye, *Câmiu'r-Resâil*, I, s. 160.

76 İbn Teymiyye, *Câmiu'r-Resâil*, I, s. 159,160.

77 Karadaş, *a.g.e.*, s. 49.

78 Bağdâdî, Abdulkâhîr, (ö. 429 h.) *Usûli'd-Dîn*, nşr. Dârul-Fünûn İlahîyyât Fakültesi, İstanbul 1346/1928, I. baskı, s. 257. Ayrıca bkz. Ebu l-Yusr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 305.

79 Zâbıraşâiyye, hicrî 400 den sonra Merv'de yayılan ve Ebû Âsım Zâbıraşâî'ye nispet edilen bir grup adıdır. Eşâriiler tarafından bu fırka, mükevven'den ayrı olarak ezeli tekvîn sıfatını ihdas ettiği onu Allah'a isnat ettiği öne sürülen bir fırkadır. (Bkz. Nesefî, *Tabîra*, I, s. 405.) Pezdevî'ye göre bunlar insanın gücünün fiilden önce olduğunu ve fiillerin yaratıcısının Allah olmadığını ileri sürmüşlerdir. Allah masiyetleri dilemez, irade etmez, dolayısıyla kulları delaletle sevkemez. Fakat bunlar var olunca Allah'ın iradesiyle var olurlar demişlerdir. (Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 360.) Pezdevî'ye göre bu grup bütün meselelerde Kaderiyye ile birliktedir. (Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 305.

80 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 306.

81 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 305.

82 Leyl, 14.

83 Tûr, 21.

84 Ebû Mutîf, *er-Redd*, s. 99.

85 Ebû Hanîfe, *el-Fıkh-ı Ekber*, (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içerisinde) s. 72.

Mutî Mekhûl en-Nesefî⁸⁶ ile Hanefiye, Kerrâmiye üçlüsü arasında ki sıkı bağı göstermektedir. Zira aynı konu bağlamında misak olayına atf yapıp bunun onlar için bir nevi îmân ve ikrar olarak algılanması, bu meselenin müşriklerin çocuklarının durumuyla ilişkilendirilmesi ve buradan hareket edilmesi gerektiği düşüncesi, hem Ebû Hanîfe'de hem Muhammed b. Kerrâm'da hem de Ebû Mutî'de vardır.

Ebû Mutî, kurtuluşa erecek olan 73. fırkayı zikrettiği yerde lügat anlamıyla *Ehl-i Cemâat el-Mürciûn* ifadesini kullanmakta, onların cemâat ipine sarıldığı, fırsat ve bidatten uzak durduğu, önderlerinin (muktedâ) Nebî ve onun arkadaşları olduğu, imamlarının Allah'ın kitabı olduğunu söyler. Diğer 72 çeşit grup içerisinde bir kez olsun, ne Ebû Hanîfe'yi ne Muhammed b. Kerrâm'ı ne de Kerrâmiye'yi zikretmez.⁸⁷ Bu da Kerrâmiye'yi kurtuluşa eren "el-Cemâat" içerisinde gördüğünü göstermesi açısından önemlidir. Zira diğer bir takım yazarlar tarafından amelsiz îmân anlayışı Mürcie ile özdeşleştirilmiş ve her defasında Kerrâmiye ve Ebû Hanîfe bunun altında yergi ile zikredilmiştir.

Oysa Makdisî'nin verdiği bilgiye göre Ehl-i Hadîse göre Mürcie'nin tanımı, "ameli îmândan geriye bırakanlar," anlamına geliyor. Kerrâmîler'e göre Mürcie ise, "amellerin farziyetini kaldıranlar," demektir.⁸⁸ Ebû Hanîfe'nin amellerin farziyetini inkâr ettiği ve onu önemsizleştirdiğini hiçbir kimse söyleyemez.⁸⁹ Makdisî'nin verdiği bilgiye göre Kerrâmîler de Mürcie'yi yermiş ve onların amellerin farziyetini nefyettmelerini ve dolayısıyla önemsiz hale getirmelerini eleştirmiş ve amellerin „îmânın şerâi" ve kuralları olduğunu, söylemişlerdir. Makdisî'deki bir başka önemli bilgi de, Ehl-i kelâma göre *şükkâk*, Kur'an'da duraklayanlar anlamına gelirken, Kerrâmîler'e göre ise "îmânda istisna edenler," demektir,⁹⁰ şeklindeki bir bilgi de onların kelâmının Ebû Hanîfe'nin kelâmı olduğunu gösterecektir. Çünkü benzer bir bilgi Ebû Mutî'de de bulunmaktadır. O, "Mürcie ve Kaderiyye 72 nebini lisanıyla lanetlenmiştir," hadisini naklettikten sonra Osman b. Afvan es-Siczi'nin, *Mürçietu's-şâkke* dediğini aktarır.⁹¹ Zira Ebû Hanîfe de Mürcie için aynı tanımı yapmıştır. *Vasıyye*'de diyorki, mümin hakikaten mümindir, kâfir ise hakikaten kâfirdir, küfür de şek olmayacağı gibi, îmânda şekk olmaz.⁹² *Fıkhu'l-Ebsat* da ise „inşallâh mü'minim" veya mü'min misin? sorusuna, „Allah en iyisini bilir," gibi bir takım cevaplar vermek îmânından şüpheciliktir.⁹³ İki taraftan özellikle de bü-

86 Kitaplarından ve üzerine yapılan çalışmalardan, Hanefî/Kerrâmî gelenek içerisinde olduğu kabul edilen Ebû Mutî Mekhûl b. Fadl en-Nesefî (ö. 318/930) orjinal mezhepler tasnifine sahip olan *Kitâbu'r-Red ala Ehl-i'l-Bida' ve'l-Ehvâ ed-Dâlle el-Mudîlle* gibi Horasan diyarındaki tasavvufu farklı bir bakış açısıyla ele alan *Kitabu'l-Lü'lüyyât fi'l-Mevâz* gibi eserlerin sahibir.

87 Ebû Mutî, *er-Redd*, s. 62.

88 Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 38.

89 Beyâzî, *Usûlü'l-Münîfe li İmam Ebî Hanîfe*, s. 126. Biz hasenatımız makbul seyyiatımız mağfurdur demeyiz, bu Mürcie'nin görüşüdür. Kim şartlarına uyararak ve bozucu ayıplardan uzak bir iylik yapar da bu hali bozmadan mümin olarak bu dünyadan giderse şüphesizki Allah amelini zayetmez, kabul eder ve mükâfatlandırır ki ameli üç şeyin iptal ettiğini söylemiştir: Şirk, başa kakma ve riya. Bkz. a.g.e., 126,127.

90 Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 38.

91 Ebû Mutî, *er-Redd*, s. 124.

92 Beyâzî, *Usûlü'l-Münîfe li İmam Ebî Hanîfe*, s. 93, 95.

93 Beyâzî, *Usûlü'l-Münîfe li İmam Ebî Hanîfe*, s. 93, 95.

yük fitne olayındaki taraflardan her hangi birisi hakkında kesin hüküm vermekten kaçınan dahası taraflardan her hangi birisine angaje olmayan herkes Mürcîi adedilmiştir ki Ebû Hanîfe'nin Mürcîliği asıl buradan gelmektedir⁹⁴ ve ilk irca kitabını yazan ve irca öğretisini ortaya koyan Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'dir.⁹⁵

Kerrâmîler sözlü ikrarı sadece dünyevî ahkâm açısından gerekli görmüş olmalarına uygun olarak onlar farzlardaki niyetleri de toleranslı ele almışlardır. Hatta onlar bu hususta Ebû Hanîfe'nin görüşünden farklı olmakla eleştirilmişlerdir.⁹⁶ İsferyîni de aynı şekilde onların farz olan namaz ve oruç gibi ibadetlerin niyete ihtiyacının olmadığını zira bunun aslında „zerr-i evvel“de kurulan yapıda hazır olduğunu dolayısıyla mü'minin niyetinin hazır olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre niyet nafîle ibadetlerde vucûbiyet arzetmektedir. Zira zerr-i evvelde geçen kadim niyet bunları kapsamına almamaktadır.⁹⁷ Aslında fıkihta onlar ulaşabildiğimiz kadarıyla, namazı kılmaya niyetlenen ve namaza duracağı vakit yeni bir niyet getirmeyi unutan hakkında konuşmaktadırlar. Eski niyeti (*en-niyyetu'l-kadîme*) olması hasebiyle yeni niyet getirmeyenin namazının olacağını fakat yeni niyetin sevabından mahrum olacağını düşünmüşlerdir.⁹⁸ Demek ki bu fetvâlarının teolojik geri planı İsferyîni'nin dediği gibidir⁹⁹ ki *an-Nutaf*'tan da bu anlaşılmaktadır.

Ebû Mutî' muhtemelen, Hanefiyye'yi ve Kerrâmîye'yi “el-Cemâat” şeklinde ifade ettiği aynı geleneğin içerisinde birbirinin devamı saymakta ve Revâfid'dan Nâvûsiyye'nin görüşünü reddetmek için Ebû Hanîfe'den bir hadis rivayet etmektedir. Rivayete göre Ali (kv.) diyor ki: Ben size bu ümmetin Peygamberden sonra en hayırlı olanını haber vereyim mi? Diyorlar ki buyur. O da şöyle buyuruyor. “Ebû Bekir ve Ömer.” Yine Hz. Ali'nin “beni Ebû Bekir ve Ömer'den üstün görmeyin,” dediğini rivayet eder. Ebû Mutî', bu nevi rivayetleri bir biri ardınca zikrettikten sonra bunun Ehl-i Cemâat ve Sünnet'in görüşü olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ Bu ifadeler Şia'ya karşı ifadeler olduğu gibi Ebû Hanîfe'den aktarılmış olması da ona yakınlığı göstermelidir. Ebû Mutî' Hanefî gelenek içerisinde olduğu gibi Kerrâmî geleneğe de yakın birisidir.

Ebû Mutî'nin, Kaderiye'nin üçüncü kısmı olarak saydığı Mutezile'yi reddettiği yerde el-Cemâat'ın görüşleri olarak yer verdiği düşünceler, Ebû Hanîfe'den yapılmış serbest alıntı gibidir: “Şer bütününü Allah'ın ermiyle değil dilemesiyledir, rızasıyla değil kazasıyla, takdiriyledir fakat tahsisıyla değildir, ilmiyledir fakat

94 Hatipoğlu, *Hilafetin Kureysliliği*, s. 67.

95 Kutlu, *Mürce*, s. 3. Bu risale iki sayfalık olup bize İbn Ebî Ömer el-Adeni (243/857) tarafından aktarılmıştır. Bkz. Aynı yer.

96 Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 40.

97 İsferyîni, *et-Tebîr fî'd-Dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983, <http://www.shamela.ws>, 115/1,116/1.

98 es-Suğdî, Ebu'l-Huseyin Ali, *en-Nutaf fî'l-Fatâvâ, (et-teğâfûl anî'n-niyyeti'l-hâdiseti)* Muhammed Nebil Bahsalî, Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1996, s. 40,41.

99 İsferyîni onların, farz olan namaz ve oruç gibi ibadetlerin niyete ihtiyacının olmadığını, zira bunun aslında zerr-i evvelde kurulan yapıda hazır olduğunu dolayısıyla mü'minin niyetinin hazır olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre niyet nafîle ibadetlerde vucubiyet arzetmektedir. Zira zerr-i evvelde geçen niyet bunları kapsamına almamaktadır. (İsferyîni, *et-Tebîr fî'd-Dîn*, <http://www.shamela.ws>, 115/1,116/1.)

100 Ebû Mutî', *er-Redd ala'l-Bida'*, s. 81,82.

sevgisiyle değildir, yaratmasıyladır fakat ihtiyarıyla değildir.“ Sonra Ebû Mutî Hz. Alîden bir rivayet getirerek bu görüşü ona dayandırmaktadır. O şöyle buyurmuştur: „Ameller üç kısımdır; ferâiz, fedâil ve meâsi. Farzlar, Allah'ın emriyle, rızasıyla ve meşietiyile olup sonunda onlardan ceza görülecektir. Faziletler, Allah'ın emriyle değil fakat O'nun rızası, kazası, takdiri, dilemesi ve ilmiyle olup neticede onlardan da sevap alınacaktır. Masiyetler ise Allah'ın emriyle ve rızasıyla olmayıp kazası, kaderi, meşieti ve ilmiyle meydana gelip sonunda kendisinden dolayı azap görülecek şeylerdir.“¹⁰¹ Bu görüşler gerek *Fıkh-ı Ekber*'de¹⁰² ve gerekse *Vasıyye*'de¹⁰³ geçmektedir. Demek ki Ebû Mutî'nin Cemâat ve Sünnet ehli dediği gelenekte, Hz. Ali ve Ebû Hanîfe bulunduğu gibi Kerrâmiye de bu gelenek içerisindeydi. Zira o Kerrâmiye ve Hanefiye'yi ayrı bir fırka olarak saymamaktadır; her Cemâat ve Sünnet ehli dediğinde bunlar içerisinde düşünmüş olmalıdır.

Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkindî, (ö. 208/823) Ebû Hanîfe'nin talebesi ve Semerkantlıların imamı olmuştur. Kendisi tarafından irca' doktrininin bir şerhi olarak kaleme alınan *Kitabu'l-Âlim ve'l-Müteallim*'i de Ebû Mutî, (ö. 197/812-13) rivayet etmiş, daha sonraları bu eser hocası Ebû Hanîfe'ye nispet edildiği söylenmiştir.¹⁰⁴ Ebû Hanîfe'nin düşüncesi yazılı metinler olarak Ebû Mukâtil eliyle Semerkant'ta yayılmıştır.¹⁰⁵ Zühdü ve çok ibadet etmesiyle tanınan Ebû Mukâtil, muhtemelen irca' fikrini benimsemesi dolayısıyla Abdullah b. Mübârek ve Kuteybe b. Saîd gibi hadisçiler tarafından hadis uydurmakla suçlanarak hadislerine itibar edilmemiş ve itibardan düşürülmeye çalışılmıştır.¹⁰⁶

Muhammed b. Kerrâm'ın imanı metahistorik bir olay olan misakla tanımlamasının¹⁰⁷ kaynağı da Ebû Hanîfe'nin *Fıkh-ı Ekber*'idir. Zira böyle bir bakış açısı *Fıkh-ı Ekber*'deki yaklaşımla uyumaktadır. Buradaki ifade aynen şöyledir: *Allah Âdem'in neslini, zerrelere suretinde çıkarmış, onları akıllılar (ukelâ) kılmış, muhatap almış, imâmı emretmiş ve küfrü nehyetmiştir. Onlar da hemen O'nun rubûbiyyetini ikrar etmişlerdir. İşte bu onların imânı olmuştur ve onlar bu fitrat üzerine doğmaktadırlar. İşte kim bundan sonra küfrederse (o aslı fitratını) tebdil ve tağyir etmiş olur, kim de imân eder tastik ederse onun üzerine sabit kalmış ve devam etmiş olur.*¹⁰⁸

Biz bu ifadelerin Muhammed b. Kerrâm'a kaynaklık ettiğini açık bir şekilde görmekteyiz. Burada ki *akıl verilmek* ve *fitrat üzere doğmak* sözlerine dikkat etmek gerekir. İnsanoğlu muhatap alınıp kendileriyle konuşulmuştur. Sûfilerin *huzur emâneti* dediği şey budur. Huzûrunu emanet etmesi ve kendi huzurunda onları muhatap alması, öncelikle o varlığa değer verip şereflelendirmesi demektir.

101 Ebû Mutî, *er-Redd ala'l-Bida'*, s. 89.

102 Ebû Hanîfe, *el-Fıkh-ı Ekber*, (Mustafa Öz'ün çevirisini yaptığı *İmam-ı Azamın Beş Eseri* içerisinde) IFAV, II, Baskı, İstanbul 1992, s. 73.

103 Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, (*İmam-ı Azamın Beş Eseri* içerisinde), s. 88.

104 Schacht, J., "An Early Mürciite Treatise: The Kitab el-Âlim ve'l-Müteallim," *Oriens* XVII, (1964), s. 100.

105 Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft*, II, s. 560.

106 İbn Hıbban, *Kitabu'l-Mecruhîn*, I, s. 256; Kutlu, *Mürchie*, 269.

107 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 223; Bağdâdî, *Usûl ad-Dîn*, s. 257; İsfarâyîni, et-Tebisr, a.g.e, s. 114/1; Aliyyu'l-Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 131.

108 Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, (*İmam-ı Azamın Beş Eseri* içerisinde), s. 72.

Huzûruna kabul edip muhatap almasının sonucu sadece bundan ibarete değildir. Mağnisâvî diyor ki *hitâb* akli ve olgunluğu (*rüşd*) gerektirmektedir.¹⁰⁹ Mîsak ayeti aklın yapısını ve insanın fitratını anlatan bir ayet-i kerimedir.¹¹⁰ Bu yapı bilfiil îmân ya da küfür demek değildir fakat bu yapı olmasa idi asla îmân söz konusu olamayacaktır. Zira Ebû Hanîfe hemen bu konunun peşine Îmânın ve küfrün bir zorlama işi olmadığını ifade etmiştir. Allah kulun kalbinde tâat ve masiyeti cebir yoluyla değil, kendi ihtiyar ve isteğine paralel ve bitişik (*makrûn*) olarak yaratır; kâfir küfründe mazur değil, mümin de îmân etmekte mecbur değildir.¹¹¹

Cenab-ı Hakkin şu âyeti de buna delâlet ediyor: “*Ey îmân edenler! Allah'a ve Resulüne îmân edin.*”¹¹² Eğer kullar, ezelde mümin olsalardı Allah Teâlâ, onlara îmân etmelerini emretmezdi ve Cenab-ı Allah kullara ezelde: “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” hitabını yapıp: Onlar da “*evet*” demezlerdi. Saîd b. Cübeyr'in, İbn-i Abbas'tan rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (as.) bu âyetin tefsirinde şöyle buyurmuşlardır: “Allah Teâlâ, Âdem (as.) in sırtından söz aldı. Sırtından zürriyetini çıkararak hepsini önünde yaydı ve onlara *şekil* verdi, *akıl* verdi ki bu akılları sebebi ile her şeyi bilsinler, *lisan* verdi ki konuşsunlar. Sonra Allah Teâlâ, Âdem'in gözleri önünde onlarla konuşarak, *Ben sizin Rabbiniz değil miyim?* dedi. Onlar da, *evet, Sen bizim Rabbinizsin, şahidlik ederiz, dediler.*” Hz. Peygamber bu sözlerinden sonra mezkur âyet-i kerimeyi “*mubtilûn*”a kadar okumuştur.¹¹³

Bu ayetle alakalı olarak İmam Mâturîdî de, insanın fitratı konusuna yoğunlaşmış,¹¹⁴ ve buradaki „belâ“ sözünün *nutki/sözle* olduğu iddia edilebileceği gibi aslında *hilkaten/yaratılışça* söylenmiş olabileceğine, insanın fitratında tevhide şahitlik eden ayetler bulunduğu, buna Peygamber'in, *her doğan fitrat üzere doğar*, hadisi şerifinin delalet ettiğine, şayet akıllar ve fikirler kendi haline bırakılsa tevhide şahitlik edeceğine, buradaki, belâ deyişin, dilin bir sözü değil halin konuşması olmasını daha evla olduğuna,¹¹⁵ işaret etmiştir.

Muhammed b. Kerrâm'a göre îmân her bir ferдин ilk anında ikrar etmesidir.¹¹⁶ Hatta mevcut şu halinde ikrar etmiş olması bile ikinci derecede öneme haizdir. Zira o ilk anındaki durumun hükmü kalkmamıştır. O ilk andaki tevhidî hakikati bozacak olan, bu dünyada irtidat ederek o fitratta bir sapma ve bozukluk oluşturmakla sözkonusu olacaktır ki yeni bir ikrar kaçınılmaz olsun.¹¹⁷

109 Mağnisâvî, *Şarh-u Fıkhi'l-Ekber*, (Ali Ghandour Almanca Tercümesi) Meclis-i Dâireti'l-Maârif, İndien 1904, s. 44.

110 Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Hasan da, aynı bağlantıyı Kaderilere reddiyesinde kurmaktadır. Bkz. *Bidâyet-i İlmi'l-Kelâm fi'l-İslam*, ed. Josef van Ess, s. 11-14.

111 Ali el-Kârî, *Fıkhi'l-Ekber Şerhi*, s. 135.

112 Nîsa, 136.

113 Ali el-Kârî, *Fıkhi'l-Ekber Şerhi*, s. 132,133.

114 Maturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, c. 6, s. 104,105.

115 Maturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, c. 6, s. 106,107.

116 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 223.

117 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 223.

Muhammed b. Kerrâm'ın Tasavvufu ve Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe'nin Kerrâmiye üzerindeki etkisi sadece fıkıh ve kelâm da değil ayrıca ahlak ve tasavvuf da görmek mümkündür. Zahit sûflerden Ebû Süleyman Dâvud b. Nusayr et-Tâî (ö. 165/781) tasavvufta şanı büyük bir zattır ve Ebû Hanîfe'nin meclislerine devam etmiş ona talebelik yapmıştır.¹¹⁸ Hatta Attar'a göre o, Ebû Hanîfe'ye 20 yıl şakirdlik etmiştir. Nakledilir ki o, ilmi tahsil edip baş ve önder hale gelince hocası Ebû Hanîfe'ye gelerek, şimdi ne yapayım, diye sorduğunda, o da, "artık amele sarılmalısın, zira amelsiz ilim ruhsuz beden gibidir," buyurmuşlardır.¹¹⁹ Dâvud-u Tâî, Fudayl b. İyâd ve İbrahim b. Edhem gibi zevâtın akranı, Habîb-i Râî'nin mürididir.¹²⁰ Onun züht hayatına atılmasının yün (*sûf*) giymesinin sebebinin Ebû Hanîfe olduğu rivayet olunmaktadır.¹²¹

Bunun anlamı Ebû Hanîfe'nin, muhakkik bir takım sûfleri yetiştirdiğidir ve hatta ilk zamanlarda kendisinin de yün elbise giyip uzleti kastettiği ve münzevî bir hayat yaşadığı rivayet olunmuştur. Daha sonra gördüğü bir rüyada, halkın arasına katılması ve sünneti ihya etmesi şeklinde bir direktif alarak halkın arasında ve onlara ilim öğretmekle meşgul olduğu rivayet olunmuştur.¹²² İmam Ebû Hanîfe, Dâvud-u Tâî gibi İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyâd, Abdullah b. Mübârek, Bişr-i Hâfî'nin de hocası olduğu rivayet edilmektedir.¹²³ Fudayl b. İyâd'ın aslen Kûfeli olup daha sonra ailesinin Horasan'a yerleştiği söylenmektedir. Daha sonra Kûfe'ye gelmiş ve Dâvud-u Tâî ile ve Süfyân-ı Sevrî ile karşılaşmıştır.¹²⁴ Bütün bunlar Muhammed b. Kerrâm'ın kaynaklarından en önemlisinin Ebû Hanîfe olduğunu ve onun Ebû Hanîfe'nin sadece fıkıh kelâm anlamındaki ilminden değil aynı zamanda zühdünden de etkilendiğini göstermektedir. Muhammed b. Kerrâm'ın talebesi¹²⁵ ve arkadaşı olduğu söylenen Yahya b. Muâz rüyasında Peygamber Hz. Muhammed (as.)'ı görüyor ve ona kendisini nerede bulacağını soruyor. Peygamber, kendisini Ebû Hanîfe'nin ilminin yanında bulacağını ifade etmişlerdir.¹²⁶ Bunun bir anlamı Horasan zühdüne ve sadece Muhammed b. Kerrâm'a değil Yahyâ b. Muâz gibi daha birçok sûfiye Kûfe'nin ve özellikle Ebû Hanîfe'nin etki etmiş olmasıdır. Kerrâmîler, öğrenimde hadis rivayeti ve re'y metodunu kullandıkları gibi, fikirlerini yaymak ve öğretmek hususunda vaaz ve kıssa metodunu kullanmakla meşhur olmuşlardır. Diğer taraftan en büyük "reca vâizi" de Yahya b. Muâz'dır.¹²⁷ Bu onların yani Ebû Hanîfe, Muhammed b. Kerrâm ve Yahyâ b. Muâz arasındaki manevi bağı gösterecektir.

118 Kuşeyrî, *Risale*, s. 104: Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, s. 98; Hucvirî, *Keşf*, s. 207; Muhammed Hamidullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, çev. Kemal Kuşçu, Beyan, İstanbul, s. 40.

119 Hucvirî, *Keşf*, s. 191, 192.

120 Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, s. 98; Hucvirî, *Keşf*, s. 207.

121 Kuşeyrî, *Risale*, s. 104: Hucvirî, *Keşf*, s. 126.

122 Hucvirî, *Keşf*, s. 126.

123 Hucvirî, *Keşf*, s. 188, 192, 201.

124 Neşşar, *Neş'e*, c. III, s. 251.

125 Özellikle Hilmi Ziya ve Hüseyin Nasr bu görüştedir. Bkz. Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye," *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17 s. 2 2008, s. 446.

126 Hucvirî, *Keşf*, s. 191.

127 Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye," s. 448.

Belh'te sûfî ekolünün kurucularından olan İbrahim b. Edhem'in kendisine üstadımsın dediği,¹²⁸ Hâtem-i Esamm'ın üstadı,¹²⁹ kendisi de Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'tan feyz alan,¹³⁰ Ebû Ali Şakîk b. İbrahim de (ö. 174/790) Ebû Hanife, Züfer ve Ebû Yûsuf'tan ders almıştır.¹³¹ Onun şöyle dediği rivayet edilmiştir: *İnsan ömrünü arttıramadığı ve karakterini değiştiremediği halde rızıkını arttırmayı nasıl sağlayacaktır? İnsan niçin kendisini yok olacak mallar için yorar ve nadiren şüphelerden temiz kalan kazançlar için köpeklik eder?* Onun bu düşüncesinden geriye kalan en güçlü etkiyi Muhammed b. Kerrâm'da görmek mümkündür. Zira ikisine de göre rızıklar belirlenmiş olduğu için, rızık için çalışma anlamlı değildir ve terk edilmelidir. *Rızık için didinmeyi terk* prensibi Şakîk'ten itibaren Horasan tasavvufunun en önemli prensiplerinden birisi haline gelmiş, kendisinden sonra da talebeleri Hâtem el-Esamm, (ö. 237)¹³² Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240), Muhammed b. Fadl el-Belhî (ö. 243) bunu yaymaya çalışmışlardır. Bu düşüncüyü Nisâbur'da yaymaya çalışanlar ise Ebu'l-Hafs el-Haddâd el-Melâmetî (ö. 246) ve Ahmed b. Harb (ö. 234) olmuştur.¹³³ Bizim düşüncemize göre rızık korkusunu yenme ve fakirlik endişesini defetme için özel temrinler geliştiren ise Muhammed b. Kerrâm olmuştur.¹³⁴ *Lü'lüyyât* gibi *Ravnaku'l-Mecâlis* gibi eserlerde bu büyük sûfilerin zikredilmesi ile beraber Muhammed b. Kerrâm'ın adı, *imamu'z-zâhidîn* olarak yâd edilmektedir. Öyleyse Ebû Hanîfe'nin ve onun yolunu bir şekilde devam ettiren ve onun görüşlerinin şerhini yapan Muhammed b. Kerrâm'ın, eş'ârî/şâfiî gelenekte anılmamış olması, İbn Kerrâm'ın değerini eksiltmeyeceği gibi onun Ebû Hanife ile olan bağına da yok kılmayacaktır.

Kerrâmîler'le daha sonraki dönemlerde aynı yörelerde Ebû Hanîfe okulunun temsilcisi olan İmam Ebû Mansûr Muhammed Maturidî arasında ki en önemli farklardan birisi tasavvufa yaklaşımlarında ortaya çıkmaktadır. Tasavvufta en önemli bilgi kaynağı ilham ve keşftir. İlham, aydınlanma sonucu ani bir kavramayla bir şeyin özünü sezme, keşfetme, içe doğma gibi anlamlara gelir.¹³⁵ Kerrâmîler bunu bilgi kaynağı olarak kabul etmiş ve bu yolla halkların gönlüne girmeyi başarabilmişler, Afganistan ve Hindistan topraklarındaki nice zor halkların Müslümanlığına vesile olmuşlardır. Fakat Mâturidîler ilhamı bilgi kaynağı olarak görmemişlerdir.¹³⁶ Eş'ârilik Gazalî eliyle sûfî bir renge boyanırken Maturidîlik tabiri caizse bindikleri dalı kesmişler, sûfî meşrep Türk milletiyle ve onların kurdukları

128 Attâr, *Tezkire*, s. 85.

129 Kuşeyrî, *Risale*, s. 105,110; Molla Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtu'l-Üns*, s. 208.

130 Kuşeyrî, *Risale*, s. 310.

131 Molla Câmî, *Nefehâtu'l-Üns*, s. 178,179; Madelung, "Horasan ve Maveraunnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı," s. 85.

132 Hâtem el-Esamm da fakirlik ve rızık korkusunu yenme ve rızık için hareket etmeyi terk etme görüyoruz ki bu daha sonra Muhammed b. Kerrâm'da zirveye ulaşacaktır. Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Târihu't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Vekâleti'l-Matbûât, Kuveyt 1975, s. 203,204.

133 Afîfî, Melâmilik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet, (*İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içerisinde), s. 157,158.

134 Rızık korkusunu yenme ve gerçek tevekküle erme için uyguladığı ve yaşadığı mağara menkubesi için bkz. en-Nişaburî, Ebû Hafs, *Ravnaku'l-Mecâlis*, e-sayfa 59a-61a. Ayrıca bkz. van Ess, age, s. 31.

135 Özcan, Hanifî, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, İFAV, II. Baskı, s. 163.

136 Kutlu, *Mâtürîdîlik*, s. 25; Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, s. 162,163.

devletlerle bağlarını zayıflatmışlar ve bu imkanı Eşâriyeler'in eline vermişlerdir. Ebû Hanîfe'nin anlayışını daha bütüncül bir şekilde şerheden ve yaşayan Kerrâmiler son dönem Hanefilerinin Eşâriyelerle ittifakıyla yok edilmiş fakat ortam Matûridîlere de kalmamıştır.

Yukarıdan beri anlatılanlarla kastedilen, Horasan bölgesi âlimlerinin ve sûfîlerinin gerek ilim ve fıkıh gerekse zühd hususunda Ebû Hanîfe'den de etkilenmiş olmalarıdır. Bununla birlikte Muhammed b. Kerrâm'ın Ebû Hanîfe'den aldığı etki daha geniş ve daha derin olduğunu söylemek durumundayız. Zira biz Muhammed b. Kerrâm'ın sadece sûfiyâne ve zâhidane hayatı seçmede ilham kaynaklarından birisinin Ebû Hanîfe olduğunu değil aynı zamanda onun fikhî ve kelâmî görüşlerinin şekillenmesinde ve dünya görüşünün oluşmasında en etkili kişi olduğunu da iddia etmekteyiz.

SONUÇ

Biz, Kerrâmiye'nin her ne kadar birtakım farklı fikirlerinden bahsedilebilse de genel Ehl-i Sünnet'in Hanefî kanadı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Birincil Kerrâmî kaynakların yok edilmiş olması nedeniyle Kerrâmiye'nin tezleri doğru anlaşılmamış, yanlış yazılmış ve aktarılmıştır. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin düşünceleri nasıl İmâm Mâturîdî tarafından teolojik ve felsefi anlamda geliştirilmiş ise Kerrâmiye tarafından da bütün bunlara ilaveten teosofik ve mistik bir yorumu ortaya koyulmuştur. Bize göre İmâm Mâturîdî, Ebû Hanîfe'den gelen mistik kanalı kapatmış böylece bu imkanı, büyük oranda Gazalini'nin etkisine giren Eşâriyelere vermiştir. Oysa Ebû Hanîfe büyük bir mütekellim ve fakih olduğu kadar çok büyük bir zâhid ve önemli bir sûfidir. İşte Kerrâmiler İmâm Mâturîdî'den farklı olarak onun bu yönünü de geliştirdikleri için, "en kapsamlı Ebû Hanîfe yorumu" olarak tarihte yerlerini almışlardır.

HÎLE-İ ŞER'İYYE KONUSUNDA EBÛ HANÎFE'YE YÖNELTİLEN İTHAMLAR*

Prof. Dr. Saffet KÖSE**

Accusations Directed Against Abû Hanîfa as to the *Hila al-Shar'iyya* (Legal Stratagems)

The Muslim scholar who is the most talked about in relation to Hiyal is no doubt Abû Hanîfa. Further more saying that "There is no difficulties for Abû Hanîfa to find a way out" has become very famous. The scholars who followed other madhahib other than the Hanafi school have accused Abû Hanîfa of permitting the legal strategems (*hiyal*) that made permissible (halâl) what Allâh prohibited (harâm) and prohibited what Allâh made permissible. Not only Abû Hanîfa but also other imams of madhâhib have never allowed this kind of idea. It is possible to mention that at the base of accusation of Abû Hanîfa are reasons such as conceptual confusion, madhab bias, inability of reaching Hanafi sources, after the era of mujtahid imams the referral, to the madhab, of the efforts of some followers of the madhab to try to drop the the sharia rulings, the use of some ijtiyhads of Abû Hanîfa as a means to hiyal by employing fictitious situations outside its context, the narration of Abû Hanîfa's famous solutions in the books writing his biography (manâqib) in order to refer his subtle mind and distinctive understanding of the issue, and the thought of him considering any hiyal as legitimate.

Key words: Abû Hanîfa, Legal strategems (hiyal)

A. Giriş: Mes'elenin Vaz'ı: Hiyel, tarihi süreçte olduğu kadar günümüzde de araştırmacıların ilgisini çeken kavramlardan birisidir. Özellikle olumsuz anlam yüklenen hiyel, bazı oryantalistlerin İslam'ı ve müslümanları, müslümanlar içinde de Hanefiler dışındaki mezhep mensubu alimlerden bir kısmının özellikle Ebû Hanîfe'yi eleştirdikleri konulardan birisidir.

İlk olarak hîle-i şer'îyye'nin oryantalistlerin yakından ilgilendiği fikhî konuların başında geldiğini belirtmek gerekir. Ünlü oryantalist Joseph Schacht (ö.1969) Hassâf'ın (ö. 261/874) *Kitâbü'l-Hiyel'i* (Hannover 1923) üzerine yapmış olduğu doktora tezinden sonra sadece Şâfiî alimlerinden Kazvîni'nin (ö. 440/1048)

* Bu makale, KURAV tarafından 16-19 Ekim 2003 tarihinde Bursa'da düzenlenen "İmam A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi" sempozyumuna sunulan ve adı geçen kurum tarafından yayımlanan tebliğin (II, 45-58) yeniden gözden geçirilmiş şeklidir.

** Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Kitabü'l-Hiyel'i (Hannover 1924) ile Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) talebesi İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (ö.189/805) nisbet ettiği¹ *el-Mehâric fi'l-hiyel* (Leipzig 1930) adlı meşhur eseri neşretmekle kalmamış aynı zamanda *hiyel* konusunu Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinde yazdığı müstakil makalelerde işlemiş, konuyu İslam hukuku ile ilgili genel nitelikli eserlerinde, verdiği konferanslarında sürekli gündemde tutmuştur.²

İkinci olarak *Hiyel* konusunda hakkında en fazla söz edilen şahıs şüphesiz Ebû Hanîfe'dir. Hatta "*hiçbir güçlük yoktur ki Ebû Hanîfe ona bir çıkış yolu bulmasın*" sözü meşhur olmuştur.³

Şimdi bu yazının konusu olan problemin çerçevesini bu şekilde kısaca çizdikten sonra özellikle *hile-i şer'iyye*'ye cevaz verdikleri gerekçesiyle şiddetli ithamlara maruz kalan Ebû Hanîfe ve mezhebi ile ilgili itham boyutundaki iddialara yer verdikten sonra bunları değerlendirme yoluna gideceğiz.

B. Hiyelle İlgili Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar: Hanefî mezhebi dışındaki alimlerden bazılarında ait klasik kaynaklarda Ebû Hanîfe'yi tenkit eden öyle ifadeler vardır ki bunların bir kısmı oldukça incitici özellik taşıdığından itham edici nitelik taşımaktadır. Bunlardan bazılarını şu şekilde kaydedebiliriz.

Abdullah b. Mübârek'in (ö.165/781) şöyle söylediği nakledilmektedir: "*Kim Ebû Hanîfe'nin Kitâbü'l-Hiyel'ine bakarsa Allâh'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram kılmıştır.*"⁴

"*Kimin yanında Ebû Hanîfe'nin Kitâbü'l-Hiyel'i varsa ve onu kullanırsa yahut onunla fetva verirse onun haccı batil ve karısı da boş olur.*"⁵

Macid Khadduri de bu haberlerin doğruluğundan hareketle şöyle demektedir: "*Ebû Hanîfe'den itibaren pek çok fakih hiyeli reddetmiş çağdaşı Abdullah b. Mübârek*

1 Bu kitabın farklı müelliflere nisbeti konusundaki tartışmalar için bk. Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şer'iyye)*, İstanbul 1996 (Birleşik Yayıncılık), s. 28-48; a.mlf., "Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû'ü'l-kebir ve el-Mehâric fi'l-hiyel", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, Konya 2003, s. 301-311.

2 Mesela bk. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971, bk. index; "Die arabische hijal literatur", *Der Islam*, XV, Berlin 1926, s. 211-232; "Sprechsaal, zu Islamica", *Islamica*, VI, Leipzig 1933, s. 260-263; "Zur soziologischen Betrachtung des Islamischen Rechts", *Der Islam*, XXII, Berlin 1935, s. 207-238; "Fi Târihi'l-fikhi'l-İslâmî II-III", *el-Meşrik*, XXXIII/3-4, Beyrut 1935, s.361-367; 547-546; "Notes sur la sociologie du droit musulman", *Revue Africaine*, XCVI, Paris 1952, s. 311-329; "al-Hiyal", *The Encyclopaedia of Islam* (new ed.), III, 511-513; "Riba", *İslam Ansiklopedisi* (MEB yay.), IX, 730-734; "Talak", XI, 683-691. Bazı araştırmacılar [Muhammed b. İbrahim, *el-Hiyelü'l-fikhiyye fi'l-mu'amelâti'l-mâliyye*, Tunus 1983 (ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb), s. 45 vd.] Schacht'ın hiyele bu kadar ilgi duymasını bilimsel araştırma amacından çok istismara açık bir konu olmasıyla izah etmekte hatta Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yahudilerin Allahın emir ve yasaklarına karşı hileyi adet haline getirmelerinden dolayı şiddetle tenkit edilmeleri sebebiyle Schacht'ın da bir yahudi olmasından dolayı gerçek anlamda hilecilerin Yahudiler değil müslümanlar olduğunu göstermek istemesiyle izah etmektedirler (Mesela bk. Bakara (2), 65-66; A'râf (7), 163-166; Buhârî, "Tefsîr", VI/6, "Müsâkât", 71-73, "Enbiya", 50, "Büyü", 103,112; Müslim, "Müsâkât", 71-74, Ebû Dâvûd, "Büyü", 64; Nesâî, "Fer", 8-9, "Büyü", 93; Tirmizî, "Büyü", 60; İbn Mâce, "Ticârât", 11; Dârimî, "Eşribe", 9; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Sifatü'n-Nebî", 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 25, 247, 293, 322; II, 117; İbn Batta, *el-Hul'* ve *ibtâlü'l-hile* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, *Min Defâ'ini'l-künûz* içinde), Kahire 1349/1931, s.42).

3 Lammens, "el-Hiyel ve'l-mehâric", *el-Meşrik*, XXIX (1931), s. 641.

4 Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), XIII, 426.

5 Hatib el-Bağdâdî, XIII, 427.

hiyel öğretisinin şeriatı ihlal ettiğini ve dine ters düştüğünü söyleyerek Ebû Hanîfe'yi mürted ilan etmiştir."⁶

Abdullah b. Mübârek'ten rivayet edildiğine göre bir kadının kocasını şikayet etmesi üzerine Ebû Hanîfe ona nikahın fesholması için "irtidad et" diye tavsiyede bulunmuştur. Yine Ebû Hanîfe bir erkeğe "kaynanamı şehvetle öp, karının nikahı düşer" şeklinde bir öneride bulunmuştur.⁷

Oryantalistlerden Lammens (ö. 1937) de *hiyeli* Hanefilerin uzmanlık alanı olarak takdim etmekte ve bazı misallerin gülünç olduğundan yola çıkarak binbir gece masallarıyla ilinti kurmaktadır.⁸

Hammâd b. Ebî Seleme'nin (ö. 167/784) anlattığına göre İslam'dan önce cahiliyye döneminde bir adam bastonuyla hacıların eşyalarını çalıyordu. Kendisine bunları sen çaldın denildiğinde "hayır ben çalmadım bastonum çaldı" diye cevap veriyordu. Hammâd diyor ki: "Eğer bu adam bu gün yaşamış olsaydı Ebû Hanîfe'nin ahabından olurdu."⁹ Bu tür haberleri doğru kabul eden A.S. Tritton dini fikirlerin ciddiye alınmadığı sonucuna varmaktadır.¹⁰

Meşhur Malikî fakihî, müfessir ve muhaddis Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) Ebû Hanîfe'nin şer'î esaslara aykırı, haramı helal kılan bütün hileleri caiz gördüğünü iddia etmektedir.¹¹ İbnü'l-Arabî Ebû Hanîfe'nin hileye verdiği cevazdan hareketle zekatı kaçırmak üzere bu yola başvuran Kâdî'l-Kudât Ebû Abdillah Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî'yi (ö.478/1085) örnek olarak zikretmektedir. Varlıklı birisi olan Dâmegânî senenin dolmasına kısa bir süre kala malını oğullarına bağışlamış. Ertesi yıl çocukları da aynı şekilde bu malı babalarına bağışlamış. Böylece zekat vermekten kurtulurlar (aş. bk.). İbnü'l-Arabî bunun büyük bir talihsizlik olduğunu söylemektedir.¹²

Şafiî mezhebi fukahâsından Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) Ebû Hanîfe ve Hanefiler hakkında şunları söylemektedir: "Mübaha ulaşmak için yasaklanmış yollara girmek caiz değildir. Hanefiler mübaha ulaşmak için mahzurlu hilelere başvurmayı caiz görmüşlerdir."¹³

Şöhretli muhaddis Buhârî (ö.256/870) *el-Câmi'u's-sahîh* adlı meşhur hadis kitabında yer verdiği *hiyel* bölümünde "قال بعض الناس" (insanlardan bazıları dedi ki) şeklinde Ebû Hanîfe'yi hedef aldığı iddia edilen ibareler kullanmış¹⁴ ve Hanefî mezhebi

6 Macid Khadduri, *İslamda Adalet Kavramı* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 207.

7 Zerkeşî, *el-Kavâ'id*, TSMK, nr.A.1238, vr.75^a.

8 Lammens, s. 643.

9 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1357-67/1938-47'den ofset Beyrut 1388/1969, III,18.

10 Tritton, *İslam Kelamı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 58.

11 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvi), Kahire 1394/1974, III,1100.

12 İbnü'l-Arabî, III, 1100.

13 Zerkeşî, *el-Kavâ'id*, vr.75^a.

14 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî), XXIV, 75, 76; Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî), XXIV,10; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, Bulak 1891, X, 104; Keşmirî, *Feyzü'l-Bârî*, Kahire 1357/1938, IV, 481; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmi*, Medine 1976, I, 263-264.

mensupları bu tabiri, imamlarının layık olduğu makama yakışmayan bir söz olarak değerlendirmişler, hatta bu konuda eserler de yazarak konuyu tartışmışlardır.¹⁵

Ebü'l-Hâris es-Sâîğ, Ebû Abdillâh künyeli şahıstan Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının hileler vazettiklerini ve sünnetlerin bir kısmında hileye başvurduklarını haramları çeşitli hilelere giderek helal saydıkları şeklinde bir söz işittiğini söylemektedir.¹⁶

Sâlih b. Ahmed adlı şahıs da babasının Ebû Hanîfe'nin ashâbı hakkında şöyle dediğini nakletmektedir: “*Hanefilerin yeminlerle ilgili hileler konusunda söylediklerine şaşıyoruz. Hilelerle yeminleri iptal ediyorlar. Halbuki Allah Teâlâ ‘sapasağlam ettiğiniz yeminleri bozmayın’¹⁷ buyurmaktadır.*”¹⁸

Ebü Âsım en-Nebîl bir ara Ebû Hânîfe'yi Mescid-i Harâm'da etrafındakilere çeşitli konularda fetvalar verirken gördüğünü ve bu sırada çıkan tartışmadan dolayı Ebû Hânîfe'nin rahatsız olarak polis istediğini naklettikten sonra ona: “*Polis mi istiyorsun, al şu hadisleri oku*” dediğini ve kendisinin de kalkıp Ebû Hânîfe'nin arkasına geçerek beklediğini, bir müddet sonra onun: “*Hani polis nerede?*” diye sormasına da “*ben sana polis mi istiyorsun diye sordum, polis getireyim mi demedim ki...*” şeklinde cevap verdiğini Ebû Hanîfe'nin de: “*Hayret! Ben şu kadar zamandır insanlar için hile üretiyordum şu çocuk da bana hile yaptı*” demiştir.¹⁹

İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), Muhammed b. Mesleme'ye (ö.43/663) Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Medîne'de benimsenmemesinin sebebi sorulduğunda onun: “*Rasûlullah (s.a.s.) Medîne'nin her bir köşesinde deccalın bu şehre girmesini önleyen bir melek vardır*” buyurmuştur. O şahsın sözü deccalın sözü gibidir. Bu sebeple onun görüşleri Medîne'ye giremez” şeklinde cevap verdiğini nakletmektedir.²⁰

İmam Gazzâlî (ö.505/1111) de şöyle bir olay naklettikten sonra Hanefî mezhebi imamlarını tenkit eder: Ebû Yûsuf zekat borcunu düşürmek için senenin tamamlanacağı sırada malını karısına hibe eder, sonra da hanımı kendisine bağışlar ve bu şekilde mal bir yıl elde kalmazmış. Ebû Hanîfe bunu duyunca: “*Evet bu onun fikhî anlayışdır*” diyerek tasdik etmiştir. Sonra Gazzâlî bu sözlerin doğruluğundan yola çıkarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “*Bu anlayış fikhın dünyevî açıdan çözümüdür. Bunun ahirette zararı her türlü cinayetten daha büyüktür. Bu gibi ilimler zararlı ilimlerdir.*”²¹

Muhammed Reşîd Rızâ (ö.1935) da İslam dinine hileyi ilk defa Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının soktuğunu, bu konuda ilk kitabı yazanların da onun talebeleri Ebû

15 Bu konuda bk. Mustafa Bakır, “Buhârî'nin Sahihindeki ‘Kitâbü'l-Hiyel’i Hakkında Bazı Mülahazalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, Erzurum 1991, s. 59-79.

16 İbn Batta, *el-Hul' ve ibtâlü'l-hile*, s. 44.

17 Nahl (16), 91.

18 İbn Batta, 45.

19 İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'z-zurûf*, s. 103'ten naklen Hatib Muhammed Rızâ, *Lev le's-senetân*, by., 1985, s.335-336.

20 Aynı yer.

21 Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, Kahire 1332'den ofset Beyrut 1403/1983, I, 18.

Yûsuf (ö.182/798) ile İmam Muhammed (ö.189/805) ve mezhebin diğer mensupları olduğunu iddia etmektedir.²²

Bu ve benzeri iddiaları çoğaltmamız mümkündür. Bu kadarının maksada kafi geleceği düşüncesinden hareketle bu iddiaları bir değerlendirme yoluna gideceğiz.

C. İddiaların Değerlendirilmesi: Hiyel konusunda Ebû Hanîfe'ye yönelik ithamların temelinde kavram kargaşası, mezhep taassubu, Hanefi kaynaklarına ulaşamama, müctehid imamlar döneminden sonra bu mezhep tabiiilerinden bazıının çeşitli hileli yollara başvurmak suretiyle şer'î hükümleri düşürme çabalarının mezhebe maledilmesi, Ebû Hanîfe'nin bazı icihatlarının bağlamından koparılıp sun'î bir ortam oluşturularak hileye alet edilmesi, Ebû Hanîfe'nin hayatının anlatıldığı kitaplarda (menâkıb) onun ince anlayış ve keskin kavrayışına işaret için bulunduğu bazı meşru çözümlerin zikredilmesi ve bununla her türlü hileyi caiz gördüğünün zannedilmesi gibi sebeplerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Şimdi bunlar üzerinde duralım.

1-Hiyel Konusundaki Kavram Kargaşası: Hiyel konusunda Ebû Hanîfe ve mezhebinin itham edilmesine sebep olan hususlardan birisi kelimenin sözlük anlamı ile kazandığı ıstılah anlamı arasında oluşan karmaşadır denilebilir. Bir topluluğun veya meslek mensubunun bir kelimeyi sözlük manasından çıkararak başka bir anlamda ittifakla kullanmalarına *ıstılah/kavram/terim* denir. Kelimenin sözlük ve ıstılah anlamları arasında bir bağ bulunabileceği gibi bulunmayabilir de, eğer varsa bu ıstılah *menkûl* yoksa *mürtecel* olarak adlandırılır.²³ Bilimsel disiplinler içindeki tartışmalarda esas alınması gereken o ilmin kavramlarıdır. Çünkü ilim kavramlardan oluşur ve o ilim dalının gerçek dili kavramlarıdır ve bu dil konuşma dilinden farklıdır. Zaman zaman bir kelimenin sözlük/günlük dildeki manası ile ıstılah anlamı arasındaki karmaşadan, ya da aynı kelimeye bir bilimsel disiplin içinde oluşmuş farklı ekollerin ayrı anlamlar yüklemesinden doğan problemler yaşanmaktadır. Mesela fıkıh usulü ile meşgul olanlar Hanefi usulcülerin kullandığı *istihsân* kavramının bunun örneklerinden birisi olduğunu bilirler. Kanaatimizce *hiyel* de bunun tipik örneklerinden birisini oluşturmaktadır. İslâm hukukunun başlangıçta meseleci (kazuistik) bir metotla tedvin edilmiş olmasının sonucu olarak literatürde hilenin tanımından ve hileyle ilgili genel kurallardan ziyade hilenin mahiyeti, hangi şer'î meselelere ne ölçüde uygulanabileceği veya mevcut muhtemel uygulamaların dinî hükmü gibi konular üzerinde durulmuştur. Hatta ilk dönemlerde hileye sözlük anlamından fazla bağımsız olmayan geniş bir anlam yüklendiğini, bunun için de kişiyi amacına ulaştıran her türlü vasitanın hile kavramı içinde telakki edildiğini söylemek mümkündür. Bunun sonucunda caiz olan ve

22 Muhammed Reşid Rızâ, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, Beyrut 1406/1986, s.141.

23 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul 1327, s. 141, 159; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâtî'l-funûn*, Calcutta 1862, I, 583; II, 1425-27; Butrus el-Bustânî, *Dâ'iretü'l-maârif*, Beyrut 1876-1900, III, 745.

caiz olmayan hile ayırımı ortaya çıkmıştır. Buna göre dört tasarruf *hiyel* kapsamı içinde ele alınmıştır:

a- Nikâh, alış-veriş ve ruhsatlar gibi meşru vasıtaları kullanarak meşru sonuçlara ulaşmak

b- Namaz kılmamak için içki içip namaz vaktinde sarhoş bulunmak gibi gayr-ı meşru vasıtalarla gayr-ı meşru sonuçlara ulaşmak

c- Başkasının bıçağını çalmak veya gasbetmek suretiyle kendi hayvanını kesmek gibi gayr-ı meşru vasıtalarla meşru sonuçlara ulaşmak

d- Bey'û'l-îne, hülle gibi meşru vasıtaları kullanarak gayr-ı meşru sonuçlara ulaşmak.²⁴

Hiyel konusunda tartışma yapan alimlerin onun farklı anlamlarından hareket ettiklerini gösteren en önemli şey görüşlerini diğer deliller yanında bir de *icma* ile temellendirmeleridir. Hiyelin caiz olduğunu savunanlar bu konu da icma olduğunu söylerlerken,²⁵ reddedenler de hiyelin caiz olmadığı noktasında icma bulunduğunu savunmaktadırlar. Hatta bu icmaa Abdullah b. Mes'ûd'dan (ö.32/652) fıkıh alan Kûfe alimlerinin katıldığı da nakledilmektedir²⁶ ki bunlar Hanefî imamlarıdır. Bundan şu ortaya çıkmaktadır ki her iki görüşü savunanlar da aynı kelime (hiyel) ile farklı şeyleri ifade etmekte ve aynı fikri savunmaktadırlar. Yani Hanefî müçtehitlerinin anladığı manada hiyele (a kategorisi) karşı çıkan, diğer mezheplerin anladığı manada da (d kategorisi) cevaz veren yoktur. Hem Hanefîlerin hem de diğer mezheplere mensup alimlerin eserlerindeki hiyel bahisleri incelendiğinde bu görülecektir.

2-Yeterince Hanefî Kaynağına Ulaşamama: Hiyel konusunda Ebû Hanîfeyi itham edenlerin Hanefî imamlarının görüşlerine yer veren sağlam kitaplara ulaşamadıkları kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Şâtîbî (ö.790/1388) böyle bir problemin varlığından söz etmektedir.²⁷ Zira bu kitaplarda Hanefî imamlarının görüşleri oldukça açık bir şekilde ifade edilmektedir. Mesela Ebû Hanîfe'ye göre insanlara hile öğreten müftünün (el-müftî'l-mâcin) fetva vermesi yetkili mercilerin kararıyla engellenir (hacr). Bu düşüncüyü Hanefî ulemasının, İslâm alimlerinin bütün ilahi dinlerin ortak noktasını oluşturduğunu düşündükleri beş temel değerden (zarûrât-ı dîniyye) birisi olan dini koruma (hıfzû'd-dîn) ilkesiyle temellendirmeleri,²⁸ sonuçta da hileyi dinin ifsadı²⁹ olarak görmeleri dikkat çekicidir. Bu yaklaşım, meşrû

24 Bu konuda bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, İstanbul İstanbul 1335-38, III, 177; Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, XXX, 209-210; Kazvîni, *Kütübü'l-Hiyel* (nşr. Joseph Schacht), Hannover 1924, s. 3; İbn Âşûr, *Makâsüdü's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, Tunus 1978, s. 112; Köse, s.101-117; a.mlf., "Hiyel", *DİA*, XVIII, 170-172.

25 Saîd b. Ali es-Semerkindî, *Cennetü'l-ahkâm ve cünnetü'l-hisâm* (nşr. Saffet Köse-İlyas Kaplan), Beyrut 1426/2005, s. 22.

26 İbn Teymiyye, *İkâmetü'd-delîl (el-Fetâva'l-kübrâ* III. cilt içinde), Kahire 1385/1965, s.246-250.

27 Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (nşr. Abdullah Dırâz), Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ), II, 390-391.

28 Bk. Şâtîbî, *a.g.e.*, II, 8 vd.; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347, IV, 33; İbn Âşûr, *a.g.e.*, s. 78 vd.

29 Halvânî, *el-Mebsut*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1381, vr. 707^a; Burhânuddîn el-Buhârî, *Zahiretü'l-Fetâva*, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 221, vr. 677; İbn Mâze, *Şerhu Edebi'l-Kâdi* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân),

vasıtaları kullanarak gayr-ı meşrû neticeleri elde etme anlamındaki hiyelin önünün kapanması manasına gelmektedir. Bu konuya örnek olarak da zekâtın hangi hilelerle nasıl düşürüleceğini öğreten müftünün zikredilmesi³⁰ Hanefî imamlarının zekâtı düşürmek üzere hileye cevaz verdiği yönündeki iddiaların da³¹ tutarsız olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta İmam Gazzâlî'nin Ebû Yûsuf'un hileye başvurmak suretiyle zekât vermediği Ebû Hanîfe'nin de bunu tasvib ettiği yönündeki iddiasının da -eğer Ebû Yûsuf'un ismi bir başkası tarafından ibareye eklenmemişse- kaynağa ulaşamamaktan doğan bilgi eksikliği ile izah edilebilir. Çünkü Ebû Yûsuf *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserinde “*Allâh'a ve âhiret gününe iman etmiş hiçbir kimsenin her ne şekilde ve hangi sebeple olursa olsun hileye başvurarak zekata mani olmasının helal olmadığı*”³² söyledikten sonra Abdullah b. Mes'ûd'un “*zekâta mani olanın müslümanlıkla bir ilgisi yoktur ve zekâtı ödemeyenin namazı da yoktur [yani namazının bir anlamı yoktur, çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de bir çok ayette namaz ve zekât beraber zikredilmektedir]*”, Hz. Ebû Bekir'in de “*Hz. Peygamber döneminde verdikleri bir hayvan bağına (ikâl) bile mani olurlarsa onlarla savaş yaparım*” şeklindeki sert sözlerini nakletmektedir.³² İmam Muhammed (ö.189/805) de “*hakkı iptale götüren hilelerle Allâhın hükümlerinden kaçmak mü'minlerin ahlakından değildir*”³³ diyerek bu konudaki tavrını açıkça belirtmektedir.

Bütün bu ifadeler Hanefî mezhebinin imamlarının ve bu ekole mensup ulemanın hile konusundaki tavrını bir başka söze ihtiyaç bırakmayacak açıklıkta ortaya koymaktadır.

3-Ebû Hanîfe'nin Bazı İctihatlarının Bağlamından Koparılıp Hileye Alet Edilmesi: Tabii bir ortamda gelişmiş bazı ictihadî hükümlerin sun'î/yapay biçimde hileye alet edilmesi ve bunun mezhebe mal edilmesi bu tür ithamların oluşmasının sebeplerinden birisi olmalıdır. Örnek olarak şunu zikredebiliriz. Ebû Hanîfe'ye göre irtidad eden kadının nikahı düşer. Bu halde ölürse kocası miras alamaz.³⁴ Bir müddet sonra bu görüş kocasından ayrılmak isteyen ya da kocasını mirastan mahrum bırakmak isteyen kadınlar tarafından kullanılmış ve bu ictihadi hüküm “*kocasından ayrılmak veya mirastan mahrum bırakmak isteyen kadın irtidad edebilir*” şekline dönüşmüştür. Amacından saptırılan bu tür ictihadî hükümlerin sonuçları muhtemelen Ebû Hanîfe'ye maledilmiş ve bir takım yakıştırmalarla kendisi itham edilmiştir. Mesela bir dönem Semerkant bölgesindeki kadınlar kocalarından ayrılmak için bu yola başvurmuşlar Hanefî fakihleri bu kadınların boş olmadıkları ve kocalarına iade edilmeleri gerektiği,³⁵bu hal üzere ölen kadınların kocaları-

Bağdad 1397-98/1977-78, II, 396; Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, Kahire 1327-28/1910, VII, 169; Gaznevî, *el-Gurretü'l-münîfe fî tahkîki bâzî mesâ'ilil-İmâm Ebî Hanîfe*, Kahire 1370/1950, s. 101; Hamevî, *Ganzü 'uyûnî'l-besâ'ir*, Beyrut 1405/1985, I, 281; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, Kahire 1272-1324, V, 93.

30 Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* kenarında), V, 93.

31 Gazzâlî, I, 18; İbn Teymiyye, *el-Kavâ'idü'n-nûrâniyye*, Beyrut 1399, s. 89; Şatbî, IV, 202.

32 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (nşr. Kusayy Muhibbüddîn el-Hatîb), Kahire 1396, s. 86.

33 Aynî, *'Umdetü'l-Kâri*, Kahire 1348, XXIV, 109.

34 Serahsî, X, 108; *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, Bulak 1310, II, 254; 283.

35 Yahya b. Ebî Bekir el-Hanefî, *Esîru'l-melâhide*, vr. 76^a.

nın da kendilerine mirasçı olacakları yönünde fetva vermişlerdir.³⁶ Oysa Hanefî mezhebi imamları Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer (ö.158/775) ve Hasan b. Ziyâd'a (204/819) göre *küfrü teklif küfürdür*.³⁷ Yine Hanefîlere göre kalbi imanla dopdolu olduğu halde isteyerek küfür kelimesini söyleyen kâfirdir³⁸ küfre düştüğünü bilmesede dahi bu böyledir. Çünkü bu konuda bilgisizlik mazeret değildir.³⁹ Buna göre kocasından ayrılmak isteyen kadına irtidadı tavsiye eden müftü kâfir olur. O zaman Hanefîler nasıl böyle bir hile ile itham edilebilir! düşünmek gerekir. Hanbelî fukahâsından İbn Teymiyye (ö.728/1327) de bu gibi durumlarda Ebû Hanîfe'nin mezhebinin son derece katı olduğunu *küfrü teklifin küfrü gerektirdiği* görüşünü mezhepler içinde en açık bir biçimde ifade edenin Hanefîler olduğuna işaret ettikten sonra şunu ilave etmektedir: "Mezhep delalet etmese de bazı fasıklar, Hanefî mezhebine göre kadın irtidat etmek suretiyle maksadına ulaşabilir demişlerse de bu hatalıdır."⁴⁰ Talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) de bu konu da şöyle demektedir: "Hanefîlere göre bir kâfir ben müslüman olmak istiyorum der ve karşısındaki de biraz sabret derse kendisi kâfir olur. Mescid ve mushaf kelimelerini ism-i tasgîr ile *mescitçik, mushafçık* şeklinde söyleyen de küfre düşmüştür."⁴¹ Gerçekten Hanefî alimleri inanç konusunda o kadar hassastırlar ki küfrü gerektiren bir kelimeyi söyleyene gülenin bile kafir olacağı görüşünü savunmuşlardır.⁴² Daha açık bir hüküm şudur ki Hanefî fıkıh kitaplarında Ebû Hanîfe'nin *insanlara hile öğretene müftü hacredilir* görüşünün örneklerinden birisi olarak irtidadı tavsiye eden müftü zikredilmektedir.⁴³

Bütün bunlar Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu yöndeki görüşlerin isabetsiz olduğunu göstermesi açısından yeterlidir.

Ebû Hanîfe'nin az yukarıda yer verilen karısından şikayetçi olan birisine kaynanasını şehvetle öpmesi halinde nikahın düşeceğini tavsiye ettiği iddiasının yakıştırmaya olduğu o kadar açıktır ki bunun kaynağını bile araştırmaya lüzum yoktur. Boşama yetkisi elinde olan koca niçin böyle bir yola başvursun ki!. Bu sıhriyettten dolayı ebedi olarak haram olan birisine (kızı gibi) şehvetle dokunmanın kariyi kocasına haram kılacağı⁴⁴ görüşünden uyarlanmış bir iftira olmalıdır.

Ebû Yûsuf'a yakıştırılan zekat vermemek üzere senenin dolmasına az bir zaman kala malını karısına hibe yoluyla hileye başvurduğu ve Ebû Hanîfe'nin de bunu tasvib ettiği şeklindeki iddia da konun tipik örneklerinden birisi olmalıdır. Hatta Hanefî fıkıh kitaplarında bile Ebû Yûsuf'un hile ile zekatın düşürülmesine cevaz verdiği, İmam Muhammed'in ise karşı çıktığı, tercihe şâyân olanın ise İmam

36 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 182.

37 Yahyâ b. Ebî Bekir el-Hanefî, *Esîru'l-melâhide*, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu özel ktp., vr. 75-76*; Semerkandî, *Cennetü'l-ahkâm*, s. 217.

38 *el-Fetâva'l-Hindiyye*, II, 283.

39 Tarablusî, *Mu'înü'l-hükkâm*, Kahire 1393/1973, s. 165.

40 İbn Teymiyye, s. 171.

41 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Cil), III, 179.

42 Tarablusî, s. 165.

43 İbn Âbidîn, V, 93.

44 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, İstanbul 1980, III, 85.

Muhammed'in görüşü olduğu kaydedilmektedir.⁴⁵ Muhtemelen bu iddialara sebebiyet veren ve bağlamından koparılarak hilecilerin tutunmaya çalıştıkları Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'deki şu görüşüdür:

*“Bir adamın iki yüz dirhemi olsa, üzerinden bir yıl dolmasına bir gün kala onun bir dirhemini sadaka olarak verse bu mekruh olur mu? Bu şahıs 1 dirhemi tasadduk etmiş ve ondan sonra sene tamamlanmıştır. Dolayısıyla bu kişinin elinde zekatı gerektiren miktarda (nisâb) mal kalmamıştır. O halde ona zekat gerekmez. Hiç kimse bunun mekruh olduğunu veya bunda bir günah bulunduğunu söylememiştir.”*⁴⁶

Burada Ebû Yûsuf hile kasdıyla başvurulana bir uygulamaya cevaz vermiş değildir. Bu içtihat sonradan hileye alet edilmiştir. Nitekim onun zekatta hile konusundaki görüşüne az önce yer vermiştik.

4-Müçtehit İmamlar Döneminden Sonra Bu Mezheb Tabiiilerinden Bazılarının Çeşitli Hileli Yollara Başvurmak Suretiyle Şer'î Hükümleri Düşürme Çabalarının Mezhebe ve İmamlara Maledilmesi: Mezhep mensuplarından bazıların hileli yollara başvurdukları kaynaklarda zikredilmektedir. Onların Hanefî mezhebine mensup olmaları bu tür ithamlara zemin hazırlayan uygulamalar olmalıdır. Bu konuda iki örnek zikredeceğiz. Birincisi Kâdîkudât Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî (ö.478/1085) ile ilgilidir. Dâmegânî çok zengin birisi imiş. Sene başı geldiğinde çocuklarını çağırır ve onlara şöyle dermiş:

“Yaşım epey ilerledi, kuvvetten düştüm, şu mala mülke de ihtiyacım kalmadı, bu mallar size aittir” der onlara hibe edermiş ve mallar oğullarının evlerine taşınır-mış. Ertesi sene başı yaklaştığında da çocukları ona şöyle söylerlermiş:

“Sevgili Babamız! Biz senin hayrını istiyoruz, sen hayatta bulunduğun müddetçe biz malı ne yapalım. Sen de malın da bizimdir. Al malını!”

Peşinden malları götürüp onun önüne koyarlar ve yerine yerleştirirlermiş. İşte zekatı düşürebilmek için malları bu şekilde aralarında değiştiriyorlarmış.⁴⁷

Hanefî fakîhi Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf el-Malatî (803/1400) faizli bazı muameleleri çeşitli hile-i şer'iyeye yollarıyla meşrulaştırma çabalarını caiz görmüş, mal edinme konusundaki gayreti sebebiyle otuz yıl kadar yaşadığı Halep'te de bizzat kendisi özellikle *bey'ü'l-îne* yoluyla büyük servet kazanmıştır.⁴⁸

Bu tür örneklerin ne kadar yaygın olduğu tartışmalı olmakla birlikte benzerlerini bulmak da mümkündür. Bu tür olumsuz tutumlar sebebiyle tenkit doğrudan mezhebin imamına ya da mezhebe yöneltilmiş gözükmektedir. Günümüz İslam

45 Serahsî, II, 166-167;XXX, 240; Semerkandî, vr. 167; Kâsânî, a.g.e., V, 35; 'Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 234-235, I, vr. 103; Ebussuûd Efendi, *el-Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 26.

46 Serahsî, a.g.e., XXX, 240.

47 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III,1100.

48 İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr* (nşr. Abdullah el-Alevî – Muhammed el-Ensârî), Haydarâbâd 1387-96/1967-76, IV, 348; Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, Kahire 1353-55, X, 336.

Hukukçularından M. Mustafa Şelebi'nin de bu noktaya vurgu yapması oldukça isabetlidir.⁴⁹ Nitekim ehl-i sünnet dışı bazı cereyanlara mensup kişilerin furuda Ebû Hanîfe'nin mezhebine tabi olduklarını ve hiyeli yaydıklarını söyleyen İbn Teymiyye'nin yanısıra talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye haram olan hilelerden herhangi birisinin imamlara nisbet edilemeyeceğini, bu tür iddiada bulunanların onların usullerini, hükümlerdeki ölçülerini ve onların İslam'daki yerlerini bilmediklerini belirterek eleştirilerde bulunmaktadır.⁵⁰ Hanefilerin eserlerini inceleyen Şafiî fukahasıdan İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448) de aynı görüştedir.⁵¹ Bir dönem Ebû Hanîfe ve Şâfi'i'nin görüşlerine tutunarak borç münasebetlerinde hile yoluyla faizin mübah sayılıp yaygınlaşması üzerine Hanbelî fukahasıdan İbn Osman (VII/XII.asır) onların görüşlerine istinaden bu tür yollara cevaz bulunamayacağına göstermek üzere bir risale kaleme almıştır.⁵²

5-Menkıbelerinin Etkisi: Ebû Hanîfe'nin hayatının anlatıldığı kitaplarda (menâkıb) onun ince anlayış ve keskin kavrayışına işaret için bulunduğu bazı meşrû çözümlerin zikredilmesi ve bununla her türlü hileyi caiz gördüğünün zannedilmesi de kendisine bazı ithamların yapılmasına sebep olmuş olabilir. Ebû Hanîfe'ye getirilen şu mesele örnek olarak zikredilebilir: İki kız kardeşle evlenen iki erkek kardeş hata sonucu birbirlerinin nikahlısı ile zifafa girmişler mesele sabahleyin ortaya çıktığında devrin meşhur bazı alimlerine müracaat etmişler ancak en uygun çözümü Ebû Hanîfe bulmuştur. O, zifafa giren eşlerin birbirlerinden memnun olduklarını tespit ettikten sonra erkeklere eski nikahlılarını birer talakla boşamalarını ve zifafa girdikleri kadınlarla nikahlanmalarını söylemiştir. Ebû Hanîfe'nin bu cevabı son derece memnuniyet meydana getirmiş, oradakiler onu takdir etmişler ve diğer alimler susmuştur.⁵³

Bu konuda şu örneği de zikredebiliriz: Ebû Hanîfe Emevî ve Abbâsî yöneticilerinin idaredeki uygulama ve tavırlarına bir tepki olmak üzere kendisine teklif ettikleri görevleri reddetmişti. Bu yüzden şiddetli baskılara maruz kaldığı kaynaklarda anlatılmaktadır. Görevi reddetmek için bazı hilelere başvurduğu da anlatılır. Örnek olarak şunu kaydedelim: Abbâsî halîfesi Mansûr (ö.158/775) kendisini başkadılık görevine tayin etmek istediğinde Ebû Hanîfe layık olmadığını söylemiş Mansûr hiddetlenerek: "*Yalan söylüyorsun, sen bu işe layıksın*" dediğinde Ebû Hanîfe: "*Bu sözünle benim hakkımdaki hükmü kendin vermiş oldun. Bir yalancıyı kadı tayin etmek uygun değildir. Eğer doğru söylüyorsam bu sözümle zaten uygun olmadığımı söyledim*" şeklinde cevap vermiştir.⁵⁴

49 Şelebi, *el-Medhal*, Beyrut 1403/1983, s. 309-310.

50 İbn Teymiyye, s. 170; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 178-179.

51 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri* (nşr. M. Fuâd Abdülbâki v.dğr.), Kahire 1407/1986-87, XII, 326.

52 Abdurrahman b. İbrahim. Osman el-Hanbelî, *er-Red 'alâ men temesseke bi-mezhebeyi'l-İmâmeyni Ebî Hanîfe ve-Şâfi'i fi istibâhati'r-ribâ bi'l-hiyel* (nşr. Saffet Köse, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* içinde), sy. 1, Konya 2003, s.231-255.

53 *el-Mehâric fi'l-hiyel* (nşr. J. Schacht), Leipzig 1930, s.48; Hassâf, *Kitâbü'l-Hiyel*, Kahire 1314, s. 88; Serahsî, XXX, 243-244; Mekki, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1401/1981, s. 111-112; Kerderî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1401/1981, s. 191; İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, III, 383-384; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, VI, 395.

54 Bk. Mekki, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 428; Kerderî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 195. Bu konuda geniş bilgi için bk. Köse,

Ebû Hanîfe'nin ince anlayış, kavrayış ve keskin zekasına işaret olmak üzere zikredilen bu tür örnekler incelendiğinde hukukun izin verdiği yollardan giderek yasaklanmış sonuçları elde etmek amacıyla başvurulmuş hilelerle ilgisinin olmadığı görülmektedir.

6-Ebû Hanîfe'nin Hiyel Kitabı Yazdığı İddiası ve Abdullah b. Mübârek'ten Geldiği İddia Edilen İthamlar: Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071) tarafından nakledilen ve Abdullah b. Mübârek'in (ö.181/797) söylediği iddia edilen Ebû Hanîfe hakkındaki konu ile ilgili olumsuz sözlerin şu noktalardan kendisine yakıştırıldığı anlaşılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî başlangıçta Hanbelî iken daha sonra Şafiî mezhebine intisab etmiştir.⁵⁵ Bu sebeple gerek Hanbelîler ve gerekse Hanefîler hakkında taassuba dayalı görüşleri olduğu belirtilmektedir. Bu cümleden olarak İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200) onun Hanbelîlere; Kâtib Çelebi (ö.1067/1656) de Hanefîlere taassupla yaklaştığını zikretmektedirler.⁵⁶ O dönemlerde mezhepler arası çekişmeler sebebiyle bu, gözden uzak tutulmaması gereken bir tutum olabilir de hadis disiplini alanında önemli bir yere sahip bulunan Hatîb'in en azından rivayetlerde taassuptan uzak durması gerektiği düşünülebilir. Bu sebeple Ebû Hanîfe hakkında eserinde yer alan iddiaların kendisine ait olmadığı ve sonradan ilave edildiği intibai doğmaktadır. Bunu güçlendirecek bazı durumlar da söz konusudur. Bunlar üzerinde kısaca durmak gerekirse şunlar söylenebilir. Ebû Hanîfe ile ilgili iddiaların, biyografilerini verirken ağır şekilde tenkit ettiği kimseler tarafından rivayet edilmesi söz konusu haberlerin esere sonradan eklendiği şüphesini uyandırmaktadır. Şüphe uyandıran diğer bir husus da Ebû Hanîfe hakkındaki rivayetlerin *Târihu Bağdâd*'in bazı nüshalarında altıda bir oranında daha az veya daha çok sayıda bulunmasıdır. Ayrıca Hanefîlerin ağırlıkta olduğu Bağdat'ta *Târihu Bağdâd*'in yazılışından, Hatîb aleyhindeki ilk eseri kaleme alan Eyyûbiler'in Dımaşk kolu hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin İsâ b. el-Melikü'l-Âdil'e (1218-1227) kadar geçen iki yüz yıl boyunca hiç kimsenin Hatîbe reddiye yazmamış olması da bu açıdan düşündürücüdür.⁵⁷

Bu rivayetlere güveni kaybettiren diğer hususlar da vardır. En önemlisi Abdullah b. Mübârek'ten gelen rivayetler arasındaki kuvvetli çelişkilerdir. Hatîb'in naklettiğine göre Abdullah b. Mübârek şöyle demektedir: “İnsanların en iyi kulluk yapanı olarak Abdülazîz b. Ebî Revvâd'ı (ö.159/775), en fazla *vera'* sahibi olanını Fudayl b. İyâz (ö.187/703), en bilginini Süfyân es-Sevrî (ö.150/767) en fakihi olarak da Ebû Hanîfe'yi (ö.150/767) gördüm. Fıkıhta Ebû Hanîfe'nin bir benzerini daha görmedim.”⁵⁸ Yine Hatîb'in naklettiğine göre Şam'da Evzâ'î'nin (ö.157/774)

İslam Hukukunda Kamuna Karşı Hile (Hile-i Şer'iyeye), s. 154 vd.

55 Ahmed Rızâ, “Târihu Bağdâd li'l-Hatîb”, *Mecelletü'l-Mecma'î'l-İmîyyî'l-Arabî bi-Dımaşk*, III/5, Dımaşk 1923, s. 131; Sellheim, “al-Khatib al-Bagdadi”, *The Encyclopaedia of Islam* (new ed.), IV, 1111.

56 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (nşr. F. Krenkow), Haydarâbâd 1357-59/1938-40, IV, 194-197, VIII, 268-269; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, (nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1360-62/1941-43, II, 1010.

57 Mahmûd et-Tahhân, *el-Hâfiz el-Hatib el-Bağdâdî*, Beyrut 1401/1981, s.105-106, 307-309'dan naklen M. Yaşar Kandemir, “Hatib el-Bağdâdî”, *DİA*, XVI (1997), 455.

58 *Târihu Bağdâd*, XIII, 342-343.

Ebû Hanîfe hakkındaki bazı olumsuz sözleri üzerine evine gidip Ebû Hanîfe'nin kitaplarını getirerek Evzâ'î'ye gösteren ve onun hakkındaki olumsuz kanaati silen Abdullah b. Mübârek'tir.⁵⁹ Hatîb bir başka yerde de bizzat Abdullah b. Mübârek'in fikhî Ebû Hanîfe'den aldığını söylediğini nakletmekte ve onun hakkında güzel şeyler konuştuğunu haber vermektedir.⁶⁰ Bütün bunlardan sonra da Abdullah b. Mübârek'in "Kim Ebû Hanîfe'nin Kitâbü'l-Hiyel'ine bakarsa Allâh'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal kılar" şeklinde bir söz söylediğine yer vermektedir.⁶¹

Abdullah b. Mübârek'ten Ebû Hanîfe hakkında hiyelle ilgili nakledilen sözler arasındaki çelişki açıktır. Bir taraftan Ebû Hanîfe'nin hileye başvurarak haram-helalleri ters yüz ettiğini, diğer taraftan ondan fikhî okuduğunu; Evzâ'î'nin Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz kanaatini Abdullah b. Mübârek'in değiştirdiğini, hatta insanların en fakihi olarak Ebû Hanîfe'yi gördüğünü naklederken daha sonra onunla ilgili oldukça sert ifadelerine yer vermektedir.

Tarihi olarak konuya bakıldığında Abdullah b. Mübârek Ebû Hanîfe'nin talebesi ve dostu idi. O fıkıhta ilk olarak Ebû Hanîfe'nin metodunu benimsemiş, fikhî bablarına göre tasnif ettiği *es-Sünen fi'l-fikh* adlı eserinde onun usulünü esas almıştır. İnsanların en fakihi diye nitelendirdiği Ebû Hanîfe hakkında övücü sözler söylemiş, şiirler yazmıştır.⁶² Mesela bir şiirinde ne şarkta ne garpta ne de Kûfe'de fikhî onun kadar iyi bilen birisinin bulunmadığını söylemekte ve onu aşağı görenleri zayıf delillerle gerçek dışı sözler söyleyen cahiller olarak tavsif etmektedir.⁶³ Kaynaklarda onun Ebû Hanîfe'ye bağlılığını ifade eden kayıtlar mevcuttur. Mesela o Horsanlı bir heyetle Ebû Hanîfe'ye gelmiş ve tartışılan bir olaydan sonra Ebû Hanîfe'nin görüşünü çok beğenmiş ve onun elini sıkarak "*işte mezhep budur*" diye takdirlerini ifade etmiştir.⁶⁴

Burada dikkate alınması gereken diğer bir husus da şudur: Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'l-Hiyel*'le ilgili söylediği bu sözler diğer kaynaklarda da mevcuttur. Ancak bu kaynaklarda Ebû Hanîfe kaydı yoktur.⁶⁵ İsaetli olan da bu olmalıdır. Zira sözü edilen kitabın İslam hukukunun özüne tamamen aykırı hükümler ihtiva ettiği bildirilmektedir. Alimlerin tenkidine uğrayan en önemli konu da kipta irtidatla ilgili bir tavsiyenin yer almasıdır. Olay şudur: Ahmed b. Züheyr b. Mervân'ın anlattığına göre bir kadın kocasından belli bir bedel mukabilinde ayrılmak (*muhâlaâ*) istemiş kocasının da razı olmaması üzerine kadına irtidat yoluyla ondan ayrılabilceği yönünde bir tavsiyede bulunmuş kadın da bu yolu tercih etmişti. Bu olayın kendisine anlatılıp *Kitâbü'l-Hiyel*'in gösterilmesi üzerine Abdullah b. Mübârek: "*Kim bu kitabı yazmışsa o kafirdir. Kim bu kitabı bir yerden diğeri-*

59 *Târîhu Bağdâd*, XIII, 338.

60 *Târîhu Bağdâd*, XIII, 324, 355, 369-370.

61 *Târîhu Bağdâd*, XIII, 426.

62 Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123.

63 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rıza Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 255.

64 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, İstanbul 1335-38, I, 119.

65 İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrâhin* (nşr. Mahmûd İbrahim Zâyed), Haleb 1395-96/ 1975-76, III, 70-71; İbn Teymiyye, s. 168-169; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 176-177.

ne taşırsa o kafirdir. Kimin yanında bu kitap bulunur ve ona razı olursa o kafirdir şeklinde tepki göstermiştir.⁶⁶

Zikredilen kitapta Ramazan orucunu tehir, zekat, hacc ve şuf'a hakkını ıskat, faizi helal kılma, akitleri feshetme, yalan söyleme, yalancı şahitliğini meşrulaştırmak suretiyle hakları iptale götüren yolları caiz gösterme gibi İslam'ın ruhuna ters konuları ihtiva ettiği belirtilmektedir.⁶⁷ Bu sebeple bu kitabı diğer alimler de şiddetle tenkit etmektedirler. Hafs b. Gıyâs (ö.194/810) bu kitabın üzerine *Kitâbü'l-Fücûr* (günahlar/isyanlar kitabı) yazılmalıdır derken Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) de "Kimin yanında *Kitâbü'l-Hiyel* varsa ve onunla fetva verirse, o, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirileni inkar etmiştir" dediği nakledilmektedir.⁶⁸ Nadr b. Şümeyl (ö.203/819) de "*Kitâbü'l-Hiyel*'de 320 veya 330 mesele vardır ki tamamı küfrü gerektirir ve bu hileleri mübah sayan kafir olur" demektedir.⁶⁹

Hakkında bu tür bilgiler bulunan bir kitabın sadece Ebû Hanîfe'ye değil mezhep imamlarından hiçbirisine nispet edilmesi uygun değildir. Kaldı ki Abdullah b. Mübârek'in fikirlerinin gerek irtidat gerekse diğer konularda Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle örtüştüğü görülmektedir. Kitabı şiddetle tenkit eden Nadr b. Şümeyl de fıkıh konusunda insanları uykudan Ebû Hanîfe'nin uyandırdığını söyleyerek⁷⁰ onu takdir ederken kitabı tenkit etmektedir. Bunlar Ebû Hanîfe'nin isminin bu görüşlere mutaassıp birisi tarafından sonradan ilave edilmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Zaten onun mevlasının: "Ey Ebû Abdırrahman (Abdullah b. Mübârek)! Bu hile kitabını ancak şeytan ortaya koymuştur" dediğinde onun: "Şeytandan daha şerli birisi vazetmiştir"⁷¹ şeklindeki tepkisi de bunu göstermektedir.⁷² Oysa o Ebû hanîfe'yi *insanların en fakihî ve ilmin beyni* olarak tavsif ediyordu.⁷³ Yine İbn Ebî Hâtım (ö.327/939), Ukaylî (ö.323/935), İbn Hibbân (ö.354/965), İbn Adî (ö.365/976) ve Ebû Hanîfe'ye şiddetli bir şekilde karşı olan diğer müelliflerin onun hayatını anlatırken böyle bir rivayete yer vermemeleri de bir delil değer taşımaktadır. Eğer bu müellifler bu türden bir bilgi tespit etmiş olsalardı buna mutlaka yer verirlerdi. Bu da gösteriyor ki bu rivayetlere onun ismi sonradan eklenmiştir.⁷⁴ Abdullah b. Mübârek'in hiyel kitabı ile ilgili görüşlerine Ebû Hanîfe'nin isminin eklenmesinin sebebi de onun Ebû Hanîfe'yi çok iyi tanımasından dolayı daha etkili olacağı kanaati olmalıdır. Ayrıca Onun görüşlerini nakleden talebelerinden ve sika ravilerden de sahih bir isnadla böyle bir kitabın rivayet edildiğinin tespit edilmemesi⁷⁵ onun böyle bir kitabının bulunmadığını göstermektedir.

66 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 428.

67 İbn Teymiyye, s. 170; İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, III, 178.

68 İbn Teymiyye, s. 169; İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, III, 175.

69 Tûsî, *el-Mebsût*, Tahran 1351 ş., V, 95; İbn Teymiyye, s. 169; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 177.

70 Hatib el-Bağdâdî, XIII, 345.

71 Hatib el-Bağdâdî, XIII, 427.

72 Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatib*, Beyrut 1401/1981, s. 177.

73 Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, Kahire 1366/1947, s.417-418.

74 Kevserî, s. 177-178.

75 Kevserî, s. 77.

SONUÇ

Buraya kadar hiyel konusunda Ebû Hanîfe'ye yöneltilen ithamları ele almaya çaba sarfettik. Başlıkta yer verilen “*itham*” kelimesinin biraz ağır kaçtığı iddia edilebilir. Ancak onun hakkında söylenenler bu ifadeyi kullanmayı haklı kılmaktadır. Şu kadarını söylemek gerekir ki bizzat hukuk adamı olmak hile ile mücadeleyi zorunlu kılan bir olgudur. İslam hukukunun dinle ilgisi, bu konuda daha fazla hassasiyeti gerektirmektedir. Bu sebeple sadece Ebû Hanîfe değil bütün mezhep imamları Allah'ın emirlerini düşürme ve haramlarına yol bulma anlamında hiyele cevaz vermemişlerdir. Onların çabası insanların düştükleri darlıklarda meşru çıkış yollarını göstermekten ibarettir. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/748): “Hileye başvuranlar çocukların yaptığı gibi Allah'ı kandırmaya çalışıyorlar. Halbuki dolambaçlı yollardan hükümleri çiğneyeceklerine doğrudan doğruya bunu yapsalardı daha dürüstçe bir iş yapmış olurlardı”⁷⁶ şeklindeki ifadeyle konunun ahlaki boyutuna dikkat çekmektedir.

76 İbn Osmân, *er-Reddû 'alâ men temesseke bi-mezhebeyi'l-imâmeyni Ebi Hanîfe veş-Şâfi'î fi istibâhati'r-ribâ bi'l-hiyel* (nşr. Saffet Köse, *İHAD*, sy.1, 2003), s. 240.

HANEFİ MEZHEBİNİN FIKİH SİLSİLELERİ (EBÛ HANİFE'DEN HİCRİ VI. ASRIN SONUNA KADAR)

Huzeyfe ÇEKER*

The Transmission Chains of the Hanafî School of Law (From Abû Hanifa until the End of 6th Century AH.)

The Hanafî School of Law was established in the first half of the 2nd century after hijrah in Iraq. It had the opportunity to spread wider geographies in short time through students who came from different parts of the Islamic world to pursue their Islamic education.

In this article, we have examined the chain of transmission from Abû Hanifa to the Hanafi scholars who have pursued their activities in Iraq, Khorasan and Transoxiana (Mâ warâ al-nahr). We have briefly introduced those scholars with special reference to the teacher-student relationships between them. We also have called attention to the transition of effectiveness these regions and the time periods when those regions were more influential in history. Finally, all these results are presented in the form of a table to the benefit of researchers.

Key words: Hanafi School of Law, Abû Hanifa, The transmission chain in Fiqh, Iraq, Khorasan, Transoxiana

A. Giriş

Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî'nin (v. 990/1582) *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* adlı eseri, bir komisyon tarafından tahkik edilmeye başlanmış ve sonuçlanma aşamasına gelmiştir. Bu çalışma sırasında biyografisi hakkında bilgi verilen âlimlerin Ebû Hanîfe'ye (v. 150/767) ulaşan fıkıh silsilelerinin de zikredilmesi dikkatimizi çekti. Hatta zamanla benzer silsilelerin devamlı surette tekrar ettiğini, dolayısıyla Hanefi mezhebi içerisinde belirli kollar ile mezhebin nesilden nesile nakledilmiş olduğunu fark ettik. Mezhebin kuruluş ve gelişim dönemlerine ışık tutacağı, bu alanda çalışma yapacak araştırmacılara fayda sağlayacağı düşüncesiyle bu silsileleri bir tablo haline getirmeyi uygun gördük.

İlgili kitaptaki silsilelerin bir tablo halinde tespiti yapıldıktan sonra bu silsile-

* Araştırma Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD.

lerin oluşumunda coğrafyanın etkili olduğu kanısına vardık. Buradan hareketle hicri II. yüzyılın ilk yarısında Kûfe'de doğan mezhebin VI. yüzyıla kadarki seyrini ele alan tablomuzu coğrafi bir taksimat temelinde sunmayı uygun görerek; kuruluş dönemi, Irak, Horasan ve Maveraünnehir bölgeleri olmak üzere dört ana bölüme ayırdık.

Her bir bölümde bu dönemde/coğrafyada yer alan alimlerin kısa bir biyografisini verdik. 65 şahıs hakkında geniş bilgi vermek, bir makalenin boyutlarının çok ötesinde olacağı için; daha çok hoca-talebe ilişkilerinin tespitinde önemli gördüğümüz bilgileri vermekle yetindik. Bu bağlamda her bir alimin tam ismi, nisbesi, bilinen lakabı, hocaları ve talebelerinin yanı sıra hoca-talebe ilişkisinin imkanının tespitinde doğrudan belirleyici olan doğum yeri ve tarihi, yaşadığı coğrafya, yolculukları, resmi görevleri, vefat yeri ve tarihi üzerinde titizlikle durmaya gayret sarf ettik. Bazı alimlerin eserleri ile bilinmesi sebebiyle son olarak kaynaklarda geçen eserlerine de yer verdik.

B. HANEFİ MEZHEBİNİN KURULUŞ DÖNEMİ

Mezhebin kendisine nispet edildiği kurucu imamı Ebû Hanîfe, hayatının çoğunu Kûfe'de geçirmiştir. Ancak kuruluşunun hemen akabinde mezhebin merkezi yine aynı bölgenin bir diğer önemli şehri olan Bağdat'a intikal etmiştir. Dolayısıyla coğrafi olarak mezhebin teşekkülü Kûfe-Bağdat civarlarında tamamlanmıştır.

Birinci bölümde mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'den, silsilelerin farklı coğrafyalara dağıldığı Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin öğrencilerine kadarki dönemde yer alan önemli şahıslar, hoca-talebe ilişkilerine dikkat çekilerek kısaca tanıtılmaya çalışılacaktır.

1. Ebû Hanîfe (80-150/699-767)

Tam adı *Nu'mân b. Sâbit b. Zûta b. Mâh*¹ olan Ebû Hanîfe,² 80/699 yılında Kûfe'de dünyaya geldi. Hayatının büyük bölümünü Kûfe'de geçirdi. İlim tahsili için bir müddet Basra'da, Emevilere muhalefeti sebebiyle de kısa bir müddet Mekke'de ikamet etti.

Kaynaklar Ebû Hanîfe'nin ilim silsilesini Ebû Hanîfe → Hammâd b. Ebî Süleymân (v. 120/738) → İbrâhîm en-Nehâî (v. 96/714) → Alkame b. Kays (v. 62/682) → Abdullâh b. Mes'ûd (v. 32/652-3) → Nebî (s.a.s.) şeklinde kaydeder.³

1 Dede adı *Tâvûs b. Hürmüz* olarak da geçmektedir.

2 Hakkında bilgi için bkz. el-Kefevî, Mahmûd b. Süleymân (v. 990/1582), *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no. 1381, vr. 60b-64b; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV Yay., Ankara 1990, 11-13; Uzunpostalcı, Mustafa-Yavuz, Yusuf Şevki-Bardakoğlu, Ali, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131-145.

NOT: Biyografi kaynaklarında benzer bilgiler tekrar edildiği için her bir bilgi için ayrı ayrı dipnot verme yoluna gitmedik. Bu amaçla bilgiyi aldığımız kaynakların ilgili bölümlerini en başta topluca verdik, sonrasında verilen bölümler haricinde yer alan bir bilgi söz konusu olmadıkça ayrıca kaynak belirtmedik. Kendimize ait olan bilgileri ise kanaatimiz olduğunu bildiren ifadeler kullanarak belirttik. Sonraki alimlerin biyografilerinde de bu üslup benimsenecektir.

3 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 172^b, 349^b.

Hocası Hammâd'ın vefatından sonra onun halkasını devam ettirdi, 30 yıl boyunca İslam coğrafyasının dört bir yanından gelen yüzlerce öğrenci kendisinden ilim tahsil etti. Bunlardan bazıları oğlu **Hammâd**, **Ebû Yûsuf**, **Muhammed b. el-Hasen**, Ebu'l-Huzeyl Züfer b. Huzeyl el-Basrî (v. 158/775), Ebû 'İsmet Nûh b. Ebî Meryem el-Kureşî el-Mervezî (v. 173/789), Ebû 'Abdillâh Kâsım b. Ma'n el-Kûfî (v. 175/791), Ebû Sa'îd Yahyâ b. Zekeriyâ el-Kûfî el-Hemedânî (v. 183/799), Ebu'l-Münzir Esed b. 'Amr el-Kuşeyrî el-Kûfî (v. 190/806), Ebû 'Ömer Hafs b. Gıyâs el-Kûfî (v. 194/810), Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh el-Kûfî (v. 197/812), Ebû Mutî' Hakem b. 'Abdillâh el-Belhî (v. 199/814), Ebû 'Ali el-Hasen b. Ziyâd el-Lü'lûi (v. 204/819) ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (v. 218/833)'dir.

15 Şevval 150 (13 Kasım 767) Cuma günü Kûfe'de vefat etti. Aynı yılın Receb veya Şaban ayında vefat ettiği de rivayet edilmektedir.

el-Fıkhü'l-ekber, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, *Risâle ilâ 'Osmân el-Bettî*, *el-Müsned*, *el-Vasiyye* ve *el-Kasîdetü'n-Nu'mâniyye* gibi eserleri vardır.

2. Hammâd b. Ebî Hanîfe (176/792)

Ebû Hanîfe'nin oğlu ve bilinen tek çocuğu⁴ olan Hammâd,⁵ fıkıh tahsilini babasından Kûfe'de yaptı.

Oğlu **İsmâ'il** kendisinden ders almıştır.

Sırasıyla Kûfe, Bağdat ve Basra kadılığı yapan Hammâd, hayatının son dönemlerinde felç oldu, 176/792 yılında vefat etti.

3. Ebû Yûsuf (113-182/731-798)

Tam adı *Ebû Yûsuf*⁶ *Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî*'dir. 113/731 yılında Kûfe'de doğdu.

Fıkıh tahsilini Kûfe'de **Ebû Hanîfe**'den ve Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (v. 148/765) gibi dönemin meşhur alimlerinden yaptı.

Muhammed b. el-Hasen, **Muhammed b. Semâ'a**, **Ebû Süleymân el-Cûzcânî**, **İsmâ'il b. Hammâd**, Mu'allâ b. Mansûr er-Râzî (v. 211/826), Bişr b. el-Mu'allâ, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (v. 218/833), Bişr b. el-Velîd b. Hâlid el-Kindî (v. 238/852), Hâlef b. Eyyûb (v. 208/823), Ebû 'İsmet 'İsâm b. Yûsuf el-Belhî (v. 210/825), kardeşi İbrâhîm b. Yûsuf el-Belhî (v. 241/855), Hişâm b. 'Ubeydullâh er-Râzî, Ebû Mâlik el-Hasen b. Ebî Mâlik (v. 204/819), Ebû 'Ali er-Râzî, Hilâl b. Yahyâ b. Müslim er-

4 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 64^a.

5 Hakkında bilgi için bkz. Ebû Muhammed Muhyiddîn 'Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî (v. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-mudhiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V, thk. 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Hicr Yay., Cize 1993, II, 153-154 (no. 542); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 84^a-84^b; Ebu'l-Hasenât Muhammed 'Abdülhayy el-Leknevî (v. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Ahmed ez-Za'bi, Dârul-Erkam, Beyrut 1998, 119 (no. 138).

6 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudhiyye*, III, 611-613 (no. 1825); Zeynüddin Kâsım b. Kutlubogâ, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992, 315-317 (no. 313); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 72^a-75^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 372-373 (no. 504); Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 20-21; Ögüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, X, 260-265.

re'y (245/859), Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ca'd el-Cevherî (v. 232/847) gibi birçok alim kendisinden ders aldı.

166/782 yılında Bağdat kadılığına getirildi. Bir müddet Cürcân kadılığı da yapan Ebû Yûsuf daha sonra kâdı'l-kudât oldu. Bu görevini yürütürken 5 Rebîulevvel 182 (26 Nisan798) Perşembe günü⁷ öğle vakti Bağdat'ta vefat etti.

el-Harâc, el-Âsâr, el-Emâlî, İhtilâfü Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ, er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i, İhtilâfü'l-emsâr, er-Red 'alâ Mâlik b. Enes, el-Cevâmî' ve *en-Nevâdir* adında eserleri vardır.

4. Muhammed b. el-Hasen (132-189/749-805)

Tam adı *Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen*⁸ b. *Ferkad*⁹ eş-Şeybânî'dir. 132/749-50 yılında Vâsıt'ta doğdu, Kûfe'de yetişti.

Ebû Hanîfe ve **Ebû Yûsuf**'tan fıkıh; Mis'âr b. Kidâm (v. 155/772), 'Abdurrahmân el-Evzâ'î (v. 157/773), Süfyân es-Sevrî (161/777), Mâlik b. Enes (v. 179/795) gibi alimlerden de hadis öğrendi. Hocalarından tahsilinin Kûfe ve Medine gibi farklı şehirlerde olduğu kaynaklarda bildirilmektedir.

Tahsilinden sonra Bağdat'a yerleşti. Mezhebin asıl/temel kitaplarını kaleme aldı. İslam coğrafyasının her tarafından gelen öğrenciler kendisinden ders aldı. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (v. 204/819), **Ebû Süleymân el-Cüzcânî**, **Ebû Hafs el-Kebîr**, **İsâ b. Ebân**, **Muhammed b. Semâ'a**, **Mûsâ b. Nasr er-Râzî**, Mu'allâ b. Mansûr er-Râzî (v. 211/826), Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (v. 220/835), Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v. 224/839), Hişâm b. 'Ubeydullâh er-Râzî, Ebû Bekir İbrâhîm b. Rüstem el-Mervezî (v. 211/826), Dâvûd b. Reşid el-Hârezmî (v. 230/845), Yahyâ b. Ma'in (v. 233/847), Muhammed b. Mukâtil, Ebu'l-Hüseyn Eyyûb b. el-Hasen en-Nîsâbûrî (v. 251/865) gibi öğrencileri kendisinden ilim tahsil etti.

Kadılık görevi için bir müddet Rakkâda bulundu, azledilince Bağdat'a döndü. Hârûn er-Reşid (v. 193/809) ile birlikte Horasan yolculuğuna çıktı, yolculuğu esnasında Rey kadılığı ile görevlendirildi. Bu görevin üzerinden çok geçmeden 189/805 yılında¹⁰ Rey'de öğrencisi Hişâm b. 'Ubeydullâh er-Râzî'nin evinde vefat etti.

el-Asl/el-Mebsût, el-Câmi'u's-sağîr, el-Câmi'u'l-kebîr, es-Siyeru's-sağîr, es-Siyeru'l-kebîr, ez-Ziyâdât, Ziyâdâtü'z-Ziyâdât, el-Âsâr, el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne, el-İktisâb fîr-rizki'l-müstetâb, er-Rakkıyyât, el-Hârûniyyât, el-Cürcâniyyât, el-Keysâniyyât ve *es-Secedât* adında eserleri vardır.

7 5 Rebîulâhîr 181 ve 5 Rebîulâhîr 182 rivayetleri de vardır; ancak her iki tarih de rivayette geçen Perşembe gününe denk gelmemektedir.

8 Hakkında bilgi için bkz. Ebû Sa'd 'Abdülkerim b. Muhammed es-Semâni (v. 562/1167), *el-Ensâb*, nşr. 'Abdullâh 'Ömer el-Bârûdî, I-V, Dârü'l-Cinân, Beyrut 1988, III, 483-485; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye*, III, 122-127 (no. 1270); İbn Kutlubogâ, *Tâcü'l-terâcim*, 237-240 (no. 203); el-Kelevî, *el-Ketâib*, vr. 75^b-77^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 268-270 (no. 343); Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 22-23; Taş, Aydın-Özşenel, Mehmet, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *DİA*, XXXIX, 38-43.

9 el-Leknevî dede adını *Vâkıd* olarak kaydeder.

10 el-Kureşî, 187/803 yılında vefat ettiğini söylemektedir.

5. İsmâ'il b. Hammâd (212/827)

Ebû Hanîfe'nin torunu olan *İsmâ'il b. Hammâd*'ın¹¹ 150-155/767-772 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir.

Babası **Hammâd b. Ebî Hanîfe**, **Ebû Yûsuf** ve Ebû 'Ali el-Hasen b. Ziyâd el-Lü'lûî'den (v. 204/819) fıkıh tahsil etti. Kaynaklarda hocalarından nerede ders aldığına dair bir bilgiye rastlamayadık. Ancak hocalarının yaşadığı şehirler olan Kûfe, Bağdat veya Basra'da ders almış olması muhtemeldir.

Ebû Sa'îd el-Berde'î kendisinden fıkıh tahsil etti.¹²

Bağdat'ın doğu bölümü, Kûfe, Basra, Vâsıt ve Rakka'da kadılık görevlerinde bulundu. 212/827 yılında genç yaşta vefat etti.

el-Câmi' fi'l-fikh, *Risâle ile'l-Büstî*, *er-Redd 'ale'l-Kaderiyye* ve *el-İrcâ* adında eserleri vardır.

Silsilelerde ismi sıklıkla zikredilen Hanefi mezhebinin kuruluş dönemindeki önemli isimler kısaca tanıtılmıştır. Elimizdeki silsileler; Irak, Horasan ve Mave-raünnehir şeklinde üç bölgede devam etmektedir. Sırasıyla bu bölgelerde yaşamış alimler tanıtılacaktır.

C. IRAK BÖLGESİ

Irak, iki bölümden oluşmaktadır. Günümüzdeki Irak ve Kuveyt'in yanı sıra Huzistan gibi İran'ın Irak'a yakın kısımlarını içine alan yere *Irak-ı Arab* denilirken; İran'ın batısı ve Azerbaycan taraflarını içine ala kısım ise *Irak-ı Acem* diye anılmakta idi. Her ne kadar "Irak" dediği zaman sadece bu topraklar ifade edilmiş olsa da, Hanefi mezhebinin ilk aşamada yaygınlık kazanmadığı Hicaz, Şam ve Mısır bölgeleri de bu çalışmada Irak bölgesi kapsamında ele alınacaktır.

Hanefi mezhebinin ortaya çıktığı yer olan Irak, kuruluş aşamasından sonra da uzun yıllar mezhep içerisinde etkili olmaya devam etmiştir. Mezhep kitaplarında görüşlerine sıkça rastladığımız önemli Hanefi fakihlerden bir kısmı burada yetişmiştir. Tedris ve tedvin faaliyetlerini Irak'ta gerçekleştirmiş olan bu alimler, hocalarına ilişkilerine dikkat çekilerek kısaca tanıtılacaktır.

1. Mûsâ b. Nasr er-Râzî (III/IX. yüzyıl)

Tam adı *Ebû Sehl Mûsâ b. Nasr er-Râzî*'dir.¹³

Fıkıh tahsilini **Muhammed b. el-Hasen**'den yaptı.¹⁴ Kaynaklarda yaşadığı ve

11 Hakkında bilgi için bkz. Ebû 'Abdillâh el-Hüseyn b. 'Ali es-Saymerî (v. 436/1045), *Ahbâru Ebi Hanîfe ve Eshâbih*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 'Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1985, 143-145; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudriyye*, I, 400-403 (no. 328); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 134-135 (no. 70); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 101^b-102^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 81 (no. 78); Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 26; Kayapınar, Hüseyin, "İsmâil b. Hammâd b. Ebû Hanîfe", *DİA*, XXIII, 112.

12 Bu tahsilin sıhhati ile ilgili olarak Ebû Sa'îd el-Berde'î'yi tanıttığımız bölüme bakınız.

13 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudriyye*, III, 251-252 (no. 1717); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 297 (no. 288); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 91^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 354 (no. 476).

14 es-Saymerî, Mûsâ b. Nasr'ın sadece Muhammed b. el-Hasen'den ders aldığını ifade eder (es-Saymerî, *Ahbâru Ebi*

ilim tahsil ettiği şehir hakkında bir bilgiye rastlamadık. Ancak er-Râzî nisbesine sahip olmasından yola çıkarak bizzat Bağdat'a giderek hocasından ders alıp sonrasında memleketine döndüğü yahut hocasının Horasan seferi esnasında fıkıh tahsilinde bulunduğu ihtimalleri akla gelmektedir.

Ebû 'Ali ed-Dekkâk ve Ebû Sa'îd el-Berde'î, Mûsâ b. Nasr'dan fıkıh tahsilinde bulundu.

Vefat tarihi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak III/IX. yüzyıl içerisinde olması kuvvetle muhtemeldir.

İbn Kutluboğa, *el-Mehâric* adında bir kitabının olduğunu söylemektedir.

2. 'Îsâ b. Ebân (221/836)

Tam adı *Ebû Mûsâ 'Îsâ b. Ebân b. Sadaka*'dır.¹⁵

Başlangıçta ehl-i re'ye mesafeli iken Muhammed b. Semâ'a'nın (v. 233/847) teşviki ile Bağdat'ta bulunan **Muhammed b. el-Hasen** ile tanıştı ve ona talebelik etti.

Kâdî Ebû Hâzim ve Ebû Bekre Bekkâr b. Kuteybe el-Basrî (v. 270/884) kendisinden fıkıh tahsil eden öğrencilerindedir.

İsmâîl b. Hammâd'dan (v. 212/827) sonra Basra kadılığı ile görevlendirildi. 221 yılının Muharrem (Ocak 836) ayında Basra'da vefat etti.

Kitâbü'l-Hacc adında bir eseri vardır. İbn Kutluboğa; *el-Hucetü's-sâğır*, *el-Hucetü'l-kebir*, *Hâberü'l-vâhid*, *el-Câmi'*, *İsbâtü'l-kıyâs* ve *İctihâdü'r-re'y* adında altı eseri olduğunu söylemektedir.

3. Muhammed b. Semâ'a (130-233/747-848)

Tam adı *Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Semâ'a b. 'Ubeydillâh*¹⁶ *et-Temîmî*'dir.¹⁷ 130/748 yılında doğdu.

Fıkıh tahsilini **Ebû Yûsuf**, **Muhammed b. el-Hasen** ve Hasan b. Ziyâd'dan (v. 204/819) yaptı. Kaynaklarda açık bilgiye rastlamadık, ancak yaşadıkları şehirlere bakarak hocalarından Bağdat'ta iken ders aldığını tahmin etmekteyiz.

Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebi 'Imrân Mûsâ el-Bağdâdî, **Bekir b. Muhammed el-'Ammî**,¹⁸ Ebû 'Ali 'Abdullâh b. Ca'fer er-Râzî'nin kendisinden fıkıh öğrendi.

Hanîfe, 164.) el-Kefevî de Muhammed b. el-Hasen'den en son ders alan talebesi olduğunu söyler (el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 109^b.)

15 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 147-153; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 678-680 (no. 1086); İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 226-227 (no. 190); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 100^a-100^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 246-247 (no. 300); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 27; Özen, Şükrü, "İsâ b. Ebân", *DİA*, XXII, 480-481.

16 *Tâcü't-terâcim*'de dede adı 'Ubeyd, *el-Fevâidü'l-behiyye*'de ise 'Abdullah olarak geçmektedir.

17 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 161-162; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 168-170 (no. 1326); İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 240-241 (no. 204); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 88^b-89^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 280 (no. 356); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 27; Kallek, Cengiz, "İbn Semâ'a", *DİA*, XX, 313-314.

18 Terâcim kitaplarının Muhammed b. Semâ'a'yı tanıtan bölümlerinde Bekir b. Muhammed el-'Ammî'nin farklı isimlerde geçtiği görülmektedir. Bu konuda Bekir b. Muhammed el-'Ammî'yi tanıttığımız bölüme bakınız.

Bağdat kadısı iken gözlerinin iyi görememeye başlaması üzerine görevi bıraktı. 103 yıllık ömrü 233 yılının Şaban (Mart-Nisan 848) ayında sona erdi.

en-Nevâdir, Edebü'l-kâdi ve el-Mehâdir ve's-sicillât adında eserleri bulunmaktadır.

4. Bekir b. Muhammed el-'Ammî (III/IX. yüzyıl)

Terâcim kitaplarında kendi tanıtımı yapılırken ismi ve nisbesi *Bekir b. Muhammed el-'Ammî*¹⁹ şeklinde geçmekte iken, Muhammed b. Semâ'a'nın öğrencileri veya Ebû Hâzim'in hocaları bahislerinde bazen *Ebû Bekir b. Muhammed el-Kummî* veya *Ebû Bekir el-'Ammî* olarak kaydedildiği görülmektedir.²⁰ 'Ammî, Benî Temîm'in bir koluna nisbettir.²¹

Muhammed b. Semâ'a'dan fıkıh tahsil etti. Yaşadıkları coğrafyadan hareketle bu tahsilin Bağdat'ta gerçekleşmiş olma ihtimali yüksektir.

Bekir el-'Ammî, **Ebû Hâzim**'in fıkıh tahsil ettiği hocaları arasındadır.

Vefatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamadık. Ancak hocası 233/847, öğrencisi 292/905 yılında vefat ettiğine göre, Bekir el-'Ammî'nin III/IX. yüzyıl içerisinde vefat ettiğini söylemek mümkündür.

5. Ebû 'Ali ed-Dekkâk

İsmi ve baba adına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamadık. Un işi ile uğraştığı için *ed-Dekkâk*²² lakabını almıştır.

Mûsâ b. Nasr er-Râzî'den fıkıh tahsil etti. Kaynaklarda yaşadığı coğrafya hakkında bir bilgi bulamadık. Ancak hocasının Reyli olmasına ve Azerbaycanlı talebesi **Ebû Sa'îd el-Berde'î**'nin münazaralarda Dâvûd ez-Zâhiri'ye (v. 270/884) baskın çıkacak derecede ilim tahsil ettikten sonra Bağdat'ta ikamet etmeye başladığı rivayetine dayanarak bugünkü İran topraklarında yaşadığını tahmin etmekteyiz. Hocasından da burada ders almış olmalıdır.

Vefat tarihi hakkında bir bilgiye ulaşamadığımız Ebû Ali ed-Dekkâk'ın *Kitâbü'l-Hayz* adında bir eseri bulunduğu ifade edilmektedir.

19 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, I, 467 (no. 381); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 106^b-107^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 96 (no. 285).

20 Örnekleri için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, IV, 23; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 280. el-Kefevî, el-'Ammî'yi tanıttığı bölümde bu karışıklığa dikkat çekmiş (el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 107^a); ancak kendisi de Muhammed b. Semâ'a'nın öğrencilerini tanıtırken "Bekir b. Muhammed el-Kummî" demiştir (el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 88^b).

21 Ayrıca bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, IV, 267.

22 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 165; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, IV, 69 (no. 1953); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 337 (no. 343); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 106^a-106^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 237 (no. 285).

6. Ebû Hâzim (292/905)

Tam adı *Ebû Hâzim 'Abdülhamîd b. 'Abdil'aziz es-Sekûnî*'dir.²³

Bekir b. Muhammed el-'Ammî ve **'Îsâ b. Ebân**'dan fıkıh tahsilinde bulundu. Yaşadıkları coğrafyalardan hareketle bu tahsilin Basra-Bağdat civarlarında gerçekleşmiş olduğunu tahmin etmekteyiz.

Ebû Ca'fer et-Tahâvî, **Ebû Tâhir ed-Debbâs** ve **Ebû Sa'îd el-Berde'î** gibi öğrencileri kendisinden ders aldı.

Basra'da doğan Ebû Hâzim; Şam, Kerh (Bağdat) ve Kûfe'de kadılık görevlerinde bulundu. 292 yılının Cemâziyelevvel (Mart 905) ayında Bağdat'ta vefat etti.

el-Ferâiz, *Edebü'l-kâdî*, *el-Mehâdır ve's-sicillât*, *el-Emâlî* ve *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr* adında kitapları bulunmaktadır.

7. Ebû Sa'îd el-Berde'î (317/930)

Tam adı *Ebû Sa'îd Ahmed b. el-Hüseyn el-Berde'î*'dir.²⁴ Azerbaycan'ın Berdea²⁵ şehrinde dir.

Ebû 'Ali ed-Dekkâk'tan ve onun hocası **Mûsâ b. Nasr er-Râzî**'den fıkıh tahsil etti. İlimde belirli bir seviyeye ulaştıktan sonra Bağdat'a gittiği bilindiğine göre bu iki hocasından bugünkü Batı İran topraklarında ders aldığını tahmin etmekteyiz. Daha sonra Bağdat'ta ikamet etmeye karar vererek buraya yerleşti. **Kâdî Ebû Hâzim**'den ders alması Bağdat'taki günlerinde olmuştur.

Kaynaklarda el-Berde'î'nin İsmâ'îl b. Hammâd'dan da ders aldığı bildirilmektedir. Ancak -her ne kadar imkansız olmasa da- 317/930 yılında vefat etmiş Berde'î'nin 212/827 yılında vefat etmiş İsmâ'îl b. Hammâd'dan ders alması problemli görünmektedir. Zira hocasından 105 yıl sonra vefat etmiş olmaktadır. Öte yandan el-Berde'î yaşlılık sebebiyle yatağında vefat etmemiş, hacca gittiği zaman Mekke'de Karmatîler tarafından şehid edilmiştir. Eğer bu hoca-talebe ilişkisinin mevcudiyetini kabul edecek olursak el-Berde'î'nin en az 110-120 yaşında iken hacc yolculuğuna çıktığını, Karmatî olayında şehid edilmese idi -Allah en iyi bilir- daha da yaşayacağını kabul etmemiz gerekir. Halbuki uzun yaşadığına dair elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Dolayısıyla kanaatimizce Ebû Sa'îd el-Berde'î'nin doğrudan İsmâ'îl b. Hammâd'dan ders aldığı bilgisinin sıhhatinde şüphe bulunmaktadır.

23 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 165; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 366-368 (no. 758); İbn Kutluboğâ, *Tâci'ü't-terâcim*, 182 (no. 131); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 110^a-110^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 149-150 (no. 188); Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 30; Kırbıyık, Kasım, "Ebû Hâzim el-Kâdî", *DİA*, X, 158.

24 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 166; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, I, 163-166 (no. 103); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 109^b-110^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 40-42 (no. 20); Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 30; Kallek, Cengiz, "Ebû Saîd el-Berde'î", *DİA*, X, 219-220.

25 Bazı kaynaklarda Berzea olarak geçmektedir. el-Hamevî, Berzea olarak kaydetmekle birlikte Berdea olarak da rivayet edildiğini aktarmaktadır. (Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî (v. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Dâru Sâdir, Beyrut 1977, I, 379.) el-Kefevî, dâl olarak kullanımının daha yaygın olduğuna dair nakilde bulunur. el-Leknevî, el-Kureşî'nin el-Berde'î olarak kaydettiğini söyler; ancak el-Kureşî, bâ harfinin fethalı olduğunu söylemektedir (el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 150).

Ebu'l-Hasen el-Kerhî, Ebû Tâhir ed-Debbâs ve Ebû 'Amr et-Taberî (v. 340/952) kendisinden ders alan öğrencilerindedir.

10 Zilhicce 317 (14 Ocak 930) Perşembe günü Mekke'de Karmatiler tarafından şehit edildi.

el-Berde'î'ye ait *Mesâilü'l-hılâf* adlı bir eser bulunmaktadır.

8. Ebû Ca'fer et-Tahâvî [239-321/853(?) -933]

Tam adı *Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme*²⁶ *et-Tahâvî*²⁷ dir. Yukarı Mısır'daki Tahâ²⁸ köyündendir. 10 Rebiulevvel 239 (19 Ağustos 853) Cuma günü doğmuştur. 228, 229, 236 ve 238 tarihlerinde doğduğuna dair de rivayetler vardır.

Şafiî mezhebine mensup olan dayısı İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî'den (v. 264/878) ders alırken aralarındaki bir problemden dolayı Hanefi mezhebine geçmeye karar verdi. Hanefi fıkını Mısır'da iken Bekkâr b. Kuteybe'den (v. 270/884) ve Muhammed b. Semâa'nın öğrencisi Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebî 'Imrân Mûsâ el-Bağdâdî'den okudu. Daha sonra 268/881-2 yılında Şam'a giderek **Ebû Hâzim**'den ders aldı. Şam'ın farklı şehirlerinde birçok alimden ilim tahsil ettikten sonra Mısır'a dönerek tedris ve telif faaliyetlerinde bulundu.

Kaynaklarda kendisinden ders alan öğrencileri arasında oğlu Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ahmed et-Tahâvî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Mansûr ed-Dâmeğânî ve Ebû Tâlib Sa'îd b. Muhammed el-Berde'î'nin isimleri zikredilmektedir.

321 yılının Zilkâde (Ekim 933) ayının başında bir Perşembe²⁹ gecesi vefat etti. Kahire'de defnedildi.

Tahâvî'nin *el-Muhtasaru'l-kebîr*, *el-Muhtasaru's-sağîr*, *el-'Akîde*, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, *Me'ânî'l-âsâr*, *Müşkilü'l-âsâr*, *İhtilâfü'l-ulemâ*, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, *eş-Şürûtu'l-kebîr*, *eş-Şürûtu'l-evsat*, *eş-Şürûtu's-sağîr*, *el-Mehâdir ve's-sicillât*, *es-Sünenü'l-me'sûra*, *et-Tesviye*, *el-Vesâyâ*, *el-Ferâiz*, *Menâkibü Ebî Hanîfe*, *en-Nevâdiru'l-fıkhîyye*, *en-Nevâdir ve'l-hikâyât*³⁰, *er-Redd 'alâ Ebî 'Ubeyd fîmâ ehtae fi'htilâfi'n-neseb*, *er-Redd 'alâ 'Îsâ b. Ebân*, *Nakdu kitâbi'l-müdellesîn 'ale'l-Kerâbîsî*, *Hükümü erâdî Mekke*, *İhtilâfü'r-rivâyât 'alâ mezhebi'l-Kûfiyyîn*, *Kasmü'l-fey'i ve'l-ganâim* adında eserleri ile büyük bir tarih kitabı vardır.

26 es-Saymerî dede adını *Seleme* olarak kaydeder.

27 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 168; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 179; IV, 52-53; Ebü'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân (v. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'îz-zemân*, I-VIII, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, I, 71-72 (no. 25); el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, I, 271-277 (no. 204); İbn Kutlubogâ, *Tâci'ü'l-terâcim*, 100-102 (no. 21); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 113^b-114^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 59-63 (no. 403); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 30; İltâş, Davut-Yavuz, Salih Sabri, "Tahâvî", *DİA*, XXXIX, 385-389.

28 el-Kefevî, köyünün adını *Tahîne*; el-Leknevî ise *Tahîyye* olarak kaydeder. el-Hamevî, Yukarı Mısır'ın Tahâ şehrine yakın on hanelik bir köy olan Tahtût'tan olduğunu, köyünün bağlı olduğu şehre nisbetle et-Tahâvî şeklinde tanıdığını aktarmaktadır (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 22.)

29 Ahmet Özel, vefat tarihini 6 Zilkâde 321 olarak verir, ancak bu tarih biyografi kitaplarında geçen "Perşembe" gününe tekabül etmemektedir. 2 Zilkade 321 tarihinde vefat etmiş olması muhtemeldir.

30 el-Kefevî *en-Nevâdir ve'l-mükâtebat* olarak kaydeder.

9. Ebû Tâhir ed-Debbâs (IV/X. yüzyıl)

Tam adı *Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Süfyân*'dir.³¹ Pekmez satışı ile uğraştığı için *ed-Debbâs* lakabını almıştır.³²

Ebû Hâzim ve Ebû Sa'îd el-Berde'i'nin öğrencisidir. Hocalarının yaşadığı coğrafyaya ve Irak'ta ehl-i re'yin imamı olduğunu bildiren rivayete dayanarak tahsilini Irak'ta yaptığını söylemek mümkündür.

Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri (v. 351/962) ve Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Mühellebî kendisinden fıkıh tahsil eden öğrencilerindedir.

Tabloda yer almayıp silsilesi Ebû Tâhir ed-Debbâs kanalıyla Ebû Hanîfe'ye ulaşan alimler arasında Ebû'l-Heysen en-Nisâbüri, Abdullâh b. el-Hüseyn en-Nâsîhî (v. 447/1055) ve oğlu Ebû Bekir Muhammed en-Nâsîhî (v. 484/1091) bulunmaktadır.³³ Bu isimlerin yaşadığı coğrafyalara bakıldığında Ebû Tâhir ed-Debbâs'tan sonra bu silsilenin Irak'ta değil, Horasan'da devam ettiği görülmektedir.

Ebu Tâhir ed-Debbâs, Şam kadılığı görevine getirildi. Ömrünün son döneminde mücavir olarak Mekke'ye gitti. Orada vefat etti. Kaynaklarda vefat tarihine dair bir bilgiye rastlanmadık; ancak Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin akranı olduğuna göre IV/X. yüzyılda vefat etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

10. Ebu'l-Hasen el-Kerhî (260-340/874-952)

Tam adı *Ebu'l-Hasen 'Ubeydullâh b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî*'dir.³⁴ 260/874 yılında Kerh'te doğdu.³⁵

Fıkıh tahsilini Bağdat'ta³⁶ **Ebû Sa'îd el-Berde'i**den yaptı.

Ebû Bekir el-Cessâs, Ebû Sehl ez-Zücâcî (v. 351/962), Ebû 'Ali Ahmed b. Muhammed eş-Şâşî (v. 344/955), Ebû Hâmid Ahmed b. el-Hüseyn et-Taberî (v. 376/986 veya 377/987), Ebu'l-Kâsım 'Ali b. Muhammed et-Tenûhî (v. 342/953), Ebû 'Abdillâh Yûsuf b. Muhammed el-Cürcânî ve Ebû 'Abdillâh el-Hüseyn b. 'Ali el-Basrî (v. 369/979) öğrencileri arasında zikredilebilir.³⁷

31 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 168; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudriyye*, III, 323-324 (no. 1489); İbn Kutlubogâ, *Tâcü't-terâcim*, 336 (no. 342); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 116^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 308 (no. 403).

32 *Ketâibü'l-a'lâm*'da lakap olarak değil, *ed-Debbâsî* şeklinde nisbe olarak geçmektedir, ancak bu muhtemelen müstensih hatasıdır.

33 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 137^a, 147^b.

34 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 166-168; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudriyye*, II, 493-494 (no. 894); İbn Kutlubogâ, *Tâcü't-terâcim*, 200-201 (no. 155); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 114^a-114^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 183-184 (no. 230); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 32-33; Apaydın, H. Yunus, "Kerhî", *DİA*, XXV, 285-287.

35 el-Hamevî, Kerh adında dokuz yer olduğunu ve bunların hepsinin Irak'ta yer aldığını söyledikten sonra her birini tek tek tanıtır. Kerh-i Cüddânî tanıtırken Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin buradan olduğunu söyler (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 447.)

36 es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 172.

37 Kaynaklarda el-Kudûrî ve Ebû Abdillâh ed-Dâmegânî'nin el-Kerhî'den okuduğu söylenmektedir. Ancak 362/972 yılında doğan el-Kudûrî'nin el-Kerhî'ye talebe olması tarihen mümkün değildir. 478/1085 yılında vefat eden Ebû Abdillâh ed-Dâmegânî'nin de el-Kerhî'den fıkıh tahsil ettiğini söylemek zordur. Muhtemelen Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed ed-Dâmegânî ile bir karıştırma söz konusudur.

Hayatının son döneminde felç olan el-Kerhî, 340 yılının Şaban ayının 15. gece-si (15 Ocak 952) Bağdat'ta vefat etti.

el-Muhtasar, er-Risâle (el-Usûl), Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr, Şerhu'l-Câmi'is-sağîr ve el-Eşribe adında eserleri vardır.³⁸

11. Ebû Bekir el-Cessâs (305-370/917-981)

Tam adı *Ebû Bekir Ahmed b. 'Ali er-Râzî* olan el-Cessâs,³⁹ 305/917 yılında Rey'de⁴⁰ doğdu. İran'ın Rey şehrinden olduğu için er-Râzî nisbesini aldı. 325/937 yılında Bağdat'a gitti. Ara ara Horasan bölgesine seyahatleri oldu, ancak daha çok Bağdat'ta ikamet etti.

Bağdat'ta Ebû Sehl ez-Züccâcî'den (v. 351/962) ve onun hocası **Ebu'l-Hasen el-Kerhî**'den fıkıh okudu.

Ebû 'Abdillâh el-Cürcânî, Ebû Bekir el-Harezmî, Ebu'l-Ferec Ahmed b. Muhammed (v. 415/1025), **Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed en-Neseî** (v. 414/1024), **Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Kemârî** (v. 417/1026) ve **Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed ez-Za'ferânî** (v. 393/1003) el-Cessâs'tan fıkıh öğrenen öğrencileridir.

7 Zilhicce 370 (13 Haziran 981) Pazartesi günü Bağdat'ta vefat etti.

*Ahkâmü'l-Kur'ân, Şerhu Muhtasari'l-Kerhî, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr, el-Füsûl fi'l-usûl, Muhtasaru İhtilâfi'l-fukahâ, Şerhu Edebi'l-kâdî*⁴¹ ve *Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ* adında eserleri ile kendisine gelen soruların cevaplarını derlediği bir kitabı bulunmaktadır. İbn Kutluboğâ bu kitapların haricinde *Şerhu'l-Câmi'is-sağîr ve el-Menâsik* adında iki eseri de el-Cessâs'a nispet etmektedir.

12. Ebû 'Abdillâh el-Cürcânî (398/1008)

Tam adı *Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Mehdi el-Cürcânî*'dir.⁴² İran'ın kuzeyinde yer alan Cürcân'dandır. Ancak daha çok Bağdat'ta ikamet etmiştir.

Fıkıhı **Ebû Bekir el-Cessâs**'tan öğrendi. Bu tedrisin hocasının Horasan yolculuklarında iken gerçekleşmiş olması ihtimal dahilinde olsa da, bu yolculukların kısa süreli olması ve vefat yerlerine itibarla, hocasından Bağdat'ta okumuş olma ihtimali kanaatimizce daha kuvvetlidir.

38 Öğrencileri ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Güney, Necmeddin, *Kudûri'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adli Eserinin Sıyer Bölümünün Edisyon Kritiği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ün. SBE, Konya 2006, 27-37.

39 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 171-172; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye*, I, 220-224 (no. 155); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 96-97 (no. 17); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 126^b-127^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 53-54 (no. 39); Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 34; Güngör, Mevlüt, "Cessâs", *DİA*, VII, 427-428.

40 el-Kefevî, Bağdat'ta doğduğuna dair *el-Cevâhiru'l-mudıyye*'den nakilde bulunmuştur; ancak *el-Cevâhiru'l-mudıyye*'nin el-Cessâs bölümünde böyle bir bilgiye rastlanmadık. el-Leknevî de el-Kefevî'nin kitabını özetlediği için aynı bilgiyi almıştır.

41 Bazı kaynaklarda bu eserin adı *Edebü'l-kadâ* olarak geçmektedir.

42 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye*, III, 397-398 (no. 1573); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 136^a-136^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 331 (no. 431).

Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî ve Ahmed b. Muhammed en-Nâtîfî (v. 446/1054) kendisinden fıkıh tahsil eden öğrencileri arasındandır.

Son zamanlarında felç olan el-Cürcânî, 20 Receb 398⁴³ (31 Mart 1008) Çarşamba günü Bağdat'ta vefat etti, Ebû Hanîfe'nin kabri yakınlarında defnedildi.

13. Ebû Bekir el-Hârezmî (403/1012)

Tam adı *Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ b. Muhammed el-Hârezmî*'dir.⁴⁴ Bugünkü Özbekistan topraklarında yer alan, Ceyhun ırmağı kenarında bir bölge olan Hârezm'dendir.

Ebû Bekir el-Cessâs'tan fıkıh tahsil etti. Kaynaklardaki "Bağdat'ın fakîhi" ifadesinden memleketinden ayrılıp Bağdat'ta ikamet ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla el-Cessâs'tan tedrisi muhtemelen Bağdat'ta gerçekleşmiştir.

Kendisinden fıkıh eğitimi alanlar arasında oğlu Ebu'l-Kâsım Mes'ûd b. Muhammed el-Hârezmî (v. 423/1032) ve **Ebû 'Abdillâh es-Saymerî** bulunmaktadır.

Ebû Bekir el-Hârezmî, 18 Cemâziyelevvel 403 (5 Aralık 1012) Cuma günü vefat etti, Bağdat'ta defnedildi.

14. Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî (362-428/973-1037)

Tam adı *Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî el-Kudûrî*'dir.⁴⁵ 362/973 yılında Bağdat'ta doğmuştur. el-Kudûrî isminin tencere imalinden geldiği veya Bağdat'ın Kudûra köyüne nisbet olduğu şeklinde farklı görüşler vardır.

Fıkhi tahsilini **Ebû 'Abdillâh el-Cürcânî**'den yaptı. Yaşadıkları coğrafyalara bakarak bu tahsilin Bağdat'ta gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

ed-Dâmeğânî el-Kebîr, Ebu'l-Kâsım 'Abdüvâhid b. 'Ali (v. 456/1064) ve Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Akta' (v. 474/1081-2) kendisinden ders aldı.

5 Receb 428 (24 Nisan 1037) Pazar günü Bağdat'ta vefat etti.

el-Muhtasar, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, *et-Takrîb* ve *et-Tecrid* adlı eserleri ile bir hadis cüzü bulunmaktadır.⁴⁶

15. Ebû 'Abdillâh es-Saymerî (351-436/962-1045)

Tam adı *Ebû 'Abdillâh el-Hüseyn b. 'Ali b. Muhammed*⁴⁷ *b. Ca'fer* olan es-

43 Ali el-Kârî tarafından 397 yılında vefat ettiği rivayet edilmiştir (Bkz. el-Leknevî, *el-Fevâid*, 331.)

44 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 172-173; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 374-375 (no. 1550); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 136; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 330 (no. 427); Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 36.

45 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, I, 247-250 (no. 179); İbn Kutluboğâ, *Tâcüt-terâcim*, 98-99 (no. 19); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 144^b-145^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 57-58 (no. 45); Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 36-37; Kallek, Cengiz, "Kudûrî", *DİA*, XXVI, 321-322.

46 Öğrencileri ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği*, 45-68.

47 *el-Fevâidü'l-behiyye*'de dedesinin adı *Ca'fer* olarak kaydedilmektedir.

Saymerî,⁴⁸ 351/962 yılında doğdu. es-Saymerî nisbesine bakılarak doğumunun Basra civarlarında olduğu söylenebilir. Hayatının büyük çoğunluğunu Bağdat'ta geçirdi.

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sehl (v. 388/998) ve **Ebû Bekir el-Hârezmî**'den fıkıh tahsil etti. İlk hocasından tedrisinin Bağdat'ta olduğu kaynaklarda bildirilmektedir. Yaşadıkları coğrafyalara bakarak ikinci hocasından da Bağdat'ta iken ders aldığını söylemek mümkündür.

ed-Dâmeğânî el-Kebîr ve Ebu'l-Hasen 'Ali b. el-Hasen⁴⁹ es-Sandelî (v. 484/1091) kendisinden fıkıh tahsil eden öğrencilerindendir. Silsilenin es-Sandelî'den devam eden kolu Irak'tan ayrılarak Horasan bölgesine geçmiştir. Bu koldan ön plana çıkmış bir alim tespit edemediğimiz için tabloda yer vermedik.

Hadis dinlemek için Şam'da, kadılık görevi için Medâin'de bulundu. Son olarak vefatına kadar sürdüreceği Kerh (Bağdat'ın bir mahallesi) kadılığı görevini üstlendi. 21 Şevvâl 436 (11 Mayıs 1045) Cumartesi günü Bağdat'ta vefat etti.

es-Saymerî'nin Hanefî tabakatının önemli eserlerinden biri olan *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* adlı kitabının yanı sıra *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ve *Mesâilü'l-hılâf fi usûli'l-fıkh* adında iki kitabı daha vardır.

16. ed-Dâmeğânî el-Kebîr (398-478/1007-1085)

Tam adı *Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn*'dir.⁵⁰ Aynı nisbeyle anılan diğer alimlerden ayrılması için *ed-Dâmeğânî el-kebîr* olarak bilinir.

8 Rebîulevvel 398⁵¹ (22 Kasım 1007) Cumartesi günü Dâmeğân'da⁵² doğdu. Önce bir müddet Dâmeğân'da, ardından dört ay Nişabur'da Ebu'l-'Alâ Sâ'id b. Muhammed el-Üstüvâî'den (v. 432/1041) tahsil gördükten sonra Bağdat'a gelerek **Ebû 'Abdillâh es-Saymerî** ve **Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî**'den fıkıh öğrendi.

Ebu'l-Kâsım 'Ali b. Muhammed es-Simnânî (v. 499/1106) kendisinden fıkıh tahsil etti.

30 yıl kadar Bağdat kadılığı görevini yürüten ed-Dâmeğânî, 24 Receb 478 (15 Kasım 1085) Cumartesi günü burada vefat etti.

Şerhu Muhtasari'l-Hâkim adında bir eseri vardır.

Ebû 'Abdillâh ed-Dâmeğânî'nin yaşadığı dönemden itibaren Hanefî mezhebi-

48 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, II, 116-118 (no. 508); İbn Kutlubogâ, *Tâcü't-terâcim*, 163-164 (no. 100); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 138^b-139^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 115 (no. 130); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 38; Başoğlu, Tuncay, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", *DİA*, XXXVI, 215-216.

49 el-Kefevî baba adını 'Ali, el-Leknevî ise *el-Hüseyn* olarak kaydetmiştir. Ancak es-Sandelî'nin kendi tanıtımlarında baba adını doğru vermişlerdir (el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 161^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 202.)

50 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 446; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 269-271 (no. 1425); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 160^a-161^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 299-301 (no. 385); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 40-41; Kallek, Cengiz, "Dâmeğânî", *DİA*, VIII, 453-454.

51 es-Sem'ânî doğum tarihini 400/1009 olarak verir.

52 Günümüzdeki haritalarda *Dâmğân* olarak gösterilmektedir.

nin ağırlık merkezinin Irak'tan Maveraünnehir bölgesine kaydığı görülmektedir. Hanefi mezhebinin dört temel metin kitabından *el-Muhtâr*'ın müellifi Ebu'l-Fadl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsîlî (v. 683/1284) ve *Mecma'u'l-bahrayn*'ın müellifi Ebu'l-'Abbâs Muzafferuddîn Ahmed b. 'Ali İbnü's-sâ'âtî (v. 694/1295) hariç tutulacak olursa diğer bölgelere göre Iraklıların daha geri planda oldukları fark edilmektedir. Ancak bu durum Irakta Hanefi mezhebinin müntesiplerinin kalmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Günümüze kadar Irak'ta Hanefi mezhebi mensupları bulunmaya devam etmiştir.⁵³

D. HORASAN BÖLGESİ

Hanefi mezhebi Irak'ta kurulmuş olmasına rağmen daha kuruluşunun hemen akabinde diğer coğrafyalara da yayılmıştır. Horasan, mezhebin ilk yıllarında yayıldığı bölgelerden biridir.

Kelime manası “doğu” olan Horasan başlangıçta müslümanların merkezi olan Irak'ın doğusunun tamamı için için kullanılırken⁵⁴ sonradan Maveraünnehir, Horasan'dan ayrılarak müstakil bir isimle anılmaya başladı. Dolayısıyla sonraki dönemde Horasan, Rey'in doğusu ile Ceyhun ırmağının güneyinde kalan geniş coğrafyayı ifade eder oldu. Belh, Serahs, Nişabur, Cürcan, Bistam, Herat, Cüzcân, Dameğan gibi önemli şehirlerin yer aldığı bu bölge günümüzde İran'ın doğusu, Afganistan ve Türkmenistan topraklarına tekabül etmektedir.

İslam hukuk tarihinde önemli bir yere sahip olan bu bölgede tedris ve tedvin faaliyetinde bulunmuş olan Hanefi alimleri, hoca-talebe ilişkilerine dikkat çekilerek özet bir şekilde tanıtılacaktır.

1. Ebû Süleymân el-Cûzcânî (III/IX. yüzyıl)

Adı *Mûsâ b. Süleymân* olan Ebû Süleymân el-Cûzcânî⁵⁵ Belh'e komşu vilayet olan Cûzcân'dandır.⁵⁶ Öğrencilerinin memleketlerinden hareketle, Bağdat'taki tahsilinden sonra memleketine döndüğü, Belh-Cûzcân civarlarında (bugünkü Kuzey Afganistan) yaşadığı söylenebilir.

Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen'in öğrencilerindedir. Hocalarından Bağdat'ta ders aldığı kaynaklarda bildirilmektedir.

Ebû Bekir el-Cûzcânî, Muhammed b. Seleme, Nusayr b. Yahyâ, Ziyâd b. 'Abdirrahmân, Zeyd b. Üsâme ve Gassân b. Muhammed gibi öğrencileri vardır.

53 Başoğlu, Tuncay, “Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşü Üzerine Bazı Tespitler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 2003, s. 274.

54 Samur, Sebahattin, “İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu”, *Bilimname*, sy. IX, 89-90.

55 Hakkında bilgi için bkz. es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 161; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 518-519 (no. 1714); İbn Kutlubogâ, *Tâcü't-terâcim*, 298-299 (no. 290); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 90^b-91^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 354 (no. 475); Şener, Abdülkadir, “Cûzcânî, Ebû Süleymân”, *DİA*, VIII, 98.

56 Bazı kaynaklarda el-Cûzcânî olarak geçmektedir (Örneğin bkz. el-Leknevî, *el-Fevâid*, 34.) *Mu'cemü'l-büldân*'da ise zâ harfinin sükunu ile geçmektedir (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 182.) Bugünkü haritalarda Cûzcân olarak geçmesi ve o civarda yaşayanların bu şekilde telaffuz etmeleri sebebiyle zâ harfini sakın olarak kabul ettik.

Tabakat kitaplarında Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin 200/816 yılından sonra vefat ettiği kaydedilmektedir. el-Kefevî, akranı Ebû Yahyâ Mu'allâ b. Mansûr'un 211/826 yılında öldüğünü söyledikten sonra, Muallâ'nın Ebû Süleymân'dan sonra 3-10 arası yıl (بضع سنين) daha yaşadığını ifade etmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin 201 ile 208 yılları arasında vefat ettiği söylenebilir.

es-Salât, er-Rehn, Nevâdiru'l-fetâvâ ve es-Siyerü's-sağîr adlı eserleri vardır.

2. Ebû Bekir el-Cûzcânî (III/IX. yüzyıl)

Adı *Ahmed b. İshâk* olan Ebû Bekir el-Cûzcânî,⁵⁸ Ebû Süleymân el-Cûzcânî'den ders aldı.

Ebû Nasr Ahmed b. el-'Abbâs el-'İyâdî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî kendisinden fıkıh tahsilinde bulunan öğrencilerindedir.⁵⁹

Talebelerinin Maveraünnehir bölgesinden olması, silsilenin o bölgede devam ettiğini göstermektedir. Ancak silsilenin Ebû Süleymân el-Cûzcânî ile mi, Ebû Bekir el-Cûzcânî ile mi Maveraünnehir'e geçtiği konusu net değildir.

Hocasının III/IX. yüzyılın başında, talebesinin de 333/944-5 yılında vefat etmiş olmasından hareketle Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin III/IX. yüzyılda vefat ettiği söylenebilir.

el-Fark ve't-temyiz, et-Tevhîd ve et-Tevbe isimli eserleri vardır.

3. Nusayr b. Yahyâ (268/881-2)

el-Belhî nisbesine sahip olan Nusayr b. Yahyâ⁶⁰ için el-Kefevî "Belh meşayihından" ifadesini kullanmıştır.

Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olup Belh kadılığı görevini yürüten Ebû Mutî' el-Belhî'den (v. 199/814-5) küçük yaşlarda iken ders aldı. Daha sonra Ebû Süleymân el-Cûzcânî'den fıkıh tahsil etti.

el-Kefevî, Muhammed b. Semâa'yı tanıtırken öğrencileri arasında Nusayr b. Yahyâ'yı, Nusayr b. Yahyâ'yı tanıtırken de hocaları arasında Muhammed b. Semâa'yı zikretmemesine⁶¹ rağmen sonraki alimlerin silsilelerini söylerken birçok yerde *عن نصير بن يحيى عن محمد بن سماعه* ifadesini kullanarak aralarında hoca-talebe ilişkisi olduğunu ifade etmiştir.⁶² Onun ihtisarı mahiyetinde olan *el-Fevâidü'l-behiyye*'de de aynı bilgi tekrarlanmıştır.⁶³ Ancak diğer tabakat kitaplarında aralarında hoca-talebe ilişkisini doğrulayacak bir veriye rastlamadık. Üstelik Muhammed b. Semâa

57 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 91^a.

58 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudriyye*, I, 144, 145 (no. 77, 79); İbn Kutluboğâ, *Tâcüt-terâcim*, 110 (no. 35); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 105^a-105^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 33-34 (no. 12); Yürdagür, *Metin*, "Cûzcânî, Ebû Bekir", *DİA*, VIII, 97.

59 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 116^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 319. Ayrıca bkz. el-Leknevî, *el-Fevâid*, 45.

60 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudriyye*, III, 546 (no. 1745, 1746); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 105^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 363 (no. 488).

61 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 88^b-89^b, 105^a.

62 Örneğin bkz. el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 121^a, 126^a, 134^a, 148^b, 159^a, 176^a, 213^b, 223^b, 326^a, 373^a.

63 Örnekleri için bkz. el-Leknevî, *el-Fevâid*, 39, 50, 362.

Bağdat'ta, Nusayr b. Yahyâ ise Belh'te ikamet etmekte olup uzak sayılabilecek bu iki şehir arasında yolculuk yaptıklarına dair bir bilgi de bizlere gelmemiştir. Dolayısıyla kanaatimizce ikisi arasında hoca-talebe ilişkisinin olduğunu iddia etmek zordur. Bu sebeple -her ne kadar el-Kefevî silsilelerde yer verse de- hazırladığımız tabloda Nusayr b. Yahyâ'yı Muhammed b. Semâa'ya öğrenci olarak göstermedik.

Ebu'l-Kâsım es-Saffâr, Nusayr b. Yahyâ'dan fıkıh tahsil edenler öğrencilerdendir.

Nusayr b. Yahyâ 268/881-2 yılında vefat etmiştir.

4. Muhammed b. Seleme (192-278/808-891)

Künyesi *Ebû Abdillâh* olan Muhammed b. Seleme⁶⁴ 192/808 yılında doğmuştur. *el-Belhî* nisbesine sahiptir.

Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (v. 220/835) ve **Ebû Süleymân el-Cûzcânî**'den fıkıh tahsil etti. Hocalarının nisbelerinden anlaşıldığı üzere bu tedris, Belh civarlarında gerçekleşmiştir. Hadis öğrenmek üzere bir müddet Basra'da bulundu.

Ebû Bekir el-İşkâf kendisinden fıkıh tahsil etti.

278/891 yılında vefat etti.

5. Ebu'l-Kâsım es-Saffâr (336/947-8)

Adı *Ahmed b. İsmet* olan Ebu'l-Kâsım es-Saffâr⁶⁵ da *el-Belhî* nisbesine sahiptir.

Nusayr b. Yahyâ'dan fıkıh öğrendi. Yaşadıkları coğrafyalara bakarak hocasından Belh'te ders aldığını tahmin etmekteyiz.

Ebû Ca'fer el-Hinduvânî⁶⁶ ve Ebû Hâmid Ahmed b. el-Hüseyn el-Mervezî (v. 376/986) kendisinden ders alan öğrencilerindendir.

Kaynakların çoğu vefat tarihini "Ebû Bekir el-İşkâf"ın da vefat ettiği yıl olan 336/947-8" şeklinde verirken el-Kureşî, 326 yılının Şevvâl ayının bitimine 10 gün kala Pazartesi gecesi 87 yaşında vefat ettiğini söylemektedir. el-Leknevî de, 336 tarihinde vefat ettiğini söyledikten sonra, vefatının 326 olduğuna dair Ali el-Kârî'den nakilde bulunmaktadır. 326 rivayeti, gün ayrıntısına kadar indiği için kuvvetli görünmektedir. Ancak 326 senesi 29 gün çeken Şevvâl ayının bitiminden 10 gün öncesi (19 Şevvâl 326) Pazar gününe denk gelmektedir. Pazar gününü pazartesiye bağlayan gece vefat etmiş olsa Şevvâl ayının bitimine 9 gün kalmaktadır. Hülâsa ayrıntılı rivayet gün itibariyle problemlidir. Öte yandan bu ayrıntıyı veren el-Kureşî kitabının "künyeler" bölümünde iki yerde Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'ın 336

64 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye*, III, 162-163 (no. 1317); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 104^b-105^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 276 (no. 352).

65 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye*, I, 200-201 (no. 141); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 115^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 50 (no. 34).

66 el-Kureşî'nin el-Hinduvânî'yi Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'ın hocası olarak kaydetmesi, muhtemelen bir müstensih hatasıdır. Zira el-Kureşî, "künyeler" bölümünde el-Hinduvânî'nin talebe olduğunu söylemektedir (el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye*, IV, 78.)

yılında vefat ettiğini söylemiştir.⁶⁷ 336 yılı diğer kitaplarda geçen el-İskâf'ın vefat ettiği yıl ile de örtüştüğü için onu esas aldık.

Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'ın *el-Muhtelif* adında bir eseri vardır.

6. Ebû Bekir el-İskâf (336/947-8)

Tam adı *Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf el-Belhî*'dir.⁶⁸ Kaynaklarda hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır.

Muhammed b. Seleme'den fıkıh tahsil etti. Yaşadıkları coğrafyalara bakarak hocasından Belh'te iken tahsilde bulunduğunu tahmin etmekteyiz.

Ebû Bekir el-A'meş ve **Ebû Ca'fer el-Hinduvânî** kendisinden ders aldı.

336/947-8 yılında⁶⁹ vefat etti.

7. Ebû Bekir el-A'meş (340/952)

Tam adı *Ebû Bekir Muhammed b. Sa'îd*⁷⁰ *b. Muhammed b. Abdillâh el-Belhî* olan el-A'meş,⁷¹ Belh alimlerindenidir.

Ebû Bekir el-İskâf'tan fıkıh tahsil etti. İkisi de Belhli olduğuna göre hocasından tedrisi muhtemelen Belh'te gerçekleşmiştir.

Oğlu Ebu'l-Kâsım 'Ubeydullah ve **Ebû Ca'fer el-Hinduvânî** kendisinden fıkıh tahsilinde bulunan öğrencileridir.

el-Kureşî ve el-Kefevî, el-A'meş'in vefat tarihini "Ebû Bekir b. Sa'îd 328 yılında vefat etti" şeklinde verir.⁷² Daha çok lakabı ile bilinen el-A'meş'ten künyesi ve baba adı ile bahsetmeleri verdikleri bilginin kaynağının aynı olduğunu göstermektedir. el-Leknevî ise el-A'meş'in talebesinin talebesi Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye ait *en-Nevâzil*'den el-A'meş'in 340 yılında vefat ettiğini aktarmaktadır.⁷³ Daha yakın tarihte yaşayan birinden geldiği için 340/952 rivayetini esas aldık.

8. Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (362/973)

Tam adı *Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Belhî* olan el-Hinduvânî,⁷⁴ 362/973 yılında 62 yaşında vefat ettiğine göre 300/912-3 yılında doğ-

67 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 16, 78.

68 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 76; IV, 15-16 (no. 1879); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 114^b-115^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 263-264 (no. 331).

69 el-Leknevî, el-İskâf'ı tanıttığı bölümde vefatının 333 yılında olduğunu söyler. Ancak Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'ı tanıtırken "Ebû Bekir el-İskâf'ın öldüğü 336 senesinde vefat etti" der (el-Leknevî, *el-Fevâid*, 50). Diğer kaynaklarda ise 336 rivayeti desteklenmektedir.

70 Bazı kaynaklarda baba adı "Ebi Sa'îd" olarak geçmektedir. Örneğin bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 653; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 192; IV, 29; el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 115^a.

71 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 160 (no. 1314); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 121^b-122^a.

72 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 19; el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 122^a.

73 el-Leknevî, *el-Fevâid*, 264.

74 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 653; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 192-194 (no. 1345); İbn Kutluboğâ, *Tâcü'l-terâcim*, 264-265 (no. 240); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 125^b-126^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 295 (no. 378); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 34; Erdoğan, Mehmet, "Hinduvânî", *DİA*, XVIII, 118.

muş olması gerekir. el-Belhî nisbesi Belhli olmasından, el-Hinduvânî ise Belh'in bir mahallesi olan Bâbu Hinduvân'dan gelmektedir. Ara ara Maverâünnehir bölgesi şehirlerinden Buharâ'ya da giderek tedris faaliyetinde bulundu.

Ebu'l-Kâsım es-Saffâr⁷⁵, Ebû Bekir el-İskâf ve Ebû Bekir el-A'meş'ten fıkıh tahsil etti. Belh silsilelerinin kendisinde birleştiği kişidir.

Ebu'l-Leys es-Semerkindî ve Ebû İshâk en-Nevkadî kendisinden fıkıh öğrendi.

25 Zilhicce 362⁷⁶ (26 Eylül 973) Cuma günü Buharâ'da vefat etti. Cenazesi memleketi Belh'e nakledilerek orada defnedildi.⁷⁷

el-Fevâidü'l-fıkhiyye, Keşfü'l-gavâmid fi fûrû'l-fıkh ve Şerhu Edebi'l-kâdî adında eserleri vardır.

el-Hinduvânî'den sonra Horasan kolundan gelen silsileler Maverâünnehir bölgesine geçmiş, orada devam etmiştir. Silsilenin devamı, Maverâünnehir alimleri tanıtılırken incelenecektir.

9. Ebû Mansûr es-Sem'ânî (450/1058)

Tam adı *Ebû Mansûr Muhammed b. Abdilcebâr b. Ahmed es-Sem'ânî et-Temîmî el-Mervezî*'dir.⁷⁸ Temimoğullarının Sem'ân koluna nisbetle es-Sem'ânî, Mervli olduğu için el-Mervezî nisbelerini almıştır. Oğlu Ebu'l-Muzaffer Mansûr (v. 489/1096), Hanefî mezhebinden Şafîî mezhebine geçmiştir. Bu sebeple *el-Ensâb* müellifi olan torunu Ebû Sa'd 'Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî (v. 562/1167), Şafîî mezhebindedir.

Fıkıh tahsilini **el-Müstağfirî**'den yaptı. Hocasının aslen Nesefli olduğu, ders almak için bir müddet Merv'de bulunduğunu bilinmektedir. es-Sem'ânî'nin hocasından tahsili Merv'de bulunduğu dönemde olabileceği gibi hocasının memleketi olan Nesef'e gidip orada ders alması da ihtimali dahilindedir. Her iki durumda da Maverâünnehir bölgesinden gelen bu silsile, es-Sem'ânî ile birlikte Horasan'da devam etmektedir.

Oğlu Ebu'l-Muzaffer Mansûr, diğer oğlu Ebu'l-Kâsım Ali ve **Ebû Bekir el-Ersâbendî** kendisinden ders aldı.

450/1058 yılında vefat etti.

10. el-Ersâbendî (512/1118)

Tam adı *Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Ersâbendî*⁷⁹ *el-*

75 Ayrıca bkz. el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 115^b.

76 el-Kureşî, 392 yılının Zilhicce (Ekim 1002) ayında vefat ettiğini aktarmaktadır.

77 el-Leknevî, *el-Fevâid*, 264.

78 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 298; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 206-207 (no. 1354); İbn Kutluboğâ, *Tâci't-terâcim*, 340 (no. 347); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 159^b-160^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 284-287 (no. 363).

79 el-Leknevî, el-Ersâbendî'nin bazı kaynaklarda "el-Ersânîdi" olarak geçtiğini, bunun hata olabileceğini, el-Ersâbendî'nin daha doğru olduğunu söyler.

Mervezî'dir.⁸⁰ *Fahru'l-kudât* ve *Fahru'l-İslâm* diye iki lakabı vardır. Merv'in bir köyü olan Ersâbend'dendir. Daha çok Merv'de ikamet etti. Hacc yolculuğu esnasında bir müddet Bağdat'ta kaldı.

Fıkıh tahsilini önce Merv'de **Ebû Mansûr es-Sem'ânî**'den yaptı. Sonra Buhara'ya giderek **'Ali el-Mervezî**'den ders aldı. Merv'de "Hanefilerin reisi" olduğu söylenildiğine göre Buharâdaki tahsilden sonra memleketi Merv'e dönmüş olmalıdır. Bu da 'Ali el-Mervezî'den gelen kolun el-Ersâbendî ile Maveraünnehir'den Horasan'a geçtiğini göstermektedir.

'Abdurrahmân el-Kirmânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh es-Sâîgî ve 'Ali b. Mevcûd b. el-Hüseyn el-Küşânî (v. 557/1162) gibi öğrenciler kendisinden ders aldı.

512⁸¹ yılının Rebiulevvel (Haziran-Temmuz 1118) ayında vefat etti.

Muhtasaru Takvîmi'l-edille adında bir eseri vardır.

11. 'Abdurrahmân el-Kirmânî [457-543/1065-1149(?)]

Tam adı *Ebu'l-Fadl 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî*'dir.⁸² *Ruknü'l-İslâm* ve *Ruknüddîn* şeklinde iki lakap ile anılır. 457⁸³ yılının Şevvâl (Eylül 1065) ayında Kirmân'da doğdu. Daha çok Merv'de ikamet etti.

Önce Kirman'da babasından ve Belh'te Ömer el-Halcî'den okudu. Daha sonra Merv'e giderek **el-Ersâbendî** ve Ebu'l-Feth 'Ubeydullâh b. Muhammed el-Hişâmî'den ders aldı.

Ebu'l-Mefâhîr 'Abdulğafûr b. Lokmân el-Kerderî (v. 562/1167), Ebu'l-Feth Muhammed b. Yûsuf el-Kantarî es-Semerkindî ve Bedruddîn 'Ömer b. 'Abdilkerîm el-Verseki (v. 594/1198) gibi öğrencileri vardır.

20 Zilkâde 543⁸⁴ (1 Nisan 1149) Cuma akşamı Merv'de vefat etti.

et-Têcrîd fi'l-fıkh, *el-Îzâh*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, *en-Nüket 'ale'l-Câmi'i's-sağîr*, *el-Fetâvâ* ve *İşârâtü'l-esrâr* gibi eserleri vardır.

E. MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİ

Hanefi mezhebinin Irak'ta doğduktan sonra kısa sürede yayıldığı yerlerden biri de Maveraünnehir⁸⁵ bölgesidir. İslâm'ın ilk yıllarında Horasan'a dahil olan bu bölge, zamanla ayrı bir isimle anılmaya başlanmış ve "nehrin öte tarafı" manasın-

80 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 112; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 145-146 (no. 1294); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 180^a-180^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 272-273 (no. 345).

81 el-Leknevî *Ketâibü'l-a'lâm*'dan özetlediği bölümde 511 yılında vefat ettiğini söylemektedir. Ancak diğer kaynaklarda olduğu gibi *Ketâibü'l-a'lâm*'da da 512 tarihi verilmektedir.

82 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 57; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 388-390 (no. 781); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 184 (no. 134); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 197^a-198^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 156-157 (no. 194).

83 el-Kefevî doğum tarihini 453 olarak verir. Diğer kaynaklar ise 457 tarihinde müttefiktir.

84 es-Sem'ânî, 544 yılında vefat ettiğini bildirir. Diğer bütün kaynaklarda vefat tarihi 543 olarak geçmektedir.

85 Fasih kullanım مَآءٍ kelimesinin zarf olarak mansub olması, dolayısıyla "Mâverâennehr" olarak okunması gerektiği şeklindedir. Ancak galat-1 meşhur haline geldiği için "Maveraünnehir" kullanımını tercih ettik.

daki Maveraünnehir tabiri -Irak tarafından bakanlar için- Ceyhun nehrinin öte tarafında kalan topraklar için kullanılır olmuştur. Çokça alim yetiştiren bu bölgede Buhara, Semerkand, Nesef, Şâş (Taşkent) ve Merğınân ile Özkent gibi şehirlerin yer aldığı Fergana vadisi bulunmaktadır. Günümüzde ise Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan'ın batısı ve Kazakistan'ın güneyinde yer alan topraklar Maveraünnehir bölgesini oluşturmaktadır.

Hicri V. yüzyıldan itibaren Hanefi mezhebinin ağırlık merkezi haline gelen Maveraünnehir'de yetişen, ders veren ve talebe yetiştiren Hanefi alimlerden fihki silsileler içerisinde geçenler kısaca tanıtılacaktır.

1. Ebû Hafs el-Kebîr (150-216/767-831)

Tam adı *Ebû Hafs Ahmed b. Hafs el-Buharî*'dir.⁸⁶ 150/767 yılında doğdu. Buhara'da yaşadı, tedris faaliyetinde bulundu.

Fıkıh tahsilini **Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî**'den yaptı. Kaynaklarda hocasından nerede ders aldığı konusunda bir bilgiye rastlamadık.

Oğlu **Ebû Hafs es-Sağîr** kendisinden ders aldı.

216/831 yılında Buhara'da vefat etti.

2. Ebû Hafs es-Sağîr (264/878)

Tam adı *Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Buharî*'dir.⁸⁷ Babası Ebû Hafs, "el-Kebîr" sıfatı ile anılırken kendisi *Ebû Hafs es-Sağîr* olarak bilinir.

Ebû Hafs el-Kebîr'den fıkıh tahsil etti. Her ikisi de Buhara'da yaşadığı için bu tahsilin Buhara'da olması kuvvetle muhtemeldir.

Abdullâh es-Sübezmûnî kendisinden ders aldı.

264/878 yılında vefat etti.

er-Redd 'alâ ehli'l-ehvâ', el-İhtilâf ve er-Redd 'ale'l-lafziyye adlı eserleri vardır.

3. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944-5)

Tam adı *Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî* olan el-Mâtürîdî,⁸⁸ nisbesi ile anılan itikadi mezhebinin kurucusudur. *el-Mâtürîdî* nisbesi Semerkand'ın bir mahallesi olan Mâtürîd'den gelmektedir. *İmâmü'l-hüdâ* lakabı ile de anılır. III/IX. yüzyılın ilk yarısının ortalarında doğduğu tahmin edilmektedir.

86 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, I, 166-167 (no. 104); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 94 (no. 15); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 89^b-90^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 39-40 (no. 19); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 26.

87 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 29 (no. 1161); IV, 62 (no. 1943); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 108^b-109^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 39-40.

88 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 360-361 (no. 1532); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 249-250 (no. 217); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 116^a-116^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 319-320 (no. 412); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 31-32; Özen, Şükrü-Topaloğlu, Bekir, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 146-165.

Fıkıh tahsilini Ebû Nasr Ahmed b. el-‘Abbâs el-‘İyâdî’den ve onun hocası **Ebû Bekir el-Cûzcânî**’den yaptı. Kaynaklarda hocası el-Cûzcânî’den nerede ders aldığına dair bir bilgiye rastlamadık. el-Cûzcânî’nin Horasan’dan Maverâünnehir’e gitmiş olması muhtemeldir. Veyahut da el-Mâtürîdî hocasından Horasan’da ders almış, sonra memleketi Semerkand’a dönmüştür. Diğer hocası el-‘İyâdî’nin Semerkandlı oluşu, onun da aynı zamanda el-Cûzcânî’nin talebesi olması birinci ihtimali kuvvetlendirmektedir. Ancak bu konuda nihai bir sonuca ulaştıracak yeterli bilgiye ulaşamadık.

Ebu’l-Kâsım İshâk b. Muhammed es-Semerkandî (v. 342/953), Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Saïd el-Rustuğfenî ve ‘**Abdülkerîm el-Pezdevî** kendisinden fıkıh tahsil etti.

333/944-5 yılında Semerkand’da vefat etti. 332/945-6 yılında vefat ettiği rivayet edilmektedir.

Te’vilâtü’l-Kur’ân, Kitâbü’t-Tevhîd, Kitâbü’l-Makâlât, Beyânü vehmi’l-Mu’tezile, Reddû’l-Usûli’l-hamse, Reddû Kitâbi’l-Îmâme, Reddû Evâili’l-edille, er-Redd ‘ale’l-Karâmita, Reddû Tehzîbi’l-cedel, Reddû Veâdi’l-füssâk, Meâhizü’ş-şerâi’, el-Cedel fî usûli’l-fıkh, Şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr gibi eserleri vardır.

4. es-Sübezmûnî/es-Sebezmûnî (258-340/872-952)

Tam adı *Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ya’kûb b. el-Hâris es-Sübezmûnî*⁸⁹ *el-Hârisî*’dir.⁹⁰ Hanefi kitaplarında mutlak olarak *el-Üstâz* denildiği zaman es-Sübezmûnî anlaşılır. Buharâ’ya yarım fersah uzaklıktaki Sübezmûn/Sebezmûn köyündendir. 258 yılı Rebîulâhîr⁹¹ ayının 5’ini 6’sına bağlayan gece (19-20 Şubat 872) doğdu. İlim tahsili için Horasan, Irak ve Hicaz bölgelerini dolaştı.

Ebû Hafs es-Sağîr’den ders aldı. Her ikisi de Buharâda ikamet ettiği için fıkıh tahsili muhtemelen Buharâda olmuştur.

Muhammed b. el-Fadl el-Buharî ve Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Mühellebî kendisinden fıkıh okudu.

5 Şevvâl 340 (5 Mart 952) Cuma gecesi Buharâda vefat etti.

Keşfü’l-âsârî’s-şerîfe fî menâkıbı Ebî Hanîfe adında bir eseri vardır.

5. Ebu’l-Leys es-Semerkandî [373/983(?)]

Tam adı *Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî*’dir.⁹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye de ait olan *Îmâmü’l-hüdâ* lakabını almıştır. Hanefi mezhe-

89 Kaynakların çoğu zabtını “sin’in dammı veya fethiyle” şeklinde verirken el-Kefevî “sin harfinin dammı ile” şeklinde vermektedir (el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 108^b.)

90 Hakkında bilgi için bkz. es-Semâni, *el-Ensâb*, I, 129; III, 213-214; el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudriyye*, II, 344-345 (no. 734); İbn Kutlubogâ, *Tâci’ü’t-terâcim*, 175-176 (no. 123); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 115^b-116^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 177-179 (no. 224).

91 el-Kefevî, Rebîulevvel ayında doğduğunu nakleder.

92 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudriyye*, III, 544-545 (no. 1743); İbn Kutlubogâ, *Tâci’ü’t-terâcim*, 310 (no. 305); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 134^a-136^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 362 (no. 485); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 35; Yazıcı, İshak, “Semerkandî, Ebû’l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473-475.

bi kitaplarında mutlak olarak *el-fakih* denildiği zaman Ebu'l-Leys es-Semerkandi anlaşılır.

Fıkıh tahsilini **Ebû Ca'fer el-Hinduvânî**'den yaptı. Hocasından nerede ders aldığı konusunda kaynaklarda bir bilgiye rastlamadık; ancak hocasının ders verdiği şehirler olan Belh veya Buharâ'da okumuş olması muhtemeldir. Semerkandlı olması Buhara ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Vefat tarihi konusunda kaynaklarda 11 Cemâziyelâhir 373⁹³ Salı, 375 ve 383 şeklinde üç ayrı tarih zikredilmektedir. Gün ayrıntısı da içerdiği için ilk tarihi esas aldık.

en-Nevâzil, 'Uyünü'l-mesâil, *el-Fetâvâ*, *Hızânetü'l-fıkh*, *Tefsîru'l-Kurân*, *Beyânü 'akîdeti'l-usûl*, *Bustânü'l-ârifîn*, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, *Mukaddimetü's-salât*, *Muhtelifü'r-rivâye*, *Te'sisü'n-nezâir*, *Şerhu'l-Câmi'is-sağîr*, 'Ukûbetü ehli'l-kebâir ve *Tenbihü'l-gâfilîn* gibi eserleri vardır.

6. Muhammed b. el-Fadl (301-381/913-991)

Tam adı *Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Fadlî el-Kemârî el-Buhârî*'dir.⁹⁴ el-Kemârî, Buhara'nın bir köyü olan Kemâre'ye nisbetledir. 80 yaşında vefat ettiği bildirildiğine göre 301/913-4 yılında doğmuş olması gerekir. İlim tahsili için bir müddet Nişabur'da da bulundu. Ancak hayatının büyük bölümünü memleketi Buharâ'da geçirdi.

Fıkıh hocası 'Abdullâh es-Sübezmûnî'dir. Hocasının yaşadığı coğrafyaya bakarak Buharâ'da ders almış olduğunu tahmin etmekteyiz.

Ebû 'Ali en-Nesefî, 'Abdullâh b. el-Fadl el-Hayzâhazî, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Kâtib, Ebû Muhammed İsmâ'il b. el-Hasen ez-Zâhid (v. 402/1012), Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî ve **Ebû Ca'fer**⁹⁵ **el-Üsrüşenî** kendisinden fıkıh tahsil etmiştir.

24 Ramazân 381 (4 Aralık 991) Cuma günü Buharâ'da vefat etmiştir.

7. Abdülkerîm el-Pezdevî (390/1000)

Tam adı *Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Musa b. İsâ el-Pezdevî*'dir.⁹⁶ Ebu'l-'Usr el-Pezdevî ve kardeşi Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin dedesinin babasıdır. Nesef'e altı fersah uzaklıktaki Pezde isimli bir kaleye nisbetle el-Pezdevî nisbesini almıştır.

93 İbn Kutluboğâ ve el-Leknevî gün ayrıntısı da içeren bu rivayeti "11 Cemâziyelâhir 393 Salı" olarak verir. Ancak 11 Cemâziyelâhir 393 günü "Salı" değil, "Cumartesi" gününe tekabül etmektedir. 373 yılının aynı tarihi ise "Salı" gününe denk gelir. Dolayısıyla bunu bir rivayet hatası sayıp 393 diye farklı bir nakil olduğunu söylemedik. el-Kureşî de gün ayrıntısı veren o rivayetdeki yılı "373" olarak vermektedir.

94 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye*, III, 300-302 (no. 1461); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 122^a-123^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 303-304 (no. 393).

95 el-Kefevî künyesini *Ebû Abdillâh* olarak verir, kendisini tanıtırken diğer künyesini Ebû Ca'fer olarak kaydeder (el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 133^a.) Biz daha meşhur olan künyesini esas aldık.

96 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 340; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye*, II, 458 (no. 855); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 125^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 171 (no. 215).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den fıkıh tahsil etti. Kaynaklarda bir bilgiye rastlamadık ama hocasının Semerkandlı olması sebebiyle bu tedrisin birbirine yakın iki şehir olan Semerkand-Nesef civarlarında gerçekleştiğini tahmin etmekteyiz.

İsmâil b. Abdissâdık kendisinden ders aldı.

390 yılının Ramazan (Ağustos 1000) ayında vefat etti.

8. Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî (404/1013-4)

Hakkında kaynaklarda çok sınırlı bilgi bulunmaktadır.⁹⁷ Mevcut bilgiler de yeterince açık değildir. Kaynakların çoğunda Muhammed b. Fadl'dan ders almış, ed-Debûsî'ye hocalık yapmış olup sadece künyesi ve nesbesi verilen bir Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî'den⁹⁸ bahsedilirken, adı *Muhammed b. Amr* olan başka bir Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî daha geçmektedir. Aynı dönemde aynı coğrafyada yaşamış, her ikisi de kadı olan bu iki Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî'nin aynı kişi olduğu kanaatindeyiz.

Aynı kişi oldukları kabul edildiği takdirde Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî'nin adı *Muhammed*'dir. Baba adı ise *Amr* ya da *Abdullâh*'tır. el-Kefevî, *Ebû Abdullâh* şeklinde ikinci bir künyesinden bahsetmekte ise de Ebû Ca'fer künyesi daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Aynı künye ve nispeye sahip olan Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. el-Muhassin el-Ustrûşenî (v. 470/1077) ile karıştırılmamalıdır.

Fıkıh tahsilini **Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî**'den yaptı. Bu tahsilin hocasının memleketi Buhara'da olduğunu tahmin ediyoruz. Ayrıca el-Kefevî ve onun kitabını özetleyen el-Leknevî, el-Üsrûşenî'nin **Ebû Bekir el-Cessâs**'tan ders aldığını aktarmaktadır. Ancak her ikisi de, el-Cessâs'ın öğrencilerinin geçtiği bölümde Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî'nin ismini söylememektedir. Diğer kaynaklarda ise el-Cessâs'tan ders aldığına dair bir bilgiye rastlamadık. Kanaatimizce el-Üsrûşenî'nin el-Cessâs'ın talebesi olması şüphelidir. Öte yandan ikisinin yaşadığı şehirlerin uzaklığı da hoca-talebe ilişkisini şüpheli kılan bir diğer etmendir.

Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin el-Üsrûşenî'den fıkıh tahsil eden öğrencilerindendir.

Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî, Buhara kadılığı yaptı. Semerkand kadısı iken 404 yılının Safer (Ağustos-Eylül 1013) ayında vefat etti.

ez-Ziyâdât ve el-Câmi'u'l-kebîr adında eserleri vardır.

9. Ebû 'Ali en-Nesefî (424/1033)

Adı *el-Hüseyn b. Hadır* olan Ebû 'Ali en-Nesefî,⁹⁹ nisbesinden anlaşılacağı üzere Neseflidir. *en-Nesefî*'nin haricinde *el-Feşîdeyracî* nisbesi de vardır.

97 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 142; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 294 (no. 1454); IV, 32 (no. 1907); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 133^a-133^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 99-100 (no. 105).

98 Bazı kaynaklarda el-Esterûşnî/el-Üstrûşenî olarak geçmekte ise de doğrusu el-Üsrûşenî şeklinde olmalıdır. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 141; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 100.

99 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, II, 109-110 (no. 500, 501); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 131^a-131^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 113-114 (no. 128).

Buhara'da **Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî**, Ebû 'Amr Muhammed b. Muhammed ve Ebû Sa'îd b. Halîl es-Sencerî'den; Bağdat'ta Ebu'l-Fadl 'Ubeydullâh b. 'Abdirrahmân ez-Zühri ve Ebu'l-Hasen 'Ali b. 'Amr'dan; Kûfede Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Herevî'den; Mekke'de Ebu'l-Hasen Ahmed b. İbrâhîm'den; Hemedân'da Ebû Bekir Ahmed b. Ahmed b. 'Ali'den; Rey'de Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. 'Abdillâh er-Râzî'den; Merv'de Ebû 'Ali Muhammed b. 'Ömer el-Mervezî'den ders aldı.

el-Halvânî ve **el-Müstağfirî** kendisinden fıkıh tahsil etti.

80 yaşında yaklaşmışken 23 Şaban 424 (24 Temmuz 1033) Salı günü Buhara'da vefat etti.

el-Fevâid ve *el-Fetâvâ* adında eserleri vardır.

10. Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039)

Tam adı *Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. 'Ömer b. 'Îsâ* olan ed-Debûsî,¹⁰⁰ Semerkand'ın bir köyü olan Debûsiye'dendir.¹⁰¹

Semerkand ve Buhara'da yaşadı. **Ebû Ca'fer el-Üsrüşeni**'den fıkıh tahsil etti. Bu tahsilin hocasının Semerkand kadılığı sırasında gerçekleşmiş olması ilk bakışta akla gelmekte iken Buhara'da olması da ihtimal dahilindedir.

Ebû Nasr Ahmed b. 'Abdirrahmân er-Rîğadmûnî (v. 493/1100) ve **'Ali el-Mervezî** kendisinden ders aldı.¹⁰²

ed-Debûsî 430 yılının Cemâzilâhir (Mart 1039) ayında Buhara'da vefat etti. 432/1041 yılında 63 yaşında iken vefat ettiği de rivayet edilmiştir.

el-Esrâr, *Takvîmü'l-edille*, *Te'sîsü'n-nazar*, *el-Emedü'l-aksâ*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, *et-Tecnîs*, *Hizânetü'l-hüdâ* ve *en-Nazm fi'l-fetâvâ* adında eserleri vardır.

11. el-Müstağfirî (350-432/961-1041)

Tam adı *Ebu'l-'Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. Mu'tezz b. Muhammed el-Müstağfirî en-Nesefî*'dir.¹⁰³ el-Müstağfirî nisbesi dedesinin dedesi el-Müstağfirî nisbetlidir. Nesefli bir aileden gelmektedir.

350/961 yılında doğdu. Nesef'te hemşehrisi **Ebû 'Ali en-Nesefî**, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed b. Zirr er-Râzî ve Ebû Sehl Hârûn b. Ahmed el-Esterâbâdî'den; Serahs'ta Ebû 'Ali Zâhir b. Ahmed es-Serahsî'den; Buhara'da Ebû

100 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 499-500 (no. 901); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 192-193 (no. 145); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 144^a-144^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 184 (no. 231); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 37-38; Akgündüz, Ahmet, "Debûsî", *DİA*, IX, 66-67.

101 *el-Cevâhiru'l-mudiyye* ve *Tâcü't-terâcim*'de Debûse olarak geçmektedir. Diğer kaynaklar ve el-Hamevî, Debûsiye olarak kaydeder (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 437.)

102 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 160^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 234.

103 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 286; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 19-20 (no. 406); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 147 (no. 82); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 146^a-147^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 98-99 (no. 104); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 38; Hatiboğlu, İbrahim, "Müstağfirî", *DİA*, XXXII, 108-109.

Abdillâh Muhammed b. Ahmed'den; Merv'de Ebu'l-Heysen Muhammed b. el-Mekkî el-Küşhemînî'den ders aldı.

Ebû Mansûr es-Sem'ânî, İsmâ'il en-Nuhî,¹⁰⁴ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed es-Semerkandî ve Ebû 'Ali el-Hasen b. 'Abdilmelik kendisinden fıkıh tahsil etti.

432 yılının Cemâziyelevvel ayının sonlarında (Şubat 1041) Nesef'te vefat etti.

Târihu Nesef ve Keş, Ma'rifetü's-sahâbe, ed-De'avât, et-Temhîd fi't-tecvîd, el-Menâmât, ez-Ziyâdât, Hutabü'n-nebî, Delâilü'n-nübüvve, Fedâilü'l-Kur'ân ve eş-Şemâil gibi eserleri vardır.

12. Ebû İshâk en-Nevkadî [434/1043(?)]

Adı *el-Hâkim Muhammed b. Mansûr b. Muhallis*'tir.¹⁰⁵ Semerkand'ın bir köyü olan Nevkad'e nisbetle *en-Nevkadî* olarak bilinir.

Semerkand'da ikamet etti. **Ebû Ca'fer el-Hinduvânî**'den ders aldı. Hocasından nerede ders aldığı konusunda kaynaklarda bir bilgiye rastlamadık. Ancak hocasının ara ara Belh'ten Buhara'ya gittiğini, her iki şehirde de tedris faaliyetinde bulunduğu bilinmektedir. İlk bakışta en-Nevkadî'nin bu şehirlere gidip ders aldığı akla gelmektedir. Ancak hocasının yakın bir şehir olan Semerkand'da gelmiş olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Semerkandlı olan en-Nevkadî, Horasan bölgesi alimlerinden olan el-Hinduvânî'nin talebesi olduğu için, bu silsilenin en-Nevkadî ile birlikte Horasan'dan Maverâünnehir'e geçtiğini söylemek mümkündür.

Ebû Ya'kûb es-Seyyârî kendisinden fıkıh tahsilinde bulundu.

434 yılının Ramazan (Nisan-Mayıs 1043) ayında Semerkand'da vefat etti.

13. el-Halvânî [452/1060(?)]

Tam adı *Ebû Muhammed*¹⁰⁶ '*Abdül'azîz b. Ahmed b. Nasr b. Sâlih el-Buhârî* olan el-Halvânî,¹⁰⁷ *Şemsü'l-eimme* lakabı ile anılan alimlerdenidir. el-Buhârî nisbesi memleketi Buhara'ya, el-Halvânî ise babasının mesleği olan helva yapımına nisbettir. İkinci nisbesi *el-Hulvânî*¹⁰⁸ veya *el-Halvâî* olarak da telaffuz edilir.

Buharâda ikamet etti. Fıkıh tahsilini **Ebû 'Ali en-Nesefî**'den yaptı. Hocasından ders alması muhtemelen Buharâda gerçekleşmiştir.

104 İsmâ'il en-Nühî'nin talebeliği için ayrıca bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudyye*, I, 392; el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 176^b.

105 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudyye*, III, 373 (no. 1048); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 133^b-134^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 329-330 (no. 426). Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Nüh en-Nevkadî (v. 425/1034) olma ihtimali vardır. Bu durumda diğer kaynaklarda Ebû İshâk en-Nevkadî olarak tanıtılan Muhammed b. Mansûr b. Muhallis, Ebu'l-yûser el-Pezdevî'nin talebesi olan başka bir en-Nevkadî'dir. es-Sem'ânî bu ayrımı yapar ve Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî'nin vefatını 535/1141 olarak kaydeder. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 538.

106 el-Leknevî'nin yaptığı nakillerde künyesi bu şekilde geçtiği gibi *Ebû Ahmed* olarak da geçmektedir.

107 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 248-249; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudyye*, II, 429-430 (no. 821); İbn Kutlubogâ, *Tâcü'l-terâcim*, 189-190 (no. 142); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 142^b-144^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 162-165 (no. 202); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 39; Şahin, Kamil, "Halvânî", *DİA*, XV, 383.

108 el-Hulvânî şeklindeki telaffuzu muhtemelen Irak bölgesindeki Hulvân'a nisbet zannedilmesinden kaynaklanmaktadır. el-Halvânî, Buharalı olduğu için el-Hulvânî şeklindeki telaffuzu yanlış olmaktadır.

es-Serahsî, Ebu'l-'Usr el-Pezdevî, kardeşi **Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî**, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen en-Nesefî, 'Abdülkerîm el-Endekî (v. 481/1088), Ebû Bekir Muhammed b. 'Ali ez-Zerencerî ve oğlu **Bekir ez-Zerencerî** kendisinden ders aldı.

Keş'te (bir rivayete göre Buhara'da) vefat etti, cenazesi Buhara'da defnedildi. Vefat tarihi hakkında 448/1056, 449/1057, Şaban 452 (Eylül 1060), Şaban 456 (Ağustos 1064) rivayetleri vardır.

el-Mebsût, Şerhu Edebi'l-kâdî, Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr, Şerhu'l-Hiyel li'l-Hassâf, Şerhu's-Siyerî'l-kebîr, eş-Şurût, el-Fevâid, el-Kesb, en-Nafakât ve *el-Vakiât* adında eserleri vardır.

14. 'Ali el-Mervezî (V/XI. yüzyıl)

Kaynaklarda *'Ali el-Mervezî*¹⁰⁹ hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır. İsmi ve nisbesinin dışında *Alâüddîn* ve *Şeyhu'l-İslâm* şeklinde iki lakabının olduğu bildirilmektedir.

Ebû Zeyd ed-Debûsî'den fıkıh öğrendi. Hocasından nerede ders aldığı konusunda kaynaklarda bir bilgiye rastlamadık. Ancak öğrencisi el-Ersâbendî'nin 'Ali el-Mervezî'den Buhara'da ders aldığı bilinmektedir. Hocası ed-Debûsî ise Buhara ve Semerkand'da yaşamıştır. Bu iki bilgiden hareketle kanaatimizce Mervli olan 'Ali el-Mervezî'nin memleketinden ayrılarak Buhara'ya gittiğini, hocasından burada ders aldığını söylemek mümkündür.

el-Ersâbendî kendisinden fıkıh tahsil etti.¹¹⁰ el-Ersâbendî'nin Buhara'da hocasından okuduktan sonra memleketi Merv'e döndüğü ve orada tedris faaliyetinde bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu silsile 'Ali el-Mervezî'den sonra Maveraünnehir'den ayrılarak Horasan'da devam etmiştir.

Vefat tarihi hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlamadık; ancak hocası ve öğrencisinin vefat tarihlerine bakarak V/XI. yüzyılda vefat etmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söylenebilir.

15. Ebû Yakûb es-Seyyârî (V/XI. yüzyıl)

Tam adı *Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Mansûr b. İbrâhîm es-Seyyârî en-Nîsâbûrî*'dir.¹¹¹ Atalarından Seyyâr'a nisbetle es-Seyyârî olarak bilinir.

Ebû İshâk en-Nevkadî'den fıkıh tahsil etti. Kaynaklarda bu tahsilin nerede olduğuna dair sarıh bir ifadeye rastlamadık. Ancak hocasının tedris faaliyetini Semerkand'da yaptığını bildiğimize göre es-Seyyârî'nin memleketi Nişabur'dan Maveraünnehir'e gittiği ve Semerkand'da hocasından ders aldığı söylenebilir. Öğrencilerinin Maveraünnehir bölgesinden olması da bu ihtimali desteklemektedir.

109 Hakkında bilgi için bkz. el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 160^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 234-235 (no. 280).

110 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 145; el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 180^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 272.

111 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 352; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 461 (no. 1858); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 148^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 384-385 (no. 524).

Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Ahmed es-Saffâr (v. 461/1069) kendisinden ders aldı.

Vefat tarihi hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. Ancak hocası ve talebesinin vefat tarihine bakarak V/XI. yüzyılın ikinci yarısında vefat etmiş olabileceği söylenebilir.

16. İsmâ'îl en-Nûhî (423-481/1032-1088)

Tam adı *Ebû Muhammed İsmâ'îl b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nûhî en-Nesefî*'dir.¹¹² en-Nuhî, atalarından Nûh'a nisbetledir. 423 yılının Şaban (Temmuz-Ağustos 1032) ayında doğdu.

el-Müstağfirî'den fıkıh öğrendi. Her ikisi de Nesefli olduğuna göre hocasından muhtemelen Nesef'te ders almıştır.

Necmüddîn en-Nesefî kendisinden ders aldı.

10 Zilhicce 481 (24 Şubat 1089) Cumartesi günü Semerkand'da vefat etti.

17. Ebu'l-'Usr el-Pezdevî (482/1089)

Tamadı *Ebu'l-Hasen Alib. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî*'dir.¹¹³ Nesef yakınlarındaki bir kaleye nisbetle el-Pezdevî diye anılan alimlerdenidir. Kitaplarını "zor" anlaşılan bir dille kaleme aldığı için *Ebu'l-'Usr* künyesini almıştır. *Fahru'l-İslâm* lakabı ile de anılır. 400/1009 yıllarında doğdu. Semerkand'da yaşadı, ders verdi.

Fıkıh tahsilini **el-Halvânî**'den yaptı.¹¹⁴ Hocası Buhara'da ders verdiği için bu tahsilin burada gerçekleştiği söylenebilir.

'Alâüddîn es-Semerkandî, Ebu'l-Meâlî Ziyâd b. İlyâs ve Ebû Bekir Muhammed b. Nasr el-Âmirî (v. 555/1160) kendisinden ders aldı.

5 Receb 482 (13 Eylül 1089) Perşembe günü Keş'te vefat etti, cenazesi Semerkand'a nakledilerek orada defnedildi.

el-Mebsût, *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebir*, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, *Şerhu Ziyâdâti'z-ziyâdât*, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (el-Usûl)*, *Gınâü'l-fukahâ*, *el-Müyeesser fi'l-keîlâm*, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber* adlı eserleri ile bir de tefsiri vardır.

112 Hakkında bilgi için bkz. es-Semâni, *el-Ensâb*, V, 531; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, I, 392-393, 431 (no. 318, 350).

113 Hakkında bilgi için bkz. es-Semâni, *el-Ensâb*, I, 339; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 594-595 (no. 997); İbn Kutlubogâ, *Tâci't-terâcim*, 275 (no. 256); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 164^a-165^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 209-211 (no. 267); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 41-42; Bedir, Murteza-Koca, Ferhat, "Pezdevî, Ebu'l-'Usr", *DİA*, XXXIV, 264-266.

114 Ayrıca bkz. el-Leknevî, *el-Fevâid*, 164; Kamil, "Halvânî", *DİA*, XV, 383.

18. es-Serahsî [483/1090(?)]

Tam adı *Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed*¹¹⁵ olan es-Serahsî,¹¹⁶ *Şemsü'l-eimme* lakabı ile bilinir. Horasan şehirlerinden Serahs'tandır. Buhara'da yetişti, burada ders verdi. Bir müddet Özcend'de hapiste yattı. Ömrünün son yıllarında Fergana'ya gitti.

Fıkıh tahsilini **el-Halvânî**'den yaptı. Hocasından ders alması, muhtemelen tedris faaliyetinde bulunduğu Buhara'da gerçekleşmiştir. el-Halvânî'nin yanı sıra Ebu'l-Hasen 'Ali b. el-Hüseyn es-Suğdî (v. 461/1069) ve Ebû Hafs 'Ömer b. Mansûr'dan ders aldı.

Burhânüddîn el-Kebîr İbn Mâze, Mahmûd el-Özcendî, Bekir ez-Zerencerî,¹¹⁷ Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm el-Hasîrî (v. 500/1107), Ebû Hafs 'Ömer b. Habîb, Ebû Muhammed Mes'ûd b. el-Hüseyn el-Küşânî (v. 520/1126) ve Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Ali el-Bikendî (v. 552/1157) kendisinden ders aldı.

Kaynaklar vefat tarihi konusunda müttelik değildir. 483/1090 yılının yanı sıra 490'larda ve 500'lere doğru vefat ettiğine dair rivayetler vardır.

el-Mebsût, el-Usûl, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Şerhu'l-Câmi'is-sağîr, Şerhu's-Siyerî'l-kebir, Sıfatü eşrâti's-sâ'a ve makâmâti'l-kıyâme ve *Şerhu Ziyâdâti'z-ziyâdat (en-Nüket)* adında eserleri vardır.

19. İsmâ'îl b. 'Abdissâdık (494/1101)

*İsmâ'îl b. 'Abdissâdık*¹¹⁸ hakkında sınırlı miktarda bilgi vardır. Horasan bölgesi şehirlerinden Biyâr'a nisbetle *el-Biyârî* olarak bilinir.

Fıkıh tahsilini 'Abdülkerîm el-Pezdevî'den yaptı. Hocasının ve talebesinin Maveraünnehir'de yaşadığı bilindiğine göre memleketinden ayrılıp Nesef civarlarına gittiği, hocasından burada ders aldığı söylenebilir.

Oğlu Meymûn ile Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî kendisinden ders aldı.

Kaynaklarda 494 yılının Zilhicce (Ekim 1101) ayında vefat ettiği geçmektedir. Ancak hocasının 390/1000 yılında, talebesinin 493/1100 yılında vefat etmiş olması, İsmâ'îl b. 'Abdissâdık'ın vefat tarihinin sıhhati konusunda şüphe uyandırmaktadır. 494 tarihi eğer doğru ise en az 110 yıl kadar uzun bir ömür sürmüş olmalıdır.

20. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (421-493/1030-1100)

Tam adı *Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. 'Abdülkerîm el-Pezdevî*'dir.¹¹⁹

115 el-Kureşî, İbn Kutluboğâ ve el-Kefevî, baba adını *Ahmed b. Ebî Sehl* olarak verir.

116 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 78-82 (no. 1219); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 234-235 (no. 201); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 156^a-157^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 261-262 (no. 328); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 42-43; Hamidullah, Muhammed, "Serahsî, Şemsüleimme", *DİA*, XXXVI, 544-547.

117 el-Leknevî, *el-Fevâid*, 47; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 44.

118 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, I, 416 (no. 340); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 137^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 82 (no. 80).

119 Hakkında bilgi için bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 339; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 322; IV, 98-99 (no. 1992); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 159^a-159^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 211, 309-310 (no. 406); Aruçi, Muhammed, "Pezdevî,

Kitaplarında kardeşine göre daha “kolay” bir dil kullandığı için *Ebu'l-Yüsr* künyesini almıştır. *Sadru'l-İslâm* lakabıyla da bilinir.

421/1030 yılında doğdu. Buhara'da yaşadı, burada ders verdi. Kadılık görevi için bir müddet Semerkand'da bulundu.

Fıkıh tahsilini *el-Halvânî*,¹²⁰ *Ebü Ya'kûb es-Seyyârî* ve *İsmâ'ül b. 'Abdissâdık* gibi hocalardan yaptı. Üç hocası da Maverâünnehir bölgesinin farklı şehirlerinde ikamet etmiştir. Dolayısıyla hocalarından Buhara, Semerkand veya Nesef'te şehirlerde ders almış olmalıdır.

Oğlu *Ebü'l-Me'âlî Ahmed b. Muhammed* (v. 502/1108-9), Yeğeni *Ebü Sâbit el-Hasen b. 'Ali* (v. 557/1162), *Ruknü'l-eimme 'Abdülkerîm b. Muhammed el-Medînî*, *Ebü Bekir Muhammed b. Nasr el-Âmirî* (v. 555/1160), *Necmüddîn en-Nesefî* ve *'Alâüddîn es-Semerkandî* kendisinden fıkıh tahsilinde bulundu.

9 Receb 493 (20 Mayıs 1100) Pazar günü Buhara'da vefat etti.

Usûlü'd-dîn ve *Kitâb fîhi ma'rifetü'l-huceciş-şer'iyye* gibi eserleri vardır.

21. Bekir ez-Zerencerî (427-512/1036-1118)

Tam adı *Ebu'l-Fedâil*¹²¹ *Bekir b. Muhammed b. 'Ali b. el-Fadl* olan Bekir ez-Zerencerî,¹²² *Şemsü'l-eimme* lakabı ile bilinen alimlerdenidir. 427/1036 yılında doğdu. Buhara'nın köylerinden Zerencerli olup daha çok Buhara'da ikamet etti.

Fıkıh tahsilini babası Muhammed ez-Zerencerî, onun da hocası olan *el-Halvânî*, *es-Serahsî*, *Ebü Sehl Ahmed b. 'Ali el-Ebîverdî*, *Ebü Hafs 'Ömer b. Mansûr*, *Ebü Mes'ûd Ahmed b. Muhammed el-Becelî*, *Ebu'l-Kâsım Meymûn b. 'Ali el-Meymûnî*, *Ebü 'Abdillâh İbrâhîm b. 'Ali et-Taberî*, *Ebü 'Amr Muhammed b. 'Abdil'azîz el-Kantarî* gibi alimlerden yaptı. Yaşadıkları coğrafyalara bakarak hocalarından Buhara'da ders aldığını tahmin etmekteyiz.

Oğlu *İmâdüddîn ez-Zerencerî*, *İmâmzâde Muhammed b. Ebî Bekir el-Buhârî* (v. 573/1177-8) kendisinden fıkıh tahsil etti.

19 Şaban 512 (5 Aralık 1118) Perşembe günü sabahleyin Buhara'da vefat etti. Aynı yılın Şaban ayında vefat ettiği de rivayet edilmiştir.

Menâkıbü Ebî Hanîfe adında bir eseri vardır.

¹²⁰ *Ebü'l-Yüsr*, *DİA*, XXXIV, 266-267.

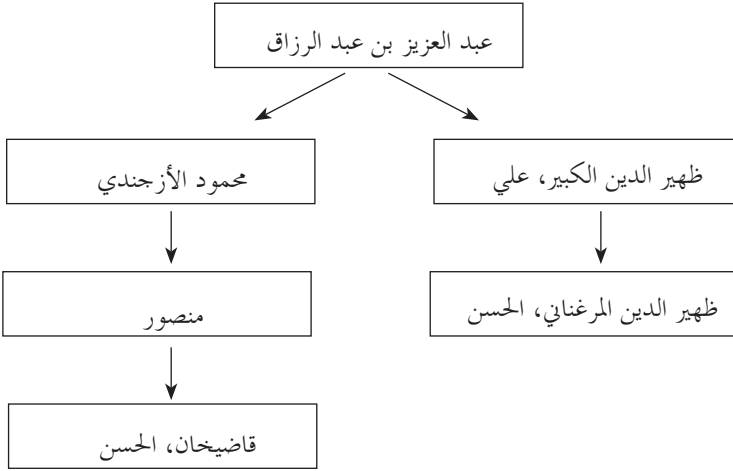
¹²¹ Ayrıca bkz. *el-Leknevî*, *el-Fevâid*, 164.

¹²² *es-Sem'ânî*, künyesini *Ebu'l-Fadl* olarak kaydeder (*es-Sem'ânî*, *el-Ensâb*, III, 148.) Ahmet Özel de künyesini bu şekilde kaydetmiştir.

¹²³ Hakkında bilgi için bkz. *es-Sem'ânî*, *el-Ensâb*, III, 148; *el-Kureşî*, *el-Cevâhiru'l-mudıyye*, I, 465-467 (no. 380); *el-Kefevî*, *el-Ketâib*, vr. 159^a-159^b; *el-Leknevî*, *el-Fevâid*, 96-97 (no. 101); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 44.

22. Mahmûd el-Özcendî (VI/XII. yüzyıl)

Adı *Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Abdil'azîz b. 'Abdirrezzâk*'tır.¹²³ *Şemsü'l-eimme* lakabını almış alimlerden. *Şeyhu'l-İslâm* bir diğer lakabıdır. Fergana vadisinin en doğusundaki şehirlerden biri olan Özcend'e nisbetle *el-Özcendî* olarak anılır. Çokça alimin yetiştiği bir aileden gelmektedir. Tablomuzda bu aileden üç kişi bulunduğu için bir şema ile akrabalık ilişkilerini göstermek istiyoruz:



Mahmûd el-Özcendî, fıkıh tahsilini *es-Serahsî*'den yaptı. Hocasından ders alması Buharâda olabileceği gibi, hapis yattığı Özcend'de de olabilir.

Yeğeni *Zahîruddîn el-Mergînânî* ve torunu *Kâdîhân* kendisinden ders aldı.¹²⁴

Hayatı hakkında kaynaklarda sınırlı bilgi bulunan Mahmûd el-Özcendî'nin hangi yılda vefat ettiğine dair bir bilgiye rastlamadık; ancak VI/XII. yüzyılın başlarında vefat etmiş olması muhtemeldir.

23. Burhânüddîn el-Kebîr İbn Mâze (VI/XII. yüzyıl)

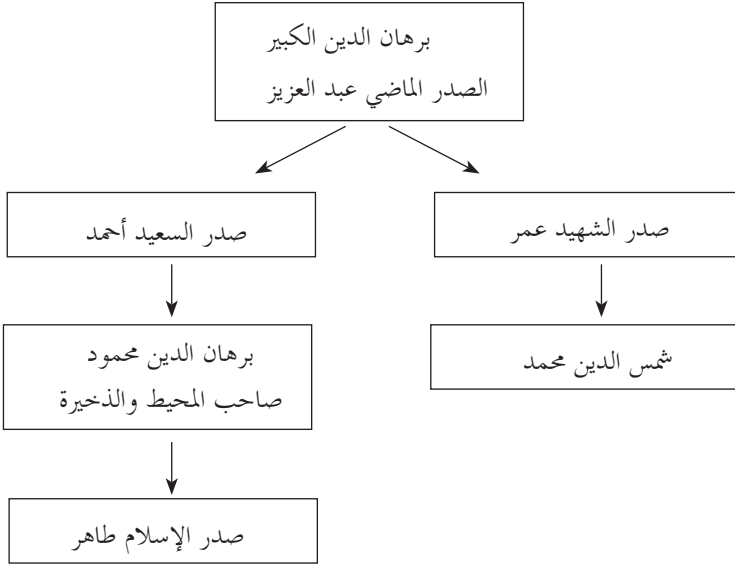
Tam adı *Ebü Muhammed 'Abdül'azîz b. 'Ömer b. Mâze*'dir.¹²⁵ *Burhânüddîn el-Kebîr*, *Burhânü'l-eimme* ve *es-Sadru'l-mâdî* lakablarıyla da anılır. Dedesi Mâze'den¹²⁶ dolayı bu aileden gelen birçok alim *İbn Mâze* diye bilinir. Dönemin ilmi ve siyasi hayatında etkisi olan Burhan ailesindedir. Tablomuzda yer alan üç alimin de mensubu olduğu bu ailedeki akrabalık bağlarını şöyle bir şema ile göstermenin faydalı olacağını düşünüyoruz:

123 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 446 (no. 1625); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 172^b-173^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 342 (no. 451).

124 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 194^b, 212; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 107-108, 111.

125 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, II, 437 (no. 830); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 172^b-172^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 166-167 (no. 207).

126 Asıl adı *Ömer* olup *Mâze* lakabıdır. (Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, II, 674.)



Burhânüddîn el-Kebîr, fıkıh tahsilini **es-Serahsî**'den yaptı. Kaynaklarda hocasından nerede ders aldığına dair bir bilgiye rastlamadık, ama neslinin Buhara'da ikamet etmiş olmasına bakarak Buhara'da ders almış olmasının kuvvetli bir ihtimal olduğunu söyleyebiliriz. Ancak es-Serahsî'nin hayatının son dönemini geçirdiği Özcend veya Fergana'da ders almış olması da ihtimal dahilindedir. Oğlu es-Sadru'ş-şehîd'in önce Horasanda meşhur olup sonradan Maverâünnehir bölgesinde şöhret bulmuş olması,¹²⁷ Burhânüddîn el-Kebîr'in tahsilinden sonra Horasan bölgesine dönmüş olabileceğini akla getirmektedir.

İki oğlu **es-Sadru'ş-şehîd İbn Mâze** ile **es-Sadru's-sa'îd İbn Mâze**, Zahîruddîn el-Kebîr 'Ali b. 'Abdül'azîz el-Merğınânî (v. 506/1112-3), oğlu **Zahîruddîn el-Merğınânî**, **İmâdüddîn ez-Zerencerî**,¹²⁸ Ebu'l-Hasen 'Ali b. el-Hasen el-Belhî (v. 548/1153), Zahîruddîn Ebu'l-Feth 'Abdürreşîd el-Velvâlicî, 'Abdül'azîz b. 'Osmân el-Fadlî en-Neseî (v. 563/1168) ve 'Osmân b. İbrâhîm b. 'Ali el-Hâkandî kendisinden ders alan öğrencilerindedir.

Hocasının ve oğlu es-Sadru'ş-şehîd'in vefat tarihlerine bakarak Burhânüddîn el-Kebîr'in VI/XII. yüzyılın ilk yarısında vefat etmiş olduğunu tahmin etmekteyiz.

24. es-Sadru'ş-şehîd İbn Mâze (483-536/1090-1141)

Tam adı *Ebü Muhammed Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze*'dir.¹²⁹ **Hüsâmüddîn** lakabını almıştır. Şehit edildiği için **es-Sadru'ş-şehîd** olarak meşhur olmuştur.

127 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 192^b-193^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 242.

128 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudhiyye*, II, 641; el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 186^a.

129 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudhiyye*, II, 649-650 (no. 1053); İbn Kutluboga, *Tâciüt-terâcim*, 217-218 (no. 181); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 192^b-194^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 242 (no. 291); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 46; Özel, Ahmet, "Sadruşşehîd", *DİA*, XXXV, 425-427.

483 yılının Safer (Nisan 1090) ayında doğdu. Horasan'da babası **Burhânüddîn el-Kebîr İbn Mâze'**den fıkah öğrendi. Daha sonra Maverâünnehir bölgesine giderek orada ikamet etmeye başladı.

Burhânüddîn el-Merğınânî, yeğeni Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. 'Abdil'azîz (v. 616/1219), Ebû Hafs 'Ömer b. Muhammed el-'Akîlî (v. 576/1180) ve Radıyüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed es-Serahsî (v. 544/1149) kendisinden ders aldı.

536 yılının Safer (Eylül 1141) ayında Semerkand'da Karahıtaylarla yapılan Katvan savaşında şehit oldu. Cenazesi önce Semerkand'da defnedildi, bir yıl sonra da Buhara'ya nakledildi.

Şerhu'l-Câmi'is-sağîr, Câmi'us-Sadriş-şehîd, Şerhu Edebi'l-kâdî, Şerhu Kitâbi'n-Nafakât, el-Mebsût, el-Vâkı'ât, Usûlu'l-fıkh, el-Müntekâ, 'Umdetü'l-fetâvâ, el-Fetâve'l-kübrâ ve *el-Fetâva's-suğrâ* adında eserleri vardır.

25. Necmüddîn en-Nesefî [461-537/1069(?)-1142]

Tam adı *Ebû Hafs 'Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî*'dir.¹³⁰ *Necmüddîn, el-Hâfız* ve *Müftî's-sekaleyn* lakapları ile de anılır. 461/1069 veya 462/1070 yılında Nesef'te doğdu. Bir müddet Bağdat ve Mekke'de de bulundu.

İsmâ'il en-Nûhî, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, 'Atâ b. Hamze es-Suğdî ve Ebû 'Ali el-Hasen b. 'Abdilmelik en-Nesefî gibi alimlerden fıkah tahsil etti.¹³¹ Hocalarının yaşadığı coğrafyalara bakarak Buhara ve Nesef gibi Maverâünnehir şehirlerinde tahsil gördüğü anlaşılmaktadır.

Oğlu el-Mecdü'n-Nesefî Ebu'l-Leys Ahmed (v. 552/1157), **Burhânüddîn el-Merğınânî**, ez-Zahîr Ebû Bekir b. Ahmed b. 'Ali el-Belhî (v. 553/1158), Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen el-Kâsânî gibi öğrencileri kendisinden ders aldı.

12 Cemâziyelevvel 537 (3 Aralık 1142) Perşembe gecesi Semerkand'da vefat etti.

el-Manzûme fi'l-hulâfiyyât, el-'Akâidü'n-Nesefî, el-Yevâkît fi'l-Mevâkît, el-Kand fi zikri 'ulemâi Semerkand, Ta'dâdü'ş-şüyüh li 'Ömer, Tilbetü't-talebe, el-Meşâri', Tuhfetü'l-mülûk, Şerhu Medâri'l-usûl, Târîhu Buhârâ, Tatvilü'l-esfâr li tahsilü'l-ahbâr, el-Hasâil, el-Fetâvâ, el-Hasr, Zelletü'l-kârî, Kalâidü'l-ferâid fi Şerhi Kaydî'l-evâbid, el-İş'âr bi'l-muhtâr mine'l-eş'âr, Minhâcü'd-dirâye, Matla'u'n-nücûm, Risâle fi beyâni mezâhibi't-tasavvuf, el-Ekme'lü'l-atvel ve et-Teysîr fi't-tefsîr gibi çokça eseri bulunmaktadır.

130 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye*, II, 657-660 (no. 1062); İbn Kutlubogâ, *Tâcü't-terâcîm*, 219-220 (no. 182); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 176^a-177^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 243-244 (no. 294); Özel, *Haneî Fıkah Âlimleri*, 47; Arslantürk, Ayşe Hümeýra, "Nesefî, Necmeddin", *DİA*, XXXII, 571-573.

131 Ahmet Özel'in Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî'den (381/991) ders aldığını söylemesi hatadır.

26. ‘Alâüddîn es-Semerkandî (539/1144)

Tam adı *Ebü Bekir*¹³² *Muhammed b. Ahmed*’dir.¹³³ *Alâüddîn* lakabını almıştır. Semerkandlı alimlerdenidir.

Ebu’l-Usr el-Pezdevî, kardeşi **Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî** ve Ebu’l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed el-Mekhûlî en-Nesefî’den (v. 508/1114) fıkıh tahsil etti. Hocalarının yaşadıkları coğrafyalara bakıldığında ilk hocasından Semerkand’da, diğer iki hocasından ise Buharâda ders aldığı akla gelmektedir.

Kızı Fâtıma, damadı **el-Kâsânî** ve **el-Bendenîcî** kendisinden ders aldı.

1 Cemâziyelevvel 539 (30 Ekim 1144) Pazartesi günü vefat etti. 538 veya 540 tarihinde vefat ettiği de rivayet edilmiştir.

Tuhfetü’l-fukahâ, *Şerhu Te’vilâti’l-Kurân* ve *Mîzânü’l-usûl fî netâici’l-‘ukûl* adında üç eseri vardır.

27. Zahîruddîn el-Merğînânî (VI/XII. yüzyıl)

Tam adı *Ebu’l-Mehâsin el-Hasen b. Ali b. Abdilazîz el-Merğînânî*’dir.¹³⁴ Babası ile aynı lakabı (*Zahîruddîn*) kullandığı için karışmasın diye babasının lakabına *el-Kebîr* sıfatı eklenmiştir.

Babasının da hocası olan **Burhânüddîn el-Kebîr İbn Mâze**, amcası **Mahmûd el-Özcedî** ve Ebû Muhammed Mes‘ûd b. el-Hüseyn el-Küşânî’den (v. 520/1126) ders aldı. Kaynaklarda fıkıh tahsilinin Buharâda olduğu bildirilmektedir.

Kendisinden ders alanlar arasında amcasının torunu **Kâdîhân**, yeğeni İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (v. 542/1147) ve Zahîruddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Buhârî (v. 619/1222) bulunmaktadır.

Uzunca bir ömür süren öğrencisi Kâdîhân 592/1196 yılında vefat ettiğine göre, Zahîruddîn el-Merğînânî’nin VI/XII. yüzyılda vefat etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

el-‘Akdiye, *eş-Şurût*, *el-Fetâvâ* ve *el-Fevâid* adında eserleri vardır.

28. es-Sadru’s-sa‘îd İbn Mâze (VI/XII. yüzyıl)

Tam adı *Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze*’dir.¹³⁵ *Tâcüddîn* lakabını almıştır. *es-Sadru’s-sa‘îd* olarak bilinir.

Buharâda **Burhânüddîn el-Kebîr İbn Mâze** ve **Bekir ez-Zerencerî**’den fıkıh tahsil etti.

132 el-Kureşî, künyesini *Ebü Mansûr* olarak kaydeder.

133 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudiyye*, III, 18 (no. 1151); İbn Kutlubogâ, *Tâcü’t-terâcim*, 257 (no. 229); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 177^b-178^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 260 (no. 327); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 49; Günay, Hacı Mehmet, “Semerkandî, Alâeddin”, *DİA*, XXXVI, 470-471.

134 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudiyye*, II, 74 (no. 466); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 194^b-195^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 107-108 (no. 119).

135 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudiyye*, I, 189-191 (no. 129); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 194^a-194^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 47 (no. 29).

Oğlu Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. ‘Abdil‘azîz (v. 616/1219) ve **Burhânüddîn el-Merğınânî** ders verdiği öğrencilerindedir.

Hocası Bekir ez-Zerancerî 512/1118, talebesi Burhânüddîn el-Merğınânî ise 593/1197 tarihlerinde vefat ettiklerine göre es-Sadru’s-sa‘îd’in VI/XII. yüzyılda vefat etmiş olduğu söylenebilir.

29. el-Bendenicî (VI/XII. yüzyıl)

Adı *Muhammed b. el-Hüseyn b. Nâsır* olan el-Bendenicî,¹³⁶ *Dıyâüddîn* lakabı ile de bilinir. Fergana vadisinin şehirlerinden biri olan Bendenicî’dedir.¹³⁷

Fıkıh tahsilini ‘**Alâüddîn es-Semerkandî** ve Ebû Bekir Mecdül-eimme Muhammed b. ‘Abdillâh es-Sürhaketî’den (v. 518/1124) yaptı. Kaynaklarda hocalarından nerede ders aldığına dair bir bilgiye rastlamadık; ancak her iki hocasının Semerkandlı olması tahsilin Semerkand’da olduğu ihtimalini akla getirmektedir.

Burhânüddîn el-Merğınânî kendisinden ders aldı.

Kaynaklarda hakkında çok sınırlı bilgi bulunduğumuz el-Bendenicî’nin vefat tarihine dair bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Burhânüddîn el-Merğınânî’ye 545/1150 yılında ders verdiği bilindiğine göre vefatı bu tarihten sonra olmalıdır.

30. ‘İmâdüddîn ez-Zerencerî (584/1188)

Tam adı *Ömer b. Bekir b. Muhammed b. Ali ez-Zerencerî el-Buhârî*’dir.¹³⁸ *İmâdüddîn*’in yanı sıra babasına da ait olan *Şemsü’l-eimme* lakabı ile de bilinir. 490’lı yıllarda doğmuştur. Meşhur alimler çıkarmış bir aileden gelmektedir.

Fıkıh tahsilini babası **Bekir ez-Zerencerî** ve **Burhânüddîn el-Kebîr İbn Mâze**’den yaptı. Yaşadıkları coğrafyaya bakarak hocalarından Buhara’da ders aldığı söylemek mümkündür.

Kendisinden ders alanlar arasında Cemâlüddîn ‘Ubeydullâh b. İbrâhîm el-Mahbûbî el-‘Ubâdî (v. 630/1233) ve Ebu’l-Vecd Şemsü’l-eimme Muhammed b. ‘Abdissettâr el-Kerderî (v. 642/1244) bulunmaktadır.

584/1188 yılında 90 yaşlarında vefat etti.

İmâdüddîn ez-Zerencerî’den devam eden silsile içerisinde *el-Vikâye* müellifi Burhânü’ş-şeria Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî (v. 673/1274-5) ve torunu Sadru’ş-şeria es-Sânî ‘Ubeydullâh b. Mes‘ûd (v. 747/1346) gibi önemli alimler gelmektedir.

136 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudıyye*, III, 146-147 (no. 1296); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 186^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 273-274 (no. 347).

137 el-Kureşî, memleketini Nûsûh şeklinde kaydederek nisbesinin *en-Nûsûhî* olduğunu söyler.

138 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudıyye*, II, 640-641 (no. 1042); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 186^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 237-238 (no. 286).

31. el-Kâsânî (587/1191)¹³⁹

Tam adı *Ebü Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî*'dir. *Alâüddîn* ve *Melikü'l-ulemâ* lakapları ile de anılır.

Fıkıh tahsilini kayınpederi 'Alâüddîn es-Semerkindî'den yaptı. Bu tahsilin nerede olduğu konusunda kaynaklarda açık bir bilgiye rastlamadık; ancak hocasının memleketi Semerkand'da olması muhtemeldir.

Oğlu Mahmûd, Ebu's-Serâyâ Halîfe b. Süleymân el-Hârezmî (v. 638/1240-1) ve Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Gaznevî (v. 593/1197) kendisinden fıkıh tahsil etti.

Halep ve civarında hüküm süren Nureddîn Zengi'ye (v. 570/1174) elçi olarak gönderildi. Bu yolculuk sonrasında Halep'te ikamet etmeye başladı. 10 Receb 587 (3 Ağustos 1191) Cumartesi¹⁴⁰ günü Halep'te vefat etti. Öğrencilerinin çoğunun da Halep'te vefat etmiş olması, el-Kâsânî ile birlikte silsilenin Şam bölgesinde devam ettiğini göstermektedir.

Bedâi'u's-sanâi' fi tertibiş-şerâi' ve *es-Sultânü'l-mübîn fi usûli'd-dîn* adında eserleri vardır.

32. Kâdihân (592/1196)

Tam adı *Ebu'l-Mehâsin el-Hasen b. Mansûr b. Mahmûd*¹⁴¹ *el-Özcendî el-Fergânî*'dir.¹⁴² Daha çok *Fahrüddîn Kâdihân* diye bilinir. Fergana vadisindeki Özcend şehrinde dir.

Dedesı Mahmûd el-Özcendî, Zahîruddîn el-Merğınânî,¹⁴³ Ebü İshâk İbrâhîm b. İsmâ'il b. Ahmed es-Saffâr (v. 534/1139) ve Ebü İshâk Nizâmüddîn İbrâhîm b. 'Ali el-Merğınânî'den fıkıh tahsil etti. Yaşadıkları coğrafyalara bakarak es-Saffâr'dan Buharâda, diğer hocalarından ise Fergana vadisinde ders aldığını tahmin etmekteyiz.

Ketâibü'l-a'lâm'da Kâdihân'ı Yûsuf es-Seyyârî'ye bağlayan Kâdihân → İbrâhîm es-Saffâr → babası İsmâ'il es-Saffâr → Yûsuf es-Seyyârî silsilesi zikredilmektedir.¹⁴⁴ Ancak bu silsile kaynaklarda bildirildiği haliyle problemlidir. Çünkü İbrâhîm es-Saffâr'ın 460/1068 yılı civarında doğduğu ve 461/1069 yılında babası şehit edil-

139 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 25-28 (no. 1900); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 327-329 (no. 327); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 199^b-200^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 91-92 (no. 93); Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 54-55; Koca, Ferhat, "Kâsânî", *DİA*, XXIV, 531.

140 el-Kureşî ve İbn Kutluboğâ, vefat tarihini bu şekilde verirken günün Pazar olduğunu söyler. Ancak verilen tarih Cumartesi gününe tekabül etmektedir. O sene Receb hilalinin tespitinde problem olduğu ihtimalini göz önüne alırsak vefat tarihi bir gün sonrası (11 Receb 587 Pazar) da olabilir.

141 el-Kureşî dede ismini *Ebu'l-Kâsım b. Mahmûd* olarak kaydeder. Doğrusu *Ebu'l-Kâsım Mahmûd* olmalıdır.

142 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 93-94 (no. 485); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 151-152 (no. 87); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 211^b-213^b; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 111-112 (no. 123); Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 56-57; Özel, Ahmet, "Kâdihân", *DİA*, XXIV, 121-123.

143 el-Kureşî, İbn Kutluboğâ ve Ahmet Özel, Kâdihân'ın Zahîruddîn el-Merğınânî'nin babası Zahîruddîn el-Kebîr'den ders aldığını söylerler. Ancak doğrusu oğlundan ders almış olmasıdır. Bkz. el-Leknevî, *el-Fevâid*, 205.

144 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 212^a, 237^b, 242^a, 270^b, 287^b, 314^b.

diğinde henüz iki yaşında olduğu bilinmektedir.¹⁴⁵ el-Kefevî bu probleme dikkat çekmiş, İsmâil es-Saffâr'ın şehit olduğu tarihin 491 veya daha da ileri bir tarih olması gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁶ Yukarıda verilen tarihlerin doğru olması halinde silsilede inkıta olacağı için tabloda yer verilmemiştir.

Ebü'l-Mehâmid Cemâlüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî el-Buhârî (v. 636/1238), Ebü'l-Vecd Şemsü'l-eimme Muhammed b. 'Abdissettâr el-Kerderî (v. 642/1244), Necmü'l-eimme el-Hakîmî, Sadru'l-İslâm Tâhir b. Mahmûd b. Ahmed İbn Mâze ve Necmüddîn Yûsuf b. Ahmed el-Hâsî (v. 634/1237) kendisinden ders aldı.

15 Ramazan 592 (12 Ağustos 1196) Pazartesi gecesi vefat etti.

el-Fetâva'l-Hâniyye, el-Vâkı'ât, Şerhu'z-Ziyâdât, Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr, el-Emâlî, el-Mehâdir ve *Şerhu Edebi'l-kâdî* gibi eserleri vardır.

Fahrüddîn Kâdîhândan devam eden silsilede Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İbrâhîm es-Serûcî (v. 710/1310), İbnü's-Sirâc Cemalüddîn Muhammed (v. 706/1307) ve İbn Belebân 'Alâüddîn 'Ali el-Fârisî (v. 739/1339) gibi alimler bulunmaktadır.

33. Burhânüddîn el-Merğınânî (511-593/1117-1197)

Tam adı *Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ebî Bekir b. 'Abdülcelîl el-Fergânî el-Merğınânî er-Rişdânî*'dir.¹⁴⁷ Merğınânlı diğer alimlerden ayrılması için *Burhanüddîn* lakabı ile birlikte anılır. 8 Receb 511 (5 Kasım 1117) Pazartesi günü doğduğu rivayet edilmiştir.

Fıkıh tahsilini **Necmüddîn en-Nesefî**, oğlu Ebü'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Nesefî (v. 552/1157), **es-Sadru's-şehîd İbn Mâze**, kardeşi **es-Sadru's-sa'id İbn Mâze, el-Bendenîcî**, Ebü 'Amr 'Osman b. 'Ali el-Bikendî (v. 552/1157), 'Ali b. Muhammed b. İsmâ'il es-Semerkandî el-İsbicâbî (v. 535/1140-1), Minhâcü's-şerîa Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn ve Kıvâmüddîn Ahmed b. 'Abdirreşîd b. el-Hüseyn el-Buhârî gibi alimlerden fıkıh tahsil etti. Hocalarından Buharâda ve Merv'de ders aldığı bilindiğine¹⁴⁸ göre ilim tahsili için Maverâünnehir ve Horasan bölgelerini dolaştığı anlaşılmaktadır.

Oğulları Ebu'l-Feth Celâlüddîn Muhammed b. 'Ali el-Fergânî, Ebü Hafs Nizâmüddîn 'Ömer b. 'Ali el-Fergânî ile 'Imâdüddîn Ebü Bekir b. 'Ali el-Fergânî, Ebu'l-Vecd Şemsü'l-eimme Muhammed b. 'Abdissettâr el-Kerderî (v. 642/1244), Burhânü'l-İslâm ez-Zernûcî ve Celâlüddîn Mahmûd b. el-Hüseyn el-Üsrûşenî gibi öğrencileri kendisinden ders aldı.

14 Zilhicce 593 (28 Ekim 1197) Salı günü vefat etti, Semerkand'da defnedildi.

145 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudhiyye*, I, 74, 395; el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 162^a.

146 el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 182^a.

147 Hakkında bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudhiyye*, II, 627-629 (no. 1030); İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 206-207 (no. 164); el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 213^b-217^a; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 230-234 (no. 278); Özel, *Hanevî Fıkıh Âlimleri*, 57-58; Koca, Ferhat, "Merğınânî, Burhâneddin", *DİA*, XXIX, 182-183.

148 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudhiyye*, I, 190; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 273.

el-Hidâye, Bidâyetü'l-mübtedî, Kifâyetü'l-müntehî, el-Müntekâ, et-Tecnîs vel-Mezîd, Menâsikü'l-hacc, Muhtârâtü'n-nevâzil ve el-Mezheb fi'l-ferâiz gibi eserleri vardır.

Burhânüddîn el-Merğınânî'den devam eden silsile içerisinde Muzafferuddîn İbnü's-sâ'âtî (v. 694/1295), Hüsâmüddîn el-Hüseyn b. 'Ali es-Sığnâkî (v. 711/1311), Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî (v. 786/1384), Molla Fenârî (v. 854/1431), Hızır Bey (v. 863/1458), Molla Hüsrev (v. 885/1480) gibi farklı coğrafyalarda yaşamış ünlü alimler bulunmaktadır.¹⁴⁹

SONUÇ

Hanefi mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe, fıkını bir kitapta tedvin etmiş; daha ziyade öğrenci yetiştirmeyi tercih etmiştir. Yüzlerle hatta binlerle ifade edilen sayıda öğrenci mezhep imamından ders almış, bunların büyük bir kısmı farklı coğrafyalara dağılarak daha ilk dönemde mezhebin uzak coğrafyalara yayılmasını sağlamışlardır.

Bu öğrencileri içerisinde kâdı'l-kudât olup tüm İslam coğrafyasındaki kadıların seçimi ve tayininde söz sahibi olan Ebû Yûsuf ile yazdığı kitaplarla mezhebin müdevvini olan Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî önem arz etmektedir. Bu iki büyük alimden ders alan öğrenciler de aynı şekilde mezhebin yayılmasında etkili olmuştur.

Tabloda görüleceği üzere Hanefi mezhebindeki silsilelerin Ebû Hanîfe'ye bağlanmasında Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, kavşak nokta teşkil etmektedir. Bir-iki istisna hariç, Irak'ta devam eden kol ile Horasan ve Maverâünnehir bölgelerine yayılmış kolların tamamı Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî vasıtasıyla Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır.

eş-Şeybânî'den sonra silsileler temel olarak üç coğrafi kolda devam etmiştir. Birinci kol mezhebin kurulduğu Irak bölgesindedir. Hanefi mezhebinin bu bölgede devam eden kolunda Bağdat merkezli bir fıkhi faaliyet dikkat çekmektedir. Şam ve Mısır'da görülen Hanefi mezhebi hareketlerinin de Irak bölgesindeki faaliyet ile doğrudan bağlantısı bulunmaktadır. V/XI. yüzyıla kadarki dönemde mezhep içerisinde adından sıklıkla söz ettiren Irak Hanefi alimleri dikkatimizi çekerken, bu yüzyıldan itibaren Hanefi mezhebinin ağırlık merkezinin Irak'tan Maverâünnehir'e kaydığı göze çarpmaktadır.

Öte yandan ilk dönem Irak Hanefilerinin mezhebin temel kitapları arasında sayılacak çok sayıda eser verdikleri; el-Kerhî ve onun yolundan gidenlerin karşı tutumları hariç tutulacak olursa, kadılık gibi resmi görevleri icra ettikleri mülahaza edilmektedir.

Horasan'da ise III/IX. yüzyılın başından itibaren Belh merkezli bir fıkhi faaliyet dikkat çekmektedir. Hem Ebû Yûsuf, hem de Muhammed b. el-Hasen'den

¹⁴⁹ el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 276^b, 416^b.

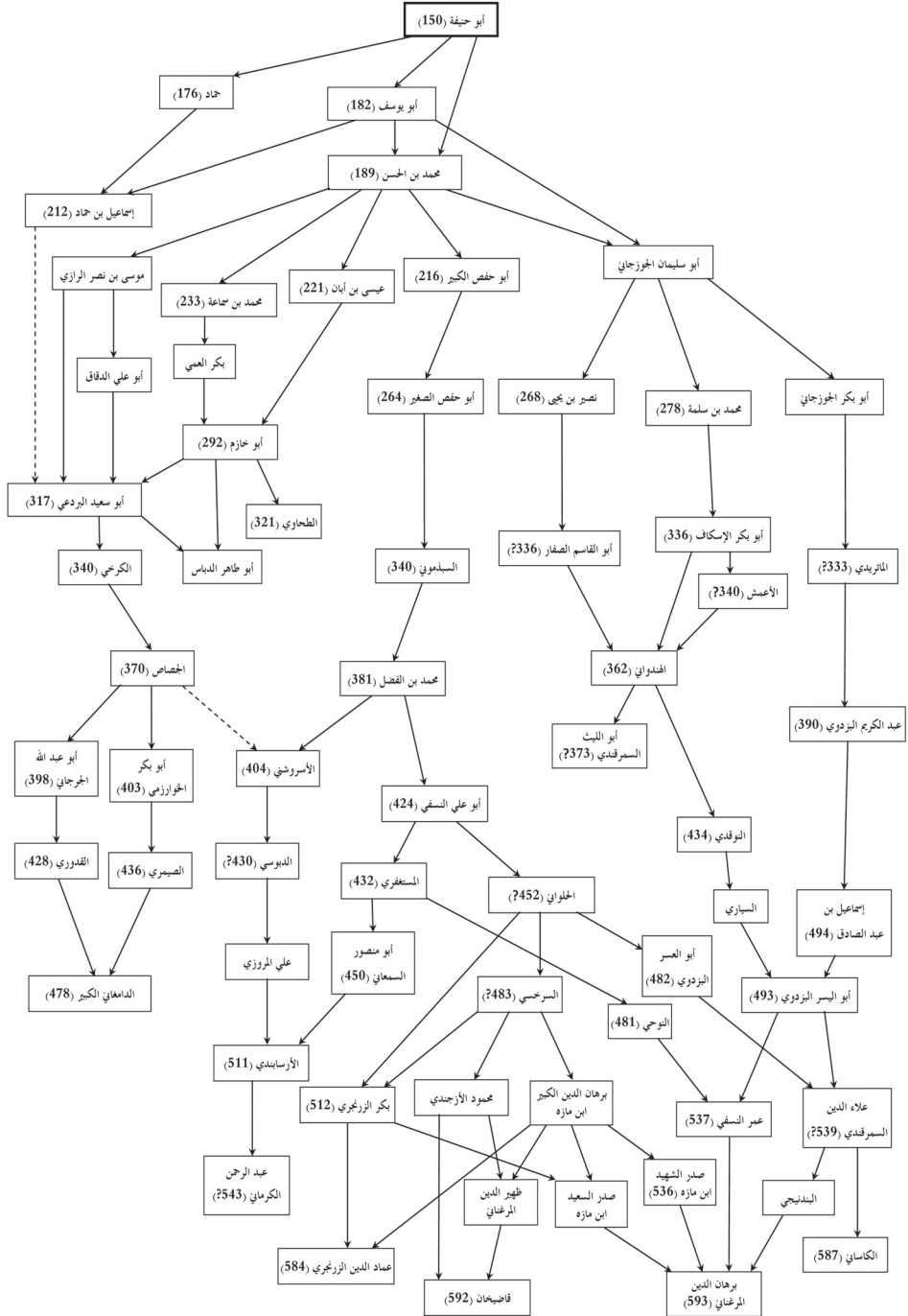
ders alan Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin yetiştirdiği üç öğrenci bu faaliyet içerisinde dikkat çeken isimlerdir. Sonrasında Ebû Bekir el-Cûzcânî'den devam eden kol ikinci nesilde, Muhammed b. Seleme ve Nusayr b. Yahyâ'dan gelen kollar ise üç nesil sonra (IV/X. yüzyılın sonlarında el-Hinduvânî'nin öğrencileri ile) Maverâünnehir bölgesine intikal etmiştir.

Öte yandan Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin öğrencilerinden Ebû Hafs el-Kebîr ile Maverâünnehir bölgesinde yerleşmiş olan kolun V/XI. yüzyılda Ebû Mansûr es-Semânî ve el-Ersâbendî ile Horasan bölgesine geçtiği görülmektedir. Horasan bölgesi şehirlerinden Merv merkezli bu faaliyet, V. yüzyıldan sonra Horasan bölgesinin en dikkat çeken fıkhi faaliyeti haline gelmiştir.

Maverâünnehir bölgesi mezhebin kurulduğu Irak bölgesine en uzak Hanefi coğrafyası olmasına rağmen, daha ilk dönemde Hanefi fıkıh faaliyetlerine ev sahipliği yapmıştır. Ebû Hafs el-Kebîr ile başlayan Buhara merkezli kol, yüzyıllar boyu Maverâünnehir bölgesinin en dikkat çeken Hanefi faaliyetini icra etmiştir. İlerleyen yıllarda Semerkand ve Nesef'teki faaliyetler de silsilelerde yerini almıştır. Öte yandan çalışmamızın son dönemini teşkil eden VI/XII. yüzyılda Maverâünnehir bölgesinin en uç noktasını teşkil eden Fergana vadisi, Kâdihân ve Burhânüddîn el-Merğînânî gibi önemli isimler ile eski dönemlere nazaran adından daha fazla söz ettirir olmuştur.

Hanefi mezhebinin kuruluş ve gelişim dönemlerindeki silsileleri ele alan çalışmamız, sadece hoca-talebe zincirlerinde geçen isimleri ele almaktadır. Şüphesiz Hanefi mezhebi içerisindeki tüm alimleri bir tabloda ifade etmek imkansızdır. Bu açıdan dikkat çeken isimlerin ön plana çıkarıldığı bu çalışma, Hanefi alimlerin bu kişilerle sınırlı olduğu vehmini uyandırmamalıdır. Çalışmamızda adı geçmemiş olup mezhebin kuruluş ve gelişimine katkıda bulunan birçok alim vardır.

HANEFÎ MEZHEBİNİN FIKİH SİLSİLELERİ



NÛH B. MUSTAFA'NIN EL-KALİMÂTÜ'Ş-ŞERÎFE FÎ TENZÎHİ EBÎ HANÎFE ADLI ESERİNİN TAHKİKİLİ NEŞRİ

Mehmet Ali AYTEKİN*

**Edisyon Critic of Nûh b. Mustafa's
al-Kalimâh al-Sharifah fi Tanzih Abi Hanifah**

Nuh b. Mustafa (death. 1070/1660) is one of the Ottoman scholars of the 17th century who has many books on fiqh, hadith, and kalam but neither he nor his books are well known.

In the present study, the edition critique of el-Kelimatü's-şerife of Nuh b. Mustafa is made and thus one of his works is offered to the scientific community and detailed information about his works and himself provided.

This article focuses on the life and works of Nuh b. Mustafa and provides detailed information about the book about which the edition critique is made. Later three different handwritten versions are compared and the most original-true version is determined. This one is late is transferred to electronic media considering modern orthographic rules.

Key words: Ebu Hanife, Fiqh, Nuh b. Mustafa

1-Giriş

Nuh b. Mustafa'nın (v. 1070/1660) hayatından bahseden eserlerde onun Amasya'da doğduğu ifade edilmekle beraber ne zaman doğduğu zikredilmemektedir. Nuh Efendi olarak da bilinmekte olup Anadolu'ya nispetle er-Rûmî, Konya'da bir müddet müftülük yaptığı için el-Konevî, Mısır'a gidip burada ikamet etmesi sebebiyle el-Mısırî, Hanefi mezhebi âlimlerinden olduğu için de el-Hanefî nisbele-riyle anılmaktadır. Nuh Efendi el-Vecdî namı ile de maruftur.

Hayatı hakkında biyografi kaynaklarında ayrıntılı bilgi verilmeyen Nuh b. Mustafa, Amasya ve İstanbul'da tahsilini tamamladıktan sonra Konya'da müftülük yaptı. Amasyalı Ömer Paşa'nın Mısır'a vali olarak tayin edilmesinin akabin-

* Bu makale tarafımızdan yapılan " Nuh b. Mustafa'nın el-Kelimatü's-şerife fi Tenzih Ebi Hanife Adlı Eserinin Edisyon Kritisini " isimli yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

* DİB Kayseri Eğitim Merkezi Eğitim Görevlisi e-mail: maliaytekin@hotmail.com

de onunla beraber Mısır'a gitti.¹ Tahsiline burada da devam eden Nuh Efendi, Şeyhu'l-İslam Ali b. Gânim el-Makdisî'nin (v. 1004/1596) talebesi allâme Abdülkerim es-Sûsî'den fıkıh, Mısır'ın muhaddisi Muhammed Hicâzî'den (v. 1035/1624) de rivayet ve dirayet yönünden hadis ilmini aldı. Tasavvufa dair ilimleri de Hasan b. Ali b. Ahmet b. İbrahim el-Halvetî'den alarak Halvetî tarikatına intisap etti.

Hayatının sonuna kadar Mısır'da ilim ve te'lif işleri ile meşgul olan Nuh Efendi 22 Zilkade 1070 / 30 Temmuz 1660'da Kahire'de vefat etti ve burada bulunan Karâfetü'l-Kübra kabristanlığına defnedildi. Daha sonra kabrinin üzerine de bir vezir tarafından büyük bir kubbe yaptırıldı.

Nuh b. Mustafa (v. 1070/1660) pek çok ilimde özellikle de fıkıh, usûl, kelim, tefsir ve tasavvufta önde olan âlimlerden birisi olup hemen hemen her sahada eser kaleme almıştır. Amasya ve İstanbul'daki tahsilinden sonra ilmini ikmal etmek üzere Mısır'a gitmesi onun ilme olan düşkünlüğünü göstermektedir. Pek çok sahadada yazmış olduğu eserler ilmi kişiliğini ortaya koyarken bilhassa fıkha olan vukûfu sayesinde kendisine "allâme" denilmiştir. Telif ettiği eserlerin birçoğu Süleymaniye ve Beyazıt kütüphanelerinde yazma halinde bulunmaktadır.²

II- NUH B. MUSTAFA'NIN *EL-KELİMÂTÜ'Ş-ŞERİFE* ADLI ESERİ

Nuh b. Mustafa, fikhın tarihi dönemleri hakkında yapılan bazı tasnifler göz önünde bulundurulacak olursa fikhın ve fakihlerin daha önceki hareketliliğinin kısmen durağanlaştığı, içtihadî faaliyetlerin zayıfladığı, şerh ve haşiyelerin yaygınlaştığı, daha önce yetişen büyük müçtehitlerin fazla yetişmediği ve mezhep taasubunun devam ettiği bir dönemde yetişmiş ve yaşamış bir âlimdir. Dolayısıyla onun yazmış olduğu bu eseri, mezhep taasubundan hareketle ileri sürülen bazı iddialara cevap vermek için, aynı üslupla fakat daha ilmi bir şekilde yazılan bir eser olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Eserin tam adı *el-Kelimâtü'ş-şerife fî tenzîhi Ebî Hanife ani't-türrâhâti's-sehife'*dir. Eserin bütün yazma nüshalarının mukaddime kısmında bu ismin bizzat müellif tarafından konulduğu ifade edilmektedir.

Tahkikini yaptığımız bu eser, İmam A'zam (v.150/767) hakkında uydurulan ve sonraları kaynak eserlere de girmesi sebebiyle dilden dile dolaşan bir hikâyeyi ele alıp burada vurgulanmak istenen görüşleri, ana kaynaklara dayanarak çürütmesi bakımından önem taşımaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu hikâyeye bu çapta reddiye yazan ilk âlim Nuh b. Mustafa'dır.

1 Ekmeleddin İhsanoğlu'nun editörlüğünü yaptığı *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*'nde Nuh Efendi'nin İstanbul'dan sonra, tahsilini tamamlamak üzere Mısır'a gittiği ve orada tahsilini ikmal ettiği, daha sonra bir müddet Konya'da müftülük yaptığı ifade edilmektedir (1/86). Buna göre Nuh Efendi, Ömer Paşa ile ikinci kez Mısır'a gitmiş ve kalan ömrünü orada geçirmiştir. Ders aldığı hocalarından Muhammed Hicazi'nin 1035/1624 tarihinde vefat ettiği göz önünde bulundurulursa bu görüş daha isabetlidir.

2 Nuh b. Mustafa'nın hayatı, ilmi tahsili ve çoğunu Arapça olarak yazdığı eserlerinin mahiyetleri ve haklarında ayrıntılı bilgi için bkz. Aytekin, Mehmet Ali, *Nuh b. Mustafa'nın el-Kelimâtü'ş-şerife fî Tenzihî Ebi Hanife Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008, Konya.

Nuh Efendi, kitabın mukaddimesinde, değerli bir dostunun İbn Hallikân'ın (v. 681/1282) târihini mütâlaa ederken, burada rivâyet edilen bir hikâyeden dolayı çok müteessir olduğunu ve olayın aslının olup olmadığını kendisine sorduğunu, bunun üzerine de bu eseri te'lif ettiğini ifade etmektedir.

Nuh b. Mustafa (v. 1070/1660), eserin yazılmasının temel sebebi olan hikâyeyi İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (v 478/1085) yazdığı *Müğisü'l-halk fi'htiyâri'l-hak*³ adlı eserden nakleder. Söz konusu hikâye şu şekildedir:

“Gazneli hükümdarı Sultan Mahmud (v. 421/1030) hadis mütâlaasında bulunurken hadislerin ekserisinin Şâfiî mezhebine uygun olduğunu görür. Merv şehrinde hem Hanefî hem de Şâfiî mezhebi fakihlerini huzurunda toplar. İki mezhepten birini diğerine tercih hususunda onlarla istişârede bulunur. Âlimler aralarında, sultanın düşünüp tercihte bulunması için, onun huzurunda her iki mezhebe göre iki rek'at namaz kılınması konusunda anlaşılır. Kaffâl el-Mervezî (v. 417/1026) önce, Şâfiî mezhebine göre iki rek'at namaz kılınması ki bu şeklin dışındaki herhangi bir namaz, İmam-ı Şâfiî'ye göre câiz değildir. Daha sonra İmam A'zam'ın cevaz verdiği şekilde iki rek'at namaz kılınması: Buna göre önce tabaklanmış köpek derisini giyer ve bunun dörtte birine necâset sürer. Niyet etmeden ve tertibi gözetmeden, hurma suyu (nebiz) ile abdest alıp kibleye yönelir. Farsça kelimeler ile tekbir getirir. Ruku' ve tâdil-i erkân olmaksızın, horozun başını indirip kaldırdığı gibi yatar kalkar. Teşehhüt için oturur. Selam'a niyet etmeden ve sesli bir şekilde yelleyerek namazdan çıkar. Hanefî mezhebine göre bu şekilde namaz kıldıktan sonra sultana hitaben: “İşte bu Ebu Hanife'nin namazıdır” der. Bunun üzerine Sultan Mahmud: “Şayet bu Ebu Hanife'nin namazı değilse seni öldürürüm. Çünkü dindar olan biri böyle bir namaza asla cevaz vermez” der. Hanefî mezhebi fakihleri buna itiraz ederler. Sultan, Kaffâl'a Hanefî mezhebinin kitaplarını getirmesini, Hristiyan bir kâtime de kitapların hepsini okumasını emreder. Neticede namazın Hanefî mezhebine göre, Kaffâl'ın anlattığı şekilde olduğu ortaya çıkar.”⁴

Hikâyeyi İbn Hallikân (v. 681/1282) ve Zehebî (v. 748/1347) eserlerinde Sultan Mahmud'un (v. 421/1030) biyografisini yazarken zikretmişlerdir⁵ ki her ikisi de bunu Cüveynî'den (v. 478/1085) nakletmektedirler.

3 Müellif kitabında eserin ismini bu şekilde belirtmiştir. Ancak 2003/1424 yılında Heysem Tuaymî tarafından neşredilen eserin mukaddimesinde, söz konusu eserin ismi “*Müğisü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hakk*” olarak zikredilmiştir (s.41). Cüveynî eserin mukaddime eseri yazma sebebi olarak sunları söylemektedir: “... *Sonra Allah din âlimlerinden ve fakihlerinden ümmetin bilginlerinin en hayırlısı, imamların büyüklerinin efendisi olan Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'yi seçmiş, Rasûllerin Efendisinin “İmamlar Kureystendir” , “Kureysi öne geçiriniz, Kureyşin önüne geçmeyiniz” hadislerinin şehadeti ile de onun mezhebini mezheplerin en güzeli kılmıştır... Usul-ü fıkıh sahasında yazdığım eserlerimin birçoğunda Şâfiî mezhebinin diğer mezheplerden öncelikli olmasının yönlerini beyan ettim. Şimdi de avam ve havas olan herkesin muttali' olmaları ve insanların havas olanlarının meyletmeleri için bu amaç doğrultusunda özlü bir kitap yazdım (s.39-41).*

Cüveynî bu eserin birçok yerinde İmam A'zam'ın görüşlerini ve usulünü tenkit etmiş ayrıca İmam A'zam ile İmam-ı Şâfiî'yi mukayese ederek İmam-ı Şâfiî'nin daha üstün olduğunu vurgulamıştır (mesela bkz. s. 48-55, 63-68, 71-73). İmam A'zam'ın asla (kitap ve sünnete) muhalefet ettiğini İmam-ı Şâfiî'nin görüşlerinin -İmam A'zam'ın görüşlerine göre- aslı kaynaklara daha uygun ve daha muvafık ve dolayısıyla onun içtihatlarının daha üstün olduğunu ifade eden Cüveynî bu iddiasını ispatlamak için mevzu bahis olan hikâyeyi zikretmiştir (s. 83-85).

4 Cüveynî, *Müğisü'l-halk fi'htiyâri'l-hak*, s. 83-85

5 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 180; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXIX/ 72

İbn Tağriberdi (v. 874/1470), Sultan Mahmud'un tercümesi esnasında bu hikâyeye temas ederek şu değerlendirmelerde bulunur:

“İbn Hallikân'ın naklettiği bu hikâyenin aslı yoktur. İlimden azıcık nasi-bi olan her kes bazı sebeplerden dolayı, bunu bilir. Çünkü Sultan Mahmud, daha küçük yaşlarda ilim tahsilinde bulunmuş, fıkıh ve hilaf ilminde öne çıkarak sayılır âlimlerden olmuştu. Saltanatından 6 sene önce Hanefi Fıkıhına dair bir kitap yazdı ki o zaman henüz Kaffâl meşhur değildi. Bu seviyede olan biri, namazı -ve hatta diğer hususları- dört mezhebe göre kendisine anlatacak başka birine muhtaç değildir. En aşağı düzeyde ilim tahsilinde bulunan fakihler bile bu gibi meselelerdeki ihtilafı bilirler. Diğer taraftan Kaffâl'ı avret mahallinin açılması, ileri gelenlerin önünde sesli bir şekilde yellenmesi, her iki mezhebin kitaplarının okunması konusunda Hıristiyan bir kâtibin hakem kılınması, İmam A'zam'ın mezhebine iftira atılması gibi bir takım çirkin davranışlarda bulunmasından tenzih ederim. Böyle bir şeyi icap ettirecek hiçbir durum ve zarurette mevcut değildi. Mahmud b. Sebüktekin Müslüman biri idi ve Hanefilik konusunda fazlalığı olmadığı gibi, Şafî bir âlimden de geri kalmazdı. Ben ilim bakımından Kaffâl gibi olmak şöyle dursun onun talebelerinin en küçüğü kadar bile değilim. Böyle iken şayet benden sultanın önünde Kaffâl'dan hikâye edilen şeylerin bazıını yapmam istenilse, buna asla razı olmam. Ne sultana ne de başkasına iltifat ederim. Herhangi bir Müslümanın namazı ile de alay etmem. Bütün bunlar mutaassıp kişiler tarafından Kaffâl adına uydurulmuş şeylerdir.”⁶

Zâhid el-Kevserî (v. 1879/1952) Cüveynî'nin (v. 478/1085) *Muğisü'l-halk* adlı eserine bir reddiye yazmış,⁷ söz konusu hikâye için de ayrı bir başlık açarak, hikâyenin tamamen uydurma olduğunu ne Kaffâl'ın böyle bir namaz kıldığını ve ne de sultanın bir mezhepten diğer bir mezhebe intikal ettiğini söylemiştir. Ayrıca Kaffâl böyle bir namaz kılmış ise onun Horasan bölgesindeki Şafii imameti görevinden düşeceğini ve hatta namaz ile istihza ettiği için küfre dahi girebileceğini, Cüveynî'nin (v. 478/1085), bir âlime böyle bir hikâyeyi nispet etmesinin mezhep taassubuna dayalı çok çirkin bir iddia olduğunu ifade etmiştir.⁸

Konu ile alakalı olarak Mustafa b. Muhammed Nureddin el-Hanefî'de (v. 1913) *el-Metalibü'l-münife fi'z-zebbi ani'l-İmam Ebi Hanife* isminde bir reddiye kaleme almıştır. Bu reddiyesinde ehl-i sünnet muhalifi olan bazı kişilerin bu hikâye sebebiyle ehl-i sünnet ile alay ettiklerini, hatta bazı Yahudi ve Hıristiyanların yine bu hikâyeden hareketle İslam'a saldırdıklarını ifade etmiştir. Ayrıca olduğunu bildiği halde hikâyeyi nakleden İbn Hallikân'ı da (v. 681/1282) tenkit etmiştir.⁹

6 İbn Tağriberdi, *en-Nücumü'z-zâhira*, IV/273-274

7 Eserin adı *İhkâku'l-hakk bi ibtâlî'l-bâtılı fi muğisî'l-halk* olup, eser ilk kez h. 1360 tarihinde Matbaatü'l-envâr tarafından yayınlanmıştır. Kevserî bu eserinde Cüveynî'nin iddialarını ayrı ayrı kısa başlıklar halinde ele almış ve bu iddiaları, akli ve nakli delillere istinad ederek reddetmiştir.

8 Kevserî, *a.g.e.*, s. 38-41

9 *a.g.e.*, s. 39-40

İbn Tağrıberdi'nin (v. 874/1470) de belirttiği üzere bu hikâyenin uydurma olması kuvvetle muhtemeldir. Esasında Nuh b. Mustafa kitabının mukaddimesinde bu hikâyenin tamamen uydurma olduğunu ifade etmiştir.¹⁰ Fakat Cüveynî'nin (v. 478/1085) bunu rivayet etmesi, İbn Hallikân'ın da bu hatalı bilgiyi aynen nakletmesi¹¹ müellifi bu konuyu ayrıntısıyla cevaplandırmaya sevketmiştir.¹²

III- ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Nuh b. Mustafa eserini bölümlere ayırmamıştır. Okuyucuya kolaylık sağlamak ve eseri daha anlaşılır kılmak için eseri bölümlere ayırdık. Kanaatimizce eser bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır.

Müellif mukaddimesinde eseri yazma sebebini şöyle açıklar: Çok sevdiği bir dostu İbn Hallikan'ın (681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân* adlı eserini okurken, İmam A'zam'ı (v. 150/767) ve onun mezhebini kötileyen bir rivayet görmüş ve bunun doğruluğunun araştırılmasını kendisinden talep etmiştir. Bunun üzerine İbn Hallikan'ın naklettiği olayı ayrıntılı bir şekilde ele alıp reddetmiş ve bu esere de *el-Kelîmâtü's-şerife fi tenzîhi Ebi Hanîfe ani't-türrehâti's-sehife* adını vermiştir.

Birinci bölümde söz konusu olayı nakleden Nuh Efendi daha sonra bu hikâyeyi on yedi başlık halinde değerlendirmiş, olayın arka planında yatan düşünceleri de dikkate alarak iddialara cevaplar vermiştir.

İlk başlıkta, “*Sultan Mahmud, iki mezhebi mukayese ettikten sonra, Şafiî mezhebinin hükümlerinin hadislerle daha uygun olduğunu gördü*” iddiasını ele alan müellif bunun sırf taassuptan kaynaklanan delilsiz bir söz olduğunu ifade etmiştir. Hâlbuki İmam A'zam'ın hadisler ile amel etme bakımından titiz hareket ettiğini, hatta onun nazarında mürsel hadis ile amel etmenin, kendi görüşü (rey) ile amel etmekten evla ve makbul olduğunu vurgulamıştır. Daha sonra İmam A'zam'ın hadislerle amel etme konusundaki hassasiyetine dair bazı âlimlerin görüşlerini nakleden Nuh Efendi, hadis rivayetinde İmam A'zam'ın sika râvilerden olduğunu belirtmiştir.

Hikâyede ifade edilen “*Kaffal'ın tabaklanmış köpek derisi giyerek namaz kılması*” meselesinde ise Hanefî mezhebine göre tabaklanmış köpek derisinin temiz olduğu, bunun Müslim'in (v. 261/875) *Sahih*'inde, İbn Mace (v. 273/887), Tirmizî (v. 279/889) ve Nesai'nin (v. 303/915) *Sünen*'lerinde rivayet ettikleri *أما إهاب دبع فقد طهر* “*herhangi bir deri tabaklanırsa temiz olur*” hadisinin umumi delaletinden çıkarıl-

10 a.g.e., Süleymaniye ktp., Reşit Efendi Koleksiyonu, vr. 1a

11 Hikâye sadece İbn Hallikan tarafından nakledilmemiş, Zehebi, İbn Kesir, İbnü'l-İmad el-Hanbeli, Takıyyüddin es-Subki gibi âlimler de eserlerinde hikâyeyi nakletmişlerdir.

12 Kevserî yazdığı reddiyenin mukaddimesinde “*hikâyenin anlatıldığı Vefeyâtü'l-ayân her kesin elinde dolaşır, bu hikâyeye herkes muttalî' olurken sessiz kalmak affedilmez bir hata olurdu*” (a.g.e., s. 4) diyerek reddiye yazmasının sebebini izah etmektedir.

Burada zikredilen âlimlerin yanında Ali el-Kârî (*Teşyîu'l-fukaha li teşniûs-süfêha*), Şemsü'l-eimme el-Kerderî (*er-Redd ala't-tâini'l-mi'sâr ve'l-intisâr lişeyyidi fukahai'l-emsâr*), İbn İshak el-Gaznevî (*el-Uzzetü'l-münîfe fi tercihi mezhebi Ebi Hanife*) gibi âlimlerde Cüveynî'ye reddiye yazmışlardır. (Kevserî, a.g.e., s. 3-4)

dığı, insanın saygınlığından, domuzun da necisü'l-ayn olmasından dolayı tabaklansa bile derisinin temiz olmayacağı ifade edilmiştir.

Tabaklanan köpek derisinin dörtte birine necaset bulaştırılması konusunda da Nuh b. Mustafa (v. 1071/1660), bu elbise ile kılınan namazın asla sahih olmadığını söyledikten sonra necasetler hakkında genel bilgiler vermiş ve hangi durumda namazın sahih olacağını açıklamıştır.

Nuh Efendi “*hurmadan elde edilen nebiz ile abdest alınması*” hususunu açıklarken, Darekutnî (v. 206/822), Ebu Davut (v. 275/889), İbn Mace ve Tirmizi'nin *Sünen*'lerinde yer alan bir hadisten hareketle İmam A'zam'ın ilk önce nebiz ile alınan abdestin sahih olduğu görüşünde iken sonraları bu içtihadından dönerek nebiz ile alınan abdestin sahih olmadığını görüşünü benimsediğini nakletmiştir.

Kaffal'ın abdestini tertibe riayet etmeden almasına da temas eden Nuh b. Mustafa buna cevaben şöyle demektedir: “*Abdestte tertip vacip değildir. Bunun delili iki şekildedir. Birincisi abdest ayetindeki vav (و) atıf harfi, Basralı ve Küfeli nahiv âlimlerinin ittifakı ile tertip ifade etmemektedir. İkinci delil de İbn Mesud (v. 32/653), Hz. Ali (v. 40/661), ve İbn Abbas'tan (v. 68/687) (r.anhüm) tertibin vacip olmadığı rivayet edilmiştir. Said b. Müseyyeb (v. 94/712), Nehaî (v. 95/714), Ata (v. 115/713), Mekhul (v. 116/734), Rebîa (v.136/753), Evzâî (v.176/792), İmam Mâlik (v. 179/795) ve Dâvut b. Ali (v. 270/883) gibi âlimler de bu görüştedir.*”

Kaffal'ın abdeste niyet almadan başlaması meselesinde ise müellif böyle bir abdestin sahih olmadığını ifade ederek sebebini şu şekilde izah etmiştir: “*Şayet su bulunmaz ve nebiz ile abdest alınacaksa -teyemmümde olduğu gibi- niyet şarttır. Niyetsiz nebiz ile alınan abdest geçerli değildir. Ancak mutlak su ile abdest alınırken, şayet sevap elde etmek için abdest alıyorsa niyet gerekir. Zira niyet olmadan ibadet meydana gelmez. Fakat namaz kılmak için abdest alıyorsa bunda niyet şart değildir.*” Müellif daha sonra bu hükmün yer aldığı Hanefi Mezhebi'nin muteber kaynaklarını zikretmiş, Buharî (v. 256/870) ve Müslim'in (v. 261/875) rivayet ettikleri bir hadisi de delil getirmiştir.

Kaffal'ın namaza Farsça tekbir alarak başlaması hususunda, İmam A'zam'a göre bu hükmün, Arapçayı güzel telaffuz edebilen kişi için mekruh olduğunu, İmameyne göre de caiz olmadığını, ancak Arapçayı telaffuz edemeyen kişi için bütün imamlara göre herhangi bir kerahetin bulunmadığını, çünkü tekbirden maksadın tazim olduğunu, nasıl ki başka dilden *âmîn* dese icma ile sahihse, bu durumda da maksat hâsil olduğu için namazın sahih olduğunu beyan etmiştir.

İmam A'zam'ın namazda Arapça dışında başka bir lisan ile kıraatı caiz görmesine atıfta bulunmak için hikâyede ifade edilen “*sonra Farsça olarak namazda bir ayet okudu*” cümlesini ele alan Nuh Efendi ilk önce Ebu Hanife'nin niçin böyle bir içtihadta bulunduğunu izah etmiş, daha sonra imamın bu görüşünden rucu ettiğini söylemiş ve bunu rivayet eden âlimleri belirtmiştir. İmamların ittifakıyla, Arapçayı güzel telaffuz edemeyenler için başka dil ile kıraatin caiz olduğu, güzel

telaffuz edebilenler için başka bir dil ile kıraatin caiz olmadığına mezhep içerisinde fetvaya esas görüş olduğunu beyan etmiştir.

Hanefi mezhebinin ta'dil-i erkanı farz kabul etmemesinin de eleştirildiği bu olayda, alaycı bir üslup ile anlatılan *rekatlar arasını fasl etmeksizin, rüku' ve teşeh-hütte bulunmaksızın ve tadil-i erkana da riayet etmeksizin horozun başını indirip kaldırdığı gibi iki defa yatıp kalktı* cümlesinden hareketle Nuh b. Mustafa tadil-i erkanın niçin farz değil de vacip olduğunu delillendirerek izah etmiş, ancak ihlal edilmesi durumunda bu namazın iadesinin vacip olduğunu, rükusuz ve fasılasız namazın sahih olmayacağını, kade de tahiyyât duasını okumanın vacip, onu okuyacak kadar beklemenin farz olduğunu söylemiştir.

Kaffal'ın en son, yellenerek namazdan çıkmasında ifade edilmek istenen, Hanefi Mezhebine göre selam vermeksizin de namazdan çıkılabileceği hususunda müellif, selamın Hanefi Mezhebine göre vacip olduğunu söyledikten sonra bunun delilini zikretmiştir.

Namaz bittikten sonra Kaffal'ın "*işte bu Ebu Hanîfe'nin namazıdır*" sözünü ağır bir dille eleştiren Nuh Efendi bu namazın, olsa olsa Kaffal'ın kıldığı bir namaz olduğunu, çünkü fiilin ancak failine izafe edileceğini, bu şekilde bir namazın Ebu Hanîfe'ye nispetinin bâtil olduğunu ifade etmiştir.

Hristiyan bir kâtipin şâhit kılınmasını da yadırgayan Nuh b. Mustafa, "وَلَنْ يَجْعَلَ" " *elbette Allah kâfirlere, mü'minler aleyhinde bir yol kılmaz' ayetinin delaleti ile ehl-i kitabın Müslümanlara karşı muâmelât ve diyânât konularında şahitliklerinin kabul edilmeyeceği sabit iken, nasıl olurda burada Hristiyan bir kâtip şâhit tutabilir?*" diyerek bu şâhitliği ağır bir şekilde tenkit etmiştir.

Kaffal'ın kıldığı namazın Hanefi mezhebi kitaplarında anlatılan namazla örtüşmesi üzerine Sultan Mahmud'un Hanefi Mezhebinden Şâfiî Mezhebine geçmesini, "avamın bir mezhepten başka bir mezhebe geçmesi herhangi bir şey ifade etmez ve terk ettiği mezhebe de zarar vermez" şeklinde değerlendiren müellif burada, Ebu Cafer et-Tahavî (v. 321/933) gibi içtihat ehlinde olan bir âlimin Şâfiî mezhebinden Hânefi mezhebine intikal ettiğini hatırlatmıştır.

Nuh Efendi birinci bölümün son paragrafında, burada anlatılan hikâyenin kitabın yazılış gayesine uygun düşmediğini, bir âlimin hak karşısında uydurma hikâyeler ile değil de ancak ayet, hadis, sahabe ve tâbiin fetvaları ile istidlal etmesi gerektiğini, böyle bir hikâyeyi uydurmakla kendilerinin basit duruma düşüklerini ve hatta bundan daha kötüsünün dinin rükunlerinden biri olan namaz ile istihza ettiklerini ifade etmiştir.

İkinci bölümde İmam-ı A'zam ile ilgili bazı meselelere ve onun menkıbelerine temas eden Nuh b. Mustafa, bu bölümü on üç ayrı başlıkta ele almıştır.

Reddiye mahiyetinde yazılan eser, müçtehit imamlardan biri olan Ebu Hanîfe'yi ve onun mezhebinin, ölçüsüzce, ilmi olmayan bir üslupla tenkit eden bir hikâyeyi

ele alıp, burada verilmek istenen mesajlara ve ileri sürülen iddialara ayrıntılı bir şekilde cevap vermesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca verilen cevaplarda temel kaynakların referans gösterilmesi reddiyei seviyeli ve ilmî kılmaktadır.

Müellif mukaddimede söz konusu hikâyenin Kaffâl adına uydurulduğunu ifade ederken eserin ilerleyen sayfalarında sanki bu olay gerçekmiş gibi hareket etmiş ve olayın kahramanı Kaffal'a sert cevaplar vermiştir. Muhatabını sık sık mutaassıp olmakla itham eden müellif, zaman zaman kendisi de aynı hataya düşmüştür.

IV-ESERİN EDİSYON KRİTİĞİ

1- ESERİN MEVCUT YAZMA NÜSHALARI

Yaptığım araştırmada eserin tespit edebildiğim yazma nüshaları, bu nüshaların bulunduğu kütüphane ve koleksiyonlar şunlardır:

1- Süleymaniye Kütüphanesi

Reşid Efendi, nr. 1012; Şehzade Mehmed, nr. 110; Esad Efendi, nr. 1633; Esad Efendi, nr. 3617; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4611; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1782; Giresun Yazmaları, nr. 96; Giresun Yazmaları, nr. 3568; Hacı Beşir Ağa, nr. 652; Carullah nr. 2068.

2- Beyazıt Devlet Kütüphanesi

Veliyyüddin Efendi, nr. 571; Veliyyüddin Efendi, nr. 1142

2- EDİSYON KRİTİKTE TAKİP EDİLEN METOT

Yukarıda nüshalarını tanıtılan eser 1041'li yılların başında yazılmıştır. Mevcut nüshalar içerisinde müellife ait olan ya da müellifin hayatında yazılan nüshayı tespit etme imkanımız olmadığı için içlerinden üç nüshayı tercih ettik. Bu nüshalar şunlardır:

1-Süleymaniye ktp. Reşid Efendi bölümü 1012 numarada kayıtlı olan nüsha. İstinsah tarihi 1142 olan bu nüsha 16 varaktır. Rumuz olarak Ra (ر) harfini verdiğimiz bu nüshayı, tahkikte esas aldık.

2- Süleymaniye ktp. Giresun Yazmaları bölümü 96 numarada kayıtlı olan nüsha. İstinsah tarihi ve müstensihi belli olmayan nüsha 36 varaktır. Bu nüshaya da kaf (ك) harfini rumuz olarak verdik.

3- Süleymaniye ktp. Hacı Mahmud Efendi bölümü, 4611 numarada kayıtlı olan nüsha. 27 varak olan ve 19 Recep 1127 tarihinde Ali el-Asâhanî tarafından istinsah edilen bu nüshaya da Ha (ه) harfini rumuz olarak verdik.

Öncelikle Reşid Efendi bölümünde bulunan nüshayı bilgisayar ortamında kaydettik. Daha sonra diğer iki nüshayı bu nüsha ile karşılaştırarak farklı, eksik veya

fazla olan kelime ve ibareleri, yukarda belirttiğimiz rumuzları kullanarak dipnotta belirttik. Böylece ibareyi en doğru bir şekilde belirlemeye çalıştık.

El yazma eserlerde paragraf ve imla işaretleri olmadığı için, metni yazarken gerekli yerlere paragraf ve imla işaretlerinin konulması, okunması zor olan bazı kelimelerin harekelenmesi tarafımızdan yapıldı.

İbarede geçen ayetlerin numaralarını ve geçtiği sureleri dipnotta belirttik.

Zikredilen hadislerin tahririni yaparak, bu hadislerin geçtiği kaynakları dipnotta gösterdik.

Müellif pek çok eserden nakillerde bulunduğu için bunların hepsini tespit etme imkânımız olmadı. Ancak ulaşabildiğimiz bazı nakillerin kaynaklarını dipnotta belirttik.

Metinde geçen bazı eserler ve âlimler hakkında dipnotta bilgi verdik.

{ المقدمة }

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين^١

الحمد لله الذي يقول الحق وهو يهدي السبيل^٢ ويدعو إلى الصدق^٣ وينهى عن الكذب^٤ والفحش والتبديل. والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمر المعروف والناهي عن المنكر، وعلى آله وأصحابه الذين فازوا منه بالحظ الأوفر.

وبعد فيقول العبد المذنب الذليل الراجي عفو ربه الجليل نوح بن مصطفى الحنفي عامله الله بطفه الحنفي: إن بعض الإخوان ممن قلَّ وجودُ مثله في هذا الزمان حين مطالعته تاريخ ابن خلكان^٥، رأى فيه حكاية غريبة في حق مذهب أبي حنيفة النعمان، أعلى الله درجته في الجنان وحشرنا في زمرة مع الأعبة والخلائن، فتألم منها خاطرُه الشريفُ. لأنه رآها أمراً لا يليق بمنصبه المنيفِ فطلب مني كشفَ حقيقة الحال واستقر^٦ صحة هذا المقال. فقلت له بطريق الإجمال متوكلاً على الحي المتعال: إن الحكاية مكدوبة على القفال^٧. بل الكتاب الذي نقلت عنه تلك الحكاية فيه^٨ موضوع على ذلك الإمام. كما صرح به غير واحد من الأئمة الأعلام. وضعَّ بعضٌ من لا يخشى الله رب العالمين، ونسبه ترويحاً لإفكته^٩ إلى ذلك الإمام المتين. فإله يحكم^{١٠} بيننا وبينه وهو خير الحاكمين^{١١}.

ومن أراد تفصيل المقام على وجه يحضُّل منه المرام فليستمع لِمَا تنلوه عليه من الكلام بعون الملكِ العلام. وها أنا أورد الحكاية الموضوعة المصنوعة^{١٢} أولاً، وأتكلم على كل جزءٍ منها ثانياً، معتبصاً من الله بحبل التوفيق^{١٣}. وهو نعم المولى ونعم الرقيق. وسميته "الكلمات^{١٤} الشريفة في تزيه أبي حنيفة عن الترهات السخيفة^{١٥}".

{ القسم الأول }

والحكاية^{١٦} هذه^{١٧} ذكر إمام الحرمين^{١٨} في^{١٩} كتابه الذي سماه "مغيث الخلق في اختيار الحق"^{٢٠} أن السلطان محمود^{٢١}

- ١ في ق ، و ح : (وبه نستعين) ساقطة
- ٢ في ق : (سواء) زيادة
- ٣ في ر : الصلاة، و في ق ، و في ق ، و في ق : الصدق، والأصح "الصدق"
- ٤ في ق : عن الفحش والكذب
- ٥ في ح : مما
- ٦ هو أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم، ولد في أبريل سنة ١١ ربيع الأول ٦٠٨، ومات في دمشق سنة ٢٦ رجب ٦٨١
- ٧ في ق ، و ح : استنصر
- ٨ هو عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزي أبو بكر القفال، امام خراسان وهو غير القفال الكبير. مات سنة سبع عشرة وأربع مائة. وكان ابن تسعين سنة ودفن بسنجدان (طبقات الفقهاء الشافعية لابن صلاح، ج: ١، ص: ٤٩٦-٥٠٠)
- ٩ في ق : (تلك الحكاية فيه) ساقطة
- ١٠ في ق : (لإفكته) ساقطة
- ١١ في ح : (يحكم) ساقطة
- ١٢ في ح : الفاصلين
- ١٣ في ح : (المصنوعة) ساقطة
- ١٤ في ح : الوثيق
- ١٥ في ق ، و ح : بالكلمات
- ١٦ في ح : (الترهات السخيفة) ساقطة
- ١٧ أنظر للحكاية : "وفيات الأعيان" لابن خلكان ، ج: ٥ ، ص: ١٨٠ ؛ و "تاريخ الإسلام" للذهبي ، ج: ٢٩ ، ص: ٧٢ ، ونقل الذهبي هذه الحكاية أيضاً عن الإمام الحرمين الجويني.
- ١٨ في ق : (هذه) ساقطة
- ١٩ هو أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الطائي النيسابوري، ولد في نيسابور سنة ١٨ محرم ٤١٩، ومات في نيسابور سنة ٢٥ ربيع الآخر ٤٧٨
- ٢٠ في ح : (والحكاية هذه ذكر إمام الحرمين في) ساقطة
- ٢١ ألف العلامة محمد زاهد الكوثري "إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق" رداً على الجويني في ما كتبه في كتابه الذي سماه "مغيث الخلق في اختيار الحق".
- ٢٢ هو محمود بن سيككين الغزنوي، يكنى أبا القاسم، سيف الدولة، و يكنى أبوه أبو منصور. أنظر ترجمته في: (المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج: ١٥، ص: ٢١١ - ٢١٢ ؛ النجوم الزاهرة، ج: ٤، ص: ٢٧٣). قال القرشي في الجواهر المضبية: "قال الإمام مسعود بن شبية: السلطان المحمود من أعيان الفقهاء، فريد العصر في الفصاحة والبلاغة. وله تصانيف في اللغة والحديث والخطب والرسائل وله شعر جيد. ومن تصانيفه كتاب "التفريد" على مذهب أبي حنيفة، مشهور في بلاد غزنة، وهو في غاية الجودة وكثرة المسائل. ولعله نحو ستين ألف مسألة. ومات إحدى وعشرين وأربعمائة. (الجواهر المضبية، ج: ٣، ص: ٤٣٨ - ٤٣٩)

كان على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه وكان مولعا بعلم الحديث وكان يستفسر الأحاديث ، فوجد أكثرها موافقا^{٢٣} للمذهب الشافعي رضي الله عنه ، فجمع الفقهاء من الفريقين في مرو ، والتمس منهم الكلام في ترجيح أحد المذهبين على الآخر ، فوقع الاتفاق على أن يصلوا بين يديه ركعتين على المذهبين^{٢٤} لينظر السلطان ويفكر ويختار ما هو أحسنه . فصلى القفال المروزي ركعتين على ما لا يُجَوِّزُ الشافعي دونه . ثم صلى ركعتين على ما يُجَوِّزُه مذهب أبي حنيفة ، فليس جلد كلب مدبوغا و لَطَخَ ربه بالنجاسات وتوضأ بنبذ التمر من غير نية وكان وضوءه منكوسا معكوسا . ثم استقبل القبلة وأحرم للصلاة وكثير بالفارسية ثم قرأ بها آية^{٢٥} ثم نَفَرَ نَفْرَتَيْنِ كَنَفَرَاتِ الدِّيكِ مِنْ غَيْرِ فَصَلَّ وَمِنْ غَيْرِ رُكُوعٍ . وتشهد و ضَرَطَ في آخره من غير نية السلام . ثم قال: ”^{٢٦} يا^{٢٧} أيها السلطان هذه صلاة أبي حنيفة “ . فقال السلطان: ” إن لم تكن هذه صلاة أبي حنيفة قتلتك . لأن مثل هذه الصلاة لا يُجَوِّزُها ذودين “ . فأندكرت الحنفية أن تكون هذه صلاة أبي حنيفة . فأمر القفال بإحضار كتب أبي حنيفة ، وأمر السلطان نصرانيا كاتبها يقرأ المذهبين جميعا . فوُجِدَتْ الصلاة على ما حكاها القفال ، فأعرض السلطان عن مذهب أبي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي^{٢٨} ، إنتهى^{٢٩} .

(قوله فوجد أكثرها موافقا لمذهب الشافعي). أقول: إن الكلام المزبور من قائله المغرور تعصّب محض ، وقول زور ، وليس^{٣٠} له ولا لغيره عليه دليل ولا برهان . بل الدليل يدل على أن مذهب أبي حنيفة النعمان أكثر موافقة لحديث سيد ولد عدنانا عليه الصلاة الملك المنان . فإنه^{٣١} رضي الله عنه عمل بالمراسيل مع صفة الإرسال . ورأى العمل بما أوّل من الرأي . ومذهب من عمل بالمراسيل أكثر موافقة للحديث من مذهب من لم يعمل بما . لأن من لم يعمل بالمراسيل فقد أعلّق باباً من الحديث . لما روي أنّ العلماء جمعوا^{٣٢} المراسيل فبلغت دفترًا قريبًا من خمسين جزءاً أو أقلّ أو أكثر بحسب اختلاف النسخ . وإلى العمل بالمراسيل ذهب كثير من العلماء . قال النووي في شرح مسلم : ” مذهب أبي حنيفة و مالك و أكثر الفقهاء أنه يُحتجُّ به (يعني المرسل)^{٣٣} “ . وقال القاضي الإمام السروجي في الغاية شرح الهداية في باب نواقض الوضوء: ” والمرسل عندنا وعند مالك وأحمد حجة

٢٣	في ح : (موافقا) ساقطة
٢٤	في ح : (على المذهبين) ساقطة
٢٥	في ق : (ثم قرأ بها آية) ساقطة
٢٦	في ق ، و ح : (ثم) ساقطة
٢٧	في ق ، و ح : (يا) ساقطة
٢٨	مغيث الخلق في ترجيح قول الحق ، ص: ٨٤

وقال ابن تغري بردي في النجوم الزاهرة: ” وما حكاها ابن خلكان من قصة القفال في صلاة الحنفية بين يدي ابن سبكتكين المذكور ليس لها صفة . يعرف ذلك من له أدق ذوق من وجوه عديدة ؛ فإن عمودا المذكور كان قد قرأ في ابتداء أمره و برع في الفقه والخلاف وصار معدودا من العلماء ، وصنف كتابا في فقه الحنفية قبل سلطنته بمدة سنين ، وذلك قبل أن يشتهر القفال . فمن يكون بمهارة اللامتناه إلى من يعترفه الصلاة على المذاهب الأربعة بل ولا غيرها . وأصاغر الفقهاء على طلبة العلم يعرفون الخلاف في مثل هذه المسألة . و أيضا حاشا القفال من أن يقع في مثل هذه القبايح من كشف العورة والضراط في المأى وتحكيم رجل نصراني في قراءة كتب المذهبين والإفراء على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة ؛ وما ثم أمر يحتاج إلى ذلك ولا ألجأت الضرورة إلى أن يفعل بعض ما قبل عنه . وإنما محمود بن سبكتكين رجل من المسلمين لا يزيد في الحنفية ولا ينقص من الشافعية ؛ ولعل بعض الفقهاء يكون أفضل منه عند الله تعالى . وها أنا لم أكن مثل القفال في كثرة علومه بل ولا أصاغر تلامذته ، لو قبل لي : افعل بين يدي السلطان بعض ما قبل عن القفال لا أرضى بذلك ، ولا ألتفت إلى السلطان ولا إلى غيره ، ولا أهرأ بصلاة مسلم كائن من كان . فهذا كله موضوع على القفال من أهل التحامل والتعصب . فعوذ بالله من الإستخفاف بالعلماء والوقوع في حقهم و نَسَأَ اللهُ السَّلَامَةَ فِي الدِّينِ “ . (النجوم الزاهرة ، ج : ٤ ، ص: ٢٧٣ - ٢٧٤)

وقال الكوثري : ”...والحكاية كلها مختلفة ، لا القفال المروزي رئيس الطريقة الخراسانية في المذهب الشافعي صلى هذه الصلاة ، ولا السلطان انتقل من مذهبه بسبب ما... فلو كان القفال صلاحا واستهان بالصلاة على تلك السورة المصطعة لسقط من مقام الإمامة لا هل مذهبه ، بل لكفر بميثله الصلاة . ذلك التمثيل المروزي الذي لا يجرو عليه أحرأ أهل الخلاعة والمجون . ونسبة المصنف تلك الصلاة إلى القفال - شيخ والده- أشنع ما ينسب إلى عالم في صدد التعصب للمذهب . ولم يكن القفال بأحسن حالا في الحديث من والده لما تخلى في الحديث حتى يكون له قول في أن هذا المذهب أكثر موافقة للحديث ، وأن ذلك المذهب ليس كذلك . ثم إن عاصمة ملك السلطان كانت غرنة لا مرو . ثم إن السلطان كان ملما بمذهبه لا أميا حتى يروج التدجيل عليه ، بل له مؤلفات معروفة... ومثله ليس يحتاج إلى مترجم نصراني في الإطلاع على مذهب إسلامي كما هو ظاهر ، بل كان المذهب الحنفي هو المذهب السائد في تلك الجهات على مر القرون بدون أن يقع انتقال ملك و دولة من مذهب في تلك النواحي إلى عهد الفخر الرازي ، بل لو كان القفال اجترأ على مثل تلك الصلاة لكان أول ما يلقاه من ذلك الملك العالم المتصلب في الحق التوسيط... والمصنف صدر الحكاية بلفظ (يحكي) مع أن البيا المتصل بشيخ والده ليس مما يخفى أن يحكى مثل تلك الصيغة حيث يجب عليه وعلى والده الذي تخرج به أن يكونا على نية من هذا الأمر . ولم تر مطلقا هذه الحكاية لأحد قبل (ابن الجويني . فالآن أنسحب كلمتي فيما سبق (إني لأظن به أن يعتمد الكذب) و أقول : لعل ابن الجويني هو الذي اصطنع هذه الأقصوصة ثم تناقلتها عصابة التعصب على توال القرون ليجعل الله إفضاحهم بما . والظاهر أنه لم يكن بينهم رجل رشيد ينه إلى بطلانها حتى يبين بطلانها للأخرين . (إحقاق الحق ، ص: ٣٩-٤٣)

٢٩	في ح : (انتهى) ساقطة
٣٠	في ق ، و ح : (وليس) ، بدون (و)
٣١	في ق ، و ح : لأنه
٣٢	في ح : أجمعوا
٣٣	ج : ص: ٣٠

“ وقال القاضي أبو الوليد الباجي في أصوله: ”قال محمد بن جرير الطبري إنكار المرسل بدعة ظهرت بعد المائتين“^{٣٤}. وقال الباجي أيضا: ”لو تبيعت أخبار الفقهاء السبعة و سائر أهل المدينة والشاميين والكوفيين لوجدتهم كلهم قد أرسلوا الحديث“ . فكما أن المخالف جَوَزَ العمل بمرسَل الصحابي كذلك جَوَزَناه بمرسَل التابعين وتابعيهم. وهم الذين شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالعدالة والخيرية بقوله: ”خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم“^{٣٥}. رواه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي عن بن مسعود رضي الله عنه. وروى مسلم عن عائشة رضي الله عنها «خير الناس القرن الذي أنا فيه ثم الثاني ثم الثالث»^{٣٦}. ففي هذين الحديثين دلالة على فضل التابعين وتابعيهم. ولم يكن ذلك إلا^{٣٧} لعلمهم بأحوال الدين، واتباع ما ورثوه عن سيد المرسلين من علم الكتاب والسنة وآثار الصحابة الطاهرين وجدهم في التفتير عما يتوقف عليه القياس و شدة تحفظهم عما يوجب الجرح والإلتباس، وفرط تحرُّزهم عن تغيير ما وجدوه من الحق وعن إلحاق غير الحق بالحق. وكان أبو حنيفة رضي الله عنه كثير الإعتناء بالحديث حتى جَوَزَ نسخ الكتاب بالحديث أي المتواتر والمشهور، لقوة منزلة الحديث عنده. وعمل بالمراسيل وقدمها على الرأي وقدم رواية المجهول على القياس. وقُدَّ الصحابة لإحتمال السماع. فما ذاك إلا لشدة اتباعه بالحديث. عن نعيم بن عمرو قال: «سمعت أبا حنيفة يقول عجبنا للناس يقولون إني أقول بالرأي. وما أفتي إلا بالأثر». وقال نصر بن محمد: «ما رأيت رجلا أكثر أخذًا للأثر من أبي حنيفة». وروى^{٣٨} أحمد بن يونس قال: «سمعت أبي يقول كان أبو حنيفة شديد الاتباع للأحاديث الصحاح.» وروى نصر بن يحيى قال: «سمعت أبا حنيفة يقول عندي صنديق من الحديث ما أخرجت إلا اليسير منها»^{٣٩}. أراد ما سلم من النسخ والمعارضه. وذكر في شرح البيهقي^{٤٠} يحيى بن آدم قال: «إن في الحديث ناسخا ومنسوخا كما في القرآن». وكان النعمان جمع حديث أهل بلدة كله فنظر في آخر ما قبض عليه النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ به فكان بذلك فقيهها. وروى الإمام الصيمري بإسناده عن الحسن بن صالح قال: «كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ والمنسوخ من الحديث فيعمل بالحديث الناسخ إذا صح عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم. وكان عارفا بعلم أهل الكوفة وواقفه أهل الكوفة. وكان يقول إن لأهل كتاب الله ناسخا ومنسوخا وللحديث ناسخا ومنسوخا. وكان حافظا لفضل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأخير الذي قبض عليه مما وصل إلى أهل بلده»^{٤١}. وروى عن أبي يوسف أنه قال: «أحفظ^{٤٢} عشرين ألف حديث منسوخ ولا بد من الناسخ». فأين إنصاف من يتفهم^{٤٣} أن أبا حنيفة وأصحابه لم يكونوا من أهل الحديث، ولم يبلغهم ما أوردته البخاري في صحيحه هل قوله ذلك إلا زيغ وتعضب باطل. نعوذ بالله من ذلك والذي يقضي منه العجب حال هؤلاء في قلة إنصافهم وفرط جورهم واعتسافهم، أن البخاري نشأ ببخارى وحصل ما حصل من الحديث بما وأهلها حنفيون كلهم، ثم إنهم ينفون الحديث عنهم. فذلك دليل واضح على أن الأحاديث التي جمعها البخاري وكانت^{٤٤} عندهم مجموعته^{٤٥} موجودة، لكنهم كانوا علماء راسخين، علموا الناسخ والمنسوخ فلم يعملوا بما ثبت عندهم نسخته.

تبيه:

الحديث المتواتر: ما يرويه قوم لا يُحصى عددهم ولا يُتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، وعدالتهم، وتباين

٣٤ في ق، و ح : المئين
 ٣٥ أخرجه البخاري في صحيحه، فضائل الصحابة، باب: ٤١، ج: ٤، ص: ١٨٩؛ والمسلم في صحيحه، فضائل الصحابة، رقم الحديث: ٢٠٣٣، ج: ٢، ص: ١٩٦٢؛ والترمذي في سننه، فتن، باب: ٤٥، رقم: ٢٢٢١، ج: ٤، ص: ٥٠٠ وأحمد في مسنده، ج: ١، ص: ٣٧٨؛ والطبراني في المعجم الكبير، رقم: ٥٨٤، ج: ١٨، ص: ٢٣٤؛ وابن حبان في صحيحه، رقم: ٦٧٢٧، ج: ١٥، ص: ١٢١
 ٣٦ أخرجه المسلم في صحيحه، فضائل الصحابة، رقم الحديث: ٢٥٣٦، ج: ٢، ص: ١٩٦٥؛ وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم الحديث: ٢٢٣٩٩، ج: ٦، ص: ٤٠٧
 ٣٧ في ح : (إلا) ساقطة
 ٣٨ في ق، و ح : عن
 ٣٩ في ق، و ح : (عن) زيادة
 ٤٠ في ق، و ح : إن لكتاب الله (لأهل) ساقطة
 ٤١ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص: ١١
 ٤٢ في ح : حفظ
 ٤٣ في ح : يتفقون
 ٤٤ في ق، و ح : (و) ساقطة
 ٤٥ في ق، و ح : (مجموعه) ساقطة

أما كتبهم. ويدوم هذا الحدُّ إلى أن يتَّصل برسول الله صلى الله عليه وسلم. وذلك مثل نقل القرآن، والصلوات الخمس، وإعداد الركعات، ومقادير الزكوات وما أشبه ذلك. وهو يوجب علم اليقين. والمشهور: هو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قومٌ لا يُتوهمُ تَوَاطُؤُهُمْ على الكذب فصار بشهادتهم وتصديقهم بمزلة التواتر، حيث صحت الزيادة به على الكتاب. وهو نسخ عندنا. وذلك مثل زيادة الرجم، والمسح على الخفَّين، والتتابع في صيام كفارة اليمين. لكنه لما كان من الآحاد في الأصل ثبت به شبهة سقط به علم اليقين. وخبر الواحد: وهو الذي يرويهِ الواحد أو الإثنين^{٤٦}، فصار^{٤٧} بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر. والمرسل: هو ما يرويهِ التابعي عن رسول الله صلى الله عليه ولم يذكر مَنْ بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم^{٤٨}. كما يفعل ذلك سعيد بن مسيبٍ والنخعيُّ. والمجهول^{٤٩}: هو الذي لم يشتهر برواية الحديث، ولم يُعرف إلا بحديث أو حديثين. فاحفظ ذلك...

فمن قال: «إن مذهب أبي حنيفة مُخالفٌ للحديث» فقد كذب، وافترى، وأظهر جهله وتعصُّبه بين الوري. لأنه رضي الله عنه بين مذهبه على الكتاب المبين، وسنة سيد المرسلين، كما حكاها عن نفسه تَعَمُّدُهُ الله تعالى في رَمْسِهِ. دَكَرَ الشيخ الإمام صاحب جامع المضمرة والمشكلات في أول كتابه قال: «وَحُكِي^{٥٠} أن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم لقي أبا حنيفة فقال له: يا أبا حنيفة! بلغني أنك تصنع مسائل في الفقه بالقياس، وترك أحاديث جدي^{٥١} صلى الله عليه وسلم». فقال له أبو حنيفة: يا ابن رسول الله! إني سائل منك ثلاث مسائل، فأجبتني عنها. أحدها: الصلاة أفضل وأعظم شأنًا أم الصوم؟ قال: «الصلاة». فقال^{٥٢} أبو حنيفة: «لو كان قولنا بالقياس لقلنا إن المرأة إذا طهرت من الحيض تقضي الصلاة ولا تقضي الصوم. ولكننا نقول تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة اتباعا للخبر. الثانية: المني أُنْحَسُ وأقذر أم البول؟ قال: «البول»^{٥٣}. فقال أبو حنيفة: «لو كان قولنا مخالفا للنصوص لكان الغُسلُ من البول أقيس. ولكننا نقول بوجوب الغُسل من المني دون البول عملاً بالآية والخبر». والثالثة: المرأة أضعف وأعجز أم الرجل؟ فقال^{٥٤}: «المراة». فقال أبو حنيفة: «لو كان قولنا بالقياس دون الكتاب والأخبار لكان التضعيفُ في الميراث للمرأة الضعيفة أيق. ولكننا نقول كما قال الله تعالى «فللذكر مثل حظ الأنثيين»^{٥٥}. فعلى هذا مذهبنا بنينا على كتاب الله تعالى وعلى أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم على أقاويل الصحابة رضي الله عنهم^{٥٦} أجمعين ثم على إجماع الأمة. فإن لم نجد شيئاً من هذه الأشياء نقول بالاجتهاد والقياس. فأكرمه محمد بن علي واعتذر إليه وترك قول المخالفين والمعاندين فيه رضي الله عنه وعن آبائه الطاهرين».

وروى^{٥٧} الإمام الصَّيْمَرِيُّ بإسناده عن ابن سَمَاعَةَ عن أبي يوسف قال: «سمعت أبا حنيفة يقول إذا جاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أخذنا^{٥٨} به. وإذا جاء عن أصحابه لم نخرج عن أقاويلهم. وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم^{٥٩}». وذكر صاحب الطبقات عن يحيى بن أكرم قال: «سمعت الحسن بن صالح يقول كان النعمان بن ثابت فيما يعلمه مُتَّبِعَةً^{٦٠} فيه إذا صح الحديث عنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يعدُّه إلى غيره». وقال أبو يوسف القاضي: «ما رأيت أعلم بتفسير الحديث

٤٦ في ق: إثنان
٤٧ في ق: فصاعدا
٤٨ في ق: (ولم يذكر من بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم) ساقطة
٤٩ في ق: والجمهور
٥٠ في ح: وقال حكى
٥١ في ح: (رسول الله) زيادة
٥٢ في ق: (فقال)، بدون (ف)
٥٣ في ح: (قال: "البول") ساقطة
٥٤ في ح: (فقال)، بدون (ف)
٥٥ الآية رقم: ١٧٦ من سورة النساء
٥٦ في ق، و ح: رضوان الله تعالى عليهم. و في ح: بدون (تعالى)
٥٧ في ق، و ح: (القاضي) زيادة
٥٨ في ق: أخذناه
٥٩ في ح: نزاحمناهم
٦٠ أخبار أبي حنيفة للصمري، ص: ١٠-١١
في ق، و ح: مثبتا

من أبي حنيفة». وروى الإمام الصميمي بإسناده عن أبي يوسف قال: «ما خالفت أبا حنيفة في شيء قط فندرتُهُ إلا رأيت مذهبه الذي ذهب إليه أنجى في الآخرة. وكنت ربّما ملتُ إلى الحديث وكان هو أبصر بالحديث الصحيح مني»^{٦٦}.

اعلم أنّ أبا حنيفة رضي الله عنه لا يترك العمل بحديث صحيح إلا أن يكون قد ثبت عنده نسخه أو تخصيصه أو عارضه حديث آخر أو آية من كتاب الله^{٦٧} فيترك العمل به لذلك. ولكن أرباب الظواهر إذا زاده^{٦٨} قد ترك العمل بظاهر الحديث قالوا: «قد رده برأيه». وهذا إفتراء عليه. ومسائله تدل على صحة ما قلنا. وإنما يعمل بالرأي في موضع إنعدم فيه النصّ تمسكاً بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في العمل بالاجتهاد. وقد وفقه الله تعالى في ذلك حتى سمّاه العلماء صاحب الرأي. والرأي اسم للفقه^{٦٩} المُسْتَبَيِّط من النصوص. فكلُّ مَنْ^{٧٠} أَحَدَقْ بمعرفتها كان أعرَفَ بطرق الاجتهاد. وإنما معرفة السنة بمعرفة معانيها دون ظواهرها ولذلك لم يُعَدَّ بأقوال أصحاب الظواهر لاتباعهم ظواهر النصوص من غير استنباط معانيها. وقول من قال: «إن بضاعة أبي حنيفة في علم الحديث كانت قليلة» باطلٌ. فإنه كان إماماً في الحديث. فهذا شعبة إمام أهل الحديث، كان يأمره أن يُحدِّث. عن نصير بن علي قال: «كنا عند شعبة فقبل له مات أبو حنيفة فقال بعد ما إسترجع لقد طَفِعَ عن أهل الكوفة ضوء نور العلم، أما لهم لا يرون مثله أبداً»^{٧١}.

وذكر ابن عبد البر في كتاب الإقتناء، سئل يحيى بن معين وعبد الله بن أحمد الزورقي في السمع^{٧٢} عن أبي حنيفة قال يحيى بن معين: «هو ثقة، ما سمعت أحدا ضعفه». هذا شعبة بن الحجاج يكتب إليه أن يحدث بأمره. وشعبة شعبة. وهو أول من تكلم في الرجال. وكذلك بن المديني أنثى عليه. وقيل ليحيى بن معين «يا أبا زكريا! أبو حنيفة كان يصدق في الحديث؟ فقال نعم صدوق». وهذا عمرو بن دينار قال حماد بن زيد: «كنا نأتي عمرو بن مالك بن دينار فيحدثنا فإذا جاء أبو حنيفة أقبل عليه وتركنا حتى نسأل أبا حنيفة أن يكلمه، وكان^{٧٣} يقول: يا أبا محمد! حدّثهم فيحدثنا، ويدل على علو شأنه ورياسته وسعة علمه وسيادته. إن علماء الحديث قد قبلوا قوله في الجرح والتعديل، وتلقّوه عنه بالقبول وعملوا به كتلقّيه على^{٧٤} الإمام أحمد بن حنبل^{٧٥} والبخاري^{٧٦} وابن معين وابن المديني وغيرهم من شيوخ الفن. وهذا يدل على عظم شأنه وسعة علمه. فمن ذلك ما رواه الترمذي في كتاب العلال^{٧٧} من الجامع الكبير والبيهقي في دلائل النبوة عن أبي حنيفة أنه قال: «ما رأيت أكذب من جابر الجعفي ولا أفضل من عطا بن رباح». وذكر البيهقي في دلائل النبوة أن أبا سعيد قال لأبي حنيفة: «ما تقول في الأخذ عن الثوري» فقال: «اكتب عنه فإنه ثقة ما خلا أحاديث أبي إسحاق عن الحارث، وحديث جابر الجعفي. وقال أبو حنيفة طلق بن حبيب كان يرى القدر. وقال: يزيد بن أبي عياش ضعيف». وقال: «لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس بابا إلى علم الكلام». وقال: «قاتل الله جهنم بن صفوان ومقاتل بن سليمان. هذا أفرط في النفي وهذا أفرط في التشبيه». قال الذهبي في الميزان في ترجمة مقاتل بن سليمان: «قال أبو حنيفة أفرط جهنم في نفي التشبيه حتى قال إنه^{٧٨} ليس بشيء وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه».

ومما يدل على تَوَرُّعه في رواية الحديث ما روى الإمام الطحاوي بإسناده عن أبي يوسف إنه قال: «قال أبو حنيفة لا

٦٢ أخبار أبي حنيفة للصميمي، ص: ١١

٦٣ في ق، و ح: (تعالى) زيادة

٦٤ في ق: رأؤه، و في ح: رواه. والمناسب للساق: (رأوه)

٦٥ في ق: اسم الفقه

٦٦ في ق، و ح: (كان) زيادة

٦٧ أخبار أبي حنيفة للصميمي، ص: ٧٢

٦٨ في ق: أ نسمع؟

٦٩ في ق: وهو

٧٠ في ق، و ح: عن

٧١ في ق: (بن حنبل) ساظلة

٧٢ في ح: (البخاري) ساظلة

٧٣ في ح: (العلل) ساظ

٧٤ في ح: أنه قال

ينبغي للرجال^{٧٥} أن يحدث من الحديث إلا ما يحفظه من يوم سمعه إلى يوم يحدث به. قال ولهذا قلت^{٧٦} رواية أبي حنيفة، لهذه العلة لا لعلة أخرى زعمها المتحاملون عليه».

اعلم أن من اكتفى بظاهر الحديث وأعرض عن بحث المعاني وعجز عن ترتيب الفروع على الأصول انتسب إلى ظاهر الحديث. وسمى أهل المعاني أهل الرأي طعنًا لهم بذلك وهو مدح لهم في الحقيقة. قال فخر الإسلام: «والرأي اسم للفقه».

(قوله فليس جلد كلب مدبوخا). أقول: طهارة جلد الكلب بالدياغ ثابتة بعموم ما روى مسلم في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا دُبِغَ الإهاب فقد طَهَّرَهُ»^{٧٧} وفي لفظ «دبأغه طهوراً». الإهاب: الجلد الذي لم يُدبِغ. فإذا دبغ سُمِّيَ أدبمًا. فهذا الحديث عامٌّ في المأكول وغيره. ويقوله^{٧٨} صلى الله عليه وسلم: «أما إهاب ديبغ فقد طهر»^{٧٩}. أخرجه الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والشافعي، وابن حبان، وأحمد، والبخاري، وإسحاق عن ابن عباس رضي الله عنهما. وأي نكرة يراد بها جزء ما يضاف إليه وقد وُصفت بصفة عامة فتعمُّ ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل. وهذا الحديث حجة على الشافعي في استثنائه الكلب بلا دليل. ولا يُردُّ علينا الحزير والآدمي^{٨٠}. لأننا ما أخرجناهما إلا لنص أقوى منه. إما الآدمي فنكرنا به وتعظيمنا لقوله تعالى {ولقد كرمنا بني آدم...} ^{٨١}. فلو قلنا بطهارة جلده بالدياغ لصار مُمتنِّها ومُستَهاً، وهذا بخلاف التكريم. وأما الحزير فقولته تعالى {أو لحم خنزير فإنه رجس...} ^{٨٢}. والرجس لغة النجس^{٨٣}. فلا يُعارض الكتاب بخبر الواحد ولا دليل على استثناء الكلب. لأنه حيوان يُنتفع به حراسةً واصطياداً. وليس بنجس العين على الصحيح. فصار كغيره من السباع. فإن قيل: «يشكل على هذا السرفين فإنه نجس العين وهو يُنتفع به بإقادة وتقوية للذرع»^{٨٤}. قيل: «هذا الأنتفاع بالإستهلاك فهو جائز في نجس العين. كذا في النهاية». وقيل الصحيح أنه نجس العين. وهو اختيار الفقيه أبو الليث.

(قوله فليطبخ ربه بالنجاسة). أقول: لا وجه لصحة هذه الصلاة عندنا أصلاً. (لأنه لا يخلو إما أن يُطبخ ربه بالمغلظة كالدوم والبول والغائط، فهذه لا وجه لصحتها أبداً. لأن المعفوعه منها قدر الدرهم فما دونه، لا ما زاد عليه)^{٨٥}. وإما أن يُلطخ بالمخففة، كبول ما يؤكل لحمه. فلا وجه أيضاً لجوازها. لأن المعفوعه عنه منها ما دون الربع^{٨٦}. (لأن الربع ربع الشيء له حكم كله)^{٨٧}.

اعلم أن النجاسة على نوعين: مغلظة ومخففة. فالمغلظة عند أبي حنيفة: ما ورد في نجاسته نصٌّ ولم يُعارضه نصٌّ آخر ولا حرج في اجتنابه، وإن اختلفوا فيه. لأن الاجتهاد لا يعارض النص. وعندهما ما اتفق على نجاسته ولا بلوى في إصابته. والمخففة عنده: ما ورد في نجاسته نصٌّ وفي طهارته نصٌّ آخر، ولا يُعرفُ أيهما أسبق تاريخاً لكن دلٌّ دليل^{٨٨} على أنَّ الأخذَ بدليل النجاسة أولى. وذلك في مثل بول ما يؤكل لحمه، وردَّ في نجاسته قوله صلى الله عليه وسلم «استترها من البول، فإن عامة عذاب القبر أولى».

٧٥ في ح ، و ح : للرجل
٧٦ في ح : (أن) زيادة
٧٧ أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الصيد، باب: ٦، رقم الحديث: ١٧، ج: ٢، ص: ٤٩٨؛ والمسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب: ٢٧، رقم الحديث: ٣٦٦، ج: ٢، ص: ٤٩٨؛ وأبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب: ٣٨، رقم الحديث: ٤١٢٣، ج: ٤، ص: ٣٦٧
٧٨ في ح : قوله
٧٩ أخرجه الترمذي في سننه، لباس، باب: ٦، رقم: ١٧٢٨، ج: ٤، ص: ٤٢١؛ والنسائي، كتاب الفروع والعترة، باب: ٤، رقم: ٤٢٣٨، ج: ٧، ص: ١٧٣؛ وابن ماجه، لباس، باب: ٢٥، رقم: ٣٦٠٩، ج: ٢، ص: ١١٩٣؛ والدارمي، كتاب الأضاحي، باب: ٢٠، رقم: ١٩٩١، ج: ٢، ص: ٤١١؛ وابن حبان، رقم: ١٢٨٧، ج: ٤، ص: ١٠٣
٨٠ في ق ، و ح : الآدمي والحزير
٨١ رقم الآية: ٧٠ من سورة الإسراء
٨٢ رقم الآية ١٤٥ من سورة الأنعام
٨٣ في ح : نجس
٨٤ في ح : للذرع
٨٥ في ر : هذه الجملة مكررة
٨٦ في ق : (لا الربع) زيادة
٨٧ في ق ، و ح : لأن ربع الشيء له حكم كله ، وهو المناسب للسياق
٨٨ في ح : الدليل

منه»^{٨٩}. أخرجه الدارقطني من حديث أنس. وأخرج الدارقطني والحاكم عن أبي هريرة مثله. وأخرج الطبراني والدارقطني بلفظ «أن عامة عذاب القبر من البول، فتزهر منه»^{٩٠}. وهذا يدل على نجاسته. والذي^{٩١} ورد في طهارته «أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر العرنيين أن يشربوا من أبوال الإبل وألبانها»^{٩٢}. متفق عليه من حديث أنس موطأ. وهذا يدل على طهارته. وعندهما: ما اختلف في نجاسته. لأن الاجتهاد حجة شرعية كالنص. فلما تعارض فيه النصان على قول أبي حنيفة و^{٩٤} اختلف فيه المجتهدان على قولهما خفف^{٩٥} حكمه، فقلنا بأنه معفو عنه ما لم يتفاحش. والرُبُّ فاحشٌ فقدَرناه بما دونه. وأما التقدير بقدر الدرهم في المعلطة لأن الأصل فيه أن القليل معفو عنه بالإجماع كالتي لا يُدركها البصر ودمُ البعوض والبراغيث، والكثيرُ معتبرٌ بالإجماع. فجلعنا الحدَّ الفاصل قدر الدرهم أخذاً من موضع الإستنجاء. فإن بعد الإستنجاء بالحجر، إن كان الخارج قد أصاب جميع المخرج يبقى الأثر في جميعه. وذلك يُبلغ قدر الدرهم، والصلاة جائزة معه إجماعاً. فقلنا أن قدر الدرهم عفوٌ شرعاً. لأن النجاسة لا تختلف باختلاف المواضع. فإذا عُفي^{٩٦} عن الأثر في موضع الإستنجاء فجميع البدن في حكمه. قال إبراهيم النخعي: «أرادوا أن يقولوا مقدار المقعدة. فاستقبحوا ذلك في مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم».

(قوله فتوضاً بنبيذ التمر). أقول: إن أبا حنيفة من شدة اتباعه للحديث روي عنه جواز التوضؤ بنبيذ التمر في قوله القدام الذي رجع عنه لورود الأثر فيه. وهو حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الذي رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجة والدارقطني من طريق أبي فرارة عن أبي زيد^{٩٧} مولى عمرو بن حريث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له ليلة الجن: «عندك طهور؟». قال: «إلا شيء من نبيذ في إداوة»^{٩٨}. قال: «تمرة طيبة وماء طهور». وزاد الترمذي: «فتوضاً منه». ورواه أحمد، فزاد أيضاً: «وتوضاً منه وصلى»^{٩٩}. إلا أن الدارقطني تكلم في الرواة^{١٠٠} وذكر أن بعضهم متروك، وبعضهم لا يُحتج بحديثه^{١٠١}، وبعضهم ضعيف. وهذا جرحٌ غير مفسر فلا يُقبل منه. لأن الطاعن إذا كان غير صحابي لم يُقبل جرحه إلا مفسراً بسبب صالح للجرح. متفق عليه بين العلماء ممن لا يكون متعصباً فلو أنهم^{١٠٢} بأن قال: «هذا الحديث غير ثابت أو منكرو أو فلان متروك الحديث أو ذاهب الحديث أو مجروح أو ليس بثقة أو ليس بعدل» من غير ذكر سبب الجرح لم يُقبل جرحه على المختار. والدارقطني ظاهر التعصب على الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه. قال الترمذي: «أبو زيد رجلٌ مجهول» يعني مجهولاً^{١٠٣} اسمه. لأن الإمام أبا بكر قال في شرح الترمذي: «أبو زيد مولى عمرو بن حريث. روى عنه راشد بن كيسان». وهذا يُخرجه عن حدِّ الجهالة. فإن قلت: «قال أحمد: أبو فرارة رجلٌ مجهول». قلت: «قد صرح الترمذي بأنه راشد بن كيسان. وراشد بن كيسان ثقة، روى عنه غير واحد من الأجلء». فإن قلت: «إن البخاري ذكر أبو فرارة العيسسي^{١٠٥} راشد بن كيسان، وأبا فرارة^{١٠٦} غير مُسمى فيحتمل بهذا الوجه أهما إثنان». فقد أُجيب بأنه أتماً يحتمل، إن لو قال: روى أبو فرارة راشد بن كيسان بن فرارة. وقد صرح الترمذي باسمه كما

٨٩ أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الطهارة، باب نجاسة البول، رقم الحديث ٤٢، ج: ١، ص: ١٢٩٦
 ٩٠ أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رقم الحديث: ١١٢٠، ج: ١١، ص: ٦٩؛ والدارقطني في سننه، كتاب الطهارة، باب نجاسة البول، رقم الحديث: ٩، ج: ١، ص: ١٢٨
 ٩١ في ح: (الذي) مكررة
 ٩٢ في ق، و ح: ألبان الإبل وأبوالها
 ٩٣ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب: ٣٦، ج: ٥، ص: ٧٠؛ والمسلم في صحيحه، كتاب القسامة، باب: ٢، رقم الحديث: ١٦٧١، ج: ٤، ص: ١٢٩١
 ٩٤ في ق، و ح: أو
 ٩٥ في ق، ح: خف
 ٩٦ في ح: فإنه أعفى
 ٩٧ في ق: (عن أبي زيد) ساقطة
 ٩٨ في ح: إداوة
 ٩٩ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب: ٤٢، رقم الحديث: ٨٤، ج: ١، ص: ٦٦؛ والترمذي، كتاب الطهارة، باب: ٦٥، رقم الحديث: ٨٨، ج: ١، ص: ١٤٧؛ وابن ماجة، كتاب الطهارة، باب: ٣٧، رقم: ٣٨٤، ج: ١، ص: ١٣٥؛ وأحمد في مسنده، ج: ١، ص: ٤٠٢؛ والطبراني في المعجم الكبير، رقم الحديث: ٩٩٦٧، ج: ١٠، ص: ٦٦؛ وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: ٢٦٣، ج: ١، ص: ٣٢
 ١٠٠ في ح: الرواية
 ١٠١ في ح: حديث، بدون (ه)
 ١٠٢ في ح: فلم
 ١٠٣ في ح: أنهم
 ١٠٤ في ح: (بمعنى مجهولاً) ساقطة
 ١٠٥ في ح: أبا فرارة العيسسي
 ١٠٦ في ق: (ذكر أبو فرارة العيسسي راشد بن كيسان وأبا فرارة) ساقطة

تقدم فوافق تصريحه تصريح البخاري. فثبت أنه راشد بن كيسان العيسبي^{١٠٧} الكوفي، وانتفى أن يكون غيره. فإن قيل: «قد صحَّ عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «لم أكن مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن»^{١٠٨}. فقد أُجيب بأن الليلة التي نفاها ابن مسعود غير الليلة التي أثبتها أبو حنيفة. لأن ليلة الجن وقعت ستَّ مرات. الأولى قيل فيها أُسْطِيرَ أو احتسل^{١٠٩} والتمس. والثانية كانت بالْحُجُون. والثالثة كانت بأعلا^{١١٠} مكة. والرابعة كانت ببقيع العَرْقَد. وفي هؤلاء الثلاثة الليالي^{١١١} حضر ابن مسعود وخطَّ عليه. والخامسة كانت خارج المدينة حضرها زبير بن العوام. والسادسة كانت في بعض أسفاره، حضرها بلال بن الحارث. وقد صحَّ كونه معه في خبر. أجمع الفقهاء على العمل به وهو أنه قال: «أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فأمرني أن آتية بثلاثة أحجار فوجدت حجرتين، والتمستُ الثالث فلم أجد. فأخذت روثاً فأنتيته بما. فأخذ الحجرتين وألقى الروث وقال: هذا رجس^{١١٢}». وأخرجه البخاري والترمذي. وروى الدارقطني عن علي رضي الله عنه أنه قال: «لا بأس بالوضوء بالنبذ»^{١١٣}. وقال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن: «روى الوضوء بالنبذ عن النبي صلى الله عليه وسلم أبو أمامة أيضاً»^{١١٤}. واستدل^{١١٥} أبو حنيفة في هذه المسألة بهذا الحديث وترك لأجله القياس. ووافقه على ذلك سفيان الثوري، هكذا قال الترمذي، ووافقه أيضاً عكرمة، وسبقهم بهذا القول علي رضي الله عنه. إلا أن الذي استقرَّ عليه المذهب عدم جواز التوضؤ به^{١١٦}، لأن الإمام رجع عنه. والمجتهد إذا رجع عن قول لا يجوز الأخذ به كما^{١١٨} في التوشيح. وعلى رواية الجواز لا يجوز التوضؤ به إلا عند عدم الماء بإجماع الفقهاء^{١١٩}. نصَّ عليه الطحاوي. وفي كتاب الصلاة لمحمد بن الحسن أنما يجوز للرجل أن يتوضأ بالنبذ ما لم يجد الماء. فإذا وجد الماء لم يجز له أن يتوضأ بالنبذ. فإن توضأ به ثم وجد الماء إنتقض وضوؤه ذلك، وعليه أن يستقبل الوضوء بالماء. وهذا قد توضأ به مع وجود الماء^{١٢٠}، وذا لا يجوز أصلاً. وتفسير النبذ أن يُلقى التمر في الماء فيأخذ الماء حلاوته، ولا يصير تخنياً ولا مسكراً. فإن صار مسكراً لا يجزئ شربه ولا يجوز التوضؤ به.

(قوله: وكان وضوؤه منكوساً). أقول: فيه إشارة إلى أنه لم يرتب الوضوء. والدليل على عدم الوجوب^{١٢١} من وجهين. أحدهما: أن الواو العاطفة لمُطْلَقِ الجمع دون الترتيب، بإجماع نحاة البصرة والكوفة. وقد نص سيبويه على ذلك في سبعة عشر موضعاً من الكتاب. والثاني: أن عدم الترتيب في الوضوء مروى عن علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم، وقالوا: «لا بأس بأن^{١٢٢} تبدأ برجليك قبل يديك في الوضوء». حكاه عنهم الشيخ أبو الحسن بن بطلال في شرح البخاري، وابن المنذر. وروى الدارقطني عن علي رضي الله عنه أنه قال: «ما أبالي إذا يَمَّمْتُ^{١٢٣} وضوئي بأي أعضاء بدأت»^{١٢٤}. وقد وافقنا على ذلك مالك وهو قول عطاء وابن المسيب ومكحول والأوزاعي^{١٢٥} وربيعة وداود والنخعي، وبه قال الليث والسوري والأوزاعي

١٠٧ في ق: العيسبي، و في ح: العيسبي
 ١٠٨ أخرجه المسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: ٢٣، رقم الحديث: ٤٥٠، ج: ١، ص: ٣٣٣
 ١٠٩ في ق، و ح: اغتيل
 ١١٠ في ح: بأعلى
 ١١١ في ق: الليالي الثلاث، و في ح: (الثالثة) ساقطة
 ١١٢ في ق، و ح: ركس
 ١١٣ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب: ٢١، ج: ١، ص: ٤٤٧؛ والترمذي في سننه، كتاب الطهارة، باب: ١٣، رقم: ١٧، ج: ١، ص: ٢٥٥؛ والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب: ٣٨، رقم: ٤٢، ج: ١، ص: ٤٣٩؛ وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة، باب: ١٦، رقم: ٣١٤، ج: ١، ص: ١١٤؛ وأحمد في مسنده، ج: ١، ص: ٣٨٨؛ والدارقطني في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبذ، رقم الحديث: ١٦، ج: ١، ص: ٧٧
 ١١٤ أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبذ، رقم الحديث: ٢١، ج: ١، ص: ١٧٩؛ والبيهقي في سننه، كتاب الطهارة، رقم الحديث: ٣١، ج: ١، ص: ١١٨؛ وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم الحديث: ٢٦٤، ج: ١، ص: ٣٢
 ١١٥ أحكام القرآن للحصاص، ج: ٢، ص: ٤٨٤
 ١١٦ في ح: استدرك
 ١١٧ في ح: (الوضؤ به) ساقطة وفي مكانه: جوازهم. والصواب: عدم جواز التوضؤ به
 ١١٨ في ق، و ح: (شرح) زيادة
 ١١٩ في ق، و ح: العلماء
 ١٢٠ في ح: (الماء) ساقطة
 ١٢١ في ق، و ح: عدم وجوب الترتيب
 ١٢٢ في ح: أن
 ١٢٣ في ق: تمت
 ١٢٤ أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الطهارة، رقم الحديث: ٤٠٦، ج: ١، ص: ١٤٠؛ وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم الحديث: ٤١٨، ج: ١، ص: ٤٣
 ١٢٥ في ق، و ح: والزهري

. وقال الإمام أبو بكر الرازي: « ولا يروى عن أحد من السلف والخلف^{١٢٦} مثل قول الشافعي. فإن قلت : « الفاء في قوله تعالى {فاغسلوا وجوهكم...} ^{١٢٧} يدل على الترتيب بالاتفاق فيفرض تقدم غسل الوجه ويفرض تقدم الباقي مُرتباً. لأن تقدم غسل الوجه^{١٢٨} مع عدم الترتيب خلاف الإجماع». قلنا: « المذكور بعد الفاء والواو^{١٢٩}. فالمراد فاغسلوا هذا المجموع ، فلا دلالة في الآية على تقدم غسل الوجه. وإن سلّم فمَن استدل المجتهد بهذه الآية لم يكن الإجماع منقّداً^{١٣٠}. فاستدلالة^{١٣١} بما على ترتيب الباقي إستدلال بلا دليل ، وتمسك بمجرّد اعتقاده ، لا بالإجماع.

(قوله: ففوضاً من غير نية للوضوء). أقول: لا وجه لصحة طهارته بنبيذ التمر من غير نية. لأن النية في التوضؤ^{١٣٢} بنبيذ التمر شرط. كذا في شرح المجمع والثقاية مَعْرُضِينَ إلى الكفاية. وقال في الغاية: «فإن لم يجد إلا نبيذ التمر ، قال أبو حنيفة: يتوضأ به ويُشترط فيه النية. وفي التبيين مثله. فإن^{١٣٣} الوضوء بالنبيذ بدل كالتيمم. وذلك لأن التوضؤ به ثبت بخلاف القياس ، فلا بد من اشتراطها فيه كالنية في التيمم. لأنه حَلَفَ عن الماء. وأما الوضوء بالماء المطلق فلا يحتاج إلى النية في كونه مفتاحاً للصلاة. لكنه يحتاج إليها في كونه سبباً للثواب^{١٣٤} على الأصح. لأنه لا يقع عبادةً بدونها. والدليل على عدم اشتراط النية في الوضوء بالماء المطلق ما روى البخاري ومسلم: «أن النبي صلى الله عليه وسلم علم الأعرابي الوضوء ولم يذكر له النية». والأعرابي كان جاهلاً بأحكام الوضوء. فلو كانت النية شرطاً لصحة الوضوء لبيّنها له. لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. وما روى مسلم أيضاً عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت للنبي صلى الله عليه وسلم: «يا رسول الله! إني امرأة أشد ضفر رأسي ، فأنقضه^{١٣٥} لغسل الجنابة». فقال: «لا، إنما يكفيك أن تحنّ على رأسك ثلاث حنّيات. ثم تُفِيضِينَ عَلَيْكَ الْمَاءَ فَتُطَهَّرِينَ»^{١٣٦}. فلو كانت النية شرطاً لبيّنها لها. فإن قيل: «لعلها كانت عالمةً بأنها شرط من قوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات». فقد^{١٣٧} أُجيب: بأن هذا الإحتمال إنما يثبت على تقدير أن يكون الحديث المذكور دالاً على اشتراط النية ، كما يقوله^{١٣٨} الخصم. وليس الأمر كذلك. لأن معناه: إنما ثواب الأعمال بالنيات. لأن الثواب منوطٌ بالنية اتفاقاً. فلا بد أن يُقدَّر «الثواب» ، أو يُقدَّر شيءٌ يشمَل الثواب نحو «حكم الأعمال بالنيات». فإن قُدِّر «الثواب» فظاهر. وإن قُدِّر «الحكم» وهو نوعان: دينوي كالصحة ، وأخروي كالثواب. والأخروي مرادٌ بالإجماع. فإذا قيل: «حكم الأعمال ويراد به الثواب» ، صدقَ الكلام بالاتفاق^{١٣٩} ، فلا دلالة^{١٤٠} للحديث على «الصحة». فإن قيل: «مثل هذا الكلام يتأتى في جميع العبادات فلا دلالة له^{١٤١} على اشتراط النية في العبادات^{١٤٢}. وذا باطل فإن المتمسك في اشتراط النية هذا الحديث». قلنا: «يقدر الثواب. لكن المقصود في العبادات المحضة الثواب^{١٤٣}. فإذا حلت عن المقصود لا يكون لها صحة. لأنها لم تُشرَعْ إلا مع كونها عبادةً بخلاف الوضوء. إذ ليس عبادةً مقصودةً ، بل شرع شرطاً لجواز الصلاة. فإذا حلت^{١٤٤} عن الثواب انتفى كونه عبادةً. لكن لا يلزم من هذا أن تُنْفَاءُ صحته بمعنى أنه مفتاح الصلاة كما في سائر الشروط ،

١٢٦ في ح : (الخلف) ساقطة
١٢٧ رقم الآية ٦ من سورة المائدة
١٢٨ في ق : (ويقرض تقدم الباقي مرتباً. لأن تقدم غسل الوجه) ساقطة
١٢٩ في ق : المذكور بعد الفاء الواو، هو المناسب للسياق
١٣٠ في ح : معتقداً
١٣١ في ح : فسندلها
١٣٢ في ح : (فاتوضؤ) ساقطة
١٣٣ في ق ، و ح : لأن
١٣٤ في ق : للصلاة
١٣٥ في ح : أنأنقضه
١٣٦ أخرجه المسلم في صحيحه، كتاب الحيض، رقم الحديث: ٣٣٠، ج: ١، ص: ٢٥٩؛ و أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب: ٩٩، رقم الحديث: ٢٥١، ج: ١، ص: ١٧٣؛ و النسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب: ١٤٨، رقم الحديث: ٢٣٩، ج: ١، ص: ١٣٠؛ وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة، باب: ١٠٨، رقم الحديث: ٦٠٣، ج: ١، ص: ١٩٨
١٣٧ في ح : قد
١٣٨ في ح : يقول
١٣٩ في ح : (بالاتفاق) ساقطة
١٤٠ في ح : (فلا) ساقطة
١٤١ في ح : (له) ساقطة
١٤٢ في ق : (فلا دلالة له على اشتراط النية في العبادات) ساقطة
١٤٣ في ح : للثواب
١٤٤ في ق : حلى

كتطهير^{١٤٥} الثوب والمكان و ستر العورة. فإنه لايشترط النية في شيء منها.

(قوله: وكبر بالفارسية). أقول : لو شرع من يُحسِن العربية بالفارسية بأن يقول «خدا بزرگست^{١٤٦}» أو «بنام خداي بوزگ^{١٤٧}» صح عند أبي حنيفة مع الكراهة. لأن المقصود من التكبير هو التعظيم. وذا لا يختلف بالعربية أو الفارسية. ولإطلاق قوله تعالى {وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى^{١٤٨}} فإنه نزل في التكبيرة الأولى. فإن قلت: «هذا المطلق، نُقِيدهُ^{١٤٩} بقوله صلى الله عليه وسلم: «مفتاح الصلاة الطهورُ، وتحريمها التكبيرُ، وتحليلها التسليم»^{١٥٠}. رواه الأربعة إلا النسائي، وأحمد وإسحاق وابن أبي شيبه والبخاري. قلنا: «لا وجه لإيجاب المعين بعد حصول التعظيم الذي هو المقصود من التكبير، مع علمنا بأنه لم^{١٥١} يجب لعينه فصار نظيرُ قوله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناسَ حتى يقولوا لا إله إلا الله»^{١٥٢}. فلو آمن بغير^{١٥٣} العربية جاز بالإجماع لحصول المقصود. فكذا هذا. وعندهما لا يجوز الشرع بالفارسية إلا إذا كان لا يُحسن العربية.

(قوله: ثم قرأ بها^{١٥٤}). أقول: القرآن اسم لكلام الله تعالى. وهو صفة أزلية، قائمة بذاته تعالى، مُنافية للسكوت والآفة. ليس من جنس الحروف والأصوات. والله تعالى متكلمٌ بها، أمرٌ، ناهٍ، مخبرٌ. واللغات كلها مخلوقةٌ، وكلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «القرآنُ كلامُ الله، غيرُ مخلوق، ومن قال إنه^{١٥٦} مخلوقٌ فهو كافرٌ بالله العظيم»^{١٥٧}. وسُمِّي المنظومُ العربي قرآناً لتؤدَّى ما هو القرآن به. فإذا أدَّى بالفارسية سُمِّي قرآناً أيضاً^{١٥٨} لتأديهِ بها. ويدل عليه قوله تعالى {ولو جعلناه قرآناً أعمجياً...^{١٥٩} فإنه دلٌّ على أن تلك الصفة لو أدت بالفارسية لكانت قرآناً. فإذا كانت كذلك^{١٦٠} جازت الصلاة بها. وجواز الصلاة بالعربية ليس باعتبار^{١٦١} أمها^{١٦٢} عربية. بل باعتبار^{١٦٣} أمها^{١٦٤} دالة على القرآن الذي هو المعنى القائم بذاته تعالى. والفارسية مثلها في هذا المعنى فيثبت الحكم فيها دلالة. كيف وقد قال الله تعالى {وإنه لَفِي زُبرِ الأولين^{١٦٣}} الضميرُ راجعٌ إلى القرآن. ولم يكن فيها هذا النظم بل معناه. فدل ذلك^{١٦٤} على أن القرآن هو المعنى. والفارسية مشتملة على معناه، فيكون جائزاً في حق الصلاة خاصة. لأن المناجاة حالة دهشية^{١٦٥}. وكون القرآن هو المعنى مذهب جمهور المتكلمين. لكن الصحيح من مذهب أبي حنيفة أن القرآن هو النظم أو^{١٦٦} المعنى جميعاً، إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق^{١٦٧} جواز الصلاة خاصة. وعندهما

- ١٤٥ في ح : كما في تطهير الثوب
 ١٤٦ في ق : خداي بزرگت
 ١٤٧ في ق : بزرگ ، وفي ح : خدا بزرگ
 ١٤٨ رقم الآية: ١٥ من سورة الأعلى
 ١٤٩ في ق : تقيده
 ١٥٠ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة: باب: ٣١، رقم الحديث: ٤٦١، ج: ١، ص: ٤٩؛ والترمذي في سننه، كتاب الطهارة: باب: ٤٣، رقم الحديث: ٤٣، ج: ١، ص: ٤٨؛ وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة: باب: ٣، رقم: ٢٧٥، ج: ١، ص: ٤٨؛ وأحمد في مسنده، ج: ١، ص: ١٢٣؛ والدارمي في سننه، كتاب الوضوء، باب: ٢٢، رقم: ٦٩٣، ج: ١، ص: ١٤٠؛ والدرقطني في سننه، كتاب الصلاة، رقم الحديث: ٤١، ج: ١، ص: ٣٥٩؛ وابن أبي شيبه في مصنفه، رقم الحديث: ٢٣٧٨، ج: ١، ص: ٢٠٨
 في ح : لا
 ١٥٢ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: ٢٨، ج: ١، ص: ١٠٢؛ والمسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، رقم الحديث: ٢٠، ج: ١، ص: ٥١؛ وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب: ١، رقم الحديث: ١٥٥٦، ج: ٢، ص: ١٩٨؛ والترمذي في سننه، كتاب الإيمان، باب: ١، رقم الحديث: ٢٦٠٦-٢٦٠٧، ج: ٥، ص: ٤٣؛ والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب: ٤، رقم الحديث: ٤٤٤١، ج: ٥، ص: ٤١٤؛ وابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب: ١، رقم الحديث: ٣٩٢٧-٣٩٢٨-٣٩٢٩، ج: ٢، ص: ١٢٩٥؛ وأحمد في مسنده، ج: ١، ص: ١١
 ١٥٣ في ق : (بغير) ساقطة
 ١٥٤ في ق : بالفارسية
 ١٥٥ في ح : ليس
 ١٥٦ في ح : (إنه) ساقطة
 ١٥٧ أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الشهادات، رقم الحديث: ٢٠٨٩٠، ج: ١٠، ص: ٣٤٧؛ وفي شعب الإيمان، رقم الحديث: ١٦٨، ج: ١، ص: ٣٣٢
 ١٥٨ في ح : (أيضاً) ساقطة
 ١٥٩ رقم الآية: ٤٤ من سورة الفصل
 ١٦٠ في ح : كذلك) ساقطة
 ١٦١ في ح : باعتبارها
 ١٦٢ في ح : باعتبارها
 ١٦٣ رقم الآية: ١٩٦ من سورة الشعراء
 ١٦٤ في ق : (ذلك) ساقطة
 ١٦٥ في ق ، و ح : دهشة
 ١٦٦ في ق ، و ح : وهو الصواب
 ١٦٧ في ح : (حق) ساقطة

لايجوز^{١٦٨} القراءة بالفارسية إذا كان يُحسن^{١٦٩} العربية. أما إذا عَجَزَ عن اللفظِ أتى بما يقدرُ عليه. لأنه قرآنٌ من وجه لاشتماله على المعنى. كمن عجز عن الركوع والسجود، أتى بالإيماء. وقد رُوِيَ رجوعُ أبي حنيفة إلى قولهما، وعليه الفتوى.

والراوي لرجوعه أبو بكر الرازي، ذُكر^{١٧٠} في الغاية والسراج الوهاج^{١٧١}. وقال الإمامُ فخر الإسلام علي البزدوي في شرح المبسوط: «قد صحَّ رجوعُ أبي حنيفة إلى قولهما». وفي مجمع البحرين: والأصحُّ رجوعه. وقال في جامع المصنرات: «والصحيح هو الرجوع وعليه الإعتماد». والمجتهد إذا رجع عن قول لايجوز العمل به كما تقدّم.

والحاصل أنَّ المصلِّي لو قرأ بالفارسية حالة العجز عن العربية صحَّ عندنا بالاتفاق. ولو قرأ بما حالة القدرة لا يصحُّ بالاتفاق على^{١٧٢} الصحيح المفتى به. وكان أبو حنيفة أولاً يقول بالصحة نظراً إلى عدم أخذ العربية في^{١٧٣} مفهوم القرآن، ثم رجع عن هذا القول ووافقهما في عدم الجواز، وهو الحق. لأن المفهوم من القرآن باللام ما^{١٧٤} هو العربي في عرف الشرع. وهو المطلوب بقوله تعالى {فأقرؤا ما تيسر من القرآن...} ^{١٧٥}. قال في النهاية: «والخلاف فيما إذا جرى على لسانه من غير قصد. أما مَنْ تعمَّد قراءة القرآن بالفارسية يكون مجنوناً أو زنديقاً. فالمجنون يُداوى، والزنديق يُقتل». انتهى. فهذا المصلِّي إما مجنونٌ فيستحق دَوَاؤه ولا يُعتبر قوله ولا فعله، أو زنديقٌ فيجب قتله، ولا يُقبل^{١٧٦} توبته.

(قوله^{١٧٧} آية). أقول: ذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أنَّ أقلَّ ما تجوز به^{١٧٨} الصلاة آيةٌ بدليل قوله تعالى {فأقرؤا ما تيسر من القرآن...} ^{١٧٩} من غير فصل، إلا أنَّ ما دون الآية خرج عنه بالإجماع. فتكون الآية مرادةً. وتقييد الآية بقوله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^{١٨٠} زيادة على النص. والزيادة عليه تكون^{١٨١} نسخاً لإطلاقه. ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز^{١٨٢}. لأنَّ من شروط^{١٨٣} النسخ^{١٨٤} أن يكون الناسخ مثلاً للناسخ أو أقوى منه بدليل قوله تعالى {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها...} ^{١٨٥}. ولايجوز أن يُجعل^{١٨٦} الحديث بياناً للآية. لأنَّ البيان يستدعي سبق الإجمال، ولا إجمال فيها إذ المحمل ما يتعدَّر العمل به قبل البيان. والآية ليست كذلك. لكن^{١٨٧} خبر الواحد يوجب العمل فقلنا بوجوب الفاتحة لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^{١٨٨}. رواه البخاري ومسلم من حديث عبادة رضي الله عنه؛ والسورة أيضاً لما روى ابن ماجه عن أبي سعيد الخدري قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد^{١٨٩} لله وسورة معها»^{١٩٠}. وأخرجه الترمذي في أثناء حديث، وأخرجه ابن عدي ولفظه: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب والسورة. وفي رواية

- ١٦٨ في ق : لا تجوز
١٦٩ في ق : لا يحسن ، والمناسب للسياق كما في العبارة
١٧٠ في ح : ذكره
١٧١ في ح : (الوهاج) ساقطة
١٧٢ في ح : وعلى ، والضواب كما في العبارة
١٧٣ في ح : من
١٧٤ في ق : أمّا
١٧٥ رقم الآية: ٢٠ من سورة المزمل
١٧٦ في ق ، و ح : ولا تقبل
١٧٧ في ق : (ثم قرأ) زيادة
١٧٨ في ق : (به) بعد (الصلاة) ، وفي ح : (به) ساقطة
١٧٩ رقم الآية: ٢٠ من سورة المزمل
١٨٠ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: ٩٥، ح: ١، ص: ١٨٤؛ والمسلم في صحيحه، رقم الحديث: ٣٩٤، ح: ١، ص: ٢٩٥؛ وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: ١٣١، رقم الحديث: ٨٢٠، ح: ١، ص: ٥١٢؛ والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب: ٦٩، رقم الحديث: ٢٤٧، ح: ٢، ص: ٢٥
١٨١ في ح : يكون
١٨٢ في ق ، و ح : جائز
١٨٣ في ق : شرط
١٨٤ في ح : الضحة ، في مكان (من شروط النسخ)
١٨٥ رقم الآية: ١٠٦ من سورة البقرة
١٨٦ في ح : (يجعل) ساقطة
١٨٧ في ح : تكن
١٨٨ تقدم تخريجه
١٨٩ في ح : الحمد
١٩٠ أخرجه ابن ماجه في سننه، إقامة الصلاة، باب: ١١، رقم الحديث: ٨٣٩، ح: ١، ص: ٢٧٤؛ وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم الحديث: ٣٦٣٢-٣٦٣٣، ح: ١، ص: ٣١٧

له في ١٩١ فريضته وغيرها ، وعن رفاعة بن رافع في قصة المنسيءُ صَلَاتِهِ «...١٩٢ ثم أقرأ بما شئت» ١٩٣ ، أخرجه أحمد. ولأبي داود من هذا الوجه «... ثم أقرأ ١٩٤ بأَمِّ الْقُرْآنِ وبِمَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَقْرَأَ» ١٩٥. وأخرج أبو داود مِنْ وَجْهِ صَحِيحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ «أَمْرُنَا أَنْ نَقْرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَمَا تَبَسَّرَ» ١٩٦. وَصَحَّحَهُ ابْنُ حِبَانَ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ ، وَلَفْظُهُ «أَمْرُنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...». وكذا أخرجه أحمد وأبو يعلى ، فقلنا بوجوبهما عملاً بالحديث حتى نكروه ١٩٨ الصلاة بتركهما ، ويأثمُ تاركهما عمداً ، ويلزمُ سجود السهو بتركهما سهواً. ولا تفسد الصلاةُ بدليل ما روى البخاري ومسلم وغيرهما «أن النبي صلى الله عليه وسلم علم الأعرابي إلى أن قال: ثم اقرأ ما تبسّر معك من القرآن» ١٩٩. فإن قلتَ لِمَ قُلْتُمْ: «إن قوله صلى الله عليه وسلم «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» خيرٌ واحداً بل هو خير مشهور تلقته الأمة بالقبول فتجوز ٢٠٠ الزيادة بمثله». قلنا: «نعم ، إذا كان محكماً. أما إذا كان محتملاً فلا. وهذا محتملٌ ، لأنه ٢٠١ يجوز ٢٠٢ أن يراد به نفي الجواز كقوله صلى الله عليه وسلم «لا صلوة إلا بطهور» ٢٠٣ ؛ وأن يراد به نفي الفضيلة كقوله صلى الله عليه وسلم «لا صلوة لجار المسجد إلا في المسجد» ٢٠٤ (أخرجه أبو داود وصحَّحه).

(قوله: ثم نقر نقرتين كنقرات الديك ٢٠٥). أقول: يعني أنه ٢٠٦ ترك تعديل الأركان. والمراد به تسكين الجوارح في الركوع والسجود والقومة بينهما، والقعدة بين السجدين. كذا ذكره الإمام المُرْزُزِي في المَغْرِب ، وعوّل عليه التاتارخانية ، واختير في الإختيار.

اعلم أن تعديل الأركان واجب عند أبي حنيفة ومحمد على الصحيح لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك ، وليس بفرض. والدليل عليه ٢٠٧ إطلاق قوله تعالى «...اركعوا واسجدوا...» ٢٠٨. وأصل الركوع الإنحناء ، والسجود وضع الجبهة على الأرض ، فتعلقت بالأدنى منهما. والتقييد بخبر الواحد تكون نسخاً فيما لا يحتاج إلى البيان. وهذا ليس بمحمّل فيكون اشتراط الطمأنينة نسخاً وهذا لا يجوز كما تقدم. فإن قلت: «فما الجواب عن الحديث الذي رواه الأئمة الستة إلا مالكا عن أبي هريرة رضي الله عنه «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل المسجد فدخل له ٢٠٩ رجل ، فصلى وسلم على النبي فردّ عليه ٢١١ وقال له: «ارجع ٢١٢ فصل فإنك لم تصل». فرجع الرجل فصلى كما كان يصلى حتى فعل ذلك ثلاث مرّات ، والنبي يرّده. فقال الرجل: «والذي بعثك بالحق ، ما أحسن غير هذا ، فعلمني». فقال له: «إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تبسّر معك من القرآن ، ثم اركع حتى تطمئن راعكاً ، ثم ارفع حتى تعدل قائماً ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم ارفع حتى تطمئن جالساً. وافعل ذلك في

١٩١ في ح : (في ساقطة)
 ١٩٢ في ق ، و ح : (ثم اقرأ بأَمِّ الْقُرْآنِ) زيادة
 ١٩٣ أخرجه أحمد في مسنده، ج: ٤، ص: ٣٤٠؛ وابن حبان في صحيحه، رقم الحديث: ١٧٨٧، ج: ٥، ص: ٨٨
 ١٩٤ في ح : قرأ
 ١٩٥ في ح : قرأ
 ١٩٦ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: ١٤٣، رقم الحديث: ٨٥٩، ج: ١، ص: ٥٣٧
 ١٩٧ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: ١٣١، رقم الحديث: ٨١٨، ج: ١، ص: ٥١١
 ١٩٨ في ح : تكره
 ١٩٩ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: ٩٥، ج: ١، ص: ١٨٤؛ والمسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، رقم الحديث: ٣٩٧، ج: ١، ص: ٢٩٨
 ٢٠٠ في ح : (فتجوز) ساقطة
 ٢٠١ في ح : (لأنه) ساقطة
 ٢٠٢ في ح : لا يجوز
 ٢٠٣ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة، باب: ٢، رقم الحديث: ٢٧١-٢٧٢-٢٧٣، ج: ١، ص: ١٠٠؛ وابن حبان في صحيحه، رقم الحديث: ٣٣٦٦، ج: ٨، ص: ١٥٢؛ والدارقطني في سننه، كتاب الصلاة، باب ذكر وجوب الصلاة على النبي، رقم الحديث: ٤، ج: ١، ص: ٢٥٥
 ٢٠٤ أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصلاة، باب الحث لجار المسجد، رقم الحديث: ١، ج: ١، ص: ٤١٩؛ والبيهقي في سننه، كتاب الصلاة، رقم الحديث: ٤٩٤٢، ج: ٣، ص: ٤٨١؛ وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم الحديث: ٣٤٦٩، ج: ١، ص: ٣٠٣
 ٢٠٥ في ق : (من غير فصل) زيادة
 ٢٠٦ في ح : إذا
 ٢٠٧ في ق : (والدليل عليه) ساقطة
 ٢٠٨ رقم الآية: ٧٧ من سورة الحج
 ٢٠٩ في ق : (له) ساقطة
 ٢١٠ في ق : (على) ساقطة
 ٢١١ في ح : (السلام) زيادة
 ٢١٢ في ح : (اربع) ساقطة

صلاتك كلها»^{٢١٣}. قلت: «أجيب بأنه إنما أمره بالإعادة لجبر النقصان لتعذر جبره بسجود السهو. لأنه كان عامدا في تركه. وإنما قال له: «لم تصل» لعدم كمالها، وتفاحش نقصانها. ونحن نأمره بالإعادة وجوبا على المختار. ورؤي^{٢١٤} في الظهيرية عن الإمام ابو اليسر أن من ترك الاعتدال في الركوع والسجود يلزمه الإعادة. وإذا أعاد يكون الفرض الثاني دون الأول. وذكر الشيخ الإمام شمس الأئمة السرخسي أنه يلزمه الإعادة. ولم يتعرض أن الفرض هو الثاني أو الأول^{٢١٥}. وقال ابن الهمام: «ولا إشكال في وجوب الإعادة، إذ هو^{٢١٦} الحكم في كل صلاة أُدِّيَتْ مع الكراهة التحريمية. ويكون جابرا^{٢١٧} للأول، لأن الفرض لا يتكرر.

(قوله: من غير فصل). أقول: الصحيح أنه لا بد من الانتقال إذ لا يُتصوّر السجدة الثانية إلا بالفصل. فإنه إذا لم يُفصل لا يُعتدُّ به إلا عن سجدة واحدة. والفصل^{٢١٨} المعتبر أن يكون إلى حال القعود أقرب. قال في الهداية: «وتكلموا في مقدار الرفع. والأصح^{٢١٩} أنه إذا كان إلى السجود أقرب لا يجوز. لأنه يُعدُّ ساجدا. وإن كان إلى الجلوس أقرب جاز. لأنه^{٢٢٠} يُعدُّ جالسا. فيتحقق السجدة الثانية انتهى». وقال في النهاية: «... في السجدة^{٢٢١} رُفِعَ الرأس ليس بركن. وإنما الركن هو الانتقال. لأنه^{٢٢٢} لا يُمكنه أداء الثانية إلا به، إلا أنه لا يُمكنه الانتقال إلى الثانية إلا بعد رفع الرأس فلزمه رفع الرأس ضرورة إمكان^{٢٢٣} الانتقال إلى غيره. حتى لو أمكنه الانتقال من غير رفع الرأس بأن يسجد على وسادة، فأزيلت الوسادة حتى وقعت جبهته على الأرض أجزاءه، وإن لم يوجد الرفع». هكذا قال الشيخ أبو الحسين^{٢٢٤} القدوري في التجريد: «وأما الركوع فالإنتقال إلى السجود ممكن من غير رفع الرأس أصلا، فلا يجعل رفع الرأس عنه^{٢٢٥} ركنًا. انتهى». وفي التاتارخانية: «... وعن أبي حنيفة: أما الانتقال فرض. وأما رفع الرأس من الركوع، والعود^{٢٢٦} إلى القيام فليس بفرض. وهو الصحيح من مذهبه. انتهى».

اعلم أن الصحيح من الروايات وجوب الطمأنينة في الركوع والسجود ورفع الرأس عنهما، والقومة، والجلسة، والطمأنينة فيهما للمواظبة على ذلك كله، والأمر في حديث المسيء صلاته. ولو ترك المصلي شيئا منها عمدا أثم، ووجب إعادتها، وإن سهوا فعليه سجدة^{٢٢٧} السهو.

(قوله: ومن غير ركوع). أقول: لا وجه لجواز^{٢٢٨} الصلاة من غير ركوع. لأنه ركن من أركانها^{٢٢٩} بلا خلاف. ومن ترك ركنًا من أركانها بطلت صلاته بلا شك. فهذه الصلاة باطلة بلا شبهة.

(قوله: من غير تشهد). أقول: الظاهر أنه أراد بالتشهد الذكر^{٢٣٠} المعروف. يعني من غير قراءة «التحيات لله» إلى آخره^{٢٣١}. لأن نفس القعود مقدار التشهد فرض عندنا. لا يجوز تركه بحال. ويدل على فرضية القعود قوله صلى الله عليه وسلم:

٢١٣ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: ٩٥، ج: ١، ص: ١٨٤ والمسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: ٤٥، رقم الحديث: ٣٩٧، ج: ١، ص: ٢٩٨؛ وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: ١٤٣، رقم الحديث: ٨٥٦، ج: ١، ص: ٥٣٤؛ والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب: ١١٠، رقم الحديث: ٣٠٣، ج: ٢، ص: ١٠٣؛ والنسائي في سننه، كتاب الإفتاح، باب: ٧، رقم الحديث: ٨٨٢، ج: ٢، ص: ١٢٤؛ وأحمد في مسنده، ج: ٢، ص: ٤٣٧.

٢١٤ في ق، و ح : بدلون (و)
٢١٥ في ح : (أو الأول) ساقطة
٢١٦ في ح : (هو) ساقطة
٢١٧ في ح : جائزا
٢١٨ في ح : والمفصل
٢١٩ في ح : والأصل
٢٢٠ في ح : فإنه
٢٢١ في ح : (في السجدة) ساقطة
٢٢٢ في ح : فإنه
٢٢٣ في ح : إن كان
٢٢٤ في ق، و ح : الحسن
٢٢٥ في ح : (عنه) ساقطة
٢٢٦ في ح : القعود
٢٢٧ في ق، و ح : سجدتا السهو
٢٢٨ في ح : (لجواز) ساقطة
٢٢٩ في ح : أركان الصلاة
٢٣٠ في ح : المذكور
٢٣١ في ح : إلى آخرها

«إذا قعد الإمام في آخر صلاته ثم أحدث قبل أن يتشهد فقد تمت صلاته»^{٢٣٢}. رواه أبو داود ، والترمذي ، والبيهقي ، والدارقطني عن عمرو بن العاص رضي الله عنه. وعن علي رضي الله عنه: «إذا قعد قدر التشهد ثم أحدث فقد تمت صلاته»^{٢٣٣}. علق تمام الصلاة بالقعود قرأ^{٢٣٤} التشهد أو لا. فيكون القعود فرضاً.

فإن قلت: «لا يلزم من الإتمام فرضيته. لأن الصلاة تكون ناقصة بترك الواجب». قلت: «أراد به الإتمام من جهة الأركان ، لا الإتمام من جهة الصفة. لأنه علق الإتمام بالفعل دون قراءة التشهد». فإن قلت: «هذا خبر الواحد ، فكيف يثبت به الفرضية». قلت: «هذا بيان لمحمل الكتاب. فإن^{٢٣٥} الفرضية ثابتة بالكتاب لا بخبر الواحد». وأما قراءة التشهد فالصحيح من المذهب^{٢٣٦} أنها^{٢٣٧} واجبة في القعدتين. والحجة في عدم فرضيتها قوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود رضي الله عنه حين علمه التشهد: «إذا قلت هذا أو^{٢٣٨} فعلت هذا فقد تمت صلاتك»^{٢٣٩}. علق التمام بأحد الأمرين. وقد أجمعنا على أن التمام تعلق بالفعل. فإنه إذا^{٢٤٠} ترك القعدة لم تجز صلاته ، فلا يتعلق بالقول ليتحقق التخيير (بين الشيئين)^{٢٤١} الإتيان بأحدهما.

قوله: وضطر في آخره من غير نية السلام. أقول: السلام عندنا واجب وليس بفرض. والدليل^{٢٤٢}: ما روى أبو داود عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا قضى الإمام الصلوة وقعد وأحدث قبل أن يتكلم فقد تمت صلاته ، وصلاته من كان خلفه من أتم صلاته»^{٢٤٣}. وروى أبو داود والترمذي والبيهقي والدارقطني أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا قعد الإمام في آخر صلاته ثم أحدث قبل أن يتشهد - وفي رواية قبل أن يسلم - فقد تمت صلاته». وروى^{٢٤٤} الترمذي عنه أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم»^{٢٤٥} إذا أحدث الرجل وقد جلس في آخر صلاته قبل أن يسلم فقد جازت صلاته»^{٢٤٦}. وروى الدارقطني بإسناده (عنه أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس الإمام في آخر ركعة ثم أحدث رجل من خلفه قبل أن يسلم الإمام فقد تمت صلاته»^{٢٤٧}»^{٢٤٨}. (وروى أيضا بإسناده عنه)^{٢٤٩} أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أحدث الإمام بعد ما رفع رأسه من آخر سجدة واستوى جالساً صلاته وصلاته من كان خلفه من أتم^{٢٥٠} به من أدرك أول الصلاة»^{٢٥١}.

فإن قيل: «قال الترمذي: وهذا الحديث ليس إسناده بالقوي. وقد اضطربوا في إسناده. قال: وفيه عبد الله بن زياد وهو الإفريقي ، وقد ضعّفه بعض أهل الحديث. منهم يحيى بن سعيد القطان ، وأحمد بن حنبل». قيل له: «قد قوى أثره^{٢٥٢} البخاري ،

٢٣٢ أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الصلاة، رقم الحديث: ٢٨٢٢، ج: ٢، ص: ١٩٩
 ٢٣٣ أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصلاة، باب مفتاح الصلاة الطهور، رقم الحديث: ٢٣، ج: ١، ص: ٣٦٠؛ والبيهقي في سننه، كتاب الصلاة، رقم الحديث: ٢٩٦٣، ج: ١، ص: ٢٤٧؛ وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم الحديث: ٨٧١٦، ج: ٢، ص: ٢٥٥
 ٢٣٤ في ق: وقرأ
 ٢٣٥ في ح: (فإن) ساقطة
 ٢٣٦ في ح: من المذاهب
 ٢٣٧ في ح: (أها) ساقطة
 ٢٣٨ في ح: و
 ٢٣٩ أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصلاة، باب صفة الجلوس للتشهد، رقم الحديث: ١١، ج: ١، ص: ٢٥٢
 ٢٤٠ في ح: فإذا
 ٢٤١ في ح: فإن موجب التخيير الشيتين
 ٢٤٢ في ق، و ح: (عليه) زيادة
 ٢٤٣ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: ٧٣، رقم الحديث: ٦١٧، ج: ١، ص: ٤١٠؛ والبيهقي في سننه، كتاب الصلاة، رقم الحديث: ٢٩٧٠، ج: ٢، ص: ٢٥٠
 ٢٤٤ في ق: وفي رواية
 ٢٤٥ في ح: «إذا قعد الإمام في آخر صلاته ثم أحدث قبل أن يتشهد - وفي رواية قبل أن يسلم - فقد تمت صلاته». وروى الترمذي عنه أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ساقطة
 ٢٤٦ أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب: ١٨٣، رقم الحديث: ٤٠٨، ج: ٢، ص: ٢٦١
 ٢٤٧ في ح: (عنه أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس الإمام في آخر ركعة ثم أحدث رجل من خلفه قبل أن يسلم الإمام فقد تمت صلاته) ساقطة
 ٢٤٨ أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصلاة، باب من أحدث قبل التسليم، رقم الحديث: ١، ج: ١، ص: ٣٧٩
 ٢٤٩ في ح: (وروى أيضا بإسناده عنه) ساقطة
 ٢٥٠ في ق، و ح: التتم
 ٢٥١ أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصلاة، باب من أحدث قبل التسليم، رقم الحديث: ٢، ج: ١، ص: ٣٧٩
 ٢٥٢ في ق، و ح: أمره

وسكت أبو داود عن هذا الحديث. وهو إذا سكت عن حديث كان عنده حسناً أو صحيحاً وقد قال: «كل ما ذكرته في كتابي هذا حجة إلا أربعة أحاديث». وليس هذا الحديث منها، قاله النووي في خلاصته. وقد قوّاه ما رواه أبو داود عن القاسم بن عيمرة قال: «أخذ علمته بيدي فقال: لأخذ^{٢٥٣} عبد الله بن مسعود بيدي وقال: أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فعلمني التشهد وقال في آخره إذا قلت هذا أو^{٢٥٤} فعلت هذا فقد تمت صلاتك^{٢٥٥}». قال أبو جعفر الطحاوي: «والذي يدل على أن ترك السلام ليس بمُقْسِدٍ للصلاة. أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا. فلما أُخِبرَ بصنيعه ثنى رجليه فسجد سجدين فقد خرج منها^{٢٥٦} بلا تسليم. فدل ذلك على أن السلام ليس بركنٍ مَنْ صَلَّاهَا^{٢٥٧}. ألا ترى أنه لو كان جالسا بالخامسة وقد بقي عليه مما قبلها سجدة. إما كان ذلك مُفسدا للأربع، لأنه خلطهن بما ليس من صلب الصلاة. فلو كان السلام واجبا كوجوب سجدة الصلاة لكان حكمه أيضا كذلك. ولكنه بخلافه، فثبت أنه واجب وليس بفرض».

(قوله: هذه صلاة أبي حنيفة). أقول: لا، والله بل هي صلاة القفال. لأن^{٢٥٨} مثل هذه الصلاة لا تصدر إلا عن مثله، ولأن الفعل لا يُسند إلا إلى فاعله. معاذ الله أن يكون الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه يصلي^{٢٥٩} هذه الصلاة. فإنه كان رضي الله عنه أشد الناس موافقةً للهدى، وأكثرهم مُحَابَةً لِلْهَوَى. وأما زهده وورعه فخارجٌ عن التعبير كما اعترف^{٢٦٠} المخالف والموافق من غير تكبر. وإن أراد بما ما يُجوزُه مذهبه فقوله باطلٌ، ومدعاه عاطلٌ. لأن مذهبه ليس كذلك إلا أن بعضه من لوازم مذهبه. ولوازم المذهب ليست من المذهب. وأما لو تبعنا لوازم مذهبهم التي يُشْتَع بها عليهم لأظهرنا ما يعدل هذه كله ويزيد. لكننا^{٢٦١} لا نستحسن أن ننهى عن شيءٍ ونأتي مثله. كما قال الشاعر:

لا تنه عن خلقٍ وتأتي مثله * عار عليك إذا فعلت عظيم^{٢٦٢}

(قوله: لأن مثل هذه الصلاة لا يُجوزها ذو دين). أقول: أنظر إلى قصد هذا المتعصب المبطل الهجام، و تجرؤه لمثل هذا الكلام في حقّ اعلم علماء الإسلام. فما أجرى لسان هذا الفاسق الطاعن. ولا أدري بأي وجه يلقى الله المهتمن. حاشا العلماء العارفين بالله أن يطعنوا في الأئمة الأعلام. بل^{٢٦٣} حاشا هم أن يفتنوا أحدا من أهل الإسلام.

(قوله: فأكرمت الحنيفة ذلك). أقول: الأمر كما أنكروه، والحال على ما أظهره. لأن صاحب البيت أدرى بالذي فيه وهو معلوم لكل أحدٍ من غير افتقار إلى التنبيه.

(قوله: فأمر السلطان نصرانيا أن^{٢٦٤} يقرأ المذهبين). أقول: هذا يدل على الجهالة وضعف اليقين، حيث استشهدوا المخالف مع وجود الموافق في الدين. لكن ما فعلوا ذلك إلا لسوء ظنهم بالمسلمين. وكيف قبلوا قول النصراني علينا وهو غير^{٢٦٥} مقبول القول في المعاملات والديانات بدلالة النص. وهو قوله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^{٢٦٦}. وأي سبيل أعظم من قبول قوله ونفاذه على المسلم، وإلزامه بشهادته^{٢٦٧} ما لم يكن لازما؟ فالنصراني متهم بشهادته بالمال على المسلمين.

٢٥٣ في ح: أخذ

٢٥٤ في ح: و

٢٥٥ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، رقم الحديث: ٩٧٠، ج: ١، ص: ٣١٩

٢٥٦ في ق: (رأى الخامسة) زيادة

٢٥٧ في ح: صلاة

٢٥٨ في ح: فإن

٢٥٩ في ح: يسمى

٢٦٠ في ق، و ح: (به) زيادة

٢٦١ في ح: (لكننا) ساقطة

٢٦٢ الأغاني، ج: ١٢، ص: ٢٨٨؛ و صبح العشى، ج: ٢، ص: ٣٤٠

٢٦٣ في ح: (بل) ساقطة

٢٦٤ في ق، و ح: (أن) ساقطة

٢٦٥ في ح: (غتر) ساقطة

٢٦٦ رقم الآية: ١٤١ من سورة النساء

٢٦٧ في ق، و ح: في شهادته

فكيف فيما كان من أمور الدين وهم لا يقبلون شهادة النصرانيين في شيء حتى لا يقبلوها على بعضهم بعضاً؟ فكيف قبلوها علينا؟! فالله يحكم بعدله يوم القيامة بيننا.

قوله: فأعرض السلطان عن مذهب أبي حنيفة. أقول: إعراض السلطان لا يقدر في مذهب الإمام. فإنه إن لم يكن أمياً لا يعرف اسمه كان كغيره من العوام. وإقبال العوام، وإدبارهم لا يفيد شيئاً عند الأفهام. وإنما القدر في إعراض من هو من أهل الاجتهاد، كالإمام زين الأنام^{٢٦٨} أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي عليه رحمة رب العباد. فإنه أعرض عن مذهب الشافعي. ومذهب أبي حنيفة قلد، ونصر مذهبه، وصنف فيه واجتهد فجزاه الله تعالى^{٢٦٩} عنا وعن جميع المسلمين خيراً الجزاء. وحسرتنا^{٢٧٠} في زمرته مع الأحيّة والأصدقاء.

اعلم، أن هذه الحكاية بلا ارتياب لا مناسبة لها لما صنّف لأجله الكتاب. فإن العالم لا يستدل على الحق إلا بالحق المبين ككتاب رب العالمين و سنة سيد المرسلين و آثار الصحابة و التابعين لا بالحكايات المصنوعة الباطلة، و الروايات الموضوعية العاطلة مع أهم وإن أوردوا^{٢٧١} هذه الحكاية للإنتصار. لكن فيها عليهم كل الشناعة و العار. فإنهم نسبوا صاحبهم إلى فعل المسأخر و المجان. حيث استعد^{٢٧٢} للضراط بين مأل من الأعيان. فصير نفسه بفعله ضحكة للعالمين. وأفتح من ذلك استهزاؤه بأحد أركان الدين. فالله يحكم بيننا و بينه وهو خير الحاكمين.

{ القسم الثاني }

فَلنَحْتِمُ الكَلَامَ ببعض مناقب هذا الإمام بعون الله الملك العالم:

منها: انه لقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم و روى عنهم. واتفق على ذلك الموافق والمخالف، وإن وقع الاختلاف في عددهم. فمنهم من قال: «سنة وامرأة»، ومنهم من قال: «سبعة وامرأة» (ومنهم من قال بالأول)^{٢٧٣} ومنهم من قال أكثر من ذلك، ومنهم من قال أقل^{٢٧٤}. وأما من قال بالأول، فدليلة ما رواه الإمام أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: «سمعت أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: طلب العلم فريضة^{٢٧٥} على كل مسلم»^{٢٧٦}. وعنه رضي الله عنه قال: «حججت مع أبي سنة ست و تسعين و عمرى ستة عشر سنة فإذا أنا بشيخ قد اجتمع الناس عليه^{٢٧٧}. فقلت لأبي من هذا الرجل؟ فقال: هذا رجل قد صحب النبي صلى الله عليه وسلم، يقال له عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي. فقلت: أي شيء عنده؟ فقال: أحاديث، سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم. فقلت: قدمني إليه حتى أسمع منه. فتقدم بين يدي فجعل يفرح^{٢٧٨} عني^{٢٧٩} الناس حتى دونت منه. فسمعت يقول: «سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من تفقه في دين الله كفاه الله همه و رزقه

٢٦٨ في ح : الإمام
 ٢٦٩ في ح : (تعالى) ساقطة
 ٢٧٠ في ق ، و ح : (بكره) زيادة
 ٢٧١ في ح : أرادوا
 ٢٧٢ في ح : استعملوا
 ٢٧٣ في ق ، و ح : (ومنهم من قال بالأول) ساقطة
 ٢٧٤ في ح : (ومنهم من قال أقل) ساقطة
 ٢٧٥ في ح : فرض
 ٢٧٦ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، رقم الحديث: ٣٠، ص: ٢٥؛ و ابن ماجه في سننه، مقدمة، باب: ١٧، رقم الحديث: ٢٢٤، ج: ١، ص: ٨١؛ و الطبراني في المعجم الكبير، رقم الحديث: ١٠٤٣٩، ج: ١٠، ص: ١٩٥؛ و في المعجم الأوسط، رقم الحديث: ٩، ج: ١، ص: ٣٣
 ٢٧٧ في ح : عليه الناس
 ٢٧٨ في ق ، و ح : يفرح
 ٢٧٩ في ح : (عني) ساقطة

من حيث لا يحتسب»^{٢٨٠}،^{٢٨١} وعنه رضي الله عنه قال: «سمعت جابرا يقول: جاء رجل من الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله! ما رزقت ولدا قط ولا وُلِدَ لي ولِدٌ»^{٢٨١}. قال: أين أنت من كثرة الإستغفار وكثرة الصدقة^{٢٨٢} تُرزق بها الولد». قال: فكان الرجل يكثر الصدقة ويكثر الإستغفار فوُلِدَ له سبعة ذكور»^{٢٨٥}. وعنه رضي الله عنه قال: «سمعت عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَنْ بَنَى مَسْجِدًا وَلَوْ كَمَفْخَصِ قِطَاعِ بَنِي اللَّهِ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ»^{٢٨٦}. وعنه رضي الله عنه قال: «سمعت وائلة بن الأسقع الأشجعي رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تَطْهَرَنَّ شِمَاتَةَ لِأَخِيكَ^{٢٨٧}، فِعْافِيهِ اللَّهِ وَيَتْلِيكَ»^{٢٨٨}. وعنه رضي الله عنه قال: «وُلِدْتُ سَنَةَ ثَمَانِينَ وَقَدِمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَنَيْسٍ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَوْفَةَ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَتَسْعِينَ. وَرَأَيْتُهُ وَسَمِعْتُهُ مِنْهُ وَأَنَا بِنُ أَرْبَعِ عَشْرَةَ^{٢٨٩} يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: حُبُّكَ الشَّيْءَ يَعْجِي وَيُصِمُّ»^{٢٩٠}. وعنه رضي الله عنه قال: سمعت عائشة بنت عجرد رضي الله عنها تقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أَكْثَرُ جَنْدِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ الْجَرَادُ. لَا آكَلَهُ، وَلَا أَحْرَمَهُ»^{٢٩١}.

فهؤلاء ستة رجال من الصحابة وامرأة من الصحابيات. روى عنهم ورواهم وسمع منهم. ولقد أجاد^{٢٩٢} من نظم هذين البيتين، وضمنهما ذكر من روى عنه الإمام من الصحابة^{٢٩٣} قال:

أبو حنيفة زَيْنُ التَّابِعِينَ رَوَى * عَنْ جَابِرِ وَابْنِ جَزَاءِ وَالرُّضِيِّ أَنَسٍ

وَمَعْقِلٍ وَحَرِيثِ ثُمَّ وَائِلَةَ * وَبِنْتَ عَجْرَدٍ عِلْمَ الطَّيْبِيِّينَ^{٢٩٤} قَيْسٍ

اعلم، أن الحديث الأول رواه ابن ماجة في سننه عن أنس مرفوعا، (والطبراني في الكبير والأوسط عن ابن مسعود مرفوعا)^{٢٩٥}، ورواه أيضا عن أبي سعيد^{٢٩٦} الخدري و عن ابن عباس مرفوعا. والحديث الرابع رواه ابن ماجة عن أنس، والإمام أحمد، وأبو داود، ووالترمذي، وابن ماجة عن علي. ورواه الإمام أحمد أيضا عن عثمان ورواه الطبراني عن ابن عباس. والحديث الخامس رواه الترمذي عن وائلة بن الأسقع مرفوعا ولفظه «لا تَطْهَرَنَّ الشِمَاتَةَ لِأَخِيكَ فَيَرْحَمَهُ اللَّهُ وَيَتْلِيكَ»^{٢٩٧}. والحديث السادس رواه الإمام أحمد^{٢٩٨} والبخاري في تاريخه وأبو داود عن أبي أيوب مرفوعا. والحديث السابع رواه ابن ماجة عن سلمان مرفوعا. فهذه متابعه من هؤلاء الأئمة لما رواه الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه وعنهم أجمعين.

وأما من قال: «إنه سمع ثمانية من الصحابة»، فألحق بهم أبا سعيد الخدري رضي الله عنه. والدليل على ذلك ما

-
- ٢٨٠ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، رقم الحديث: ٣٢، ص: ٢٦٦؛ و علي المقي في كثر العمال، رقم الحديث: ٢٨٨٥٥
- ٢٨١ أخبار أبي حنيفة للصميري، ص: ٤
- ٢٨٢ في ق، و ح: (ولد) ساقطة
- ٢٨٣ في ح: (كثرة) ساقطة
- ٢٨٤ في ح: الصدقات
- ٢٨٥ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، رقم الحديث: ٤٤٨، ص: ٢٠٣
- ٢٨٦ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، رقم الحديث: ٩١، ص: ٥١؛ وابن ماجة في سننه، كتاب المساجد، باب: ١، رقم الحديث: ٧٣٨، ج: ١، ص: ٢٤٤؛ وأحمد في مسنده، ج: ١، ص: ٢٤١؛ وابن حبان في صحيحه، رقم الحديث: ١٦١٠، ج: ٤، ص: ٤٩٠؛ وابن عزيمة في صحيحه، رقم الحديث: ١٢٩٢، ج: ٤، ص: ٢٦٩
- ٢٨٧ في ح: بأخيك
- ٢٨٨ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، رقم الحديث: ٤٨١، ص: ٢١٤؛ و الترمذي في سننه، كتاب صفة القيامة، باب: ٥٤، رقم الحديث: ٢٥٠٦، ج: ٤، ص: ٦٦٢؛ والطبراني في المعجم الكبير، رقم الحديث: ١٢٧، ج: ٢٢، ص: ٥٤
- ٢٨٩ في ق، و ح: (سنة) زيادة
- ٢٩٠ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، رقم الحديث: ٤٨٢، ص: ٢١٤؛ وأحمد في مسنده، ج: ٥، ص: ١٩٤؛ ج: ٦، ص: ٤٥٠
- ٢٩١ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، رقم الحديث: ٤٠٢؛ وأبو داود في سننه، كتاب الأطعمة، باب: ٣٥، رقم الحديث: ٣٨١٣؛ وابن ماجة في سننه، كتاب الصيد، باب: ٩، رقم الحديث: ٣٢١٩، ج: ٢، ص: ١٠٧٣
- ٢٩٢ في ح: جاد
- ٢٩٣ في ق، و ح: (حيث) زيادة
- ٢٩٤ في ق، و ح: الطيبين
- ٢٩٥ في ح: (والطبراني في الكبير والوسط عن ابن مسعود مرفوعا) ساقطة
- ٢٩٦ في ح: (أبي سعيد) ساقطة، وفيه (ابن مسعود)
- ٢٩٧ تقدم تحريجه
- ٢٩٨ في ح: (أحمد) ساقطة

رواه^{٢٩٩} الإمام حافظُ الدين النسفيُّ في تفسيره المُسمَّى بالمدارك في سورة بني إسرائيل في قوله تعالى {عسى أن يُبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا} ^{٣٠٠} روى أن أبا حنيفة رضي الله عنه (سُئِلَ عنه فقال: «حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ الْخَدْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ» ^{٣٠١} «أَنَّ ذَلِكَ الْمَقَامَ هُوَ الشَّفَاعَةُ أَوْ هُوَ مَقَامٌ يُعْطَى فِيهِ لَوْاءُ الْحَمْدِ». ففيه دليل ظاهر على سماع أبي حنيفة من أبي سعيد فقد صرحَ بالسماع منه. والله اعلم...

ومنها: أنه اجتهد وأفتى في زمن ^{٣٠٢} التابعين. منهم الشعبي، وطاووس، وعطاء، وغيرهم من علماء الدين ^{٣٠٣} نَظَرَهُمْ ولقد كان منهم رضي الله عنه وعنهم أجمعين.

عن محمد بن سلام قال: «سَمِعْتُ أبا معاوية الصيرفي يقول: كان أشياخُنَا يُفْتُونَ وَيَهَابُونَ. فإذا وافق فُتِيَهُمْ فُتِيَ أَبِي حَنِيفَةَ سُرُوءًا بِذَلِكَ. قُلْتُ: مِنْهُمْ؟ قال: مِنْهُمْ الْأَعْمَشُ». وعن الإمام أبي يوسف قال: «لَقِيتُ لأَعْمَشَ فَقَالَ لِي: تُصَاحِبُ هَذَا الَّذِي يُخَالِفُ عَبْدَ اللَّهِ بنَ مَسْعُودٍ. قال ^{٣٠٤}: قُلْتُ لَهُ: فِيهِمْ يُخَالِفُهُ؟ قال: قال ابن مسعود: يبيع الأمة طلاقها. وصاحبك يقول: يبيع الأمة ليس ^{٣٠٥} بطلاقها فقلتُ له: أَنْتَ حَدَّثْتَنَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ يَبِيعُ الْأُمَّةَ طَلَاقُهَا. قال الأعمش: وأي حديث ذلك؟ قال: قُلْتُ: حَدَّثْنَا إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيُّ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنِ عَائِشَةَ بِنْتِ الصَّدِيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَبَّرَ بَرِيرَةَ ^{٣٠٦}. فقال أبو يوسف: لو كان يبيعُ الْأُمَّةَ طَلَاقُهَا لَمَّا ^{٣٠٧} كان للتخيير معنى. لأن عائشة رضي الله عنها كانت اشترتها. فلو كان يبيعها طلاقها لَمَّا خَبَّرَ ^{٣٠٨} النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فقال الأعمش: يا يعقوبُ هذا في هذا؟ قُلْتُ ^{٣٠٩}: نعم» ^{٣١٠}. وفي رواية أن الأعمش قال عند ذلك: «أَنَّ أبا حنيفة لَحَسَنَ الْمَعْرِفَةَ بِمَوَاضِعِ الْفَقْهِ الدَّقِيقَةِ وَغَوْر ^{٣١١} غَوَامِضِ الْعُلُومِ الْخَفِيَّةِ».

وعن بشر بن يحيى عن جرير قال: سَمِعْتُ الْأَعْمَشَ وَقَدْ ^{٣١٢} جَاءَهُ رَجُلٌ يَسْأَلُهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ. فقال: عليك بأهل تلك الحَلَقَةِ. فَإِنَّمِ إِذَا وَقَعَ لَهُمْ مَسْأَلَةٌ لَمْ يَزَالُوا ^{٣١٣} يَرَوْنَهَا حَتَّى يُصِيبُونَهَا». (يعني حلقة أبي حنيفة رضي الله عنه).

وعن أبي بكر بن عباش قال: «سَمِعْتُ أبا حنيفة يقول: صَحِبْتُ الشَّعْبِيَّ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ: لَا نَدْرُ ^{٣١٤} فِي مَعْصِيَةِ وَلَا كِفَارَةَ فِيهِ. فقلتُ له: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: {وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُتَكْرِمًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا...} ^{٣١٥}. وقد أوجب الله تعالى فيه الكفارة فقال: أَيْ قِيَّاسٌ أَنْتَ؟»

ومنها: أنَّ كبار العلماء زَوَّوْا عنه من ذلك ما رواه الإمام أبو عبد الله محمد بن يعقوب البخاري في كتاب الكشف قال: لو لم يستدل على فضل أبي حنيفة إلا برواية الكبار عنه لَكَفَى. كعمرو بن دينار ^{٣١٦}، فإنه من مشايخ أبي حنيفة. ومن كبار العلماء فقد روى عنه هو ونظراؤه مثل عبد الله بن مبارك ويزيد بن هارون. قال محمد بن اسماعيل البخاري صاحب الجامع

٢٩٩ في ق : ذكره

٣٠٠ رقم الآية: ٧٩ من سورة الإسراء

٣٠١ في ح : (سُئِلَ عَنْهُ فَقَالَ: «حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ الْخَدْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ» ساقطة

٣٠٢ في ق ، و ح : (كبار) زيادة

٣٠٣ في ح : (من) زيادة

٣٠٤ في ح : (قال) ساقطة

٣٠٥ في ق ، و ح : ليس يبيع الأمة طلاقها

٣٠٦ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب: ١٤، ج: ٦، ص: ١٧١

٣٠٧ في ح : ما

٣٠٨ في ق ، و ح : خبرها

٣٠٩ في ح : فقلت

٣١٠ أخبار أبي حنيفة للصيرفي، ص: ١٣

٣١١ في ح : غرر، والصواب كما في العبارة

٣١٢ في ح : قد

٣١٣ في ق ، و ح : لا يزالون

٣١٤ في ح : لا ندري، والصواب كما في العبارة

٣١٥ رقم الآية: ٢ من سورة المحادلة

٣١٦ في ح : لكني عمرو بن دينار

الصحيح في كتابه التاريخ: روى عن أبي حنيفة عبَّاد بن العوام و هُشَيْم بن حبيب الصَّرْف الكوفي و وكيع بن الجراح وهَمَّام بن خالد وأبو معاوية الضَّرير و داود الطائفي و ابن جرير و عبد الله بن يزيد المقرئ. روى عنه^{٣١٧} تسعمائة حديث، و شريك بن عبد الله. روى عنه عبد العزيز بن ابي رواد و عبد المجيد بن عبد العزيز^{٣١٨} ابن أبي رواد و سفيان بن عيينة و فضيل بن عياض و حمزة بن حبيب الزيات المقرئ (روى عنه الكثير من الحديث. وعاصم بن النجود^{٣١٩} المقرئ) وهو شيخه في القراءت وكان يسأله ويأخذ بقوله ويقول: «جزاك الله خيرا يا أبا حنيفة! أتيتنا صغيرا وأتيتنا كبيرا». وروى عنه داود بن عبد الرحمن العطار المكي الشهير بأبي سلمان. وروى عنه أبو حنيفة أيضا. وروى^{٣٢٠} الإمام اسماعيل الأوغاني عن الإمام موقِّف الدين احمد المكي الخطيب الخوارزمي «أن الذين رَوَوْا عن الإمام أبي حنيفة من كبار العلماء تسعمائة و ثلاثون رجلاً. كلهم من مشايخ المسلمين رضي الله عنه وعنهم أجمعين.

ومنها: أنه تَلَمَّذَ عند أربعة آلاف من شيوخ أئمة التابعين. وما وصل إلى هذا العدد مشايخ^{٣٢١} أحد غيره من المجتهدين. عد^{٣٢٢} الحافظ ابن حجر العسقلاني في مناقب الإمام الشافعي مشايخه فَبَلَّغُوا سَبْعَةً وَسَبْعِينَ شَيْخًا. ثم قال: «وهؤلاء شيوخه الذين نَقَلَ عنهم العلم من الفقه^{٣٢٣} والحديث والأخبار. سمع منهم بمكة والمدينة واليمن والعراق ومصر. انتهى... وذكر الإمام النووي في تهذيب الاسماء^{٣٢٤}: «أن مشايخ الإمام مالك تسعمائة شيخ. منهم ثلاثمائة من التابعين وستمائة من تابعيهم». انتهى... وذكر الخطيب الخوارزمي و اسماعيل الأوغاني عن الإمام أبي عبد الله بن أبي حفص الكبير أنه قال: «عددتنا مشايخ الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه بمحضر جماعة من أصحاب مذهبنا وجماعة من أصحاب الشافعي، فبلغوا أربعة آلاف شيخ. قال الأوغاني: «وقد صنَّف في ذلك جماعة من العلماء، وعدَّوهم ورتبوهم^{٣٢٥} على ترتيب حروف المعجم، وجعلوا في مُجلدٍ ضَخْمٍ». انتهى... ولا غَرَوَ من ذلك. فإنه أدرك عصر الصحابة وكبار التابعين القريبين^{٣٢٦} العهد بزمان نبوة سيد المرسلين. ولا يُنكَر ذلك إلا مُكابرًا مُعانِدًا أو جاهلًا أو حاسدًا. عافانا الله^{٣٢٧} من ذلك، فإنه لاشك من المهالك.

ومنها: أنه اتفق له من الأصحاب الكرام ما لم يتفق لأحد من بعده من الأئمة الأعلام. قال الخطيب الخوارزمي في ترجيح مذهب الإمام أبي حنيفة على سائر المذاهب: «هو إمام الأئمة، و سراج الأمة، ضخم الدسيسة، السابِق إلى تدوين علم الشريعة. أيده الله تعالى بالتوفيق والعصمة، فجمع له من الأصحاب و الأئمة عصمة منه تعالى لهذه الأمة. ما لم يجتمع في عصره من الأعصار و لا في قطر من الأقطار». وقال الإمام أبو البقاء أحمد بن الضيا العَدوي القرشي المكي قاضي مكة المشرفة في كتابه المسند: «قد قرأتُ بخط (والدي وأستاذي وسيدي)^{٣٢٨} عن الإمام سيف الأئمة السابلي أنه قال: اشتهر و استفاض أن أبا حنيفة تَلَمَّذَ على أربعة آلاف شيخ من شيوخ التابعين. وتفقَّه عند^{٣٢٩} أربعة آلاف من أئمة المسلمين. ولم يُقت بلسانه ولا يقلمه حتى أمروه فجلس في مجلس^{٣٣٠} في جامع الكوفة. فاجتمع معه ألف رجل من أصحابه، أحلَّهم وأفضَّلهم أربعون رجلاً قد بلغوا حد الاجتهاد. فقرَّبهم وأدناهم وإذا وقعت واقعة شاورهم، وناظرهم، وحاوَرهم فسمع ما عندهم من الأخبار والآثار ويقول ما عنده، ويناظرهم شهرا وأكثر حتى يستقر أحد الأقوال فيشبهه أبو يوسف القاضي حتى أثبت الأصول كُلِّها على هذا المنهج الشورى،

- ٣١٧ في ح : عن
 ٣١٨ في ح : ابن عبد الله
 ٣١٩ في ق : أبي النحو
 ٣٢٠ في ح : هذه العبارة ساقطة
 ٣٢١ في ق ، و ح : وذكر
 ٣٢٢ في ق : (مشايخ) ساقطة
 ٣٢٣ في ق : عدد
 ٣٢٤ في ح : (من الفقه) ساقطة
 ٣٢٥ في ق : (واللغات) زيادة
 ٣٢٦ في ح : ورتبوهم
 ٣٢٧ في ح : القريبين
 ٣٢٨ في ق : (تعالى) زيادة
 ٣٢٩ في ق : سبدي و أستاذي و والدي ، و ح : أستاذي و والدي
 ٣٣٠ في ق ، و ح : عنده
 ٣٣١ في ح : في مجلس

إلا أنه ٣٣٢ تفرد بذلك كغيره من الأئمة. ويدل على ذلك ما روى الخطيب عن أبي كرامة أنه قال: «كنا عند وكيع بن الجراح يوما. فقال رجل: أخطأ أبو حنيفة. فقال وكيع: وكيف يقدر أبو حنيفة أن يُخطئ؟ ومعه مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر في قياسهم واجتهادهم ، ومثل يحيى بن (أبي زائدة وحفص بن) ٣٣٣ غياث وحبان ومنديل ابني علي ٣٣٤ في حفظهم للحديث ٣٣٥ ومعرفتهم ، ومثل القاسم بن معن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود في معرفته بالنحو واللغة ، وداود الطائي والفضيل بن عياض في زهدهما وورعهما ، وعبد الله بن المبارك في معرفته بالتفسير والأحاديث والتواريخ. فمن كان أصحابه وجلسائه هؤلاء كيف يُخطئ وهو بينهم؟ وكلّ منهم يُثني عليه لأنه وإن أخطأ هو ردّوه إلى الحق والصواب. ثم قال وكيع: مثل الذي يُخالف هذا كالأنعام ٣٣٦ بل هو أضلّ سبيلا. فمن زعم أن الحق مع من يخالف أبا حنيفة رضي الله عنه حيث وضع المذهب وحده أقول له ما قال الفرزدق لجرير:

«أولئك آباي فجئني بمنلهم * إذا جمعنا يا جريرُ المجمع» ٣٣٧.

قال صاحب الجواهر المضية في طبقات الحنفية: «فقد ذُكر في كتاب التعليم أنه روى عن أبي حنيفة ونقل مذهبه نحو من أربعة آلاف نفر. وولاد من ٣٣٨ أن يكون لكل واحدٍ منهم أصحاب. وهلمّ جرا...» انتهى

ومنها ٣٣٩: أنه أوّل من دوّن علمَ الفقه ورثبه وجعله أبوابا مُبويةً وكتباً مُرتبةً. قاس المسائل واستقرّ الدلائل واستنبط المعاني واستحكم المباني وحلّ العقائل للعقول وردّ الفصول إلى الأصول. بدأ بالطهارة ، ثم بالصلاة ، ثم بالزكاة ، ثم بالصوم ، ثم بسائر العبادات ، ثم بالمعاملات ، ثم ختم بالمواريث. وإنما بدأ بالطهارة لأنها شرطُ الصلوة ، ثم بالصلاة لأنها أهم العبادات. وإنما ختم بالمواريث لأنها آخر أحوال الناس. وإنما فعل ذلك خوفا من دروس العلم بذهاب العلماء ، واتخاذ الناس الجهال رؤوسا كما قال صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم ٣٤٠: «إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد. ولكن يقبضه بقبض العلماء. حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهّالا. فسألوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» ٣٤١. رواه الشيخان ٣٤٢ والإمام أحمد والترمذي وابن ماجه عن عمر ٣٤٣ رضي الله عنه. قال الشيخ الإمام أبو الحسن ٣٤٤ القدوري في شرح مختصر أبي الحسن الكرخي: أوّل من دوّن الفقه ووضع فيه كتابا ٣٤٥ ورثبه أبوابا أبو حنيفة رضي الله عنه». وقال: «وهو أيضا أوّل من وضع كتاب الفرائض ورثبه ، وأول من وضع كتاب الشروط وصنّفه». قال الله تعالى {ولا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ} ٣٤٦ فأخبر سبحانه أنه مُعلّم للشروط. وهو علمٌ لا ينفرد به ٣٤٨ ، وإنما يتفرّع على مسائل كتب الفقه ، فصحتها تدل على صحته.

والدليل على أنه أوّل من وضع علمَ الشروط ما رواه ٣٤٩ أبو سليمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني قال:

- ٣٣٢ في ق : لا أنه ، و في ح : لأنه
 ٣٣٣ في ح : هذه العبارة ساقطة
 ٣٣٤ في ق : منديل بن علي ، و في ح : منديل ابني علي
 ٣٣٥ في ح : الحديث
 ٣٣٦ في ح : (ك) ساقطة
 ٣٣٧ للبيت أنظر "منتهى الطلب من أشاعر العرب" (تحقيق: محمد نبيل تعريفي) ، ج : ١ ، ص : ٢٨٤
 ٣٣٨ في ق ، و ح : (من) ساقطة
 ٣٣٩ في ح : و أما
 ٣٤٠ في ح : (الناس) ساقطة
 ٣٤١ في ح : (شرف وكرم) ساقطة
 ٣٤٢ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب: ٣٤، ج: ١، ص: ٣٣؛ والمسلم في صحيحه، كتاب العلم، رقم الحديث: ٢٦٧٣، ج: ٤، ص: ٢٠٥٨، والترمذي في سننه، كتاب العلم، باب: ٥٥، رقم الحديث: ٢٦٥٢، ج: ٥، ص: ٣١، وابن ماجه في سننه، مقدمة، باب: ٨، رقم الحديث: ٥٢، ج: ١، ص: ٢٠؛ وأحمد في مسنده: ج: ٢، ص: ١٢٦
 ٣٤٣ في ق : البخاري
 ٣٤٤ في ق : ابن عمرو ، و في ح : ابن عمر
 ٣٤٥ في ق ، و ح : الحسن
 ٣٤٦ في ق : كتبها
 ٣٤٧ في ق ، و ح : (فليكتب) ساقطة
 ٣٤٨ في ق : (به) ساقطة
 ٣٤٩ ف ، ق ، و ح : ما روى

«قال لي ٣٥٠ أحمد بن عثمان بن عبد الله قاضي البصرة: نحن أبصرنا بالشروط من أهل الكوفة. فقلت له: إن الإنصاف بالعلماء أحسن. إنما وضع هذا أبو حنيفة، وأنتم زدتُم ونقصتُم وحسنتُم الألفاظ. ولكن هاتوا شروطكم وشروط أهل الكوفة قبل أبي حنيفة. فسكت ثم قال: التسليم للحق أولي من المجادلة في الباطل. والدليل على أن العلماء بعد أبي حنيفة اتبعوه وزادوا ونقصوا إلا أنهم وضعوا ابتداءً ما حكي أن بعض الشافعية في زمن المزي كان ينقص من أبي حنيفة رضي الله عنه. فبلغ ذلك المزي فقال له: ما لك؟ وأمر وسلم له العلماء ثلاثة أرباع العلم وهو لا يسلم لهم ٣٥١ رُبَعَه. فقال الرجل: كيف ذلك يا إمام؟ فقال: العلم نصفه سؤال، ونصفه جواب. فنصف ٣٥٢ الأول فقد اختصَّ به أبو حنيفة لم يُشاركه فيه أحد. وأما النصف الآخر فهو يقول: كله له لأنه يقول «أصاب في اجتهاده»، وغيره يقول «المجتهد يُخطئ ويُصيب». وقد أصاب في بعض وأخطأ في بعض. فقد سلموا له ثلاثة أرباع العلم كما ترى وهو لا يسلم لهم رُبَعَه. فتاب الرجل عما كان عليه».

قال الشيخ كمال ٣٥٣ الدين تغمده الله برحمته (آمين): «ولعل هذا معنى قول الإمام الشافعي رضي الله عنه: الناس عيال على أبي حنيفة في الفقه. وتقدم الأقدم في الإستنباط ٣٥٤ أولى. لأنه هو الذي أخذ من المأخذ ما أخذ وعصَّ عليها بالأضرار والنواجز. وغيره التقط ما (من أعلامه ما ٣٥٥) سقط، وحاز ما أفرط منه أن فرط. وهذا أمرٌ يُعرفه ذو ٣٥٧ التحصيل. فلا يحتاج إلى دليل ولا تعليق. وكفى ٣٥٨ استئناسا وتنبها ٣٥٩ بما أنشده الحريري في مقاماته الذي ٣٦٠ حاز قصبات السبق في مقالاته:

فلو قيل مبكاها بكيئت صباة * لسعدي شنييت النفس قبل التندم

ولكن بكت قبلي فهيج لي ٣٦١ البكا * بكاها فقلت الفضل للمتقدم ٣٦٢

انتهى كلامه...

وروى الصيمري مسندا عن أبي عبيدة أنه قال: «سمعتُ الشافعي ٣٦٣ يقول: من أراد أن يعرف الفقه فليزِم أبا حنيفة وأصحابه. فإن الناس كلهم عيال ٣٦٤ عليه في الفقه». وذكُر في كتاب ربيع الأبرار في باب العلم: «أن أربعة لم يُسَبِّقوا ولم يُلْحَقوا: أبو حنيفة في فقهه، والخليل في نحوه، والجاحظ في تأليفه، وأبو تمام في شعره» ٣٦٦. وذكُر في كتاب مفيد العلم: «أن أربعة لم يُسَبِّقوا: أبو حنيفة في فقهه، والخليل في رويهِ ٣٦٧، والجاحظ في تأليفه وأبو تمام في شعره».

قال الإمام (أبو الحسين ٣٦٨ القُدوري) ٣٦٩: «إذا وفقَّ الله تعالى من ابتداءً بوضعها فالظاهر أنه يُوفِّقه للصحيح فيها،

٣٥٠ في ح: (لي) ساقطة

٣٥١ في ح: (لهم) ساقطة

٣٥٢ في ق: فأما النصف، و في ح: (ف) ساقطة

٣٥٣ في ق، و ح: أكمل

٣٥٤ في ح: بغير اللام التعريف

٣٥٥ في ق: (ما) ساقطة

٣٥٦ في ح: هذه العبارة ساقطة

٣٥٧ في ح: (ذو) ساقطة

٣٥٨ في ح: (كفى) ساقطة

٣٥٩ في ح: تنبها

٣٦٠ في ح: التي

٣٦١ في ح: لي

٣٦٢ خزانة الأدب، ج: ١، ص: ٤٢٩٥؛ الزهرة: ج: ١، ص: ٩٥

٣٦٣ في ح: (رضي الله عنه) زيادة

٣٦٤ في ح: عليه، والصواب: عيال

٣٦٥ في ح: (لم) ساقطة

٣٦٦ ربيع الأبرار للبخاري، باب العلم والحكمة والأدب، ج: ٤، ص: ٥٥

٣٦٧ في ح: رأه

٣٦٨ في ق: الحسين

٣٦٩ في ح: أبو الحسين

ويستحيل أن يضمن الله تعالى حفظَ الشريعةِ ويأمر بتعلمها والتفقه فيها. ثم يكون المبتدي بوضعها على غير الحق». انتهى. وذكر في كتاب العناية في شرح الهداية: أن المسائل التي دوّنها أبو حنيفة ألف ومائتا ألف وسبعون ألفاً وثيماً. انتهى^{٣٧٠}. وقال بعض العلماء: «ولعل هذا^{٣٧١} المسائل التي ذكرها هي أصول المسائل وأمهاؤها ورؤوسها. أما المسائل المنفرعة^{٣٧٢} على الأصول المذكورة فهي لا تُعدُّ^{٣٧٣} ولا تُحصى ولا يستوعبها جامع وإن استقصى». انتهى.

ولقد جُمعت كتبه رضي الله عنه^{٣٧٤} من أجناس العلوم ما^{٣٧٥} لا يجمعها غيرها واحتوت على أنواعٍ من دقائق النحو والحساب والمسائل العويصة التي تحيرت أصحاب الجبر والمقابلة وفنون الحساب في استخراجها. قال الإمام الرازي في شرح الجامع الكبير: «كنتُ أقرأ بعضَ مسائل الجامع الكبير على بعض المبرزين في النحو، قيل: هو أبو علي الفارسي. فكان يتعجب من تغلغل واضع هذا الكتاب في النحو وفنون الحساب، يعني محمد بن الحسن. وهو أنما تعلم وأخذها من علم أبي حنيفة».

عن يحيى بن معين قال سمعتُ يحيى بن سعيد^{٣٧٦} القطان قال: «لانكذب على الله تعالى^{٣٧٧} ما سمعنا بأحسن من فقه أبي حنيفة. ولقد أخذنا^{٣٧٨} بأكثر أقواله». وكان يحيى بن معين يحكي عن يحيى بن سعيد أنه كان يذهب في الفتوى إلى قول الكوفيين ويختار قول أبي حنيفة من بين أقوالهم. ونقل الإمام الشيعي في كفايته أنه سُئل^{٣٧٩} أبو حنيفة رضي الله عنه عن ثلاثمائة ألف مسألة فأجاب عن جميع ذلك إلا عن ثلاث مسائل. أحدها: متى^{٣٨٠} يُختن الغلام؟ فقال: «لأ أدري». والثانية عن حكم الخنثى المشكل. قال: «يُحكم من حيث يبول». قيل: «فإن بال منهنما جميعاً^{٣٨١}؟». قال: «يُحكم بأسبقهما». قيل: «فإن استويا في السبق وخرجا معاً؟». قال: «ما أنا باعلم من هذا القائم على رأسي». وكان عنده عبد حبشي قائم على رأسه. انتهى كلامه. ولم يذكر الثالثة في الكفاية والمذكور في سائر الكتب أن المسائل التي توقّف فيها أبو حنيفة رضي الله عنه ثمان مسائل. وقد نظّمها بعضهم في ثلاث^{٣٨٢} أبيات فقال:

ثمانٍ توقّف فيها الإمام * وقد عدّد ذلك ديناً متيناً

أوان ختان وسؤر حمار * وفضل الملائكة^{٣٨٣} والمرسلين

ودهر وخنثى وجمالة * وكلب وطفل المشركين^{٣٨٤}

وهي وقت الختان وسؤر الحمار وفي أن الملائكة أفضل أم النبي وفي دهر منكر أو الخنثى المشكل والجمالة متى يطيب لحمها والكلب متى يصير معلماً وفي أطفال المشركين هل يدخلون الجنة أو^{٣٨٥} النار تبعاً لآبائهم^{٣٨٦}. فتوقف فيها الإمام أبو حنيفة

٣٧٠ في ح : (انتهى) ساقطة
٣٧١ في ق ، و ح : هذه
٣٧٢ في ح : الفرعة
٣٧٣ في ح : لا تجد
٣٧٤ في ق : (عنه) ساقطة
٣٧٥ في ح : و
٣٧٦ في ح : (سعيد) ساقطة
٣٧٧ في ق : (تعالى) ساقطة
٣٧٨ في ح : أخذ
٣٧٩ في ق : سأل ، والمناسب : سئل
٣٨٠ في ق : (من) ساقطة
٣٨١ في ح : معاً
٣٨٢ في ق ، و ح : ثلاثة
٣٨٣ في ق ، و ح : الملائك
٣٨٤ في ح : مشركين
٣٨٥ في ح : أم
٣٨٦ في ح : (آبائهم) ساقطة

رضي الله عنه تورعا لتعارض الأئمة^{٣٨٧}. وتوقف الإمام في هذه المسائل (إنما هو)^{٣٨٨} من نهاية معرفته بالأحكام وغاية ورعه في دين رب الأنام رضي الله تعالى عنه وعن سائر الأئمة الأعلام.

ومنها: أنه اجتهد قبل استقرار المذاهب. وصادف اجتهاده محله. وغيره من الأئمة اجتهد^{٣٨٩} بعد استقرار المذاهب، فلم يصادف اجتهادهم محله عند البعض. فإن الأئمة^{٣٩٠} إذا اختلفوا في مسألتين على قولين واستقر خلافتهم على ذلك. لا يجوز لأحد بعد ذلك أن يُحدث قولاً ثالثاً عند عامة العلماء. وأما قبل الإستقرار فهو جائز بلا خلاف. وأبو حنيفة اجتهد قبل استقرار المذاهب، فكان اجتهاده جائزاً بلا خلاف^{٣٩١} فكان أفضل مما كان مختلفاً فيه والمنازع مكابر. وقد صرح أبو بكر الرازي في شرح آثار الطحاوي بأن اجتهاد^{٣٩٢} من بعد أبي حنيفة غير معتد به. فكان تقليد الأفضل أفضل إن لم يكن واجباً. فإن بعض العلماء ذهب إلى أن تقليد الأفضل متعين.

ومنها: أنه لم يستدل على حكم مسألة بغير الكتاب ما دام الإستدلال بالكتاب ممكناً على ما قدمنا، ولم يستدل بالحديث إلا ما ثبت عنده صحته على ما ذكرنا. وكان كثير الأخذ بالأحاديث^{٣٩٣} حتى جاوز نسخ الكتاب بالسنة. وقدم رواية المجهول على الرأي. وعمل بالمراسيل، وقدم قول الصحابي على القياس كما أسلفنا. ولم يعمل ذلك أحد غيره من الأئمة.

تبيينه: اعلم، أن الراوي إن كان مجهولاً، فإن روى عنه السلف وشهدوا بصحة حديثه أو سكتوا عن الطعن فيه صار حديثه مثل حديث المعروف وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه، فكذلك عندنا. وإن لم يظهر من السلف إلا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكراً. فإن كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به، لكن العمل به جائز. لأن العدالة أصل في ذلك الزمان حتى إن رواية مثل هذا المجهول^{٣٩٤} في زماننا لا يحل العمل بها لظهور الفسق. والله اعلم...

ومنها: أنه لشدة رعايته للإجماع لم يجعل الإختلاف السابق مانعاً عن الإجماع اللاحق. واعتبر الإجماع السكوتي. وغيره من الأئمة لم يصنع ذلك.

ومنها: أنه سلم له العلماء كلهم معرفة القياس. ولاخفاء في دلالة ذلك على قوة اجتهاده عند من نظر إلى الحق بعين الإنصاف واجتنب عن التعصب والإعتساف. قال الإمام مالك حين سُئل عن أبي حنيفة رضي الله عنهما: «رأيتُه رجلاً لو ادعى أن هذه السارية ذهب لأقام بحجته».

ومنها: أنه كان مشهوراً بالثقوى والورع والزهد مع سعة العلم والمعرفة والاجتهاد في العبادة حتى روي أنه صلى الصبح بوضوء العشاء أربعين سنة. وكان يقرأ جميع القرآن في ركعة واحدة. قال الإمام السروجي في كتاب الغاية شرح الهداية في فضل القراءة في الصلاة: «ذكر في الحديث أن أربعة من العلماء حَتَمُوا القرآن في ركعة واحدة. وهم: عثمان بن عفوان، وقيم الداري، وسعيد بن جبير، وأبو حنيفة رضي الله عنهم أجمعين»^{٣٩٥}، فمن^{٣٩٦} حاز هذه الفضائل والمناقب والشمائل كان اتباعه وتقليده أحق وأولى من تقليد غيره.

٣٨٧ في ق، و ح : الأدلة

٣٨٨ في ح : أنه من

٣٨٩ في ح : اجتهدوا

٣٩٠ في ح : الأئمة

٣٩١ في ح : (خلاف) ساقطة

٣٩٢ في ح : الاجتهاد

٣٩٣ في ق، و ح : بالحديث

٣٩٤ في ح : للمجهول

٣٩٥ في ق، و ح : (أجمعين) ساقطة

٣٩٦ أخبار أبي حنيفة للصبيري، ص: ٤٥

٣٩٧ في ح : (فمن) ساقطة

تنبیه: فإن قيل لك: «معرفة حقيقة مذهب أبي حنيفة حتى قلدته واتبعت مذهبه واخترتة على غيره من المذاهب؟». فقل له^{٣٩٨}: «عرفت حقيقته بعشرة أشياء: بتفضيل الشيخين، وحب الحنّين، وتعظيم القبليتين، والصلاة خلف الإمامين، والصلاة على الجنّازتين، وصلاة العيدين، والمسح على الحنّين، وترك الخروج على^{٣٩٩} الإمامين، والإمسك على الشهادتين، والرضى بالقدرين.

المراد بالشيخين أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وبالحنّين عثمان وعلي رضي الله عنهما، وبالقبليتين الكعبة وبيت المقدس، (وبالإمامين البر والفاجر، وبالجنّازتين الصالح والطارح)^{٤٠٠}، وبالعيدين الفطر والأضحى وبالمسح على الحنّين يعني في الحضر والسفر، وبالخروج على^{٤٠١} الإمامين العادل والجاير، وبالشهادتين شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وبالقدرين الخير والشر^{٤٠٢}.

ومنها: أنه كان أعقل الناس. روى الإمام أبو عبد الله الصيمري بإسناده عن القاضي الإمام أبي يوسف قال: «ما صحبت أحدا من الناس فيقدر أن يقول أنه ما رأى أكمل عقلا ولا أتم مروءة من أبي حنيفة»^{٤٠٣}. وأسند عن ابن معين انه قال: «كان أبو حنيفة أعقل من أن يكذب. ما سمعت أحدا يصفه ويذكره بمثل ما كان ابن المبارك، يصفه ويذكره^{٤٠٤} من الخير»^{٤٠٥}. وأسند عن محمد بن شجاع قال: «سمعت علي بن عاصم يقول: «لو وزن عقل أبي حنيفة بنصف عقل أهل الأرض لرححهم، أو قال: لرحح بهم»^{٤٠٦}. وما كان عنده أكبر من أبي حنيفة. وأسند عن ابن المبارك قال: «قلت لسفيان الثوري يا أبا عبد الله! ما أتعد أبا حنيفة عن الغيبة. ما رأيته يفتاب عدوا له قط. قال: هو والله أعقل من أن يسلم على حسناته ما يذهب بها»^{٤٠٧}. وأسند عن يزيد بن هارون قال: «أدركت الناس. فما رأيت أحدا أعقل ولا أفضل ولا أروع من أبي حنيفة»^{٤٠٨}. انتهى.

وسئل أبو حنيفة عن صفات العاقل فقال: «للعقل^{٤٠٩} خمس علامات: معرفته لزمانه، وإقباله على شأنه، وطاعته لسلطانه»^{٤١٠}، وتعطفه على جيرانه، وبرّه لإخوانه».

ومنها: أنه كان أشد الناس ورعا. روى الإمام الصيمري بإسناده عن يزيد بن هارون قال: «كتب عن ألف شيخ حملت عنهم العلم فما رأيت (فيهم والله)^{٤١١} أشد ورعا من أبي حنيفة ولا أحفظ للسانه^{٤١٢} منه»^{٤١٣}. وأسند عن أبي يوسف قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: لولا الخوف من الله^{٤١٤} أن يضع العلم ما أفتيت أحدا يكون المهنأ لهم والوزر^{٤١٥} علي»^{٤١٦}.

٣٩٨ في ح : (له) ساقطة

٣٩٩ في ح : عن

٤٠٠ في ح : هذه العبارة ساقطة

٤٠١ في ح : عن

٤٠٢ في ح : (انتهى) ساقطة

٤٠٣ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص: ٢٩

٤٠٤ في ق ، و ح : (به) زيادة

٤٠٥ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص: ٢٩

٤٠٦ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص: ٣٠

٤٠٧ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص: ٣١

٤٠٨ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص: ٣٠

٤٠٩ في ق ، و ح : للعاقل

٤١٠ في ح : هذه العبارة ساقطة

٤١١ في ق : والله فيهم

٤١٢ في ح : (للسان) ساقطة

٤١٣ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص: ٣٣

٤١٤ في ح : (الله) ساقطة

٤١٥ في ر: الوزن؛ وفي ق ، و ح : الوزر، والصواب هو كما في أخبار أبي حنيفة، ص: ٣٤

٤١٦ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص: ٣٤

وأُسند عن حسن بن زياد قال: «والله ما^{٤١٧} قَبِلَ أبو حنيفة لأحد منهم جائزةً ولا هدية»^{٤١٨}. وأُسند عن ابن المبارك قال: «قَدِمْتُ الكوفةَ فسألتُ عن أُوْرِعِ أهلها فقالوا: أبو حنيفة»^{٤١٩}. وقال الإمام القشيري في كتابه الرسالة: «يُحْكِي أن أبا حنيفة كان لا يجلس في ظل شجرٍ غريمه ويقول: في الخبر كلُّ قرضٍ جرٌّ نفعاً فهو ربا». وقال الشعبي في كفايته: «حُكِيَ أن أبا حنيفة كان جالسا في حرِّ الشمس في يومٍ شديد الحرِّ. وكان يَجْتَنِبُهُ ظلَّ حائِطٍ. فقيل له: لم لا تجلس في الظل؟ فقال: كان لي على صاحب هذا الحائط مالٌ بسبب القرضِ، فأكرهُ أن أنتفعَ بظل جداره». قال الإمام أبو الحسين^{٤٢٠} القدوري في شرح مختصر الكرخي: «والذي يُحْكِي أن أبا حنيفة رضي الله عنه أقرضَ رجلا مالا. ثم جاء بقبضه^{٤٢١} منه فلم يقف بظل حائطه ووقف في الشمس حتى خرج إليه فلا أصل له. وأبو حنيفة رضي الله عنه أقرضَ من ذلك لأن الوقوف في ظل الحائط ليس بانتفاع بالملك، ولا أوجبهُ القرضُ. ولو مُنِعَ من ذلك لَمُنِعَ من الجلوس في ضوء سراجهِ. لأنه انتفاع به. وهذا^{٤٢٢} لا شبهة فيه^{٤٢٣}». انتهى. قيل: إن ما حكاه القشيري والشعبي^{٤٢٤} إنما هو من باب الورع. وما ذكره الإمام أبو الحسين^{٤٢٥} القدوري إنما هو من باب الفقه والحكم. ولا منافاة في ذلك.

ومنها: أنه كان أعلم^{٤٢٦} أهل زمانه. روى القاضي الإمام الحافظ الصميري^{٤٢٧} بإسناده عن أبي يوسف قال: حجَّ أبو حنيفة رضي الله عنه، فوفقت بالكوفة مسألة الدور. فسُئِلَ^{٤٢٨} عنها شيرُمة، وابن أبي ليلى، والثوري وسائر العلماء بالكوفة. فلم يكن عندهم جوابٌ. فقالوا: «ليس لها إلا أبو حنيفة». فأشربت^{٤٢٩} نفوسنا إلى قدمه حتى حُفْنَا عليه وعلى أنفُسنا وخفنا^{٤٣٠}، أن يَعْرِزَ عن الجواب فيذهب قدره عند العامة، حتى تَمُنِّي بعضنا موته. فلما قَرَّبَ أبو حنيفة من الكوفة استقبلته وقلت: أخبِرْهُ بالمسألة لعله أن يُعمل فكره فيها قبل أن يُسْتَلَّ عنها. فلما لقيته ما قدِرتُ أن أقول له فيها شيئا من كثرة الناس الذين استقبلوه. فلما أتى المسجدَ صلى ركعتين، واجتمع الناسُ. فكان أولُ شيءٍ سئِلَ عنه تلك المسألة. فلما ألقى عليه نكس رأسه، فلما رأته نكس رأسه. علمت أنه سيُخْرَجُها. ثم رفع رأسه وقال: «الجواب فيها كذا وكذا». فسُررنا وسرَّ الناسُ^{٤٣١}. انتهى.

قال الشيخ الإمام ركن الدين الكرمانى في كتابه جواهر الفتاوى: «سألتُ الإمام جمال الدين البزدوي عن معنى قول الحافظ في مناقب أبي حنيفة لو لم يكن لأبي حنيفة إلا ثلاث كلمات لكان له الفضل على سائر الأئمة. الأولى: إذا ازدحم الجواب خفي الصواب. والثانية: وراء (لِمَ) أسد جاثم. والثالثة: سهم الدور ساقط. فقال رحمه الله: «أما قوله «إذا ازدحم الجواب خفي الصواب» فإن القائل إذا قال في جوابه «كذا وكذا» وذكر أقوالا متناقضة لا يعرف الصواب من ذلك، ولا يكفي ذلك جوابا شافيا. لأن السائل غرضه أن يقف على الصواب وعلى ما هو الحق ليعمل به. ولا يمكن ذلك إلا (...)^{٤٣٢} وأما قوله: وراء (لِمَ) أسد جاثم. وروى أنه قال: «لولا (لِمَ) لصار الناسُ كلُّهم فقهاء». وهم سواء في المعنى. فإن الفقيه إذا قيل له: «لِمَ قلت هذا»، يمكنه أن يجاوبه ويُناظره ويقع الحجة على صحته ما ادعاه وعلى إبطال ما ذهب إليه الخصم. ولو لم يُعتبر قوله: لِمَ لقدر كل إنسان أن يجيب السائل من غير حجة ولا دليل. وأما قولهم: سهم الدور ساقط. فإن مسائل الدور ما فيه ردُّ شيءٍ، وأخذ شيءٍ. فإذا

٤١٧ في ح: (ما) ساقطة

٤١٨ أخبار أبي حنيفة للصميري، ص: ٣٤

٤١٩ أخبار أبي حنيفة للصميري، ص: ٣٤

٤٢٠ في ق، و ح: الحسن

٤٢١ في ق، و ح: يقبضه

٤٢٢ في ق: لهذا

٤٢٣ في ق، و ح: (انتهى) زيادة

٤٢٤ في ح: (والشعبي) ساقطة

٤٢٥ في ق، و ح: الحسن

٤٢٦ في ح: (أزهد) زيادة

٤٢٧ في ق: (الصميري) ساقطة

٤٢٨ في ح: سئل

٤٢٩ في ق: فأشربت، و في ح: فاشتهت

٤٣٠ في ح: (وعلى أنفُسنا وخفنا) ساقطة

٤٣١ أخبار أبي حنيفة للصميري، ص: ١٣

٤٣٢ الكلمة فيه ساقطة

أخذ شيئا انتقض سهمُ المأخوذِ منه وزيدٌ في السهم الذي أخذه. وإن كان ردُّ شيئا فيكون على العكس ، فيكون طريقُ تصحيحه أن يُسَقَطَ الدائر من أصل الحساب^{٤٣٣}.

(مسألة الدور: ما فيه أخذُ شيءٍ وردُّ شيءٍ ،. فإن أخذ^{٤٣٤} شيئا انتقض سهمُ المأخوذِ منه وزادَ في السهم الذي أخذه. وإن ردَّ شيئا زاد في السهم المأخوذِ منه وانتقض السهم الذي أخذه ، فيكون طريقُ تصحيح^{٤٣٥} المسألة^{٤٣٦} أن يُسَقَطَ السهم الدائر من أصل الحساب. مثاله: مريضٌ وهب عبدا له من مريض آخر ، وسلَّمه إليه. ثم إن الموهوب له وهبه من الواهب الأول ، وسلَّمه إليه. ثم ماتا جميعا ولا مالَ لهما غيرَ ذلك العبد. فإنه وقع فيه الدور. ولأنه متى رجع إليه شيءٌ من ذلك زاد في ماله. وإذا زاد في ماله زاد في ثلثه. وإذا زاد في ثلثه^{٤٣٧} زاد فيما يرجع إليه. ثم لا يزال كذلك فاحتجنا إلى حساب. له ثلثٌ وثلثه ثلثٌ وأقله تسعة. فنقول: إن الهبة الأولى تصح في ثلثه من التسعة. ويوضع^{٤٣٨} منها واحد إلى الواهب الأول. وهذا الواحد هو سهم الدور، فأسقطناه من أصل الحساب الذي هو تسعة ، فبقيت^{٤٣٩} ثمانية ، منها تصح المسألة. فقلنا: إن الهبة الأولى صحَّت في ثلثه من ثمانية ، والهبة الثانية في واحد منها. فحصل للواهب الأول ستة وللواهب الثاني إثنا^{٤٤٠}. فثبت بهذا أن طريق التصحيح في أمثال هذه المسألة أن يُسَقَطَ السهمُ الدائرُ بين الأخذ والردِّ. وهذا معنى قول الإمام «سهم الدور ساقط»^{٤٤١}.

{ الخاتمة }

اعلم^{٤٤٢} أن مناقب هذا الإمام أكثر من أن تُحصى. وإن بالغ المرءُ في ذلك طول عمره واستقصى. وأقول^{٤٤٣}، كما

قال الشاعر:

فيا سائلي عن حصرِ أوصافِ فضله لعدَّ الحصى والتربَّ هل أنت تقدر

٤٣٣ في ق ، و ح : (قال الشيخ الإمام ركنُ الدين الكرمانى في كتابه جواهر الفتاوى: «سألت الإمام جمال الدين البردوي عن معنى قول الحافظ في مناقب أبي حنيفة لو لم يكن لأبي حنيفة إلا ثلاث كلمات لكان له الفضل على سائر الأئمة. الأولى: إذا ازدهم الجواب يخفي الصواب. والثانية: وراء (لَمْ) أسد جافم. والثالثة: سهم الدور ساقط. فقال رحمه الله: «أما قوله «إذا ازدهم الجواب يخفي الصواب» فإن القائل إذا قال في جوابه «كذا وكذا» وذكر أقوالا متناقضة لأعريف الصواب من ذلك ، ولا يكفي ذلك جوابا شافيا. لأن السائل غرضه أن يقف على الصواب وعلى ما هو الحق ليعمل به. ولا يمكن ذلك إلا (...). وأما قوله: وراء (لَمْ) أسد جافم. ورؤي أنه قال: «لولا لَمْ (لصار الناس كلهم فقهاء». وهم سواء في المعنى. فإن الفقيه إذا قبل له: «لَمْ قلت هذا» ، يمكنه أن يجاوبه ويأظهر ويقع الحجة على صحته ما ادعاه وعلى إبطال ما ذهب إليه الخصم. ولو لم يُعتبر قولُه: لَمْ لقد ركل إنسان أن يجيب السائل من غير حجة ولا دليل. وأما قولهم: سهم الدور ساقط. فإن مسائل الدور ما فيه ردُّ شيء ، وأخذ شيء. فإذا أخذ شيئا انتقض سهمُ المأخوذِ منه وزيدٌ في السهم الذي أخذه. وإن كان ردُّ شيئا فيكون على العكس ، فيكون طريقُ تصحيحه أن يُسَقَطَ الدائر من أصل الحساب) ساقط

٤٣٤ في ح : (أخذ) ساقطة

٤٣٥ في ح : تصحيحه

٤٣٦ في ح : (المسألة) ساقطة

٤٣٧ في ح : (وإذا زاد في ثلثه) ساقطة

٤٣٨ في ح : يرجع

٤٣٩ في ح : بقيت

٤٤٠ في ح : إثنا

٤٤١ في ق : (مسألة الدور: ما فيه أخذُ شيءٍ وردُّ شيءٍ ،. فإن أخذ شيئا انتقض سهمُ المأخوذِ منه وزادَ في السهم الذي أخذه. وإن ردَّ شيئا زاد في السهم المأخوذِ منه وانتقض السهم الذي أخذه ، فيكون طريقُ تصحيح المسألة أن يُسَقَطَ السهم الدائر من أصل الحساب. مثاله: مريضٌ وهب عبدا له من مريض آخر ، وسلَّمه إليه. ثم إن الموهوب له وهبه من الواهب الأول ، وسلَّمه إليه. ثم ماتا جميعا ولا مالَ لهما غيرَ ذلك العبد. فإنه وقع فيه الدور. ولأنه متى رجع إليه شيءٌ من ذلك زاد في ماله. وإذا زاد في ماله زاد في ثلثه. وإذا زاد في ثلثه زاد فيما يرجع إليه. ثم لا يزال كذلك فاحتجنا إلى حساب. له ثلثٌ وثلثه ثلثٌ وأقله تسعة. فنقول: إن الهبة الأولى تصح في ثلثه من التسعة. ويوضع منها واحد إلى الواهب الأول. وهذا الواحد هو سهم الدور، فأسقطناه من أصل الحساب الذي هو تسعة ، فبقيت ثمانية ، منها تصح المسألة. فقلنا: إن الهبة الأولى صحَّت في ثلثه من ثمانية ، والهبة الثانية في واحد منها. فحصل للواهب الأول ستة وللواهب الثاني إثنا. فثبت بهذا أن طريق التصحيح في أمثال هذه المسألة أن يُسَقَطَ السهمُ الدائرُ بين الأخذ والردِّ. وهذا معنى قول الإمام «سهم الدور ساقط» ساقطة

٤٤٢ في ح : واعلم

٤٤٣ في ح : (أقول) ساقطة

ولستُ على مرِّ الزمانِ بمحاصرٍ
لأوصافه إني أأقلُّه وتكثر

رضي الله تعالى^{٤٤٦} عنه وأرضاه وجعل الجنة مُتَقَلِّبَةً ومثواه. ونسأل الله الكريم رب العرش العظيم أن يبيِّننا على كتاب الله تعالى وسنة نبيه وملكته. ويجعلنا من عترة هذا الإمام وشيعته. ويحشرنا مع إخواننا في زمرة ويجمع (بينه وبيننا)^{٤٤٧} في مستقر رحمته بمنه وكرمه. آمين يا مُجِيبَ السَّائِلِينَ. (وصلَّى اللهُ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى الذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين آمين^{٤٤٨})^{٤٤٩}.

تمت عن يد الفقير حاجي محمد بن حاجي حسن (عُفِّي عنهما).

٤٤٤ في ح : أن

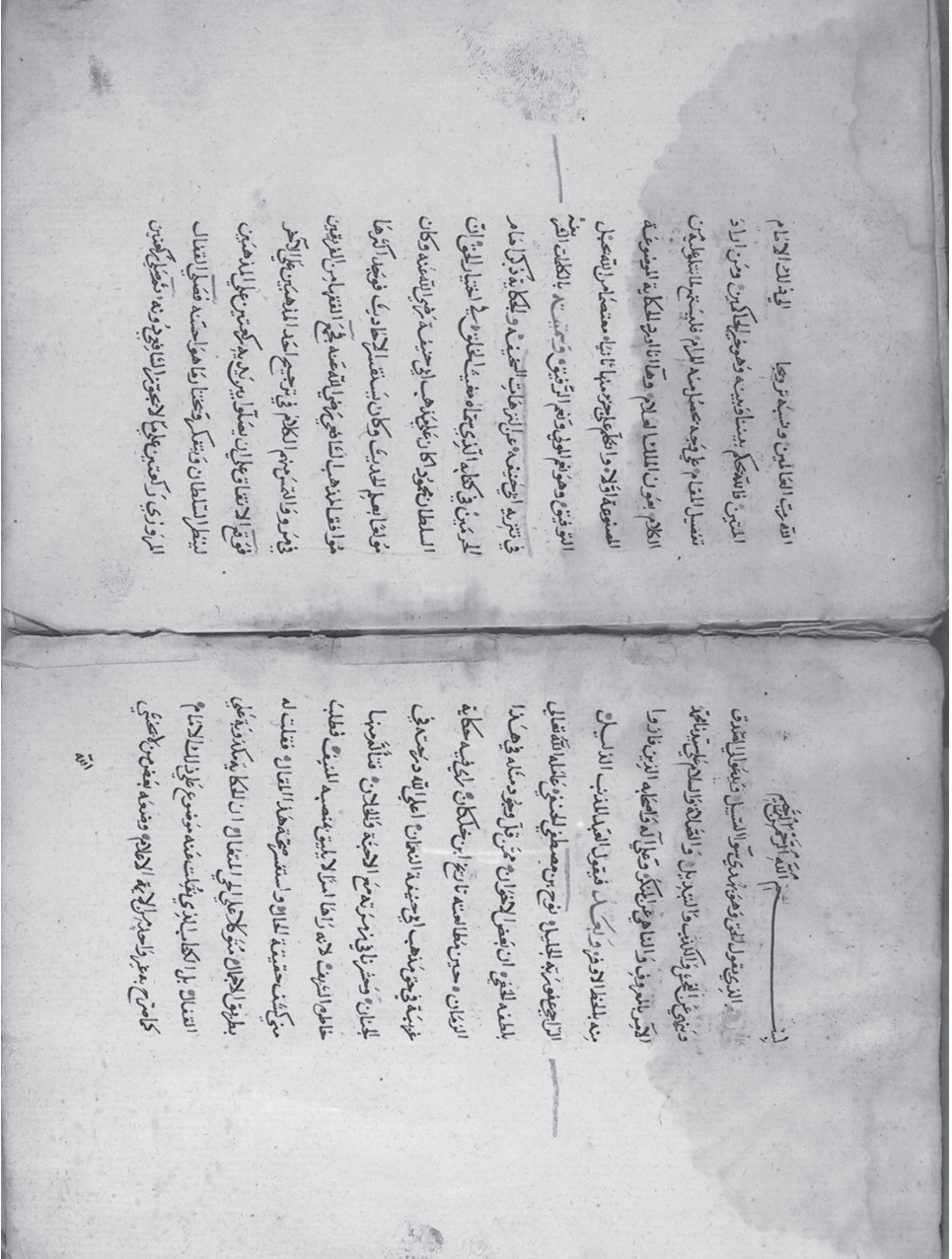
٤٤٥ في ح : تغل

٤٤٦ في ح : (تعالى) ساقطة

٤٤٧ في ح : بيننا و بينه

٤٤٨ في ق : (آمين) ساقطة ، وفيه: (وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) زيادة

٤٤٩ في ح : (وصلَّى اللهُ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى الذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين آمين) ساقطة



اقتربت الخاليين وشبهه رويحا التي قالت الامام
 الخيري فانتمكم بيننا ويوميه وهو خير الكرمين ومن اراد
 بتيسيل العالم على وجهه جعل الله له الامم وقارنا ابو الكلبه الميموني
 الصفوفاة اذلا و العظم ليوميتها ثانيا متفهم من انه جعل
 التوفيق وهو التوفيق التوفيق وقسمت به بالكلمات القر
 في تنبيه الختيفه من انهماك الختيفه والكاتبه ذكري عامر
 الميرين في كلبه الذي جاءه طيب العين ربح العتيا اللامع ان
 السلطان يخونك ان كليبك يذهب اليه حبيبه خمر والله في وكان
 مؤثرا عزم المديرك وكان يستعمل الاطوايك فوجدوا انهما
 على قولها يذهب انما هو في الله صفة فوج العوامر ان اذ يقين
 في مروءة والتوسيم الكلام في توضح احد الماهدين على المحر
 فوجه الاعتات على ان تصان يبريد به كثر من على الماهدين
 ليعط السلطان وان يتكبر ختيا وانها حبيبه فتصلي التتقال
 الرارزي كعتير عاليا الختيفه الشارونج و به متفهم الختيف

بسم الله الرحمن الرحيم

الذي يقولون دعوه اذ ليس يستدل فتقبلوا التتقال
 و كذا في النهي والكتاب التتقال والعتلاء والعتلاء الميموني
 الزنزان و كذا في النهي والكتاب التتقال والعتلاء الميموني
 منه بليلة الاذو و كذا في قول العدم المديرك
 الا ايجتفه من به اللبيان فوجه من صفي النبي عليه السلام الله تعالى
 بالعلمه النجوه ان بعض الاعمال من قول صخره مانه في كذا
 الزنزان و حزين عليها منه تاريخ اربح كلكم ليعيشه كلبه
 غريبه في حق مذهب الختيفه العتلاء الميموني و حزينه في
 اللبيان و ختيرنا في مرته مع الحبيبه كذا في تها انهما
 خاطروا الزنزان لانه رازا امثالا لبيت بنصبه الميموني طلب
 من كذا حثيبه كذا في تها و يستمر هذا التتقال و قنات له
 بطرقة الاجزاء من كذا الميموني ان اللسان يكلمه كذا في
 العتلاء الميموني بطرقة مومع على اللسان الام
 كما صرح به في راجع الى راجع الامام و معه بعض من يصح

الاملا وطني نسبة الى ان القطن وكانت عمارة كبرية بنى في بلاد
 الرومي نسبة الى زهره زين كلاب بن مرة بن ابي
 ابن ابي السرخسي نسبة الى يهودية بن شخص
 من بلاد خراسان والوفى وفتح الرثا واسكان اليان
 ويقال ايضا باسكان الرثا وفتح القاروبه يث لها
 ابن السعدي الشجعي نسبة عامر وبنو اليثيب
 بطن من همدان الطحاوي نسبة احمد مسعود الي
 طحاوية بضم طه القدر وي نسبة احمد نسبة
 الى القدر الكرخي نسبة عتيق الله وهو نسبة الى كرخ
 وهو اسم موضع المازندي كنيسة ابو منصور واسمه
 محتار وهو نسبة الى ما تروى به وهي تحلة تسترقى
 ويقال طاه ايضا تروى بالذال المهملة والله اعلم

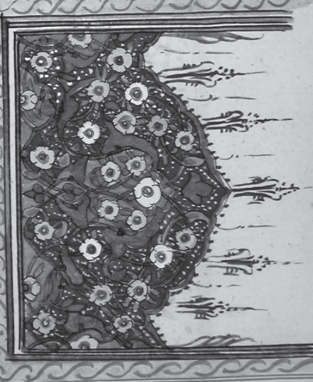
وان يطلع الرزقي لك طلع غصوه واستمتعوا في اقلها الرثا
 فاما بلخي حصار وما فاضله اجرة اللقي والرب كالتسمة
 ولت على تر الزمان حاصره الامانة اقل وتكثير
 حتى الله تعالى عنه وارضاه وجعل الجنة مقابلة ومساواة
 وتسال الله الاكرم ربت المرسل العظيم التحديد على كلاب
 الله تعالى ونسبة بنيت وكلمة ويحكاها من عثرة
 هذا الامم ويسمته ويحكاها مع اهلها في نسبه
 ويحكاها في نسبه بنيت في نسبه بنيت وكرمه آمين
 بالحسين السالدين ومكلى الله على سيدنا محمد وعلاله
 ويحبه الصديق وعلى الذين

انيقوم باحصان الي
 يوم الدين سلام
 على السالدين
 والارباب
 الفاضل
 بغير

GİRESUN YAZMALARİ KOLEKSİYONUNDA BULUNAN EL YAZMASININ SON VARAĞI

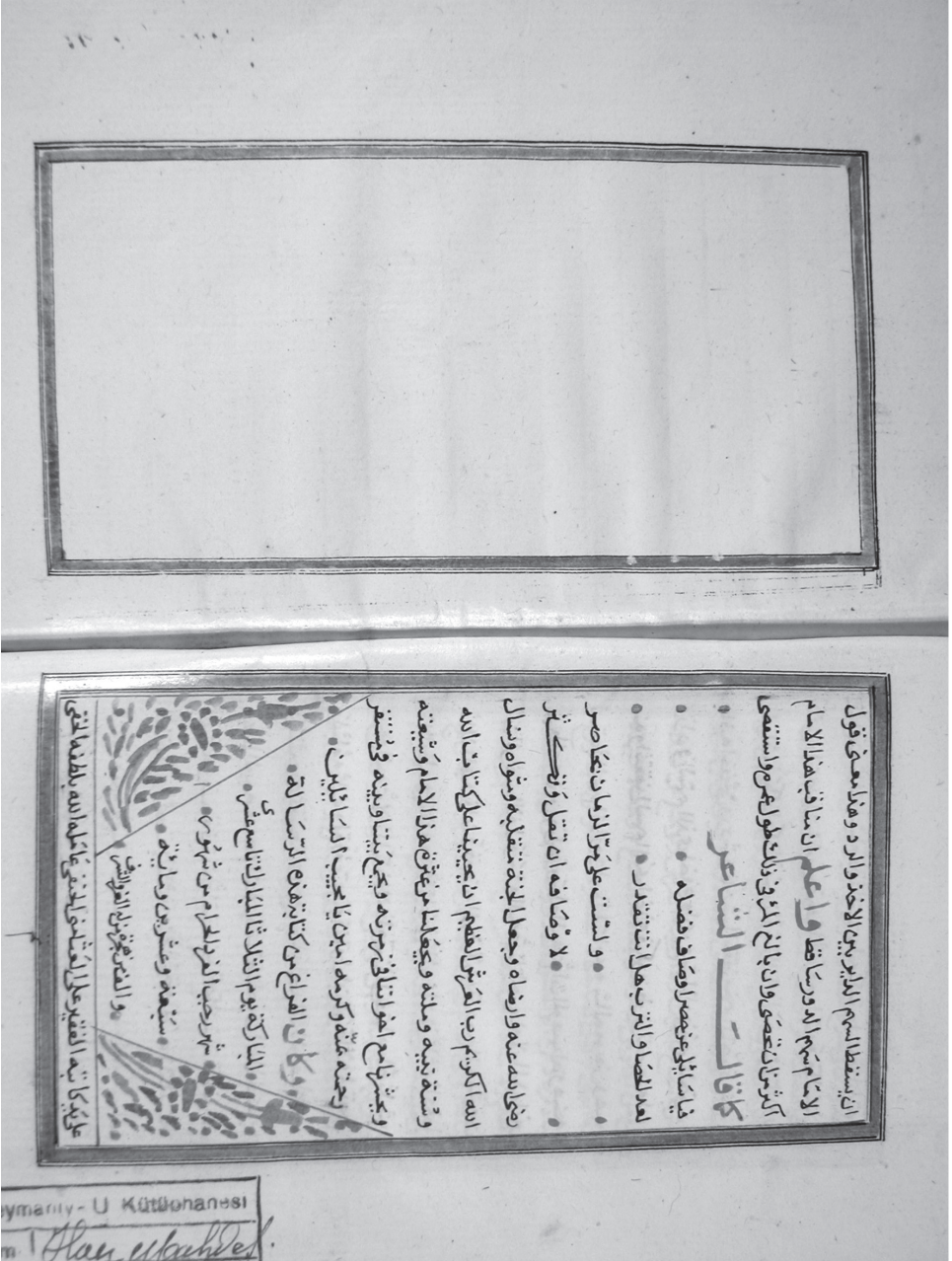


مكذوبه على النعال بل الكلام الذي تنبأ عنه نانا الكافيه
 فيه موضع على ذلك الاسم كما صرح به في واحد من لا يتر
 الا كلام ومعه بعض من لا يتجشأ به رب العالمين ونسبه
 تزوجا فله ان ذلك المنام المتين فانه بيننا وبينه
 وبخبرنا صليين ومن اراد تفصيل النام على صرح
 منه المرام ليس منج لنا من طوعنا الكلام يقول الله الملك
 العلام وما نانا او رد للكافيه الموضعه ولا وانكم على كل
 جزئها تانيا معقما من الله سبحانه وتعالى المولى
 ونعم الرقيق **سبب** بالكلمات المشتمه في تزوير
 التي حقه عكسها به الذي ما منه مشتمل على فاختار الحق
 انا السلطان نحو وكان عليه مهابه عيبه رضى الله عنه
 وكان مواعده الامداد وكان يستفسر الاحاديث
 فوجد الاثر المذموب المشافى رضى الله عنه فجمع النعميا
 من المزيين في تزوير النفس عنهم الكلام وترجع احاديثهم
 على الخرف مع الانسان على ان يصول بين يديه ركنه بين
 السلطان ويتكبر ويتجاوز ما يحسنه ففعل النعال الازكي
 ركنين على لا يجوز المشافى ونه كل ركنه بين علي حيز
 مذهب في حقه فله جوار كلب يدوع او طوع او بالقياسات
 ووقفا بسببها التور من غير نية وكان وموه مكرها مكرها



بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي يقو للمحق ويور به على السبيل ويهتدى الى
 الصدق ويهتدى عن الكذب والغش والتسديد والافلاك
 والسلام على سيدنا محمد وآله المعرووف واولادنا هم من النكر
 وعلى له ما عا به الذين فازوا سنة بالخط الاوفو اعلم
 فيقول الصمد المذنب الذي ليل الارحى عوفو ربه بليل ابروح بن
 مصطفي النبي عالمه الله باطنه للفقان بعقل الاخوان بما
 قال وهو دسته في هذا الزمان حين حطامته تارح انك كان
 رايه حكا به خريفة فحق منه بما باجنيته النعان ااعلا
 الله ورحته في الحيات وكشركا في عزته مع الاجنة والكلان
 تارح منها خاظره الشريف لانه راعها الا بليق بمصمبه اللبغ
 طلب على كسفت حقيقته الحال واستمس صحة هذا المثال
 ففانت له بطرنا الاحال مشكلا على النعال ان الحكماء

HACI MAHMUT EFENDİ KOLEKSİYONUNDA BULUNAN EL YAZMASININ BİRİNCİ VARAĞI



HACI MAHMUT EFENDİ KOLEKSİYONUNDA BULUNAN EL YAZMASININ SON VARAĞI

EBÛ HANÎFE HAKKINDA İKİ İDDİA/İTHAM: MÛRCİÎLİK VE HALKU'L-KUR'ÂN

Fatih TOK*

Two claims/accusations about Abû Hanîfah: Murcia and the creation of the Qur'an

This article examines two accusations about Abû Hanîfah. Some dissidents of Abû Hanîfah claims that he belong to Murcia sect and he accepts "the creation of the Qur'an". This article firstly researches to reasons of the two accusations and secondly analysed Abû Hanîfah's original ideas in terms of these issues. As a result of this study, I demonstrate that Abû Hanîfah actually belong to tradition of "ahl-u as-sunnah" and the founder of this school in aspects both İslamic law (fikh) and Islamic theology especially faiths (akaid).

Key Words: Abû Hanîfah, Murcia, the creation of the Qur'an

Giriş

Hicrî birinci asrın son yarısında Kûfe'de dünyaya gelen Numan b. Sabit (80–150 h.), yaşadığı asrın siyasî, sosyal ve kültürel karmaşası içerisinde önce ticarete sonra ilme yöneldi. Küçük yaşta hıfzını tamamlayan Numan, asrının önde gelen âlimlerinden İmam Şa'bî'nin yönlendirmesiyle ilmî çalışmalara ağırlık verdi. Önceleri Kelâm ilmine yöneldi ve bu alanda zirveye çıktı. Birçok din ve mezhep mensubuyla Kelâmî tartışmalar yapmak için farklı bölgelere seyahatler yaptı. Yaşadığı Kûfe şehrinde de, farklı düşünce ve inanç mensuplarıyla şiddetli tartışmalara girdi. Zaman geçtikçe, seleflerinin içine dalmaktan kaçındıkları Kelâmı bırakıp, "Ebû Hanîfe" künyesi ile meşhur olduğu fıkha yöneldi. Sünnetin ve ashabın yolundan ayrılmamaya hassasiyet gösteren Ebû Hanîfe, bu alanda da zirveye çıkıp, müctehid yetiştiren bir müctehid konumuna erişti.

Ebû Hanîfe yaşadığı asrın siyasî arenasında, Emevî devletinin yıkılışına Abbâsî devletinin ise kuruluşuna şahit oldu. Bu devletlerin halife ve yöneticileriyle müs-

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi

pet menfi çeşitli münasebetleri oldu. Onun siyasî tavrı, toplum üzerindeki geniş nüfuzundan dolayı siyasî erk tarafından dikkate alınmaktaydı. İlmî otoritesini ve nüfuzunu kendi lehlerine kullanmak isteyen idarecilere, kendisine teklif edilen devlet görevlerini kabul etmeyerek müsaade etmedi.¹

Emevî yöneticilerinin Arap ırkçılığına kayan tutumları, Ehl-i Beyt'e ve kendisinin de dâhil olduğu mevâliye karşı takip ettikleri politikalar Ebû Hanîfe'nin genelde muhalif kanatta yer almasına sebep oldu. Özellikle zulme uğradığını gördüğü Ehl-i Beyt mensuplarının düzenlediği isyanlara, fikri ve maddî destekte bulundu.² Onun bu tutumu iktidarları rahatsız ettiği için, bazen fetva vermekten men edilmesine bazen de hapsedilip işkence görmesine yol açtı.

Fetihlerin İslam bünyesine kattığı Arap olmayan unsurların, kendi kültürlerinden getirmiş oldukları birikimler, bir yandan yeni düşünce kapıları açarken bir yandan da birçok problemin doğmasına sebep oldu. Ebû Hanîfe, farklı kökenli millet ve dinlere mensup insanların yaşadığı Kûfe şehrinde müslümanların, günlük hayatta karşılaştıkları problemlere fetva almak için başvurdukları bir otoriteydi. Onun sorunlara getirdiği çözümler ve makul yaklaşımları, insanların onun etrafında kümelenmesini sağlamıştı. Bu da, ona haset eden ve fikirlerinden rahatsız olan muhalefetin oluşmasının sebeplerinden biri oldu.

İslam dünyası geçirdiği siyasî buhranlar sonucu çeşitli fırkalara ayrılmıştı. Bu fırkaların önder ve taraftarları, kendi düşüncelerinin doğruluğunu ispatlamak, kendi imam ve fırkalarının faziletlerini, diğerlerinin ise reziletlerini ortaya koymak için Kur'an, Sünnet ve sahabe hayatından deliller getirmeye, bazen bu kaynaklarda istediklerini bulamayanlar da "rivayet ihdas etmeye" başladılar. İmam Azam bu faaliyetlerin en yoğun olduğu bir dönem ve bölgede yaşamaktaydı.³ İlmî kudreti ile asrının dinî otoritelerinden biri olan Ebû Hanîfe'nin çevresindeki bu cereyanlar, onun rivayetlere karşı biraz daha temkinli hareket etmesine sebep oldu. İsnad ve tedvin hareketlerinin yeni yeni başladığı bu dönemde o, rivayetleri kendi koyduğu kıstaslarla değerlendirmekteydi. Kendisine ulaşan bazı rivayetleri (haberi vâhidleri), Kur'an ile mütevatir ve meşhur sünneti referans kabul ederek değerlendirmeye tabi tutuyor ve bunlardan bir kısmını reddediyordu. Onun bu yaklaşımı, mutaassıp ve hasetçi muhalifleri tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmesine yol açan hususlardan biri oldu.

Yaşanan kaotik ortamda bir kısım mutaassıp tâbileri de, onu müdafaa etmek amacıyla bazı rivayetler ileri sürüyorlardı. Onunla ilgili, Ebû Hanîfe'nin kendi kıstaslarından dahi geçemeyecek olan, isminin ve kavminin geçtiği hadis rivayetleri ihdas ediliyor, hatta onun Tevrat'ta müjdelendiği dile getiriliyordu. Bu rivayetler, onu karalamak isteyen siyasî ve dinî muhaliflerinin ağır tenkitlerine verilen bir

1 Hatip el-Bağdadi, *Tarihu Medineti's-Selam*, Thk. Beşşar Avvar Maruf, Daru'l-Mağribi'l-İslamî, c. XV, Beyrut 2001, s. 448-450; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Çev: Osman Keskioglu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005, s. 45-7.

2 Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 53-4.

3 Ahmet Yücel, *Hadis Tarih ve Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s. 72.

tepkinin sonucu oldu. Muhalifleri onu zındıklık, sünneti bozmak, bid'at çıkarmak, sapmış olmak, hatta küfre düşmekle itham ediyorlardı. İthamlarında kullandıkları iki de nispet kavramı vardı: Ebû Hanîfe “Mürciî” ve “Cehmî” idi.⁴ Ebû Hanîfe'nin Mürciî olarak nitelenmesi, özellikle iman ve amel konusundaki yaklaşımı sebebiyledir. Cehmî sıfatı ise, Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini ilk savunanlardan biri olan Cehm b. Safvan'a nispetle veriliyordu. Ebû Hanîfe'nin tıpkı Cehm gibi “Kur'ân mahlûktur” fikrini savunduğu dile getirilerek, sapmış olduğuna vurgu yapılıyordu.

Biz de bu araştırmamızda bu son iki iddiayı (mürciilik ve halku'l-Kur'ân meselesi) ele alıp inceleyeceğiz. Öncelikle bu kavramları tahlil etmeye, ardından Ebû Hanîfe'nin bu ithamlara maruz kalmasının sebeplerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu sebepleri Ebû Hanîfe'nin görüşleri⁵ ışığında değerlendirdikten sonra, kendi kanaatlerimizi ifade ederek araştırmamızı tamamlayacağız.

I. MÜRÇİİLİK

1. Mürcie ve Esasları

İslam tarihinde Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra ortaya çıkan fitne, siyasî ayrışmalara neden olmuştur. Hz. Ali hilafeti esnasında meydana gelen Cemel savaşı ile Hz. Ali ve Muaviye arasında cereyan eden Sıffin savaşı ve sonuçları ise, bu ayrılıkları daha da derinleştirmiştir. Her siyasî grubun kendi hareketini ve konumunu dinî açıdan temellendirmeye çalışması sonucu, itikadî farklılıklar da ortaya çıkmıştır. Savaşan her iki taraf da Müslüman olduğu için, kim haklı kim haksız, ölen ve öldürenlerin imanı ve ahiretteki durumlarının ne olacağı gibi konular tartışılmıştır. Bu dönemde her fırka kendi siyasî duruşunu temellendirdiği farklı iman, amel ve büyük günah değerlendirmeleri yapmıştır. Bu tartışma ortamında ortaya çıkan fırkalardan biri de Mürcie'dir.

Mürcie kelimesi lügatte iki anlama gelmektedir. Mürcie, “geriye bırakmak, er-telemek veya geciktirmek” ile “beklenti içinde olmak ve ümit etmek” anlamlarına gelen “recâ” kelimesinin ismi fâil kalıbındandır.⁶ Dilciler her iki kökten gelmiş olabileceğini söylemekle beraber, ircâ şeklinde if'âl babından geldiğinde, birinci anlamının değişmediğini fakat ümit vermek anlamına ise gelmediğini ifade etmişlerdir.⁷

4 Hatip el-Bağdadi, *a.g.e.*, s. 510-528.

5 Bu çalışmamızda Yusuf Şevki Yavuz'un tercümesi ile birlikte yayınladığı İmam Azam'ın Beş Eser'i'ni esas alacağız. Beş Eser'in nispetiyle ilgili, daha sonradan eklemelerin olduğu iddiasıyla bazı tereddütler izhar edilmiştir. O dönemde henüz tartışılmadığı için Ebû Hanîfe'nin görüş beyan edemeyeceği bazı konu ve kavramlar dile getirilmiştir. Bu konulardan bir kısmı aslında onun zamanında da gündeme gelmiş fakat şiddetli tartışmalar yaşanmamıştır. Ayrıca ondan bize kadar gelen, üzerine şerhler yazılan ve neredeyse tevatür derecesine ulaşan haberler çerçevesinde düşündüğümüzde Beş Eser'in bize yeterince ışık tutacağını söyleyebiliriz.

6 Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükreem İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, Daru'l-Maarif, Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed, Haşim Muhammed eş-Şazeli, c. III, Mısır tarihsiz, s. 1604-5; İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyat, Hamid Abdulkadir, Muhammed Ali en-Neccar, *Mu'cemu'l-Vasit*, Tahran trs, c. I, s. 333.

7 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay. Ankara 2002, s. 28; Sönmez Kutlu, *Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/I, s. 168; Sönmez Kutlu, “Mürcie” DİA, TDV Yay. İstanbul 2006, XXXII, s. 41.

İrcâ ve Mürcie kavramlarının mezhepler tarihçileri tarafından ortaya konulan farklı istilâhî tanımları vardır. Bu kavramların daha iyi anlaşılabilmesi için tanımlardan bir kısmını naklediyoruz:

1- Mürcie; “Ali b. Ebû Talip’le onun yanında ve karşısında yer alanların Allah nezdindeki durumu hakkında hüküm vermeyip işi Allah’a havale eden kimselerdir.”⁸

2- İrcâ; “Amelleri imandan veya inançtan sonraya bırakmaktır.”⁹

3- İrcâ; “Büyük günah işleyenlerle ilgili kararı, dilediği şekilde hükmetmesi için, Allah’a bırakmak, onların cennetlik veya cehennemlik olduğuna hükmetmemektir.”¹⁰

4- Mürcie; “Küfürle birlikte taatın fayda vermediği gibi, imanla birlikte günahın da zarar vermeyeceği fikrini iddia edenlerdir.”¹¹

5- İrcâ; Hz. Ali’yi (hilafet sıralamasında) birinci sıradan dördüncü sıraya bırakmak demektir.”¹²

Mürcie ile ilgili verilen tanımlardan birincisi bu fırkanın öncülerinin siyasi tavrını, ikinci ve üçüncüsü fırkanın itikadî yönünü yansıtmaktadır. Dördüncü tanım iman-amel ilişkisine bakışlarını ifade ederken, sonuncusu ise sahabeyle ilgili fazilet sıralamasında Şia’nın yaklaşımını reddeden bir görüş ortaya koymaktadır.

Yukarda verilen tanımlar, Mürcie hakkında oluşan farklı algıların bir ifadesidir. Ehli Sünnet’in Mürcie algısında ise övülen ve zemmedilen Mürcie şeklinde ikili bir taksim ortaya çıkmıştır.¹³ Övülen Mürcie ile Hammâd ve Ebû Hanîfe geleneğinin itikadî esaslarını taşıyanlar kastedilmiştir. Zemmedilen Mürcie ile ise, iman-amel ayırımında aşırı bir noktaya kayıp, dördüncü tanımda olduğu gibi, “küfürle beraber itaatın fayda vermemesi gibi, imanla beraber günahın da zarar vermeyeceğini”¹⁴ iddia ederek amelin ihmal edilmesine yol açan gruplar anlaşılmalıdır. Zemmedilen Mürcie gruplarının temsilcilerinden Yunus b. Avn’a¹⁵ göre, mü’min, ameli ve taatı sayesinde değil ancak ihlâsı (imanı) ve muhabbeti ile cennete girecektir. Salih b. Ömer,¹⁶ “namaz dahi bir ibadet değildir, ibadet sadece imandan ibarettir” demiştir.¹⁷

8 Kutlu, *a.g.e.* s. 33–4; Kutlu, *a.g.m.* s. 172.

9 Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Litera Yayıncılık, Çev: Mustafa Öz, İstanbul 2011, s. 129; Kutlu, *a.g.e.* s. 33.

10 Şehristânî, *a.g.e.* s. 129; Kutlu, *a.g.m.* s. 180,188. “Diğerleri ise Allahın emrine ertelenmişlerdir..” (Tevbe 9/106) ayetini hüccet kabul etmişlerdir.

11 Bu tanım, Mürcie kavramının, “ümit vermek” anlamına gelen “recâ” kelimesinden türediği ve günahkâr mü’minlere masiyetlerinin imanlarına zarar vermeyeceğini söyleyerek, ümit verenlerce dile getirilmiştir. Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, Çev: Sıbğatullah Kaya, Çelik Yayınevi, Adana 2011, s. 141; Kutlu, *a.g.e.* s. 32; Şehristânî, *a.g.e.* s. 129; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası yay. İstanbul 2000, s. 51.

12 Şehristânî, *a.g.e.* s. 129; Gölcük, *a.g.e.* s. 51; Kutlu, *a.g.e.* s. 31.

13 Maturîdî, *a.g.e.* s. 497-501.

14 Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 138.

15 Mürcie bazı görüş farklılıkları dolayısıyla öncülerine nispetle, Yunusiyye, Ubeydiyye, Gassaniyye, Sevbaniyye, Tümeniyye, Salihyye gibi bazı alt kollara ayrılmıştır. Yunus da Mürcie’nin kollarından olan Yunusiyye’nin nispet edildiği Yunus b. Avn en-Nümejrî’dir. Şehristânî, *a.g.e.* s. 129-133.

16 Mürcie’nin kollarından olan Salihyye’nin nispet edildiği Salih b. Ömer es-Salihî’dir. Aynı zamanda Kaderîdir. Şehristânî, *a.g.e.* s. 132.

17 Kâmil Çakın, *Buhari’nin Mürcie İle İman Konusunda Tartışması*, AÜİF Dergisi, c. XXXII, 1992, s. 187; Kutlu, *a.g.m.*

Bu Mürciilerin fikirleri dolayısıyla, amelin ihmal edilmesi ve mü'mine hiçbir fayda ve zararının olmayacağını kabul etme düşüncesi, Mürcie için "alem" olmuştur.¹⁸

Mürcie'nin ilk nüvelerini, Hz. Osman, Hz. Ali ve Muaviye dönemlerindeki siyasî olaylara kardeş kanı dökmek için katılmayan İbn Ömer gibi "tarafsızlar" grubunun siyasî tavırının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Onlar, bu savaşlara katılanların uhrevî durumlarını ahirete ircâ (tehir) edip büyük günah işleseler dahi küfre girmediklerini söylemişlerdir.¹⁹ Hz. Osman, Hz. Ali ve Muaviye hakkındaki hükmü ircâ eden –cennetlik veya cehennemlik olduğuna dair hükmü Allah'a bırakan- Mürcie fırkasının fikirlerini oluşum süreci devam etmiştir. Çünkü hükmü ircâ etmek, meselenin çözümü için yeterli olmamıştır. Müslüman kardeşlerine karşı savaşarak onları öldüren ve böylece büyük günah işlemiş olan kimselerin, ahiretteki kadar dünyadaki durumları da önem arz etmekteydi. Bu noktada, itikadî görüş ve tavırları belirleyen husus, iman-amel tanımları ve büyük günaha olan yaklaşımlar olmuştur.

Sahabe dönemi olaylarından sonra büyük günah meselesinde İslam mezhepleri arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Hariciler, tahkim olayını öne sürüp ve "Hüküm ancak Allah'ındır"²⁰ ayetini sloganlaştırarak, kendileri dışında kalan herkesi tekfir ettiler. Onların bu tavırlarına karşı Mürcie ise büyük günah işleyenleri bu dünyada "âsi bir müslüman" kabul edip iman dairesinden çıkarmazken, ahiretteki durumlarını ise, "Allah'ın şirk dışındaki her günahı bağışlayabileceğini"²¹ ifade etmiş ve Allah'ın dilemesine ertelemişlerdir. Allah dilerse bağışlar, dilerse kebîre işleyen kulunun günahını lütfu sayesinde işlediği sevaplara denkleştirir ve onları kebîreye kefâret kılar,²² dilerse de azap eder. Ancak onlar, günahları kadar cehennemde kaldıktan sonra cennete girerler. Mürcie'nin Yunusiyye kolu, büyük günah işlemiş de olsa mü'minin asla cehenneme girmeyeceğini söyleyerek farklı bir tutum ortaya koymuştur. Mürciiler ve Hariciler dışında Mu'tezile mensupları ise, büyük günah işleyenin hükmünü tövbe edinceye veya ölünceye kadar ertelenen, yani bir bakıma ircâ eden²³ ve onları tövbe öncesinde el-menzile beyne'l-menziileteyn²⁴ makamında gören bir anlayış ortaya koymuşlardır.

s. 200; Şehristânî, *a.g.e.* s. 130.

18 'Ehli Sünnet Akaidi' yazarı Pezdevî de Mürcie'yi tanımlarken, "Mürcie mezhebinin aslı, Allah mü'minlerden her hangi birine ateşle azap etmez, masiyet imanla birlikte zarar vermez. Küfür de taatla birlikte yarar sağlamaz, şeklinde ifade edilebilir." demiştir. İmam Ebû'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, Tercüme ve Notlar: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994, s. 362.

19 Kutlu, *a.g.e.* s. 52; Kutlu, *a.g.m.* s.175.

20 Yusuf, 12/40, 67; Maide, 5/47; Mü'min, 40/20; Tin, 95/8 vb. ayetler onların haklılıklarını ifade etmek için dile getirdikleri ayetlerdir.

21 "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını (günahları) dilediğine bağışlar. Allah'a ortak koşan kimsede büyük bir günah (ile) iftira etmiştir." Nisa, 4/48, 116. gibi ayetleri delil getirmişlerdir.

22 Ebû Mansur el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, Çev: Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2005, s. 499.

23 Maturidî, "Mu'tezile, kebîre işleyenin fiilinin gerçek konumunu bilemeyeşinden onu işleyeni mü'min veya kâfir diye isimlendirme hükmünü ertelemişlerdir. Ebû Hanîfe ve onun görüşünü benimseyenler ise, mürtekib-i kebîreye Allah'ın nasıl bir muamelede bulunacağını bilememişlerdir ki, bu ancak nakil yoluyla tespit edilebilir. Ehl-i Sünnet'in bu konu da Mu'tezile'ye göre daha makul bir mazereti vardır." sözüyle Mu'tezile'nin de farklı bir açıdan ircâda bulunduğunu ifade etmiştir. Mâturidî, *a.g.e.*, s. 499.

24 Büyük günah işleyen kimsenin ne mü'min ne de kafir olduğu, ikisinin arasında bir yerde bulunduğu ve tevbe

Bu açıdan Mürcie, İslam toplumunu tehdit eden ve kendileri dışındaki herkesi tekfir eden başta Haricî zihniyetine, ikinci olarak Emevî-Haşimî çekişmesine, Emevîlerin Haricîlere ve kendilerine beyat etmeyen kimselere karşı oldukça acımasız davranışlarına, mevaliyi ikinci sınıf vatandaş olarak gören ekonomik ve siyasi politikalarına ve Arapçılığa karşı bir tepki olarak doğmuş, 60/679 ile 75/694 tarihleri arasında teşekkül etmiş uzlaşmacı, birlik ve barış taraftarı siyasî bir fırkadır.²⁵ Bu fırka, zaman içerisinde akidevi görüşlerini de ortaya koymuş ve itikadî bir mezhep olarak görülmeye başlanmıştır.

İtikad alanında Mürcie'ye asıl rengini veren en önemli unsur, onların iman tanımı ve iman-amel konusundaki yaklaşımları olmuştur. Mürcie'den bu konuda birçok farklı iman tanımları gelmiştir.²⁶ Bunları üç kategoride toplamak mümkündür:

- İman, kalp ile gerçekleşen marifettir veya tasdiktir. Dil ile ikrar ve azalarla yapılan ameller iman değildir.²⁷
- İman, dil ile ikrar kalp ile tasdiktir.²⁸
- İman, sadece dil ile ikrardır. Bu tanıma göre münafıklar da gerçek mü'min sayılır.²⁹

Mürcie'nin iman tanımlarında da görüldüğü gibi onlar ameli imana dâhil etmemişlerdir. Ayrıca imanın salih amellerle artmayacağını, salih amelleri terk etmek veya günah işlemekle de azalmayacağını dile getirmişlerdir.³⁰ Bu yüzden bir müslüman, büyük bir günah işlese dahi yine gerçekten mü'mindir. Onun imanında herhangi bir azalma olmamıştır.

Mürcie hakkında şunu da ifade etmek gerekir ki, onlar ortak bir siyasî ve itikadî görüş etrafında birleşmiş bir grup değillerdir.³¹ Herhangi bir konuda aynı düşünce, duygu ve davranışa sahip bir mezhep olarak İslam tarihindeki yerlerini almadan diğer gruplar içerisinde eriyip gitmişlerdir. Mürcie ismini devam ettirenler ise, ameli ihmal edip "günahın müslümana asla zarar vermeyeceğini" söyleyen gruplar olmuştur. Bu araştırmamızda Mürcie'nin tarihî süreci de dikkate alarak Ebû Hanîfe'nin Mürcii olduğu iddiasını değerlendireceğiz.

etmediği takdirde ceहनemlik olacağı fakat cezasının kafirlerden daha hafif olacağı anlamına gelmektedir. Osman Aydınlı, *Akılci Din Söylemi, Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hititkitap Yayınevi, Ankara 2010, s. 42.

25 Kutlu, *a.g.m.* s. 179; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hareketlerinin Şekillendirdiği Kelâm Meseleleri*, Doktor Tezi, Ankara 1988, s. 254-5.

26 Eş'ari, Mürcie'yi farklı iman tanımlarından yola çıkarak oniki gruba ayırıyor. Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri, Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yay. İstanbul 2005, s. 137-144.

27 Eş'ari, *a.g.e.* s. 137-8; Kutlu, *a.g.m.* s. 191.

28 Bu iman tanımı, Ebû Hanîfe'nin iman tanımı ile benzer olduğu için Ebû Hanîfe de, Kûfe'li Fakih mürcii, Ehli Sünnet Mürciesi'nden denilerek, Mürcii sınıfı içinde zikredilmiştir. Bununla ilgili değerlendirmeyi bölüm sonunda yapacağız. Eş'ari, *a.g.e.* s. 142; Kutlu, *a.g.m.* s. 191; Kutlu, "Mürcie" DİA, XXXII, s. 43.

29 Eş'ari, *a.g.e.* s. 144; Kutlu, *a.g.m.* s. 191.

30 Kutlu, *a.g.m.* s. 192.

31 Eş'ari, *a.g.e.* s. 137-144; Kutlu, *a.g.m.* s. 195-7.

2- Ebû Hanîfe'nin Mürciiliği

Ebû Hanîfe'nin Mürcie'nin ilk mensuplarından ve onların görüşlerinin temsilcilerinden olduğu, eserlerinin de Mürcie'nin görüşlerini yansıttığı³² veya Mürciiliğin en hafif şeklinin³³ onda bulunduğu gibi bazı iddiaların hangi sebeplerle ortaya çıktığını maddeler halinde ortaya koyacağız. Bu iddiaları Ebû Hanîfe'nin kendi ifadelerinden yola çıkarak değerlendirerek onun Mürcie karşısındaki duruşunu tespit etmeye çalışacağız. Konuyu kendi kanaatlerimizi ifade ederek tamamlayacağız.

2.1- İman amel konusundaki görüşleri. Ebû Hanîfe'nin iman ile iman-amel ilişkisi hakkındaki görüşleri, Mürcie'nin bir kısmının bu konudaki yaklaşımı ile aynıdır. Bu benzerliği Ebû Hanîfe'nin kendi görüşlerini verdiğimizde daha iyi görebiliriz.

Ebû Hanîfe imanı tanımlarken;

“İman; lisan ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Sadece ikrar iman olmaz. Çünkü sadece ikrar iman olsaydı, bütün münafıkların mü'min olmaları gerekirdi. Keza sadece tasdik de iman olmaz. Eğer sadece tasdik iman olsaydı, bütün kitap ehlinin mü'min olması gerekirdi. Hâlbuki Allah; ‘Allah şahitlik eder ki, münafıklar yalancılardır’³⁴ ve ‘Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler Peygamberi oğullarını tanır gibi tanurlar.’³⁵ buyurmaktadır.”³⁶ demiştir ki, bu Mürcie'nin daha önce verdiğimiz iman tanımlarından ikincisi ile benzerdir.

Ayrıca Mürcie'nin çoğunluğu iman ile ameli birbirinden ayırıp imanda artma ve eksilmenin söz konusu olamayacağını³⁷ dile getirmiştir. Bu konuda Ebû Hanîfe de aynı görüştedir:

“İman artmaz ve eksilmez. Çünkü imanun artması ancak küfrün azalmasıyla; eksilmesi de küfrün artmasıyla tasavvur olunabilir. Bir şahsın aynı durumda mü'min ve kâfir olması nasıl mümkün olur? Mü'min gerçekten iman eden, kâfir de gerçekten inkâr eden kimsedir. İmanda şüphe olmaz. Zira Yüce Allah ‘Onlar gerçekten mü'minlerdir.’³⁸ ve ‘Onlar gerçekten kâfirlerdir.’³⁹ buyurmaktadır. Hz. Muhammed'in ümmetinden âsi olan kimselerin hepsi gerçekten mü'min olup, kâfir değillerdir.”⁴⁰

32 Akbulut, a.g.e. s. 222. Sönmez Kutlu, makalesinde Mürcii edebiyatını sayarken Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri'ni de, “Mürcie'nin temel görüşleri ve onların savunulmasından ibaret olduğu için, bu eserlerin Mürcie'nin edebiyatı arasında sayılması mümkündür” diyerek dördüncü sırada zikrediyor. Kutlu, a.g.m. s. 203. Aynı şekilde Eş'ari de Ebû Hanîfe'yi Mürcie fırkalarının dokuzuncusu içinde zikretmektedir. Eş'ari, a.g.e. s. 142.

33 Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, Çev: Ahmet İyibildiren, Mustafa Öztürk, Guraba Yay. İstanbul 2010, s. 166.

34 Münafikun, 63/1.

35 Bakara, 2/146.

36 Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, s. 65; Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, s. 56.

37 Sadece Hüseyin b. Muhammed en-Neccar, imanın artacağını fakat azalmayacağını ifade etmiştir. Eş'ari, a.g.e. s. 139-140; Kutlu, a.g.m. s. 192.

38 Enfal, 8/4.

39 Nisa, 4/151.

40 Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, s. 65.

“Amel imandan ayrı, iman da amelden ayrı şeylerdir. Mü'minin birçok zaman bazı amellerden muaf tutulması bunun delilidir. Bu muaflık halinde mü'minden imanın gittiği söylenemez. Âdet gören bir kadın, namazdan muaftır. Fakat ondan imanın kaldırıldığını yahut imanın terk edilmesinin emredildiğini söylemek caiz değildir...”⁴¹

Sahabe döneminden itibaren Müslümanlar arasında cereyan eden olaylara yaklaşım tarzı ve ortaya konulan iman, amel ve büyük günah tanımlamaları çeşitli siyasî ve itikadî fırkaların oluşmasına sebep olmuştur. Ebû Hanîfe'nin zikredilen konulardaki görüşlerinin bu fırkalardan Mürcie'nin çoğunluğunun yaklaşımları ile benzerlik arz etmesi, onun Mürcie mezhebine mensup, hatta mezhebin Kûfe'deki temsilcilerinden ve eserlerinin de Mürcie edebiyatının önemli eserlerinden olduğu iddiasına sebep olmuştur.⁴²

2.2- Büyük günah meselesine yaklaşımı. Ebû Hanîfe'nin ashap arasında geçen olaylara dâhil olanların ve büyük günah işleyen müslümanların kâfir mi, mü'min mi, cennetlik mi yoksa cehennemlik mi oldukları konusunda herhangi bir hüküm vermeyip onu ahiret gününe, Allah'a ırcâ etmesi de onun Mürciî olarak nitelendirilmesinin sebeplerinden biri olmuştur. O, bu konuda, Osman el-Bettî (v.143/760)'ye yazdığı risalesinde şöyle demiştir:

“Bil ki; benim görüşüm şudur: Kible ehli mü'mindir. Onları terk ettikleri herhangi bir farizadan dolayı imandan çıkmış kabul etmem. İmanla birlikte bütün farizaları işlemekle Allah'a itaat eden kimse bize göre cennet ehlidir, imanı ve ameli terk eden kimse ise, kâfir ve cehennemlidir. İmanı bulunduğu halde, farizaların bazısını terk eden kimse, günahkâr mü'mindir. Onun azap görmesi yahut affedilmesi Allah'ın dilemesini bağlıdır. Eğer Allah ona azap ederse, günah işlediğinden dolayı azap eder, günahını, mağfiret buyurursa affeder. Ben Hz. Peygamber'in ashabı arasında önceden geçen ihtilaflar için, “Allah en iyisini bilir” diyorum. Kible ehli için senin de bundan başka düşündüğünü zannetmem.”⁴³

Ebû Hanîfe'nin kible ehli ve Peygamberin ashabı için yaptığı bu değerlendirme, Mürcie'nin ilk mensuplarının tavırlarıyla ve verdiğimiz istilâhî tanımların üçüncüsüyle paralellik arz ettiği için o da Mürciî nitelemesine maruz kalmıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin Peygamberin ashabı ve sonraki dönemlerde müslümanlar arasındaki siyasî olaylardaki siyasî tavrı, Mürcie'nin öncülerinde gördüğümüz “tarafsızlık” değildir. O, Hz. Ali ile muhalifleri arasındaki olaylarda Hz Ali'yi hak sahibi, onunla mücadele edenleri de âsi olarak görmektedir.⁴⁴ Kendi döneminde isyan eden Ehli Beyt mensuplarını da maddî ve manevî olarak desteklemiş ve taraf olmuştur.⁴⁵ Onun Mürciî olarak nitelenmesi, siyasî duruşundan ziyade mücadeleden her iki tarafının imanı ve ahiretteki durumu hakkında yaptığı değerlendirmelerden dolayıdır.

41 Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, s. 66.

42 Kutlu, *a.g.e.* s. 7-18.

43 Ebû Hanîfe, *Osman el-Bettî'ye Risale*, s. 62.

44 Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 187-8.

45 Cem Zorlu, *Âlim ve Muhalif*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 178-270.

2.3- Gassan el-Kuffî'nin Ebû Hanîfe'yi Mürcie'ye nispet etmesi. Mürcie'nin Gassaniyye kolunu, Gassan el-Kûfî'nin takipçileri oluşturmaktaydı. Gassan da, imanın Allah ve Resulünü bilmek, Allah'ın indirdiklerini ve Hz. Peygamber'in getirdiklerini mücmel ve tafsilatlı olarak ikrar etmek olduğunu söylerdi. Ayrıca iman artmaz ve eksilmez derdi. Şehristânî, Gassan'ın, kendi mezhebine benzer düşünceler naklederek Ebû Hanîfe'yi Mürcie'ye nispet ettiğini bunun ise yalan olduğunu belirtmektedir.⁴⁶

Ebû Hanîfe ile Gassan'ın iman anlayışı arasında kısmen farklılıklar bulunmasına rağmen o, Ebû Hanîfe'nin güçlü nüfuzundan istifade etmek için onu Mürcie'ye nispet etmiştir. İmanın tanımını Ebû Hanîfe kalp ile tasdik dil ile ikrar şeklinde yaparken, Gassan ise kalp ile marifet dil ile ikrar olduğunu söylemiştir. İmanın artıp artmayacağı noktasında ise Ebû Hanîfe ile aynı görüşü dile getirmiştir.

Ayrıca Gassaniyye'nin daha çok Kûfe civarında yayıldığı, bu sebeple de kendilerine Kûfe Mürciesi, Irak Mürciesi veya Hâlis Mürcie dendiği ifade edilmiştir. Buradan hareketle, "Ebû Hanîfe ve onun öncülüğünü yaptığı Rey Taraftarları'nı da bunlardan saymak mümkündür"⁴⁷ denilerek o da, bu Mürcie gruplarına nispet edilmiştir.

2.4- Mu'tezile, Hariciler ve Şia'nın muhaliflerini Mürciî olmakla itham etmesi. Mu'tezile'ye kader⁴⁸ ve büyük günah meselesinde⁴⁹ muhalefet edenler Mu'tezile tarafından Mürciî olarak nitelendirilmiştir. Hariciler'den Vaîdiyye⁵⁰ muhaliflerine, Şia ise Hz. Ali'yi hilafette, dolayısıyla fazilet sıralamasında dördüncü sıraya bırakanlara aynı nitelemeye bulunmuştur.⁵¹ Bu nitelemelerin de Ebû Hanîfe'nin Mürciî olmakla itham edilmesinin sebeplerinden biri olması mümkündür.

2.5- Hocası Hammâd'ın Mürciî olmakla itham edilmesi. Ebû Hanîfe'nin Mürciî olarak, hatta Mürcie'nin temsilcisi olarak anılmasında, aynı ithama maruz kalan Hammâd b. Ebî Süleyman'ın talebesi ve onun halefi olmasının da payı olmuştur. "Büyük günah işleyenin cezalandırılacağını, fakat İslam ümmeti olmaktan çıkarılmayacağını söylemesi, dört halifenin fazilet sırasını tarihi sıralarına göre kabullenmesi Hammâd'a ve talebesi Ebû Hanîfe'ye muhaliflerince Mürciî damgasının vurulmasına sebep olmuştur." diyen Mehmet Özgü Aras, "Hammâd'ın gö-

46 Şehristânî, *a.g.e.* s. 130; Abdulkahir el-Bağdadî ise, aynı yaklaşımla Gassan'ın yalan söylediğini iddia etmiştir. Ayrıca onun imanın artacağına fakat eksilmeyeceğine inandığını ifade etmiştir. Abdulkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Notlarla Çev: Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara 2001, s. 149.

47 Kutlu, *a.g.m.* s. 200.

48 Şehristânî, Mu'tezile'nin kader konusunda kedisine muhalif olanları Mürciî olarak adlandırdığını ifade ediyor. Şehristânî, *a.g.e.* s. 130-1.

49 Mu'tezile, büyük günah işleyenin tövbe etmeden ölürse ebedi cehennemde kalacağını söyler. Bu yüzden, büyük günah işleyenin (bir miktar azap göreceğini kabul etseler de) ateşte ebedi kalmayacağını, sonunda Allah'ın affına uğrayarak rahmetine dâhil olacağını söyleyenleri Mürciî olarak isimlendirmiştir. Bu isimlendirmeden Ebû Hanîfe de nasibini almıştır. Maturîdî, *a.g.e.* 498; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 141-2.

50 Vaîdiyye, Haricilere katılıp büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu, cehennemde sonsuza dek kalacağını ileri süren kimselerdir. Şehristânî, *a.g.e.* s. 109, 131. Hariciler, büyük günah işleyenlerin Ahiret'te cezalandırıp cezalandırılmayacağı konusunda bir hüküm vermedikleri için özellikle ilk dönem Mürciesini Şüpheçiler (Şükkâk) olarak da isimlendirmiştir. Kutlu, *a.g.m.* s. 172.

51 Şehristânî, *a.g.e.* s. 129.

rüşleri Ehl-i Sünnet'in görüşüdür.” diyerek Mürcie'nin Kûfe'deki temsilcisi olarak görülen Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd'ın itikadî görüşleri hakkındaki kanaatini açıklamaktadır.⁵² Hammâd hakkındaki Mürciilik iddiası onun en gözde talebesi Ebû Hanîfe'ye de nispet edilmiştir.

Zikrettiğimiz hususlardan özellikle ilk ikisi Ebû Hanîfe'nin Mürciî olarak nitelenmesinin temel gerekçelerini oluşturmuştur. Bu iki hususu diğerleri ile birlikte değerlendirip konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

3- Değerlendirme

Günümüzde fikirleriyle yaşamaya devam eden İmam Azam ve hocası Hammâd gibi güçlü şahsiyetlerin mensubu kabul edilen bir mezhebin tarihî süreçte hayatini devam ettirmesi beklenirdi. Fakat Ebû Hanîfe ve hocası Hammâd'ın bugün Mürcie mezhebine mensup olarak anılmadıklarını görüyoruz. Bu durum, Mürcie'nin makbul sayılan görüşlerinin, Ehl-i Sünnet gibi mezhep kimlik ve kişiliği kazanmış gruplar içerisinde eriyip gitmiş olmasından dolayıdır. Mürcie, belli esaslar çerçevesinde bir mezhep olarak teşekkül etmekten öte, benzer bazı görüşlere sahip fakat homojen bir topluluk da olamayan insanların nitelendirildiği bir sıfat olarak görünmektedir.⁵³

Ebû Hanîfe'nin ameli imandan geri bıraktığı hatta ameli ihmal ettiği faraziyesi, onun Mürciî olarak nitelendirilmesinin en başta gelen sebeplerinden bir olmuştur. İbadet ve muamelat konusunda fetvalar veren⁵⁴ ve ömrünün büyük bir kısmını bu uğurda harcayan, ibadete olan düşkünlüğü efsaneleşen⁵⁵ müctehid bir fakih için bu, ağır ve haksız bir itham olsa gerektir. Ebû Hanîfe, “*Mürcie'nin dediği gibi, iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir, demeyiz.*”⁵⁶ diyerek hem bu iddiaları hem de Mürciî ithamını reddetmektedir. Şehristânî de bu konuda; “Yemin ederim ki Ebû Hanîfe ve mensupları için Mürcietü's-Sünne (Ehl-i Sünnet Mürciesi) deniliyordu. Makalat sahiplerinden birçoğu da onu Mürcie arasında saymıştır. Bu, büyük ihtimalle onun imanı kalp ile tasdik, artmaz ve eksilmez diye kabul etmesinden ve bunu duyanların, ameli imandan sonraya bırakıyor şeklinde zannetmelerinden kaynaklanmış olabilir. Amellerin hükmünü fıkıh açısından ortaya koymaya çalışan bir kimse, nasıl olur da amelin terki konusunda fetva verir?”⁵⁷ diyerek bu suçlamaların gerçeklerle bağdaşmayan temelsiz iddialar olduğunu ifade etmiş-

52 Mehmet Özgü Aras, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fıkhi Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 110.

53 Siyasi olarak bir birlikliliklerinin olmadığını, üç farklı siyasi tavır ortaya koyduklarını görüyoruz. Mürcie'nin siyasi görüş ve tavırları hakkında geniş bilgi için bk. Kutlu, *a.g.m.* s. 195-7; Eş'ari de onların imanın mahiyeti konusunda oniki farklı fırkaya ayırdığından bahsetmiştir. Bk. Eş'ari, *a.g.e.* s. 137-144.

54 Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 142.

55 İbn-i Hacer el-Heytemî, *Mevahibü'r-Rahmân Fi Menâkıbi'l-İmam Ebi Hanîfete'n-Nu'man- İmam Ebû Hanîfe (r.a)*, Mütercim: Manastırlı İsmail Hakkı, Misvak Neşriyat, İstanbul 2009, s. 168-173. Bu konuda İmam Azam'ın ihtiyacı olmadığı halde onu yüceltmek için, “kırk yıl boyunca yatsı abdestiyle sabah namazını kıldığı, geceleri uyumadığı, Ramazan ayında altmış hatim yaptığı” gibi insan takatini aşacak bazı rivayetler de zikredilmiştir. Fakat diğer açıdan, bütün bu rivayetler abartılı da olsa, onun ibadet ve amele olan düşkünlüğünü göstermektedir.

56 Ebû Hanîfe, *Fıkıh-ı Ekber*, s. 55.

57 Şehristânî, *a.g.e.* s. 130.

tir. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin ilk dönemlerde Mürcîî, Cehmî ve bid'at sahibi kimse-lerin arkasında namaz kılınamayacağı görüşünde olduğunu bildiren rivayetleri⁵⁸ dikkate aldığımızda, ona yapılan Mürcîî nitelemesinin yersiz olduğunu görürüz.

Ebû Hanîfe'nin kible ehlerinden büyük günah işleyenleri gerçek mümin kabul edip haklarındaki hükmü ahirete ircâ etmesinden dolayı Mürcîî olarak nitelenme-si konusunda ihtiyatlı olmak gerekir. Çünkü kişilerin ve mezheplerin görüşlerini kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün olmamaktadır. Bu açıdan onun gö-rüşlerinin başka kişi ve gruplarla benzer olması mümkündür. Bu benzerlik onun Mürcie'nin bir kolu olduğu anlamına gelmemeli. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki tav-rı, kendisine Mürcîî diyemeyeceğimiz Hz. Ali'in yaklaşımını örnek almasından dolayıdır. O, Hz. Ali'nin müslümanlardan çarpışan her iki tarafı da mümin olarak isimlendirdiğinin kendisine ulaştığını söylemektedir.⁵⁹

Mu'tezile ve Haricîler kendilerine muhalif olanları, Şia'nın Hz. Ali'yi hilafette dolayısıyla da fazilet sıralamasında dördüncü sıraya bırakanları Mürcîî olmakla itham etmesi ve Gassan'ın da Ebû Hanîfe'yi kendi Mürcie fırkasına nispet etmesi, onun Mürcîî olmasını gerektirecek sebepler olamaz. Bu konuda kendi görüş ve değerlendirmeleri varken, başkalarının nispetlerini dikkate almamız bizi yanlış sonuçlara götürebilir.

Ebû Hanîfe'nin Mürcîî olarak nitelenmesi, Hanefî geleneği mensuplarınca farklı muhaliflerince ise daha farklı değerlendirilmiştir. Onu karalamak amacıyla bu ithamı dile getirenler, zikredilen sebeplerden özellikle Ebû Hanîfe'nin ameli ihmal ettiğini vurgulayarak, günahın mü'mine zarar vermeyeceğini söyleyen ve bu konuda aşırı giderek her şey mübah anlayışına kayan Mürcie grupları ile onu bir tutmak istemişlerdir. Hanefî geleneği mensupları ise, Mürcie ile Ebû Hanîfe'nin örtüşen görüşlerini dikkate alarak onu, Ehl-i Sünnet Mürciesi, Hâlis Mürcie, Fakih Mürciesi gibi Mürcie'nin makbul bir koluna mensup olarak takdim etmişlerdir.⁶⁰

Mürcîî nitelmesini değerlendirirken Ebû Hanîfe'nin kendi görüşlerini de göz önünde bulundurmamak gerekir. Onun Mürcie konusundaki görüşlerine Basralı fa-kih Osman el-Bettî'ye gönderdiği risalesinde rastlıyoruz. Mürcie ithamına karşı-lık; **“Zikrettiğin Mürcie meselesine gelince: Bid'at ehli hak ve doğruyu söyleyen kimseleri bu isimle isimlendirirse, hakkı söyleyenlerin bunda ne günahı vardır? Oysaki böyle isimlendirilenler, adl ve sünnet ehli kimselerdir. Mürcie ismini de ancak onlara düşman olan kimseler vermiştir.”**⁶¹ dediğini ve kendini Mürcie'den

58 Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 517; Muhammed Kasım Abduh el-Hârisî, *Muhaddisler Nazarında İmam Ebû Hanîfe*, Çev: Ahmet Yücel, İbrahim Tüfekçi, c. I, Misvak Neşriyat, İstanbul 2004, s. 302.

59 Ebû Hanîfe, *Osman el-Bettî'ye Risale*, s. 62.

60 Humeyyis, *a.g.e.* s. 164; Şehristânî, *a.g.e.* s. 130.

61 Ebû Hanîfe, *Osman el-Bettî'ye Risale*, s. 63. Burada yeri gelmişken şunu da ifade edelim: Yaşar Nuri Öztürk, İmam Azam'ın kendisinin Mürcie felsefesine bağlı olduğunu inkâr etmediğini, hatta ilkeli ve mert tutumuna uygun olarak Mürcie'yi açıkça savduğunu iddia etmiştir. Fakat daha sonra Ebû Hanîfe'yi, kendisine göre üç gruba ayırdığı Mürcie'nin hangi koluna mensup olabileceği konusunda ise net bir cevap vermenin zor olduğunu ifade etmiştir. Yaşar Nuri Öztürk, *Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmam Azam Ebû Hanîfe*, Yeni Boyut, İstanbul 2010, s. 409-411. Ebû Hanîfe'nin, **“Mürcie'nin dediği gibi, iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir, demeyiz. (Fıkh-ı Ekber, s. 55)”** sözüne ve yukarıda tercümesini verdiğimiz Osman el-Bettî'ye verdiği cevaba

uzak tuttuğunu görüyoruz. O, bu risalesinde kendi akaid sistemini Ehli Sünnet ve'l-Adalet, kısaca Ehli Sünnet olarak isimlendirmiştir. Bizim yapmamız gereken, kendisini Mürcie isminden uzak tutan İmam Azam'ı kendi özgünlüğü içinde anmak ve anlamaktır. İmam Azam'ın kendi sözlerini şahit tutarak onu, "Ehli Sünnet" geleneği üzere kabul etmek isabetli olur kanaatindeyiz.

Mürcie ile Ehli Sünnet'in ortaya koyduğu itikadî esaslar büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Bu benzerlik bazı araştırmacıların Mürcie'yi Sünnîlerin öncüsü olarak nitelendirmelerine sebep olmuştur.⁶² Halbuki İmam Azam başta olmak üzere Ehli Sünnet âlimleri Mürcie'nin sadece övülen görüşlerini onaylamışlardır. Zemmedilen görüşlerini ise tenkit etmişlerdir. Bununla birlikte Mürcie'nin makbul addedilen görüşleri genel itibarıyla Ehli Sünnet içinde yaşamıştır. Aşırı fikirleri ise (amelin ihmaline yol açan görüşleri gibi), Ehli Sünnet içinde kendine yer bulamamıştır. Bu görüş sahipleri Ehli Sünnet mezhepler tarihçileri tarafından mezimum Mürcie olarak adlandırılmışlar.⁶³ Ehli Sünnet âlimleri genel olarak Mürcie ile zemmedilen Mürcie'yi kastetmişlerdir.

Ebû Hanîfe, fikhî konularda olduğu gibi incelediğimiz hususlarda da görüş beyan ederken belli bir usûl takip etmiştir. Onun usûlü, her ne kadar sadece ibadet ve muamelat alanında zikredilse de, bize göre bu usûl, itikad-amel ayrımı olmadan dinin bütün alanlarında takip ettiği bir usûldür. Çünkü o, hem fikhî hem de itikadî konulardaki tahriçlerinde bu usûlüne bağlı kalmıştır. Ebû Hanîfe'nin usûlünü kendi ifadesiyle aktarıyoruz:

"Ben evvelâ Allah'ın kitabında olanı alırım. Onda bulamazsam Peygamberin sünnetinden alırım. Allah'ın kitabında ve Peygamberin sünnetinde bulamazsam o zaman ahabın sözlerini alırım. (Eğer ashop ihtilaf etmişse) onlardan dilediğimin sözünü alır dilediğimi bırakırım, onların sözünden başkasının sözüne bakmam. Fakat iş İbrahim en-Nehaî, eş-Şa'bî, İbn Sirin, el-Hasan el-Basrî, Atâ, Said b. el-Müseyyib –daha başka adamlar saydı- bunlara geldi mi, bunlar ictihad yapmış kimselerdir, onlar nasıl ictihad ettilerse ben de onlar gibi ictihad ederim."⁶⁴

Ebû Hanîfe'den gelen bu bilgiler bize göstermektedir ki, Ebû Hanîfe dini bir bütün olarak anlama çabasında, fıkhîta olduğu gibi kelâmda da, Kur'an ve sünneti kendisine temel referanslar olarak almaktadır. Bu iki ana kaynak yanında sahabe kavlini de kendisi için bağlayıcı kabul edip onların yolundan ayrılmamıştır. İtikadî görüşlerinde kendisini takipçisi sayacağımız bir zümre varsa, o da sahabelerdir. Kur'an,

rağmen, Öztürk'ün böyle bir ifade kullanması, Ebû Hanîfe'nin Basralı Fakih'e yazdığı risaledeki sözlerinin yanlış çevrilmesinden kaynaklanmaktadır. Öztürk ibareyi; "Mürcie mezhebinden söz ediyorsun. Adaletle söz söyleyen bir topluluğun günahı ne ki, onları, bid'at ehlinin yakıştırdığı bir isimle anıyoruz?! Adalet ve sünnet ehli topluluk esas onlardır." şeklinde tercüme ederek İmam Azam'ın Mürciiliği kabul ettiği ve onları övdüğünü söylemektedir. Öztürk, a.g.e. s. 409.

62 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev: Ethem Ruhi Fırlalı, Umran Yay. Ankara 1981, s. 158.

63 Maturidi, a.g.e. s. 497-501.

64 Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut trs, s. 10; Hatip el-Bağdadî, a.g.e. s. 504; Ebû Hanîfe'nin bu usûlüyle ilgili açıklamalar için bk. Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s. 264.

sünnet ve sahabe dışında herhangi bir kişi veya grubu kendisi için bağlayıcı görmemiştir. Bu üç esas dışında, eğer ihtiyaç duymuşsa kendi ictihadına başvurmuştur.

Fıkıhta kendi adıyla anılan mezhebin öncüsü bir müctehid olarak gördüğü-müz Ebû Hanîfe'yi, aynı şekilde kendi dinî bilgi anlayışı çerçevesinde ifade ettiği görüşlerini dikkate alarak, itikadî bir mezhebin de öncüsü olarak kabul edebiliriz.⁶⁵ O fıkıhta olduğu gibi kelâm da müctehiddir ve Kur'ân, sünnet ve sahabe kavli dışında kendi tahrirleri ile akaidini belirlemiştir. Bugün tamamen kendi görüşlerinden oluşmayan Hanefî fıkhı, nasıl ki onun özgünlüğüne⁶⁶ ve kendi ismiyle anılmasına engel teşkil etmemişse, akaid alanında da bazı görüşlerinin Mürcie gibi bir başka grup ve kişilerle aynı olması, onun bu alanda da rey sahibi bir müctehid olmasına engel değildir. İtikadî görüşleri de tıpkı fikhî görüşleri gibidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Ebû Hanîfe itikadî konularda Ehli Sünnet fikirlerine öncülük yapan ve eser ortaya koyan bir âlimdir. Kanaatimizce makul olan, İmam Azam'ı kabullenmediği Mürcie'ye nispet etmek yerine, bir müctehid olarak öncüsü kabul ettiğimiz Ehli Sünnet geleneğine nispet etmektir.

II. HALKU'L-KUR'ÂN

1. Halku'l-Kur'ân Meselesi ve Konuya Yaklaşımlar

İslam düşünce tarihindeki önemli tartışma konularından biri de, Kur'ân'ın mahiyeti üzerinde cereyan eden "Halku'l-Kur'ân" meselesidir. Sonuçlarını dikkate aldığımızda müslümanlar için sıkıntılı bir sürece neden olan bu konu, Hicrî birinci asrın sonlarında gündeme gelmiş ve bir asırdan fazla bir zaman müslümanların gündemini meşgul etmiştir.

Vahiy döneminde müslümanlar Kur'ân'a, "Kelâmullah" diyerek iman ederken Müşrikler ise onu, "beşer sözü" olarak niteleyip inkâr etmişlerdir. Fakat ne müşrikler Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması ile ilgili bir iddiada bulunmuşlar ne de Müslümanlar arasında böyle bir tartışma gündeme gelmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de geçmeyen halku'l-Kur'ân kavramına, erken dönem hadis rivayetlerinde de rastlamıyoruz. Ancak konu tartışılmaya başlandıktan sonra, "Kur'ân Allah kelâmıdır, mahlûk değildir" gibi bazı rivayetler Peygamberimize nispet edilmiştir.⁶⁷

65 Onun itikadî görüşlerini benimseyenlerin, fıkıhta olduğu gibi Hanefî değil de Maturidî olarak kendilerini nitelendirmeleri hakkında birkaç sebep zikredilebilir: Birincisi ilk dönemler zirve noktasına ulaştığı kelâmı bırakıp fıkıh alanına kendisini adanması, hatta sonraları oğlu Hammâd'ı men ettiği gibi kelâmî konularda tartışmaktan uzak durması. İkincisi, itikad alanında bize onun görüşlerini aktaran eserler, fıkıhla ilgili bize gelen görüşlerini aktaran eserler kadar tafsilatlı ve sistematik olmaması. Üçüncü olarak da, akaid alanındaki bu görüşlerin, Maturidî tarafından geliştirilerek sistemli bir hale getirilmesini zikredilebiliriz.

66 Şah Veliyyullah Dihlevî, "Ebû Hanîfe, İbrahim en-Nehaî'nin ve akranı âlimlerin görüşlerine son derece bağlıydı; bazı istisnalar hariç onların görüşleri dışına çıkmazdı... Bu az istisnalarda dahi, Kûfe fukahasının kâil olduğu görüşler dışına çıkmamıştır." diyerek Ebû Hanîfe'yi müctehid imamlıktan, bir mukallit konumuna indirmektedir. Dihlevî, *Hüccetullahî'l-Balîğa, İslam Düşünce Rehberi*, Ter: Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, c. I, İstanbul 1994, s. 534. Ebû Zehra, Ebû Hanîfe kitabında bu tenkitlere cevap verirken Ebû Hanîfe fıkhı ile İbrahim en-Nehaî fıkhı arasındaki farkları ortaya koyup Ebû Hanîfe'nin özgünlüğüne vurgu yapmaktadır. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 252-8.

67 Yûsuf Şevki Yavuz, *Halku'l-Kur'ân*, DİA, XV, TDV Yay. İstanbul 2007, s. 371.

Halku'l-Kur'an meselesinden ilk olarak Ca'd b. Dirhem (v.118),⁶⁸ sonra da ondan etkilenmiş olan Cehm b. Safvan (v.128)⁶⁹ bahsetmiştir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin asrında ortaya çıkan Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi⁷⁰ daha sonra belli bir süre gündemdeki sıcaklığını kaybetmiştir. Meselenin tartışılmasına, o dönemin ilmî otoritesi olan âlimlerin şiddetli karşı çıkışları⁷¹ ve devlet idaresinin bu görüşü savunulara karşı idam dâhil⁷² sert bir şekilde müdahale etmesi engel olmuştur. Bu fikir henüz yeni ortaya çıktığı için arkasında onu savunacak güçlü bir mekanizma da yoktu. Kur'an'ın mahlûk olduğu fikri daha sonraları Bîşr b. Gıyas el-Merisî (v.218/833) tarafından tekrar gündeme getirilmiş fakat o da bu yüzden takibata uğramış ve bir süre gizlenmek durumunda kalmıştır.⁷³

İlme, özellikle de felsefi ilimlere ilgi duyan ve "daru'l-hikme"yi kurup felsefi kitapları Arapça'ya tercüme ettiren Abbasî halifesi Me'mun (198-218 h.)'nun 212/827 yılında bu fikri benimsediğini ilan etmesiyle birlikte halku'l-Kur'an meselesi, devletin resmî ideolojisi haline dönüştü.⁷⁴ Me'mun son dönemlerinde ise, kadıların ve âlimlerin bu konuda imtihana/mihneye tabi tutulmasını istemiştir. Böylece İslam tarihinde "mihne"⁷⁵ olarak anılan süreç başlamış oldu. Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmeyen kadıların kadılık ehliyetleri iptal edilirken, âlimlerin ise fetva vermeleri yasaklandı. Bu süreç, Mu'tasım (218-227 h.) ve Vâsık (227-232 h.) dönemlerinde aynı şekilde devam etti. Onlar da bu fikri kabul etmeleri için kadınlara ve âlimlere baskı yapıp işkence uyguladılar. Ahmed b. Hanbel gibi kimi

68 Ca'd bu fikirlerinin yayılması sonucu ilhad ve zındıklık iddiasıyla idam edilmiştir. Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, *Halk-ı Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Tadiil Kitaplarına Tesiri*, Çev: Mücteba Uğur, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. 20, Ankara 1975, s. 307.

69 Ebû Gudde, *a.g.m.* s. 307; Yavuz, *Halku'l-Kur'an*, DİA, XV, s. 371; Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi, Farklı yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hititkitap Yayınevi, Ankara 2010, s. 304; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 179.

70 Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 518. Halku'l-Kur'an konusunun ilk defa Ebû Hanife tarafından dile getirildiğine dair rivayetler de zikredilmiştir. Ragıp el-İsfahani, bu meseleyi ilk defa Kûfe'de Beyân b.Sem'an'ın "Kur'an mahlûk mudur, değil midir?" sorusunu sorarak tartışmaya açtığını, Ebû Hanife'nin de bu soruya "Kur'an mahlûktur" diyerek cevap verdiğini, ancak küfürle itham edilince tövbe edip bu görüşünden döndüğünü ifade eden bir rivayeti nakleder. Yavuz, *Halku'l-Kur'an*, DİA, XV, s. 371. Benzer bir rivayet için Aydın, *a.g.e.* s. 321'e bakınız.

71 Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, "İmam Azam'ın konuyu en ince ayrıntısına kadar izah ederek, Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü yayanları cevaplandırıp bir müddet susturmuştur." demektedir. Ebû Gudde, *a.g.e.* s. 308.

72 Daha önce de ifade edildiği gibi bu görüşleri ortaya atan ve yayan Ca'd b. Dirhem, ilhad ve zındıklıkla suçlanarak öldürülmüştür. Emevî halifesi Hişam zamanında Irak valisi Hâlid el-Kasrî tarafından bir kurban bayramı günü idam edilmiştir. Mustafa Öz, *Ca'd b. Dirhem*, DİA, VI, TDV Yay. İstanbul 1992, s. 543.

73 Aydın, *a.g.e.* s. 327.

74 Demirci, *a.g.e.* s. 183; Yavuz, *Halku'l-Kur'an*, DİA, XV, s. 372.

75 Mihne, bazı Abbasî halifeleri döneminde halku'l-Kur'an konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen addır. Hayrettin Yücesoy, "Mihne" DİA, XXX, İstanbul 2005, TDV Yay. s. 26. Watt, mihne olayına sebep olan Kur'an'ın yaratılmışlığını devletin resmî ideoloji olarak kabul etmesinin arkasında halifenin kendi kararlarının değişmez nitelik almasını istemesinin olduğunu söyler. Çünkü bu anlayış, Kur'an sonradan gelişen olaylar üzerine hükümler getirmişti ve tarihseldir tezini destekleyecekti. Böylece olaylar karşısında halifenin alacağı kararlar bağlayıcı olacaktır. Aksi durumda Kur'ânî ilkelerin değişmez ve aynen uygulanma zorunluluğu olacaktır ki, bu da âlimlerin güç kazanması ve devletin bazı konularda hatalarını kabul edip vazgeçmesi anlamına gelecekti. Watt, *a.g.e.* s. 224-5. Bu iddia makul gibi görünse de, kanaatimizce bu fikrin ardında daha çok aşırı tenzih inancın getirdiği bir "tevhid" anlayışı vardı. Eğer Watt'ın iddia ettiği gibi olsaydı, bu tutum Mütevekkil ve sonrası açısından da savunulabilirdi. Fakat daha sonra tam aksini savunan bir anlayış benimsenmiştir. Ayrıca o dönemin idarecileri Kur'an'ın tarihsel olduğu tezinden ziyade emiru'l mü'minine itaati emreden ayetleri dile getirerek yine bizzat Kur'ânâ dayanmaktaydılar. Bu konuda siyasî mülahazaların şu şekilde rol oynadığını söyleyebiliriz: Siyasî erk, bu fikri bahane ederek muhaliflerini sindirmeye çalışmıştır.

âlimler uzun süre hapishanelerde işkence görürken, Muhammed b. Nuh gibi kimi âlimler ise bu yüzden canlarından oldular. Yahya b. Maîn ve Ebû Müslim gibi bazı âlimler ise öldürülme korkusuyla takiyye yaparak Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylediler.⁷⁶ Abbasilerde hilafet makamına Mütevekkil geçinceye kadar bu "mihne" yaklaşık onaltı yıl devam etti. Mütevekkil halife olur olmaz bu konudaki tartışmaları yasakladı. Onun halife olmasından sonra ise işler tersine döndü ve "Kur'ân mahlûktur" diyenler dışlanmaya, rivayetleri makbul görülmemeye ve devlet kademelerine getirilmemeye başlandı.⁷⁷

İslam tarihinde mihne sürecinin yaşanmasına sebep olan halku'l-Kur'ân meselesinin ortaya çıkışı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. İslam coğrafyasının fetihlerle genişleyip yabancı din ve kültürlerle karşılaşmasının ve/veya müslümanlar arasında tartışılmaya başlanan ilahî sıfatlar mevzusunun halku'l-Kur'ân meselesinin neşvü nemâ bulmasında etkili olduğu ileri sürülmüştür. Bu konudaki görüşleri üç başlık altında ifade edebiliriz:

1. Yahudi etkisi. Halku'l-Kur'ân meselesinin Yahudi kaynaklı olduğu ve ilk olarak da peygamberimize sihir yaptığı söylenen Lebid b. A'sam'ın ortaya attığı öne sürülmüştür. Ondan yeğeni Talut bu fikri alıp yaymıştır. Daha sonra ise Beyân b. Sem'ân, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan ve Bişr el-Merîsî bu fikrin savunucuları olmuşlardır.⁷⁸

Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat, takriben bin yıllık bir dönem içerisinde son şeklini almıştır. Oluşum sürecinde insan faktörünün de rol oynadığı Tevrat'ın vahiy ürünü oluşunu Yahudiler, mahlûk olmasıyla izah ediyorlardı.⁷⁹ Şüphesiz Kur'ân ise, 23 yıllık bir sürede fakat hiçbir insanî müdahale olmaksızın nâzil olmuştur.

2. Hıristiyan ilahiyatçıların etkisi. Bazı araştırmacılar, halku'l-Kur'ân meselesini Hıristiyan ilahiyatçılarının etkisine bağlamışlardır. Emevî sarayında kâtiplik yapan Yuhanna ed-Dîmeşki, Hz. İsa'nın ulûhiyetini kanıtlamak için, Kur'ân'da Hz. İsa'nın "kelimetullah"⁸⁰ olarak nitelendiğini ve Allah'ın kelimelerinin ise mahlûk olmadığını, bu yüzden Hz. İsa'nın da mahlûk olamayacağını dile getirmekteydi. Buna karşılık Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan, Hz. İsa'nın yaratılmış olduğunu ifade etmek için ilahî kelimelerin, dolayısıyla Kur'ân'ın da yaratılmış olduğunu iddia ettiler.⁸¹

Bu görüş, biraz sonra dile getireceğimiz ve bu konunun mihrini teşkil ettiğini düşündüğümüz ilahî sıfatlar, özellikle de kelâm sıfatıyla yakından alakalıdır.

76 Yavuz, *Halku'l-Kur'ân*, DİA, XV, s. 372; Demirci, *a.g.e.* s. 184.

77 Geniş bilgi için bkz. Ebû Gudde, *a.g.m.*, s. 310-321.

78 Yavuz, *Halku'l-Kur'ân*, DİA, XV, s. 371; Mehmet Hayri Kırbaşaoğlu, *Allah'ın Kelâm'ı Olması Açısından Kur'ân'ın Mahiyetiyle İlgili ihtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisî'nin Kitabı'ul-Burhan Fi Beyan-ı Hakikati'l-Kur'ânî*, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1986, XXVIII, s. 428.

79 Faruk Beşer, *Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı*, Usûl Dergisi, Sayı. I, 2004, s. 26; Yavuz, *Halku'l-Kur'ân*, DİA, XV, s. 371.

80 Nisa, 4/171; Âl-i İmran, 3/45.

81 Yavuz, *Halku'l-Kur'ân*, DİA, XV, s. 371; Beşer, *a.g.m.* s. 26; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 110-1.

3. İlahî sıfatlar meselesi. Üçüncü bir görüşe göre Halku'l-Kur'an meselesi, ilahî sıfatların ezeli veya hâdis olduğu tartışmalarının etkisiyle ortaya çıkmıştır. Sıfatların yaratılmış olduğunu savunanlar, Allah'ın kelâm sıfatının ve onun tecellisi olan Kur'an'ın da yaratılmış olduğunu dile getirdiler.⁸²

Kur'an'ın mahiyeti hakkında başka görüşler de ileri sürülmüştür.⁸³ Fakat zikrettiğimiz bu görüşler, konuya kaynaklık etmesi açısından daha çok dikkate değerdir. Meselenin kaynağı olarak ortaya konulan görüşlerden özellikle sonuncusu, bu görüşü sahiplenen ve savunan Mu'tezile'nin tevhid akidesiyle uyumlu olduğu için, onlar halku'l-Kur'an fikrinin önde gelen savunucuları olmuşlardır.

İslam düşünce tarihini uzunca bir dönem meşgul eden halku'l-Kur'an meselesine müslüman düşünürlerin yaklaşımlarını üç kategoride ele alabiliriz:

1- Mu'tezile'nin “Kur'an mahlûktur” yaklaşımı.

Mu'tezile'nin öncüsü kabul edilen Cehm b. Safvan ve Cehmiyye'nin⁸⁴ bir kolu olarak anılan Merisîyye'nin nispet edildiği Bişr el-Merîsî, Allah'ın zatından başka bir kadîme yol açmamak için kelâm sıfatının ve onun doğal sonucu olarak Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmişlerdir.⁸⁵ Bu tenzih anlayışını devam ettiren Mu'tezile mensupları, halku'l-Kur'an fikrinin en güçlü savunucuları olmuşlardır.

Mu'tezile Allah'ın kelâm sıfatıyla değil, harf ve sesleri yaratmakla konuştuğunu ifade etmektedir. Allah'ın kelâmı O'nun fiilidir.⁸⁶ Onlara göre Kur'an, Allah'ın levh-i mahfuz, Cebrail ve peygamberlerde yarattığı harf ve seslerden oluşan Allah'ın fiili sıfatlarının bir tecellisidir. Allah'ın kelâm sıfatının ve Kur'an'ın kadîm oluşu, taaddüd-i kudemaya sebep olacağı için inkâr edilmelidir.⁸⁷

2- Ehl-i Sünnet'in yaklaşımıdır ki, bunu da iki başlık altında ele alabiliriz:

a. Lafziyye: Kur'an'ı lafız ve mana olarak ayırıp değerlendiren bu görüşe göre Kelâmullah, “kelâm-ı nefsi” ve “kelâm-ı lafzi” olmak üzere iki kısma ayrılır. Kelâm-ı nefsi kadîmdir, çünkü o ezeli olan kelâm sıfatının tecellisidir. Aksi takdirde Kur'an, Cebrail'in veya bizim gibi bir beşer olan Peygamberin sözü konumuna indirgenmiş olurdu. Kelâm-ı lâfzi ise, ses ve harflerden oluşan telaffuzu ifade eder

82 Yavuz, *Halku'l-Kur'an*, DİA, XV, s. 371.

83 Montgomery Watt, meselenin kader akidesi ile alakalı olduğu ihtimali üzerinde durur. Bununla ilgili geniş bilgi için bk. Watt, a.g.e. s. 306-7. Yûsuf Şevki Yavuz ise, bu konuda dile getirilen bir görüş olarak Grek felsefesinin etkisinden de bahsetmiştir. Felsefeden gelen “logos” kelimesi “kelâm” olarak tercüme edilmiş ve İlahî kelâmın ezeli olduğu ve buna bağlı olarak da halku'l-Kur'an meselesi tartışılmaya başlanmıştır. Yavuz, *Halku'l-Kur'an*, DİA, XV, s. 371.

84 Cehmiyye'nin, halku'l-Kur'an fikirlerinden etkilendiği düşüncesiyle Mu'tezile'ye ve bu konuyu savunan kişilere Cehmî adı verilmiştir. Bu ifadeyi özellikle mihneden en çok etkilenen Ashabul-Hadis kullanmıştır. Cehmiyye, Cehm b. Safvan'dan başka müntesibi gösterilemeyen tek bir kişilik mezhep gibidir. Aydınlı, a.g.e. s. 348. Watt ise, mezhepler tarihçilerinin kendi tasniflerini kolaylaştırmak için icat ettikleri bir mezheptir diyor. Watt, a.g.e. s. 185. Cehmiyye aynı zaman da Mürcie fırkalarından bir olarak da gösterilir. Eş'arî, a.g.e. s. 137. Aslında Cehmî nitelemesi, Cehmiyye mezhebine mensup olmaktan ziyade halku'l-Kur'an ve sıfatlar konularında “Cehm b. Safvan gibi düşünen” anlamında bir nispettir. Çünkü Mu'tezile'nin öncüsü kabul edilmesine yol açan bu düşüncelerin onunla şüyu' bulduğu kabul edilir.

85 Aydınlı, a.g.e. s. 328-9.

86 Eş'arî, a.g.e. s. 362.

87 Kırbaoğlu, a.g.m. s. 429-430.

ki bu, mahlûktur. Kısacası, Kur'an'ın Allah'ın zâtı ile kâim bulunan asıl manaları kadîm, lafızları ise mahlûktur.⁸⁸ Bu yüzden halku'l-Kur'an meselesi bazen "lafız meselesi" olarak da adlandırılmıştır.⁸⁹

Bu yaklaşım, zaman içerisinde Ehli Sünnet'in önde gelen kelâm âlimlerinden İbn Küllab el-Basrî (v.240/854) ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (v.330/941) tarafından sistematik bir şekilde izah edilmesine rağmen, ilk olarak onların ortaya koyduğu bir düşünce değildir.⁹⁰ Bu fikrin temellerinin İmam Azam tarafından atıldığını, onun kendi görüşleri ışığında yapacağımız değerlendirmelerde göreceğiz.

a. Savtiyye: Kur'an'ın hem lafzının hem de manasının Allah'ın zatıyla kâim olup kadîm olduğunu ileri sürenlerin görüşüdür. Bu görüşe göre Kur'an'ı lafız ve mana olarak ayırmadan Allah kelâmı olarak kabul etmek gerekir. Selefîn çoğunluğu, Ahmed b. Hanbel ile bazı Maturidî bilginler bu görüşü benimsemişlerdir.⁹¹ Özellikle Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın yaratılmışlığının ne Kur'an'da ne de sünnette geçtiğini ifade ederek Kur'an'ın, "Allah kelâmı" dışında bir isimle nitelenmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Kur'an'a kelamullah haricinde bir nitelemede bulunanları "zındık" ve "bidatçı" olarak nitelemiştir.⁹²

Bu görüş sahipleri "Kur'an" ve "mahlûk" kelimelerinin aynı cümle içerisinde telaffuz edilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Onlara göre, lafız ve mana ayırımı yapmaksızın bir bütün olarak Kur'an ezeldir. Kelâmullah, Allah'a aittir ve kadîmdir. Kur'an'a mahlûktur demek insanı küfre götürür.⁹³

3- Vâkıfe, Vâkıfiyye: Bu konuda fikir beyan etmekten kaçınan kimselerin yaklaşımı.

Vâkıfiyye, Kur'an'ın mahlûk olup olmaması ile ilgili müspet veya menfi bir görüş ileri sürmeyip tevakkuf edenlerin, yani sükûtu tercih edenlerin durumunu ifade eden bir terimdir. Bunların herhangi bir görüş ileri sürmemeleri Kur'an hakkında bir şüpheleri olduğundan değil, kendinden önce gelenlerden bu konuda sükûtu tercih edenlere tâbi olmak istemelerindedir. İmam Câfer es-Sâdık (v.148/765), Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu belirtip onun mahlûk veya gayr-ı mahlûk olması ile ilgili konuşmamıştır.⁹⁴

Vâkıfiyye bu konuda görüş beyan etmemiş olmasına rağmen onlar da eleştirilerden nasiplerini almışlardır. Özellikle Ahmed b. Hanbel ve taraftarları, "Kur'an mahlûk değildir" şeklinde görüş beyan etmedikleri içi, Vâkıfe'yi Cehmiyye'ye dâhil etmiş, hatta onların Cehmiyye'den daha kötü olduklarını ifade etmişlerdir. On-

88 Demirci, *a.g.e.* s. 188-9; Yavuz, "Halku'l-Kuran", DİA, XV, s. 374.

89 Abdurrahman Güzel, Büyük Türk-İslam Bilgini Buharî Uluslararası Sempozyumu, 18-20 Haziran 1987, Erciyes üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın No. 22, *Buhârî ve Halku'l Kur'an Meselesi*, s. 259.

90 Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, Nehir Yayınevi, Malatya 2003, s. 230.

91 Demirci, *a.g.e.* s. 188-9; Eş'arî, *a.g.e.* s. 238.

92 Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Kahire 1393, s. 22-4.

93 Yavuz, "Halku'l-Kuran", DİA, XV, s. 373.

94 Kırbaçoğlu, *a.g.m.* s. 431-2; Pezdevi, *a.g.e.* s. 78-9.

lardan ilim almayı ve hadis rivayet etmeyi terk etmişlerdir.⁹⁵ Bu durumu, onların mihne döneminde yaşadıkları büyük sıkıntıların bir aksü'l-ameli olarak görmek mümkündür.

Bu görüşler haricinde Kerramiye tarafından dile getirilen bir görüş daha vardır ki, pek kabul görmemiştir. Onlar Kur'an'ı, harflerden müteşekkil ve dolayısıyla da hâdis, bununla birlikte Allah'ın zâtıyla kâim görürler. Allah'ın harflerden oluşan ve hâdis olan Kur'an vasıtasıyla konuştuğunu ve zâtının hâdislere mahal teşkil ettiğini ileri sürerler. İslam âlimlerinin çoğu tarafından isabetsiz bir görüş olarak nitelendirilmiştir.⁹⁶

2- Halku'l-Kur'an Meselesinin Sonuçları

Mihne ile sembolleşen halku'l-Kur'an tartışmaları İslam âlemine sıkıntılı bir süreç yaşatmıştır. Tartışmanın her iki tarafı hatta tevakkuf edenler bu süreçte zarar görmüşlerdir. Her şeyden önce Müslümanlar enerjilerini, vakitlerini ve en önemlisi bu mesele yüzünden birliklerini kaybedip bir kargaşa ortamına sürüklenmişlerdir.

İslam düşünce tarihinin kilometre taşı olan bazı âlimler bu meseleden dolayı uzun süre hapsedilip işkencelere maruz kalırken, bazıları canlarından olmuşlardır. Zamanla siyasî otorite ve resmî ideoloji değiştiğinde mağdurlar da değişmiştir.

İslam düşüncesinde çığır açan birçok âlim, halku'l-Kur'an meselesindeki görüşleri sebebiyle cerh edilmiştir. Bir kısmı sapmış olmakla bir kısmı da tekfirle itham edilmiştir. Bu konuda, selefleri böyle bir meseleyi tartışmadığı için tevakkuf edip görüş beyan etmeyenler de benzer ithamlara maruz kalmışlardır. Kimi insanlar bu yüzden, Buharî gibi alanında otorite olarak görülen İmamlardan ilim almayı terk etmişlerdir.⁹⁷

Özellikle mihne döneminden sonra halkın itimadını kazanmış birini karalamak isteyenler, ona "Kur'an mahlûktur" sözünü nispet ederek⁹⁸ veya sapmış bir mezhep olarak kabul edilen Cehmiyye'nin kurucusu ve bu konudaki fikirleri ile şöhret bulan Cehm b. Safvan'a nispetle "Cehmi" diyerek ona zarar vermeye çalışmışlardır.

95 Kırbaşoğlu, *a.g.m.* s. 432-3.

96 Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, XV, s. 373; Pezdevi, *a.g.e.* s. 78-96.

97 Buhârî kendisine sorulan "Ya Ebâ Abdullah lafz meselesinde ne diyorsun? Kur'an mahlûk mu, yoksa gayrı mahlûk mu? sorusuna, "Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir. Kulların fiilleri ise mahlûktur, bu hususta soru sormak ise bidattir." şeklinde kapalı bir cevap vermiştir. Bu cevaptan Kelâmullah olan mana mahlûk değil, insanların seslerinden ve harflerden oluşan lafız ise mahlûktur anlamı çıkmaktadır ki bu, kendisinden sonra yapılacak olan kelâm-ı nefsi-kelâm-ı lafzî ayırımına zemin hazırlayan fikirlerden biri olmuştur. Fakat onun bu cevabı, "Kur'an" ile "yaratılmışlık" kelimesini yan yana zikretmekten dahi kaçınanlar tarafından eleştirilmiş ve ondan hadis almayı terk edenler olmuştur. Güzel, *a.g.m.* s. 261; Ebû Gudde, *a.g.m.* s. 311-2. Benzer görüşleri olan Ebû Hanîfe de aynı ithamlarla sika kabul edilmemiştir. Burada, Yaşar Nuri Öztürk'ün İmam Azam'ı savunmak için bir başka imama, İmam Buhârî'ye "Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanan İmam Azam değil, onun en büyük düşmanlarından biri olan Buhârî'dir. Buhârî, bu fikri savunmak için "Halku Ef'ali'l-İbad" adında bir eser yazmıştır ama onun bu konuda adını anan yok. Varsa yoksa İmam Azam" diyerek (Öztürk, *a.g.e.* s. 406) tenkitte bulunması kabul edilebilir değildir. Buhârî'nin İmam Azam'a hadis konusunda eleştirilerde bulunması onu, ilmi dayanaktan yoksun bir şekilde eleştirmeyi gerektirmez. Görüldüğü gibi İmam Buhârî'de aynı eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır.

98 Ebû Gudde, *a.g.m.* s. 311.

Mihne döneminde “Kur'ân mahlûk değildir” diyenlerin kadılık ehliyetleri iptal edilip âlimler fetva vermekten men edilirken, mihne sonrasında ise “Kur'ân mahlûktur” diyen özellikle Mu'tezile mensupları devlet görevlerinden uzaklaştırılmaya ve bu düşünceye sahip olanlara devlet kademelerinde herhangi bir görev verilmemeye başlanmıştır.

Ebû Hanîfe bu fikrin ortaya çıktığı dönemlerde yaşamış güçlü bir ilmî şahsiyettir. O da bu itham ve iddialardan nasibini almıştır. Olaylar sonraki dönemlerde yaşanmış olsa da, İmam Azam'ın muhaliflerinden kimileri mezhep taassubu ve hasetleri kimileri ise cahillikleri⁹⁹ sebebiyle ona, yukarıda zikrettiğimiz hemen her ithamı yöneltmişlerdir.

3- Halku'l-Kur'ân Görüşünün Ebû Hanîfe'ye Nispeti

Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân meselesindeki görüşüyle ilgili farklı rivayetler gelmiştir. Talebesi Ebû Yûsuf'tan, önceleri Kur'ân'ın mahlûk olduğuna kâil olup sonra bu görüşünden döndüğünü ifade eden bir rivayetle, Kur'ân'ın mahlûk olduğu veya tam aksine mahlûk olmadığı görüşünü benimsediğini ifade eden rivayetler nakledilmiştir.¹⁰⁰ Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettiğine dair farklı rivayetler, İmam Muhammed¹⁰¹ ve başkalarından da gelmiştir.¹⁰² Araştırmamızın bu bölümünde, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ı mahlûk kabul ettiği ithamına yol açan sâikleri ortaya koymaya çalışacağız.

Ebû Hanîfe hakkında bu zannın oluşmasına yol açan nedenlerden bazılarını şöyle ifade edebiliriz:

3.1- Ebû Hanîfe'nin görüşü hakkında gelen rivayetlerin etkisi. Ebû Hanîfe'nin önceleri Kur'ân'ın mahlûk olduğuna kâil olup sonra bu görüşünden döndüğü rivayetiyle birlikte, “Kur'ân mahlûktur” veya “mahlûk değildir” dediğini ifade eden çeşitli rivayetler gelmiştir. Özellikle “mahlûktur” görüşünde olduğunu ifade eden rivayetler¹⁰³ bu zannın oluşmasının sebeplerinden biri olmuştur.

99 Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 502.

100 Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 518-528; Beşer, *a.g.m.* s. 29; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 207-8. Zahid el-Kevserî, Ebû Yusuf'tan İmam Azam'ın cehmî ve mürciî olduğuna dair rivayetleri ve onun söylediği iddia edilen “biz ona fıkıh öğrenmek için gidiyoruz, dinimizde ise ona tabi olmuyoruz (Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 530)” sözünü naklederek gelen bu rivayetleri değerlendirmeye tabi tutuyor. Rivayetlerdeki zayıf ravilere işaret edip Ebû Yusuf'un bu tür saçma sözlerden berî olduğunu dile getiriyor. Muhammed Zahid el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatib alâ mâ Sakahu fî Tercemeti Ebû Hanîfe min'l-Ekâzib*, Yeni Baskı 1990, s. 144.

101 Ebû Yusuf'un talebelerinin genelde Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul etmediğini, mahlûktur diyenlerin ise onunla tartışıp ayrıldığını görüyoruz. İmam Muhammed'in talebeleri ise, genel olarak Kur'ân mahlûktur fikrini benimsemiştir. Bu da bizi, Ebû Yusuf'un Kur'ân'ın mahlûk olmadığı fikrinde olduğu ve hocası Ebû Hanîfe'nin de böyle düşündüğüne dair kendisinden gelen rivayetin yine ondan nakledilen diğer rivayetlerden daha doğru olduğu sonucuna götürmektedir. İmam Muhammed ise tam aksini savunmaktadır. Mehmet Ümit, *Mihne Sürecinde Hanefiler*, Hitit Üni. İlahiyat Fak. Der. c. 9, Sayı. 17, s. 101-130. Ayrıca Hatip el-Bağdadî'de geçen rivayetlerde de Ebû Yusuf'un Kur'ân'ın mahlûk olmadığına, İmam Muhammed'in de mahlûk olduğuna inandığı dair rivayetler vardır. Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 518-528.

102 Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 518-528.

103 Tarihu Bağdad'ı tahkik eden Beşar Avvar Ma'ruf, orada geçen rivayetleri tenkite tâbi tutmuştur. Birçok rivayetin isnadının oldukça zayıf olduğunu ifade etmiştir. Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 518-523.

3.2- Ebû Hanîfe'nin lafız mana ayrımı. Ebû Hanîfe Kur'ân hakkındaki değerlendirmesini lafız mana ayrımına dayalı olarak yapmıştır. Kur'ân'ın manasını ifade eden Kelamullah'ın gayri mahlûk, insanların telaffuzunda ortaya çıkan lafzın ise mahlûk olduğunu ifade etmiştir. Özellikle Ashabü'l-Hadis lafız ve mana ayrımı yapmadan Kur'ân'ın gayri mahlûk olduğunu kabul etmeyenlere, "Kur'ân mahlûktur" görüşünü benimsediği ve Cehmî¹⁰⁴ olduğu ithamında bulunmuşlardır. Kur'ân'ın mahiyeti hakkındaki görüşü lafız mana ayrımına dayanan Ebû Hanîfe'ye de benzer ithamlar yöneltmiştir.

3.3- Ebû Hanîfe'nin torunlarından gelen rivayetlerin etkisi. İmam Azam'ın torunu olan ve Abbasî devletinde kadılık görevinde bulunan İsmail b. Hammâd b. Ebû Hanîfe'den, atası Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûkiyetine inandığına dair gelen rivayetin bu ithamın sebeplerinden biri olması mümkündür.¹⁰⁵ Bu iddiayı siyâsî nedenlere bağlamak kanaatimizce yanlış olmaz. Onun bu sözünü, kadılığın son dönemlerindeki halifelerin resmî politikalarını kabul ve onlara bir destek olarak değerlendirebiliriz. Torunu Ömer b. Hammâd ise Ebû Hanîfe'nin İbn Ebî Leyla tarafından Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrinden tövbeye davet edildiğini söylemiştir.¹⁰⁶ Tehditle yapılan bu tövbe davetini niçin kabul ettiğini sorduğunda ise, Ebû Hanîfe'nin "takiyye yaptım" dediğini aktarmıştır. Fakat Ebû Hanîfe'nin hayatını incelediğimizde, onun en sıkıntılı anlarında dahi takiyye yapmadığını ve tavrını muhafaza ettiğini görüyoruz. Bu durum rivayetin sıhhatinde şüphe uyan-dırmaktadır.

3.4- Halku'l-Kur'ân fikrini savunan Mu'tezilî âlimlerin amelde Hanefî olması.

Halku'l-Kur'ân fikrinin en şiddetli savunucuları olan Mu'tezilî âlimlerin hemen hepsi amelde Hanefî fıkına tâbi olmuşlardır. Bîşr b. Gıyas el-Merîsî (v.218) ve mihnenin uygulayıcılarından olan İbn Ebî Duâd (v.240) gibi amelde Hanefî olan Mu'tezilî âlimlerden dolayı, geriye dönük bir inşa yapılarak mezhebin öncüsü Ebû Hanîfe'ye de bu damganın vurulmuş olması mümkündür.¹⁰⁷

Kur'ân'ın mahiyeti konusunda Ebû Hanîfe'ye farklı görüşlerin nispet edildiğini görüyoruz. Konuyu Ebû Hanîfe'nin ifadeleri çerçevesinde değerlendirdiğimizde, bu rivayet ve nispetlerin gerçekliğini görmüş olacağız.

4- Ebû Hanîfe'ye Göre Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi

Halku'l-Kur'ân meselesi, ilk defa Ebû Hanîfe ve arkadaşları döneminde gün-

104 Zahid el-Kevserî, bu tür suçlamaların taassuba düşmüş gruplardan kaynaklandığını söylüyor. Onların bir gün bir şeyle başka bir zaman tam zıddı olan bir şeyle itham ettiklerini söyleyerek onları Allah'a havale ediyor. Kevserî, *a.g.e.* s. 143-4.

105 Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 520; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 208.

106 Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 520-1; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane an Usulü'd-Diyane*, Beyrut trs, s. 29.

107 Bu konuda Ebû Hanîfe ile ilgili gelen çelişkili rivayetlerin, bu konuyu savunan ve onlara muhalif olanların İmam'ı kendi fikirlerine dayanak kılmak için geçmişe yönelik gösterdikleri çabanın bir sonucu olması mümkündür. Ümit, *a.g.m.*, s. 109-110.

deme gelmiştir. Kanaatimizce Ebû Hanîfe kendisine gelen fikhî meselelerde takip ettiği usûl üzere, bu itikadî meseleyi de İmam Züfer, Ebû Yûsuf, Hasan b. Ziyad ve İmam Muhammed gibi ilim halkasında bulunan âlimlerle tartışıp bir sonuca ulaşmıştır. Ebû Yûsuf'tan gelen konunun uzun süre tartışıldığına dair rivayetler de bu süreci dile getirmektedir. Çünkü bu tartışmalar bazen günlerce sürmekte ve son sözü söyleyen İmam Azam, kendi görüşünü de yansıtan neticeyi açıklamaktaydı.

İmam Azam'ın bu konudaki fikirlerini ona nispet edilen Beş Eser'indeki görüşleri ışığında izah etmeye çalışacağız. Konuyla ilgili risalelerinde geçen ifadeleri şunlardır:

“Kur'an-ı Kerîm, Allah kelâmı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'an-ı Kerîm'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur fakat Kur'an mahlûk değildir. Allah'ın Kur'an'da belirttiği Musa ve diğer peygamberlerden, Firavun ve İblis'ten naklen verdiği haberlerin hepsi Allah kelâmıdır, onlardan haber vermektedir. Allah'ın kelâmı mahlûk değildir, fakat Musa'nın ve diğer yaratılmışların kelâmı mahlûktur. Kur'an ise Allah'ın kelâmı olup, kadîm ve ezelidir.”¹⁰⁸

“Kur'an, Allah-u Taâla'nın mahlûk olmayan kelâmı, vahyi, tenzili, ilâhî zâtının aynı olmayan, zatından da ayrı düşünilemeyen kelâm sıfatıdır. O, mushaflarda yazılı dille okunur, kalplerde yer tutmaksızın muhafaza edilir. Mürekkep, kâğıt ve yazıların hepsi mahlûktur. Zira bunlar kulların fiilleri sonucudur. Fakat Allah'ın kelâmı mahlûk değildir. Yazılar, harfler, kelimeler, işaretler kulların anlama ihtiyacından dolayı manaya delalet eden şeylerdir. Allah'ın kelâmı zâtıyla kaim olup, manası bu delalet edici şeylerle anlaşılır. Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu söyleyen kimse kâfir olur. Allah-u Taâla daima kendisine ibâdet edilendir. Kelâmı ise kendisinden ayrılmaksızın okunan, yazılan ve hıfz olunandır.”¹⁰⁹

Zikri geçen ifadelerini değerlendirdiğimizde Ebû Hanîfe hakkında şunları söyleyebiliriz: Allah'ın kelâm sıfatını ve Kelâmullah olan Kur'an'ı mahlûk görmezken, insanların fiilleri olan telaffuz, yazma ve okumaları ise mahlûk görmektedir. O, Allah'ın kelâm sıfatına bağlı manaları işaret ederek “Kelâmullah mahlûk değildir” derken; kâğıt, mürekkep, yazı gibi insan fiillerinden oluşan Kur'an'ı kastederek de “Kur'an mahlûktur” demiştir. Bir başka ifadeyle o, “okunan Kur'an” mahlûk değil fakat “Kur'an okuma” mahlûktur görüşündedir.¹¹⁰ Bu, İbn Küllab ve Eş'arî silsilesinde sistemleştirilen ve Ehli Sünnet'in cumhurunun kabulü haline gelen kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lâfzî ayırımına da öncülük etmiş bir düşüncedir.¹¹¹

108 Ebû Hanîfe, *Fıkıh-ı Ekber*, s. 53.

109 Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, s. 66-7.

110 Ebû Hanîfe, Arapçası iyi olduğu halde Farsça kıraat ile namaz kılan bir kişinin namazının olacağına dair fetvası vermiştir. İmam Muhammed eş-Şeybanî, *el-Câmiu's-Sağir*, Ocak Yay. Thk: Mehmet Boynukalın, İstanbul 2009, s. 67. Onun, Emevîlerin kavmiyetçiliğine karşı ve dönemin şartları içinde vermiş olduğu bu fetvasının sebeplerinden birinin de lafız mana ayırımı olabileceği akla gelmektedir. Ebû Hanîfe'nin daha sonra bu görüşünden döndüğü söylenmiştir. Ulema, Kur'an'ın Arapça tercümesi dâhil hiçbir dildeki tercümesinin namazda okunamayacağı konusunda icma etmiştir. Beşer, *a.g.m.* s. 33.

111 Hüseyin Aydın, *a.g.e.* s. 230; Demirci, *a.g.e.* s. 188-9; Güzel, *Buhârî ve Halku'l-Kur'an Meselesi*, s. 261-2.

Konuya bu açıdan baktığımızda, “Kur’ân” derken, hem kelâm-ı nefsi hem de kelâm-ı lâfzî; “Kelâmullah” ifadesinden ise sadece kelâm-ı nefsi kastedilmektedir. Bu yüzden olacak ki Ebû Hanîfe, “*Allah’ın kelâmının (Kelâmullah) mahlûk olduğunu söyleyen kimse kâfir olur*” demiştir. “Kur’ân” ifadesi içerisine telaffuz edilen, yazılan, mürekkep ve kâğıttan oluşan Kur’ân girer ki, bu Ebû Hanîfe’ye göre mahlûktur. Fakat “Kelâmullah” sözüyle kadim olduğunu söylediği Allah’ın kelâm sıfatı ile onun gayr-ı mahlûk manaları da kastedilmiş olur ki, bunun mahlûk olduğunu söylemek ise küfürdür. Çünkü Ebû Hanîfe bu ifadenin Allah’ın kadim oluşuna halel getirdiğini düşünür.¹¹²

Tüm bu açıklamaların yanında şunu da ifade etmek gerekir ki, Ebû Hanîfe özellikle selefleri döneminde tartışılmayan konulara fazla itibar etmemektedir. Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı hakkında konuşmadığını ifade eden rivayet¹¹³ de, onun bu konuda belli bir görüş ortaya koyduktan sonra fayda getirmeyeceği düşüncesiyle konuyu daha fazla irdelenmediğini göstermektedir.¹¹⁴

SONUÇ

Ebû Hanîfe İslamî ilimlerin oluşum döneminin en etkin ilmî otoritelerinden biridir. Onun İtikadî ve fikhî görüşleri Ehli Sünnet düşüncesine öncülük etmiştir.

İslam’ın temel esaslarını referans alarak, gerektiğinde ise güçlü reyî ile verdiği fetvalar, bazı muhaliflerinin Ebû Hanîfe’ye çeşitli ithamlarda bulunmasına sebep olmuştur. Ona yapılan ithamların siyasî ve dinî sâiklerden kaynaklandığını görüyoruz. İktidarlara muhalefeti, hukuk erkinin bazı kararlarını eleştirmesi, diğer müctehid âlimlerle ictihad farklılıkları, mutaassıp insanların ve haset eden bazı ilim adamlarının ona çeşitli ithamlarda bulunmasına yol açmıştır. Başlangıçta Mürciî, Cehmî ve bid’at sahibi birinin arkasında namaz kılınamayacağına dair fetva vermesine rağmen, ne yazık ki İmam Azam’ın kendisi de haksız yere bunlarla itham edilmiştir.

Benzer fikirlerinden dolayı “Ehli Sünnet Mürciesi” nitelemesi kabul edilebilir görünse de, bunun sünî bir isimlendirme olduğu düşüncesindeyiz. Bu iddia/ithamların itikadî alana ait olan ikisini incelediğimiz bu araştırmamızda gördük ki, Ebû Hanîfe’nin övülen Mürcie ile benzer olan yaklaşımları, asrına hâkim olan genel Ehli Sünnet çizgisindedir. Onun özellikle iman ve amel konusundaki ictihadları, kendisinden sonraki Ehli Sünnet mensuplarının çoğunluğu tarafından mezhep görüşü olarak benimsenmiştir.

112 Aliyyu’l-Kârî, buradaki küfür fetvasının küfrân-ı nimet manasına hamledildiğini söylemiştir. Bu yorum özellikle İmam Azam’ın tekfir konusundaki hassasiyetine binaen yapılmaktadır. Fakat bu konuda şu hususa da dikkat çekebiliriz: Ebû Hanîfe Allah’ın kadim bir sıfatının mahlûk olarak nitelenmesi dolayısıyla Allah’ın ezeliğine halel gelmiş olacağı için bu kanaate varmış olabilir. Hassas olduğu tekfir konusunda böyle bir görüş dile getirmesinin, Allah’ın kadim oluşuna daha çok hassasiyet göstermesinden kaynaklanmış olması da mümkündür. *İmam Azam Fıkh-ı Ekber Aliyyu’l-Kârî Şerhi*, Ter: Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 2009, s. 56.

113 Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.* s. 518.

114 Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 208.

Halku'l-Kur'ân meselesinin ilk olarak Ebû Hanîfe'nin çağdaşı Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atıldığı ve Cehm b. Safvan tarafından da yayılmaya çalışıldığını görüyoruz. Mesele, siyasî ve ilmî otoritelerin kararlı tutumu sayesinde fazla yayılma ve tartışma zemini bulamamıştır. Kanaatimizce Ebû Hanîfe, konuyu halka açık derslerinde değil de, ilim halkasındaki âlim talebeleriyle müzakere ettikten sonra, nihâî görüşünü, "Kelâmullah mahlûk değil" fakat "insan fiilleri, dolayısıyla da telaffuz edilen, yazılan ve okunan Kur'ân mahlûktur" şeklinde açıklamıştır. Konuyu daha fazla tartışmamış ve tartışılmasını da istememiştir. Ehli Sünnet'in çoğunluğunun benimsediği bu görüş, her iki tarafa da çekilebildiği için, bizlere onun "Kur'ân mahlûktur" veya "mahlûk değildir" dediğine dair farklı rivayetler gelmiştir.

Akaid ve fıkıh alanlarında müctehid kabul ettiğimiz Ebû Hanîfe'nin her iki alanda da fikirlerinin dayanak noktasının, Kur'ân, sünnet, sahabe ve ictihad olduğunu görüyoruz. Bu yüzden onu, öncüsü kabul ettiğimiz Ehli Sünnet dışında herhangi bir itikadî ekole nispet etmenin isabetli olmayacağı kanaatindeyiz.

Hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren fikirleriyle yaşayan ve en büyük imam anlamında "İmam-ı Azam" sıfatını haiz Ebû Hanîfe'yi, tarihî sürecin de bu iddia ve ithamlardan aklamış olduğunu görüyoruz.

İCTİHADDA İSABET MESELESİ BAĞLAMINDA EBU HANİFE VE HANEFİ USULCÜLER HAK- KINDA İLERİ SÜRÜLEN GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Bilal ESEN*

The Study of Opinions about Abu Hanifa and Hanafi Jurists Regarding the Issue of Being Right in the Ijtihad

Abu Hanifa explained his opinion about mujtahids who have different solutions in the field of ijthihad that: "every mujtahid is hitting the truth, the truth by the sight of Allah is unique one." Hanafis followed his line, have the idea that the truth is unique one in the field of ijthihad. There is no disagreement among Hanafis in taking part in the side of musawwibah or mukhattiah group. They all have the opinion of the muhattie group. The dissidence among Hanafis that is raised by Samarkandi, is related to the disagreement in detail within the mukhattiah group. Samarkandi did not accuse anyone of the Hanafis of being from musawwibah. In this point, different evaluations against the Hanafis are from other mazhabs and aim not to some specific Hanafi Usul writers but to the Hanafi view in general on the issue of hitting the truth.

Keywords: Abu Hanifa, Hanafis, Mukhattiah, Musawwibah, Ijtihad.

Giriş

İctihadda isabet (doğruyu tutturma) meselesi, esas itibarıyla, fıkhın ictihada açık sahasında müctehidlerin vardıkları sonuçlardan hepsinin doğru mu yoksa yalnız bir müctehidin vardığı sonucun mu doğru olduğu problemini konu edinmektedir. Doğrudan ve hatadan söz edebilmek için ise, müctehidin elde ettiği sonucun kendisiyle ölçülebileceği bir kıstasın var olması gerekmektedir. Bu sebeple öncelikle doğrunun Allah katında muayyen bulunan bir doğru (hüküm) mu yoksa Allah'ın emrini yerine getirme anlamında bir doğru mu olduğu, buna bağlı olarak da doğrunun tek veya çok olması gündeme gelmektedir. Doğrunun Allah katında muayyen bulunduğu kabulü halinde ise buna ulaştıracak bir delilin var olup olmadığını ve eğer var ise delilin kat'îliğini ve zannîliğini, ayrıca müctehi-

* DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, Ankara / e-posta: bilalesen@hotmail.com

din hükme isabet etme yükümlülüğünün bulunup bulunmadığını değerlendirmek gerekmektedir. Bu konu Hanefi usul eserlerinde ictihadın hükmü başlığı altında ele alınmaktadır. Burada hüküm, ictihadın semeresi demek olup ulaşılan sonucun değeri ve bağlayıcılığı açısından ictihadın hükmü konu edinilmektedir.

İctihadda isabet meselesinde Ebû Hanife'nin (ö.150/767) ortaya koyduğu görüşün sonraki Hanefiler tarafından takip edilmesi, mezhep gerçeği ve mezhebe bağlılık bakımından tabii görülse de, gerek mezhep dışından tarihi süreçte gerekse bazı araştırmacılar tarafından günümüzde bu konuda çeşitli iddialar ortaya atılmıştır.

Bu çalışmada ictihadda isabet meselesinde Ebû Hanife'nin ortaya koyduğu görüşlerle ortaya çıkan Hanefi çizginin tarihi süreci takip edilecektir. Bir taraftan Hanefi usulcülerin görüşleri kendi dillerinden anlaşılmaya çalışılırken diğer yandan onların görüşüne yönelik ortaya atılan iddiaların geçerliliği tahlil edilecektir. Ayrıca konuyla ilgili Hanefiler arasında bir ekol ayrılığı meydana gelip gelmediği ve herhangi bir ayrılık söz konusu ise bunun Mutezile gibi mezheplere yakınlık bakımından mı yaşandığı sorularına cevap aranacaktır. Çalışmada, Hanefilerin, konuyla ilgili taraflar arasında kendilerini nasıl konumlandıkları ve Hanefilere yapılan yakıştırmaların sıhhati irdelendiğinden, kaynak olarak öncelikle Hanefi usul eserleri arasında öne çıkan ve elimize ulaşan eserler esas alınmış, yeri geldiğinde mezhep dışındaki iddia sahiplerinin eserlerine başvurulmuş ve konuyla ilgili günümüzde yapılan çalışmalardan istifade edilmiştir.

Klasik fıkıh usul eserlerinin neredeyse tamamında yer alan ictihadda isabet meselesinin günümüz fıkıh usulü çalışmalarında pek yer tutmaması, konunun yoğun teorik tartışmalarla ilgili olması ve benimsenen görüşlerden ne gibi tali sonuçların doğduğunun tespitinde çeşitli zorlukların yaşanmasına bağlanabilir. Fakat geçmişte, bu konudaki görüşlerin çeşitli konulardaki kabullerin bir göstergesi kabul edildiği ve üzerinde çokça tartışma yapıldığı bilinmektedir. Bu yüzden ictihadda isabet meselesinde ortaya konan görüşlerin gerek fıkıh usulü alanında gerekse fûrû-i fıkıh alanında doğurduğu sonuçları tahlil etmek, birden çok ayrıntılı çalışma gerektirmektedir. Çeşitli yönlerden incelemeye tabi tutulabilecek bu mesele, sadece konu hakkında ileri sürülen temel görüşler ve bu görüşlerin sahipleri bakımından çalışmamıza konu edinilmiştir.

A. İctihadda İsbet Meselesinde Taraflar

İctihadda isabet meselesinde yukarıda temas ettiğimiz hususlarda Hanefilerden farklı düşünen ve çeşitli aşamalarda onlardan ayrılan başka mezheplere mensup usulcüler bulunmaktadır. Genel olarak ifade edilecek olursa ictihadda isabet meselesi üzerindeki görüşler iki ana grupta toplanmaktadır ve her bir görüş birbirine bağlı kabul edilen birtakım esaslar üzerine kurulmuştur. Bu konuda taraf olarak *muhattie* ve *musavvibe* ayrımı bulunmaktadır.¹

1 Apaydın, Yunus, "İctihad", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 440.

Muhattıye göre, icthad sahasındaki her hadise için Allah katında muayyen ve tek bir doğru (hak/hüküm) bulunmaktadır. Bu doğruya ulaşan müctehid isabetli, diğerleri hatalıdır. Dolayısıyla müctehid hata da isabet de edebilir. Bu grupta bulunanlar, söz konusu muayyen hükme götüren bir delilin bulunup bulunmadığını ve ayrıca hata eden müctehidin mazur sayılıp sayılmayacağını kabul bakımından çeşitli kısımlara ayrılmışlardır.

Musavvibe göre ise, bütün müctehidlerin ulaştığı sonuçlar doğrudur. Müctehid hatalı sayılmaz. İctihadi meselede Allah katında muayyen bir hüküm bulunmayıp ona götüren bir delil de yoktur. Doğru, her müctehidin kendi icthadıdır. Dolayısıyla doğruların çokluğu söz konusudur.

Ana hatlarıyla iki ana ara gruba ayrılan icthadda isabet meselesi hakkındaki görüşler, daha ayrıntılı ele alındığında bundan çok fazladır ve bunların birbirinden ayrılmasında da bazı güçlükler bulunmaktadır. Hanefilerin görüşünün yerini doğru tespit edebilmek için bu konuda var olduğu söylenen görüşlere ve bunların nispet edildiği kişilere değinme zarureti vardır. Araştırmalarımıza göre icthadda isabet meselesiyle ilgili toplam on görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşler şöyledir:²

A) İctihadi meselede Allah katında muayyen bir hüküm yoktur; hüküm müctehidin zannına tâbi olduğu için doğrular çoktur diyen musavvibe:

1) Doğruların hepsi eşit seviyededir. Bütün müctehidler isabetlidir. (birinci görüş)

2) Doğrulardan biri daha üstündür. Esasında hepsi eşit olmakla birlikte, mesele hakkında Allah Teâla hüküm verseydi böyle hüküm verirdi denebilecek bir hüküm vardır. Fakat buna isabet yükümlülüğü yoktur ve bütün müctehidler isabetlidir. Bu görüş “eşbeh” görüşü olarak bilinmektedir. (ikinci görüş)³

B) İctihadi meselede Allah katında muayyen bir hüküm vardır ve doğru birdir diyen **muhattıe**:

1) Bu hükme delâlet eden bir delil yoktur. Define bulmak gibi tesadüfen isabet eden iki ecir, hata eden bir ecir alır. (üçüncü görüş)⁴

2 Bu görüşlerle ilgili çeşitli taksimler bulunmaktadır. Bizim taksimimiz, Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez'in tercih ettiği ve Gazzâli (ö. 505/1111) ile Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) tarafından geliştirilen taksim olup araştırmamızda ulaştığımız bazı sonuçlara göre tarafımızdan ilaveler ve değişiklikler yapılmıştır. Bkz. Gazzâli, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ*, (*Fevâtihu'r-Rahamât* ile birlikte) Dâru'l-Erkam, Beyrut, ty. II, 551-552; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul, 1308, IV, 18-19; Dönmez, İbrahim Kafi, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı,” *Usûl: İslam Araştırmaları*, Cilt: 1, Sayı: 1, Adapazarı, 2004, s. 36-37; Esen, Bilal, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2010, s. 196-201.

3 Bu iki görüşün sahiplerine, ileride musavvibenin Mu'tezileden ibaret olup olmadığı tahlil edilirken yer verilecektir.

4 Bu görüşe taksimde yer verilmekle birlikte görebildiğimiz kadarıyla usul eserlerinde bu görüşü savunan bir isim veya mezhep zikredilmemiştir. Cessâs'ın (ö. 370/980), delilin var olmasını kat'i delilin varlığı olarak takdim etmesi ve ilme ulaştırmayıp zann-ı gâlib meydana getiren şeyi mecazen delil sayması onun da bu üçüncü görüşü savunduğu yanlışına sebep olabilmıştır. (Örnek olarak bkz. Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 442. Krş. Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzi, *el-Fusûl*, Tahkihi: Muhammed Muhammed Tamir, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/2000, II, 200-201), Ancak onun konuyla ifadeleri bir araya getirildiğinde, diğer Hanefiler gibi icthadi meselede zanni delil bulunduğunu kabul edenler arasında olduğu görülmektedir.

2) Bu hükme delâlet eden kat'î bir delil vardır ve müctehid isabet etmekle yükümlüdür.⁵

a) Hata eden ecir alır. (dördüncü görüş)

b) Hata eden mazurdur; ne ecir ne de günah kazanır. (beşinci görüş)

c) Hata eden diğer kat'î konularda olduğu gibi günah kazanır. (altıncı görüş)⁶

3) Bu hükme delâlet eden zannî bir delil vardır:

a) Müctehid isabet etmekle yükümlü değildir. Delil kapalı olduğu için hata etse de ecir alır. (yedinci görüş)⁷

b) Müctehid isabet etmekle yükümlüdür:

aa) Hata eden ecir alır, günahkar olmaz. (sekizinci görüş)⁸

bb) Hata eden mazurdur; ne ecir ne de günah kazanır. (dokuzuncu görüş)⁹

cc) Hata eden günahkar olur. (onuncu görüş)¹⁰

- 5 Mutezile eserlerinden *Şerhu'l-Umed*'de belirtildiği üzere, icthadi konuda kat'î delil ve muayyen hüküm bulunduğunu söyleyen bu görüş ve alt görüşler, esasında icthadı reddetmektedir. Çünkü aksine cevaz vermeyecek şekilde kesin hükmün bulunduğu yerde icthada mahal yoktur. Bu hususa Gazzâlî de dikkat çekmiştir. Usulcülerin geneli tarafından tasvip edilmeyen bu görüşün sahipleri çoğunluğun anladığı şekilde bir icthad anlayışına değil kendilerine özel bir icthad anlayışına sahiptirler. Bkz. Basrî, Ebû'l-Huseyn, *Şerhu'l-Umed*, Tahkik: Halil el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I, 374; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 554. Bu sebeple bu görüşe taksimde yer verilmesi esasında uygun değildir. Fakat öteden beri usulcüler isabet meselesiyle ilgili görüşleri bu şekilde taksim ederek gerek kıyas ve icthadı kabul edenlerin gerekse kabul etmeyenlerin fıkıhtaki görüş farklılıklarına nasıl yaklaşıklarını özetlemeye çalışmışlardır. Hatta fıkıh ve icthad konusu olmayan, akliyyatta isabet meselesi de birçok usul kitabında yer almıştır.
- 6 Dördüncü, beşinci ve altıncı görüş sahipleri olarak İbn Uleyye, Bişr (ö. 218/833) ve Esam (ö. 200/816) isimleri öne çıkmaktadır. Ancak onların bu üç görüşten hangisini savundukları konusunda müellifler arasında bir mutabakat yoktur. Hata eden müctehidin günahkar olacağı görüşünün Bişr'e ait olduğu genelde kabul edilmektedir. İbn Emîrî'l-Hâcc'nin (ö. 879/1474) belirttiğine göre Zâhirîler ve İmâmiyye de hata eden müctehidin günahkar olacağını savunur. İbn Uleyye ve Esam'a nispet edilen görüşün hangisi olduğu konusunda belli bir yönün ağırlık kazanmadığı ve her üç görüşün de bu isimlere nispet edilebildiği görülmektedir. Bişr ile birlikte bu üç ismin, hata eden müctehidin ameli sahih olmaz ve verdiği karar da bozulur, dediklerine dair ifadeler ise yalnızca Abdülazîz el-Buhârî'nin eserinde vardır. Mütekellimin usulcülerinden Râzî'nin (ö. 606/1209) belirttiğine göre bu isimler, müctehidin verdiği kararın bozulacağına kâil değildirlir. Yalnızca Esam buna kâildir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 377, 381; Saymeri, Ebû Abdillâh Huseyn b. Ali, *Mesâilü'l-Hilâf*, (*Kitab Masa'îl al-Hilâf fi Usûl al-Fiğh: Les Problemes de Divergences an Methodologie Juridique de Husayn b. 'Ali as-Saymarî* isimli yayınlanmamış Doktora Tezi içerisinde, Hazırlayan (Présentée Par) Abdelouahad Jahdani), Universite De Provence-Aix-Marseille, 1991, s. 303; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 538; Semerkandî, Alâüddin, *Mizân*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1418/1997, s. 754; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 19; Râzî, Fahrüddin, *el-Mahsûl*, Tahkik: Taha Cabir Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, yy., ty., VI, 35-36; İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin, *Bedi'u'n-Nizâm*, Tahkik: Sa'd b. Aziz b. Mehdi Süleimi, Câmîati' Ümmî'l-Kurâ, Mekke, 1418, II, 681, 683; İbn Emîrî'l-Hâcc, Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr*, Tashih: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1999, III, 385, 390; İbn Abdîşşekûr, Muhibbullah, *Müsellemü's-Sübût*, (Gazalî'nin *el-Mustasfa*'sıyla birlikte basılan *Fevâtihu'r-Rahamût* içinde), Dâru'l-Erkam, Beyrut, ty., II, 617. Bişr el-Merîsî ve Esam'ın Mutezili olduğuna dair bkz. Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamut*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, ty. II, 617. Bişr'in Cehmiyyeden olduğu hakkında bkz. Kılavuz, A. Saim, "Bişr b. Gıyas," *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 220-221.
- 7 Bu görüşü savunanlar Hanefiler ve onlar gibi düşünenler olup Hanefilerin görüşü ileride detaylı incelenecektir.
- 8 Birçok eserde, yedinci görüş ile sekizinci görüş birbirinden ayırt edilmeden ikisi de anıymış gibi ifade edilmektedir (bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 18-19; Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-Bedâyi*, Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, İstanbul 1289, II, 423). Ancak başta Sem'ânî (ö. 489/1096) ve İbnü's-Sübki (ö. 771/1370) olmak üzere Şâfiî mezhebine mensup bazı usulcülerin, delil zannî de olsa müctehidin isabetle yükümlü bulunduğunu söylemeleri ayrıma gitmeyi gerekli kılmıştır. Sekizinci görüş diye nitelediğimiz bu görüş sahipleri, İmam Şâfiî'nin de kendi görüşlerinde olduğunu söylemektedirler. (Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer, *Kavâtt*, Tahkik: Abdullâh b. Hafız el-Hakemî, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 1419/1998, V, 19, 26-27, 56; Bennânî, Abdurrahman, *Hâşiyetü'l-Bennânî*, Dâru'l-Fikr, yy. 1402/1982, II, 390)
- 9 Bu görüş, Debûsî, Abdülazîz el-Buhârî ve İbnü'l-Hümâm gibi usulcüler tarafından bir isme nispet edilmeksizin aktarılmaktadır. Bkz. Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvimü'l-Edille*, Tahkik: Halil el-Meyyis, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001, s. 415; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 18; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin, *et-Tahrîr*, Tashih: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (*et-Takrîr ve't-Tahbîr* içinde) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1999, III, 389.
- 10 Bu görüş, *Cemu'l-Cevâmi'* şerh ve hâşiyelerinde bir isme nispet edilmeksizin zikredilmektedir. Bkz. Bennânî,

B. İctihadda İsbet Mesesinde Ebu Hanife ve Onu Takip Eden Hanefilerin Görüşü

İctihadda isabet meselesinde Hanefî usulcülerin benimsediği görüş, Ebu Hanife başta olmak üzere mezhep imamlarının açıklamaları doğrultusunda şekillenmiştir.

Ebû Hanîfe'nin ictihadda isabet meselesi hakkındaki sözü Hanefi usul eserlerinden ilk olarak Debûsî'nin (ö. 430/1039) eserinde aktarılmaktadır. Ebû Hanîfe, Yusuf b. Halid es-Semti'ye hitaben kullandığı bir ifadeyle şöyle demiştir: “*Her müctehid isabetlidir, Allah katında doğru tektir.*” Daha önce Cessâs (ö. 370/980), bu ifadeye yakın bir sözü Kerhî'nin (ö. 340/951) Hanefî imamlardan aktardığını belirtmiş ancak bunu sadece Ebû Hanîfe'ye nispet etmemiştir. Debûsî ve sonrasındaki Hanefî usulcülerin eserlerinde ise bu ifadenin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu belirtilir olmuştur.¹¹

Ebû Hanîfe'nin, furu alanındaki bazı fetvaları da ictihadda isabet meselesi hakkındaki görüşünün bir sonucu olarak kabul edilmiştir. Bir örneğe göre Ebû Hanîfe, zamanın hâkimlerinin, miras davalarında kendisinin mirasçı olduğuna şahitlik edilen fakat kendisinden başka varis olmadığına dair şahitlik edilmeyen herhangi bir kişiye mirası teslim etmek için o kişiden kefil istemelerini zulüm (cevr) diye nitelendirmiştir. Hâkimlerin söz konusu uygulaması da ictihada dayanmasına rağmen bu ictihad hakkında Ebû Hanîfe'nin zulüm kavramını kullanması, onun ictihadî meselede doğrunun çokluğunu değil tekliliğini kabul ettiği ve buna isabet edemeyenleri hatalı kabul ettiğine örnek gösterilmiştir. Benzer bir şekilde İmamı Muhammed (ö. 189/805) de, lian esnasında üçer defa lanetleşme gerçekleştikten sonra dördüncüyü beklemeden karı kocanın ayrılmasına hükmeden hakimın yaptığını, sünnette hata etmiştir şeklinde değerlendirmiştir. Burada İmam Muhammed'in hakimın hükmünün nafiz olmasına itiraz etmediği fakat hakimın Allah katındaki doğruya da isabet edemeyip ictihadında hatalı olduğunu belirttiği kabul edilmektedir. Bu tür örnekler Hanefî imamların gerektiğinde müctehidler hakkında “hata” nispetinde bulunabildiğini göstermektedir.¹²

İmamlardan sonraki dönemde Kerhî'nin (ö. 340/951), kıyasın meşruiyetini ispat etmeye çalışırken yaptığı temellendirme de onun, Allah katında doğrunun tek olduğu görüşünü kabul ettiğine işaret etmektedir: “*Allah'ın her bir mesele hakkında, hazır, ibâha veya icâb şeklinde bir hükmü vardır. Bu hükme ya nas ile veya nassın dışında bir şeyle ulaşılabılır. Olan ve olacak bütün hadiseler hakkında nas bulunmadığı sabit olduğuna göre hakkında sukût edilmiş meseleler ya hükümsüz bırakılacak ya delilsiz olarak haklarında tahmînî hüküm verilecek ya da bu meseleler, hükme alamet kılınan manalara dayanılarak hakkında nas bulunan meseleler üzerine ircâ*

Hâşiyetü'l-Bennâni, II, 390.

11 (كل مجتهد مصيب و الحق عند الله واحد) Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 407. Krş. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 379; Pezdevî, *Fahr'ul-İslâm, Usûl*, (Keşfü'l-Esrâr şerhiyle birlikte) Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul 1308, IV, 18.

12 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 407; Pezdevî, *Usûl*, IV, 24; Neseî, *Ebü'l-Berakât, Keşfü'l-Esrâr, Nûru'l-Envâr* ile birlikte), İhsan Kitapevi, İstanbul, 1986, I, 6; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 420.

edilecektir. Hükümsüz bırakma ya da tahminle hüküm verme batıl olduğuna göre, bu meselelerin, kendilerinde bulunan ve hükme alamet kılınan manalara dayanılarak asıllara ircâ edilmesi ve aslın hükmünün bunlara verilmesi vacip olmaktadır. İşte şer'î kıyâs budur".¹³

Mezhep imamları ve sonrasındaki neslin görüşlerinin aktarılması ve anlaşılması noktasında Cessâs'ın ayrı bir yeri vardır. Çünkü o, usul eseri elimize ulaşan ilk Hanefî müelliftir. İctihadda isabet meselesinde Hanefî imamlardan gelen ifadelerin yeterince açık olmadığına farkında olan Cessâs (ö. 370/980), birden çok örnek vererek onların görüşlerini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Bu örneklerden birine göre İmam Muhammed, bir hadisede ihtilaf eden iki fakihden birini bizzat doğruya isabet etmiş, diğerini ise hata etmiş saymakta ancak yükümlülüklerini yerine getirdikleri için her ikisinin de ecir alacağını söylemektedir. Burada, Allah katındaki hükme isabet edemeyen müctehid için hata kavramına yer verilmesi önemlidir. İsa b. Ebân (ö. 220/835) da icthadî meselede kendisine ulaşılmak istenen bir hüküm (*matlûb*) bulunduğunu ancak müctehidin buna isabet etmekle yükümlü tutulmadığını belirtmiştir. Bütün bu nakillerden yola çıkan Cessâs, Allah katında malum bir hakikatin bulunduğu sonucunu çıkardığını belirtmekte ve Hanefî imamların tamamının Allah katındaki doğrunun tek olduğu ve müctehidin kendi yükümlülüğü açısından isabetli olduğu görüşüne kail olduklarını aktarmaktadır. Benzer bir yorumun İsa b. Ebân tarafından da yapıldığını belirtmektedir.¹⁴ Cessâs'a göre, Hanefî imamlara ait bu görüş, doğrunun bütün müctehidlerin görüşlerinde bulunduğunu (doğrunun çokluğunu) savunan görüşten farklıdır ve bu fark, kendisine ulaşılmak istenen bir hakikatin varlığını kabul edip etmeme noktasındadır. Doğrunun çokluğunu savunanlar, kendisine ulaşılmak istenen bir hakikat bulunduğunu kabul etmeyerek Hanefilerden ayrılmaktadırlar.¹⁵

Debûsî (ö. 430/1039), doğrunun tek olduğu görüşünün ehl-i fıkha ve bazı kelâmcılara ait bir görüş olduğunu belirttiikten sonra bunlar içinde, müctehidin başta isabetli sonda hatalı olduğunu söyleyenleri "ulemâmız" diye nitelendirmiştir. Buna göre Hanefiler, doğrunun tekliğini kabul edenler arasındadır. Fakat bazılarının ileri sürdüğü gibi, tek olan doğruya ulaşamayan müctehidi tamamen hatalı değil yalnız sonda hatalı başta ise isabetli kabul etmektedirler. Debûsî ve sonrasındaki Hanefî usulcüler, icthadda isabet görüşlerini, "*müctehid hata da eder, isabet*

13 Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl*, Tahkih: Muhammed Muhammed Tamir, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/2000, II, 246. Şâfililerden Cüveynî (ö. 478/1085) de icthadda isabet görüşünü temellendirirken, hakkında Allah'ın hükmünün bulunmadığı bir hadise yoktur diyerek meseleyi tahlile başlamaktadır. Öyleyse, aynı düşüncüyü dilendiren Kerhî'nin yukarıdaki sözlerinin de, icthadda isabet meselesindeki görüşünü yansıttığını söylemek mümkündür. Bkz. Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî, *el-Burhân*, Tahkih: Abdülazim İldib, Katar, 1399 h., II, 1325.

14 (أن هناك حقيقة معلومة عند الله تعالى وكلف المحتج أن يتحرى موافقتها وهي أشبه الأصول بالحادثة ولم يكلف المحتج إصابتها وإنما كلف ما في اجتهاده أنه الأشبه) Cessâs, *el-Fusûl*, II, 379. Cessâs Allah katındaki doğruyu ifade için "hak" kavramını pek kullanmamakta, "hakikat", "eşbeh" ve "matlup" gibi kelimeleri daha çok tercih etmektedir. Onun çokça kullandığı "eşbeh" ifadesinin, musavvibe içindeki eşbehçilerin söyleminden farklı olduğu, eşbehi ikiye ayırmasından ve bunlardan birinin Allah katındaki hakikat anlamına geldiğini belirtmesinden anlaşılmaktadır. Orijinalini aktardığımız cümlelerin, bu açıdan değerlendirilmesi önemlidir.

15 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 378-380, 430.

de eder” veya “hata eden müctehid başta isabetlidir, sonda hatalıdır”¹⁶ biçiminde ifade etmişlerdir. Diğer yandan Hanefi usulcüler, kendi görüşlerine taksimde yer verirken de Debûsî’yi takip etmişler ve hepsi kendilerini doğrunun tek olduğunu kabul edenler arasında saymışlardır.¹⁷

Hanefilerin benimsediği görüş, ictihadi meselede Allah katında muayyen bir hüküm bulunduğunu fakat bu hükme götürece delilin zannî olduğunu savunan ve taksimde yedinci görüş olarak zikrettiğimiz görüştür. Bu görüşe göre, müctehid hata da edebilir. Fakat bu hata, günah kazandıran bir hata değildir. Aksine müctehid ecir kazanır. Hükme götüren delil zannî olduğu için, bir başka deyişle, mesele hakkındaki delil, kendisine ulaşılmak istenene ulaştırdığı söylenebilecek bir delil olmadığı için müctehid hükme isabet etmekle yükümlü değil araştırma yapmakla yükümlüdür. Hanefilerin kendilerine nispet ettiği bu görüş ve ayrıntıları, Semerkandi (ö. 539/1144) gibi düşünen birkaç usulcü dışında Hanefilerin nerdeyse tamamınca savunulmaktadır.¹⁸ Hanefi usulcüler, ictihadda isabet meselesindeki görüşlerini açıklamak yanında, konuyla ilgili tartışmaları da tahlil etmekte ve bu meseleyle ilgili gündeme gelen delillerin her birisi ile ilgili görüşler serdetmektedirler. Kendi görüşlerini savunmak için ortaya koydukları deliller ile bu delillere karşı yapılan itirazlar ve cevapları Hanefî usul eserlerinde geniş yer tutmaktadır. Bu delillerin tartışmasına burada girmiyoruz.¹⁹ Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Hanefilerin ictihadda isabet meselesindeki görüşü, kısaca şu hususları içermektedir:

- İctihadi meselede, ictihaddan önce Allah katında muayyen bir hüküm bulunduğu,
- Allah katındaki doğrunun tek olduğu,
- Doğruya ulaştırılan delilin zannîliği,
- Delilin zannîliği sebebiyle isabet yükümlülüğünün bulunmadığı,
- Doğruya ulaşamayan müctehidin ilkesel olarak hatalı sayılacağı,
- İctihadında hata eden müctehidin sonda hatalı olsa bile başta isabetli sayılacağı,
- Müctehidin günahkar olmayacağı ve her halükarda ecir alacağı.

Hanefiler dışında yedinci görüşü benimseyenlere gelince, Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), delilin zannî olduğu görüşünü fukâhanın geneline ait bir görüş olarak belirtmiş fakat bunlar içinde müctehidi başta isabetli sonda hatalı sayan Hanefiler dışında başkaları bulunup bulunmadığına değinmemiştir. Molla Fenârî (ö. 834/1439); Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî’nin de içinde bulunduğu cumhurun bu

16 (إنه مصيب ابتداء ومخطيء انتهاء) (إن المجهتد يخطئ ويصيب) İkinci ifade, Semerkandi gibi birkaç Hanefî usulcü tarafından (مخطئ ابتداء) şeklinde tabir edilmiş olup bu görüş ayrılığı ileride ayrı bir başlık altında incelenecektir.

17 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 407; Pezdevî, *Usûl*, IV, 18; İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-Nizâm*, II, 674.

18 Kısmi görüş ayrılığına ileride değinilecektir.

19 Geniş bilgi için bkz. Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, s. 239-256.

görüşte olduğunu açıklamıştır. İbn Abdîşşekûr (ö. 1119/1707) da bu görüşün dört mezhep imamına göre sahih olduğunu belirtmiştir.²⁰ Leknevî ise bu görüşün diğer mezheplerce de kabul edilmesine değinmemiş fakat hem Pezdevî (ö. 482/1089) ve takipçilerinin hem de Semerkand meşâyihünün bu görüşte olduğu şeklinde bir ifadeye yer vermiştir.²¹ Diğer Hanefî usulcüler ise görebildiğimiz kadarıyla Hanefîler dışından bu görüşü kabul eden olup olmadığına değinmemişlerdir.

C. Hanefîlerin Kendilerini Konumlandığı Taraf

a. Kendi Görüşlerinin Diğerlerinden Farkına Dair Hanefîlerce Yapılan İzahlar

İctihadda isabet meselesindeki görüşleri tasnif etmelerine bakılınca Hanefîlerin kendilerini, Allah katında doğrunun tek olduğunu savunanlar arasında saydıkları açıkça görülmektedir. Ayrıca Hanefîler, kendi görüşlerinin karşısında yer alan grubun ayırıcı özelliğini vurgulamakta ve onların, doğruların çokluğu veya başka bir deyişle ictihaddan önce Allah katında muayyen bir hüküm bulunmadığı görüşüne sahip oldukları için kendilerinden ayırdıklarını ifade etmektedirler. Cessâs'ın yukarıda yer verdiğimiz ifadesi buna bir örnektir.

Kendi görüşlerinin, doğruların çokluğu görüşü ile karıştırılmaması için Hanefîler, ictihadî meselede söz konusu olan doğruyu ikiye ayırdıklarını belirtmektedirler: a) Allah katındaki hak, b) Müctehidin kendi yanındaki hak. Hakkın ikiye taksim edilmesi, Hanefîlerin elimize ulaşan ilk usul eseri Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünden itibaren Hanefî usul kitaplarında bir gelenek olmuş ve ilerleyen asırlarda bu noktada bir görüş ayrılığı yaşanmamıştır. Onlar, her bir müctehidin isabet ettiğini söylerken Allah katındaki hüküm bakımından değil kendi yanındaki hüküm bakımından isabet ettiğini söylemekte ve bu söylemin, mutlak isabeti savunanların söyleminden farklı olduğunu açıklamaktadırlar.²² Çünkü doğruların çoklığını savunanlar hakkı ikiye ayırmamakta ve bu sebeple her müctehidin hakka isabet ettiğini söylediklerinde bu, mutlak isabet ve Allah katındaki doğruya isabet anlamına gelmektedir. Hanefîler ise her bir müctehidin sadece kendi yanındaki hüküm bakımından isabetli olduğunu söylemektedirler. Bu husus, “*Her müctehid isabetlidir, Allah katında doğru tektir*” şeklinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen sözden anlaşılan şeydir.²³

Hanefîler, doğruya isabet edemeyene hata nispet ettiklerinde bu hatanın, Allah katındaki doğruya isabet edememe anlamında ve hakiki bir hata olduğunu

20 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 19; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, II, 423. Şarih Ensârî (ö. 1225/1810) ise dört mezhep imamının doğrunun teklifi konusunda ittifak ettiğini belirtmiş ve daha alt ayrımlara dayanan görüşlerde ittifak bulunmayabileceğini ima etmiştir. Bkz. İbn Abdîşşekûr, *Müsellemu's-Sübût*, II, 618.

21 Leknevî, Muhammed Abdülhalim, *Kameru'l-Akmâr*, (Molla Civen'in *Nuru'l-Envâr*'ıyla birlikte) İhsan Kitapevi, İstanbul, 1986, II, 171.

22 Serahsî, Şemsüleimme, *Usûl*, Tahkik: Ebû'l-Vefa Efgani, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, II, 126, 142; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 71;

23 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 379, 430; Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 407; Pezdevî, *Usûl*, IV, 18; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 753; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 169, 171.

ifade etmişlerdir. Bu hatanın hakiki veya mecazi sayılmasını ise kendi görüşlerinin eşbeh görüşünden ayrılması noktasında ayırıcı bir unsur olarak sunmaktadırlar. Çünkü eşbehçiler de hata kavramını kullanmaktadır fakat bu hata, eşbehe ulaşamama bakımındandır ve hakikat anlamında bir hata değildir. Eşbehçiler Allah katında muayyen ve mevcut bir doğrunun değil göreceli ve mecazi bir doğrunun varlığından söz ederler ki, bu, faraza Allah bu meselede hüküm vermiş olsaydı şöyle bir hüküm verirdi denilen bir doğrudur yani eşbehtir.²⁴ Dolayısıyla bu tür bir doğruya isabet edemeyene nispet edilen hata, hakikat anlamında değil mecazi bir hatadır. Hanefiler ise hatalı olanın, hakikaten hak olana isabet etmediğini savunarak hem zâhiren hem de bâtinen, doğruların çokluğunu savunan görüşlerden uzak durmuşlardır. Zâhiren uzak durmaları, doğruların çokluğu ve eşitliği görüşünden uzak durmalarıdır ki, kendileri tek bir doğrunun var olduğunu söyleyerek burada açıkça karşı tarafta yer almaktadırlar. Bâtinen uzak durmaları ise eşbeh görüşünden uzak durmalarıdır ki, eşbehçilerin ileri sürdüğü eşbeh ile Hanefilerin ileri sürdüğü ve Allah yanında bulunan hak birbirinden farklıdır. Biri hakikat anlamında diğeri ise mecazidir.²⁵

Hanefiler, kendi görüşlerini doğruların tek olduğunu savunan muhattienin diğer gruplarından ayırmak için de titizlik göstermişlerdir. Aralarındaki fark, hata eden müctehidi mutlak hatalı kabul etmeyip, başta isabetli sonda hatalı kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Muhattie gruplarından bazıları, farklı görüşler beyan eden müctehidlerin hatasını mutlak hata olarak kabul etmiştir. Hatta bunlardan bazıları, dinde ihtilaf olmaması gerektiğini ileri sürerek icthadın meşruiyetini sorgulamaya çalışmış, neticede rey ile icthadı reddetmeye kalkışmışlardır. Birçok Hanefi usul eserinde buna değinilmekte ve her müctehidin başta isabet ettiği vurgusu bu endişeden kaynaklanmaktadır.²⁶

Kısacası, icthadda isabet meselesinde Hanefi çizgi hakkında şu tespitler önemlidir:

1- Hanefi usulcüler, doğruların çokluğu ve eşbeh görüşlerini benimsediklerine dair bir açıklamada bulunmamışlardır. Aksine, icthadda isabet hakkındaki görüşlerin taksiminde doğruların çokluğu ve eşbeh/ehak görüşüne yer verdikleri halde, kendilerini bundan farklı bir grupta göstermişler, kendilerini, doğrunun tek olduğu görüşünü savunanlar arasında saymışlardır. Öte yandan kendi görüşlerinin, doğruların çokluğu görüşünden nasıl farklılık arz ettiğini ifade eden açıklamalar da yapmışlardır.²⁷

24 Mâlikilerden Karâfi'ye göre, eşbeh görüşünü savunanların sözü, "Hz. Muhammed'den sonra peygamber yoktur fakat falanca kişi çok dürüst ve hayırlı biridir; Allah peygamber gönderseydi onu gönderirdi" demeye benzemektedir. Eşbehe kâil olmak, hakiki bir hükmün değil farazi ve takdiri bir hükmün bulunduğu kâil olmaktır. Bkz. Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, s. 345; *Nefâisü'l-Usûl*, IX, 3877.

25 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 31; Üsmendi, Muhammed b. Abdülhamid, *Bezlü'n-Nazar*, Mektebetü Dari't-Türâs, Kahire, 1412/1992, s. 695-696.

26 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 189, 339, 425; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 19; Esen, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, s. 216-219.

27 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 377-378; Debûsi, *Takvimü'l-Edille*, s. 407; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 18, İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-Nizâm*, II, 674, İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 389.

2- Hanefilerden, elimize ulaşan ilk usul kitabının sahibi Cessâs'tan itibaren bütün Hanefî usulcüler, imamlarının, doğrunun tek olduğu görüşünü savunduğunda ittifak halindedir.²⁸ Örneğin Pezdevî, “*mütekaddimin ashabımızı ve meşâyihimizi bu şekilde anladık*” demektedir.²⁹

3- Gerek klasik dönem gerekse klasik sonrası dönemdeki³⁰ Hanefî usul eserlerinin hiçbirinde, ictihadda isabet meselesinde Allah katındaki doğrunun tek olduğunu kabul bakımından Hanefiler arasında bir görüş ayrılığı bulunduğundan söz edilmemiştir. Hiçbir Hanefî usulcü, kendi mezhebinin usulcülerinden birinin doğruların çokluğu görüşünü savunduğunu aktarmamıştır.

b. Hanefilere Göre Muhattie ve Musavvibe

İlk eserlerden itibaren birçok Hanefî usul eserinde konuyla ilgili görüşler, muhattie ve musavvibe tabirleri kullanılmaksızın aktarılmakta ve görüşlerin taksimi, doğruların çokluğunu kabul edenler ve doğrunun tek olduğunu ileri sürenler olarak iki ana grupta yapılmaktadır³¹ ki Hanefilerin kendilerini, doğrunun tek olduğunu savunanlar arasında saydığını belirtmiş bulunuyoruz.

Tarafı tanımlayan bir kavram olarak “musavvibe” kavramına ilk yer veren Hanefî usulcü görebildiğimiz kadarıyla Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330)'dir. Ona göre, musavvibe, “*ictihaddan önce Allah katında muayyen bir hüküm bulunmadığını, hükmün müctehidin zannına tâbi olup her müctehid hakkındaki Allah'ın hükmünün müctehidin kendi ictihadı olduğunu kabul edenler, kısaca doğruların çokluğunu savunanlardır.*”³² Musavvibeye göre, bütün müctehidler doğruya isabet eder. İctihadi sahada hata eden müctehid olmaz.

Musavvibenin görüşü, ictihadî meselede Allah katında muayyen bir hüküm bulunmadığı, dolayısıyla ona götüren bir delilin de yok olduğu kabulüne dayanmaktadır. Onlara göre, doğru her müctehidin kendi ictihadından ibaret olduğundan, müctehid sayısınca doğru bulunmaktadır. Bu doğruların, Allah tarafından da doğru kabul edildiğini ve Allah'ın bir hükmü sayıldığını savunan musavvibenin bu görüşü, Allah katında birden çok doğru bulunduğunu savunan görüş olarak tanınmaktadır. Abdülazîz Buhârî de esasında musavvibenin ayrıca özelliğinin “doğruların çokluğu”nu savunmak olduğuna özellikle vurgu yapmaktadır.

Musavvibe kavramı, sözlükte “tasvîb” kökünden gelmekte olmasına rağmen ictihadda isabet meselesindeki görüşlerin taksiminde, kök anlamının çağrışımından öte ölçüler gözetilmiştir. Hanefiler konuyla ilgili tarafları gruplandırırken, her

28 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 380-381, 430; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 24-26.

29 Pezdevî, *Usûl*, IV, 31.

30 Klasik dönem tabiriyle, Pezdevî öncesi dönemi; klasik sonrası dönem tabiriyle ise Pezdevî sonrası dönemi kastediyoruz. Bkz. Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, s. 11-12, 14.

31 Cessâs bu bakımdan bir istisna teşkil etmektedir. O, eserinin bazı yerlerinde bütün müctehidler isabetli kabul edip etmemeyi, bazı yerlerde ise ictihadi meselede delil bulunduğunu kabul edip etmemeyi ölçü olarak konuyla ilgili görüşleri taksim etmiştir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 212, 214, 233, 237,252, 259; Esen *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, s. 196-198.

32 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 18.

müctehidin görüşünü herhangi bir yönden doğru sayma ve isabetli görmeyi değil, isabetli saymanın arkasında yatan temel kabulü ölçü almışlardır. Buna göre musavvibe, “doğruların çokluğu”nu savunanlardır.³³

Musavvibenin karşısında yer alan grubu ise Abdülazîz el-Buhârî, herhangi bir kelimeyle isimlendirmemiştir. Bunun yerine o, muhattenin görüşlerine yer vermiş ve bir bakıma musavvibeyi tanımladıktan sonra bunun karşısında yer alan grubun tanımlanmasının da yapılmış olduğunu düşünmüştür. Ona göre musavvibenin karşısında, “*müctehid hata veya isabet edebilir diyen ashabımız ile Şâfiî'nin ashabının çoğu ve ehl-i hadis kelâmcılarından bazı kimseler...*” bulunmaktadır ve bunlar, “ictihadî meselelerde Allah katında muayyen bir hüküm bulunduğunu”, başka bir deyişle, doğrunun teklifiğini kabul etmektedirler. Bu grupta yer alanlar için sonraki birçok Hanefi usul eserinde muhattie ismi kullanılmakta ve Hanefiler de bu gruptan sayılmaktadır.³⁴

D. Hanefilerin İctihadda İsabet Meselesindeki Görüşüyle İlgili İddialar

1. Hanefilerin, Musavvibe ve Mu'tezile'nin Görüşlerini Benimsediği İddiası

Musavvibe ve muhattie kavramlarına Hanefilerden farklı anlamlar yüklediklerinden veya Hanefilerin öne sürdüğü görüşlerin esasında farklı anlama geldiğini iddia etmek şeklinde cedelci bir yaklaşıma sahip olduklarından dolayı, mezhep dışından bazı usulcülerin, Hanefileri musavvibeden saydığı görülmektedir. Hanefi usul eserlerindeki verileri göz ardı eden bu değerlendirme ve benzerleri, Hanefi usulcülerin şikâyetine de konu olmuştur. Hanefilerin itirazı özellikle, “hata eden müctehid başta isabetli sonda hatalıdır” şeklindeki sözlerinin, doğruların çokluğu-nu savunan eşbeh görüşüyle aynı gösterilmeye çalışılmasınadır ki, Hanefiler dışındaki birçok müellif bunu yapmıştır. Bu müelliflerin ilklerinden biri Basrî'dir. Ona göre, doğruya ulaşamayan müctehidleri ictihadda isabetli, hükümde hatalı kabul edenler eşbeh görüşünü savunanlardır.³⁵ Bu iddiaya cevap olarak bazı Hanefi usul eserlerinde Mu'tezile'nin, ictihadda isabet meselesinde Ebû Hanîfe'yi kendi yanlarında göstermeye çalıştığı ve buna bakarak kimilerinin onu Mutezile'den saydığı fakat onun böyle bir vasıftan uzak olduğu açıklaması yapılmıştır.³⁶

Tarihte, Hanefilerin çoğunun hatta Hanefî imamların, musavvibenin görüşlerini ve özellikle de eşbeh görüşünü benimsediği şeklinde bir çok iddia gündeme gelmiştir. Bu iddiaları ileri sürenlerden kimileri Ebû Yûsuf ve Muhammed'in,³⁷ kimi-

33 Müctehidi herhangi bir yönden isabetli sayıp her müctehidin ecir alacağını söylemenin musavvibe nisbesinin verilmesine gerekçe olamayacağı, aksi halde nerdeyse bütün usulcülerini musavvibeden saymak gerekeceği hususu, ileride Hanefilere yöneltilen eleştiriler tahlil edilirken vurgulanacaktır.

34 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 18; İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Tahrîr*, III, 150; Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin, *Teyşîru't-Tahrîr*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, yy, 1350 h., IV, 211.

35 Basrî, *el-Mutemed*, II, 949-950.

36 Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 6; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 8, IV, 25; Molla Civen, Ahmed b. Ebî Saîd, *Nâru'l-Envâr*, İhsan Kitapevi, İstanbul, 1986, II, 170.

37 İbnü's-Sübkî, Tacüddîn, *Cem'u'l-Cevami'*, Talik: Abdülmünim Halil İbrahim, Dâru'l-Küttüb'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 120; *Raf'u'l-Hacib*, Tahkik: Abdülmünim Halil İbrahim, Tahkik: Ali Muhammed Muavvaz-Adil

leri Ebû Hanîfe'nin,³⁸ kimileri Kerhî'nin,³⁹ kimileri de isim vermeden Hanefilerin çoğunun⁴⁰ bu görüşe sahip olduğunu söylemektedirler. Cessâs'ın isminin verilerek musavvibeden veya Mu'tezile'den sayılması ise görebildiğimiz kadarıyla son dönemdeki bazı çalışmalarda⁴¹ gündeme getirilmiştir. Daha önce ismini vererek onu musavvibeden sayan bir müellife rastlamış değiliz. Bu iddialar, mezhep dışından ileri sürülmüş olup bazılarını değerlendirmek istiyoruz.

Hanefilerin ictihadda isabet meselesindeki görüşünü, onlardan farklı değerlendirenlerden biri Şâfiî usulcülerinden Sem'ânî'dir (ö. 489/1096). Sem'ânî, Hanefilerin çoğunluğunun her müctehidin isabetli olduğu görüşünü benimsediğini, onların bu görüşü Ebû Hanîfe'ye ait zannettiklerini, oysa ki bunun Mu'tezile ile Eş'arî'nin kavli olduğunu belirtmekte ve Hanefileri musavvibeden saymaktadır. Halbuki aynı yerde kendisinden alıntı yaptığı Debûsî, ictihadda isabet meselesindeki görüşleri, doğrunun çokluğunu ve teklîğini savunanlar diye sıralamakta, ehakk/eşbeh görüşünün doğruların çokluğunu savunanlardan bir gruba ait olduğunu belirtmekte, Hanefilerin ise Allah katında doğru tektir diyenlerden bir grup olduğunu ifade etmektedir. Allah katındaki doğru tektir diyenlere muhatta denildiği meşhur olmakla birlikte Sem'ânî, Debûsî'nin Hanefilere nispet ettiği görüşü, "bu eşbeh kavlidir" diyerek nitelendirmiş ve musavvibe kapsamına dahil etmiştir. Bu görüşün Mutezile'den Cübbâî (ö. 303/916) ve Şâfîilerden Müzenî'den (ö. 264/878) de nakledildiğini belirtmiştir.⁴² Debûsî'nin taksiminde Hanefilerin görüşü açıkça eşbeh görüşünden farklı bir grupta belirtildiği halde, Sem'ânî'nin eşbeh görüşünü Hanefilere isnat etmesi, bu isnadın Hanefilerin kendi ifadelerine dayanmadığını, Sem'ânî'nin kendi algısını yansıttığını göstermektedir.

Sem'ânî, eserinin bir yerinde, eşbeh görüşünü nispet ettiği Hanefilerin esasında doğrunun teklîğine kâil olduklarını kabul etmektedir. Kendisi ise, Allah katında doğrunun tek ve buna götüren bir delil bulunduğunu ve ayrıca isabet yükümlülüğünün bulunduğunu savunmaktadır.⁴³ Konuyu tartışmasından anladığımız kadarıyla Sem'ânî, doğruların çokluğunu kabul bakımından değil isabet yükümlülüğünü ve hata eden müctehidin mutlak hatalı olduğunu kabul etmeme bakımından Hanefileri musavvibeden saymakta ve musavvibe kavramına farklı bir anlam yüklemektedir. Onun, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen "her müctehid isabetlidir, Allah katında doğru tektir" şeklindeki ifadeye bakarak Hanefileri musavvibeden saymış olduğu düşünülse bile bu gerçekçi olmayacaktır. Çünkü burada isabet kelimesinin

Ahmed Abdülmecûd, *Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, 1419/1999, IV, 545-546.

38 Basrî, *el-Mutemed*, II, 949-950. Krş. Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 8; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 8, IV, 25; Molla Civen, *Nûru'l-Envâr*, II, 170.

39 Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Bahrü'l-Muhît*, Tahrir: Abdülkadir Abdullah, Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1413/1992, VI, 246.

40 Sem'ânî, *Kavâtî*, V, 16, 56; Şîrâzî, Ebû İshak, *Şerhu'l-Luma'*, Tahkik: Abdülmecid Türkî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985, II, 1049.

41 Bu çalışmalara örnek olarak bkz. Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, Yayınlanmamış Çalışma, İSAM Kütüphanesi, Demirbaş No: 095434, s. 151; Telkenaroğlu, M. Rahmi, *Fıkıh Usulünde Muhatta ve Musavvibe*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2009, s. 136.

42 Sem'ânî, *Kavâtî*, V, 16, 17-18, 56.

43 Sem'ânî, *Kavâtî*, V, 56-57.

kullanılması musavvibe nitelemesi için yeterli değildir. Hanefi usulcüler buradaki isabet kelimesini Allah katındaki muayyen hükme isabet anlamında değil, müctehidin üzerine düşeni yaptığı ve günahkar olmayacağı anlamında kullanmaktadırlar.⁴⁴ Bu düşünce, Bişr vb. istisnalar haricinde muhattienin geneli tarafından da kabul edilmektedir. Nitekim, Şâfiî'nin de ictihad eden her müctehidin isabetli olduğunu belirten sözleri vardır. Şâfiî'nin kendi görüşünde olduğunu iddia eden Sem'ânî, bu sözleri te'vil etmiş ve onu musavvibe tarafında göstermemiştir. Ona göre bu sözler, her müctehid bizzat doğruya isabet edemese bile kendi açısından isabet eder, şeklinde anlaşılmalıdır.⁴⁵ Görülüyor ki, Sem'ânî'ye göre de esasında müctehidin kendi ictihadı açısından isabetli olduğunu söylemek musavvibeden sayılmak için yeterli olmayıp musavvibeden olmanın alameti, müctehidin Allah katındaki hükme isabet ettiğini savunmaktır. Dolayısıyla Ebû Hanife'nin sözü musavvibe yakıştırmasına gerekçe olamaz. Ebu Hanife'nin bu sözünün sonunda doğrunun teklîğinden söz edildiğine göre doğruların çokluğu görüşü de Hanefilere nispet edilemez. Aksi halde cümlenin başı ile sonu çelişik olacaktır.

Sem'ânî'ye benzer şekilde Hanefî imamlardan Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'i musavvibeden sayan müelliflerden biri de İbnü's-Sübki'dir (ö. 771/1370).⁴⁶ Ona göre hata eden müctehidin başta isabetli sonda hatalı olduğunu söylemekle eşbeh görüşü örtüşmektedir. Hanefilerin tamamının, doğrunun teklîği görüşünde olduğu, bu sebeple doğruların çokluğu görüşüne nispet edilmelerinin yanlış olduğu görüldükten sonra İbnü's-Sübki ile Hanefilerin görüşü arasında da tek fark olarak isabet yükümlülüğü meselesi kalmaktadır. Ona göre ictihadî meselede zannî delil (emâre) vardır ve müctehid hükme isabet etmekle yükümlüdür. Hanefilere göre ise isabet yükümlülüğü bulunmadığından İbnü's-Sübki'nin bu sebeple onları musavvibeden saydığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim onun Ebû Yûsuf ve Muhammed hakkında yaptığı niteleme, sonraki şârihler tarafından hatalı bulunmuş ve Hanefî eserlerinde bu imamlardan böyle bir görüş nakledilmediği, tam tersine ictihadî meselelerde ictihaddan önce muayyen bir hüküm bulunduğu dair Hanefilere ait görüşün Kerhî tarafından mezhebin bütün imamlarından nakledildiği vurgulanmıştır.⁴⁷

Müctehidin, kendisine ulaşılmak istenen hüküm (*matlûb*) bakımından hata edebileceği, ictihadında ise isabet edeceği sözü Kerhî'nin kendisinden nakledildiği halde bazı eserlerde, onun da musavvibeye nispet edildiği görülmektedir.⁴⁸ Buradaki nispetin de, yukarıda belirttiğimiz gibi doğruların çokluğunu savunduğu için

44 Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 171; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 18-19; Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî, *et-Tavzîh*, (*et-Telvîh* ile birlikte) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 251-252; Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr*, II, 170.

45 (Nefse مبلغ الصواب فإنه بلغ عند وقد يوجد للشافعي في بعض كلامه ومناظرته مع خصومه: أن المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب، وتأويله أنه أصاب عند نفسه وإن لم يكن أصاب عين الحق) Sem'ânî, *Kavâti'*, V, 19.

46 Ebû Hanife ise ona göre, diğer üç mezhep imamı ile birlikte muhattuedendir. Bkz. İbnü's-Sübki, *Cem'û'l-Cevami'*, s. 120; *Raf'u'l-Hacib*, IV, 545-546.

47 Mutî'i, Muhammed Bahî, *Süllemü'l-Vusul*, İznevi'nin *Nihâyetü's-Sâl'u* ile birlikte) Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1343 h., IV, 563. Krş. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 379, 430.

48 Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 246.

değil isabet yükümlülüğünü öngörmediği için ya da bir taraftan müctehidin hata edebileceğini söylerken diğer yandan her müctehidin isabetli olduğunu belirtmesinin ne anlama geldiğinin bilinmemesi sebebiyle yapıldığı söylenebilir.

2. Musavvibenin Mu'tezile'den İbarete Olup Olmadığı

Hanefilerin ictihadda isabet meselesindeki görüşü hakkında farklı iddialarda bulunanların, onları musavvibeden saydıkları, sonra da buna dayanarak bazı Hanefilerin Mutezili olduğunu ileri sürdüklerini belirtmiştik. Hanefilerin musavvibeden olmadığını ortaya koyduktan sonra burada, musavvibe olmak ile Mutezili olmanın aynı anlama gelip gelmediği irdelenecektir. Böylece musavvibe tarafında yer almış oldukları farz edilse bile, buna bakarak Mutezili isnadında bulunmanın mümkün olup olmadığı anlaşılmış olacaktır.

Birçok usul eserinde ictihadda isabet meselesi hakkındaki görüşler, muhatta ve musavvibe tabirleri kullanılmaksızın aktarıldığından, burada biz, sadece bir müellifin bu tabirleri kullanmasına değil öz olarak ilgili görüşleri kime nispet ettiğine bakarak Hanefi usul eserlerinde kimlerin musavvibeden sayıldığını ortaya koymak istiyoruz.

Hanefi usulcüler, konuyla ilgili görüşleri derlediğimiz taksimdeki birinci ve ikinci görüşü genellikle bir arada değerlendirmektedirler ve doğruların çokluğu (teaddü'l-hukûk) görüşü diye adlandırmaktadırlar. Bu görüşe göre doğru, müctehidlerin zannına tâbidir. Böylece her müctehid doğruya isabet etmiş sayılmakta ve birden çok doğru ortaya çıkmaktadır. Debûsî'nin (ö. 430/1039) bazı kelâmcıların bu görüşe sahip olduğunu belirtmesinden⁴⁹ sonra Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî (ö. 482/1089) mezhep ismi vererek Mu'tezile'nin bu görüşü savunduğunu ileri sürmüşlerdir. Mutezili usulcülerden Basrî'nin (ö. 436/1044) eserine göz atıldığında da onun her müctehidi isabetli kabul ettiği ve ayrıca ikinci görüş olan eşbeh görüşüne karşı çıktığı görülmektedir.⁵⁰ Pezdevî, doğruların çokluğunu savunan Mu'tezile'nin bir kısmının, doğruların eşitliğini savunduğunu ancak genelinin eşbeh görüşüne sahip olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Hem Serahsî hem de Pezdevî, doğruların çokluğu görüşünde olan başka usulcülerden söz etmemişlerdir. Sadruşşerîa, Molla Hüsrev gibi usulcüler ve Neseî (ö. 710/1310) de *el-Menâr*'ında aynı usulü takip etmiştir. *el-Menâr* şarihlerinden bir çoğu da bu görüşü Mu'tezile'nin tamamına nispet etmişlerdir.⁵²

49 Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 407.

50 Basrî, *el-Mutemed*, II, 959 ve özellikle 981.

51 Serahsî, *Usûl*, I, 127; II, 212; Pezdevî, *Usûl*, IV, 18.

52 Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, II, 246; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 169; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Mirât*, (İzmiri'nin hâşiyesi ile birlikte), Matbaatü'l-Hâcc Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul, 1285, II, 465; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *Fethu'l-Ğaffâr*, Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1355/1936, III, 41; Leknevî, *Kameru'l-Akmâr*, II, 169. Lâmişî ise söz konusu görüşün Mu'tezile'nin geneli ve Eş'ariyye'nin çoğuna ait olduğunu, Ehl-i sünnetin ise farklı görüşte olduğunu belirtmiş fakat delilleri tartışırken Mu'tezile ile bizim aramızdaki ihtilaf diye söz girmiş ve tartışmayı Ehl-i sünnet-Mu'tezile karşılaştırmasıyla sürdürmüştür. Bkz. Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Abdülmecid Türki, Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrut 1995, s. 202-205.

Hanefî usul eserlerinde genellikle, doğruların çokluğunu savunanlar yukarıda birinci görüşte aktardığımız gibi genel olarak zikredildikten sonra bunlardan bazısının eşbeh görüşünde olduğu söylenmektedir. Pezdevî'ye göre Mu'tezile'nin geneli eşbeh görüşündedir. Semerkandî ise Mu'tezile'nin ustalarının (*huzzâku'l-Mu'tezile*) bu görüşe itimad ettiğini söylemiştir.⁵³ Mâlikîlerden Karâfî'nin (684/1285) de bu görüşte olduğu söylenmektedir.⁵⁴

Doğruların çokluğu görüşünü yalnızca Mu'tezile'ye nispet eden Pezdevî, bunun iki temele dayandığını belirtmiştir: a) Mu'tezile'nin aslah görüşü, b) Mu'tezile'nin veliyi nebiye ilhak etmesi. Aslah görüşü, genel olarak, kullar hakkında en uygun, en faydalı olanı yaratmanın Allah Tealâ'ya vacip olduğunu savunan görüştür.⁵⁵ Buna göre, ictihad konusunda da her müctehidin isabetli kabul edilip mükafatlandırılması onların yararınadır. Hepsini isabetli kabul edilmese müctehidlerin yararı gözetilmemiş olur. Bu sebeple her müctehidin isabetli kabul edilmesi gerekir. Mu'tezile'nin diğer görüşüne göre ise, Allah Teâla ikram ve lütuflarda kullar arasında ayırım yapmaz; peygamberlere ne ikram ettiyse diğerlerine de onu ikram eder. Fakat veliler haricindeki kişiler yaptıkları yanlışlar yüzünden bu ikramları geri çevirmiş olabilir. Veliler ise aynı peygamberler gibi ikrama mazhurdur. Peygamberlerin söyledikleri hak olduğuna göre, onlarla aynı ikram ve lütufa mazhar olan velilerin (müctehidlerin) de kavilleri hak olmalıdır. Bu da ancak bütün müctehidlerin ictihadda isabetli sayılmasıyla gerçekleşir.

Pezdevî'nin Mutezile'ye dair yorumlarını aktaran Abdülaziz el-Buhârî, tasvib görüşü ile aslah görüşlerinden birinin diğerini zorunlu kılmadığını, aslah görüşünü kabul etmedikleri halde bazı ehl-i sünnet âlimlerinin de musavvibe tarafında yer aldığını belirtmektedir. Ona göre, musavvibenin iki temel dayanağı vardır: Birincisi aslahın vacip olduğu görüşü ki, Mu'tezile buna dayanarak her müctehidi isabetli kabul etmektedir. Diğeri ise, kişiye takatinin üstünde bir mükellefiyet yüklenemeyeceği ilkesidir ki, ehl-i sünnetten olan bazı âlimler buna dayanarak her müctehidi isabetli saymışlardır. Molla Fenârî de, Pezdevî'nin zikrettiği iki esasın Mu'tezile'yi doğruların çokluğu görüşüne götürdüğünü başka kimselerin ise başka esaslara dayanarak doğruların çokluğunu savunmalarının mümkün olduğunu belirtmiştir.⁵⁶

Semerkandî başta olmak üzere Abdülaziz el-Buhârî, İbnü's-Sââtî ve İbnü'l-Hümâm gibi bir çok Hanefî usulcünün eserlerinde, Mu'tezile haricinde de doğruların çokluğu görüşünü savunanların bulunduğu belirtilmektedir. Bunlar arasında Eş'arîler'in çoğu, Bâkılânî, Gazzâlî, Müzenî ve ehl-i hadis kelâmcılarının bazıları sayılmaktadır. Dikkati çeken husus, söz konusu görüşü birden çok gruba nispet eden Hanefî usulcülerin Mu'tezile hakkında onların "birçoğu," "geneli" gibi ni-

53 Pezdevî, *Usûl*, IV, 18; Semerkandî, *Mizân*, s. 754.

54 Nadiye Şerif, *el-İctihad*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1405/1985, s. 136. Krş. Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 345, 346.

55 Pezdevî, *Usûl*, IV, 31; İlhan, Avni, "Aslah" *DİA*, İstanbul, 1991, III, 495.

56 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 31; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, II, 421.

telendirmelerde bulunarak doğruların çokluğu görüşünü bütün Mu'tezile'ye nispet etmemeye çalışmalarıdır. Hatta İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), bu görüşü sadece Cübbâî ve oğluna nispet etmiştir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456) ise ictihadî meselede muayyen bir hüküm bulunmadığı görüşünü Cübbâî'nin savunduğunu belirtmiş, ardından da Mu'tezile'ye de nispet edilmiştir şeklinde bir ifade kullanarak bu nispete mesafeli yaklaşmıştır.⁵⁷ İbn Abdişşekûr (ö. 1119/1707) ise bu görüşün bütün Mu'tezile'ye nispetinin zayıf olduğunu açıkça belirtmiştir. Ona göre hüsün-kubuhun eşyanın zatıyla ilgili olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin hepsi doğruların çokluğuna kâil olmuş olamaz. Bu sebeple kendisi, her müctehidin isabetli olduğu anlamına gelen bu görüşü gerek Mu'tezile ve gerekse Eş'arîlik'in geneline nispet etmekten ziyade Cübbâî, Bakıllânî, ve Eş'arî gibi isimlere nispet etmeyi tercih etmiştir. Bu husus Seyyid Bey'in (ö. 1366/1946) de dikkatini çekmiş ve o da ayrıntılı olarak bu hususu vurgulamıştır.⁵⁸

Eş'arîler'e gelince, kimi eserlerde onların çoğunun doğruların çokluğu görüşünde olduğu belirtilirken⁵⁹ kimi eserlerde ise mezhepten bahsedilmeksizin Eş'arî, Gazzâlî gibi tek tek isimlere bu görüş nispet edilmektedir.⁶⁰ Molla Fenârî ise Râzî'nin ifadelerini aynen tekrarlayarak, bizdeki ve Mu'tezile'deki kelâmcıların çoğu bu görüştedir demektedir.⁶¹ Leknevî ise bazı Eş'arîler'in bu görüşte olduğunu söylemiştir.⁶²

Bazı Hanefî usul eserlerinde, doğruların çokluğu görüşünün Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) nispet edilmesine Horasan Eş'arîlerinden itiraz geldiği ve bu nispetin sahih görülmediği belirtilmektedir.⁶³ Ancak Hanefîler dışından da örneğin Cüveynî, şeyhimiz dediği Eş'arî'nin musavvibeden olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Esasında hüsün-kubuhun zatiliğini kabul etmeyen ve hayır-şer, adalet-hak gibi hususların Şârî'in hitabından sonra var olduğuna kâil olan Eş'arîler'in, ictihadî meselede ictihaddan önce Allah katında muayyen bir doğrunun bulunmadığını savunması beklenen bir tavırdır.⁶⁵ Ancak Eş'arîler'in kabul ettiği bir başka görüşe göre hüküm kadîmdir. Hükümün kadîm olduğu anlayışı ile ictihadî meselede ictihaddan önce muayyen bir hüküm bulunmadığı görüşü birbiriyle çelişik görünmektedir. Bu çelişkiyi bertaraf etmek üzere getirilen izahlardan birine göre Allah'ın ictihadî meselede bir hitabı vardır, fakat bu hitap, ictihaddan önce meseleye taalluk etmemektedir. Hitabın vücûb veya hurmet şeklinde belirginleşmesi müctehidin zan-

57 Semerkandî, *Mizân*, s. 320 ve özellikle 754; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 18; İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-Nizâm*, II, 683; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, II, 388.

58 İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-Sübüt*, II, 618; Seyyid Bey, Muhammed Seyyid, *Medhal*, (*Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade, Kaza ve Kader* eseriyle birlikte) Asitane Kitabevi, İstanbul, ty., I, 187. Mâlikilerden İbn Rüşd el-Hafid (ö. 595/1198) de, hükümlerin zatî sıfatlar olduğu anlayışını savunanların her müctehidi isabetli saymalarının mümkün olmadığını belirtmektedir. Bkz. Apaydın, "İctihad," *DİA*, XXI, s. 441.

59 Semerkandî, *Mizân*, s. 754; Lâmişî, *Kitâb fî Usûl-i'l-Fıkıh*, s. 202.

60 Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 170.

61 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, II, 417. Krş. Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 34.

62 Leknevî, *Kameru'l-Akmâr*, II, 169.

63 İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Tahrîr*, III, 388; Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 617.

64 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1319.

65 Seyyid Bey, *Medhal*, I, 187.

nının ortaya çıkmasına bağlıdır.⁶⁶ İbn Abdişşekûr da Eş'arîlerin izahlarına örnek olarak benzer şeyleri söylemiş ve ictihaddan önce hüküm bulunmadığını söylemenin kelâm sıfatının kadimliğine zarar vermeyeceğini belirtmiştir. Nasıl ki, kadim olan ilim sıfatı, malumun hâdis olmasına engel değilse kelâmın kadim olması da hükmün ictihada taalluk ederek ortaya çıkmasına engel değildir.⁶⁷

Buraya kadar aktardıklarımızdan anlaşılmaktadır ki, musavvibenin tasvîb görüşünü benimsemenin ve musavvibeden olmanın, Mutezilî olmak manasına geleceğini iddia etmek zordur. Serahsî ve Pezdevî, tasvîb görüşünü yalnızca Mu'tezilî'ye nispet ederek bu görüşte olanları aslahın vücûbuna kâil olanlar biçiminde nitelendirmiş olsalar da, bu görüşler arasında telazüm bulunmadığı, musavvibenin yalnız Mu'tezilî'den ibaret olduğu biçiminde bir algılamının doğruyu yansıtmayacağı görülmüştür. Bu iki müellifin, tasvîb görüşünü sırf Mu'tezilî'ye özgülmesi ile İbn Abdişşekûr'un, Mu'tezilî'nin genelinin musavvibeden olamayacağı şeklindeki yaklaşımı birbirlerine tamamen zıt gözükmektedir. Kaldı ki, Mu'tezilî'nin fikirlerini beğenmeyip ondan ayrılanlarca başlatılan Eş'arîlik akımı⁶⁸ da genel olarak tasvîb görüşünü sahiplenmiştir. Tasvibi savunanlar arasında Serahsî ile çağdaş sayılabilecek Gazzâlî gibi isimler vardır. Sonuç itibarıyla, bazı müelliflerin Hanefileri musavvibeden sayması geçersiz olduğu gibi musavvibenin Mutezilî'den ibaret olduğu iddiası da geçersiz gözükmektedir.

E. Bazı Hanefilerin Mezhep Çizgisinden Ayrılıp Ayrılmadığı

İctihadda isabet meselesinde Hanefilerin musavvibeye ait görüşü benimsediği şeklinde yukarıda tahlil ettiğimiz ve katılmadığımız genel iddialar haricinde, daha özel olarak, Irak Hanefilerinden Cessâs gibi usulcülerin gerek ictihadda isabet meselesinde gerekse bununla alakalı meselelerde musavvibe ve Mutezilî'ye yakın görüşlere sahip olduğu iddia edilmiştir.⁶⁹ Bu iddiayı desteklemek için, Maturidî'yi esas alan Semerkandî gibi Hanefilerin, ictihadda isabet meselesinde Iraklı Hanefilerden farklı düşündüğü şeklinde bir başka iddia savunulabilmektedir.⁷⁰

1. İctihadda İsbet Meselesiyle Alakalı Konularda Cessâs Gibi Iraklı Hanefi Usulcülerin Görüşleri

İlk Hanefi usul müellifi olan Cessâs'ın eserinde, Hanefî imamların ve ondan sonraki dönemde yaşayan Kerhî ve İsâ b. Eban gibi Iraklı Hanefilerin ictihadda isabet meselesinde Allah katında tek doğru bulunduğunu savundukları ve bu bakım-

66 Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *et-Telvih*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 248; İbn Emirî'l-Hâcc, *et-Takrîr*, III, 388; Apaydın, "İctihad," *DİA*, XXI, s. 441.

67 İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-Sübût*, II, 618.

68 Eş'ariyye'nin daha çok Mu'tezilî'ye bir karşı tez olarak doğduğu ve felsefeye karşı tez olarak devam ettiği hakkında bkz. Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 303-304.

69 Bu tür iddiaları ileri süren çalışmalara örnek olarak bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 151; Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe*, s. 136.

70 Bu iddiayı gündeme getiren bir çalışma için bkz. Zysow, Aron, "Mu'tazilism and Mâtürîdism in Hanafî Legal Theory," *Studies in Islamic Legal Theory*, Edited by Bernard G. Weiss, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002, s. 243. Ayrıca bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 151.

dan aralarında ihtilaf bulunmadığı belirtilmiştir.⁷¹ Cessâs'ın kendisinin de ictihadda isabet meselesinde diğer Hanefiler'den farklı bir görüşe sahip olmadığını daha önce belirttiğimizden, ileri sürülen karşı iddialara yönelik burada ele alınması gereken husus, bu usulcülerin ictihadda isabet meselesiyle bağlantılı konularda musavvibe veya Mutezile gibi düşünüp düşünmediği, bir başka deyişle, diğer Hanefilerden ayrı yerde durup durmadıklarıdır.⁷² İctihadda isabet meselesiyle alakalı görülen meselelerin tespitinde, Semerkandî'nin eseri başta olmak üzere, çeşitli eserlerde musavvibe nispet edilen farklı meselelerdeki görüşler dikkate alınmıştır.

a) Sükûti icmâ

İctihâdi meselelerde bazı müctehidlerin sessiz kalmasının muvafakat olarak değerlendirilemeyeceği ve sükûti icmâyâ dayanak yapılamayacağı şeklindeki görüş, Semerkandî tarafından musavvibeye nispet edilmiştir. Semerkandî'ye göre, sükûtun muvafakata delâlet etmeyeceğini savunanların bir gerekçesi de, bütün görüşlerin isabetli olduğuna inandığı için bir müctehidin kendi görüşü haricindeki bir görüşe karşı çıkmamış olabileceği, bunun ise o görüşe katılmak anlamına gelmeyeceği şeklindedir. Allah katında hak birdir diyen muhattie ise, tek bir görüş dışındaki görüşleri hatalı saydıkları için, müctehid mutlaka muhalefetini belirtmelidir, sükûtu caiz değildir; sükût ederse o görüşe muvafakat ettiği anlamına gelir, demektedirler.⁷³ Semerkandî bu mütalaalar esnasında Cessâs'ın ismine yer vermemektedir. Kaldı ki, Cessâs'ın bu konudaki görüşü araştırıldığında onun musavvibeye nispet edilen görüşü değil, sükûtun muvafakata delâlet edeceği görüşünü benimsediği görülmektedir.⁷⁴

Sükûtun muvafakata delâlet etmeyeceği görüşü, İsa b. Ebân ve Kerhî tarafından savunulmuş ancak bu, bütün müctehidlerin isabetli olması gerekçesine dayandırılmamıştır. Semerkandî de onları ismen zikrediyor değildir. Onun zikrettiği isim, Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim'dir (ö. 321/933). Kerhî, ictihâdi meselede tabii olarak farklı görüşlerin bulunabileceğini, başka görüşleri kınamanın caiz olmadığını belirtmekte ve bir müctehidin de bu sebeple başka bir görüşe karşı sükût etmiş olabileceğini, yoksa ona muvafakat etmiş sayılmayacağını belirtmektedir. Cessâs ise, ictihâdi meselede karşı bir görüşü kınamamanın ona karşı bir görüş bildirmeyi engellemeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca Cessâs'a göre, herhangi bir görüşe karşı sırf sükût etmek, muvafakat sayılmamaktadır. Karşı bir görüş giderek yaygınlık kazanıp günler geçtiği ve düşünüp taşınmaya zaman bulunduğu halde hala diğer müctehidler ona karşı bir görüş ileri sürmüyorsa ancak bu durumda sükût muvâfakata yorumlanır.⁷⁵

71 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 378-380, 430.

72 Cessâs'ın ictihadda isabet meselesindeki görüşünün detayları ile bazı kapalı ifadelerinin hangi anlama geldiği ve bu meselede münazara ettiği kişilerin kimler olduğu gibi hususlarda geniş bilgi için bkz. Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, s. 213 ve devamı.

73 Semerkandî, *Mizân*, s. 517-519.

74 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 129-130.

75 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 129-130; Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar*, s. 567.

Böylece Cessâs'ın, musavvibeye ait olduğu söylenen görüşü benimsemediği açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte musavvibeye nispet edilen söz konusu görüşü benimseyen İsa b. Ebân⁷⁶ ve Kerhî'ye gelince, İsa'nın ismi isabet tartışmalarında gündeme gelmemektedir ve onu ismen musavvibeden sayan bir iddiaya rastlamış değiliz. Kerhî'nin musavvibeden olduğuna dair bir iddia bulunmaktadır ve buna İbnü's-Sübkî'nin iddiasının tahlili esnasında yukarıda yer verilmiştir. Öte yandan Kerhî'nin musavvibeden olmadığı Hanefiler dışından kimi müelliflerce de kabul edilmiş bir husustur ve onun ifadelerindeki eşbeh kavramının musavvibenin alt kolu olan eşbehçilerin kastettiği "eşbeh"ten farklı olduğu ifade edilmiştir.⁷⁷ Her iki usulcü de eserleri elimize ulaşmayan kimselerdir ve kendi mezheplerinden olan sonraki herhangi bir Hanefi usulcünün de onları musavvibeden saydığına rastlanmamıştır.

b) Karşıt delillerin denklığı

Musavvibenin doğruların çokluğunu savunmasının, karşıt delillerin denklığıni mümkün görmeye götürdüğü belirtilmektedir. Denklik durumunda da iki taraftan birini mutlak olarak seçmenin (tahyir), bu görüşün mantiki sonucu olduğundan hareketle bazı çalışmalarda, tahyir görüşünü kabul eden Cessâs gibi usulcüler de musavvibeden sayılmaktadır.⁷⁸

Karşıt delillerin denklığı meselesinde musavvibeye ait olduğu ileri sürülen tahyir görüşü, musavvibeye özgü olmadığı gibi buna kail olan Cessâs'ın yaklaşımı da şahsi olmayıp Hanefilerin genel görüşüdür. Hanefiler söz konusu olan tahyirin keyfilige yol açmaması için, karşıt delillerin denklığinin söz konusu olduğu yerde bir taraf tercih edilirken, "teharri"nin (müctehidin kalbî şahadetinin) devreye girmesini önermişler ve bir taraf seçildikten sonra diğerini tercih ettirici bir sebep olmadan bundan vazgeçilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu konuda Cessâs da aynı şeyleri söylemektedir. Onun ifadeleri kavramlaşma bakımından sonraki dönem Hanefi usulcülerinin ifadeleriyle aynı olmasa da, içerik ve öz bakımından bir fark yoktur. Kavramların ortaya çıkışı ve olgunlaşmasının tarihi bir süreçte gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda, aradaki ifade farklılıkları tabii karşılanmalıdır. Bu sebeple Cessâs'ı diğer Hanefilerden ayırıp farklı şekilde konumlandırmak yanıltıcı olacaktır.⁷⁹

c) Avâmın, istediği âlimi taklid etmesi

Doğruların çokluğunu savunmaya bağlı olarak, avâmın, istediği âlimi taklid edebileceğine dair musavvibeye nispet edilen görüş Cessâs tarafından savunulmuş, tam tersine Cessâs, mukallidin istediğine değil daha bilgili gördüğü âlime tâbi

76 İsa b. Ebân'ın sukûti icmâi huccet kabul etmediği iddiasının tartışmalı olduğu hakkında bkz. Boynukalın, Mehmet, "Ârâü İsa b. Ebân el-Usûliyye," *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 35 (2008/2), İstanbul, s. 55.

77 Şirâzi, *Şerhu'l-Luma'*, II, 1055-1056; Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe*, s. 56 ve özellikle 95-97.

78 Örneğin bkz. Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe*, s. 237-238.

79 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 332-333, 413-418; Serahsî, *Usûl*, II, 14; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 80; Ensâri, *Fevâtihu'r-Rahamât*, II, 365-366. Detaylı bilgi için bkz. Esen, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, s. 256-263.

olması gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda da Cessâs'ın söyledikleri, diğer Hanefîlerin söylediklerinden farklı değildir.⁸⁰

d) İletin Tahsisi Meselesi

Musavvibenin görüşlerinin bir uzantısı olduğu söylenen hususlardan bir diğeri, müstenbat illetin tahsisi (*tahsîsü'l-ille*) meselesidir.⁸¹ Kısaca “illet bulunduğu halde bir engel sebebiyle hükmün bulunmaması” anlamına gelen illetin tahsisi meselesi özellikle Hanefî usulcileri çokça meşgul etmiş bir konudur. Irak ekolüne mensup usulcüler ve Debûsî tarafından müstenbat illetin tahsis edilebileceği kabul edilirken Debûsî dışındaki Mâverâünnehir ekolüne mensup usulcülerce buna karşı çıkmıştır. Mansûs illetin tahsisi ise genellikle kabul edilmektedir.⁸² Müte-kaddimin usulcülerin, illetin “nakz” a uğraması ile “tahsis” ini birbirinden farklı değerlendirdikleri belirtilmekle birlikte müteahhirin döneminde her iki kavram da aynı hususu ifade etmek üzere kullanılır olmuştur.⁸³

İletin tahsisini kabul eden ve etmeyenler çok çeşitli ekollere mensup olup belli bir mezhebe nispet etmek kolay değildir. Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in de illetin tahsisini kabul ettiği rivayetleri buna örneklerdir.⁸⁴ Hatta Şâfiîler ve Hanefîlerin karşılıklı olarak birbirlerine illetin tahsisini kabul etme isnadında buldukları belirtilmektedir.⁸⁵ Molla Hüsrev'e göre, illetin tahsisini kabul eden usulcüler çoğunluktadır.⁸⁶

Hanefîler içinde Cessâs'tan başlayacak olursak o, illetin tahsini açıkça kabul etmekte ve Hanefî imamların da bu görüşte olduğu hakkında kendi zamanına kadar ihtilaf olmadığını belirtmektedir. Kendi zamanındaki bir kimsenin, imamlardan gelen bazı fetvalara bakarak aksini söylemeye çalıştığına değinen Cessâs'a göre, o kişinin bu çabası boşunadır. İmamların illetin tahsisini kabul ettiği, inkar edilemeyecek kadar meşhurdur.⁸⁷ Debûsî'nin illetin tahsisini kabul ettiği de açıktır.⁸⁸

Hanefîler usulcülerden, illetin tahsisini kabule karşı en açık tepkiyi gösteren Serahsîdir. Ona göre bu tahsisi kabul etmek, Mu'tezile'nin görüşlerine meyletmek demektir. O şöyle demektedir: “İletin tahsisine cevaz veren kişi, bütün müctehidleri isabetli saymak, nas gibi ictihadın da her türlü hata ve bozukluktan masun olduğunu savunmak mecburiyetinde kalır. Bu ise bütün müctehidlerin hakikaten hakka isabet ettiğini, ictihadın ilm-i yakîn meydana getirdiğini açıkça beyandır. Bu da bir

80 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 372; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 410; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 676.

81 Serahsî, *Usûl*, II, 208, 211-212; Özen, Şükrü, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü,” *Tarihî ve Günümüzde Ehl-i Sünnet (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-10)*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2006, s. 212-213.

82 Dönmez, İbrahim Kafi, “İlet”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 119.

83 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 33; İbnü's-Sübkî, *Raf'u'l-Hacib*, IV, 190-191. Krş. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, II, 219 vd.

84 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 32; İbn Emîri'l-Hâcc, *et-Tahrîr*, III, 219.

85 Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe*, s. 248.

86 Molla Hüsrev, *Mir'ât*, II, 346.

87 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 302-306, 319, 351, 356.

88 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 280, 310, 312-313.

yönden aslahın vücûbuna, bir başka yönden de el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşüne ve tövbe etmeden ölen ehl-i kebâirin cehennemde ebedi kalacaklarına kâil olmak demektir. Bütün bunlar, "illetin tahsisini kabulde birçok yönden Mu'tezile usulüne meyil vardır" şeklindeki sözümüzün anlamıdır." Pezdevî ve sonrasındaki bazı usulcüler de buna benzer ifadelerle yer vermişlerdir.⁸⁹

Iraklı Hanefilerle Semerkandlılar arasında önemli görüş ayrılıklarına değinmesiyle temayüz eden Semerkandî, illetin tahsisi meselesinin de bu görüş ayrılıklarından biri olduğunu ifade etmektedir. Semerkandî, illetin tahsisini kabulün ictihadda isabet meselesinde musavvibenin yanında yer almak anlamına geleceğine dair açıkça bir ifade kullanmamakta fakat bu görüşün Iraklı Hanefiler ve Debûsî yanında, Basrî hariç, müteahhirin Mu'tezile tarafından da savunulduğunu belirtmektedir. Semerkandî, Iraklılar ve Semerkandlılar arasındaki diğer ihtilafları aktarırken birçok meselede kendi bölgesindeki müteahhirin Hanefilerin de Iraklılar ve Debûsî ile aynı görüşte olduğunu belirtmekteyken,⁹⁰ illetin tahsisini kabul etmeyen görüşü Semerkandlılara ve Mâturidî'ye nispet ettikten sonra "eski ve yeni, Buhârâ meşâyihünün (hepsinin) görüşü de budur" demesi dikkat çekmektedir.⁹¹ Ayrıca dikkat çekici nokta, illetin tahsisini kabul etmeme bakımından Mu'tezile'den Basrî'nin de Semerkandlıların yanında bulunmasıdır.⁹²

Hanefiler içinde illetin tahsisini savunan eğilimin gittikçe azaldığı söylenebilse de,⁹³ bir dönemden sonra gerek diğer mezheplerden gerekse Hanefi mezhebinden bir takım muhakkik usulcüler illetin tahsisini tekrar savunmaya başlamışlardır. Neticede örneğin Hanefilerden İbn Abdîşşekûr, bir mâni sebebiyle bunun caiz olabileceği görüşünü muhtâr görüş olarak nitelendirmiştir.⁹⁴

Serahsî'nin mezkur tepkisini tahlil edecek olursak, burada illetin tahsisini savunmanın tasvîb görüşüne götüreceği endişesi yer almaktadır. Bununla birlikte Serahsî, bundan yola çıkarak, illetin tahsisini kabul ettiği için herhangi bir usulcüyü ismen musavvibeden saymamış ve Hanefiler içinde tasvîb görüşünü benimseyenlerin bulunduğu da söz etmemiştir. Mezkur sözlerde, iki görüşün zihniyet olarak birbirine benzediğine yapılan bir vurgu, Mu'tezile'ye yönelik bir eleştiri ve bu görüşe meyledeklere de bir uyarı vardır.

İlletin tahsisini kabulün, teorik olarak musavvibenin tasvîb görüşünü kabul etmekle aynı anlama geleceği, tartışmalı bir iddiadır. Gördüğümüz kadarıyla sonraki dönemlerde birçok Hanefi tarafından, tasvîb görüşü ile illetin tahsisi görüşlerinin birbirini ilzam etmediği belirtilmekte ve hatta illetin tahsisini kabul etmeyenlerin beyanlarının da bir yönüyle musavvibenin tasvîb görüşüne götürdüğü ifade edil-

89 Serahsî, *Usûl*, II, 208 ve özellikle 211-212; Pezdevî, *Usûl*, IV, 38; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 176.

90 Semerkandî, *Mizân*, s. 364, 636.

91 Semerkandî, *Mizân*, s. 730-731.

92 Semerkandî, *Mizân*, s. 730-731; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 219.

93 Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2001, s.139.

94 İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, IV, 190; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, II, 219; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-Sübût*, II, 493.

mektedir. Neticede kimi usulcüler, illetin tahsisi konusundaki tartışmanın kayda değer bir neticesi olmayan, lafzî bir tartışma olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁵

İbn Emîri'l-Hâcc (ö. 879/1474) şöyle demektedir: “İlletin tahsisini kabulün bütün müctehidleri isabetli saymaya götürdüğü kabul edilse bile bu, ancak bütün müctehidlerin kendi amelleri açısından isabetli olduğuna götürür; Allah katında sabit olan hüküm açısından bütün müctehidlerin isabetli kabul edilmesine götürmez. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, “bütün müctehidler isabetlidir, Allah katında doğru tektir” dediği rivayet edilmiştir ki, bu söz, aslahın Allah üzerine vacip olduğunu kabule götürmez.”⁹⁶

İbn Emîri'l-Hâcc'ın izahından anlaşıldığı kadarıyla, Hanefilerin ictihadda isabet görüşü olan ve hata eden müctehidi ne tamamen hatalı ne tamamen isabetli; başta isabetli, sonda hatalı kabul eden görüş kimilerince farklı değerlendirilmiş ve bazı yakıştırmalar yapılmıştır ki, tahkik edildiği takdirde bu yakıştırmaların yersiz olduğu söylenebilecektir. İletin tahsisini kabulün, tasvib görüşünü kabulü aynı anlama geldiği tartışmalı olduğu gibi tasvib görüşünü benimsemenin ve musavvibeden olmanın, Mutezilî olmak manasına geleceği de yukarıda belirttiğimiz gibi, tartışmalıdır.

Serahsî gibi Hanefilerin sözleri ve Mu'tezile'ye karşı tenkitleri tarihi bir vakıa olup bunlara, dönemin Mu'tezile hakkındaki algılarının yol açtığı sanılmaktadır. Nitekim Sadrulislâm el-Pezdevî'ye nispet edilen bir ifadeye göre, illetin tahsisini kabul edenlerin Mutezilî olduklarının söylenemeyeceği, ancak o devirde kendi bölgelerinde bu görüşü savunmanın Mu'tezile'nin şiarı olması sebebiyle bu görüşten sakınmak gerektiği ifade edilmektedir.⁹⁷ Tarihte kimi zaman Hanefilerin, Mu'tezile'ye yakın durdukları gerekçesiyle yaşadığı sıkıntılar, Serahsî'nin sözlerine yansımış gözükmemektedir ve vakıa olarak bu sıkıntılar inkar edilemez.⁹⁸ Ne var ki, genelleme yapsa bile Serahsî'nin, taraf olmak bakımından tasvib görüşü ile illetin tahsisi görüşünün sahiplerini aynı kişilerden ibaret gördüğü sonucuna varılmamaktadır. Onun sözlerinden, gerek o dönemde gerekse daha önce Hanefî usulcülerden tasvib (*teaddüdü'l-hukûk*) görüşünü benimseyenlerin ve Mutezilî olanların bulunduğu neticesi çıkarılamamaktadır.

Sonuç olarak, Iraklı Hanefilerin ve özellikle Cessâs'ın, illetin tahsisini kabul etmiş olmalarını Mutezilî olduklarına veya bunun tabii sonucu olarak tasvib görüşünü benimsediklerine yormak⁹⁹ zorlama bir yorum olacaktır. İletin tahsisini

95 Abdülazîzel-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 37-39,c 42; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 224; İbn Kemal, Şemsüddîn Ahmed b. Kemâl Kemâlpaşazâde, *Tağyîru't-Tenkîh*, Cemâl Efendi Matbaası, İstanbul, 1308, s. 197; İzmirî, Fâdil Muhammed, *Hâşiye ale'l-Mirât*, Matbaatu'l-Hâcc Muharrem Efendi el-Bosnevi, İstanbul, 1285, II, 346; Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 490, 495; Leknevî, *Kameru'l-Akmâr*, II, 177.

96 İbn Emîri'l-Hacc, *et-Tahrîr*, III, 224.

97 Abdülazîzel-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 39.

98 Tarihte, bazı Hanefilerin Mu'tezilî oldukları gerekçesiyle tövbeye zorlandıkları, bozdukları takdirde cezalandırılacaklarına dair kendilerinden yazılı ahidnâmeler alındığı vb. rivayetler için bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Matürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 186 vd.

99 Krş. Özen, *Ebû Mansûr el-Matürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 150-151.

kabul etmeyi Mutezile'ye meyil olarak değerlendiren Serahsî ve Semerkandî gibi usulcüler bile ne isim vererek Cessâs'ın ne de genel olarak Iraklıların Mutezili olduğunu söylemişlerdir. Mutezile'nin bir görüşüne meyilli olmak ile Mutezili olmak arasında da zorunluluk bulunmadığına yukarıda değinmiştik. Semerkandlı Hanefiler böyle bir zorunluluğu iddia etselerdi dahi, o takdirde, buna bakarak Cessâs'ın Mutezili olduğu söylememiz yerine, hakkında böyle bir iddiada bulunulduğunu nakletmemiz daha uygun olurdu.

İctihadda isabet meselesi hakkında Cessâs'ı ve genel olarak Hanefileri, kendi ifadelerine göre değerlendirmek en sağlıklı yoldur. İletin tahsisi konusunda görüş ayrılığı bulunmakla beraber, ictihadda isabet meselesinde muhattie veya mu-savvibe tarafında yer almak bakımından Hanefiler içinde bir ihtilaf bulunduğu dair, gördüğümüz kadarıyla, hiçbir Hanefi usulcü bir açıklamada bulunmamıştır. Hanefiler içindeki görüş ayrılığı, şimdi göreceğimiz üzere, muhattie içinde bir ayrı-rımdır.

2. Hata Eden Müctehidin Nerede Hatalı Olduğuna Dair Semerkandî'nin İle-ri Sürdüğü Farklı Görüş

a. Semerkandî'nin Mâtürîdî'ye Nispet Ettiği Görüş

Semerkandî (ö. 539/1144), ictihadda isabet meselesinde kendisinin ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tercih ettiği görüşün diğer Hanefilerden farklı olduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah katındaki doğru tektir ve Allah müctehidleri ona isabet etmekle yükümlü kılmıştır. İsbet edemezlerse hem ictihadın kendisinde hem de ictihadın götürdüğü sonuçta hatalıdır. Böylece hata eden müctehid hem başta hem de sonda hatalı olur. Bu görüşü savunan Semerkandî'nin belirttiğine göre, Rüstüğfenî ve onu takip eden bazı Semerkand meşâyihî kendilerinden farklı görüştedir ve onlar hata eden müctehidin, ictihadda isabetli olduğunu fakat icti-hadın götürdüğü sonuçta hatalı olduğunu, başka bir deyişle, hata eden müctehidin başta isabetli sonda hatalı olduğunu kabul etmektedirler. Semerkandî'ye göre, Ebû Hanife'den rivayet edilen ve "her müctehid isabetlidir, Allah katında doğru tektir" şeklindeki söz de Rüstüğfenî'nin bu görüşünü desteklemektedir. Bu görüş ayrılığı-nı aynı isimlere nispet ederek veren Lâmişî ise kendisinin hangi görüşte olduğunu belirtmemiştir.¹⁰⁰

Daha önce Debûsî ve Pezdevî tarafından doğrunun tek olduğunu kabul eden-lerden bazılarının hata eden müctehidi hem başta hem de sonda hatalı saydığı dile getirilmiş fakat Hanefiler içinde bu görüşte olanların bulunduğu bahsedilme-miştir.¹⁰¹ Semerkandî'den sonra ise Nesefî, Abdülazîz el-Buhârî, Sadruşşerîa, Molla Fenârî ve Molla Hüsrev gibi usulcüler, Hanefiler arasındaki bu görüş ayrılığına değinmişlerdir.

100 Semerkandî, *Mizân*, s. 753; Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, s. 202.

101 Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 407; Pezdevî, *Usûl*, IV, 18.

b. Hanefiler İçindeki Görüş Ayrılığının Mu'tezile'ye Yakınlık Bakımından Tahlihi

Semerkandî ile onu takip eden Lâmişî (hicri 6. yüzyıl), hata eden müctehidin nerede hatalı olduğu konusundaki Hanefilere ait iki farklı görüşü, ehl-i hak içinde bir ayırım olarak görmektedirler. Allah katında muayyen bir hüküm bulunmadığına binaen her müctehidi isabetli kabul eden musavvibenin görüşlerini ise ayrı bir kategoride saymışlar ve musavvibenin sadece Mu'tezile'den ibaret olmadığını Eş'ariler'in birçoğunun da musavvibeden olduğunu belirtmişlerdir. Semerkandî'nin kendisi, eşbeh görüşünü Mu'tezile'nin sadece bir kısmına nispet etmiştir.¹⁰² Dolayısıyla herhangi bir usulcünün isabet meselesinde musavvibenin görüşünü benimsemiş olması halinde bile sırf buna bakarak Semerkandî'nin onu Mu'tezile'den saymış olacağı söylenemez. Kaldı ki Hanefiler içinden isabet meselesinde musavvibe ve Mu'tezile'ye ait görüşleri benimseyen kimseler olduğuna dair bir ifadeye ne Semerkandî ne de Lâmişî'nin eserinde rastlanmaktadır. Ayrıca bu eserlerde, isabet meselesinde Hanefiler içinden Mâtürîdî'ye muhalif olanların, Kerhî veya Cessâs gibi Iraklı Hanefiler olduğu da söylenmemektedir. Bunun yerine Mâtürîdî'ye muhalif olanların yine Semerkand meşâyihından sayılan Rüstüfgenî ve onun takipçileri olduğu belirtilmektedir ki Hanefilerin nerdeyse tamamı onların görüşünü paylaşmaktadır. Dolayısıyla Semerkandî tarafından dile getirilen ve hata eden müctehidi hem başta hem de sonda hatalı kabul eden görüşün, Mu'tezile'nin tasvib görüşüne meyleden Iraklı Hanefilere cevap olduğu iddiası,¹⁰³ bizzat Semerkandî ve Lâmişî gibi usulcülerin eserleri bakımından savunulabilir değildir.

Semerkandî'nin, başka konularda Iraklı Hanefilerden birini veya birkaçını isim vererek eleştirip eleştirmediği ve eleştirdiyse Mutezile'ye yakın oldukları için mi eleştirdiği meselesi ayrı bir araştırma konusudur. Yine metinsel çerçevede haricinde, günün toplumsal yaşamındaki gruplaşmalar da¹⁰⁴ mezkûr usul eserlerinden tespit edilebilir değildir. Bu sebeple usul kitapları dışındaki kaynaklardan yapılan arka plan okumalarının, usul metinlerinde yer alan ifadeleri aşması ve hatta onlarla ters düşmesi durumunda ihtiyatlı davranıp müellifleri kendi dilinden anlamaya çalışmak en sağlıklı yoldur diye düşünüyoruz. Bize göre hata eden müctehidin nerede hatalı olduğu meselesi ile Hanefilerin musavvibeden olup olmadığı meselesi birbirinden ayrı meselelerdir. Müctehidin nerede hatalı olduğu konusunda kendi mezhepleri içinde ihtilaf bulunduğunu söyleyen Hanefî usulcüler, bununla bazı Hanefilerin musavvibeden bazılarının muhattueden olduğunu değil, muhattie içindeki bir görüş ayrılığını kastetmektedirler.

Öte yandan, Hanefiler arasındaki görüş ayrılığı, söz konusu usulcülerin kendi

102 Semerkandî, *Mizân*, s. 754.

103 Zysow, "Mu'tazilism and Mâtürîdism in Hanafî Legal Theory," s. 240, 242-243. Ayrıca bkz. Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 151.

104 Gruplaşmalar ifadesiyle, yukarıda değindiğimiz ve tarihte bazı bölgelerde Hanefilerin Mutezili olmakla suçlanarak takibata uğramasına neden olan sosyal olayları kast ediyoruz.

görüşleriyle ilgili olup Ebû Hanîfe'nin ictihadda isabet meselesinde hangi görüşte olduğuna dair bir tartışma değildir. Ebû Hanîfe'nin görüşü hakkında Hanefî usulcülerin birbirine ters düştüğünü gösterecek bir bulguya rastlamış değiliz. Çünkü bizzat Semerkandî ve Lâmişî, Ebû Hanîfe'nin ifadesinin, Rüstügfeni başta olmak üzere diğer çoğunluk Hanefîlerin görüşünü desteklediğini belirtmişlerdir. Buna göre her müctehidin isabetli, Allah katındaki doğrunun ise tek olduğuna dair Ebû Hanîfe'ye nispet edilen meşhur söz, müctehidin ulaştığı sonuçta isabetli değil ictihadında isabetli olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Lâmişî ve Kâsânî (ö. 587/1191) tarafından daha açık vurgulanan bu yorum, diğer Hanefîlerin yorumundan farklı değildir.¹⁰⁵

c. Müctehidi Başta veya Sonda Hatalı Sayılmasının Anlamı ve İctihadda İsalet Meselesinde Semerkandî'nin İçinde Bulunduğu Taraf

Hata eden müctehidin hem başta hem sonda hatalı olduğunu söyleyen Semerkandî gibi usulcüler, bu müctehidi yalnız sonda hatalı kabul eden çoğunluk Hanefîlerden ayrı düşmüşlerdir. Öyleyse önce, başta veya sonda hatalı olmanın ne demek olduğunu, ardından da hem başta hem de sonda hatadan söz eden Semerkandî'nin ictihadda isabet meselesindeki taraflardan hangisinin yanında yer aldığını ortaya koymak gerekmektedir.

İctihadda isabet meselesinde müctehidin başta (ibtidâen) veya sonda (intihâen) hatalı olması şeklindeki değerlendirme Hanefîlere özgüdür. Bu ifadelerin ne anlama geldiği hakkında genel bir ifadeyle başta hata ve isabetin, ictihadda hata ve isabet; sonda hata ve isabetin ise ictihadın götürdüğü sonuçta, hadisenin hükmünde hata ve isabet anlamına geldiği söylenmektedir.¹⁰⁶ Detaya inildiğinde ise Debûsî, Pezdevî ve onları takip edenlere göre, başta yani ictihadda hata-isabet, ictihadla yapılan amelin sahih olmasıyla ilgilidir. Debûsî'ye göre müctehid başta isabetli sonda hatalı kabul edildiğinde, sondaki hataya rağmen müctehidin amelinin şer'an sahih olarak vaki olacağı söylenmiş olur ki bu görüş, ifrat ve tefrit arasında mutedil bir görüştür. Müctehidi başta da hatalı kabul edenler ise hata ortaya çıkınca geçmişteki amelin batıl olduğuna kanidirler. Debûsî, Şâfiî'yi de bu grupta kabul etmekte ve onun, kible konusunda ictihadıyla hareket edip sonra hatalı olduğunu fark eden kimseye iade öngördüğünden bahsetmektedir. Nesefî de, hata eden müctehidi başta da hatalı kabul eden Mâtürîdî'ye göre hata eden müctehidin amelinin sahih olmadığını söylemektedir.¹⁰⁷

Debûsî ve ondan alıntı yapan Hanefî usulcülerin belirttiğine göre, hata eden müctehidin hem başta hem sonda hatalı olduğunu ve dolayısıyla amelinin batıl olduğunu kabul edenler, bu hususu, bir nasla amel ettikten sonra onun mensuh olduğu öğrenildiğinde ya da bir kıyasla amel ettikten sonra onun nassa muhalif

105 Semerkandî, *Mizân*, s. 753; Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, s. 202; Kâsânî, Alâüddin, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1394/1984, I, 249. Krş. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 102.

106 Semerkandî, *Mizân*, s. 753; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 19.

107 Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 407, 410-414; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 19; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 171.

olduğu öğrenildiğinde, yapılan amelin batıl olmasına benzetmektedirler. Bir kişinin, temizliğinden şüphelendiği elbisenin veya suyun istishâben temiz olduğuna kanaat getirerek bunlarla namaz kılması, sonra da bunların necis olduğu ortaya çıkınca amelinin asıldan fasid olması da bunun gibidir. Aynı şekilde kible yönünü araştırarak namaz kılanın hatası sonradan ortaya çıkırsa namazı iade etmesi gerekir. Onların bu izahına karşı çıkan Debûsî, sayılan örnekler arasında farklılık bulunduğunu belirtmektedir. Mesela nassa muhalif ictihada binaen yapılan amelin iade edilmesi, en başta ictihadın sıhhat şartlarına uygun yapılmamasına mebnidir. Çünkü nas, ulaşılması mümkün olan bir şeydir ve ona aykırı ictihad eden kusurludur. Amelin iadesinin gerekmemesi ise delilin değişik haller gösterdiği ve hakikate tam olarak ulaştıramadığı durumlardadır. İctihad ettiği halde hatalı tarafa doğru namaz kıldığı anlaşılan kişi iade etmez. Çünkü kible; güneş ve yıldızlara göre tespit edilmektedir ve bu delillerin de türlü halleri bulunduğundan tam olarak hakikate ulaşmak mümkün olmamaktadır. Delil kusurlu olduğu için yükümlülük kibleye dönmek değil kible olduğu umulan tarafa dönmektir. Aynı şekilde fakir zannıyla bir kişiye sadaka verdikten sonra bu kişinin zengin olduğu ortaya çıkarsa tekrar vermek gerekmez. Çünkü başka birinin fakirliğini tam olarak gösteren delil bulunamaz ve bunda zorluk vardır. Delilin bu durumu, yapılan amelin geçerli sayılmasını gerektirir. Fakat necis elbise ve su ile namaz kılanın durumu farklıdır. Bunlarda hata olduğu açığa çıkınca amelin iadesi gerekir. Çünkü araştırmayı kusurlu yapmıştır.¹⁰⁸

İctihadın başında hatayı, amelin iptal olması ve iade gerekmesi şeklinde açıklayan Debûsî gibi usulcüler bulunmakla birlikte, müctehidin başta hatalı olduğunu bizzat benimseyen Semerkandî, bu görüşün, hatalı ameli iade etmeyi gerektirmesinden bahsetmemekte ve kible meselesinde hata ortaya çıktığında iadenin gerekmeyeceğini söylemektedir. Ona göre bu durum, teyemmümlle namaz kıldıktan sonra su bulunması halinde iade gerekmemesine benzemektedir.¹⁰⁹ Bu da göstermektedir ki söz konusu görüşün sahiplerine başka usulcüler tarafından nispet edilen neticelere ihtiyatlı yaklaşılması gerekmektedir.

Sadruşşerî'ya göre başta isabet ve hata, delile nazaran isabet ve hata; sonda isabet ve hata ise hükümde isabet ve hatadır. Ona göre hata eden müctehidi başta isabetli kabul edenler, onu delile nazaran yani, gerekli şartları ve erkanı taşıyan (zannî) bir delil getirme bakımından isabetli ve *fa'tebirû* emrine uymuş kabul etmektedir. Çünkü şer'î konularda burhân-ı kat'î getirmek onun gücü dahilinde olmayan bir şey olup zannî delil bulması yeterlidir. Molla Hüsrev de başta isabetli olmayı, Sadruşşerî gibi açıklamıştır.¹¹⁰ Bu izahta, müctehidi başta hatalı kabul edenler hakkında, ictihadla yapılan ameli batıl gördükleri ve iadeyi gerekli gördükleri şeklinde bir nispet yapılmamaktadır.

108 Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 410-414; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 27; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, II, 422-423.

109 Semerkandî, *Mizân*, s. 762.

110 Sadruşşerî, *et-Tavzîh*, II, 252; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, II, 467.

Müctehidin başta isabet veya hata etmesi, icthad emrine uyma ve kendince (zannî) delil getirme bakımından ele alındığında müctehidin başta hata ettiğini söylemenin anlamsızlaşacağı ve savunulamayacağı ortaya çıkmaktadır. Bunu ileri süren İbnü'l-Hümâm, Hanefiler arasında muhtar görüşe göre hata eden müctehidin başta isabetli sonda hatalı kabul edildiğini belirtmiş, ardından da hem başta hem de sonda hatalı kabul edenlerin bulunduğunu ileri sürmenin ve Hanefiler içinde görüş ayrılığından bahsetmenin gerçekliği yansıtmadığını ifade etmiştir. Daha sonra şöyle demektedir: “İctihad emrine uymak anlamında başta hata kesinlikle söz konusu değildir. Emri yerine getirmek hata sayılamaz. Müctehidin başta hatalı olması, icthadın sıhhat şartlarından bazılarını ihlal etmesi şeklinde anlaşılacak olursa bunun hatalı kabul edilmesinde de ittifak vardır”.¹¹¹ Dolayısıyla İbnü'l-Hümâm, hata eden müctehidin başta hatalı olup olmadığı bakımından Hanefiler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu söylemenin anlamsız olduğuna işaret etmektedir. İbn Nüceym de onun tahlilini alıntı yapmıştır.¹¹² Bu tahlil, görüş ayrılığını gündeme getiren Semerkandî'ye bir eleştiri gibi gözükmektedir.

Hanefiler arasındaki görüş ayrılığının lafzî olabileceğini belirten İbn Emîri'l-Hâcc'a göre, hata eden müctehidi hem başta hem de sonda hatalı kabul edenler, müctehidin tutunduğu delilin hükme götürmesi gerektiğini, götüremediğinde ise hem delilde hem sonuçta hata etmiş sayılacağını savunmaktadırlar. Hata eden müctehidi başta isabetli kabul edenler ise icthadın şartlarına riayet ve delil bulma konusundaki gayrete itibar etmektedir.¹¹³ Dolayısıyla bundan, söz konusu tartışmanın pratik bir neticesinin olmadığı anlamı çıkar. Lafızdaki farklılık ise, Semerkandî gibi düşünenlerin, delilin hükme ulaştırmasını ve dolayısıyla isabet yükümlülüğünü öngörmüş olmalarıdır. İctihadda isabet meselesinin temelinde yer alan Allah katındaki doğruya isabet hakkında ise her iki grup da aynı görüştedir ve her müctehidin sonda (intihâen) isabetli olmadığını kabul ederler. Bunun karşısında ise her müctehidin sonda yani Allah katındaki doğru bakımından isabet ettiğini savunan musavvibe vardır.

Kameru'l-Akmâr müellifi Abdülhalim Leknevî (hicri 13. yüzyıl), başta veya sonda isabetli olmanın ne anlama geldiğine dair ileri sürülen görüşleri ve bunlardan hangisinin Mâtürîdî tarafından savunulmuş olabileceğini genişçe tartışarak konuyla ilgili dört izaha yer vermiştir:

1) Başta hata, müctehidin ecir alamayacak olması; sonda hata, müctehidin muaheze edilmemesi anlamına gelmektedir. Bu izah dikkate alınır, hem başta hem sonda hatalıdır diyenlere göre, hata eden müctehid muaheze edilmeyecek fakat ecir de alamayacak; başta isabetlidir diyenlere göre ise ecir alacaktır. Ancak bu açıklama yanlıştır. Çünkü hata eden müctehidin ecir alacağına, bazı Mu'tezile dışında ittifak vardır. Dolayısıyla Mâtürîdî hata eden müctehidin ecir alamayacağını söylemiş olamaz.

111 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 391.

112 İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, III, 41.

113 İbn Emîri'l-Hâcc, *et-Tahrîr*, III, 391.

2) Başta hata, hataya dayanarak yapılan amelin batıl olması; sonda hata ise, hata açığa çıktığında kaza vb. şeylerle amelin telafi edilmesidir. Buna göre müctehidin hem başta hem de sonda hatalı olduğunu söyleyenler, hata üzere bulunan amelin batıl olduğunu ve hata ortaya çıkınca kaza vb. şeylerle telafi edilmesi gerektiğini söylemiş olur. Başta isabetli sonda hatalıdır diyenler ise, amelin batıl olmadığını ancak hata ortaya çıkınca kaza vb. gerektiğini söylemiş olur. Bu izah da doğru değildir. Çünkü Mâtürîdî, müctehidlerin ihtilaf ettiği hususlarda hangi görüşle amel edilirse edilsin caiz olacağını açıklamıştır. Hatta bu konuda icmâ vardır. Mesela Bedir esirleriyle ilgili de ayetle ikaz yapıp hata ortaya çıktıktan sonra geriye dönük telafi yapılmamıştır.

3) Başta hata, ictihad fiilinde hata; sonda hata ise neticeyi istihraç etmekte hatadır. Bu izah da yanlıştır. Çünkü müctehidin ictihad emrine boyun eğmesi hatalı sayılamaz. İctihad fiili, boyun eğmenin göstergesidir.

4) Çoğunluğa göre başta hata, ictihad derken mukaddimelerin tertibinde hatadır. Sonda hata ise, neticeyi istihraç etmede hatadır. Bu açıklama Mâtürîdî'nin kavlinde bulanıklık bırakmaz. Buna göre hata eden müctehidi hem başta hem sonda hatalı kabul etmek, hem mukaddimelerin tertibinde hem de bunlardan sonuç çıkarmada hatalı kabul etmek anlamına gelir. Ancak bu izah kabul edilecek olursa o takdirde muhtar olduğu söylenen ve çoğunluk Hanefilerce savunulan görüş de anlamlı olmaz. Çünkü onlar hata eden müctehidi başta isabetli kabul etmektedirler. Mukaddimelerin tertibi sahih olmasına rağmen neticede hata bulunduğunu söylemek anlaşılabilir bir durum olacaktır. Ancak, zannî delillerin hükmü lazım kılmadığı, delilde ve mukaddimelerin tertibinde sahihlik ve isabet söz konusu olsa bile hükümde ve neticeyi çıkarmada hata olabileceği söylenirse o takdirde bu görüş de anlaşılır hale gelir.¹¹⁴

İbn Emîrî'l-Hâcc ve Leknevî'nin açıklamaları, Hanefiler arasındaki görüş ayrılığının ictihadî meselede müctehidin kullandığı delilin hükme ulaştırıp ulaştırılmaması bakımından yaşandığına işaret etmektedir. Delil hükme ulaştırılmalıdır diyen Semerkandî gibi usulcüler isabet yükümlülüğünü öngörmekte ve isabet olmayınca mutlak olarak hata kavramının kullanılmasında sakınca görmemektedirler. Çoğunluk Hanefiler ise isabet yükümlülüğünü öngörmemekte ve mutlak hatadan değil kısmî hatadan yani müctehidin sadece sonda hatalı olduğundan söz edilmesini uygun görmektedirler.

Hata kavramını mutlak olarak kullananların isabet yükümlülüğünü öngörmesi sebebiyle olmalı ki Abdülazîz Buhârî, Semerkandî'nin Mâtürîdî'ye nispet ettiği bu görüşü, ictihadî meselede kat'î delil bulunduğunu ve bu delil sayesinde doğruya isabet etmenin şart olduğunu ileri süren Esam gibi Mutezililerce savunulan beşinci görüşle örtüşürmüştür.¹¹⁵ Fakat daha önce geçtiği üzere Esam gibi düşünenlerin

114 Leknevî, *Kameru'l-Akmâr*, II, 171.

115 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 19. Ayrıca bkz. Özen, Şükrü, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*,

görüşleri, hata eden müctehidin ecir alamaması yanında günahkar olması gibi hususları da içermektedir. Halbuki Semerkandî, kendisinin ve Mâturîdî'nin benimsemiği görüşe göre hata eden müctehidin sadece mazur olmayacağını ayrıca ecir alacağını söylemiş ve ictihadî meseledeki delili kat'î değil, zâhir kabilinden kabul etmiştir.¹¹⁶ Kısacası o, ictihadi meselede kat'î delil bulunduğunu savunmamaktadır. Dolayısıyla Semerkandî ve Mâturîdî'nin görüşünü, Esam gibi Mutezilîlerin ve ictihad karşıtlarının savunduğu görüşler kapsamında değil Sem'ânî ve İbnü's-Sübki gibi Şâfilîlerce savunulan sekizinci görüş kapsamında değerlendirmek bizce daha isabetlidir.

SONUÇ

İctihadda isbet meselesiyle ilgili Ebû Hanife'nin sözü, “*her müctehid isabetlidir, Allah katında doğru tektir*” şeklindedir. Bu çizgide yürüyen Hanefilerin, Allah katında muayyen bir hüküm bulunduğunu ve doğrunun teklîğini savundukları, yaygın tabirle muhattie içinde yer aldıkları tespit edilmiştir. Hanefî usulcüler, ictihadda isbet hakkındaki görüşlerini, “*müctehid hata da eder, isbet de eder,*” veya “*hata eden müctehid başta isabetlidir, sonda hatalıdır*” biçiminde ifade etmişlerdir. Dolayısıyla müctehidin hata edebileceğini kabul eden Hanefiler bu bakımdan muhattie tarafında yer alırken, bu hatanın mutlak bir hata olmadığını ve müctehidin ictihada başlarken isbet ettiğini söylemekle de muhattie içindeki bazı gruplardan farklı bir konumda yer almışlardır. Şayet her müctehidin başta isbet ettiğini ve ecir alacağını kabul etmeleri sebebiyle Hanefileri musavvibeden saymak gerekcek ise, o takdirde nerdeyse bütün usulcülerini musavvibeden saymak gerekecektir. Halbuki musavvibeden olmanın alameti, her müctehidin bir yönden isabetli olduğunu söylemek değil ictihad sahasında “doğruların çokluğu”nu kabul etmektir.

İctihadda isbet meselesinde Cessâs'ın farklı yorumlanmaya müsait anlatımlara yer verdiği görülmekle birlikte onun görüşleri iyi incelendiğinde, Allah katında muayyen bir hüküm bulunduğunu kabul bakımından diğer Hanefilerden farklı bir görüşe sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Farklı ekollere mensup müelliflerce tasvib görüşüyle ilişkilendirilen; a) Karşıt kıyasların denklîği halinde tahyîrin geçerli olması, b) Avâmın istediği âlime mi yoksa daha bilgili gördüğü âlime mi tabi olacağı, c) Sükûtî icmâ meselesinde, sükûtun muvâfakata delâlet edip etmeyeceği, d) İlletin tahsisinin caiz olması gibi konulardan yalnız sonuncusunda Cessâs, sonraki Hanefilerden farklı düşünmektedir ki Debûsî ve İbn Abdîşşekûr gibi Hanefiler de bu konuda onunla aynı görüştedir. Kaldı ki illetin tahsisi görüşüne sahip olmak veya ictihadda isbet meselesinde musavvibeden olmak ile Mutezilî olmanın aynı anlama gelmediği ve bu görüşlerden birinin diğerini zorunlu kılmadığı, sonraki Hanefilerce ortaya konmuştur.

Yayına Hazırlayan: Sönmez Kutlu, Avrasya Yayın Reklam Matbaacılık, Ankara, 2003, s. 240; Apaydın, “İctihad,” *DİA*, XXI, s. 442.

116 Semerkandî, *Mizân*, s. 760, 761.

İctihadda isabet meselesinde, Hanefî usulcülerin musavvibeden ve onun bir kolu olan eşbehçiler olduğunu söyleyenler, başka mezheplere mensup usulcülerdir. Bunlardan kimi Hanefî imamları, kimi Hanefîlerin çoğunluğunu, kimi Kerhî'yi hedef almaktadır. Cessâs'ın isminin verilerek musavvibeden sayılması ise görebildiğimiz kadarıyla son dönemdeki bazı çalışmalarda gündeme getirilmiştir. Daha önce ismini vererek onu musavvibeden sayan bir müellife rastlamış değiliz. Bütün bu eleştirilerde esasında şahısların değil genel olarak Hanefî anlayışın eleştirildiği anlaşılmaktadır ki, dışarıdan dillendirilen bu tür isnatları miyar kabul ederek yarıda bulunmanın yanıltıcı olacağı aşikardır. Mühim olan, kendi eserleri bulunan şahsiyetleri başkalarının nasıl tanımladığı değil, onların kendilerini hangi tarafta gördüğü ve eserlerinde ne dedikleridir.

Gördüğümüz kadarıyla ictihadda isabet meselesinde musavvibe veya muhattie tarafında yer almak bakımından, hiçbir Hanefî usulcü diğer Hanefîlerden farklı bir görüşü benimsememiş, mezhep içinde böyle bir ayrılıktan bahseden bir Hanefî usulcü de olmamıştır. Ebu Hanife'den itibaren ictihadda isabet meselesinde Hanefî çizgi aynen korunmuştur. Semerkandî tarafından bir görüş ayrılığı dile getirilmişse de bu, musavvibe veya muhattie tarafında yer alma biçimindeki bir ayrılık değil, muhattie içindeki bir ayrılıktır. Bu ayrılık, bazı günümüz yazarlarının iddia ettiği gibi Semerkandlıların Iraklılara karşı çıktığı bir husus olmaktan ziyade, İmam Mâtürîdî ile yine o bölgenin âlimlerinden olan Rüstüfgenî arasında ortaya çıkan bir görüş ayrılığıdır. Esasen klasik dönem öncesi ve sonrasındaki Hanefîlerin geneli bu konuda Mâtürîdî'ye nispet edilen görüşü değil, diğer görüşü tercih etmiştir.

Iraklı ve Semerkandlı Hanefîler arasında var olduğu söylenen başka konulardaki görüş ayrılıkları hakkındaki araştırmalarda da, gerçekçi olmayan genellemelere yer verilip verilmediği ve bu konularda sonraki Hanefîlerin, farklı görüş bildiren birkaç Semerkandlı usulcüyü mü yoksa çoğunluk Hanefîleri mi takip ettiği gibi hususların açıklığa kavuşması, başka spesifik çalışmaları gerektirmektedir.

HANEFÎ USÛLÜNDEKİ BAZI PRENSİPLERİN İMAM EBÛ HANİFE'YE NİSPETİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Musa GÜNAY*

Examination of Some Principles of Hanafi Legal Thought Attributed to Abû Hanifah

In this article, after it is given information about the scientific (ilmî) environment of Abu Hanifa's period, it is specified that the ranking of shari evidences are different from the next period's ranking in the methodological works. It is also examined Abu Hanifa and Hanafi methodologists ,who systematized and developed his method , are dissented from their Imams in some principles. It is seen that Abu Hanifa and the next methodologists are not the same in some of the basic criterions of understanding, commentation and checking the accuracy of Sunnah, a shari evidence. It is also dealt with the value of the ijma (concensus) as a şer'i evidence (hüccet) and the importance of concensus by silence (sükûti icmâ) which is a kind of ijma in Abu Hanifa's ijthihad method. Generally Abu Hanifa's ijma approach, specifically his approach to concensus by silence (sükûti icmâ) are dissented from the most accepted Hanafi methods.

Giriş

Bu makale, İmam Ebû Hanîfe'nin (v. 150) ictihad usûlüyle Hanefî mezhebinin klasik eserlerinde ona nispet edilen usûl arasında var olan bazı farklılıkları ortaya koymayı hedeflemektedir. Biz esas olarak Hanefî usûl eserlerinde İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilerek onun ictihad yöntemi olarak sunulan bazı kaidelerin değerlendirilmesini yaparak, gerçekte İmam Ebû Hanîfe'nin bu konularda hangi usûl kurallarını izlediğini ortaya koymaya çalışacağız.

Ebû Hanîfe'nin Yaşadığı Dönem

Ebû Hanîfe'nin tam olarak hangi dönemde yaşadığının tespit edilmesi, sadece bir makaleye giriş çerçevesinde değerlendirilmemesi gereken, aynı zamanda önemli bazı usûl kurallarına da etki eden bir konu olarak durmaktadır. Onun hayatını ele alan eserlerde, ne zaman doğduğu konusundaki ihtilafların temelini

* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

de –tespit edebildiğimiz kadarıyla- Allah Rasûlü'nün (sav) en hayırlı nesiller diye zikrettiği kuşağa dahil olup olmaması oluşturmaktadır. Allah Rasûlü'nün (sav) sahabe ve tâbiîn dönemlerine özel bir yer vererek onları takdir etmesi, Müslüman ilim adamlarının zihniyetine yön vermiş ve mesela icmâ delilinin ele alındığı usûl kitaplarında sahabe icmâi, ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. O kadar ki temelde icmâ deliline karşı olanlar bile sahabe icmâına bir şer'î delil olarak yer vermiştir.¹ Ebû Hanîfe'nin hangi nesle dahil olduğu meselesi, bu durumda ayrı bir öneme sahip olmaktadır. İleride onun icmâ anlayışını ele alırken ayrıntılı olarak yer vereceğimiz için burada Cessâs'ın, (v. 370) ona ait bir sözü değerlendirmesine temas edeceğiz. Cessâs, Ebû Hanîfe'nin “Tâbiînin icmâ ettiği meselelere gelince onlarla rekabet ederiz” sözünü açıklarken onun tâbiînden olduğu için bu sözü sarf ettiğini belirtmektedir.² Bu nispetle İmam Ebû Hanîfe, kendi kuşağının ictihadlarından ayrılabilme hakkını da kazanmış olmaktadır. Bir başka ifadeyle o, sonraki nesle ait bir müctehid olsaydı, tâbiîn fukahasının icmâına aykırı ictihadda bulunması mümkün olmayacaktı.

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde İmam Ebû Hanîfe'nin doğduğu döneme baktığımızda, onun hangi kuşağa mensup olduğunun önemi daha da net olarak ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe'nin doğum tarihine ilişkin farklı görüşler olsa da,³ hicrî 80 yılında Kûfe'de doğduğu daha çok kabul görmektedir.⁴ Ebû Hanîfe'nin doğduğu yıla bağlı olarak sahabeye yetişip yetişmediği konusu da tartışılmıştır. Tabakat yazarlarının çoğunluğu onu tebe-i tâbiînden kabul etse de bazı yazarlar onun sahabe döneminde dünyaya geldiğini, Enes b. Mâlik, Amir b. Tufeyl, Abdullah b. Hibr gibi bazı sahabelerle görüştüğünü kaydeder.⁵ Serahsî, (v. 483) Ebû Hanîfe'nin her ne kadar sahabe döneminde doğmuş olsa ve bazı sahabelerle görüşmüşse de esas itibariyle tâbiîn döneminde yetişmiş olduğunu söyler.⁶ İbn Âbidîn de (v. 1252) Ebû Hanîfe'nin, babasıyla hacca gittiğinde sahabeden Abdullah b. Cez' ile görüştüğünü ve ondan hadis dinlediğini nakleder.⁷

Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemin geleneğine uygun olarak pek çok hocadan ders almış ve akranlarıyla da görüş alışverişinde bulunmuştur. Hocaları arasında Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (v. 122) ayrı bir yeri vardır. Ebû Hanîfe, yirmi iki yaşında iken katıldığı bu ders halkasına, hocası Hammâd'ın vefatına kadar devam

1 Abdülaziz Buharî, *Keşfü'l-Esrar*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 2009, III, 356.

2 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, II, 120.

3 Kureşî, hicrî 61 ve 63 yıllarında doğduğuna dair rivayetlerin olduğunu belirtir. Ancak, o, hicrî 80 yılında doğduğunu sahit olarak görür (*el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. İsa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1978, I, 27). Abdülhâh Leknevi, *en-Nâfiu'l-Kebir Şerhu'l-Câmi's-Sağir*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 41. Kevserî, ilgili tarihlerin değerlendirmesini yaptıktan sonra hicri 70 yılında doğmuş olduğu bilgisini daha doğru görmektedir (*Te'nübü'l-Hatib*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, Beyrut, 1981, s. 44).

4 Hatib, Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, t.y, XIII, 330; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, thk. Zekeriyya Amirat, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 126; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, I, 27; Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, Dârü'l-Buhusi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, I, 13.

5 Hatib Bağdâdî, *Tarih*, XIII, 324; Zehebî, *Tezkire*, I, 168; İbn Hallikan, onun dört sahabeye yetiştiğini, ancak onlarla karşılaşmadığını söylemektedir (*Vefeyâtü'l-Ayân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut, 1978, V, 406).

6 Serahsî, *el-Mebûsât*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1983, I, 3.

7 İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, thk. Hüsameddin b. Muhammed Salih Fefur, Ma'hedu Cemiyetü'l-Fethi'l-İslâmi, Dimaşk, 2000, I, 54.

etmiştir.⁸ Onun Basra, Kûfe ve Irak bölgesinin ileri gelen âlimlerinin hadis ve fıkıh meclislerine iştirak ettiği, yüze yakın tâbiîn âlimiyle görüştüğü⁹ ve birçok kimse-den hadis dinlediği rivayet edilir.¹⁰ Ebû Hanîfe'nin ders aldığı hocaları arasında Şîa imamlarının olması da dikkat çekicidir. Zeyd b. Ali (v. 122), Muhammed Bâkır (v. 114), Cafer Sâdık (v. 148) ve Ebû Muhammed Abdullah b. Hasan (v. 145), onun ders aldığı veya görüş alışverişinde bulunduğu Şii âlimlerdendir.¹¹

Ebû Hanîfe seyahatleri ve zorunlu ikametleri sırasında Atâ b. Ebû Rebâh, (v. 115) İkrime (v. 105) ve Nâfi'den (v. 117) hadis dinlemiş, onlar vasıtasıyla Mekke ve Medine ilmini öğrenmiştir.¹² Hatta devrinin sapık fırka mensuplarından olan Câbir b. Yezid Cûfî (v. 165) gibi kişilerle de görüşmüş ve onlarla münazara etmiştir.

Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde değişik fikir gruplarıyla yapmış olduğu temaslarla fikhî meselelere bakış açısını genişletmiş, İslâm toplumunun fıkıh anlayışını çeşitli yollardan almıştır.¹³ Bununla birlikte onun beslendiği asıl kaynak ve ekolü şu şekilde ifade etmek mümkündür: Abdullah b. Mes'ud ve Ali b. Ebû Talib-Şureyh, Alkame b. Kays, Mesruk b. Ecda, Esved b. Yezid-Şâbî, İbrahim Nehâi-Hammâd b. Ebû Süleyman-Ebû Hanîfe.¹⁴ Şimdi bu hocalara biraz daha yakından bakacağız. Bu bilgi kanalları, aynı zamanda onun usûlünün oluşmasını da sağlamıştır. Hatîb Bağdâdî'nin naklettiğine göre bu kaynakları şöyle sayabiliriz:

“Mansur, Ebû Hanîfe'ye bu ilmi kimden aldığını sorunca, imam şu karşılığı verdi: ‘Hz. Ömer'den ilim alanlar vasıtasıyla Hz. Ömer'den, Hz. Ali'den ilim alanlar vasıtasıyla Hz. Ali'den, Abdullah b. Mes'ud'dan ilim alanlar vasıtasıyla İbn Mes'ud'dan aldım. İbn Abbas zamanında dünyada ondan daha âlimi yoktu.’ Bunun üzerine Mansur ‘Sen işini son derece sağlam tutmuşsun; ilmi kaynağından elde etmişsin’ dedi.”¹⁵

Gerçekten de Abdullah b. Mes'ud, Hz. Ömer döneminde Kûfe'ye yerleşmiş ve orada tefsir, fıkıh ve kıraat ilimlerinin temellerini atan kişi olarak kabul edilmiştir. Onun Hz. Ömer'le aynı metodu kullanıyor olmasından dolayı, bir yönüyle İbn Mes'ud, yukarıdaki rivayette Ebû Hanîfe'nin dile getirdiği gibi, Hz. Ömer'in ilmine de aracılık etmiş oluyordu. Hz. Ömer her ne kadar Medine'nin dışında ikamet etmiş olmasa da onun ilmi, bu sayede Kûfe'ye de taşınmış oluyordu.¹⁶

8 Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 90; Uzunpostalcı, “*Ebû Hanîfe*”, *DİA*, X, 131.

9 Hamidullah, *İmam-ı Âzam ve Eseri*, s. 23.

10 Süyûtî, Ebû Hanîfe'nin tâbiîn ve ondan sonra gelenlerden rivayette bulunduğu kimselerin listesini verir. (*Tebyîzu's-Sahîfe*, s. 39). M. Yûsuf Salihî de Ebû Hanîfe'nin hocalarının listesini vermektedir (*Ukûdü'l-Cüman*, s. 63).

11 Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 94; Hamidullah, *İmam-ı Âzam ve Eseri*, s. 23, 63; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010, s. 19.

12 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 181.

13 Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 91; Hamidullah, o dönemdeki fıkıh anlayışlarının henüz tam olarak ayrılmadığını, Müslümanların ortak bir fıkıh olduğunu belirtmekte ve fikir özgürlüğü ve hoşgörü ruhuna dikkat çekmektedir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanındaki çalışmalarını da onun İslâm fıkıhını –Hanefî fıkıhını değil– düzenlemesi olarak görmektedir (*İmam-ı Âzam ve Eseri*, s. 24).

14 Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 170.

15 Hatîb Bağdâdî, *Tarih*, XIII, 334.

16 Burada ayrıca re'y ehli ile hadis ehlini bölge temelli bir ayrıma tâbi tutmanın tutarsızlığı da belirginleşmiştir. Çünkü Hz. Ömer, icthadlarıyla re'y ekolünün en önemli isimlerinden kabul edilir.

Ebû Hanîfe'nin doğup büyüdüğü Kûfe şehri, Hz. Ömer'in emriyle Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından hicrî 17 yılında askerî bir şehir olarak kurulmuştur.¹⁷ Kûfe, kurulduğu dönemden itibaren ilk devir İslâm tarihinde birçok siyasî olaya sahne olmuştur. Şehrin kozmopolit yapısı,¹⁸ bazı iç karışıklıklarda büyük rol oynamıştır. Buraya yerleştirilen Arap kabilelerinin İslâm öncesi dönemde var olan düşmanlıkları, burada da örtülü bir şekilde devam etmiştir. Bedevî-hadarî, güneyli-kuzeyli Arap kabileleri, Mevâlî, Yahudi ve Hıristiyanlardan oluşan şehir halkı, Hz. Ömer döneminden itibaren Abbasiler'e kadar birtakım siyasî çalkantı ve karışıklıkların odağında yer almıştır.¹⁹ Kûfe ve Basra'da çok sayıda Arap kabilesinin yanında, Müslüman olmuş yabancılardan meydana gelen kalabalık bir Mevâlî grubu da bulunuyordu. Ayrıca Irak bölgesi, İslâmiyet ortaya çıktığı sırada Helenizm, Fars, Arap ve hatta Hind kültürlerinin buluştuğu bir noktaydı. Bu bölge, siyasî bakımdan Şam-Mısır ittifakına rakip olan tek yerdi, Emevîler'e rakip siyasî ve fikrî cereyanlar hep bu bölgede toplanmıştı. Ayrıca Şîa, Havâric, Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi fırkalar burada ortaya çıkmıştır.²⁰

Bütün bu karışıklıklara rağmen Kûfe, ilim ve fikir hayatında yeni yorumlara imkân sağlayan bir zemin olmuştur. Özellikle de tefsir, hadis, dil, tarih, fıkıh ve kıraat gibi ilimlerde birçok âlim yetişmiş ve Kûfe merkezli ilmî ekoller ortaya çıkmıştır.²¹ Kûfe'nin mezkûr ilim dalları içerisinde özellikle hadiste de öne çıkarak bir merkez olması, hem son derece önemli bir gelişmenin ipuçlarını verir hem de İmam Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisi konusunda olumsuz görüş belirtenlerin –en hafif ifadesiyle– gözden kaçırdıkları bir husustur. İleride, onun sünnete bakışını ele alırken detaylı olarak aktaracağımız üzere, İmam Ebû Hanîfe, sünnet ve hadis bilgisi açısından yetersiz bir ortamda yaşamamıştır. Çağdaşları arasında yer alan ve Kûfe ve Basra'da yaşayan İbn Şübrüme, (v. 144) Süfyan Sevrî (v. 161) ve Osman Bettî (v. 143) gibi önemli fakihlerin aynı zamanda birer hadis imamı olarak da muteber kabul edilmeleri, bunun kanıtlarından sadece birisidir. İmam Buhârî, (v.

17 Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi, Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Hayatı-Hulefa-i Râşidîn-Emevîler, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayhan Yayınevi, İstanbul, 1985, II, 235.

18 Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, s. 96 vd.

19 Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 31; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 151.

20 Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 108.

21 Hz. Ömer tarafından Kûfe'ye gönderilen Abdullah b. Me'sud'un, burada birçok fakih ve kurrâ yetiştirmesini Hz. Ali "Bu beldeyi ilimle ve fıkıhla doldurdun" şeklinde dile getirmiştir. İbn Me'sud'un öğrencileri ve onların öğrencilerinin sayısı 4 bine ulaşmıştı. Ve Kûfe Müslüman şehirleri arasında benzersiz bir konuma yükselmişti (Kevserî, *Husnî't-Tekadî fi Sireti Ebî Yûsuf*, s. 11); Kevserî, ayrıca Kûfe'nin Arap ilimlerinin beşiği olduğuna da yer verir (*el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min Amâlî'l-İmam M. Zâhid el-Kevserî, İhkâku'l-Hak bi İbtâli'l-Bâtıl fi Muğîsi'l-Halk*, s. 167); Mustafa Sibaî, *İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri*, çev. Halil Kendir, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2009, s. 465, 482; Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, çev. Selman Başaran-M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 135; Fazlurrahman, Irak'ı "Sünnetin ikinci büyük ülkesi" olarak tavsif eder (İslâm, s. 116); Şeşen, Irak'ta meydana gelen ilmî çalışmaların İslâm dünyasının başka hiçbir yerinde görülmediğini belirtmektedir. (*Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 19, 31). Mütevâtir yedi kıraat imamından üçünün Kûfe'den, birinin de Basra'dan olması bu bölgenin ilim seviyesini gösteren önemli bilgilerdendir (Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 78, 79); Recep Şentürk, sahabe döneminden itibaren etbâu't-tâbiin dönemine kadar hadis râvi sayısına bağlı olarak yaptığı istatistikte, merkezin Medine'den Şam'a, oradan da Basra ve Kûfe'ye doğru nasıl kaydığını göstermektedir (*Toplumsal Hâfıza*, s. 52).

256) hadis öğrenmek için Kûfe'ye kaç defa geldiğini hatırlayıp sayamayacağını ifade eder.²² İbn Hazm ise (v. 456) ashâb-ı hadisin önemli bir kısmının Kûfe'de yetiştiğini söyler.²³ Bütün bunlara mukabil, bazı âlimlerin, Ebû Hanîfe'yi sahîh hadislere muhalefet etmekte mazur görerek güya onu ibrâ etmeleri ise,²⁴ ancak bu bilgileri yok saymakla mümkün olabilir.

Ebû Hanîfe, hayatının büyük bir bölümünü Kûfe'de şehrin siyasî ve sosyal yapısının oluşum sürecinde geçirmiştir. Dolayısıyla onun yetişmesinde ve düşünce yapısının şekillenmesinde Kûfe şehrinin ve düşünce geleneğinin büyük etkisi olmuştur.²⁵

Başta hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Kûfe şehri olmak üzere, Basra, Mekke ve Medine'de²⁶ bir süre kalan Ebû Hanîfe, hadis ve fıkıh meclislerine iştirak etmiştir. Özellikle Irak valisi İbn Hubeyre'nin hicrî 130 yılında onu hapse atmasından sonra, buradan çıktığında Mekke'ye gitmiş ve hilâfetin Abbasiler'e geçtiği döneme kadar burada kalmıştır.²⁷ Mekke'de tam olarak kaç yıl kaldığı bilinmemekle birlikte, bu konuda bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Hicrî 130 yılındaki tutukluluk süresi çok uzun olmayan İmam Ebû Hanîfe, hapisten çıktığında Mekke'ye gitmiş ve Ebû Cafer Mansur'un halife olmasından sonra (h. 136) Kûfe'ye dönmüştür. Buna göre yaklaşık olarak altı yıl Mekke'de kalmıştır.²⁸ Mekke'de kaldığı süre zarfında, burada yaygın olan ilim mirasını elde etme imkânı bulmuştur.

1. Erken Dönem İslâm Tarihinde İlimler ve İlgili Terimler

İmam Ebû Hanîfe'ye kadar olan dönemde İslâmî ilimler diye nitelendirilen hadis/sünnet, fıkıh, tefsir ve kelim ile bu ilimlerin yeni yeni oluşmaya başlayan usûllerinin henüz birbirinden bağımsız olmadığını biliyoruz. Aslında bu durum, ilimler arasındaki bağı koruma/koparmama anlamına da geldiğinden dini bütüncül bir şekilde ve doğru anlamaya daha elverişli gözükmektedir.²⁹ Bu elverişlilik

22 Kevserî, *Mukaddimetü Nasbi'r-Râye*, I, 36.

23 İbn Hazm, *İhkâm*, II, 333.

24 Kâdi İyaz, *Tertibü'l-Medârik*, I, 95.

25 R.Stephen Humphreys, bu etkileşimi şöyle dile getirir: "Kûfe ve sonra Bağdat'ı merkez alan Hanefiler, aşağı Irak'ın karmaşık, değişken toplumu ve bu toplumun ziraî ve ticarî karma ekonomisini, etnik çeşitliliğini ve kozmopolit kültürünü yansıtmaktadır (*İslâm Tarih Metodolojisi*, s. 262). Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta da şudur ki, Kûfe'de sosyo-kültürel yapının çeşitliliği tezi, tek başına fukahânın icthadlarını belirlememiştir.

26 Shibli Numani, *İmam Abu Hanifa*, çev. M. Hadi Hussain, New Delhi, Kitab Bhavan, 1988, s. 24, 26, 36.

27 Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 48.

28 Ebû Zehra, onun Mekke'de en az altı yıl kaldığını belirtir (*Ebû Hanîfe*, s. 48). Altı yıl kaldığını belirten diğer kaynaklar şunlardır: İnâyetullah İbلاغ, *el-İmamü'l-Âzam Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, s. 94; Hacı Şerif Ahmed Reşid Paşa, "*Ebû Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı*", sadeleştiren, Mevlüt Uyanık, *İslâmî Araştırmalar*, s. 262; Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde Ulemâ-İktidar İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2008, s. 200; Sibaî, *İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri*, s. 482.

29 Klasik kaynaklar içerisinde Şâtübî'nin eseri, bu bütünlüğü sağlayan önemli bir kaynaktır. Müellif, kitabın işlevini de anlattığı Mukaddime'de, (bütün) şer'î ilimlerde yükselme yollarını bildireceğini açıklamaktadır (*el-Muvâfakât fi Usûlîş-Şeria*, I, 18). Kitabı neşre hazırlayan A. Dıraz, Şâtübî'nin, eserini sünneti, müfessirlerin sözlerini, kelim bahislerini, öncekilerin usûlünü, müctehid imamların fûrûunu, seçkin mutasavvıfların sülûklarını ihata ettikten sonra yazdığını belirtir (s. 9) Yine kitabı Türkçeye çeviren Mehmet Erdoğan, "İslâmî İlimler Metodolojisi" alt başlığını uygun görmüş ve önsözde kitabın usûl ilmine ilaveten diğer şer'î ve akli ilimlerde işlenen konuları esas aldığını, bütün şer'î ilimlere yönelik bir özleştiri içerdiğini belirtmiştir (Önsöz); H.A.R.Gibb'in "parçacı" yaklaşım

sebebiyledir ki, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinin fikrî dinamizmi, diğer dönemlere nazaran dikkat çekici bir farklılık arz etmekte ve günümüzde de örnek alınması gereken bir dönem olarak belirtilmektedir.

Hicrî 1. asır ile 2. asrın ortalarında İslâm ilimleri, şu andaki kullanılan adlarıyla bilinmediği gibi, fıkıh gibi bazı kelimeler de o dönemde farklı bir muhtevaya sahip bulunuyordu.³⁰ İlim, fıkıh, re'ÿ, hadis, sünnet, eser (çoğulu âsâr), haber (çoğulu ahbâr), şeriat (çoğulu şerâi) gibi kelimeler, erken dönemde yaygın olarak kullanılıyordu.³¹

İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde İslam ilimleri, henüz belli adlarla anılarak bir branşlaşmaya konu olmamıştı. En başta fıkıh sözcüğü, sonradan kazandığı anlamdan çok daha geniş bir alanı kapsıyordu. Bu geniş anlamıyla Allah Rasûlü'nün (sav) beyanlarında da bu ifadeye rastlamaktayız: “Sözlerimi işiten ve ezberleyip kavradıktan sonra işittiği gibi aynen başkalarına aktaran kimsenin Allah yüzünü ağartsın. Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki, onu kendisinden daha kavrayışlı kimselere aktarır. Ve nice fıkıh taşıyıcısı da vardır ki yüksek bir anlayış sahibi (fakîh) değildir.”³²

a.Fıkıh ve Usûl: Sözlükte “Bir şeyin bilgisine sahip olmak, anlamak, keskin bir kavrayışla kavramak” anlamlarına gelen fıkıh kelimesi,³³ anlamca yakın olan “ilim” sözcüğünden bazı yönleriyle ayrılmakta ve düşünme ve araştırma gerektiren hususlar için “fıkıh” kelimesi kullanılırken, habere dayalı bilgiler için ise “ilim” kelimesi kullanılmaktaydı. Şükrü Özen, İmam Mâturîdî'nin fıkıh tanımını analiz ederken, bir şeyin bağlı olduğu diğer unsurlarla birlikte bir bütün halinde bilinmesine fıkıh dendiğini söyler. Yine İmam Mâturîdî'ye göre, fıkıh ve ilim arasında fark vardır. Buna göre düşünme ve araştırma gerektiren hususlarda fıkıhın, habere dayalı olarak elde edilen bilgiler için ise ilmin kullanılması gerekir.³⁴ Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde, fıkıh ilmi henüz bir terim olarak kazandığı muhtevayla sınırlı

iddiası için Mâlik b. Nebî, selef dönemi ve onu takip eden gelişme dönemi İslâm dünyasını istisna eder; özellikle usûl-ı fıkıh alanında ortaya konan eserlerin orijinalliğini ve eşsizliğini hatırlatarak fikrini delillendirir (İbrahim Canan, *Sünnet Anlayışı*, Ufuk Kitap, İstanbul, 2007, s. 60, Malek Bennabi, “Vocation De l'İslam” s. 15-18'den naklen).

30 Ebû Hanîfe'ye nispet edilen fıkıh tanımı (Marifetü'n-nefs mâ lehâ ve mâ aleyhâ) fıkıh ilmi tanımı değildir. Ebû Hanîfe'nin “Fıkıha nasıl başladın” sorusuna verdiği cevapta, hem henüz teşekkülünü tamamlamamış İslâm ilimlerinin adlarını kullanması hem de fıkıh sonradan kazandığı anlamıyla ifade etmesi (Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve Ashâbüh*, s. 19), bu rivayetin sahihliğini gölgelemektedir. Nitekim Zehebî, o dönemin terminolojisini dikkate alarak bu rivayetin uydurma olduğunu belirtir (*Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, VI, 397).

31 Tehânevî, *Yeni Usûl-i Hadis*, çev. İbrahim Canan, TÖV Yayınları, İzmir, 1982, s. 28-29; Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987, I, 7-8; Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 28-32.

32 Ebû Dâvud, *İlim*, 10; Tirmizî, *İlim*, 7; İbn Mâce, *İlim*, 40.

33 Firuzabâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, I Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, Beyrut, 1993, V, 91; Râgıb İsfehânî, fıkıh kelimesini tanımlarken onun ilimden daha özel bir anlama sahip olduğunu vurgular (*Müfredatü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 430); Ebû'l-Hüseyn Basrî (*el-Mu'temed fi Usûl'l-Fikh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, 8), ve Cürcânî, (*et-Târîfat*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 216) fıkıh, konuşan kimsenin sözünden maksadı anlama olarak tanımlar. Kur'ân'da fıkıh kelimesinin kullanıldığı ayetlerin bir kısmında bu husus görülmektedir: Nisâ, 4/78; Hüd, 11/91; Kehf, 18/93; Tâhâ, 20/28; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkıhiyye Kâmûsu*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1949, I, 13-14.

34 Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası*, İstanbul, 2001, s. 39-40.

değildi; İslâm'ın bütün konularını içine alacak bir vüs'ate sahipti. Katib Çelebi (v. 1067) ilk dönem fıkının hangi alanları kapsadığını şöyle açıklıyor: “İlk asırda fıkıh, ahiret bilgisi, nefsin afetlerini bilme, ahiretin yüceliği ve dünyanın değersizliği bilgisine sahip olma anlamlarında kullanılıyordu.”³⁵ İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen el-Fıkhü'l-Ebsat'ta fıkıh terimini kullanım çerçevesi de bize o dönemde fıkıh denince nelerin anlaşıldığına dair bilgiler sunmaktadır: “Ebû Mutî 'Bana dinin en faziletlisini haber ver' dediğinde Ebû Hanîfe şöyle dedi: 'Fıkıhın en faziletlisi, kişinin yüce Allah'a iman, şeriatın kuralları, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilâfını bilmesidir.’”³⁶

Diğer taraftan usûl kelimesi de sonradan kazandığı terminolojik anlamda kullanılmıyordu. “Usûlü'l-fıkıh” ifadesini Ebû Yusuf'un eserlerinde görmek mümkündür.³⁷ Ebû Yusuf, (v. 182) Evzâî'yi (v. 157) eleştirdiği bir yerde şöyle demektedir: “Evezâî'nin 'Geçmişte müslümanların idarecileri buna göre hareket etmişlerdir' sözüne gelince bu, ya Hicazlılar'ın bir kullanımıdır ya da ne abdest, ne teşehhüd ne de fıkıh usûlünden anlayan Şamlılar'ın sözüdür. Evzâî de 'Sünnet böyle uygulanageldi' demiştir.”³⁸ Ancak o dönem hakkında yapılan titiz çalışmalar, bununla fıkıh metodolojisinin kastedilmediğini, fürû-ı fıkıhın hedeflendiğini ileri sürerler.³⁹

Usûl ilmi, fürû-ı fıkıhtan ilke olarak önce olup problemleri çözebilmenin kıstaslarını sunuyordu. Her ne kadar erken dönem fıkında usûl kelimesi, fürû terimine yüklenen anlamda kullanılsa bile⁴⁰ usûlün sonradan kazandığı anlama uygun olarak fukahânın belli prensipler çerçevesinde re'yini ortaya koyduğu bilinmektedir. Çünkü fer'î meselelerin çözümü, bir usûl çerçevesinde olmak zorundadır. İstinbatın tam olarak neleri ihtiva ettiğini kavrayamayan ve fürû ile usûl arasındaki irtibatı sağlayamayan bir kimsenin kendine zihinsel bir faaliyet alanı oluşturamayacağı kesindir. Bu konuya hem eserinin adıyla hem de eserinin giriş kısmında dikkat çeken Zencânî, (v. 656) “Usûl ve şartları/kuralları (evdâ) bilmeyen bir kimse,

Şer'î meseleleri de kapsamlı bir şekilde bilemez” diyerek aralarındaki sıkı irtibatı vurgulamıştır.⁴¹ Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışında sünnetin yerini ilk dönem Hanefî kaynaklarını temel alarak inceleyen Metin Yiğit, onun ders halkasında fikhî konuların çözülmesi esnasında usûlünün “kayıt dışı” kalmış olduğunu ve birtakım muhtasar ifadeler dışında usûle dair yazılı bir kaynağın ulaşmadığını belirtmekte-

35 Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1971, II, 1282.

36 Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, 3. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2002, s. 35.

37 Ebû Yusuf, *er-Red ala Siyeri'l-Evzâî*, thk. Ebu'l-Vefa Efgani, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y. s. 21.

38 Ebû Yusuf, *er-Red*, s. 21.

39 Muhammed Hamidullah'ın nakline göre, Prof. Dr. Menazir Ahsen Gilani, İbn Hallikan'ın Ebû Yusuf'tan bahsederken kullandığı “usûl-i fıkıh” tabirinin, bu teknik istilâhtan daha sonraları anlaşılan terimi ifade etmediğini, bunun, Ebû Yusuf'a göre, hocası Ebû Hanîfe tarafından kullanılmış ve öğretilmiş yönetime uygun bir şekilde bazı aslı verilere dayanarak hukukî kuralların temellendirilmesi anlamına geldiğini belirtmektedir (*İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 57).

40 George Makdisî, “Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı, Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi”, çev. Sami Erdem, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, s. 15.

41 Zencânî, *Tahrîcü'l-Fürû ale'l-Usûl*, thk. Muhammed Edib Salih, Dımaşk Üniversitesi Yayınları, Dımaşk, 1962, s. 1-2.

dir.⁴² Ebû Hanîfe ve öğrencilerine nispet edilen –ama günümüze ulaşmamış olan– usûl eserleri, dile getirilen bu ihtimali güçlendirici niteliğe sahiptir.⁴³

İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen usûl eserlerine rağmen, kesin olan şudur ki, onun usûlü sonraki dönemlere yazılı olarak aktarılmadığı için, hem ona aidiyeti tartışmalı birtakım kurallar Hanefî usûlüne dahil edilmiş hem de bazı fûrû meselelerinin gerekçelerine ilişkin Hanefî usûlcüleri arasında önemli ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

b.Re'y: Râgıb İsfehânî, (v. 502) re'yin tanımını “Zann-ı gâlip ile nefsin birbiriyle çelişen iki şeyden birine inanmasıdır” şeklinde verir.⁴⁴ Araplar re'y kelimesini, doğruya ulaşmak için düşündükten sonra kalbin vardığı sonuç anlamında kullanmışlardır.⁴⁵ “İyi düşünülmüş görüş, işlerde kabiliyet ve yetkinlik” anlamında⁴⁶ kullanılan re'y, sahip olduğu özellik sebebiyle başkaları tarafından kabul edilmeyebilen,⁴⁷ özel ve bağımsız görüşü ifade eder.⁴⁸ Ebû Hanîfe, Osman Bettî'ye yazdığı mektupta, günahkâr müminin durumunu açıklarken ona hitaben ‘Kible ehli için senin de bundan başka düşündüğünü sanmıyorum’ demiş ve re'y sözcüğünün kullanım alanını da ifade etmiştir.⁴⁹ Re'yin tanımında yer alan zan, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed Şeybanî'nin (v. 189) ifadelerine de yansımıştır.⁵⁰ İmam Muhammed, Medine ehli ile giriştiği fikhî münakaşalarda onların

42 Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 18.

43 Cessâs, icmâ bahsinin detaylarını ele aldığı bölümde, selevin ihtilaf ettiği konuların dışına çıkmanın caiz olmadığını delillendirirken Hişam'ın İmam Muhammed'den yaptığı bir nakle yer verir; İmam Muhammed konuya ilişkin görüşünü “Usûl-i Fikhin Kısımları”nda zikretmiştir (*el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 154). İbn Nedim, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un öğrencisi olan Muhammed Şeybanî'nin Kitabü Usûlî'l-Fikhî yazmış olduğunu kaydeder (*el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1978, I, 287); Hatîb Bağdâdî, Ebû Yûsuf'u Ebû Hanîfe mezhebinde usûl-i fikh üzerine eserler veren ilk kimse olarak zikretmektedir. (*Tarih*, XIV, 245-246); İbn Hallikan, Ebû Yûsuf'un usûl eseri olduğunu kaydetmektedir (*Vefeyâtü'l-Âyân*, VI, 382). Hamidullah, hem Ebû Hanîfe'nin hem de öğrencilerinin usûle dair eserleri olduğunu birkaç yerde dile getirmiş (*İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 47, 49; *İslâm'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 125, 127; *İmam- Âzam ve Eseri*, çev. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 85, 87) ve Ebû'l-Hüseyn Basrî'nin el-Mu'temed adlı eserinde Şeybanî'nin usûlünden iktibaslar olduğunu aktarmıştır: “Anlaşıldığına göre, İmam Muhammed de fikh usûlüne dair eser telif etmiştir. Çünkü daha sonraları yetişmiş olan Mu'tezile âlimlerinden Ebû'l-Hüseyn Basrî, İmam Muhammed'in usûle dair eserlerinden nakiller yapmaktadır. Mesela bu nakillerden biri şöyledir: ‘İmam Muhammed der ki, Fikhin kaynağı, mesnedi dörttür: Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas.’ Şüphesiz bu bilgiler, fikh usûlüne dair bir kitaptan nakledilmiştir; bir fikh kitabından değil...” (*İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 49-50; Ayrıca bkz. *İmam-ı Âzam ve Eseri*, s. 87).

44 Râgıb, *Müfredât*, s. 207.

45 Sonradan sahabi olan Hubâb b. Münzir, Cahiliye devrinde bazı önemli görüşler ileri sürdüğü için “zü'r-re'y” olarak anılmıştır (Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 2. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 101).

46 Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 143.

47 Bedir Savaş'ında Allah Rasûlü (sav), ordusu için bir karargâh tespit ettiğinde Hubâb b. Münzir, bu yer tespitinin vahye mi yoksa kendi görüşüne mi (re'y) istinad ettiğini sorunca, Hz. Peygamber (sav), kendi görüşüne dayandığını belirtir. Bunun üzerine Hubâb, “Ya Rasûlallah, biz kuyuların bulunduğu yeri tutalım; diğer kuyuların hepsini de dolduralım; böylece düşmanı susuz bırakmış oluruz” deyince Rasûlallah (sav) لقد أشرت بالزاي (Doğru bir görüş belirttin) demistir. (İbn Hişam, *es-Siretî'n-Nebeviyye*, II, 210-211). Mücadele süresinin ilk ayetlerinin inmesine vesile olan olayda Havle bt. Sa'lebe, kocasının zihâr yaptığını ve durumunun çok kötü olduğunu bildirmiş; bir ruhsat bulmasını arzulamıştı. Allah Rasûlü (sav) de İslâm öncesi örfe dayanarak onun artık haram olduğunu söylerken şöyle demistir: ما أراك إلا قد حرمت (Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXIII, 221).

48 Fazlurrahman, *İslâm*, s. 109, 127.

49 Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osman Bettî*, s. 68. ولا اظن هذا إلا رأيك و

50 Namazında sürekli olarak şüphe eden kimsenin güçlü re'yine göre (علي أكثر رأيه) davranmasını söyler (Şeybanî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, Vizaretü'l-Maârif, Beyrut, 1964, I, 228).

re'ylere göre ihtihadda bulunduğundan söz eder. Mesela satın alınan bir kölede meydana gelen kusur sebebiyle Medineliler'in verdiği hükmü eleştirirken şöyle demektedir: "Bu konuda söylediğiniz gibi Peygamber'den veya herhangi bir sahabiden bir hadis rivayet edilmemiştir. Bununla ilgili olarak Peygamber'den veya herhangi bir sahabiden bir hadis bulunsaydı onu delil olarak getirirdiniz. Bu, sadece aranızda kararlaştırdığınız bir re'ydir. O da ancak bir delile dayandığı takdirde kabul edilebilir."⁵¹

Re'y terimi başlangıçta olumlu bir anlama sahipken⁵² sonradan bazı hadisçiler tarafından "hevâ ve keyfî görüş" anlamında kullanılarak olumsuz bir muhtevaya büründürülmüştür.⁵³ Hadisçilerin elinde "ehl-i re'iden olma" vasfı, başlı başına bir cerh sebebi olmuştur. Re'yin olumlu mânasını koruyan hadisçiler de mevcuttur. Mesela büyük hadis imamlarından olan Yahya b. Saîd Kattân, (v. 189) Ebû Hanîfe ile ilgili olarak "Ebû Hanîfe'nin re'yinden daha güzel re'y işitmedik ve görüşlerinin birçoğunu benimsedik" demiştir.⁵⁴ İmam Ebû Hanîfe'nin çağdaşlarından olan ve önemli bir hadis imamı olarak kabul edilen İmam Evzâî, onu tenkit etme gerekçesini şöyle ifade eder: "Biz Ebû Hanîfe'yi re'y ile hüküm verdiğinden dolayı ayıplamıyoruz. Sonuçta biz de re'yle ihtihadda bulunuyoruz. Ancak, kendisine hadis ulaştığı halde ona aykırı olan görüşleri sebebiyle kınıyoruz onu."⁵⁵

c.Sünnet: "Bir şey yapmak, bir şeye şekil vermek, çığır açmak, bir yola girip yürümek" anlamlarına gelen sünnet sözcüğü,⁵⁶ tıpkı fıkıh kelimesinde olduğu gibi, bir istilâh olma sürecinde anlam değişikliğine uğramıştır. Hadis usûlü eserlerindeki tanıma göre sünnet, Allah Rasûlü'nün (sav) bütün sözleri, fiilleri, tasvipleri ve yapmayı düşünüp de yapmadığı her şeyi kapsamaktadır.

51 Şeybanî, *el-Hucce*, II, 513-514.

52 Ubeydullah b. Utbe, İbn Abbas hakkında "Re'ye ondan daha fakih bir kimse görmedim" derken Ebû Seleme, Hz. Aîşe hakkında "Peygamber'in (sav) sünnetlerini ondan daha iyi bilen ve re'ye ondan daha fakih birini görmedim" demiştir (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 368, 375; Aclûnî, bu müspet özelliğe değinir: "Ebû Hanîfe'ye cephe alanlar, bilmedikleri konularda onun imam olduğunu ikrar etmekle birlikte onu re'yci diye suçlamaktaydılar. Hâlbuki selef âlimlerimiz nezdinde re'y, şer'i nasların mânalarına, Şârî'in koymuş olduğu hükümlerin doğru hikmetlerine vukûfiyet gücü demektir." (Muhammed Abdurresîd Nu'manî, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri*, çev. Enbiya Yıldırım, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, s. 53-54, er-Risâletü'l-Aclûniyyeden naklen, s. 4-6); İbrahim Kafi Dönmez, bir kısım otoritelerin re'y ve kıyasa cephe almalarını, sünnetin henüz tedvin edilmemiş olmasına ve kıyasın, sahası dışına çıkarılması endişesine bağlamaktadır (Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s. 111); Bedir, *Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, s. 71; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, s. 28).

53 Hz. Ali'ye, Hz. Peygamber'in, kendisine Kur'ân'dan başka bir şey bırakıp bırakmadığı sorulduğunda 'Hayır. Yanımızda Kur'ân'dan ve kişinin Kitabı hususunda mazhar olduğu anlayıştan başka bir şey yoktur' şeklindeki cevabı ashâbın genel tavrını temsil etmektedir (Buhârî, *Diyât*, 31). Re'yin keyfî olarak kullanılmasına bir tepki olarak bütün akıl yürütme faaliyetinin reddedilmesi, büyük bir hatadır. Mesela İbn Hazm, re'yi "Nefsin bir bürhane dayanmadan doğru sandığı şeydir" diye tanımlamıştır. Sonradan ehl-i hadis ve ehl-i re'y olarak ortaya çıkan iki ekol, hiçbir zaman ne sadece hadis ve ne de sadece re'y taraftarı olmuşlardır. Büyük bir hadis âlimi olan İmam Mâlik'in, İmam Şâfi'nin tenkitlerinden kurtulmaması, kimi âlimlerin Mâlik'i ehl-i re'iden sayması (İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 494) bu sınırların çok da belirgin olmadığını gösterir. Gözden uzak tutulmaması gereken önemli bir nokta da şudur ki, iki ekolün de temel bilgi kaynakları Kur'ân ve Sünnet'tir (Kevserî, *Hanefî Fıkıhının Esasları*, çev. Abdulkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s. 9); Ebû Zehra, *İmam Mâlik, Hayatı, Görüşleri, Fıkhi*, çev. Osman Keskiöğlü, Hilal Yayınları, Ankara, 1984, s. 164).

54 Yahya b. Maîn, *Tarih*, II, 189

55 İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütübîs-Sekafiye, Beyrut, 1988, s. 71-72.

56 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s-n-n, XIII, 220.

Sünnet terimi Şâfiî öncesi ve sonrasında farklı mânalarda kullanılmıştır.⁵⁷ Şâfiî öncesi dönemde sünnet, hadis başta olmak üzere Müslümanların –özellikle de Hulefâ-i Râşidîn’in- uygulamalarını, üzerinde ittifak ettikleri âdetleri⁵⁸ ve nebevî sünnetin yorumlarını da kapsıyordu.⁵⁹ Hz. Ali, içki içmeye verilen cezayı anlatırken şöyle der: “İçki cezasında Rasûlullah (sav) kırk vurdu, Hz. Ebû Bekir de kırk vurdu. Sonra Hz. Ömer bunu seksene tamamladı. Ama bunların hepsi de sünnettir.”⁶⁰ Şâtîbî, (v. 790) sünnet teriminin sahabe uygulamaları için de kullanıldığını belirtir: “Kitap ve sünnetten bildiğimiz ya da bilmediğimiz bir delile dayanan sahabe ameli için de sünnet lafzı kullanılır. Zira böyle bir amel ya bize ulaşmamış bir sünnete bağlılığı ifade etmekte ya da sahabenin /râşid halifelerin, hakkında görüş birliği ettiği bir ictihadı temsil etmektedir.”⁶¹ Abdülaziz Buhârî, (v. 730) Pezdevî’nin (v. 482) usûlü üzerine yazdığı şerhte, onun, önceki usûl yazarlarının hilâfına haber kelimesi yerine sünneti tercih etmesini, sünnetin bu kapsayıcılığına bağlamaktadır.⁶²

d.Hadis: Hadis, “kadim” kelimesinin zıddı olarak “yeni” anlamına geldiği gibi⁶³ “söz” ve “haber” anlamlarına da gelmektedir.⁶⁴ Hz. Peygamber (sav), Ebû Hureyre’den gelen bir rivayette⁶⁵ sünnet sözcüğünü kullandığı gibi, hadis tabirini de kendi sözü için kullanmıştır.

Hadisçilerin hadis tanımlarında sünnetin tarifinde olduğu gibi kapsam farklılığı söz konusudur. Hadisi sünnetle eş anlamlı gören Tîbî “Hadis, sadece Hz. Peygamber’in (sav) veya sahabenin ve tâbiînin söz, fiil ve takrirlerini ifade etmekten daha fazlasıdır”⁶⁶ diyerek hadisin çerçevesini çizmektedir. İbn Hacer (v. 852) “Hadisçilere göre hadis ve haber kelimeleri eş anlamlıdır. Her ikisi de merfû, mevkûf ve maktû hadisler için kullanılır. Ancak bazıları, hadisi Hz. Peygamber’den (sav) gelen rivayetler için, haberi de başkalarından gelenler için kullanmaktadır” demiştir.⁶⁷

e.Eser: Eser kelimesinin sözlük anlamı “bir şeyden arta kalan”dır. Istilâh olarak Hz. Peygamber’den (sav), sahabeden veya tâbiînden rivayet edilen şeye eser denir. Haber ve eser eş anlamlıdır.⁶⁸

57 Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 113.

58 Ebû Hanîfe ve çağdaşı olan fakihlerin sünnet terimini kullandığı biçimleri, sünnete getirilen yorumları kapsayacak şekildedir (Öz, *İmam-ı Âzamî’nin Beş Eseri, el-Âlim ve’l-Müteallim*, s. 38; Mâlik, *Muvatta*, 43; Ebû Yûsuf, *er-Red ala Siyeri’l-Evzâi*, s. 76 ve *Kitabü’l-Harâc*, s. 164-165; Şeybanî, *el-Hucce*, I, 225).

59 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 23.

60 Ebû Dâvud, *Hudûd*, 36.

61 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 4.

62 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 520; Önceki usûlcülerden Cessâs, haber kelimesini tercih ederken (*el-Fusûl fi’l-Usûl*, I, 502) Debûsî de şer’î hüccetleri sıraladığı bölümde, ikinci olarak haberi’-Rasûl’den söz etmektedir (*Takvîmü’l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 19). Serahsî ise şer’î hüccetlerin asıllarının üç tane olduğunu söylediği yerde “sünnet” sözcüğünü tercih ederken konunun detaylı ele alındığı bölümde “haber” kelimesini kullanmaktadır (Usûl, s. 217, 220).

63 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, h-d-s, II, 131.

64 Râgıb, *Müfredât*, s. 110; Bu anlamlarıyla Kur’ânda yirmi sekiz yerde geçmektedir.

65 Buhârî, *İlim*, 33.

66 Tehânevî, *Yeni Usûl-i Hadis*, s. 28.

67 Tehânevî, *Yeni Usûl-i Hadis*, s. 28-29.

68 Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 7.

1. İlk Dönem Fıkında Şer'î Delillerin Sıralamasına Genel Bir Bakış

İmam Ebû Hanîfe'nin benimsediği usûl kurallarının sonraki dönemlerde geçirdiği değişimi vuzuha kavuşturulabilmek için başvurulması gereken konulardan biri de, ilk dönem fıkında şer'î delillerin sahip olduğu sıralamadır. Tabii ve mantıksal sıralamanın gerektirdiği Kitap, sünnet, ictihad ve icmâın yerine ictihadın son sıraya yerleştirilmesi, ictihad yöntemi bakımından salt bir takdim-tehiriden ibaret kalmamış, önemli değişikliklere sebep olmuştur. Mesela kıyas işleminde “asıl” olarak Kitap ve sünnet deliline ilaveten icmâın da yer alabilmiş olması, bununla beraber icmâın müstenedi olan nassın mutlaka bilinmesi gerektiği şartı, bir kısır döngü oluşmasına sebep olmuş; kıyasın alanının daralmasına yol açmıştır.

Fıkıh usûlü kitaplarında genel olarak yapılan deliller sıralaması ile sahabe döneminde ve erken dönem fakihlerinde mevcut olan deliller sıralaması arasında bazı farklılıkların bulunduğu bir gerçektir. Mesela Ebû Yûsuf, Evzâî ile tartıştığı bir konuda ona izlemesi gereken usûlü de açıklamış olmaktadır: “Kur’ân ve marûf sünneti kendine rehber edin, ona tâbi ol; Kur’ân ve sünnette açıklanmamış olan konuları da onlara kıyas et.”⁶⁹ Burada Ebû Yûsuf, Kitap ve sünnetten sonra icmâı değil de kıyası üçüncü sıraya yerleştirerek fıkıh usûlünün temel kaynaklarını tabii sürece uygun olarak sıralamıştır. Yine hicrî 2. asır fakihlerinden olan Leys b. Sa’d’ın (v. 175) Mâlik b. Enese’e (v. 179) yazdığı mektupta, ilk Müslümanların izlediği metodu öğrenmekteyiz: “Onlar, Kur’ân ve Sünnetin kendilerine açıklık getirmediği konularda re’yleriyle ictihad ediyorlardı.”⁷⁰

Usûl kitaplarındaki sıralamaya baktığımızda, delillerin genel olarak Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas (ya da re’y) olarak sıralandığını görmekteyiz. Mesela Cessas, el-Fusûl fi'l-Usûl adlı eserinde Kitap'la ilgili usûl meselelerine yer verdikten sonra, haber, icmâ, kıyas ve istihsan şeklinde bir düzen oluşturmuştur. Debûsî, (v. 430) her ne kadar ilim gerektiren şer'î hüccetleri ele alırken dört hüccet içerisinde kıyasa yer vermese de, sıralamayı Kitap, haber-i Rasûl, ondan tevatürle nakledilen haber ve icmâ olarak ifade etmektedir.⁷¹ O, kıyası ilkin hüküm koymada (nasbül-hükm ibtidâen) bir delil olarak görmemekte; ahkâmı nassla belirlenmiş asıllara fer'in ta-diye edilmesi anlamındaki kıyası şer'î delil olarak kabul etmektedir.⁷² Serahsî, (v. 483) Pezdevî, (v. 482)⁷³ Sadrüşşerîa (v. 747) ve Şâtîbî de⁷⁴ (v. 790) deliller sıralamasında üçüncü sıraya icmâı yerleştirmiş ve bunun gerekçelerine dair herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır. Ancak Ebû'l-Hüseyn Basrî (v. 436) ve Pezdevî yorumcularından Abdülaziz Buhârî, (v. 730) deliller sıralamasında gerekçelere de yer vermiştir. Ebû'l-Hüseyn Basrî, icmâın kıyastan önce yer almasını, icmâın, kıyasın

69 Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 32.

70 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah Bağdâdî, Dârü'l-Küttübü'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1998, III, 83-88.

71 Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 19.

72 Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 260.

73 Pezdevî, kıyası ilk üç şer'î delilden istinbat edilen bir mâna olarak değerlendirir (*Usûl*, I, 33).

74 Şâtîbî de eserinde delilleri yukarıdaki çerçevede zikrettikten sonra, sadece Kitap ve sünnete yer vermesini, bu iki delilin diğerlerinin de “asl”ını teşkil ettiği düşüncesine bağlamaktadır (*el-Muvafakât*, III, 329).

sahihliğini belirlemede bir yol olmasına bağlamaktadır.⁷⁵ Abdülaziz Buhârî ise, ilk üç delilin ortak niteliklerini, bunların “kesin olarak hüküm gerektiren deliller olması” ve “hüküm ispatında herhangi bir şeye dayanmaması/varlığını herhangi bir şeye bağlı olarak sürdürmemesi” olarak –icmâ delili için derece farkı mahfûz- tespit eder.⁷⁶ Oysa kıyas delili, hüküm ispatında makîs aleyh’i temel almak durumundadır ve ilk olarak (ibtidâen) hüküm ispat etmesi mümkün değildir.⁷⁷

Yukarıda zikredilen gerekçelerin doğrusu tam olarak yansıttığına katılmasak da, deliller hiyerarşisinin tespitinde, karşılaşılan problemlerin hangi kaynaklardan başlayarak çözülmesi gerektiğine ilişkin bir zihnî tutumun söz konusu olduğunu düşünüyoruz. Allah Rasûlü’nün (sav) Muaz’ı Yemen’e vali olarak tayin ettiğinde ona hüküm elde etme yollarını da talim etmesi, Hz. Ömer’in kadı Şüreyh’e tavsiyeleri ve İbn Mesud’un, bir dâva arz edildiğinde izlenecek metoda ilişkin beyanları da başvurulacak kaynakların sırasına vurguda bulunmaktadır.

Yakın dönemde yazılan usûl eserleri ile yapılan araştırmalarda deliller sıralamasına dair farklı bir yöntemin –daha doğrusu fıkıh tarihinin başlangıç döneminde var olan yöntemin- dile getirildiğini görmekteyiz. Mesela Seyyid Bey, edille-i şer’iyyeyi açıklarken Kitap, sünnet, kıyas ve icmâ şeklinde bir sıralama takip etmiştir.⁷⁸ Fazlurrahman, “her türlü İslâmî düşünce için çatı sağlayan dört temel ilke”yi sayarken Kur’ân, Sünnet, ictihad ve icmâ şeklinde bir sıralamayı tercih etmiştir.⁷⁹ Ali Hafîf, edille-i şer’iyyeyi Kitap, Sünnet ve İctihad (ya da Nazar) olarak tespit eder.⁸⁰ Muhammed Hamidullah, Abbasî halifesi Mansur dönemine (hicrî 136-158) kadar İslâm hukukunun üç hüküm kaynağı olduğunu, bunların da Kur’ân, sünnet ve ictihad olduğunu, icmân ise bir vâkıa olarak var olmakla bereber hukukî bir müessese olarak bulunmadığını belirtir.⁸¹ Muhammed Hudarî de “İslâm Hukuk Tarihi” adlı eserinde sıralamayı Kitap, sünnet, kıyas (re’ÿ) ve icmâ olarak zikreder. Zira icmâa ulaşabilmek için de re’ÿde bulunmak kaçınılmazdır:

“Gerek Hz. Ebû Bekir ve gerekse Hz. Ömer, hilâfetleri zamanında şer’î bir hüküm hakkında ashâba danışıp onların görüşlerini alırdı. Bu istişare sonucunda varılan hükme bütün Müslümanlar uyardı. Dolayısıyla kimsenin muhalefet etmesi bahis konusu olmazdı. Bu şekilde re’ÿin açıklanmasına icmâ denilmiştir. O devirde müctehid olan ashâb, sınırlı sayıda zatlar olduğu için

75 Ebû’l-Hüseyn Basrî, *el-Mu’temed fî Usûl’l-Fıkh*, I, 9. İcmân işlevi konusunda benzer bir değerlendirmeye yer veren Fazlurrahman, (*İslam*, s. 136) buna rağmen deliller sıralamasında icmâi sona bırakmış (*Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu, Ankara, 1995, s. 17) ve daha tutarlı bir metod benimsemiştir. Zira, henüz uygulama sahasına çıkmamış bir delilin sahihliğini denetlemek mümkün değildir.

76 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 34.

77 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 34.

78 Seyyid Bey, *Medhal*, Asitane, İstanbul, 1343, II, 47-68.

79 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 17. Ayrıca kitabın değişik yerlerinde “sünnet, ictihad ve icmâ arasındaki organik bağ”dan söz ederken de (s. 23), “ikiz kardeş olan ictihad ve icmâ yöntemleri” derken de (s. 35) icmâi sona bırakmıştır. Yine aynı yazarın İslâm adlı eserinde de bu sıralamayı görmek mümkündür (*İslam*, s. 129, 132, 134).

80 Ali Hafîf, “*el-İctihad ve Neşetü’l-Mezâhibi’l-Fıkhiyye*”, *Mecelletü Ma’hed’l-Buhûs ve’d-Dirasâtî’l-Arabiyye*, Kahire, 1971, s. 211-212.

81 Hamidullah, *İslâm’in Hukuk İlmine Katkıları*, s. 41.

onlarla istişare etmek ve görüşlerinin neticesine muttali olmak mümkündür ve icmâ kolayca gerçekleşirdi. Şer'i hükümlerin istinat ettiği kaynaklar dört taneydi: Kitap, sünnet, kıyas ya da re'y, ki bu kaynak birinci ve ikinci kaynağa dayalıdır, ve icmâ. Ashâbın, vardıkları icmâ kaynağında kitap veya sünnetin bir nassına veya kıyasa istinat etmiş olmaları zarurîdir.⁸²

İlk dönem İslâm hukukunun gelişim aşamalarını inceleyen Ahmed Hassan, Kitap ve sünnetten sonra icmân değil de kıyasın (ya da daha doğru bir deyişle re'yin) bulunduğunu tespit eder.⁸³ Sahabe icmâ konseptinin büyük bir olasılıkla sahabeden sonra çıktığını söyleyen Hassan, bununla ilgili olarak Vâsil b. Atâ'nın (v. 131) şu sözünü nakleder: "Doğru bir karara dört kaynak vasıtasıyla ulaşılabilir. Bunlar, Kitabın açık sözü, ittifakla kabul edilen hadisler, mantıksal kıyaslama ve ümmetin icmâdır."⁸⁴

Gerek ilk dönem fukahasının önemli bir kısmının deliller sıralamasını, gerekse çağdaş dönemdeki bazı araştırmacıların konuya ilişkin tespitlerini dikkate aldığımızda, aslında İmam Ebû Hanîfe'nin delillere bakışını tespit ederken izleyeceğimiz yolu da belirlemiş olmaktadır. Klasik fıkıh usûlü eserlerinde yaygın olarak zikredilen deliller sıralamasını değil, tarihî gelişime uygun olan Kitap, sünnet, icthad ve icmâ çizgisini kabul edeceğiz. Bunun pratikte ciddi farklılıklara neden olması kaçınılmazdır. Zira üzerinde icmâ edilen bir konuda farklı bir görüşün ortaya konması, Hanefî usûl kitaplarındaki deliller sıralamasının bir sonucu olarak imkânsızdır.⁸⁵ Daha da ötesi şudur ki, bir konudaki ihtilâflardan farklı olarak üçüncü bir görüş ortaya koymak da ihtimal dışı gözükmektedir. Mesela Cessâs, herhangi bir asırdaki müctehidlerin bir mesele hakkındaki "belirli görüşler" üzerindeki ihtilâflarının dışına çıkılmasını mümkün görmemektedir. Cessâs, bu görüşünü Hişam'ın İmam Muhammed'den yaptığı bir rivayete dayandırarak delillendirir.⁸⁶ Buna ek olarak Cessâs, müctehidlerin herhangi bir konudaki farklı icthadlarının mevcudiyetini, "onların dışındaki görüşlerin hatalı olduğu konusunda bir uzlaşya varıldığı" şeklinde yorumlayarak⁸⁷ bizce son derece hatalı bir istidlalde bulunmuştur. Yine icmâ konusunu ele alırken yer vereceğimiz üzere, talile dayalı icmân değişebilirliği meselesi de – bu, sahabe icmâ bile olsa- bu sıralamayla doğrudan bağlantılıdır.

82 Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1974, s. 144.

83 Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 68.

84 Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 69.

85 Sıralamanın bu şekilde değiştirilmesi, sadece bir takdim tehirden ibaret olmamış, fıkıhın ilk dönemlerinde görülen dinamizmin kademeli bir şekilde azalmasına, hatta sönmesine sebep olmuştur (Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 38; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 134, 136). Kıyasın dördüncü şer'i delil olarak belirlenmiş olması, bunu kaçınılmaz kılmıştır. Zira, kıyas işlemi "asıl" olarak Kitap ve sünnet deliline ilaveten icmân da yer alabilmiş olması, bununla beraber icmân müstenedi olan nassın mutlaka bilinmesi gerektiği şartı, bir kısır döngü oluşmasına da sebep olmuş; kıyasın alanının daralmasına yol açmıştır.

36. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 154:

86 إِذَا اختلف أهل عصرٍ في مسألةٍ على أقاويل معلومةٍ ، لم يكن لمن بعدهم ، أن يخرج عن جميع أقاويلهم ، ويبدع قولاً لم يقل به أحد ، وهذا معنى ما حكاه هشام عن محمد في ذكر أقسام أصول الفقه .

87 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 154-155.

2. İmam Ebû Hanîfe ile Hanefî Usûlcüleri Arasında Oluşan Usûl Farklılığı

Bundan sonraki bölümlerde İmam Ebû Hanife ile sonraki dönem Hanefî usûlcüleri arasında oluşan açığı gösteren bazı kurallara yer vereceğiz. Bunlar, haber-i vahidin kabulü adına konulan şartlardan ravi fikhî ve umumu'l-belva ile icmâ türlerinden sükûtî icmâ ve icmâ sonucu varılan hükümlerin değişebilirliği konularıdır.

a. Haber-i Vâhidle Amelde Râvinin Fakîh Olması

Râvinin fakîh olması şartı, diğer bazı usûl kuralları gibi Ebû Hanîfe'ye âdiyeti konusunda kesinliğin olmadığı şartlardan biridir. İlk olarak râvinin fakîh olması vasfını ele alırken buradaki fakîh kelimesinin anlamını doğru olarak tespit etmemiz gerekir. İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde fikhî sözcüğünün anlamlarına değinmiş ve bunun sonradan kazandığı anlamdan daha kuşatıcı olduğunu görmüştük.

İmam Ebû Hanîfe'nin bu ifadeyi döneminin anlamına uygun olarak kullandığını düşünmek durumundayız. Buna göre fikhî sözcüğü, sadece ictihada ehil kimse olarak değil, idrak melekesi son derece gelişmiş ve ince anlayışlı kimsenin durumu için kullanılmış olmalıdır. Sadece onun değil, talebelerinin de kullanımında bu genişliği hesaba katmamız gerekmektedir. Ebû Yûsuf, rivayetleri nasıl değerlendirmemiz gerektiği konusunda ölçüleri belirlerken, fikhî otoritelerinin bilmediği, Kitap ve sünnete aykırı rivayetlerin ayıklanması gerektiğini, buna mukabil fikhî otoritelerinin bildiği rivayetlere sarılmak gerektiğini ifade eder.⁸⁸ Bir başka konuda, tercih ettiği rivayeti "Bize Peygamber'den (sav) sika, fikhî ile marûf ve emin kimselerden ulaşan müsned bir habere göre"⁸⁹ diye niteleyerek râvinin fikhî vasfına dikkatlerimizi çeken Ebû Yûsuf, değişik rivayetler arasından bu özelliği hâiz olan râvinin rivayetini tercih etmiştir. İmam Muhammed de, diyet konusunda Müslüman ile kâfir arasında bir fark olmadığını ayet ve hadislere dayalı olarak delillendirirken İbn Şihâb Zührî'nin rivayetini tercih sebebini şöyle açıklar:

"Bununla ilgili olarak Allah Rasûlü'nden (sav) gelen pek çok marûf ve meşhûr hadis vardır. O, kâfirin diyetinin müslümanın diyeti gibi olduğunu beyan etmiştir. Bunu, kendi döneminin en fakîhi, aynı zamanda Allah Rasûlü'nün (sav) hadislerini en iyi bilen İbn Şihâb Zührî rivayet etmiştir. Zührî, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman (ra) döneminde muâhedîn (kendisiyle saldırmazlık anlaşması yapılan kimsenin) diyetinin hür bir müslümanla aynı olduğunu söylemiştir. Muâviye ise bunu hür bir müslümanın yarısı olarak belirlemiştir. Zührî kendi döneminin en iyi hadis bilgini olduğu halde, nasıl oluyor da bu en fakîhlerinin rivayetine karşılık Muâviye'nin rivayetini kabul edip onunla amel ediyorlar."⁹⁰

88 Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 31.

89 Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 16.

90 Şeybanî, *el-Hucce*, Vizaretü'l-Maârif, Beyrut, 1964, IV, 344.

Burada, İmam Muhammed, fakîh bir râvinin rivayetini, sahabeden bile olsa bu yönüyle bilinmeyen bir râvinin rivayetine tercih etmiştir.

Hanefî haber teorisinin oluşturulmasında önemli bir yere sahip olan İsa b. Ebân, (v. 221) râvinin fakîh olma şartını ileri sürer ve onun, fetvâlarıyla bilinen birisi olması gerektiğinden bahseder.⁹¹ İsa b. Ebân ile yine klasik dönem Hanefî usûlünde önemli bir yere sahip olan Ebû'l-Hasan Kerhî, (v. 340) bu konuda ihtilâf etmişlerdir. İsa b. Ebân, haber-i vâhidi reddedilmesi konusunda kıyasa aykırılık ve râvinin fakîh olmamasını ileri sürerken Kerhî, onun bu görüşlerini kabul etmemektedir.⁹²

Debûsî, rivayetleri kabul edilen râvileri ele aldığı bölümde, sahîh kıyasa aykırılığı olmadığı sürece meşhûr râvilerin haberlerinin makbul olduğunu, sahîh kıyasa aykırılığı olduğu takdirde ise râvinin fıkîh, re'y ve ictihad ehli olup olmamasına bakılacağını iddia eder. Râvi fakîh ise kıyas reddedilir; buna karşılık ehl-i fıkîh ve re'y değilse kıyas karşısında onun haberi reddedilir.⁹³ Daha sonra da Ebû Hureyre'nin başka sahabilerce tenkide uğrayan rivayetlerinden örnekler vererek, onun adaletinin meşhûr olması ve kadrinin yüceliğine rağmen, ehl-i ictihad olmaması sebebiyle, rivayetlerine mukabil kıyasın öne alınacağını belirtir.⁹⁴ Serahsî, marûf râvileri, fıkıhla marûf olanlar ve adaletiyle marûf olanlar diye taksime tâbi tuttuktan sonra Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik gibi sahabeleri adaletiyle tanınmış olanlardan saymakta ve tenkide uğrayan bazı rivayetlerine örnekler vermektedir.⁹⁵ Bununla birlikte Serahsî, İmam Muhammed'in İmam Ebû Hanîfe'den bir rivayetine yer vererek, onun, Enes b. Mâlik'in hayız süresine ilişkin kavlini makbul saydığını belirtir.⁹⁶

Pezdevî, zabt konusunun tanımını ve taksimini yaparken rivayetleri teâruz eden râviler arasından tercihte bulunmada, fakîh olan râviyi tercih etmenin, mezhebin kıstası olduğunu belirtir: “Yine bunun içindir ki, muâraza halinde fıkıhla marûf olan kimsenin rivayeti, fıkıhla marûf olmayanın rivayetine tercih edilir.”⁹⁷ Abdülaziz Buhârî ise, bazılarına göre fakîh olmanın şart olmadığını belirtir.⁹⁸ O, İmam Şâfiî ile birlikte hadis imamlarının çoğunluğunun râvide fakîh olma şartını aramadığını kaydettikten sonra, Ebû'l-Hasan Kerhî'nin de aynı kanaatte olduğunu, ancak İsa b. Ebân'ın, rivayetin kabulünde bu şartı aradığını belirtir.⁹⁹

91 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 558.

92 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 559. İbn Emir Hâc da haber-i vâhidin mutlak olarak kıyasa takdim edileceğini, bunun İmam Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşü olduğunu ileri sürer (*et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 308). Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, Thk. Hazim Kâdî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, XIV, 98-99. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 296-309. İbrahim Kafi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, (yayınlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1981, s. 265.

93 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 2007, s. 180.

94 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 180-181.

95 Serahsî, *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 2005, s. 262-263.

96 Serahsî, *Usûl*, s. 265. Tehânevî, Ebû Hureyre'nin Allah Rasûlü (sav) zamanında fetvâ veren, fakîh sahabeyle muâraza edecek kadar ictihada ehil bir fakîh olduğunu belirttiğinden sonra, Zehebi'nin Ebû Hureyre hakkındaki “hâfiz, fakîh, fetvâ ehlinin büyüklerinden” şeklindeki değerlendirmesine yer verir (*İ'lâû's-Sünen*, XIV, 102).

97 Pezdevî, *Usûl*, II, 554 (Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* ile birlikte).

98 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 550.

99 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 551.

Burada hem râvi fıkhnın şart olup olmadığını göstermek hem de Ebû Hureyre'nin İmam Ebû Hanîfe nezdindeki konumunu tasrih etmek açısından önemli olan iki örnek üzerinde duracağız. Bu rivayetlerin ikisi de Ebû Hureyre'den aktarılmıştır.

1-Musarrâ hadisi: Hanefî usûl eserlerinde ve fıkıh kitaplarında râvinin fakih olmaması,¹⁰⁰ kıyasa aykırılık,¹⁰¹ usûle muhalefet,¹⁰² Kur'ân ve meşhûr sünnete arz,¹⁰³ hadis metninde ıztırab olması,¹⁰⁴ kazâî-siyasî ayrımı yapılması¹⁰⁵ ve neshedildiği¹⁰⁶ gibi birbirinden farklı gerekçelerle reddedildiği ileri sürülen bu hadiste Allah Rasûlü (sav) şöyle buyurmaktadır: “Kim (sütü çok görünsün diye) memeleri şişirilmiş bir koyun satın alırsa onu götürüp sağsın. Hayvanın sütünü beğenirse onu yanında tutar; aksi halde o hayvanı geri verir ve bir sâ' da hurma verir.”¹⁰⁷ Buna ek olarak Tirmizî rivayetinde muhayyerlik süresinin üç gün olacağı da yer alır: “Kim memeleri şişirilmiş bir koyun satın alırsa üç güne kadar muhayyerdir. Onu dilerse olduğu gibi kabul eder; dilerse bir sâ' yiyeceklerle birlikte iade eder.”¹⁰⁸ Bu hadisi Ebû Hanîfe'nin reddettiğine dair muahhar dönem usûl eserlerinde farklı gerekçeler ileri sürülmüştür. Ancak ilk dönemde yazılan eserlerde, İmam Ebû Yûsuf, bu hadisin herhangi bir gerekçeyle reddedilmesini haksız çıkaracak bir görüş ortaya koymaktadır. Alışverişte muhayyerlik süresinin üç gün olduğunu yukarıda geçen hadise dayandıran İmam Ebû Yûsuf ve Muhammed, Ebû Hanîfe'nin görüşünün de bu şekilde olduğunu belirtirler.¹⁰⁹ Buna göre, İmam Ebû Hanîfe, Ebû Hureyre'den

100 Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 182.

101 Serahsî, *Usûl*, s. 264; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 556; Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, II, 8.

102 Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, XIV, 76. Tehânevî, usûle muhalefetle ne demek istediğini, İbn Hacer'in musarrâ hadisine yaptığı açıklamaya cevap olarak şöyle açıklamaktadır: “İbn Hacer'in (usûle muhalefet ve usûl kıyasına muhalefet hakkında) söyledikleri, onun usûl kıyasının mânasını kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü o, kıyas deyinca fer'in asıl üzerine takdiri olan “usûlî kıyas”ı, usûlden de Kitap, sünnet, icmâ ve kıyası anlamaktadır. Oysa mesele onun anladığı gibi değildir. “Usûl kıyası”nın mânası, küllî asılların muktezasıdır. Buna göre musarrâ hadisi, tazmin, tağrim (borç) ve diğer konulardaki küllî asılların gerektirdiği şeylere muhaliftir. Şöyle ki, ceza ancak misliyle olur; misil de ya surî olur ya da manevî. Surî misil ise her halükârda manevî olana takdim edilir. Bunlar, şeriatın sabit asıllarıdır. Hadis ise bu asıllara muhaliftir; dolayısıyla onunla amel edilmez. Sonuç olarak hadiste beyan edilen şey, geri verilmez. İbn Hacer'in “Hadisin kendisi asıl olduğu halde, ‘Nasıl asıl kendisine muhaliftir’ denilir” sözüne gelince bu yanlış, hatalı ve uygulanamaz bir görüştür. Sebebi ise, bu görüşün (usûl anlayışının) usûl-i erbaa üzerine kurulu olmasıdır. Biz burada kastedilenin küllî asıllar olduğunu açıklamıştık. Onun görüşü yanlış olmasaydı bile, bir aslın başka bir asla muhalif olması, ihtimal dışı değildir. Bazen bir hadis, Kur'an'a aykırı olur, bazen de bir başka hadise muhalif olur. Bunun böyle olduğu herkesin malumudur.” (*İ'lâû's-Sünen*, XIV, 76).

103 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 4; Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, II, 17; Tefâtânî de bu hadisin sadece kıyasa aykırılıkla reddedilmediğini, Kitap'a muhalif oluşunun çok net olduğunu belirtir (*et-Telvîh*, II, 17).

104 Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, XIV, 75.

105 Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, XIV, 78-79, 82-84.

106 Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zührî en-Neccâr, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammed, Kahire, 1968, VIII, 35.

107 Buhârî, *Büyü*, 65; Müslim, *Büyü*, 7; Ebû Dâvud, *İcare*, 12.

108 Tirmizî, *Büyü*, 29.

109 Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leyla*, s. 16-17; Şeybanî, *el-Asl*, V, 117:

بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من اشترى شاة مخفلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام
وبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه جعل رجلا من أهل الأنصار بالخيار في كل بيع يشتريه ثلاثة أيام
والخيار عندنا ثلاثة أيام فما دورها ولا يكون أكثر من ذلك

Serahsî, İmam Ebu Hanife ve Züfer'e göre muhayyerlik süresinin üç gün veya ondan daha az olarak takdir edilebileceğini aktardıktan sonra Ebu Yusuf, Muhammed ve İbn Ebu Leyla'ya göre ise, süre belirli olduktan sonra üç gündən fazla da olabileceği şeklindeki görüşlerine yer verir (*el-Mebcut*, XIII, 41).

rivayet edilen bu hadisi, metnindeki ilk bakışta görülen müşkillere rağmen sahih olarak kabul etmiş ve onunla amel etmiştir. Ancak hadisin ikinci kısmında yer alan tazminle ilgili olarak mensûh olduğu şeklinde açıklamalara da rastlamaktayız.¹¹⁰ İbn Hacer, cumhûrun kavlinin hadisin zahir mânası olduğunu, İmam Züfer'in de (v. 158) bu görüşte olduğunu belirtir; ancak ona göre, kişi, bir sâ' hurma vermekle yarım sâ' buğday verme arasında muhayyerdir. Bir rivayette İbn Ebû Leyla (v. 148) ve İmam Ebû Yûsuf'un da bu şekilde amel ettiği aktarılır. Ancak onlar, bu tazmini sadece bir sâ hurmayla sınırlı tutmaz ve buna ek olarak onun kıymetinin de verilebileceğini belirtirler.¹¹¹ İmam Mâlik, musarrâ hadisini usûl kıyasına muhalif görerek reddetmiştir.¹¹²

Tehânevî, (v. 1262) konuya ilişkin teferruatlı bir bilgi verdikten sonra hadisin, kişilerin arasını bulup sulh sağlamaya yönelik olduğunu belirtmiştir. Yine ona göre, Ebû Hanîfe de bu hadise muhalefet etmemiş ve hadisi terk etmemiştir; ancak bu hadisi musâlaha çerçevesinde özel bir fetvâ olarak değerlendirmiştir.¹¹³

Tehânevî'nin bu yorumu, hem ilk dönem eserlerinde yer alan İmam Ebû Hanîfe'nin hadisle amel ettiği şeklindeki yaklaşımı yansıtarak, onun görüşünün orijinalitesini bozmamış, hem de muahhar dönem Hanefî usûlcülerinin önemli bir kısmının değişik gerekçelerle hadisle amel edilmediği yönündeki yaklaşımlarını da kapsayarak – o da yine farklı bir gerekçeyle- hadisin umûmî ve muttarid bir hüküm içermemesi sebebiyle amele esas teşkil etmeyeceğini ihtiva etmektedir.

2-Oruçlu iken unutarak yiyip içen kimsenin durumu: Buhârî ve Müslim'in Ebû Hureyre'den naklettiği bir hadiste Ramazan ayında unutarak bir şey yiyip içen kimsenin orucuna dair Allah Rasûlü (sav) "Orucunu tamamla. Çünkü sana yemek yediren ve içiren Rabbindir" buyurmuş,¹¹⁴ bir başka rivayette de "Sen Allah'ın misafirisin" buyurmuştur.¹¹⁵ İmam Ebû Hanîfe, kendisinden sonra yazılan Hanefî usûl eserlerinde ictihada ehil olması çokça tartışma konusu olan bir sahâbi olan Ebû Hureyre'nin bu rivayetini esas alarak gerçekte vereceği hükmü değiştirmiş ve unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmayacağını, bu hadise istinaden hükme bağlamıştır. Kıyas, bu durumdaki bir kimsenin orucunun bozulmasını gerektirir. Mesela namazda unutarak bir rûknün eda edilmemesi durumunda namazın iadesi gerektiği gibi, oruçta da unutarak yiyip içme, oruca münâfi olduğu için orucun bozulması ve kazâ edilmesi gerekir. Oysa Ebû Hanîfe, burada hadis sebebiyle kıyası terk edip istihsana göre¹¹⁶ hüküm vermekte ve orucun bozulmayacağını söylemektedir. İmam Mâlik, bu durumdaki kimsenin orucunun bozulacağını belirtir.¹¹⁷

110 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, VIII, 35; Tehânevî, bu görüşün mesnetsiz olduğunu belirtir (*İ'lâû's-Sünen*, XIV, 82).

111 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, thk. Muhibbuddin el-Hatib, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1379, IV, 364.

112 İbn Dakik İd, *Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, Beyrut, 1987, I, 351; Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, XIV, 81.

113 Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, XIV, 82-83.

114 Buhârî, *Savm*, 26; Müslim, *Sıyam*, 171.

115 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, tahkik. Muhammed Adnan Derviş, Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut t.y. I, 190; Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, III, 126.

116 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 190.

117 İbn Dakik İd, *Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, I, 270; Merginânî, *el-Hidâye*, tahkik Muhammed Muhammed Tamir, Hâfız

Bu konuya dair Serahsî'nin bir nakli, İmam Ebû Hanîfe'nin, unutarak orucunu bozan kimsenin durumu hakkında farklı bir ihtimali daha ortaya koymaktadır: "Bir kimse, oruçlu iken unutarak yiyip içer veya cinsel ilişkide bulunursa orucu bozulmaz. Bu konuda farz ve nafîle oruçlar arasında fark yoktur. İmam Mâlik'e göre ise farz oruçta kazâ etmesi gerekir. Ebû Hanîfe'nin el-Câmiu's-Sağîr'de söylediğine göre kıyas da bunu gerektirir: 'İnsanların sözü, yani onların rivayet ettikleri hadis veya Ebû Hanîfe'nin hadise muhalefet ettiği şeklindeki sözü olmasaydı, oruç kazâ edilmeli derdim.'¹¹⁸

Bu ifadeler, eğer Ebû Hanîfe'ye aitse, o aslında vermeyi düşündüğü hükmün dışında bir hükme kerhen karar vermiştir. Çünkü insanların kendisini hadise muhalefet ettiği şeklindeki suçlamasından çekinmiş ve bu durumdaki bir kimsenin orucunu kazâ etmeyeceğini söylemiştir. Ancak onun ictihadlarının geneline baktığımızda, böyle bir itham ihtimalinden dolayı asıl düşüncesinden vazgeçeceğini ileri sürmek, çok da isabetli gözükmemektedir. Zira Ebû Hanîfe, daha hayatta iken bu şekilde birtakım suçlamalara muhatap olmuş ve hiçbir şekilde insanların kınamasından çekinerek sahîhliğine inanmadığı bir hadisle amel etmemiştir. Kaldı ki, hadis ve sünnetin yurdu olan Medine'nin ünlü fakîh ve muhaddisi İmam Mâlik, bu örnekte kıyası öne alarak oruçlunun kazâ edeceğine hükmetmiştir.¹¹⁹ Serahsî usûlünde de bu konuya yer verir ve "insanların sözü" ifadesini Allah Rasûl'ünden (sav) gelen rivayetler olarak tasrih eder.¹²⁰ Kâsânî (v. 587) ise buradaki ibareyi insanların kendisini hadise muhalefet etmekle suçlaması olarak açıklar.¹²¹

Hanefî fıkıh kitaplarındaki genel yaklaşım, İmam Ebû Hanîfe'nin, unutarak orucunu bozan kimsenin orucunun bozulmayacağı görüşünü, sahîh bir hadisin vârid olması sebebiyle kıyası terk etmesine bağlama yönündedir.¹²²

b. Umûmu'l-Belvâ (Haber-i Vâhidin Genelî İlgilendiren Bir Konuya İlişkin Olmaması)

Haber-i vâhidin kabul edilmeme gerekçelerinden birisi de, amel gerektiren bu haberin insanların genelinin ihtiyaç duydukları bir konuda vârid olmasıdır. Abdülaziz Buhârî, bu kuralı, ilk dönem Hanefî usûlcülerinden Kerhî'ye nispet derektirmektedir.¹²³ Sonraki dönem Hanefî usûlcülerinin de kabul ettiği bu kaide,¹²⁴

Aşur Hâfız, Dâru's-Selam, Kahire, 2000, I, 147.

118 Serahsî, *el-Mebsât*, III, 65. ومن أكل أو شرب أو جامع ناسيا في صومه لم يفسده ذلك والنفل والغرض فيه سواء وقال مالك رحمه الله تعالى في الغرض يقضى وهو. القياس على ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الجامع الصغير لولا قول الناس لقلت يقضى أي لولا روايتهم الأثر أو لولا قول الناس إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى خالف الأثر

119 İbn Dakik İd, *Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, I, 270; Şeybanî, *el-Hucce*, I, 391.

120 Serahsî, *Usûl*, s. 438.

121 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, IV, 194.

122 Şeybanî, *el-Hucce*, I, 391; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 190; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 147; Bâbertî, bu hadisin Kitap'a aykırı olduğu şeklindeki itirazlara, yine Kitap'tan delil getirerek cevap verir (*el-İnâye*, III, 282); Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IV, 259; Zeylaî, *Tebyinü'l-Hakâik*, IV, 82; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, II, 327; Şeyhzade, *Mecmau'l-Enhur*, II, 333; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VI, 184; Serahsî, *Usûl*, I, 245; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 454; İbn Emir Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, V, 315.

123 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 26-27.

124 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 3. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 196. Serahsî, *Usûl*, s. 281. Pezdevî, *Usûl*, III, 24-25.

Hanefiler dışındaki usûlcülerin önemli bir kısmı tarafından, özellikle de Şâfiî usûlcüler tarafından kabul görmemiştir. Onlara göre, böyle bir haberin senedi sahîh ise haber kabul edilir.¹²⁵

Abdülaziz Buhârî, yaygınlık kazanmayan haber-i vâhidi reddedenlerin öne sürdükleri gerekçeye yer vererek, bir haberin herkesin ihtiyacı olmasına rağmen yaygınlık kazanmamasını ya bilginin yanlış rivayet edilmesine ya da neshedilmesine bağladıklarını aktarmaktadır.¹²⁶ Buna karşın, kendilerinin bu tür haberler konusunda “mutlak olarak” reddetme eğiliminden daha çok, haber-i vâhiden çok daha güçlü hadislerin vârid olması sebebiyle kabul etmeme cihetine gittiklerini de örneklerle açıklar. Mesela namazda bismelenin cehrî okunmamasını, sadece rivayetin âhâd yolla gelmesine değil, daha güçlü pek çok rivayetin mevcudiyetine bağlamaktadır.¹²⁷ Benzer şekilde mess-i zeker, ateşte pişen yiyecekten dolayı abdest gerekmesi ve cenaze taşımanın abdesti bozacağı rivayetlerini de reddetmekte, rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılmasını aynı gerekçeyle kabul etmemektedir.¹²⁸

İmam Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin kurallarına bakarken bunların tahrir yoluyla elde edildiğini yeniden hatırlatmakta fayda görüyoruz. Zira onun metodolojisini ortaya çıkarmak için yapılan çalışmalar, kimi zaman sert eleştirilere maruz kalmıştır. Bu durumda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: Ya gerçekten Ebû Hanîfe, ictihadda bulunurken bu usûlü takip etmiş ve kimilerine göre isabet etmişken bazılarının göre de yanılmıştır. Ya da ona atfedilen usûlü takip etmemiştir ama yine aynı sonuca ulaşmıştır. Şayet ikinci olasılık geçerli ise o zaman kendisine yöneltilen sert eleştirilerin sorumlusu, sonraki dönem metodologları olmaktadır. Çünkü Hanefî usûlünü tesis ve tespit eden bu usûlcüler, Ebû Hanîfe savunusu yaparken istemeden de olsa onu hedef haline getirmiş olmaktadır. Mesela Râzî (v. 606) ve İbn Hazm, (v. 456) haber-i vâhidin kabul şartları arasında belvâ-yı âmma aykırı olmaması şartını yanlış bulurlar. Râzî bu şartın koşulmasını cahilce diye nitelendirir;¹²⁹ İbn Hazm ise bu görüşe sahip olanları ehl-i bâtil diye tavsif eder.¹³⁰ Râzî, İmam Ebû Hanîfe'nin metodunu, daha doğrusu Hanefî usûl eserlerinde hadis kritiği adına belirlenmiş olan metodu tenkit etmektedir. O, Ebû Hanîfe ve mezhebinde haber-i vâhidin umûmî'î-belvâ olan yerde reddedildiğini, haberin sahîh olmasının mütevâtiren nakledilmesine bağlandığını belirttiikten sonra, bu ilkenin cahilce ortaya konmuş ve başka hiçbir kimse tarafından benimsenmeyen bir ilke olduğunu ileri sürmektedir.¹³¹

Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 19.

125 Şâfiî, *er-Risale*, s. 221-222. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 135. Şirâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, I, 39; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 358. Bu görüşü Abdülaziz Buhârî, Şâfiî mezhebinin ve ashâb-ı hadisın genel kuralı olarak aktarır (*Keşfü'l-Esrâr*, III, 24).

126 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 26-27.

127 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 27. Bu kaidenin “kat'îlik” ifade etmediğini Taftazânî de belirtir (*et-Telvih*, II, 19).

128 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 26.

129 Râzî, *Menâkıb*, thk. Ahmed Hicazi Sakka, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezher, Kahire, 1986, s. 27.

130 İbn Hazm, *el-İhkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü'l-Asume, Kahire, 1970, II, 151.

131 Râzî, *Menâkıb*, s. 27.

Râzî'nin bilmemesi mümkün olmayan bir konu, bu kuralın sadece Hanefilere mahsus olmadığıdır. Mâlikîler de bu kuralı işleterek bazı haberleri reddetmişlerdir ve İbn Hazm'ın eleştirisi okları, bu iki ekole yöneltilmiştir.¹³² İbn Hazm, bir taraftan böyle bir şartla haber-i vâhidin kabul edilmemesinin asılsız ve saçma olduğunu ileri sürerken diğer taraftan da, bu iki mezhebin bazı ichtihadlarında kendi kurallarına uymadığını örneklerle gösterir. Mesela Hanefî mezhebine göre, namazda iken gülmenin -kahkahayla gülme kastedilir- abdesti bozacağı ile ilgili haber, buna bir örnek olarak nakledilir.¹³³ Yine İbn Hazm'a göre, Mâlikîler, yemin ve tek şahitle hükmetme hadisini kabul ederek kendi kurallarının dışına çıkmışlardır. Ona göre bu konuda pek çok örnek vermek mümkündür.¹³⁴

Râzî'yi bu şekilde aşırı bir eleştiriye iten usûl kuralının sahibi, kimi araştırmacılar tarafından¹³⁵ Hanefî sünnet teorisinin kurucusu olarak kabul edilen İsa b. Ebândır. Ona göre haber-i vâhidin reddedilme sebeplerinden biri de ilgili rivayetin konusunun, herkesin bilebileceği bir yerde cereyan etmesine rağmen münferid kalmasıdır.¹³⁶ Sonraki dönem usûlcülerinin önemli bir kısmı da bu kuralı, haber-i vâhidin kabulünde bir şart olarak ileri sürerler.¹³⁷ İnkıtâî, sûrî ve manevî¹³⁸ ya da zâhir ve bâtın olarak¹³⁹ taksim eden Hanefî usûlcüler, seneddeki inkitâdan farklı olarak manevî inkitâdan da söz eder ki, bu doğrudan doğruya metin tenkidi anlamına gelmektedir. Mesela Serahsî ve Pezdevî, inkitâyı zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırdıktan sonra, bâtını da muârazaya dayalı olan ve râvideki kusur/eksiklik diye ikiye ayırmış ve muarız olmaya, Kitap'a muhalif olma, Sünnete muhalif olma,

132 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 151.

133 İmam Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisinin eserlerinde yer alan hadislerle göre namazda kahkaha ile gülen bir kimsenin abdest alması ve namazını yeniden kılması gerekmektedir. Bu hadislerin müsned ve mürsel olarak farklı tarihlerden geldiğini görmekteyiz: "Yûsuf babasından, o Ebû Hanîfe'den, o Mansur b. Zazandan, o Hasan'dan (Basrî), o da Ma'bedden (İbn Ebû Ma'bed) rivayet ettiğine göre Allah Rasûlü (sav) namazda iken âma bir adam namaz kılmak için geldi ve bir çukura düştü. Bunun üzerine bazıları yüksek sesle (kahkahayla) güldü. Allah Rasûlü de (sav) namazı bitirince 'Kahkahayla gülen kimse, abdest alsın ve namazını yeniden kılsın' buyurdu." (*Kitabü'l-Âsâr*, I, 140).

İmam Ebû Hanîfe'nin bu rivayetlerine göre namazda kahkahayla gülen bir kimsenin namazı bozulduğu gibi abdesti de bozulmuştur. Onun çağdaşlarından Süfyan Sevri ve Evzâi de aynı kanaattedir (Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, IV, 316). Cessâs, usûle dair eserinde bu görüşün Hanefî geleneğinde İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a ait olduğunu belirterek İmam Muhammed'in farklı düşündüğünü ima eder. (Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 188). Serahsî, konuyu ele aldığı bölümde "Bir kimse ister unutarak ister kasden namazda kahkahayla gülerse yeniden abdest alır ve namazını iade eder. Çünkü Allah'a yakarma sırasında namazda kahkahayla gülmek, namazda konuşmaktan daha çirkin bir davranıştır. Bu sebeple kahkaha abdesti de bozan bir sebep olarak görülmüştür" diyerek ilgili hadislerle ek olarak re'ye dayalı bir delil ortaya koymuştur. (Serahsî, *el-Mebsût*, I, 171). Daha sonraki Hanefî eserlerinde yukarıda geçen varyantlara ek olarak Ebû'l-Âliye'den mürsel olarak gelen bir hadise de yer verilir ve kahkahanın abdesti de bozacağı bildirilir. (Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 18; Merjinânî, *el-Hidâye*, I, 19). Hanefî mezhebi dışındaki diğer üç mezhebe göre namazda kahkahayla gülmek, abdesti bozmaz (İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 29; Karâfî, *ez-Zehira*, I, 235-236; Şâfiî, *el-Üm*, I, 21; Sübkî, *el-İbhâc*, II, 340; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 194).

134 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 151; Cessâs, İmam Mâlik'in sadece malî konulara dair bir şahit ve yeminle hükmetmeye cevâz verdiğini belirtir (*Ahkâmü'l-Kurân*, II, 247).

135 Bedir, "İsa'nın Hanefî sünnet teorisini açısından etkisi o kadar belirgindir ki, o, baskın Hanefî geleneğinde benimsenen haber kuramının aslında kurucusu sayılmalıdır" demektedir (*Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, s. 53). Ayrıca bkz. Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 298.

136 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 117.

137 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 114-115; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 196; Serahsî, *Usûl*, I, 276; Pezdevî, *Usûl*, I, 173; Şâfiî, *Usûl*, I, 284; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 24.

138 Serahsî, *Usûl*, I, 364.

139 Pezdevî, *Usûl*, I, 173.

yaygın olması gerekirken ve genelin ihtiyacı olan (umûmu'l-belvâ) bir olayın şâzz kalmış hadisle nakledilmesi ve sahabenin önde gelenlerinin yüz çevirmesi maddelerini saymışlardır.¹⁴⁰

Şâfiî usûlcüler Hanefî haber teorisine getirdikleri eleştirilerde umûmu'l-belvâ şartının konmasını yanlış bulurlar.¹⁴¹ Bunlardan Hanefî mezhebine bağlı iken sonradan Şâfiî mezhebine geçen Sem'ânî, (v. 489) bu şartın konmasını yanlış bulmakla kalmaz, aynı zamanda bu şarta riayet edilmediğini düşündüğü örnekler de yer verir.¹⁴² Gazzâlî, (v. 505) başta Kerhî olmak üzere bazı ashâb-ı re'yin haber-i vâhidi umûmu'l-belvâda reddettiğine yer verir.¹⁴³

Gazzâlî, Abdülaziz Buhârî ve İbn Kudâme'nin konuyla ilgili açıklamalarında kullandıkları "bazı", "çoğunluk" gibi ifadeler, Hanefî usûlünde farklı bir görüşün olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Cessâs'ın usûlünde bu konuya ilişkin herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bu konuda Cessâs'tan da önce yaşamış olan ve kaynaklarda zikredilmesine rağmen bize ulaşmış bir usûlü bulunmayan Ebû Mansur Mâtürîdî, (v. 333) Te'vilâtü'l-Kur'ân adlı tefsirinde, değişik ayetlerin tefsiri sadedinde fıkıh usûlü konularına da yer verir. Biz, onun bu konuya ilişkin yaklaşımını yansıttığını düşündüğümüz iki ayetin tefsirine yer vereceğiz. Ancak bu konudaki farklı ayetlerin tefsirinde yer alan açıklamalar, birbiriyle tutarlı gözükmemektedir. Bakara sûresinde bazı Yahudilerin, şeytanların Hz. Süleyman saltanatı hakkında ve sihir yaptığına dair uydurdıkları ve insanlara öğrettikleri şeylere tâbi oldukları, oysa Hz. Süleyman'ın, bu şekilde bir sihir yaparak küfre düşmediği haber verilmektedir.¹⁴⁴ Mâtürîdî, Yahudiler içindeki o topluluğun düştüğü yanlışlığı açıklarken bu kıssadan hareketle usûle ait bir kurala atıfta bulunur:

"Onlar da bunu Süleyman'ın vefatından sonra rivayet ettiler. İşte Allah onları yalanladı ve elçisinin (AS) bunlardan uzak olduğunu ortaya koydu; sonra da bu işin nasıl ortaya çıktığını açıkladı. Bunu böylece bütün insanlara açıkladı ki, rivayetlerde, peygamberi her gören ve onunla görüşen kimseye tâbi olmasınlar. Çünkü onlar arasından bu türlü rivayet uyduranlar ve bunları peygamberin yapageldiği işler diye, dinleyenlere kabul ettirenler çıkabilir. Nitekim buna uygun düşmeyen rivayetler vârid olmuştur. Bunun için, ashâbımız, herkesin ihtiyaç duyduğu bir konudaki haber-i hâssı kabul etmemiş ve bâtil saymışlardır."¹⁴⁵

140 Serahsî, *Usûl*, I, 364; Pezdevî, *Usûl*, I, 173.

141 Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir [Feyyaz] Alvanî, *Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye*, Riyad, 1979, IV, 633; Gazzâlî, *el-Mustasfâ, İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Klasik, İstanbul, 2006, I, 173; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 341; Şirâzî, *el-Lüma fî Usûl'l-Fıkh*, I, 39; Sem'ânî, *Kavâtü'l-Edille*, I thk. Muhammed Hasan Heytu, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, 355-357.

142 Sem'ânî, *Kavâtü'l-Edille*, I, 355-357. İbn Hazm'in benzer kanaatte olduğu bilinmektedir (*el-İhkâm*, II, 151).

143 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 135; Abdülaziz Buhârî de Kerhî'nin bu kanaatte olduğunu, sonraki Hanefî usûlcülerin bunu benimsediğini söylemektedir (*Keşfü'l-Esrâr*, III, 24).

144 Bakara, 2/101-102.

145 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, tahkik Ahmed Vanlıoğlu, müracaa Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, I, 190.

Mâturîdî, haber-i hâs konusundaki bu görüşünü vasiyetle ilgili ayetin¹⁴⁶ neshedilmesi konusunu ele alırken değiştirmiş görünüyor. O, vasiyeti farz kılan ayetin neshedilmesiyle ilgili farklı görüşleri aktardıktan sonra kendi görüşünü vasiyet ayetinin “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir; vârise vasiyet yoktur”¹⁴⁷ hadisiyle neshedildiği şeklinde ortaya koyar. Bu konuda, sünnetin ayeti neshedemeyeceği şeklindeki itirazlara da şöyle cevap verir:

“Nesih, belirli bir zaman için tayin edilmiş olan hükmün bitişini açıklamak demektir. Bu hadisin haber-i vâhid olduğunu söyleyenlere gelince, gerçekte şöyle demek gerekir: Bu hadis, rivayet bakımından âhâd haberlerdendir. Ancak kendisiyle amel edildiği bilgisi mütevâtirdir. Bizim usûlümüze göre, amel bakımından mütevâtir olan hadisler, amel edilen en sahîh haberleri oluşturur. Çünkü insanlar, yaygınlığı sebebiyle, nesilden nesile bilinen ve uygulanagelen bu mütevâtir haberlerle amel etmişlerdir. Bu haberlerin yaygın oluşu, insanların o haberleri rivayet etmelerine ihtiyaç bırakmamıştır; onlar bu rivayetlerin kimseye gizli kalmadığını biliyorlardı.”¹⁴⁸

Mâturîdî'nin bu yorumunda dikkat çeken nokta, haberin yaygınlığının, rivayet edilmesine ihtiyaç bırakmamasıdır. Dolayısıyla herkesin ihtiyaç duyduğu bir konuda vârid olan haber-i vâhid, çok meşhûr olması sebebiyle de nakledilmemiş olabilir. Hanefî usûl eserlerinde bu konuyla ilgili verilen isti'zân hadisi örneğinde,¹⁴⁹ Hz. Ömer, Ebû Musa Eş'arî'ye izin istemeyele ilgili hadisin başka tanığı olup olmadığını sorunca, o da öfkeli bir şekilde Übeyy b. Ka'b'ın bulunduğu meclise gelmiş ve Hz. Ömer'le arasında geçenleri anlatıp “Allah için söyleyin. Herhangi biriniz bu hadisi duydu mu” diye iznin üç kez isteneceği hadisini bilen biri olup olmadığını sormuştu. Onun bu denli telaşlı halinin sözlerine yansımaya karşılık, Übeyy b. Ka'b'ın verdiği cevap, son derece rahatlatıcı ve bu yaygınlığı vurgulama açısından dikkat çekicidir: “Allah'a yemin olsun, buna cevap vermek için kimse seninle gitmez; ancak en küçüğümüz/gencimiz senin bu isteğine cevap verir. Ebû Saîd! Kalk. (Ebû Saîd diyor ki): Kalktım ve Ömer'in yanına geldim; ona Allah Rasûlü'nün (sav) böyle buyurduğunu söyledim.”¹⁵⁰

Mâturîdî'nin bu yaklaşımının acaba selef döneminde Hanefî ekolü açısından bir karşılığı var mıdır? Bu soruya cevap ararken karşımıza mürsel hadislerin sahîhliği, hatta müsneden daha güvenilir olduğunu savunan Hanefî usûlcülerinin aktardığı rivayetler çıkmaktadır. İbrahim Nehaî'den (v. 95) gelen rivayetlerde hadis tarîkinin çoğaltılmaması, tam da hadisin yaygınlığına dayanak yapılmaktadır. A'meş, İbrahim Nehaî'ye senedli hadis rivayet etmesini talep edince İbrahim Nehaî şöyle cevap verir: “Eğer ‘Bana falan kişi Abdullah'tan (b. Mes'ud) rivayet etti’ diyecek olursam bil ki, bana bu hadisi sadece o adımı andığım kişi aktarmıştır. Ama

146 Bakara, 2/180.

147 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 186; Dârimî, *Vesâya*, 38; İbn Mâce, *Vesâya*, 5.

148 Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 333.

149 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 107.

150 Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsar*, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994, IV, 244.

‘Abdullah (b. Mes’ud) dedi ki’ diyecek olursam bil ki, bu hadisi bana bir topluluk rivayet etmiştir.”¹⁵¹ Dolayısıyla rivayet tarîkinin azlığı, konunun meşhûr olmamasıyla her zaman doğru orantılı değildir.

Haber-i vâhidin kabul edilmesinde umûmu’l-belvâ olmamasının şart koşulması, yukarıda aktarılan bilgiler çerçevesinde İmam Ebû Hanîfe’ye nispeti hayli tartışmalı bir durumdur. Usûl eserlerinde verilen örneklerde haber-i vâhidlerin reddedilme gerekçelerinde farklılıkların bulunması, diğer mezhep mensuplarının bu kurala uymayan bazı icthadlara örnekler vermesi, mütekaddimîn dönemi usûlünde kısmen kapalılığın bulunması ve usûlcülerin bir kısmı ya da çoğunluğunun bu görüşte olduğunun dile getirilmesi, hepsinden de öte Mâturîdî gibi, Cessâs’tan da erken dönemde yaşamış –ki Hanefî usûlü bir mânada Cessâs’ın el-Fusûl’üne dayanmaktadır– bir Hanefî fakîhi ve müfessirinin, hem de bir usûl eserine sahip olduğu kaynaklarda dile getirilen bir âlimin farklı bir yorumla meseleyi ele alması, umûmu’l-belvâ prensibinin en azından yeniden düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Nitekim konuyla ilgili açıklamalarında bu kuralı Kerhî’ye nispet ederek aktaran Abdülaziz Buhârî, gerçekte kendilerinin bu şekilde rivayet edilen haberlerin “kesin olarak” (kat’an) reddedilmesi gerektiğini iddia etmediklerini, bunu “harcî olarak/sahîhliği destekleyici bir ilke olarak” (zâhiren) ileri sürdüklerini belirtmektedir. O, reddedilen haber-i vâhidlere ilişkin verdiği örneklerde, hep daha kuvvetli senedlerle rivayet edilen haberlere yer vermiştir.¹⁵²

Bütün bu olasılıklara rağmen, umûmu’l-belvâ ilkesinin işletilmesinin, aslında çelişen rivayetlerde doğru tercihte bulunabilme imkânını artırmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de topluluğun ihtiyacı olan bir konuda birbiriyle çelişen rivayetlerin varlığı, ister istemez bir ayıklama ameliyesini zorunlu kılmaktadır. Burada sorunun büyüklüğünü göstermesi bakımından bir örnek vermek istiyoruz. Müslümanların en çok, en sık ve topluca yaptıkları ibadet olan namazın kılınışına bir göz atmak yeterince açıklayıcı olacaktır. Daha abdest için ellerimizi yıkamaya başlamadan önce başlayan ihtilâflar, namazı bitirip de selam vereceğimiz âna kadar devam etmektedir. Bu örneğin en bariz niteliği, hemen bütün unsurlarının topluluk önünde yerine getiriliyor olmasıdır. Dolayısıyla umûmu’l-belvâ prensibini değişik rivayetler arasında en sahîhini bulmak için gösterilen çabanın bir yansıması olarak görmekteyiz.

c. Sükûtü İcmâ

Hanefî usûl eserlerinde icmân tanımı yapılırken birtakım farklılıkların olduğunu görmekteyiz. İlk dönem Hanefî usûlcülerinden Cessâs, Serahsî ve Pezdevîde her ne kadar icmâa ait bir tanıma rastlamasak da onun hücciyeti üzerinde durulmuş ve delilleri sıralanmıştır. Debûsî, delil olarak kabul edilen icmân “bir asırda yaşayan adalet sahibi ve icthad ehli âlimlerin bir hüküm üzerinde ittifakı” olarak

151 Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II, 32-33; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 7.

152 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 25.

tanımlamaktadır.¹⁵³ Debûsî'nin bu tanımında hem bütün ümmetin değil, sadece âlimlerin ittifakı, hem de âlimler içerisinde dalaletle, fıska itham edilmemiş ehl-i ictihadın ittifakı belirtilmiş ve hüküm de herhangi bir şekilde sınırlandırılmamıştır. Yine Debûsî'ye göre, sahabeden sonra icmâ olmayacağı, Medine ehlinin dışında herhangi bir icmân bulunmadığı ya da Allah Rasûlü'nün (sav) ehli ve nesli dışında icmâ olmayacağı şeklindeki görüşler muteber değildir.¹⁵⁴ Abdülaziz Buhârî, değişik tanımlar aktardıktan sonra, en sahîh olanı "Bu ümmetin müctehidlerinin herhangi bir asırda bir iş üzerindeki ittifakı" şeklinde belirtir.¹⁵⁵ Benzer bir tanıımı yapan Sadrüşşeria, ittifak konusu olan hükmü "şer'i" olarak niteleyerek alanı daraltmıştır.¹⁵⁶

İcmân, üzerinde ittifak edilmeyen bir tanıımı olduğu farklı usûl eserlerine ve icmâa ilişkin yazılan kitaplara bakıldığında rahatlıkla görülebilmektedir. Ebü'l-Hüseyn Basrî, bir topluluğun herhangi bir iş üzerindeki ittifakına icmâ demiş,¹⁵⁷ İbn Hazm icmâa dahil edilmemesi gereken pek çok şeyin bu terimin kapsamına dahil edildiğini söylemiştir.¹⁵⁸ İcmân, tanımında taşıdığı ağır şartlardan dolayı "çoğunluğun görüşü"nü de icmâ olarak ele alan¹⁵⁹ ya da çoğunluğun görüşüne icmâ demese de böyle bir görüşü hüccet olarak görenler de olmuştur. Bu durum, âlimlerce aynı şekilde tanımlanmayan icmân kullanımına da etki etmiştir. Muhtemelen bu sebeptir ki, âlimler, üzerinde icmâ edildiği ileri sürülen konulara yeniden eğilme ihtiyacı hissetmiş ve ihtilâfın olmadığı ileri sürülen konularda farklı görüşlere rastlamıştır. Bu, fıkın hem usûlüne hem de furûuna dair fukahânın kâhîr ekseriyetinin kabul ettiği bir gerçektir.¹⁶⁰ İbnü'l-Münzir, icmâ edilen konuları topladığı eserinde, ihtilâflara ve infirâdlara değinmeden geçememiş,¹⁶¹ İbn Hazm'ın Merâtibü'l-İcmâ', İbn Teymiyye (v. 728) tarafından tenkide tâbi tutulmuş ve ittifak edildiği ileri sürülen meselelerdeki ihtilâflara yer verilmiştir.¹⁶²

İmam Ebü Hanîfe'nin icmâ anlayışının Hanefî usûl eserlerinde belirtilenlere ne denli uyduğunu ortaya koyabilmek amacıyla ilk olarak, kendisine sorulan birtakım meselelere –bunlar sadece şer'i/amelî konular değildir- verdiği cevaplara yer vereceğiz. Onun icmâ anlayışının sahabe icmâi ile sınırlı olduğunu ve sonraki dönem icmâi hakkında ne düşündüğünü gösterir bir bilgiye sahip olunmadığını savunan araştırmacılar olduğu gibi,¹⁶³ onun, icmâi bir delil olarak görmediğini ileri sürenler de bulunmaktadır.¹⁶⁴ Hanefî usûl eserleri ise, icmân kesin bir kanıt

153 Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 28.

154 Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 31.

155 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 337.

156 Sadrüşşeria, *et-Tenkih*, II, 87.

157 Ebü'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, II, 3.

158 İbn Hazm, *Merâtibü'l-İcmâ*, s. 9-10.

159 İbn Hazm, *Merâtibü'l-İcmâ*, s. 9.

160 Şâtıbî'nin fıkıh usûlünün kat'iliğine dair kanaatini, Bâkîllânî'nin karşıt görüşüyle birlikte değerlendiren Yûsuf Kardavî, usûle dair farklılıklardan örnekler vererek tercihe şayan görüşün Bâkîllânî'ye ait olduğunu belirtir (*el-İctihad fiş-Şeriatil-İslâmiyye Maâ Nazarâtin Tahliyye fi'l-İctihadi'l-Muâsir*, Dâru'l-Kalem, 2. Baskı, Kuveyt, 1989, s. 68-69) ve icmâ edildiği ileri sürülen pek çok konuda ihtilâfın tespit edildiğini ifade eder (*el-İctihad fiş-Şeriatil-İslâmiyye*, s. 115).

161 İbnü'l-Münzir, *Kitabü'l-İcmâ*.

162 İbn Teymiyye, *Nakdü Merâtibi'l-İcmâ*.

163 Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s. 62; Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, s. 250.

164 Öztürk, *İmamı Âzam Ebü Hanîfe*, s. 257; Ahmed Paketci, "Ebü Hanîfe", *Dâiretü'l-Maârifil-İslâmiyyeti'l-Kübrâ*, ed.

olduğunu ve bunu inkâr etmenin dinin bir aslını iptal etmek anlamına geldiğini belirtmektedir.¹⁶⁵ Yine Hanefî mezhebinde icmâin herhangi bir nesille sınırlı olmadığı da kesin olarak bilinmektedir.¹⁶⁶

İmam Ebû Hanîfe, icmâi bir delil olarak görmekle yetinmez; en üstün fıkıh bilgisini açıkladığı yerde, ümmetin ittifakını bilmenin gereğine de vurgu yapar: “Ebû Mutî ‘Bana dinin en faziletlisini haber ver’ dediğinde Ebû Hanîfe ‘Fıkıhın en faziletlisi, kişinin yüce Allah’a imanı, şerâi, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilâfını bilmesidir’ şeklinde cevap verir.”¹⁶⁷

İmam Ebû Hanîfe, ashâbın icmâına ilişkin görüşlerini, isyancı Hâricîler’in durumunu soran Ebû Mutî’ye verdiği cevapta ortaya koymaktadır. İmam Ebû Hanîfe, onların dinî olarak nasıl tavsif edilmesi gerektiği konusunda yöneltilen sorulara verdiği cevapta, onların tekfir edilemeyeceğini net bir şekilde ortaya koyduktan sonra, isyancı Hâricîler’in savaşta yaptıklarından sorumlu tutulup tutulamayacağı konusundaki soruya şöyle cevap verir: “Harp bittikten sonra onlar için bir zarar yoktur; onlara had tatbik edilmez. Kan dökmeleri de böyledir; kısas yapılmaz.”¹⁶⁸ Bu görüşe nasıl ulaştığı sorulduğunda da ashâbın ittifakına işaret eder: “Osman’ın (ra) katli hususunda insanlar arasında ortaya çıkmış olan fitneden dolayı ashâbın, bir tevil neticesinde kana bulaşanlara kısas yapılmayacağı, tevil sonucunda haram ilişkide bulunanlara had cezası uygulanmayacağı, yine teville bir mala sahip çıkan kimse için takibâtta bulunulmayacağında ittifak ettikleri hadisinden dolayıdır.”¹⁶⁹

Bu konudaki görüşünü tamamen ashâbın ictimâına/ittifakına dayandıran Ebû Hanîfe, Osman Bettî’ye yazdığı mektupta da iman-amel ayrımını kesin olarak ortaya koyduktan sonra asılları şöyleri sıralamaktadır: “Aslolan Kur’ân’ın getirdiği, Hz. Peygamber’in (sav) davet ettiği ve ashâbın –insanlar arasında ayrılıklar baş gösterinceye kadar- yapageldikleri şeylerdir. Bundan başkası ile amel edenler, bid’atkar ve sonradan dine ilavede bulunan kimselerdir.”¹⁷⁰ Mektubun devamında günaha girmiş bir kimsenin dalalette kalmış mümin olarak niteleneceğini, bunun dışındaki herhangi bir tavsifin –mesela onun kâfir olacağı ya da ne mümin ne de kâfir olacağı şeklindeki görüşlerin- Hz. Peygamber’e ve ashâbına muhalefet etmek anlamına geleceği uyarısında bulunur.¹⁷¹ Yine o, sahabe arasında çıkan fitne ve ihtilâflarda nasıl bir tavır alınması gerektiği konusunu açıklarken de selefe ve bütün müslümanların genel yaklaşımına vurgu yapmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak “Allah en iyisini bilir” diyerek susmayı tercih eden İmam Ebû Hanîfe, bu tavrını sahabe ve tâbiîn imamlarından örnekler verdiği kişilerin yolu olarak göstermektedir.¹⁷²

Kazım Musevî Bocnurdî, Merkez-i Dâireti’l-Maârifî’l-İslâmiyyeti’l-Kübrâ, Tahran, 1999, IV, 532.

165 Serahsî, *Usûl*, s. 229-230.

166 Ali Muhammed Ömerî, *el-Hilâf beyne Ebî Hanîfe ve Ashâbih ve Mevküf’l-Eimmeti’l-Âherin Min Hâza’l-Hilâf*, Mektebetu’l-Abikan, Riyad, 2002, s. 159.

167 Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Fikhü’l-Ebsat*, s. 35.

168 Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Fikhü’l-Ebsat*, s. 40.

169 Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Fikhü’l-Ebsat*, s. 40.

170 Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî*, s. 65.

171 Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî*, s. 67.

172 Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî*, s. 67-68. Buna karşın Ebû Hanîfe’nin sahabe arasında çıkan

İmam Ebû Hanîfe, yukarıda zikredilen cevaplarında ve açıklamalarında saha-be ittifakına, Müslümanların hüsn-i kabulüne ve icmâ ve ihtilâf konularını bilmenin gerekliliğine önem verdiği gibi, icmâa konu olan alanı sadece şer'î/amelî meselelerle sınırlı tutmamış, itikada ait soruları cevaplarırken de icmâa atıfta bulunmuştur.¹⁷³ İmam Şâfî de, (v. 204) ilimde iki hususun çok önemli bir yer işgal ettiğini, bunların da icmâ ve ihtilâf konularını bilmek olduğunu vurgular.¹⁷⁴

İcmâ, “üzerinde ittifak edilen bir konuda âlimlerin görüşünün kesin olarak bilinmesi” şeklinde gerçekleştiğinde sarîh veya sahîh icmâ olarak tanımlanmaktadır. Buna karşılık icmâa konu olan mesele hakkında bir kısım âlimlerin görüşü kesin olarak bilinirken, bir kısmının görüşleri belli bir zaman geçmesine rağmen herhangi bir sebeple bilinmiyorsa, yani onların sessiz kaldıkları meselelerde oluşan ittifak, sükûtî icmâ olarak nitelendirilmiştir.¹⁷⁵ İcmâm delil olduğu çoğunluk fakihlerin yaklaşımı olmakla beraber, sarîh icmâa ilaveten sükûtî icmâm da delil olması, daha çok Hanefî fakihlerin savunduğu bir görüştür. İmam Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerini tespit etme imkânımız bulunmamaktadır. Ancak hem İmam Ebû Hanîfe'nin hocalar silsilesinde yer alan fakihlerin metoduna baktığımızda hem de ilk talebelerinin tutumlarına göz attığımızda bir fikir edinmemiz mümkün olmaktadır. Ebû Hanîfe'nin hocasının hocası olan İbrahim Nehâî'ye göre, sükûtî icmâ muteber değildir.¹⁷⁶ İlk dönem Hanefî fakihlerinden İsa b. Ebân'ın sükûtî icmâi kabul etmediği de nakledilmektedir.¹⁷⁷ Buna karşılık, Hanefî usûlcülerin çoğunluğu, sükûtî icmâm da sarîh icmâ gibi bir delil olduğunu belirtir.¹⁷⁸

İcmâm imkânsızlığını kabul edenlerin haklılık payı olduğunu düşünenlerin, sükûtî icmâa bir delil nazarıyla bakmaları zor görülmektedir. Zira, değişik bölgelere dağılmış İslâm bilginlerinin, suskun kalmalarının nasıl tespit edileceği, neden sessiz kaldıkları gibi meseleler, hiçbir zaman tam olarak vuzûha kavuşturulamaz. Bunun, İmam Ebû Hanîfe'nin bir yöntemi olduğunu söylemek yerine, sonraki Hanefî usûlcülerin bir ictihadı olduğunu söylemek, gerçeğe daha uygundur.

Burada bir noktaya daha temas etmekte fayda görüyoruz. Hanefî usûlcülerin, yine İmam Ebû Hanîfe'ye nispeti kuşkulu olan haber-i vâhidin kabulünde umûmü'l-belvâ prensibini ileri sürmekle sükûtî icmâm hüccet oluşunu kabul etmeyi bir arada cem etmeleri, bazı tutarsızlıklara da kapı aralamaktadır. Bir hadis, topluluğun ihtiyacı olan bir konuda şâzz olarak rivayet edilmesi, onun zayıf olarak görülmesine sebep oluyorsa –ki bu her zaman zayıflığa delalet etmez– sükûtî icmâm kat'î bir delil olacağını ileri sürmek çelişki olarak görülmektedir.

ve ölümlere yol açan derin ihtilâflara dair başka değerlendirmeleri de olmuş, savaşı tarafların her ikisinin de haklı olamayacağını belirtmiştir (Öz, *İmam-ı Azamî'nin Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî*, s. 67).

173 Şâfî, *er-Risâle*, s. 229.

174 Şâfî, *er-Risâle*, s. 22.

175 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 339.

176 Muhammed Revvas Kal'aci, *Mevsûatü Fikhi İbrahim Nehâî, Dârü'n-Nefâis*, 2. Baskı, Beyrut, 1986, s. 781.

177 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 340.

178 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 140; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 28; Serahsî, *Usûl*, s. 235; Pezdevî, *Usûl*, III, 339; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 339; Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, II, 88, 91.

Zira sükûtî icmâ da bir varsayıma, muhalif seslerin çıkmamasını muvâfakata hamletme varsayımına dayanmaktadır. Oysa böyle bir sessizlik için pek çok ihtimal söz konusudur ve bu ihtimaller icmân hücciyetine zarar verecek niteliktedir. Bu iki ilkenin bir arada olmasının ortaya çıkaracağı çelişki sebebiyle olmalıdır ki, Hanefî haber teorisinin kurucusu olarak görülen İsa b. Ebân, umûmu'l-belvâ prensibinin savunucusu iken,¹⁷⁹ hâkim Hanefî usûl geleneğine aykırı biçimde sükûtî icmâ delil olarak görmemektedir.¹⁸⁰

SONUÇ

İmam Ebû Hanîfe, ortaya koyduğu ictehadlarında izlediği usûlü yazılı hale getirmede için –daha doğru bir ifadeyle onun ictehad yöntemi bize yazılı olarak ulaşmadığı için- ondan sonraki Hanefî usûlcülerinin tespit ve tahrir ettiği kaideler, Hanefî usûlünün oluşmasında belirleyici olmuştur. Bu durum, bir taraftan klasik Hanefî usûlünde yerleşmiş bazı kaidelerin doğrudan İmam Ebû Hanîfe'ye ait olduğu konusunda bir kanaat oluşmasına sebep olduğu gibi, diğer taraftan da Hanefîler dışındaki usûlcülerin Ebû Hanîfe'ye sert tenkitler yöneltmesine yol açmıştır.

Bu makalede, İmam Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışının, Hanefî usûlündeki yerleşik kurallardan kısmen ayrıldığını tespit ettik. Başta deliller sıralaması olmak üzere, bu delillerin anlaşılması ve yorumlanmasında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Sadece Hanefî usûlünde değil, hemen bütün usûl eserlerinde yer alan şer'î deliller sıralamasının, fıkıhın tabii gelişim sürecine aykırı olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak söyleyebiliriz ki, Ebû Hanîfe deliller sıralamasında hakim usûl geleneğindeki sıralamayı takip etmemiştir.

Hanefî usûlcülerin bazı fer'î meseleleri çözümlerken ileri sürdükleri yöntem farklılıkları, Ebû Hanîfe'nin usûlünün kesin olarak tespit edilmesini zorlaştırmaktadır. Buna ek olarak Hanefî usûlcülerin bu usûlü yeniden yorumlarken, yaşadıkları dönemin psiko-sosyal özelliklerinden etkilenerek ulaştıkları sonuçlar da Hanefî usûlü ile İmam Ebû Hanîfe'nin yöntemi arasındaki farkı iyice artırmıştır. Sünnetin sahihliğini tespit etmede ileri sürülen ravinin fakih olması ya da umûmu'l-belvâ ilkelerinin Ebû Hanîfe'ye nispeti birtakım tutarsızlıkları göz ardı etmeden mümkün görülmemektedir. Bu ilkeleri “kat'an” değil de “zâhiren”, sahihliği destekleyici birer argüman olarak gören usûlcülerin mevcudiyeti, Ebû Hanîfe'nin bu metoda her zaman kesin olarak bağlı kalmadığına da işaret etmektedir.

İcma türleri arasında yer alan ve büyük ölçüde Hanefî usûlcülere mahsus bir delil olarak görülen sükûtî icmân, diğer bazı usûl kurallarıyla bir arada mütalaa edilmesi de tutarlı görülmemektedir.

179 Bedir, *Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, s. 53. Ayrıca bkz. Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 298

180 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 340.

PİRİZÂDE İBRAHİM VE “MEZHEBİ’L-İMÂMİ’L-A’ZAM” İSİMLİ RİSALESİNİN TAHKİK VE TERCÜMESİ

Hasan ÖZER*

“أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً. يكون عند الرجل الباب الواحد من العلم يظن أن الحق كله فيه.”

سحنون بن سعيد

“İnsanların fetva vermeye en cesaretlileri ilmi en az olanlardır. Kişi ilimden bir konu bilir de hakkın tamamını ondan ibaret zanneder.”

Sahnûn b. Sa’id (v. 240/854).

Pirizâde İbrâhim, and the Verification and the Translation of His Work Called “Risâle fi Mazhabî'l-İmâmî'l-A'zam”

The Hanafî's Faqih and the Judge of Mecca, Burhanuddin Ibrahim b. Huseyin b. Ahmad b. Mohammad b. Bîrî, Ibn Bîrî (Pîrizâde). Pîrizâde who works as the Mufti of Mecca for long years discharged at the time of the Amir of Mecca Sharif Barakat b. Mohammad in 1083/1672. Pîrizâde, who died in Mecca in Shawwal 16, 1099 / August 14, 1688, has given many works of which most of it is treatise studies.

Giving a fetwa is a concept that is used in the community widely since the first years of Islam. This study is an essay that aims at knowing the sect of the Imam Abu Hanefa and His students and dependants' degree in the Sect to give a fetwa and make a commentary in the sect of Hanafî, during education. Pîrizâde, saying, “It is a treatise needed to be known its content for everybody studying al-Fiqh”, has emphasized on the importance of His work. However, in the treatise, many concepts have been defined, and it has been mentioned about the opinion that will be preferred in case of the contradiction of opinions and about the preferred utterances in Fetwa.

Key Words: Judge, Mufti, Fetwâ, Zâhirur Rivâyâ, Muctahed, Faqih, and Muta'ahhir

Giriş

İslâm ilim geleneğinin ürünü olan sayısı tespit edilememiş birçok eser kaybolmuştur. Bize ulaşanların büyük çoğunun ise hâlâ yazma eser kütüphanelerinin

* Eğitim Görevlisi, DİB Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi, hasankafiyeci@hotmail.com

raflarında hizmet edilip gün ışığına çıkarılmayı beklediği bir hakikattir. Halbuki kadim kültürden tevarüs eden geleneğin ve devamlılığın hayati öneme sahip olduğu ilmî faaliyetlerin vazgeçilmez unsurlarından biri de geçmişten gelen metinlerin sahih bir usûle günümüze aktarılmasıdır. Fıkıh alanında da birçok kitap ve risâle -özellikle Osmanlı dönemi eserleri- yastık altında âtil bir vaziyette duran sermaye gibi işletilmeyi beklemektedir.

Bu risâle İslâm kültüründe önemli bir yere sahip olan fetva usulüne ait bir çalışma olup, Mekke kadılığı yapmış Pîrîzâde'nin bir eseridir.

1- Pîrîzâde İbrahim

Hanefî fakihî ve Mekke kadısı olan müellifin tam adı, Burhanüddin İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Bîrî, İbn Bîrî'dir (Pîrîzâde).¹

Dedesinin büyük dedesi Pîrî'ye nispetle Pîrîzâde lakabıyla bilinen İbn Pîrî, Mekke'nin ilimle meşhur ailelerinden birine mensuptur.

Pîrîzâde, Mekke'de yetişmişti. Başta amcası Muhammed b. Ahmed el-Bîrî olmak üzere, Şeyhülislâm Abdurrahman b. İsa el-Mürşidî, Ebû Bekir el-Mağribî gibi alimlerden ders aldı. Ali b. Ebû Bekir el-Cemmâl'den Arapça, İbn Allân'dan hadis okudu. Pekçok hocadan icazet aldı. Şehabeddin el-Hafacî'ye de talebelik yaptı.²

Pîrîzâde, pek çok talebe yetiştirdi. Bunlar arasında Hasan b. Ali el-Uceymî, Taceddin b. Ahmed ed-Dehân, Süleyman Hînû gibi âlimler sayılabilir.

Uzun yıllar Mekke müftülüğü yapan Pîrîzâde, 1083/1672'de Mekke emiri Şerif Berakât b. Muhammed zamanında azledildi. 16 Şevval 1099/14 Ağustos 1688'de Mekke'de vefat eden Pîrîzâde, çoğu risâle pek çok eser bırakmıştır.³

2- Eserleri

Bursalı Mehmet Tahir (v. 1344/1925), sonuncusu 1096/1685 tarihli on dokuz eserinin adını belirtmiştir.⁴

Muhibbî (v. 1111/1699) ve bazı kaynaklar, yetmiş küsur, bir kısım kaynaklar ise yüzden fazla risâlesinin bulunduğunu kaydetmişlerdir.⁵ Ancak eserlerinin bir kısmının günümüze ulaştığı tespit edilebilmiştir.⁶

1 Muhibbî, *Hülasatü'l-eser fi âyânî'l-karnî'l-hâdî aşer*, Bulak, 1301, I, 11; Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 262; Ziriklî, Hayruddin, *el-Âlâm*, I, 36, 37; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2006, s. 147, 148.

2 Özcan, Tahsin, "Pîrîzâde İbrahim", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 286; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, Dimeşk 1957-61, I, 22; M. Habib el-Hile, *et-Tarih ve'l-müerrihûn bi-Mekke*, Mekke 1994, s. 362.

3 Kehhâle, *age*, I, 22; Bursalı Mehmet Tahir, *age*, I, 261; Ziriklî, *age*, I, 36, 37; Özel, Ahmet, *age*, s. 148; Özcan, "agm", *DİA*, XXXIV, 286.

4 Bursalı Mehmet Tahir, *age*, I, 261, 262.

5 Muhibbî, *age*, I, 19, 20; Özcan, "agm", *DİA*, XXXIV, 286.

6 Eserler ve bulunduğu yerler için bak: Özcan, "agm", *DİA*, XXXIV, 287, 288.

Bazı eserleri ve bulunduğu kütüphaneler:

1- *'Umdetü zevi'l-besâir li-halli mübhemâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 730; İÜ Ktp., AY, nr. 837; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 406; Hacı Beşir Ağa, nr. 220; Kılıç Ali Paşa, nr. 386; Laleli, nr. 1106, 1107; Şehid Ali Paşa, nr. 743; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1445.

2- *Şerhu'l-Muvatta' li-Şeybânî*.

3- *Şerhu Tashihi'l-Kudûri*.

4- *İrşâdü'l-kadîr fi şerhi'l-Menseki's-sağîr*. Mekke Ktp., Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, s. 41; Abdullah Muhammed el-Habeşi, III, 187.

5- *el-Keşf ve't-tedkîk li-Şerhi gâyeti't-tahkîk fi men'i't-telfîk*. İÜ. Ktp. AY, nr. 6392; Süleymaniye Ktp., Âşîr Efendi, nr. 420/4, vr. 55b-61a.

6- *Risâle fi hilli't-tonbâk*. Münih Devlet Kütüphanesi, el-İltibak, nr. 884/7, vr. 108-115, Raf'u'l-iştibâk, nr. 884/8, vr. 119-124.

7- *Risâle fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*. İÜ Ktp, AY, nr. 6392; Süleymaniye Ktp., Âşîr Efendi, nr. 420/5, vr. 62b-65b.

8- *Mücâvezetü'l-mikât bigayri ihrâm*. Mekke Ktp, Fıkhü Hanefî, nr. 115.

9- *Risâle fi hükmi kasri's-salât fi tariki Cidde*.

10- *İhtisâru't-Tirâzi'l-müzheb fi beyâni's-sahîh mine'l-mezheb*. Hocası Bedrüd-din eş-Şehâvî el-Mısri'ye ait eserin muhtasarıdır.

Kaynaklarda bunlardan başka eserlerinden de bahsedilmektedir.⁷

3- "el-Mezhebü'l-Hanefî" Adlı Eserin Nüshaları ve Tahkikte İzlenen Yöntem
el-Mezhebü'l-Hanefî adlı eserin, Türkiye kütüphanelerinde ulaşabildiğimiz iki müstensih nüshası vardır. Müellif nüshası ise, tespit edilememiştir.

1- Süleymaniye Ktp, Âşîr Efendi, nr. 420/5, Vr. 62^b-65^b.

2- İÜ Ktp, AY, nr. 6392, 4^a-5^b.

Risâlenin neşrinde Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Âşîr Efendi bölümü 420/5 numaralı nüsha esas alınmış, varak numaraları bu nüshaya göre konulmuştur. Bu nüsha "س" harfiyle, İstanbul Üniversitesi Arapça Yazmalar bölümündeki 6392 nolu nüsha ise "ج" harfiyle gösterilmiş nüshalardan daha doğru olanlar metinde ve aralarındaki farklılıklar ise dipnotta belirtilmiştir. Metin içinde geçen şahıs ve kitap isimleri ile müellifleri hakkındaki bilgiler tarafımızdan dipnotlara eklenmiştir.

7 Bk. Bursalı Mehmet Tahir, *age*, I, 261-262; Özcan, "agm", *DİA*, XXXIV, 287-288.

4- “el-Mezhebü'l-Hanefî” Adlı Eserin Muhtevası

Eser, sözlükte “bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, sorunları ve problemleri çözen güçlü cevap”, terminolojide ise “fakihin sorulan dinî bir meseleye verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm” şeklinde ifade edilebilen, fetvâ ile ilgili bir risâledir.

Fetvâ, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren toplum içinde yaygın olarak kullanılan bir kavramdır. Bu eser, Hanefî mezhebinde fetvâ verirken, nakilde bulunurken ve eğitim - öğretim yaparken Ebû Hanife'nin görüşlerini, talebe ve tâbilerinin mezhepteki mertebelerini anlatmayı amaçlayan bir yazıdır.

Pîrîzâde İbrahim, “bu, fıkıh tahsil eden herkes için, muhtevası bilinmesi gereken bir risâledir” diyerek, eserin önemine vurgu yapmıştır.

Risâlede bir çok kavramın tanımı yapılmış, tearuz durumunda tercih edilecek görüşlerden ve fetvâ verirken mezhepte fetvaya esas görüşün tercih edildiğini gösteren lafızlarından bahsedilmiştir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ نَسْتَعِينُ

رِسَالَةٌ فِي مَذْهَبِ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ

تصنيف الشيخ إبراهيم بن حسين بن أحمد بن پيري زاده رحمة الله عليه^١

[٦٢/ب] الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام ٢ على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين (إلى يوم

الدين) ٣٠.

ويعد:

فهذه رسالة لا بد لكل متفقه من العلم بما فيها ليكون عالماً بمذهب الإمام الأعظم ومرتبة أصحابه وأتباعه في المذهب والاصطلاحات المرافقة للمشايخ المتقدمين عند الإفتاء والنقل والتدريس والله المسؤول في التوفيق والقبول.

اعلم أن أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى الأربعة مجتهدون في مذهبه، مُتَّبِعُونَ نصوصه، مخرجون أقوالهم عليها، ومن ظن أنهم مخالفوه لم يصب في ظنه كلاً بل لم يخالفه أحد ٤ منهم، ولا انفرد بقول خارج عن اجتهاده.

ولذا قال في الفتاوى المشهورة بالواقعات «ولا يقال: إن اختلاف أصحاب أبي حنيفة عليه ومع بعضهم بعضاً خروج على أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأن أبا يوسف رحمه الله تعالى قال: ما قلت قولاً خالفت ٥ فيه أبا حنيفة إلا قولاً كان قد قاله» انتهى.

وفي الطراز المذهب للعلامة شيخ مشايخنا محمد بدر الدين الشَّهَاوِي ٦ ناقلاً عن الحاوي القدسي ٧ «(ومن) ٨ أخذ بقول

١ إبراهيم بن حسين بن أحمد بن پيري (١٠٢٣-١٠٩٩/١٠٩٤-١٦٨٨) فقيه حنفي ولي الإفتاء بمكة. كان فقيهاً مفتياً بمكة، له حواشٍ وشروح في الفقه والحديث، وله في الأصول «غاية التحقيق في عدم جواز التلقيح في التقليد»؛ وله كتاب في العمرة وحجرة العقبة. منها «مجموع» يشتمل على سبع رسائل، في جامعة الرياض (١٣٦)، و«عمدة ذوي البصائر لحل مبهمات الأشباه والنظائر». ولد في المدينة ومات بمكة. معجم المؤلفين (٢٢/١)؛ والأعلام للزركلي (٣٦/١).

٢ في ج (والتسليم).

٣ ساقطة من ج.

٤ في س (أحدنا).

٥ في س (لُتُّ).

٦ في س (المعلومة). أستاذ پيري زاده.

٧ لجمال الدين أحمد بن محمد بن نوح الغزنوي الحنفي، المتوفى في حدود سنة ٥٩٣ أو ١٢٠٤/٦٠٠ أو ١١٩٧). له «الحاوي القدسي» في الفروع؛ وإنما قيل فيه القدسي لأنه صنفه في القدس، وقد جعله على ثلاثة أقسام: قسم في أصول الدين، وقسم في أصول الفقه، وقسم في الفروع، وأكثر فيه من ذكر الفروع المهمة. و«روضة اختلاف العلماء» و«روضة المتكلمين» في أصول الدين، و«عقائد الغزنوي»، و«كتاب الأصول في الفقه»، و«مختصر روضة المتكلمين»، و«المقدمة الغزنوية» في الفروع، و«التف في الفتاوى». كشف الظنون (٤٩٠/١)؛ معجم المؤلفين (٣٠١/١)؛ هدية العارفين (٤٦/١).

٨ وقع في الأصلين س، ج (من) ولعل صوابه ما أثبتته (من).

واحد منهم يعلم قطعاً أنه يكون آخذاً بقول أبي حنيفة رحمه الله فإنه روي عن جميع أصحاب أبي حنيفة رحمه الله ٩ وأقسموا عليه إيماناً غلظاً [١/٦٣] فلم يتحقق إذاً في الفقه جواب ولا مذهب إلا له كيف ما ١٠ كان».

وما ينسب إلى غيره منهم فهو بطريق المجاز للموافقة فهو كقول القائل: «قولي قولهُ، ومذهبي مذهبه» انتهى مع حذف.

قلت فأفاد بهذا أن جميع ما ذهب إليه هما وغيرهما من أصحاب الإمام إنما هو روايتهم ١١ عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فهو حينئذ اجتهاد منهم في قول أبي حنيفة لا أنه اجتهاد مطلق كما ظنه البعض ممن ينتحل مذهب الإمام بلا رسوخ في المقام انتهى كلام العلامة محمد بدر الدين الشَّهَويّ حاتمة المتأخرين بمكة المشرفة.

ولا يرد على ذلك ما روي من أنه توقف في ثمان مسائل وقال: لا أدري وتكلم أصحابه فيها لأن ما قالاه رواية عنه ونسبة ١٢ ذلك وغيره من المسائل كالمزارعة والمعاملة إلى غيره منهم فهو بطريق المجاز للموافقة كما في الحاوي القدسي والعمل على قول أصحابنا الثلاثة ١٣ المروية عنهم في الرواية الظاهرة بلا خلاف بينهم، ولا يخالفهم المفتي، ولا يعدوهم أي يجاوزهم واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم. والمراد من المفتي المحتهد المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر أطلقهما.

والفقيه من يُدقق النظر في مسائل الشرع ولو ثلاث مسائل مع أدلتها ومشايخنا يطلقون على من لم يكن له اجتهاد المتفقه منتفهاً ١٤ كما في القنية ١٥ وزاد في المبتغي ١٦ «وإن حفظ ألوفاً من المسائل».

وإن كانت المسألة مختلفاً فيها بين أصحابنا وكان مع الإمام رحمه الله تعالى أحد صاحبيه فالعمل بقولهما لوفور الشرائط واجتماع أدلة الصواب وإن خالفه أخذ بقولهما لتغير أحوال الناس [٦٣/ب] كما اختير قولهما في المزارعة والمعاملة وزاد في الصغرى: «الوقف لمكان الضرورة والبلوى وفيما سوى ذلك يتخير المجتهد ويعمل بما أفضى إليه رأيه».

وقال عبد الله بن المبارك: ١٧ يؤخذ بقول أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه مطلقاً. ولي ١٨ فيه نظر، وفي الاختيار ولقد تصفحْتُ ١٩ كثيراً من كتب أبي بكر الرازي ٢٠ فما رأيته ٢١ رجح على قول أبي حنيفة قول غيره إلا في مسألة واحدة انتهى.

٩ ورد هذا الص في عقود رسم المفتي لابن عابدين (٢٤/١) -ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين- هكذا: «روي عن جميع أصحاب أبي حنيفة؛ أتم قالوا: ما قلنا في مسئلة قولنا إلا

وهو روايتنا عن أبي حنيفة».

١٠ ساقطة من س.

١١ في س (رواياتهم).

١٢ وقع في الأصلين س، ج (نسبت) ولعل صوابه ما أثبتته (ونسبة).

١٣ قوله: «أصحابنا» قال ابن عابدين: المشهور إطلاق أصحابنا على الأئمة الثلاثة: أبي حنيفة وصاحبيه كما ذكره في شرح الوهبانية. شرح عقود رسم المفتي، ص ٥٨.

١٤ في س (ومنفعة).

١٥ لعل محمود بن أحمد بن مسعود بن عبد الرحمن القنوي، أبو البناء، جمال الدين (١٣٧٥/٧٧٧) قاض، من فقهاء الحنفية. له مشاركة في العلوم العقلية. من أهل دمشق. ولي قضاءها. من كتبه «غية الفتية» في الفقه؛ و«المنتهى» في شرح المغني في الأصول، و«الزبدة شرح العمدة» في أصول الدين، و«المعتمد» في القادرية ببغداد، و«مشرق الأنوار في مشكل الآثار»، و«الغنية في الفتاوى» و«التفريد في شرح التجرید للقدوري»، و«تهديب أحكام القرآن»، و«شرح عقيدة أهل السنة والجماعة»، و«خلاصة النهاية في فوائد الهداية» في فروع الحنفية، و«الجمع بين وقفي هلال والخصاف». تاج التراجم، ص ٢٨-٢٩٠؛ والفوائد البهية، ص ٣٣٩؛ والجواهر المضية، ص ٣٩١-٣٩٢؛ وكشف الظنون (١/٣٢٤)؛ والأعلام (٣٧/٨)؛ والأعلام للزركلي (١٦٢/٧).

١٦ عيسى بن محمد بن إبنان القرشيري (بعد ٧٣٤/ بعد ١٣٣٤) فقيه رومي من علماء الحنفية. له كتاب «المبتغي» في فروع الحنفية. وصف بأنه مختصر جم الفوائد. وكشف الظنون (١٥٧٩/٢)؛ وهدية العارفين (٨٠/٩/١)؛ والأعلام للزركلي (١٠٨/٥).

١٧ عبد الله بن المبارك بن واضح الحضظلي بالولاء، التميمي، المرزوي أبو عبد الرحمن (١١٨-٧٣٦/٧٩٧) هو الحافظ، شيخ الإسلام، المجاهد الناجر، صاحب التصانيف والرحلات. أفتى عمره في الأسفار، حاجاً ومجاهداً وناجراً. وجمع الحديث والفقه والعربية وآيام الناس والشجاعة والسجاء. كان من سكان خراسان، ومات بميت (على الفرات) مصرفاً من غزو الروم. له «كتاب في الجهاد» وهو أول من صنف فيه، و«الرقائق». تذكرة الحفاظ (١/٢٥٣)؛ والرسالة المستطرفة، ص ٣٧؛ ومفتاح السعادة (١١٢/٢)؛ وحلية (١٦٢/٨)؛ وهديات (٢٩٥/١)؛ وتاريخ بغداد (١٥٢/١٠)؛ والأعلام للزركلي (١١٥/٤).

١٨ ساقطة من س.

١٩ في س (تصحف).

٢٠ أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص (٣٠٥-٩١٧/٣٧٠-٩٨٠) فاضل من أهل الري، سكن بغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية. وخطب في أن يلي القضاء فامتنع. تفقه على أبي الحسن الكرخي ونجح به وكان على طريقة من الزهد والورع وخرج إلى نيسابور ثم عاد وتفقه عليه جماعة وروى عن عبد الباقي بن قانع وله كتاب «أحكام القرآن»، وشرح «مختصر الكرخي»، وشرح «مختصر الطحاوي»، وشرح «الجامع الصغير» و«الجامع الكبير» لمحمد بن الحسن، وشرح «الأسماء الحسني» وله كتاب في «أصول الفقه»، وكتاب «جوابات مسائل». تاج التراجم، ص ٩٦-٩٧؛ والجواهر المضية، ص ٥٨-٥٩؛ والفوائد البهية، ص ٥٣-٥٤؛ والأعلام للزركلي (١٧١/١).

٢١ في س (يدبه).

وفي فتاوى العلامة المتأخر شيخ الشيوخ أحمد بن يونس الشليبي المصري: الأصل في العمل على قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولذا يُرَجَّحُ المشايخُ دليله في الأغلب على دليل مَنْ خالفه من أصحابنا ويحييون عما استدلل به مخالفه، وهذه أمانة العمل بقوله وإن لم يصرحوا بالفتوى عليه إذ الترجيح كصريح «التصحيح» لأن المرحوم طائع بمقابلة الراجح وحينئذ فلا يعدل المفتي والقاضي عن قوله إلا إذا صرح أحد من المشايخ بأن الفتوى على قول غيره.

وليس للقاضي أن يحكم (بقول غير) ٢٢ أبي حنيفة في مسألة لم يرحح فيها قول غيره ورجحوا فيها دليل أبي حنيفة على ٢٣ دليله فإن حكم فيها فحكمه غير ماضٍ ليس له إلا الانتقاض والله أعلم.

ومَن لم يوجد في المسألة رواية عن أبي حنيفة يُؤخذ بظاهر قول أبي يوسف ثم (بظاهر) ٢٤ قول محمد رحمه الله تعالى ثم بظاهر قول زفر ثم بظاهر قول الحسن بن زياد وغيرهم «الأكبر فالأكبر» إلى آخره من كان من كبار الأصحاب كما في الحاوي والفتوى فيما يتعلق بالقضاء على قول أبي يوسف رحمه الله كما في القنية وفي الشهادة أيضًا كما في البرازية ٢٥ وما وقع من المسائل في غير ظاهر الرواية إن كان يوافق قول ٢٦ أصحابنا يعمل بها وإن لم يجد فيها [٦٤/أ] رواية منهم.

وإن اتفق ٢٧ المتأخرون على شيء يعمل به وإن اختلفوا يجتهد ويفت بما هو صواب عنده، وإن كان مُقلِّدًا يأخذ بقول من هو أفة الناس عنده ويضيف الجواب إليه وإن كان في مصر آخر يرجع إليه بالكتاب ويثبت في الجواب ولا يجازف.

وفي الحاوي القدسي: فإذا اختلفوا يؤخذ بقول الأكثر فإن الأكثرين مما اعتمد عليه الكبار العارفون كأبي جعفر الكبير ٢٨ وأبي الليث ٢٩ والطحاوي ٣٠ وغيرهم ممن يعتمد عليه وإن لم يوجد من المتأخرين جواب المسألة نصًا فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد ليجد فيها ما يقرب إلى الخروج عن العهدة ولا يتكلم جزافًا مخالفة لمنصبه وحرمة وليخش ٣١ الله ويراقبه فإنه أمر عظيم لا يتحاصر عليه إلا كل جاهل سعى ٣٢ انتهى.

وإتباع ٣٣ أهوى في الحكم والفتيا حرام بالإجماع والعمل بالمرجوح خلاف الإجماع، وظاهر الإطلاق حتى لنفسه وليس لأحد أن يفتي ببعض الأقوال المهجورة لِحَرِّ منفعة (لأن ذلك هدر في الدنيا وإثم في الآخرة) ٣٤ وأعم بل يختار أقاويل المشايخ واختيارهم ويُتَدَيِّ بسير السلف ويكتفي بإحراز الفضيلة والشرف ولا بالقول الشاذ، وفُرُوعُهُ كَثِيرَةٌ إلا أن نصَّ الأصحاب على

- ٢٢ في س (غير قول).
 ٢٣ زائدة في س (قوله).
 ٢٤ في س (ظاهر).
 ٢٥ محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردي اليربوعي الخوارزمي الشهير بالبرازي (١٤٢٤/٨٢٧) فقيه حنفي. أصله من «كرد» بجهات خوارزم. تنقل في بلاد القرم والبلغار وحج، واشتهر. وكان يفتي بكفر «تيمورلنك» من كتبه «الجامع الوجيز»، و«فتاوى»، و«فقه الحنيفة»، و«المناقب الكردية» في سيرة الإمام أبي حنيفة، و«مختصر في بيان تعريفات الأحكام»، و«آداب القضاء». تاج التراجم، ص ٤٨؛ وشذرات الذهب (١٨٣/٧)؛ والأعلام (٢٢٤/٧)؛ والفوائد البهية، ص ٣٩؛ والأعلام للزركلي (٤٥/٧).
 ٢٦ في ج (أصول).
 ٢٧ وقع في الأصلين س، ج (واقفوا) ولعل صوابه ما أثبتته (واقف).
 ٢٨ لعله محمد بن عبد الله بن محمد أبو جعفر الحمدوني البلخي الحنفي (٩٧٣/٣٦٢) يقال له لكماه في الفقه أبو حنيفة الصغير يروي عن محمد بن عقيل وغيره وتفقه على أبي بكر بن محمد بن أبي سعيد وأخذ عنه جماعة ذكره صاحب الهداية في باب صفة الصلاة لإمام كبير من أهل بلخ. عاش الثنتين وستين سنة وتوفي ببخارى في ذي الحجة سنة الثنتين وستين وثلاثمائة. تاج التراجم، ص ٢٦٤؛ الجواهر المضئية، ص ٢٣٨؛ الفوائد البهية، ص ٢٩٥.
 ٢٩ نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، أبو الليث، الملقب بإمام الهدى (٩٨٣/٣٧٣) علامة، من أئمة الحنيفة، من الزهاد المتصوفين. له تصانيف نفيسة، «تفسير القرآن» أجزاء متفرقة منه، وهو غير كبير، انتسب منه الجزء الأخير، أوله تفسير سورة «الحاقة»، و«عمدة العقائد»، و«بستان العارفين» تصوف، سماه «البستان»، و«خراتة الفقه» رسالة، و«نتيبه العارفين» مواعظ، و«فضائل رمضان» و«المقدمة» في الفقه، و«شرح الجامع الصغير» في الفقه، و«عيون المسائل» فتاوى وتراجم، و«مناقب الأختار» في بيان أهل الجنة وأحوال النار، و«مختلف الرواية» في الأخلاقيات بين أبي حنيفة ومالك والشافعي، و«شرعة الإسلام» فقه، و«النوازل من الفتاوى»، و«تفسير جزء عم يتساءلون» موجز، ورسالة في «أصول الدين». وتاج التراجم، ص ٢٣٩؛ والفوائد البهية، ص ٣٦٠-٣٦١؛ وكشف الظنون (٥٦٥/١، ٥٧١، ٧١٧)؛ وإيضاح المكنون (١٦٨/٢)؛ والأعلام للزركلي (٢٧/٨).
 ٣٠ أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي أبو جعفر (٢٣٩-٢٣١/٨٥٣-٩٣٣) هو فقيه انتهت إليه رئاسة الحنيفة بمصر. ولد ونشأ في (طحا) من صعيد مصر، وتفقه على مذهب الشافعي، ثم تحول حنفيًا. ورحل إلى الشام سنة ٢٦٨هـ. فاقبل بأحمد بن طولون، فكان من خاصته، وتوفي بالقاهرة. وهو ابن أخت المربي. من تصانيفه «شرح معاني الآثار» في الحديث، و«بيان السنة»، و«كتاب الشفعة»، و«المحاضر والسجلات»، و«مشكل الآثار» في الحديث، و«أحكام القرآن»، و«المختصر» في الفقه، وشرحه كثير، و«الاختلاف بين الفقهاء»، و«معاني الأختار» في أسماء الرجال ومعاني الآثار، و«مناقب أبي حنيفة». ابن خلكان (١٩/١)؛ والبداية والنهاية (١٧٤/١١)؛ والجواهر المضئية ص ٢١-٢٢؛ ولسان المزبان (٢٧٤/١)؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص ١٠١-١٠٢؛ وهدية العارفين (٥٨/١)؛ وتذكرة النوادر، ص ٥٣؛ والأعلام للزركلي (٢٠٦/١).
 ٣١ وقع في الأصلين س، ج (ويخش) ولعل صوابه ما أثبتته (وليخش).
 ٣٢ في ج (شقي).
 ٣٣ في س (وإيقاع).
 ٣٤ وقع في الأصلين س، ج (لأن هدر ذلك في الدنيا والآخرة إثم) ولكن الأصح على هذا التركيب (لأن ذلك هدر في الدنيا وإثم في الآخرة).

الأخذ به كما في الفتاوى الغيبانية ٣٥ وأنفع الوسائل ٣٦ ولا يعمل في محل التفصيل فإنه خطأ ولا يطلق في محل التقييد فإنه خطأ كما في شرح النقاية ٣٧ للعلامة قاسم الحنفي ٣٨ ولا أن يفتي بصد المنقول.

وفي فتاوى شيخ مشايخنا العلامة ابن الشلي المصري: ٣٩ الواجب على المفتي في هذا الزمان المبالغة في إيضاح الجواب لعلبة الجهل ويجوز الإفتاء والقضاء بأحد قولين مصححين كما في «أوضح رمز» ٤٠ [٦٤/ب] وغيره، ويجوز أن يكون ٤١ يروى عن صاحب المذهب أو عن مجتهد في مسألة واحدة روايتان ولا يجوز فيها قولان أو وجهان.

وتستعمل لفظة «قيل» غالباً في الأقوال الضعيفة ولفظة «ينبغي» للوجوب إلا في بعض المحال فإنها ما لها تحت ٤٢ الواجب وفوق المستحب كما في السمرقندي ٤٣ وفي الفتاوى الصغرى ٤٤ اختلاف المشايخ بناءً على اختلاف الروايتين غالباً وللروايات المفتى بها علامات كثيرة منها قولهم «وعليه الفتوى» وهو المختار» «وبه يفتى» «وعليه يعتمد» «وبه نأخذ» «وعليه الاعتماد» «وعليه عمل اليوم» «وهو الصحيح» «وهو الأصح» وفي الطراز المذهب ناقلاً عن حاشية البرودي ٤٥ أن مقتضى لفظة الصحيح أن يكون غيرها غير صحيح، ولفظة «الأصح» يقتضي أن يكون غيرها صحيحاً انتهى.

أقول: ينبغي تقييده بالغالب لأننا وجدنا مقابل الأصح الرواية الشاذة ولا يترك المنقول بالبحث المُخَرَّج من القواعد وإن مال إليه جمع، أو حكم المسألة الداخلة في عموم كلام الأصحاب ولا حكم للإفتاء فيما حُكِمَ فيه وكان الحكم رافعاً للخلاف، والذي يظهر عدم جواز الإفتاء بخلاف المحكوم به (بصد الحكم) ٤٦ لأنه بعد الحكم صار متفقاً عليه فليُتَأَمَّل.

وكتب ظاهر الرواية أي الفروع التي فرّعها الإمام رحمه الله تعالى وجمعها محمد بالجامع الصغير والجامع الكبير والمبسوط والزيادات والسير الكبير إذا كانت الواقعة مختلفة فيها فالأفضل والمختار للمجتهد أن يأخذ بالدلائل ويُنظر في الراجح عنده والمقلد يأخذ بالتصنيف الأخير وهو «السير» إلا أن يختار المشايخ المتأخرون [٦٥/أ] خلافه فيجب العمل به ولو قول زفر وفي شرح الوهبانية ٤٧

- ٣٥ الفتاوى الغيبانية، لداود بن يوسف الخطيب الحنفي المتوفى سنة؟، طبعة أولى، بولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ، وبهامشها فتاوى ابن نجيم صاحب البحر الرائق. إيضاح المكتون (١٥٧/٢)؛ ومعجم المطبوعات (٢٦٦/١).
- ٣٦ الفتاوى الطروسية أو أنفع الوسائل لي تحرير المسائل للإمام: نجم الدين إبراهيم بن علي بن أحمد بن عبد الواحد بن عبد المنعم بن عبد الصمد الطروسى تصحيح مصطفى محمد خفاجي ومحمود إبراهيم مجلد فاخر مطبعة الشرق الطبعة الأولى سنة 1926,356/1344 صفحة .
- ٣٧ «شرح النقاية مختصر الرقابة» بدأ به قاسم بن ظفريفا ولم يكمله ومتوفى سنة (١٢٧٩/١٢٧٩)، فأكماله الرجدي في القسطنطينية متوفى سنة (١٥٢٦/٩٣٢). كشف الظنون (١٩٧١/٢)؛ والأعلام للزركلي (٣٠/٤).
- ٣٨ قاسم بن ظفريفا، زين الدين، أبو العدل السوداني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيعوني) الجمالي (٨٠٢ - ١٣٩٩/١٧٩ - ١٤٧٤) عالم فقه الحنفي، مؤرخ، باحث مولده ووفاته بالقاهرة. قال السخاوي في وصفه: «إمام علامة، طلق اللسان، قادر على المناظرة، مغرم بالانتقاد ولو لمشائخه، مع شائبة دعوى ومساجحة!» له «تاج التراجيح» في علماء الاحناف، و«غريب القرآن» و«تقوم اللسان»، و«زهة الراض» أدلة الفرائض»، و«تلخيص دولة الترك»، و«تراجيح مشايخ المشايخ»، و«تراجيح مشايخ شيوخ العصر» لم يكمله، و«معجم شيوخه»، ورسالة في «القرآآت العشر» و«الفتاوى»، و«شرح مختصر المنار» في الأصول، وغير ذلك. البدر الطالع (٢٥/٢)؛ وشدرات الذهب (٣٢٦/٧)؛ والضوء اللامع (١٨٤/٦ - ١٩٠ -)؛ والأعلام للزركلي (١٨٠/٥).
- ٣٩ أحمد بن يونس بن محمد، أبو العباس شهاب الدين المعروف بابن الشلي (١٥٤٠/٩٤٧) فقيه حنفي مصري، وفاته بالقاهرة. له «حاشية على شرح الزيلعي للكنز»، و«الفتاوى»، جمعها خفيده علي بن محمد المتوفى سنة ١٠١٠ هـ. ورتبها على أبواب الكنز، و«الدرر القرائد»، و«حاشية على شرح الأخرومية». الأعلام للزركلي (٢٧٦/١).
- ٤٠ للشيخ علي بن غانم المقدسي الحنفي رحمه الله المتوفى سنة ١٠٠٤ هـ. والمخطوط من تحف وهي نسخة ناقصة تنتهي بكتاب الحج ويليها كتاب النكاح والكتاب شرح لنظم كتاب كثر الدقائق في فقه الحنفية ونظمه هو الشيخ أبو الفصيح أحمد بن علي الهمداني المتوفى سنة ٧٥٥ هـ. ومنظومه تسمى (مستحسن الطرائق) والكتاب الاصل المنظم هو كتاب كثر الدقائق للشيخ الإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠ هـ.
- ٤١ ساقطة من ج.
- ٤٢ في س (تحف).
- ٤٣ محمد بن يوسف بن محمد بن علي ابن محمد العلوي الحسين أبو القاسم، ناصر الدين، المدن السمرقندي المتوفى سنة (١١٦١/٥٥٦) فقيه حنفي، عالم بالتفسير والحديث والوعظ من أهل سمرقند. حج سنة ٥٤٢ وأقام في عودته مدة ببغداد. ومات بسمرقند. وقيل: قتل بها صبرا. وكان شديد النقد للعلماء والائمة. له تصانيف، منها «الفقه النافع»، و«جامع الفتاوى»، و«بلوغ الارب من تحقيق استعارات العرب»، و«رياضة الاخلاق»، و«مصانيع السبل»، في فروع الحنفية، و«الملمقط في الفتاوى الحنفية»، ويسمى «مآل الفتاوى». تاج التراجيح، ص ١٢٣٨ الجواهر المضئية، ص ٢٨٤؛ وكشف الظنون (٥٦٥/١)؛ وهدية العارفين (٩٤/٢)؛ وإيضاح المكتون (١٩٤/١)؛ والأعلام للزركلي (١٩٤/٧).
- ٤٤ عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازة، أبو محمد، برهان الائمة، حسان الدين، المعروف بالصدر الشهيد: من أكابر الحنفية، من أهل خراسان (٤٨٣-٥٣٦/١٠٩٠-١١٤١). قتل بسمرقند ودفن في بخارى، له «الجامع» فقه، و«الفتاوى الصغرى»، و«الفتاوى الكبرى»، و«عمدة المفتي والمستفتي»، و«الوقائع الحسامية»، و«شرح أدب القاضي، للخصاف» و«شرح الجامع الصغير». تاج التراجيح ص ٢١٧؛ والفوائد البهية، ص ١٦٦ - ١٦٧؛ والأعلام للزركلي (٥١/٥).
- ٤٥ علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البرودي (٤٠٠-٤٨٢/١٠١٠-١٠٨٩) وهو فقيه أصولي، من أكابر الحنفية. من سكان سمرقند، نسبته إلى «بودة» قلعة بقرب نيسف. له تصانيف، منها «المبسوط» كبير، و«كثر الوصول» في أصول الفقه، يعرف بأصول البرودي، و«تفسير القرآن» كبير جدا، و«غناء الفقهاء» في الفقه. تاج التراجيح ص ٢٠٦-٢٠٥؛ والجواهر المضئية ص ٢٤١؛ والفوائد البهية ص ٢١١-٢٠٩؛ ومفتاح السعادة (٥٢/٢)؛ والأعلام للزركلي (٣٢٩/٤).
- ٤٦ ساقطة من ج.
- ٤٧ عبد البر بن محمد بن محمد، أبو البركات، سري الدين، المعروف بابن الشحنة الصغير (٨٥١-٩٢١/١٤٤٨-١٥١٥) قاض فقيه حنفي. له نظم ونثر. ولد بجلب، وانتقل إلى القاهرة.

«السير الكبير» آخر مصنف صنفه محمد رحمه الله في الفقه. وفي «بحر الرائق»: الجامع الصغير آخر التصنيفين.

وكتب غير ظاهر الرواية أي ما صنفه محمد لا من تصنيف الإمام رحمه الله «الهارونيات» و«الجرجانيات» و«الكيسانيات» و«الرقيات» و«النوادر» عشرة.

وما يوجد من كلام رجل ومذهبه في كتاب معروف به قد تداولته النسخ يجوز لمن نظر فيه أن يقول «قال فلان كذا وفلان كذا» وإن ٤٨ لم يسمعه من ٤٩ أحد نحو كتب محمد بن الحسن وموطأ مالك ونحوها من الكتب المصنفة في أصناف العلوم لأن وجود ما على هذا الوصف بمنزلة الخبر المتواتر والاستفاضة لا يحتاج مثله إلى أسفار ٥٠ كما في القنية وميسوط أي سهل شمس الأئمة السرخسي ٥١ لا يعمل بما يخالفه ولا يُرَكَّنُ إليه ولا يفتي ولا يقول الأغلبية، ٥٢ كما قال العلامة الطرسوسي ٥٣ في شرحه وعادة صاحب الهداية ٥٤ رحمه الله المستمرة أنه يؤخر المُقَوَّى عند ذكر الأدلة على الأقوال المختلفة ليقع المؤخر بمنزلة الجواب عن المقدم وإن كان يقدم المقوى في الأكثر عند نقل أصل الأقوال.

والعلامة قاضيخان ٥٥ رحمه الله التزم فيما كثرت فيه الأقاويل من المتأخرين الاقتصار على قول أو قولين وتقدم الأظهر، والافتتاح بما هو الأشهر والعمل على ما في المتن إذا وقع في الفتاوى ما يصادفها إلا أنه يَسْتَأْنَسُ بما هو ٥٦ فيها إذا لم يوجد ما يعارضها.

وَقَبِدُ الْمَوْتِ بِمَا فِي الْفَتَاوَى وَتَقْيِيدُ الْمَتَأَخَّرِ لِمَا وَقَعَ مُطْلَقًا عَنِ الْمُتَقَدِّمِينَ أَجْمَعٍ، معتبر.

أصحابنا المتقدمون عند إطلاق أبو حنيفة رحمه الله [٦٥/ب] إمام المذهب وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والسلف من أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلى محمد بن الحسن والخليف من محمد بن الحسن إلى شمس الأئمة الحلواني ٥٧ رحمه الله تعالى، والمتأخرون من شمس الأئمة إلى حافظ الملة والدين البخاري ٥٨ والله سبحانه وتعالى أعلم.

وتولى قضاء حلب ثم قضاء القاهرة. وصنف كتباً، منها «غريب القرآن»، و«الذخائر الأشرفية في ألغاز الحنيفة»، و«زهر الرياض» رسالة في الفقه. وله شرح الوهبانية فرغ عن تصنيفه سنة ٨٥٨هـ. وسماه «عقد القلاد» في حل قيد الشرائد» وهو غير مطبوع ثم هذبه ٨٩٥هـ. وأضاف فيه ابن عبد البر وسماه «تفصيل عقد الفوائد بتكميل قيد الشرائد». وتوفي بالقاهرة. الفوائد البهية، ص ٩١-١٩٢؛ وكشف الظنون (١٨٦٥/٢)؛ أعلام النبلاء (٢٨١/٥)؛ والأعلام للزركلي (٢٧٢/٣).

- ٤٨ ساقطة من س.
- ٤٩ ساقطة من س.
- ٥٠ في ج (إسناد).
- ٥١ محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة السرخسي المتوفى سنة (٤٨٣/١٠٩٠) قاض، من كبار الاحتفاء، مجتهد، من أهل سرخس (في خراسان). أشهر كتبه «الميسوط» في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءاً، أملاه وهو سجين بالحب في أوزجند (بفرغانة) وله «شرح الجامع الكبير للإمام محمد»، و«شرح السير الكبير للإمام محمد»، وهو شرح لزيادات الزيادات للشيباني، و«الأصول» في أصول الفقه، و«شرح مختصر الطحاوي». وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الحاقان ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي. تاج التراجم، ص ٢٣٤-٢٣٥؛ والفوائد البهية ص ٢٦١-٢٦٢؛ وهديدة العارفين (٧٦/٢)؛ والأعلام للزركلي (٣١٥/٥).
- ٥٢ أي الأكثرية.
- ٥٣ إبراهيم بن علي بن أحمد بن عبد الواحد ابن عبد المعتم الطرسوسي، نجم الدين (٧٢١-١٣٥٧/٧٥٨-١٣٥٧) قاض مصنف. ولد ومات في دمشق، وولي قضاءها بعد والده (سنة ٧٤٦) وأقن، ودرس، وشيّد، وأسس. وألف كتباً منها «الإشارات في ضبط المشكلات»، و«الأعلام في مصطلح الشهود والحكام»، و«الاحتلافات الواقعة في المصنفات»، و«أنفع الوسائل»، يعرف بالفتاوى الطرسوسية، و«ذخيرة الناظر في الاشياء والنظار» في فقه الحنيفة، ونظم «الفوائد» فقه، ويسمى «الفوائد البدرية»، و«الدرة السنية في شرح الفوائد الفقهية»، و«الفتاوى الطرسوسية»، و«الأنموذج من العلوم لأرباب الفهوم في أربعة وعشرين علماً»، و«وفيات الأعيان من مذهب أبي حنيفة النعمان»، و«تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك»، و«رفع الكلفة عن الإخوان فيما قدم فيه القياس على الاستحسان»، و«مناسك المطول». وله نظم حسن (٢). تاج التراجم، ص ٨٩-٩٠؛ الفوائد البهية، ص ٢٣٨-٢٣٩؛ الدرر الكامنة (١/٤٤١-٤٤٢)؛ وكشف الظنون (١/٣٣١، ٩٨، ١٢٧، ١٨٣)؛ وإيضاح المكيون (١/١٣٧، ٤٣٠، ٤٣١)؛ والأعلام للزركلي (٥١/١).
- ٥٤ محمد بن أحمد بن عمر القاضي البخاري، أبو بكر، ظهر الدين المتوفى سنة (٦١٩/١٢٢٢) فقيه حنفي، كان المحتسب في بخارى. من كتبه «الفتاوى الظهيرية»؛ و«الموائد». تاج التراجم، ص ٢٢٢؛ وكشف الظنون (٢/١٢٢٦، ١٢٩)؛ والجواهر المضية، ص ٣١٠؛ و«مفتاح السعادة (٢/٢٧٩)؛ الفوائد البهية، ص ٢٥٧-٢٥٨؛ والأعلام للزركلي (٥/٣٢٠).
- ٥٥ قاضي خان (قاضيخان) هو حسن بن منصور بن أبي القاسم محمود بن عبد العزيز، فخر الدين، المعروف بقاضي خان الأوزجندي الفرغاني (المتوفى سنة ٥٩٢/١١٩٦) فقيه حنفي، من كبارهم. له «الفتاوى» ثلاثة أجزاء، و«الأملالي»، و«الواقعات» و«الزيادات»، وشرح «الجامع الصغير» منه جزآن، وشرح «أدب القضاء» وللخصاف وغير ذلك. والأوزجندي نسبة إلى أوزجند (بواحي إصبهان، قرب فرغانة). تاج التراجم، ص ١٥١؛ والجواهر المضية، ص ١١٣٥؛ والفوائد البهية، ص ١١١-١١٢؛ وسير أعلام النبلاء (٢١/٢٣١)؛ والأعلام للزركلي (٢/٢٢٤).
- ٥٦ ساقطة من ج.
- ٥٧ عبد العزيز بن أحمد بن نصر بن صالح الحلواني البخاري، أبو محمد، الملقب بشمس الأئمة المتوفى سنة (٤٤٨/١٠٥٦) هو فقيه حنفي. نسبتبه إلى عمل الحلوان، وربما قيل له «الحلواني» كان إمام أهل الراي في وقته ببخارى. من كتبه «الميسوط» في الفقه، و«النوادر» في الفروع، و«الفتاوى» و«شرح أدب القاضي» لابي يوسف. توفي في كش ودفن في بخارى. تاج التراجم، ص ١٨٩-١٩٠؛ والجواهر المضية، ص ٢٠٨؛ وكشف الظنون (٦/٤٦١، ٥٦٨، ١٢٢٤/٢، ١٥٨٠)؛ وهديدة العارفين (١/٥٧٧)؛ والفوائد البهية ص ١٦٢-١٦٣؛ والأعلام للزركلي (٤/١٣).
- ٥٨ لعله محمد بن محمد بن نصر أبو الفضل حافظ الدين الكبير البخاري (٤١٥-١٢١٨/٦٩٣-١٢٩٤) الفقيه الحنفي. الفوائد البهية ص ٣٢٥-٣٢٦.

قال المؤلف وهذا آخر ما قصدنا من الجمع مع كثرة الشواغل ونسأل الله قبول الأعمال لكافة الأنام.

قال كاتبه محمد بن عمار غفر الله له، قد نجزت والله الحمد كتابة هذه الرسالة من خط المؤلف رحمه الله تعالى وكان ذلك في شهر مولد النبي صلى الله عليه وسلم ربيع الأول من شهور اثنين وسبعين بعد الألف.

(وقد فرغ هذه الرسالة من يد الفقير الحاج محمد الحسن في اليوم السابع من جمادى الآخرة في وقت بين الصلاتين يوم السبت لسنة ثلاثين ومائة بعد الألف بمنه وكرمه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا كثيرًا كثيرًا والحمد لله رب العالمين). ٥٩.

المراجع

- ١- أعلام الكلام، لابن شرف (محمد بن أبي سعيد) القيرواني. طبع في مصر ١٣٤٤ / ١٩٢٦.
- ٢- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين تأليف خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت.
- ٣- البداية والنهاية في التاريخ، لابن كثير أربعة عشر جزءاً. طبع في مصر ١٣٥١ - ١٣٥٨ هـ.
- ٤- تاج التراجم، للقاسم بن قطلوبغا الحنفي. تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دمشق ١٤١٣ هـ./١٩٩٢م.
- ٥- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي. أربعة عشر مجلداً. طبع بمصر ١٣٤٩ هـ.
- ٦- تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا النووي. طبع بمصر.
- ٧- تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني. طبع في حيدر آباد الدكن ١٣٢٥ - ١٣٢٧ هـ.
- ٨- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد القرشي. تحقيق: محمد عبد الله الشريف، لبنان - بيروت ١٤٢٦ هـ./٢٠٠٥م.
- ٩- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الإصبهاني. طبع بمصر ١٣٥١ هـ.
- ١٠- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لمحمد عبد الحي اللكنوي. إعتنى به أحمد الزعي، لبنان - بيروت ١٤١٨ هـ./١٩٩٨م.
- ١١- كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلي. طبع في استنبول ١٩٤١/١٣٦٠.
- ١٢- لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني. طبع في حيدر آباد ١٣٣١ هـ.
- ١٣- مفتاح السعادة، ومصباح السيادة، لطاش كبري زاده. طبع في حيدر آباد ١٣٢٩ هـ.
- ١٤- هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لاسماعيل "باشا" البغدادي. طبع في استانبول ١٩٥١ - ١٩٥٥.

İMÂM EBÛ HANİFE'NİN MEZHEBİ

Rahman ve rahim olan Allâh'ın adıyla, Sadece O'ndan yardım dileriz.

Alemlerin rabbi olan Allâh'a hamdolsun, resullerin ve peygamberlerin sonuncusuna, tüm âline ve ashâbına kıyamet gününe değin salatu selam olsun.

Bu, fıkıh tahsil eden herkesin, İmam-ı Âzam'ın mezhebini, talebelerinin ve mezhepte kendisine tâbii olanların mertebesini, mütekaddim (Hanefî) fakihlerin fetva verirken, nakil yaparken ve ders takrir ederken kullandıkları ıstıhlara vâkıf biri olabilmesi için muhtevasını bilmesi gereken bir eserdir.

Başarı ve kabul yalnız Allâh'tandır.

Bil ki, İmâm Ebû Hanîfe'nin (rh.a) dört talebesi, onun mezhebinde müctehid, onun delillerine tabi, görüşlerini de bu delillerden çıkararak kimselerdir. Onların İmâm'a muhalefet ettiğini sananlar, zanlarında hata etmişlerdir. Zinhar! Hiçbiri ona muhalefet etmemiş, onun ictihadı haricinde bir görüşü tek başına iddia etmemiştir. Bunun için *Vâkıât* diye meşhur olan *el-Fetâvâ*'da müellifi şöyle demiştir: "Ebû Hanîfe'nin talebelerinin, ona karşı görüş beyan etmeleri ve de birbirleriyle ihtilaf etmeleri Ebû Hanîfe'nin (rh.a) görüşünden çıktıkları anlamına gelmez." Çünkü, Ebû Yûsuf (rh.a) şöyle demiştir; "Hakkında Ebû Hanîfe'yi bırakarak beyan ettiğim bütün görüşler, aslında yine onun söylemiş olduğu sözlerden biridir."

et-Tırâzü'l-Müzehheb'de hocalarımızın hocası Allâme Muhammed Bedreddin eş-Şehâvî, *el-Hâvî el-Kudsî*'den naklen şunları söyler; "Bir müftî, onlardan birinin görüşünü aldığı zaman kesinlikle bimedidir ki, o Ebû Hanîfe'nin görüşünü almıştır. Zira Ebû Hanîfe'nin talebelerinin hepsinin de ağır yeminler ederek: "Bir mesele hakkında bir şey söylediysek o mutlaka Ebû Hanîfe'den rivayetimizden başkası değildir." dedikleri rivayet edilmiştir. Öyleyse her ne şekilde olursa olsun fıkhıta ona ait olmayan hiç bir cevap ve görüş bulunmamaktadır. Onun talebeleri tarafından (telif edilen eserlerde) başkalarına nispet edilerek yer verilen görüşler ise "görüşüm onun görüşüdür", "mezhebim onun mezhebidir" kabîlinden olup aynı görüşte olmaktan dolayı (hakikaten) değil, mecaz yoluyla nispet edilen görüşlerdir. -Bazı haziflerle *el-Hâvî el-Kudsî*'den alıntı burada bitti-

Kanaatimce, *el-Hâvî el-Kudsî*'de bununla, İmâm'ın talebelerinden İmâmeyn'in ve diğerlerinin görüşlerin tümünün, Ebû Hanîfe (rh.a)'den yaptıkları rivayetlerden ibaret olduğunu anlatmak istemiştir. Bu durumda onların yaptıkları Ebû Hanîfe'nin görüşleri hakkında ictihaddan ibarettir. Yoksa İmâm'ın mezhebinden bu konuda derinlemesine bilgi sahibi olmadan alıntı yapan bazılarının sandığı gibi, mutlak ictihad değildir." -Mekke-i Müşerrefe'deki müteahhir alimlerin sonuncusu Allâme Muhammed Bedreddin eş-Şehâvî'nin sözü burada bitti.-

Buna binaen onun sekiz mesele hakkında tevakkuf edip görüş belirtmeyip "bilmiyorum" demesi ve iki talebesinin o konular hakkında konuştukları şeklindeki rivayet itiraz için getirilemez; çünkü o ikisinin söyledikleri İmâm'dan rivayetten ibarettir. Bu konuların ve müzaraat, muamelat gibi diğer meselelerin onun

dışındaki talebelerine nisbet edilmesi dolaylı yöndendir (yani mecâzen böyledir). Çünkü bu konularda onlar birbirlerine muvafakat etmişlerdir. Nitekim *el-Hâvî el-Kudsî*'de de böyle ifade edilmiştir.

Zahirur Rivaye'de yeralıp da üç imam tarafından ittifak edilen meselelerle amel etmek esastır. Müfti kendilerine muhalefet edemez ve hiçbir şekilde onların görüşlerini terk edemez. Zira müftînin ictihadı onların ictihadına ulaşamaz. Müftî'den murad, imâmının mezhebinde onun mutlak olan görüşlerinden birini diğerlerine tercih etme gücüne malik derin bilgi sahibi olan müctehid kişidir. Fakih ise, üç mesele dahi olsa delilleriyle beraber şerî meselelerde ince görüş sahibi (müdkakkik) olan kimsedir. Hocalarımız ictihad ehliyetine sahip olmayan kimse için Mütefakih kavramını kullandılar. Nitekim Guny'e'de de böyle geçmektedir. *el-Mübteğî*'de müellifi "Binlerce mesele ezberlese bile böyledir" ifadesini eklemiştir.

Bir mesele hakkında, imâmlarımız arasında farklı görüşler olup, İmâmeynden biri İmâm'la (rh.a) aynı görüşte olsa, amel bu ikisinin görüşüne göredir; çünkü bu durumda şartlar yerine gelmiş, doğrunun delilleri bir arada toplanmış olur.

Eğer İmâmeyn, İmâm'dan farklı görüş ortaya koyarlarsa, örf değiştiği için (insanların/toplumun durumuna göre) İmâmeyn'in görüşü alınır. Nitekim muzaraat ve muamelatta İmâmeyn'in görüşüyle amel edilmiştir. *es-Suğra*'da müellifi zaruret ve umum belva sebebiyle bunlara vakfı da eklemiştir. Bunların dışındakilerde müctehid muhayyerdir ve görüşünün kendisini sevk ettiği şeyle amel eder.

Abdullah b. Mubârek der ki; "Mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin (r.a) görüşü alınır." Bence bu tartışmalı bir meseledir. *İhtiyâr*'da da şöyle demektedir; "Ben, Ebû Bekir er-Râzî'nin kitaplarını iyice araştırdım ve onun, bir mesele hariç, Ebû Hanîfe'nin görüşü üzerine başkasının görüşünü tercih ettiğini görmedim."

Müteahhir Allame Hocaların Hocası Ahmed b. Yûnus eş-Şelebî el-Mısrî'nin Fetâvâsında şunlar kayıtlıdır; "Amelde aslolan, İmâm Ebû Hanîfe'in (rh.a) görüşüdür. Bundan ötürü hocalar genelde onun delilini, âlimlerimizden ona muhalefet edenlerinkine tercih edip, muhalifinin yapmış olduğu istidlâle karşı cevap verirler. Fetvanın onun görüşlerine göre verildiğini açıkça söylemeseler bile, bu durum onun görüşüyle amel etmenin tercih edildiğine bir işarettir. Zira tercih, sahih olan görüşü açıkça söylemek gibidir. Çünkü mercûh (tercihe şayan olmayan) görüş, râcih (tercihe şayan olan) görüş mukabilinde terk edilir. Bu durumda müfti ve kâdî, âlimlerden (meşâyih) biri, fetvaya esas olan görüşün İmâm dışında başka birinin görüşü olduğunu açıkça söylemedikçe İmâm'ın görüşünden dönemez.

Kâdî, Ebû Hanîfe'nin dışındakilerin görüşlerinin tercih edilmediği ve alimlerin onun delilini başkalarının deliline tercih ettikleri bir meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünün dışında bir görüşle hüküm veremez. Kâdî bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşü dışında hüküm verirse, hükmü geçerli değildir. O hüküm için, bozulmaktan başka çare yoktur. Allâh en iyisini bilir.

Bir meselede Ebû Hanîfe'den rivayet bulunmazsa, sırasıyla Ebû Yûsuf'un, sonra İmâm Muhammed'in, sonra Züfer'in, sonra Hasan b. Ziyâd'ın asıllarda rivayet edilen (zâhir) görüşleri alınır. Daha sonra ise *el-Hâvî*'de geçtiği üzere Hanefî mezhebinin büyük âlimlerinden olan diğer müctehidlerin görüşleri sırasıyla büyük olandan küçüğe doğru alınır. *Kunye*'de geçtiği üzere, kaza ile ilgili konularda Ebû Yusuf'un görüşüne göre fetva verilir. Bezzâziye'de belirttiğine göre şehâdet meselesinde de yine Ebû Yusuf'un görüşüne göre fetva verilir. Zâhirü'r-rivâye haricindeki meselelere gelince, şayet bunlar imâmlarımızın görüşüne uygunsuz ve onlardan bu konuda bir rivayet gelmese bile, bunlarla amel edilir.

Müteahhir dönem alimleri bir mesele üzerinde ittifak etmeleri halinde fetva veren kişi onunla amel eder. Eğer ihtilaf ederlerse, müftî ichtihad eder ve kendine göre doğru olan görüş ile fetva verir. Eğer mukallid ise kendine göre insanların en fakih olanının görüşünü alır ve cevabı ona isnad eder. Bu fakih başka bir şehirde ise ona mektup yazar, gelen cevabı cevapta belirtir, atmaz ve çarpıtmaz.

El-Hâvî el-Kudsî'de şöyle der; "âlimler ihtilaf ederlerse, çoğunluğun görüşü alınır. Çünkü çoğunluğun görüşünü almak, kendilerine güvenilen Ebû Cafer el-Kebîr, Ebû'l-Leys, Tahâvî ve diğerleri gibi büyük arif imâmların itimad ettikleri bir ilke/husustur. Eğer müteahhirlerden meselenin cevabı bizzat bulunmazsa, temmül, tedebbür ve içtihad gözüyle değerlendirir ki, bu meselede sorumluluktan kurtaracak en yakın görüşü bulabilsin ve imâmın makamına ve ihtiramına saygısızlık endişesiyle gelişi güzel konuşmasın, Allâh'tan korksuz, onun murakabesini unutmasın. Çünkü bu, boş çabalayan cahillerden başkasının cesaret edemeyeceği büyük bir iştir.

Hüküm ve fetva verirken heva ve hevese uymak, icma ile haramdır. Kendisi için bile kişinin mercûh ile amel etmesi, icmâa ve mutlakin zâhirine aykırıdır. Hiçbir kimse menfaat elde etmek için bir takım şâz/kabul edilmeyen görüşlerle fetva vermemelidir. Zira bunu gözardı etmek günahdır ve zararı geneldir. Bilakis meşayihin görüşleri ve onların seçtikleri görüşleri tercih eder, selefîn yöntemini benimser, erdem ve şerefi elde etmekle yetinir, şâz görüşlerle fetva vermez.

Şazzın kısımları çoktur. Ancak *el-Fetâvâ el-Gıyâsiyye*'de ve *Enfeu'l-vesail*'de kaydedildiği gibi, bir görüşün alınması yönünde Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden, açık beyan bulunursa bu müstesnadır. Müftî tafsîl gereken yerde icmâl, takyîd gereken yerde ıtlâk yapmaz. Çünkü bu, bir hatadır. Nitekim Allâme Kâsım (b. Kutluboğa) el-Hanefî'nin Nükâye Şerhinde de böyledir. Yine mezhepte nakledilen görüşün aksine fetva vermez.

Hocalarımızın hocası Allâme İbn eş-Şelebî el-Mısırî'nin *el-Fetâvâ*'sında şöyle der: "Zamanımızda müftînin, cevabın izahında mübalağa/geniş açıklama yapması gerekir; çünkü cehalet artmıştır. *Evdahu Remz*'de ve diğerlerinde açıklandığı gibi; sahih görülmüş iki görüşten biriyle fetva vermek veya hükmetmek caizdir. Bir mesele hakkında mezhep sahibinden veya bir müctehitten iki rivayet bulunması caiz olur. Ancak aynı meselede iki kavil veya iki vecih bulunması caiz olmaz.

Kîle (قيل) lafzı genellikle zayıf görüşler için kullanılır. ينبغي lafzı da vücûb içindir. Ancak bazı yerlerde vâcibin altında ve müstehabın üstündeki hüküm için de kullanılır. el-Fetâvâ es-Suğrâda geçtiğine göre hocalarımızın ihtilafı genellikle iki rivayetin farklılığından kaynaklanır. Mezhepte fetvâya esas olan rivayetler için pek çok alamet (tabir) vardır. Bunlardan bazıları şunlardır; “ve aleyhi'l-فتوى” “ve aleyhi'l-fetvâ”, “ve hüve'l-muhtâr” “وهو المختار”, “ve bihi yüftâ” “وبه يفتى” “ve aleyhi yu'temed” “وعليه يعتمد”, “ve bihi ne'huzü” “وبه تأخذ”, “ve aleyhi'l-itimâd” “وعليه الاعتماد”, “ve aleyhi amelü'l-yevm” “وعليه عمل اليوم”, “ve hüve's-sahîh” “وهو الصحيح” “ve hüve'l-esahh” “وهو الأصح”. *et-Tırâzü'l-Müzehheb*'de, Pezdevî Hâşiyesinden naklen şunlar yer alır; “sahih” lafzı, bunun dışındaki görüşlerin sahih olmadığını, “esahlı” lafzı ise bunun dışındaki görüşlerin de sahîh olmasını gerektirir.

Derim ki; bunu “genellikle böyledir” diye kayıtlamak gerekir; çünkü biz “esahh”ın mukabili olarak şaz rivayeti de görmekteyiz. Her ne kadar bir grup âlim buna meyletse de, kaidelerden çıkartılmış bir araştırmaya karşılık, mezhepteki rivayet (*menkûl*) terk edilmez. Yahut da imâmlarımızın sözünün umumuna dahil olan bir meselenin hükmü olsa da böyledir. İhtilafı ortadan kaldıran bir hükmün söz konusu olduğu bir meselede ayrıca fetva vermek geçersizdir. Görünen o ki, karara bağlanmış bir meselenin hükmünün hilafına fetva vermenin caiz olmamasının nedeni, hüküm verildikten sonra o meselenin ittifak edilen bir meseleye dönüşmesidir. Bu iyice düşünülün.

Zâhiru'r-rivâye kitapları, İmâm Ebû Hanife (rh.a)'ın istinbat ettiği furu' meseleler olup İmâm Muhammed'in “*el-Câmiu's-Sağîr*”, “*el-Câmiu'l-Kebîr*”, “*el-Mebsût*”, “*ez-Ziyâdât*”, (“*es-Siyeru's-Sağîr*” ve) “*es-Siyeru'l-Kebîr*” isimli kitaplarında topladığı meselelerdir. Sonradan meydana gelen olaylar bunlardan farklı ise, müçtehit için en iyisi ve seçkini delilleri ele almak, kendi nezdinde racih olana bakmaktır. Mukallid ise, en son esere bakar ki, o da *es-Siyer (el-Kebîr)*'dir. Ancak müteahhir hocalarımızın seçtiği görüş bunun hilafına ise, velev ki Züfer'in görüşü olsa da bununla amel etmek vaciptir .

Şerhu'l-Vehbâniyye'de İmâm Muhammed'in fıkıh alanında tasnif ettiği son kitap “*es-Siyeru'l-kebir*” olarak geçmekte, *el-Bahru'r-Râik*'te ise “*el-Câmiu's-Sağîr*” olarak geçmektedir.

Zahiru'r-Rivâye olmayan kitaplar ise İmâm Muhammed'in tasnif ettiği eserler olup İmâm Ebû Hanife'den (rh.a) rivayetle tasnif edilmeyen, “*el-Hârûniyyât*”, “*el-Cürçâniyyât*”, “*el-Keysâniyyât*”, “*er-Rikkiyyât*”, “*en-Nevâdir*” isimli eserlerdir. Tamamı on tanedir.

İçerisinde bir şahsın söz ve görüşlerinin yer aldığı, o kişiye ait olduğu şöhret bulmuş ve de nüshaları insanlar arasında tedavül eden bir kitabı inceleyen bir kişinin, -bunu kimseden duymamış olsa bile- o kitaplardan nakilde bulunurken, “*Falan şöyle dedi*”, “*Falan böyle dedi*” demesi caizdir. Nitekim İmâm Muhammed'in (kendi görüşlerini yazdığı) kitapları, İmâm Mâlik'in Muvatta'ı ve değişik ilim dallarında tasnif edilmiş benzer kitaplar böyledir. Zira bu şekilde mevcut olan görüş-

ler, mütevâtir haber konumundadırlar. Haberin meşhur (*müstefiz*) olması ise diğer yazılı kitaplara ihtiyaç bırakmaz. Nitekim *el-Kunye*'de ve Ebû Sehl Şemsüddîn es-Serahsî'nin *Mebûsûl*'unda da böyle kayıtlıdır. Bu kitaplara muhalif görüşlerle amel edilmez ve bunlar esas alınmaz, bunlarla fetva verilmez ve “Ekseriyetin görüşü” diyerek de fetva verilmez. Nitekim Tarsûsî Şerhinde bunu böyle beyan etmiştir.

Hidâye Sâhibinin (rh.a) eserindeki usulü şöyledir: o, her ne kadar görüşlerin aslını naklederken kuvvetli görüşleri çoğunlukla öne alsada, sonra zikrettiği görüşün önce zikredilen görüşlere cevap teşkil etmesi için, farklı görüşlerin delillerini zikrederken kuvvetli görüşü en sona bırakır.

Allâme Kadîhân'ın (rh.a) usulü ise, müteahhirinin birçok görüşünün bulunduğu meselelerde, bir veya iki görüş ile yetinerek, en zahir olanını önce verip, en meşhuru ile başlamak ve fetâvâda yeri geldiğinde metinlerde yer alan görüşlerle amel etmektir. Ancak muarız bulunmadığı zaman fetva kitaplarında bulunan görüşlerden destek alır.

Metinlerin, fetva kitaplarında bulunanlarla takyid edilmesi ve bütün mütekaddiminden mutlak olarak nakledilen ifadenin müteahhirin alimlerin takyidi ile kayıtlanması muteberdir. Mutlak olarak “Mütekaddim ashâbımız” şeklinde mutlak söylendiğinde, mezhebin imâmı Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer ve Hasen b. Ziyâd'dır; selef, Ebû Hanîfe'den Muhammed b. el-Hasen'e kadar; halef ise Muhammed b. el-Hasen'den Şemsü'l-Eimme el-Hulvânî'ye kadardır. Müteahhirün, Şemsü'l-Eimme'den Hâfîzü'l-Mille ve'd-Dîn el-Buhârî'ye kadardır. En iyisi Allâh Sübhânehu ve Teâlâ bilir.

Müellif diyor ki, “Bu, meşguliyetimin çokluğuna rağmen derlemeyi niyet ettiklerimin sonudur. Allâh'tan bütün insanların amellerinin kabul olmasını niyaz ederim.”

Bunları yazan Muhammed b. Ammâr dedi ki; “hamdolsun, bu risaleyi müellifin dest-i hattından yazma görevini yerine getirdim; tarih Peygamber Efendimiz'in doğduğu ay Rebîu'l-Evvel, 1072. Bu risale, Allâh'ın keremi ve lütfuyla, Hacı Muhammed el-Hasen'in elinin emeği olarak 17 Cemâdi'l-Âhira 1130 Cumartesi günü iki namaz vakti arasında istinsah edilerek bitirilmiştir. Sallallahu ala Seyyidinâ Muhammedin ve alâ âlihi ve sahbihi ve sellim teslîmen kesîran kesîran kesîrâ. Ve'l-Hamdü lillâhi Rabbi'l-Âlemîn.

OSMANLI'DA EBÛ HANİFE ALGISINA BİR ÖRNEK OLARAK TAŞKÖPRİZEDE'NİN MEVZÛÂTU'L-ULÛM'U

Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ*

Tashkopruzadah's *Mawzu'ât al-'Ulûm* as an Example of the Perception of Abû Hanifah in the Ottoman Empire

İsamuddin Taşkoprızade, a XVIth century Ottoman scholar, is famous especially with his two works in biography and bibliography. First of them is, eş-şekaiku'n-Nu'maniyye, which contains Ottoman scholars' bibliographies, and the other is, Miftahu's-Sa'ade, an encyclopedia of sciences. Muhammad Taşkoprızade, the son of İsamuddin Efendi, translated Arabic Miftahu's-Sa'ade to Ottoman-Turkish, and this translation became well-known with the name of Mevzuatu'l-Ulum. In this book, various branches of science, the authors had written on these branches and their works were described. We, in this paper, tried to put forward an Ebu Hanife imagine of an Ottoman scholar, through focusing on what the author narrated about Ebu Hanife and in which style he narrated. The author speaks of Ebu Hanife, not only by his scholarly features and his effects on fıkih and akide, but also, even more, by his honor, virtue, intelligence, spiritual features and his dignity standing against the politicians of his age.

Keywords: Taşkoprızade, Mevzû'âtul-'Ulûm, Ebû Hanife

Giriş

Ebû Hanife, İslam âlimleri arasında seçkin bir yere sahip olarak, her zaman kendisinden sevgi ve saygıyla bahsedilen bir zat olmuştur. Hakkında telif edilen müstakil biyografi ve menkıbe eserlerinin yanı sıra, genel biyografi ve bibliyografi kitaplarında da ona özel bir yer ayrıldığını görmekteyiz.¹ İlginçtir ki, onun biyografisini kaleme alanlar sadece Hanefilerden ibaret kalmamış, başka mezheplere

* DİB Bolu Eğitim Merkezi, snuri.akgunduz@gmail.com.

1 Ebû Hanife hakkında yazılmış eserlerin bir listesi için bakınız, Ahmet Ünsal, "İmam Ebû Hanife Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası", *İslami Araştırmalar*, C. XV, sy. 1-2 (2002), s. 334-338. Ayrıca bkz. Ali Bardakoğlu, "Ebû Hanife (Literatür)", *DİA*, X, 143-145.

mensup âlimler de onun değerinden bahseden kitaplar kaleme almışlardır (Bir Şâfiî fakihî olan İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'nin *el-Hayrâtu'l-Hisân*'i² gibi).

İslam'a girişlerinden itibaren büyük çoğunluğu Hanefî mezhebini benimseyen Türkler de, Ebû Hanîfe'ye karşı büyük saygı ve sevgi beslemişler, yazdıkları eserlerde bunu yansıtmışlardır. Osmanlı âlimleri tarafından da İmam-ı Âzam'ın hayatını, menkıbelerini, ya da savunulmasını konu edinen müstakil kitap ve risaleler telif edilmiştir.³

Bu müstakil çalışmaların yanı sıra, Osmanlı ilim ve fikir birikimini temsil eden önemli eserlerden birisi olan Taşköprizade'nin *Mevzûâtu'l-Ulûm*'unda da Ebû Hanîfe'ye yer ayrıldığını görüyoruz. Bu makalede adı geçen eseri esas alarak, bir Osmanlı âliminin Ebû Hanîfe tasavvurunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu incelememizde İsmâuddin Efendi'nin Arapça *Misbâh*'ıyla da mukayese etmekle beraber, asıl kaynak olarak Kemaleddin Efendi'nin Osmanlı Türkçe'siyle yazılmış *Mevzûât* tercümesini esas alacağız. Gönderme yaptığımız sayfa numaraları bu tercüme göre olacaktır. Böylece; XVI. yüzyıl Osmanlı Türkçe'sinin değerli bir örneği olan bu eserin dilinden de bazı iktibaslarla bulunabilme imkânını yakalamış olacağız. Şunu da belirtelim ki; biz burada müellifin, Ebû Hanîfe hakkındaki bütün anlatımlarını eleştirmek veya diğer kaynaklarla karşılaştırmak amacıyla değiliz. Maksadımız, daha ziyade, XVI. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âliminin bakış açısıyla Ebû Hanîfe tasavvurunu ortaya koymaktır. Buna geçmeden önce kısaca müelliften ve eserden bahsetmeyi gerekli görüyoruz.

I. Taşköprizadeler ve *Mevzûâtu'l-Ulûm*

Kastamonu'nun Taşköprü kasabasına yerleşmiş bir Türk ailesinden geldiği için Taşköprü⁴ nisbesini taşıyan Hayreddin Halil b. Kasım (v. 879/1474) ve onun neslinden gelen âlimler, Osmanlı ulema aileleri arasında önemli bir mevkiye sahiptir. Hayatı boyunca memleketinden dışarı çıkmayan Halil b. Kasım'ın aksine, oğulları ve torunları İstanbul, Edirne ve Bursa gibi Osmanlı Devleti'nin önemli şehirlerinde müderrislik ve kadılık görevleri üstlenmişlerdir.⁵ 1495-1561 yılları arasında yaşayan ve hayatı boyunca önemli ilmî görevler üstlenmiş bulunan

2 İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1567), *el-Hayrâtu'l-Hisân fî Menâkıb-i'l-İmâmî'l-Azam Ebi Hanîfe en-Nu'mân*. Şemseddin eş-Şâmî'nin *Ukûdül-Cümân fî Menâkıbi Ebi Hanîfe en-Nu'mân* adlı kitabından faydalanılarak kaleme alınmıştır. Manastırlı İsmail Hakkî'nin aslına sadık kalmayarak büyük kısmını Türkçe'ye çevirdiği eseri (*Mevâhibu'r-Rahmân*, İstanbul, 1303) Ahmet Karadut ve Abdülvehhab Öztürk de tercüme etmiştir, bkz. Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *DİA*, XIX, 533.

3 Ebû Hanîfe hakkında Osmanlı âlimleri tarafından yazılan eserlere örnek olarak şu üçünü zikretmek istiyoruz: Şemsüddin es-Sivasî (v. 1597), *Menâkıb-ı İmâm-ı Azam*, İstanbul, 1291 (manzum bir eserdir); İbrahim b. Hüseyin Pirizade (v. 1688), *Risâle fî Mezhebi'l-İmâm*, Süleymaniye Ktp, Âşır Efendi, nr. 420; Süleyman Sa'deddin Müstakimzade (v. 1788), *Menâkıb-ı İmâm-ı Azam*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2420. Diğer eserler için bkz. Ünsal, a.g.m., s. 335-338.

4 Bazı kitaplarda ve yazılarda "Taşköprüzade" şeklinde bir ifadeye rastlanmaktadır. Bunun bir hata olduğu açıktır. Belki Taşköprizade'nin tercümesi olarak Taşköprülüzade denebilirse de, orijinal ve doğru olan Taşköprizade'dir.

5 M. Münir Aktepe, "Taşköprü-zâde", *MEB İslam Ansiklopedisi*, XII, 1, 41-46; Mehmet İpşirli, "Taşköprizadeler", *DİA*, XI, 154.

Ebu'l-Hayr İsmâuddin Ahmed Efendi, Taşköprüzade lakabı mutlak olarak kullanıldığında ilk akla gelen isimdir. Yaptığı görevlerin yanı sıra telif konusunda da velûd bir zat olan Ahmed Efendi, Arapça birçok eser kaleme almıştır. Bunlar içinde en meşhurları Osmanlı âlimlerinin biyografisini yazdığı *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* ve bir ilimler ansiklopedisi mahiyetindeki *Miftâhu's-Saâde*'dir.⁶

Tam adı *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûâtü'l-Ulûm* olan bu Arapça eseri, müellif Ahmed Efendi'nin, gene önemli bir âlim olan ve hayatı boyunca pek çok yerde kadılık vazifesi üstlenmiş bulunan oğlu Kemaleddin Muhammed Efendi (v. 1621)⁷ tercüme etmiştir. Yazdığı tercümeyi ise, sadece *Mevzûâtü'l-Ulûm* olarak isimlendirmiştir.

Miftâhu's-Saâde Arapça olarak telif edilmiş, dolayısıyla sadece Arapça bilen ilim erbabının istifade edebileceği bir kitap iken, eserin tercüme edilerek bütün Osmanlı muhitlerinin istifadesine sunulmasını isteyenler, müellifin oğlu Muhammed Taşköprüzade'den babasının eserini Türkçeye tercüme etmesini rica etmişlerdir. Bu rica üzerine, her ne kadar bu önemli işe kendisini layık görmese de, Muhammed Taşköprüzade kitabı kendi ifadesiyle "*tarz-ı Rum'a tebdil etmiştir*".⁸ *Mevzûâtü'l-Ulûm*, *Miftâhu's-Saâde*'nin sadece bir tercümesi olmayıp, yer yer bir şerh niteliği kazanmıştır. Bu çerçevede, bazı Arapça kelimeler izah edilmiş, müşkil yerler halledilmiş, ayrıca yeri geldikçe zevâid ve fevâid kabilinden ek bilgilere yer verilmiştir.⁹

II. *Mevzûâtü'l-Ulûm*'un Muhtevası ve Yazılış Gerekçesi

Eser, dört mukaddime, iki bölüm ve yedi kısımdan meydana gelmiştir. Mukaddimelerde ilmin değeri, tahsilin fazileti, talebe ve hocanın görevleri, ilim ahlakı ve bilgiye ulaşma yolları gibi konular üzerinde durulmakta ve yeri geldikçe zihniyet meseleleri tartışılmaktadır. İlimler tasnifine geçilmeden önce yer alan bu mukaddimeler Taşköprüzade'nin ilim anlayışına dair bize önemli ipuçları sunmaktadır. Her bir konudaki görüşünü ve yaklaşımını âyet ve hadislerle, yeri geldikçe âlimlerin hayat hikâyelerinden yaptığı alıntılarla destekleyen müellif, bazen de Eflatun ve Aristo gibi filozoflardan da sözler nakletmektedir. Ayrıca yaşadığı dönemdeki bazı anlayış ve uygulamaları da eleştirmekte, böylece dönemini bize yansıtmaktadır. Mesela, yaşadığı dönemde alimlere ve ilme eski itibarın kalmadığından şikayet etmekte¹⁰, bir başka yerde ise devrinin alimlerinden bir zümrenin bazı günahları açıkça işledikleri, taassuba meylettikleri, halkın gözünde ilmin ve alimin değerini düşürdüklerinden bahsetmektedir.¹¹

6 İsmâuddin Ahmed Efendi ve eserleri hakkında bakınız, Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprüzade Ahmed Efendi", *DİA*, XL, 151-152.

7 Kemaleddin Efendi hakkında bakınız, Mehmet İpşirli, "Taşköprüzade Kemaleddin Efendi", *DİA*, XL, 152-154.

8 Taşköprüzade, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul, İkdam Matbaası, 1313, I, 16-17.

9 Taşköprüzade, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 17.

10 Taşköprüzade, I, 53-54.

11 Taşköprüzade, I, 86-87.

Kitabın mukaddimesinde, muallimin ve müteallimin vazifeleri başlıkları altında, müellifin saydığı hususlar, ideal âlim ve ilim talebesi profili çizmektedir. Aslında sadece eğitim öğretimle sınırlı kalmayıp, daha geniş bir çerçevede, ahlak, din, olgunluk, edep, dünyaya ve dünyalığa karşı takınılması gereken tutumlar gibi birçok temel konunun buralarda işlendiğini görmekteyiz. Bu bölümlerde, kitap yer yer bir nasihatname niteliği kazanmaktadır. Son olarak, fetva, kaza ve tezkir adabından da bahseden yazar, mukaddimeleri, ilim-amel ilişkisini, dolayısıyla zahirî ve batınî ilimler ilişkisini kurarak bitirmektedir.

Her ilmî disiplini yerine göre tanım, konu, ilkeler, pedagojik amaç ve genel yararları bakımından ele alan Taşköprîzade, o disiplinin tarihi veya otoriteleriyle ilgili genel bilgiler vermekte, daha sonra da o alanın başlıca literatürünü tanıtmaktadır. Eser, iki “taraf”tan oluşur. Birinci taraf, “*tarîku’n-nazar*” yöntemiyle ulaşılan nazari ilimler, ikinci taraf ise “*tarîku’t-tasfiye*” yöntemiyle ulaşılan ahlakî ve tasavvufî bilgilerdir. Kitap yedi “*devha*”dan, yani kısımdan oluşur. Bunlar sırasıyla, 1) hat sanatı ve Arap imlası, 2) lisan ilimleri (sarf, nahiv, belagat, edebiyat), 3) mantık ilimleri, 4) dış dünya ile ilgili ilimler (fizik, astronomi vs), 5) amelî hikmet (ahlak, tedbîr-ül-menziel, siyaset), 6) şer’î ilimler ve 7) batın ilimleridir. Batın ilimleri, Gazzâlî’nin *İhyâ*’sındaki ibadât, âdât, mühlikât ve münciyât taksimine benzer şekilde ele alınmıştır.¹²

Taşköprîzade, ilimlerin tasnifine başlamadan önce, yazdığı mukaddimede eseri yazış tarzı ve bu üslubu tercih etme sebeplerini beyan sadedinde şu hususları belirtmektedir (kısmen sadeleştirerek):

“Her bir ilimde telif edilen kitapları ve müelliflerinin isimlerini, her birinin yüksek değerini beyan ederiz. Müellifleri beyan etmemizin sebepleri şunlardır: İlk olarak, her birinin menkıbelerini ve ahvalini bilme ve haberdar olmadır ki, onunla her birinin adabı ile edeplenme ve faydalanma ile güzel eserlerinden iktibas ve onlara uymak mümkün olabilsin. İkinci olarak, her birinin mertebesini ve zamanını kavramadır ki, onunla her biri yerine konsun ve her birinin mertebesine vukuf tahsil edip yüce olanlarını mertebesinden düşürerek kusurda bulunulmasın, düşük olanlarının derecesi yükseltilmesin. Üçüncü olarak, onlar imamlarımız, seleflerimiz, efendi ve eşrafımızdır ki merhamet ve şefkatte anne ve babanın dengi olup, dar-ı karârımız olan ahiret işlerinde ihtimamları bizden fazla ve sair işlerimizde nasihat ve gayretleri biz-

12 İlhan Kutluer, “Miftâhu’s-Saâde”, *DİA*, XXX, 18. Birinci ciltte yer alan ilimler, kitapta işleniş sırasıyla şu ana başlıklardan oluşur:

“*Devha-i Ülä: Ulûm-u Hattîyye Beyanındadır.*

Devha-i Sâniye: Elfâza Muteallık Olan Ulûm Beyanındadır (Mehâric-i Hurûf, İlmü’l-Luga, İm-i Vaz’, Sarf, Nahiv, Beyan, Bedî’, İnşa, Aruz, Devâvin, Tevârih, ...)

Devha-i Sâliye: Şol Ulûm Beyanındadır ki Ezhânda Olan Mâkûlât-ı Sâniyeden Bahs Eder. (Mantik, Cedel, Hilaf İlimleri...)

Devha-i Râbia: Ayanâ Muteallık Olan İlmi Beynâ Mütekeffildir (İlm-i İlahî, İlm-i Tabîî, Kimya, Tıb, Hendese, Hey’et, Aded, Musiki İlimleri...)

Devha-i Hâmise: Hikmet-i Ameliye (Tedbir-i Menziel, Siyaset...)

Devha-i Sâdis: Ulûm-u Şer’iyye (Kıraat, Rivâyetü’l-Hadis, Tefsir-i Kur’an, Dirâyetü’l-Hadis, Usûluddin veya Kalam, Usûl-u Fıkıh, Fıkıh)”.

den ziyade ve güneş kadar ayan beyandır. Ol takdirce; bizim, onların ahvalinden gafil ve marifetlerinde ihmalkâr davranmamız ne kadar çirkindir. Dördüncü olarak, biz onların ahvaline vâkıf olup her birinin mertebesini bilince görüş ihtilafları ve istidlal yöntemi tearuzları olan her bir yerde, onlardan en dindar, bilgili, kıdemli ve faziletli olanın görüşüyle amel bize âsân olur¹³

III. Taşköprüzade'nin Ebû Hanîfe Tasviri

Taşköprüzade, eserinin altıncı bölümünü şer'î ilimlere tahsis etmiş, bu bölümde de fıkıh ilmine ayırdığı yedinci şubede, mezhep imamlarının ve meşhur fakihlerin biyografilerine yer vermiştir. Dört mezhep imamı arasında da öncelikle Ebû Hanîfe'nin biyografisi yer almaktadır. Burada yazar, on *matlab* (başlık) altında çeşitli açılardan Ebû Hanîfe'yi incelemiştir.¹⁴ O, diğer mezhep imamlarına nazaran Ebû Hanîfe'ye oldukça geniş yer vermiş, Ebû Hanîfe'nin hayatını daha ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Diğer üç imama ayrılan sayfa sayısının toplamı, Ebû Hanîfe'ye ayrılan sayfa sayısından azdır. Bununla beraber, müellif, İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbelî'den de saygıyla söz etmekte, onların ilim ve ahlak yönünden yüksek özelliklerinden bahsederek haklarında anlatılan bazı menkıbeleri zikretmektedir. Özellikle, bu imamların ilmin değerini her şeyden üstün tutmaları, doğru bildiklerinden vazgeçmemeleri, bu uğurda çektikleri sıkıntılar, Taşköprüzade tarafından ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiştir. Ne var ki, o, İmam Şâfiî'den bahsettiği satırlarda, bazı Şâfiî mezhebi mensuplarının Şâfiî'nin Kureyşli olmasını ileri sürerek onun mezhebinin diğer mezheplere rüçhaniyeti iddiasında bulduklarını dile getirmiş, bu iddiaya cevap sadedinde bu konunun nasıl anlaşılması gerektiğini uzunca izah etmekten kendini alamamıştır.¹⁵

Şimdi, eserde müellifin yaptığı tertibi ve koyduğu başlıkları esas alarak Ebû Hanîfe hakkındaki tasvirini incelemek istiyoruz.

a. Ebû Hanîfe'nin Diğer Mezhep İmamlarına Karşı Üstünlüğü

Taşköprüzade'nin ele aldığı ilk mesele, Ebû Hanîfe'nin diğer mezhep imamlarına karşı üstünlüğüdür. Bu üstünlüğü ilk olarak zaman bakımından diğer imamlardan önce gelmiş olması noktasında ele alır. Ebû Hanîfe'nin hicrî 80 yılında doğmuş

13 Taşköprüzade, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 115-116.

14 Bu bölümler, sırasıyla şunlardır:

Birinci matlab, İmam'ın sair eimme üzerine tekaddümü beyanındadır.

İkinci matlab, İmam'ın nesebi ve hırfeti beyanındadır.

Üçüncü matlab, eimme-i erbaanın cümlesinin ve sair eimmenin İmam'a sena ettikleri beyanındadır.

Dördüncü matlab, usûl-ü dinde mezheb-i müteayyini beyanındadır.

Beşinci matlab, İmam'ın ecvibe-i latifesi beyanındadır.

Altıncı matlab, İmam'ın kerem-i ahlak ve şemâil ve vera'ı beyanındadır.

Yedinci matlab, İmam'ın kazâ görevinden herb ve firarı beyanındadır.

Sekizinci matlab, İmam'ın ilm-i bâtin ile ittisaftı beyanındadır.

Dokuzuncu matlab, İmam'ın hakkında olan menâmât beyanındadır.

Onuncu matlab, İmam'dan telemmüz eden ulema-i a'lâm beyanındadır.

15 Taşköprüzade, I, 682-688.

olduğunu, buna karşılık İmam Mâlik'in hicrî 95'te, Şâfiî'nin ise Ebû Hanîfe'nin vefat ettiği gün doğmuş olduğunu, dolayısıyla yaş olarak diğer imamlardan önce geldiğini belirtir¹⁶. Ebû Hanîfe'nin diğer bir üstünlük sebebi, Hz. Peygamber'in onun gelişini bizzat isim vererek müjdelemiş olmasıdır¹⁷. Üçüncü bir sebep olarak da mezhep imamları arasında tâbiîn neslinden olma özelliğinin sadece Ebû Hanîfe'ye ait olmasıdır. Burada yazar, Ebû Hanîfe'nin sahabeden Enes b. Mâlik (v. 93/711), Abdullah b. Ebî Evfâ (v. 86/705), Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile (v. 100/718) ve Sehl b. Sa'd es-Sâ'idî'yi gördüğünün kesin olduğunu, Ma'kıl b. Yesar (v. 59/679), Abdullah b. Üneys (v. 54/674) ve Aişe bt. Acred (?)¹⁸'i ise görüp karşılaştığı kesin olmamakla beraber, görüşmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu, konuyla ilgili rivayetleri inceleyerek ve tartışarak ortaya koyar. Adı geçen sahabilerin vefat tarihleriyle ilgili rivayetleri inceleyen ve Ebû Hanîfe'nin bu isimlerle karşılaşma ve buluşmasının imkân dâhilinde olduğu, onlardan ilim alması ve rivayette bulunmasının dahi mümkün olduğu sonucuna varan müellif, İmam-ı Âzam'ın tabiînden sayılması gerektiğini belirtir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin meşhur *"bize sahabeden gelen her şey başımız, gözümüz üzeredir, tabiînden gelenler konusuna gelince, onlar da rical, biz de ricaliz, yani biz dahi onlar gibiyiz, her işte onlara uymak bize lazım değildir"* sözünü zikrederek, onu *"Tabiînin İmamı ve Efendisi"* olarak görür¹⁹.

İmam Şâfiî'nin hocalarının sayısının seksen civarında olduğunu, buna karşılık Ebû Hanîfe'nin hocalarının sayısının dörtbine yaklaştığını, bunun da ayrı bir fazilet olduğunu kaydeden Taşköprizade, bu arada fıkıh ve hadis âlimleri arasında ilginç bir mukayese yapar:

*"Bu fazilet, İmam'ın ednâ fezaîlindedir, ve bundan sadrında helecan eylemesün ki Buhârî'nin meşâyihü belki onbine bâliğdir. Ol takdirce İmam'dan efdal olmak lazım gelür demeyesin. Zira, meşâyih-ı hadis, meşâyih-ı fıkıh gibi değillerdir. Zira, meşâyih- fıkıh elbette ulema olmak gerektir, amma meşâyih-ı hadiste o lazım değildir. Ol sebeptendir ki, fukaha kalîl ve ruvât-ı hadis kesîrdir"*²⁰

Bazı Şâfiîlerin, İmam Şâfiî'nin Kureyşli ve Arap olmasını öne sürerek Ebû Hanîfe'den daha üstün olduğunu iddia etmelerini ele alan Taşköprizade bunlara da cevap vermekten geri durmaz. *"İmamlar Kureyş'tendir"*²¹ ve *"Kureyş'i öne geçiriniz*

16 Taşköprizade, I, 644.

17 Taşköprizade, I, 644-5. Taşköprizade, hadis olarak şu ifadeleri nakleder: *"Resulullah (s.a.v.) buyurmuştur ki; Yakında benim ümmetimde bir adam olsa gerektir ki, ona Ebû Hanîfe derler, ol benim ümmetimin siracıdır, ve bir rivayette ismi Numan deyu ziyade olunmuştur (...), ona Numan b. Sabit derler, künyesi Ebû Hanîfe olur, Hak Teala'nın dinini ve benim sünnetimi ihya eder"*. Hadisler, mevzuat literatüründe zikredilmiştir. Örnek olarak bkz. İbnu'l-Cevzi, *el-Mevzûât*, Riyad, 1997, II, 304-307. Müellifin bu rivayetlerle ilgili yaptığı tek değerlendirme, rivayetler arasında ihtilaflar olduğunu belirtmesi, ancak hepsinin ortak noktasının, Hz. Peygamber'in Ebû Hanîfe'nin gelişini ve üstünlüğünü haber vermiş olmasıdır.

18 Ricâl âlimi Zehebî, Aişe bt. Acred'in pek bilinmeyen bir isim olup, Ebû Hanîfe'nin ondan bazı rivayetlerde bulunduğunu, bu ravinin sahabeden olmamakla beraber mürsel rivayetlerde bulunduğu için sahabeden zannedildiğini kaydetmektedir, Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizanu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Beyrut, 1995, IV, 24-25.

19 Taşköprizade, I, 645-648.

20 Taşköprizade, I, 649.

21 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut, 1989, VI, 403; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 143.

ve onun önüne geçmeyiniz"²² şeklinde rivayet edilen hadisleri değerlendiren müellif, bunların namaz veya ilimde imamlık manasına gelmediğini, zira Kureyş'ten birçok âlim kişi varken sahabe döneminden itibaren, gerek namazda gerekse de ilimde önderliğe Kureyşli olmayan sahabilerin görevlendirildiğini ifade eder. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel (v. 18/639)'i Yemen'e göndermesini, gene Ebu Musa (v. 42/663) ve Huzeyfe b. Yemân (v. 36/656)'ın Irak'ta, Zeyd b. Sâbit (v. 45/655) ve Zührî (v. 124/742)'nin Hicaz'da, Muaz ve Ebû Umâme (v. 86/705)'nin Şam'da kendisinden ilim öğrenilen ünlü mevaliler olmasını misal olarak zikreder. Ayrıca Arap olmak ve Kureyş'ten olmak belki şerefli olmayı gerektirebilir, ancak bu mezhebine uymayı gerektirmez. Asıl itibar edilecek şey, nesep değil, takvadır.²³

b. Nesebi

Ebû Hanîfe'nin nesebi ve hangi millete mensup olduğu, onun biyografisini yazanları meşgul eden bir mesele olagelmıştır.²⁴ Taşköprüzade de bu konudaki farklı rivayetlere yer verir: Ebû Hanîfe'nin babasının adının Sâbit olduğunda ve bu zatın Müslüman olarak doğduğunda şüphe olmamakla beraber, büyükbabasının adında farklı rivayetler vardır, Zota b. Mah, ya da Tavus b. Hürmüz gibi. Bu kişinin İran asıllı olduğu görüşü ağırlıklı olmakla birlikte, Kâbil veya Bâbil (Bağdat'ın eski bir adı olarak) asıllı olduğu, hatta Arap asıllı olduğu şeklinde farklı rivayetler de vardır. Bu arada Ebû Hanîfe'nin büyükbabası Zota'nın köle olduğu, efendisi tarafından Teymullah b. Sa'lebe'ye satıldığı rivayetini değerlendiren müellif, İmam'ın oğlu Hammad'ın, "*bizim (ailemizin) üzerine hiçbir zaman kölelik vaki olmamıştır*" sözünü esas alarak bu rivayeti reddeder.²⁵ Ayrıca babası Sâbit'in Hz. Ali'yle görüştüğü, ona ve nesline duada bulunduğunu da aktarır.

Ebû Hanîfe'nin şerefi ve faziletiyle ilgili olarak, Taşköprüzade ilginç bir rivayete de yer vermektedir. Buna göre, Sâbit vefat ettikten sonra Ebû Hanîfe'nin annesi Cafer-i Sadık ile evlenmiş, bu sırada Ebû Hanîfe henüz küçük bir çocuk olarak, Cafer-i Sadık'ın bakımı ve gözetiminde terbiye görmüş, ilmini ondan almıştır. Bu rivayeti aktaran yazar, "*eğer bu rivayet sabit ise İmam Ebû Hanîfe'ye menkıbe-i azîme olur*" şeklinde bir de yorum getirmektedir.²⁶ Bu ifadesinden, onun bu rivayetin doğruluğuna çok inanmadığı, ancak doğru ise bunun Ebû Hanîfe'nin yetişmesi ve ilminin kaynağı noktasında büyük önem taşıdığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca üvey olsa da, Ebû Hanîfe'nin ehl-i beytten biriyle akrabalığının olması ihtimalinin, müellif tarafından sevinçle karşılandığını görüyoruz.

22 Suyûti, *el-Câmi'u's-Sağîr*, Beyrut, 2004, I-II, s. 380.

23 Taşköprüzade, I, 649-650. Müellif, burada "*Allah katında en değerliniz, takva yönünden en üstün olanınızdır*", (Hucurât, 13) âyetini de zikreder. Ayrıca Arap düşmanlığı manasına gelen Şuûbiyye mezhebinden de şiddetle kaçındığını ve ifadelerinden böyle bir şey çıkarılmaması gerektiğini ifade eder.

24 Mesela; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, tahkik: Halil el-Meys, Beyrut, 1983, 30-31; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara, 2002, 23-24; J. Schacht, "Abû Hanîfa al-Nu'mân", *EI* (new edition), I, 123; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131.

25 Taşköprüzade, I, 651.

26 Taşköprüzade, I, 652.

c. Hakkında Söylenmiş Övücü Sözler

Diğer mezhep imamlarının Ebû Hanîfe hakkında söylediği övgü dolu sözler meşhurdur.²⁷ Taşköprizade de bu sözler eserinde yer vermektedir. Bu meyanda, Şâfiî'nin, “Ben Ebû Hanîfe'den daha fakihini görmedim, her kim ki tefakkuh maksat edinirse ona ve ahabına mülazim ve hizmetlerine müdavim olsun”, “Gerçekten bütün insanlar fıkihta Ebû Hanîfe'nin ailesidir”, bir diğer rivayette, “Bütün insanlar kıyas ve istihanda Ebû Hanîfe'nin ailesidir”, “Bir kimse onun kitaplarına nazar etmese fıkihta tebahhur eylemez” şeklindeki sözlerine yer verir.²⁸ İmam Mâlik'le ilgili olarak ise, onun birçok konuda Ebû Hanîfe'nin yolundan gidip, onun görüşlerini esas aldığını, fakat bunu açığa vurmadığını belirtmektedir. Ayrıca İmam Mâlik'in, Ebû Hanîfe'ye büyük saygı gösterdiğine dair şöyle bir rivayete de yer vermektedir:

“İshak b. Ebi Fida'dan menkuldür ki, şöyle söyledi: Ben Mâlik'i gördüm, İmam'ın elini tutup beraber yürürlerdi, mescide vasıl olduklarında kendisi girmeden İmam'ı tazim edip kendisinden takdim eyledi”.²⁹

d. İtikada İlişkin Görüşleri

Ebû Hanîfe, sadece fıkihta değil, aynı zamanda akaid ve kelam ilimlerinde de öncü bir şahsiyettir.³⁰ Hatta ona doğrudan nisbet edilen eserlerin tamamı, akaid meselelerine hasredilmiştir.³¹ Zaten onun meşhur fıkıh tarifinde akaid de geniş manada fıkıh ilminin kapsamı içerisinde. Böyle olunca Ebû Hanîfe'nin itikad konusundaki görüşlerinin tayin edilmesi önem taşımaktadır. Taşköprizade de, ayrı bir başlık altında Ebû Hanifenin, usul-i dindeki mezhebini, yani temel görüşlerini ele almıştır. Bu başlık altında, müellif, Ebû Hanîfe'nin torunu Amr b. Hammad'dan gelen bir rivayete yer vererek konuya girer. Buna göre, İmam Mâlik'in yanında bir süre kalan Amr, dönüp ayrılacağı zaman ona dedesinin itikad konularındaki bazı görüşlerini aktarmış ve bunlar hakkında onun düşüncesini sormuştur. Hatta eğer yanlış bir görüşü varsa o konuda kendisini aydınlatmasını ve doğru yolu göstermesini istemiştir. Amr'ın sorusu, Ebû Hanîfe'nin, adam öldürme de dâhil hiçbir günah sebebiyle kimseyi tekfir etmediği, yani büyük günah işleyen kişinin imanı olduğu sürece mümin kabul edildiği meselesidir. İmam Mâlik bu konuda Ebû Hanîfe hakkında “isabet etmiştir” cevabını vermiştir. Ayrıca şüphe ile imanın geçerli olmadığı, yani “ben müminim inşallah” veya “bilmiyorum mümin miyim değil miyim” diyen kişinin imanının geçerli olmadığı görüşünü sormuş, gene İmam Mâlik bunun da doğru olduğunu ifade etmiştir.³²

27 Mesela bkz. el-Heytemî, *el-Hayrâtu'l-Hisân*, 44-50.

28 Taşköprizade, Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'nin kabri ile teberrük ettiğini, her gün kabrini ziyaret için geldiğini, ne zaman bir sıkıntısı olsa, onun kabrinde iki rekât namaz kılıp Allah'tan hacetini istediğini bildirmektedir, I, 669.

29 Taşköprizade, I, 652.

30 Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşleri hakkında bkz., Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 138-143.

31 Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler konusunda bkz., Schacht, “Abû Hanîfa al-Nu'mân”, *EI*, I, 123-124; Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 134-135; Vecdi Akyüz, *Dört Mezhep İmamı*, İstanbul, 1999, 42-56.

32 Taşköprizade, I, 653-654.

Taşköprüzade'nin akaid konusunda ısrarla vurguladığı bir diğer nokta da, Ebû Hanîfe'nin ehl-i sünnet akidesine tamamen uygun görüşleri olduğu, bunun dışın-da bir fikir ve rey beyan etmediğidir. Bu konudaki ısrarlı ifadelerinin sebebi, bazı Mu'tezile mezhebi mensuplarının Ebû Hanîfe'nin kendileri gibi düşündüğünü id-dia etmeleridir. Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisi, mezhebinin “Şeyheyn (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer)’i tafdil edesin, Hataneyn (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin)’e muhabbet ede-sin, kadere iman getiresin ki hayrı ve şerri Allah’tandır, huffeyn üzere meshedesin, nebiz-i temri tahlil edesin -lakin taat-i Hüdaya kuvvet niyet edip sekr için olmaya-, ve bir kimse zenb ve isyan sebebi ile ikfar olunmaya, Hak Tealâda yani sıfatında bir şeyle tekellüm ve mübahase olunmaya” şeklinde belirlemiştir.³³

e. Zekâsı

Ebû Hanîfe hakkında kaleme alınan kitaplarda çokça yer verilen hususlardan birisi de, onun zekâsını, anlayışını ve hazırcevaplığını gösteren bazı menkıbeler-dir.³⁴ Bu menkıbelerin bir kısmı onun konulara çözüm bulmadaki gücünü ve fikhî dirayetini anlatırken bir kısmı da, özellikle, dehrî denen ve bir nevi tanrıtanımaz olan kişileri ikna etme ve susturmasını hikâye eder. Bu gibi menkıbelerin doğru-luğu meselesi bir yana, bu menkıbelerin bu kadar yaygın anlatılıp aktarılması, Ebû Hanîfe'nin hem âlimler hem de halk nezdinde ne kadar sevilip sayıldığını göster-mektedir. Müellifimiz de bu menkıbelerin bir kısmına “İmam’ın ecvibe-i latifesidir” başlığı altında yer vermiştir. Bunlardan birisini onun anlatımından takip edelim:

“Muhammed b. Mukatîl’den mervidir ki; bir kimse İmam’a dedi, ne dersin şol kimse hakkında ki, cenneti reca eylemez, nardan havf eylemez, Hak Tealâdan havf eylemez, ekl-i meyte eder, rüku’ ve sücudsuz eda-i salat eder, görmediği şeye şehadet eder, hak olan emre buğz eder ve fitneye muhabbet eder. Ol dem ki eshab-ı İmam bu kelamı işittiler, ol kimsenin hali müşküldür dediler. İmam dedi; ol kimse bir şahıstır ki cennet reca eylemez, belki Hak Tealâ’yı reca eder, ve nardan havf eylemez, Melik-i Cebbar’dan havf eder, Hak Tealâdan zulumde havf eylemez adline itimad eder, ekl-i meyte eder, yani balık ve çekirge yer, bilâ rüku ve sücud salat-ı cenazeyi eda eder, Vahdaniyet-i Hakkı görmeden şehadet eder, hak iken mevte buğzeder, mal ve evlada fitne iken muhabbet eder. Pes, sâil-i mesail kalkıp İmam’ı binlerce tebcil edip, başını öpüp dedi ki, ben şahidim ki sen ilim küpüsün”.³⁵

Bir diğer misal ise fıkıhla ilgilidir. Şöyle ki, A’meş (v. 148/765) hanımıyla tar-tışıp kavga eder ve “bu gece benimle konuşmazsan boş ol” der. Daha sonra pişman olmasına rağmen hanımı konuşmamakta ısrar edince, gece yarısı evden çıkıp Ebû Hanîfe’ye gelir ve durumu anlatır. Ebû Hanîfe, ona üzülmeye deyip evine gönderir. Sonra A’meş’in mahallesinin müezzine gidip fecir doğmadan sabah ezanını okumasını ister. Müezzin gece henüz bitmeden ezana başlayınca, A’meş’in hanımı

33 Taşköprüzade, I, 654.

34 Mesela bkz., el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, 61 vd.

35 Taşköprüzade, I, 655-656.

sabah oldu zannedip, “*elhamdülillah senden kurtuldum*” deyince gece bitmeden konuşmuş olur ve böylece talak vaki olmaz.³⁶ Benzerleri birçok tabakat ve menakıb kitabında zikredilen ve hiyel literatüründe de rastlanan bu gibi hadiselerin gerçekten yaşanıp yaşanmadığı bir tarafa, Ebû Hanîfe’nin fıkıh ve fetva anlayışını yansıtmada bazen yanlış anlaşılmalara sebep olduğu bir hakikattir.³⁷

f. Ahlakı ve Dindarlığı

Ebû Hanîfe’nin sahip olduğu ahlakî meziyetleri, dindarlığı ve takvası onun biyografisini anlatan eserlerde önemli bir yer kaplar.³⁸ Öyle ki, bazı kitaplarda ve müslüman halkların tasavvurunda, onun bu özellikleri, ilmî konumundan çok yer tutmakta ve Ebû Hanîfe’nin bir âlimden ziyade bir veli gibi tanınıp yâd edilmesine yol açmaktadır. Taşkoprızade de, bu konudaki rivayetleri ve malumatı derleyip sunmaya ayrı bir önem vermiştir. “*İmam’ın kerem-i ahlak ve şemail ve vera’i beyanındadır*” başlığı altında, İmam-ı Âzam’ın ahlakı ve dindarlığı hakkında söylenen sözleri ve ilgili birtakım hikâyeleri zikretmektedir. Bunlardan birini şöyle aktarmaktadır:

“*Ebû Hanîfe, kendisine borçlu olan bir şahsın evinin bahçesinde gölgede oturmamış, sıcakta kalmış, bu halini yadırgayanlara ise şu cevabı vermiştir: Bu evin sahibinin üzerinde benim malım vardır, eğer ben onun gölgesinde otursam korkarım ki, malım bir menfaat getiren borç türünden olur, bu ise dinde yasaklanan riba olabilir.*”³⁹

Ebû Hanîfe’nin ibadet hayatına dair bilgiler de bolca yer almaktadır. O, kırk yıl boyunca yatsı namazı abdestiyle sabah namazını kılmış, her ay altmış defa hatmetmiş, geceleri ağlama ve yakarma seslerini komşuları duyup bu merhametlerini celbedermiş. Mekke ve Medine’de yıllarca kalıp elli beş defa haccetmiş, sayısız umre yapmıştır. Elinde dört bin dirhemden fazlasını bulunduramamış, fazlasını infak etmiştir.⁴⁰

Bazı rivayetler ise Ebû Hanîfe’nin bir veli olarak görüldüğü, ondan birtakım kerametlerin zuhur ettiği manasına gelmektedir. Mesela o, talebelerinden her birinin istikbaline dair sözler söylemiş, bunlar gerçekleşmiş; kim benim künyemi yani Ebû Hanîfe künyesini alırsa onda akıl hastalığı olur demiş, bu künyeyi kullanan nice kimselerde hastalık ve zayıflık görülmüş; İmam’ı gıybet eden bir kişinin aniden evi yanmış, o da dışarı çıkamayarak eviyle beraber yanmıştır.⁴¹ Bu zikredi-

36 Taşkoprızade, I, 658-659.

37 Ebû Hanîfe ve hiyel ilişkisi hakkında bkz. Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile Hile-i Şer’iyye*, İstanbul, 1996, s. 229-236; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 433-451.

38 Ebû Hanîfe’nin menkûbe kitaplarına yansıyan yönüyle ilgili olarak bkz. Zaylabidin Acimamatov, “Ebû Hanîfe’nin Menkûbevi Kişiliği ve Kırgızlar Arasında Ebû Hanîfe Hakkında Menkûbeler”, *Dini Araştırmalar*, C. VIII, sy. 24, s. 179-192.

39 Taşkoprızade, I, 662.

40 Taşkoprızade, I, 664.

41 Taşkoprızade, I, 662, 665.

len manevî özelliklerin yanı sıra, onun bâtın ilminde de yeri olduğuna işaret eden Taşköprüzade, Ebû Hanîfe'nin az konuşan, çok düşünen, insanlarla oturup konuşmaktan, uzun sohbetlerden kaçınan birisi olduğunu, bütün bu özelliklerin onun bâtın ilmine dair açık birer işaret olduğu değerlendirmesinde bulunur.⁴² Ardından, Ebu'l-Huseyn el-Hemedânî'nin *Hizânetü'l-Müftîn* adlı eserinden⁴³ şu rivayeti aktarır:

“Vakta ki İmam, son haccını eda eyledi, sedene ve huddâm-ı Kâbe'ye mal-ı azîm verdi ki Beyt-i Şerîf'i onun için tahliye edeler. İmam dahi Beyt'e dâhil olup namaza başladı. Mutadî üzere iftitah-ı kıraat edip sağ ayağı üzere durup nısf-ı kıraat edip sonra rûku edip, ikinci rekatta da sol ayağı üzere durup kıraatı hatmedip sonra dedi: “İlahi, ben seni hakk-ı marifet ile bildim, lakin kemal-i taat vezâifine kıyam edemedim. İmdi hizmette olan noksanımı kemal-i marifet mukabelesinde hibe ve ihsan eyle” dedi. Pes derhal köşe-i Beyt'ten nida-yı hoş geldi ki, “beni bildin ve marifetin ahsen-i marifettir, ve hizmet eyledin, hizmetinde dahi ihlas eyledin, biz dahi sana ve sana ittiba edenlere ve kıyam-ı saate değin senin mezhebin üzere olanlara mağfîret eyledik”.⁴⁴ Bu hadiseyi nakleden müellif, Ebû Hanîfe'nin mezhebine mensup olduğu için binlerce şükretmektedir. Bu rivayeti büyük bir samimiyet ve coşkuyla anlatan yazar, herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Oysaki bu rivayetin, Ebû Hanîfe'ye karşı duyulan muhabbetin ve onu bir veli-âlim olarak gören muhayyilenin bir mahsulü olduğu gayet açıktır. Zira Ebû Hanîfe'nin yalnız başına kıldığı namazın ve namazı sonunda yaptığı duanın ancak kendisinin şahit olduğu bir hadise olduğu ve bunu kendisi anlatmadıkça bilinemeyeceği açıktır. Böyle bir hadise vuku bulsa bile, Ebû Hanîfe gibi dindar ve ahlaklı bir zatın yaşadığı böyle halleri insanlara anlatmayacağı aşîkârdır. Ayrıca bu rivayetteki namazda tek ayak üstünde durma, dinin kuldân istemediği bir yorgunluk ve eziyet olup, değil böyle bir fıkıh âliminin, sıradan bir müslümanın dahi yapmayacağı bir hatadır. Bunlara rağmen, Taşköprüzade'nin bu tür rivayetleri de eleştirisiz olarak nakletmesini, içinde bulunduğu geleneğe ve dönemin ilim muhitlerinin zihin dünyalarının köklerine bakarak anlayabiliriz. Şöyle ki, kendisi zahîrî ilimlerde iyi yetişmiş bir âlim olmasının yanında, aynı zamanda bir tarikat müntesibi idi. Kelâm, fıkıh ve felsefenin yanı sıra tasavvuf ilmi ve geleneğinden de gelmekteydi.⁴⁵ Zaten, XVI. asır ulemasının önemli bir özelliği de, tasavvufa da ilgi duymuş olmaları ve bir tarikata intisap etmeleridir.⁴⁶

42 Taşköprüzade, I, 668.

43 Müellif, *Hizânetü'l-Müftîn* adlı eseri Ebu'l-Huseyn el-Hemedânî adına nispet etmekle birlikte, bu eser bibliyografik çalışmalarda ve kütüphane kayıtlarında H. VIII/M. XIV. asırda yaşamış Hüseyin b. Muhammed es-Semenkânî'nin eserleri arasında yer almaktadır, bkz. Hayreddin ez-Zirikli, *A'lâm*, Beyrut, 1980, II, 256; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, Ankara, 2006, s. 78.

44 Taşköprüzade, I, 668-669.

45 Yavuz, “Taşköprüzade Ahmed Efendi”, *DİA*, XL, 151.

46 Osmanlı uleması ile tasavvuf ve tarikat münasebetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul, İz yy., 2000, s. 335 vd.

g. İdarecilerle İlişkisi

İmam Ebû Hanîfe'nin devrin idarecileriyle olan ilişkileri, onun kişiliğinin önemli bir yönünü gösterir. Hem Emevîler döneminde hem de Abbasîler döneminde yöneticilerle aralarında hep soğukluk olmuştur. Bu, Ebû Hanîfe'nin ilmin şerefini üstün tutması, yöneticilerin isteklerine boyun eğmemesi, verilen vazifeleri kabul etmemesi gibi sebeplerden kaynaklanmıştır. Emevîler döneminde Yezid b. Ömer b. Hubeyre⁴⁷ tarafından Kûfe kadısı tayin edilmek istenmiş, bunu reddedince hapse atılmış, çıkarılınca da Mekke'ye gitmiştir. Abbasî halifesi Mansur(v. 158/775)'un teklif ettiği başkadılık (Kadilkudat) görevini de reddetmiş, Mansur da, görevi kabul edene kadar hapsedilmesi ve her gün on kırbaçla cezalandırılmasını emretmiştir. Bu işkenceye fazla dayanamayan İmam'ın vefat ettiği, cenazesinin hapisten çıkarılıp, binlerce kişinin katıldığı bir cenaze namazının ardından defnedildiği rivayet edilmiştir. Müellif, kırbaçla vurulmanın yanı sıra zehir içirilmesi sebebiyle vefat ettiğine dair rivayete de yer verir.⁴⁸

SONUÇ

"Osmanlı âlimi" tipinin güzel bir örneği olan İsâmuddin Taşkoprîzade'nin ilimlerin çeşitlerini ve her bir ilimde eser veren müellifler ile eserlerini ortaya koymayı amaçladığı, aynı zamanda tasavvuf ve maneviyat yolunu ve hallerini işlediği bu eserin Ebû Hanîfe'ye ayrılan bölümünü incelediğimizde, müellifin bizlere XVI. yüzyılda yaşayan bir Osmanlı âliminin bakış açısıyla, sadece bir âlim olmanın ötesinde kâmil bir zat, hatta bir veli olarak bilinen ve sevilen bir Ebû Hanîfe resmi çizdiğini görmekteyiz. Ona ayırdığı sayfalarda Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve akaid ilmindeki yerine dair bazı aktarım ve rivayetlerde de bulunmakla birlikte, daha çok onun dindarlığı, zekâsı, manevî özellikleri ve çilesi üzerinde durmaktadır. Bu, günümüzdeki bilimsel araştırma ölçütlerinin vazettiği objektif ve net çizgilere alışık bulunan araştırmacıya yabancı bir üsluptur. Zira Taşkoprîzade'nin eseri geniş halk kitlelerine hitap eden bir menkıbe eseri olmayıp, yüksek düzeydeki ilim adamları, ayrıca bilimler tarihi ve literatürüne meraklı kişiler için yazılmıştır. Fakat bu durum, yazarı Ebû Hanîfe'ye duyduğu bağlılık, sevgi ve minnettarlığı izhar etmekten alıkoymamakta, bilakis bu şekildeki bir benimseyici üslubu, ilmin ve hâsil edeceği faydaların ön şartlarından biri olarak görmektedir.

47 Yezid b. Ömer b. Hubeyre, H. 127-132/M. 744-750 yılları arasında halifelik yapmış olan Emevî halifesi II. Mervan dönemi Kûfe valilerindedir.

48 Taşkoprîzade, I, 666-667.

الأحناف والمنهجية الفقهية

عثمان سعيد العاني *

Hanafis and Their Legal Methodology

If one aims to write on the Hanafite School, it appears that Hanafite School has a long history and has been developed in the course of time. This prolific school was established on the two main sources of Islam i.e. the Qur'ân and the Sunnah of the Prophet, and was founded by the prominent scholar Abû Hanîfah Nu'mân b. Thâbit.

The main characteristic of Abû Hanîfah's school is that it was established in Baghdad not on the opinion of individuals, but committee. This article studies Abû Hanîfah's legal methodology in three chapters. In the first chapter it focuses on Abû Hanîfah's life as the founder of Hanafite School. Then it deals with his students. In the second chapter, it examines Abû Hanîfah's methodology and its character. Finally, in the third chapter it studies Abû Hanîfah and his students' approach to the sources and how they derived rules from them.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم محمد وعلى اله وصحبه وسلم.

حينما يفكر باحث أن يكتب عن الفقه الحنفي يجد أنه أمام فترة زمنية طويلة زادت عن الألف ومائتين سنة، حافلة بالمعرفة والتجديد، وبناء يزداد رفعة وسعة كلما تقدمت الزمان وتقدمت البشرية، فأساس هذا البناء هو الشريعة الإسلامية القائمة على القرآن الكريم والسنة النبوية.

لقد وضِعَ هيكل هذا البناء وصورته وهندسه له إمام جليل لا زال قوله حاكمٌ وفتواه لازمة لمن يقلد مذهبه، لا يرضى منهم بالتقليد له فقط؛ بل أسس مدرسة قائمة على التجديد والتطوير لهذا البناء، إنه الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي.

وحينما نريد أن نحل ما قامت عليه مدرسته وكيف تطورت، نجد قد أسس لمعاني التطوير ووضع مخططا له، فهو اختار أن يؤسس مذهبه بطريقة جماعية تنتقل من جيل إلى جيل، ومن مرحلة إلى مرحلة، ومن الفردية إلى الجماعية، ومن الإرتجال إلى الشورى، ومن العفوية إلى التنظيم، ومن الخيال إلى الواقع... فهو أستاذ دُفِنَ جسده في بغداد بني العباس لكن روحه لا زالت تجول وتصول معانقة الشمس بنورها فلا تغيب عن الأرض، وأينما حلت نشرت النور وزال الظلام، لأن نورها من أثر الرسول صلى الله عليه وسلم، تنتقل من الهند شرقاً لتتجول من أرض إلى أخرى، فتارة في بغداد وأخرى في حلب لتستقر في اسطنبول عند بني عثمان...!! فهي بحق روح مُجدد يتجدد، وأداء منهج يتوقد، لا يدعي العصمة فيخضع للمنهج، ورضى الله له مقصد، وغاية مراده أن الله تعالى يعبد...!!

وقبل سنين حينما كنا نتردد على مدرسة جامع الإمام الأعظم في بغداد، وكانت مدرسته تدرس الفقه بعرف وطريق الأحناف من تحقّق المناظرة بين الشيخ والتلميذ بملازمة ومصاحبة وتميز تجعل من التلميذ للشيخ مصحاب والشيخ للتلميذ قدوة وصاحب...!! كنا نردد قولاً على ألسنتنا دوماً: ليس الفقيه من عرف الحلال من الحرام...!! لكن الفقيه من عرف أخف الضررين وأرجح المصلحتين.. والحق أن الإمام أبا حنيفة خير من ينطبق عليه هذا القول، فهو ينظر إلى المصلحة فيطلبها ويحقق في المفسدة فيدفعها بضرر أقل.

وسنحاول من خلال هذه الوريقات أن نعكس بمرآة عقولنا نوراً من قيس الإمام الأعظم محاولين التحليل والتبيان.. مقسماً بحثي إلى ثلاث مباحث، الأول عن الإمام والأصحاب، والثاني: عن المنهج صفته وتعيد أصول البحث فيه، والثالث: عن قراءة النص وتحليل المعاني، ولا ادعي أنني أعطيت للموضوع حقه، بل هي بضاعة مُقل يسعي أن يكون من أهل هذه الصنعة...!!

المبحث الأول

الإمام المؤسس والأصحاب العاملون

حياة الإمام أبي حنيفة:

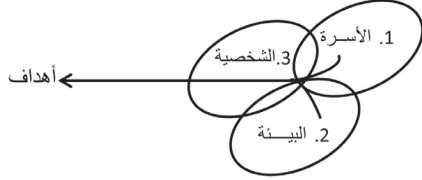
ليس من السهل أن نتكلم بصورة شمولية عن الإمام أبي حنيفة^(١) بأوراق معدودة...!! لكونه شخصية تتمتع بأثر مميز، ومنهج فقهي فاق زمانه ليتصل بزمانا فهو حيٌّ بيننا بفقهه وعلمه، ومدرسته بما حوته من عقول قامت على ما أصله من منهج معرفي وأسس بحثية وقواعد علمية متينة الأصول واضحة المعالم، فهو بحق أعجوبة العصر ومؤسس الفقه الإسلامي بكل جوانبه، ولذلك سنحلل شخصيته من خلال تحليل بناء الذات أولاً ومن حيث

* جامعة ١٨ - مارت/ جنق قلعة

١ هو: النعمان بن ثابت بن زوطا النخعي مولاها الكوفي؛ مولده سنة ثمانين ووفاته سنة مائة وخمسين؛ ينظر: الذهبي؛ تذكرة الحفاظ، نسخة وزارة المعارف العثمانية، 1374 هـ، دار الكتب العلمية بيروت/لبنان، ج ١ ص ١٦٨ وما بعدها.

كونه شخصية فاعلة ثانياً.

- أسس بناء الذات: تساهم في توجيه ذات الإنسان ثلاث موجهات رئيسة، تختلف بحسب التأثير في قوتها على ذات الإنسان وتفكيره، ويمكننا أن نحدد تلك المؤثرات التي تتشكل منها ذات الإنسان من خلال هذا الشكل.



وهي تقوم أولاً على الأسرة التي نشأ بها الإنسان مع أثر البيئة التي تحيط به، يعلوها طبيعة شخصيته وتفكيره، وقدرته على الانتفاع من الأسرة والبيئة المحيطة به، بشرط أن يكون عنده هدف يدفعه لصياغة ما أخذه من أسرته وبيئته، فيجتمع كل ذلك في شخصيته فتنتج قيماً وقدرات تدفعه نحو التغيير وقيادة الآخرين، بما يحقق هدفه، ويغير ما حوله باتجاه ما يهدف إليه.

ولو حللنا أسرة الإمام أبي حنيفة كعامل أول في تكوينه نجد ما يأتي:

1. نشأ في أسرة ذات دين وتقوى، وذات تربية صالحة، فهو على ما يبدو وحيد أبويه، حفظ القرآن منذ صغره، لتترك هذه التربية أثرها بعد وفاتها فيتعهدهما بالدعاء والصدقة.
 2. هو من أسرة ثرية، فقد كان والده يعمل خزاناً وتاجراً، وله مكانته وخبرته في عمله، وقد رافق أبو حنيفة أباه في عمله، ليرثه أباه في ذلك، فيطلع أبو حنيفة على التجارة وجوانبها والعقود وصياغتها.
 3. اجتهد ثابت والد أبي حنيفة بتربية ابنه، حيث جعله يتصل بأهل العلم في زمانه، وفي رواية أن أباه أخذه إلى الحج معه، وهناك كانت له لقاء مع صحابي من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عبد الله بن الحارث بن جزء رضي الله عنه.
- أما العامل الثاني يتمثل بالبيئة المحيطة به، والتي عاش فيها أبو حنيفة فهي متنوعة متعددة الجوانب:

1. عاصر الإمام انتقال السلطة من بني أمية إلى بني العباس، وما تبعه ذلك من تبدل في الدولة، وانتقال الدولة من أرض الشام إلى أرض العراق، سبقه اتساع في رقعة الدولة الإسلامية، ودخول أقوام عدة تحت مظلتها وحكمها لتدخل معهم ما يحملونه من ثقافات وعلوم.
2. في تلك الفترة شهدت صراعات عدة لها أثرها على الحركة الفكرية العلمية، من حيث خروج الفرق، والصراع على السلطة سبقه صراع فكري ومذهبي ساهم في تكوين الفقه وتدوين الحديث وباقي العلوم.^(١)
3. أجمع المؤرخون أن الحياة الفكرية في العصر العباسي الأول كانت مزدهرة وقوية، ففي هذه الفترة وضع الأساس لكل العلوم تقريبا، فلا يكاد يوجد علم إلا وقد دونت بدايته في هذه العصر، لدرجة نستطيع أن نقول أن المسلمين أسسوا علومهم على ما دون في هذه الفترة، فقد شهدت نشوء حركة التصنيف، وحركة تنظيم العلوم الإسلامية، وحركة الترجمة أيضا،^(٢) كل ذلك أثر في تكوين شخصية الإمام أبي حنيفة لتظهر لنا بصورتها الموسوعية المعرفية، لدرجة نجد أنه ساهم بطلب من أبي جعفر المنصور في بناء بغداد حيث ولاه المنصور القيام ببناء المدينة وضرب اللبن وعده وأخذ الرجال بالعمل.^(٣)
4. خروج مدرستين أحدهما تسمى مدرس الرأي في الكوفة، والأخرى تسمى مدرس أهل الحديث في المدينة، ولا يفهم من ذلك هو التقسيم الجغرافي المكاني، وإنما هو التقسيم من حيث المسلك ذاته، وأسبابه ترجع إلى طريقة الشيوخ في الأخذ من الصحابة، فمنهج عبد الله بن مسعود كان له أثره في الكوفة وهو يميل إلى الرأي، أخذ منه إبراهيم النخعي وأخذ من إبراهيم حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة؛ كما أن كثرة الحديث في المدينة والآثار الواردة على العكس من الكوفة تجعل من تتبع الآثار سببا، بينما في الكوفة الوضع في الحديث مشتهرٌ ومنتشرٌ، وظاهرة الفرق والحوادث بارزة فيها على العكس من المدينة.^(٤)
5. معاصرته للصحابة واللقيا بهم، فقد روى عن عبد الله بن الحارث بن جزء حيث سمع منه حديثا حين حج

٢ ينظر: الشيباني: أبي عبد الله محمد بن الحسن، فقه محمد بن الحسن الشيباني المسمى كتاب الآثار، حققه وعلق عليه: أ.د أحمد عيسى المعصراوي، دار السلام، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، القاهرة / مصر، ج ١، ص ٥٣ - ٥٥.

٣ ينظر: الشيباني: أبي عبد الله محمد بن الحسن، كتاب الآثار، ص ٥٨ - ٦٠؛ وينظر: حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجليل، بيروت، مكتبة النهضة، القاهرة، ط ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ج ٢، ص ٢٧١ وما بعدها.

٤ ينظر: تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري أبو جعفر، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٤٠٧، ج ٧، ص ٦١٩؛ وينظر: حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج ٢، ص ٣٠٠.

٥ وينظر: زيدان: الدكتور عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ١٩٦٩م، دار عمر بن الخطاب، الاسكندرية/ مصر، ص ١٣٨ وما بعدها.

أبو حنيفة مع أبيه ؛ كما رأى أنس بن مالك رضي الله عنه،^(٦) وعبد الله بن أوفى وأبا الطفيل .. فنال شرف الصحة.^(٧)

٦. أخذته عن التابعين وعلماء عصره، فقد تفقه على حماد بن أبي سليمان وسمع من عطاء، وعطية العوفي، وعبد الرحمن بن هُرْمُز الأعرج، وعكرمة ، ونافع، وأبي الزبير، ومنصور، وأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين، وعدد كبير من التابعين،^(٨) كما كان لها لقباً مع الشعبي وقد أثرت في نفسه وجعلته يطلب العلم.^(٩)

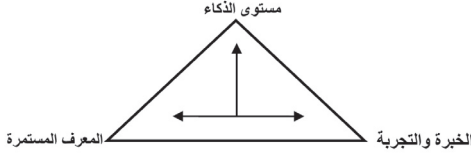
وأما العامل الثالث فيمثل شخصية الإمام نفسه، فقد تميزت بما يلي:

١. التقوى والورع فهو مشهود له بذلك وهذا بلا خلاف، ومن تحامل على الإمام من جرح فلا يعتد بجرحه، فجمهور أهل العلم اتفقوا على ذلك.

٢. الذكاء والفظنة، وقدرة على الحفظ والإستنباط، فقد جمع من صفات الشخصية الفضائل منها، ومن القدرات الذاتية ما يميزه عن غيره ويزيد من قدرته.

٣. الشخصية الجامعة التي تستطيع أن تجمع أهل العلم، وأهل الذكاء، فيجمع ولا يفرق، ويسدد ويقارب، ويدقق وينظر، كل ذلك في سبيل إثراء المسائل بالبحث والتحصيل والتدقيق، وهذا ما سيأتي لاحقاً.

• الشخصية الفاعلة: يمكننا أن نحدد الشخصية الفاعلة من خلال قراءتها من ثلاث أبعاد رئيسة، الأول: الخبرة والتجارية التي تآخذها الشخصية من خلال حياتها، ثم في الطرف الآخر تكون المعرفة العلمية المستمرة لتكون هذه الثنائية قاعدة الشخصية، التي يستثمرها العقل بشكل صحيح منتج ... بحيث كلما توسعت القاعدة ستكون الأبداع أكثر، شرط أن يكون هناك ذكاء يستثمر الخبرة ويبحث عن المعرفة (الخبرة والتجربة × المعرفة المستمرة) مع وجود ذكاء يستوعب أولا المدخلات القادمة إليه أو المكتسبة لديه، فيكون المستوى المطلوب عالياً جداً، وكان المعادلة تتكون كما يلي:



وجود ذكاء يستوعب أولا المدخلات القادمة إليه أو المكتسبة لديه، فيكون المستوى المطلوب عالياً جداً، وكان المعادلة تتكون كما يلي:

مستوى الذكاء

$$\text{مستوى الذكاء} = \frac{\text{الإبداع والتجديد}}{\text{الخبرة والتجربة} \times \text{المعرفة المستمرة}}$$

والإمام أبو حنيفة ينطبق عليه ما سبق من معادلة معرفية، حيثُ تميز في كل جزء من هذا المعادلة؛ فكان إبداعه وتجيده متميزاً فاق فيه غيره، فهو أعجوبة العصر...!! وبالإضافة لذكائه المتميز والفاق له القدرة على استثمار ما يحيطه من خبرات وتجارب، وهو لم ينقطع عن المعرفة والتعلم لذلك حينما بلغ عمره ما بلغ، وأصبح قبلة لأهل العلم حول طلابه إلى مستشارين له لتقرير المسائل ولليبحث والمعرفة فلم يلزمه بالبقاء عندهم بل جعلهم يطوفون ويذهبون إلى غيره من العلماء المعاصرين له يأخذون عنهم، وهذا تجرد عن حظ النفس سبقه تقوى وحب للعلم والفقهاء.

فقد استطاع أن يؤسس تأسيساً معرفياً من خلال جمع الأفاضل الذين عرفوا بدقة الفهم، وحدة الذكاء القائمة على التقوى والفضيلة السلمية.. جاعلاً منهم حلقة علمية متميزة في البحث والمناظرة والتأسيس لقوانين حاكمية على الاجتهاد ضابطية للاستنباط بقواعد وأصول وضوابط، فرغم أن أبا حنيفة بالنسبة لهم هو شيخهم إلا إنه لم يرض منهم التقليد المطلق له، بل زرع في نفوسهم البحث والنقد وأصول الخلاف حتى مع الشيخ نفسه فلا يوجد من هو فوق البحث والمنهج العلمي.

٦. ينظر: الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج ١ ص ١٦٨ وما بعدها؛ الصيمري: القاضي أبي عبد الله حسين بن علي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، سنة النشر ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، الناشر عالم الكتب، بيروت/ لبنان، ص ١٨.

٧. الصيمري: القاضي أبي عبد الله حسين بن علي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص ١٨ الكيراني: حبيب أحمد، أبو حنيفة وأصحابه، على ضوء ما أفاده الشيخ أشرف علي النيهانوي، ط ١، ١٩٨٩م، دار الفكر العربي، بيروت/ لبنان، ص ٩-١٤؛ وقد افاض أين حجر الحنفي في دراسة حقبة الصحة له مستعرضاً لها: الخيرات الحسان، ص ٢٣-٢٦؛ توفي الصحابي عبد الله بن الحارث بن جزء رضي الله عنه سنة ست وثمانين بعد أن عمي وقبل سنة خمس وقبل سبع وقبل ثمان، ينظر: بن حجر: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البحاري، الطبعة الأولى، ١٤١٢، دار الجليل، بيروت، ج ٤ ص ٤٦ رقم الترجمة ٤٦٠١.

٨. الذهبي: مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبه، ص ١٩؛ وحول مكانة الإمام أبي حنيفة ينظر: النعماني: محمد عبد الرشيد، مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، ط ٤، ١٤١٦م، دار البشائر الإسلامية، بيروت/ لبنان.

٩. غلواحي: وهي سليمان، ابو حنيفة النعمان إمام الامة الفقهاء، ط ٦، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، دار القلم، دمشق/ سوريا، ص ٤٨ وما بعدها.

فأساس مذهب الإمام أبي حنيفة هو الشورى، تلقته جماعة عن جماعة، إلى الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، كما هو لم يقيد أتباعه بأن يتقوا في دائرته بل منهم من ذهب وجالس غيره ليأخذوا منهم، فالأصل هو شرف طلب العلم، وملازمة الأستاذ فرع من ذلك.^(١٠)

وفي تقديري أن هذه الظاهرة هي فردية من نوعها قلّ مثيلها في التاريخ،^(١١) فقد جعل الإمام أبو حنيفة المنهج فوق كل الأشخاص حتى لو كان هو؛ فلاحترام إلى المنهج هو أصل والشيخ هو فرع، ولذلك نجد ظاهرة الخلاف بين الإمام أبي حنيفة وبين أصحابه ظاهرة مألوفة في المذهب الحنفي.. وحتى اختيار كلمة (الأصحاب) عوضاً عن كلمة (التلاميذ) دليل يناسب ما كان عليه الجيل الأول المؤسس للمذهب.. فما نشاهده بين الإمام أبي حنيفة وأصحابه هو بحق دون تعصب قمة المنهجية الأكاديمية التي لم تصل لها أية مؤسسة عبر التاريخ.. لقد صنعتها القوى أولاً وشرف طلب العلم البعيد عن التعصب ثانياً، مصحوباً بعامل ثالث إلا وهو العقل والفتنة.

وأهم تلامذته القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (٢٨١هـ) الذي سَقَلَ المذهب وجمع بين الحديث والفقه، فكان فقيهاً محدثاً قاضياً روى عنه يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وعلي بن الجعد، وأسد بن الفرات، وأحمد بن منيع^(١٢) وقد تفرس به الإمام أبو حنيفة أنه سيلي القضاء حينما رآه قال: أخلقُ به إن عاش أن يلي القضاء.^(١٣)

ثم يأتي أصغر تلامذة الإمام أبي حنيفة تلميذه محمد بن الحسن الشيباني (٩٨١هـ) وهو مدون الفقه الحنفي وجامعه، و يجمع إلى علمه بالفقه علمه باللغة، ولم يقف علمه عند أتباع المذهب، بل انتقل إلى الإمام الشافعي فقد تزوج محمد بن الحسن أمّ الشافعي وكانت للشافعي معه رقة وصحبة،^(١٤) وحمل عنه وقر بعير؛ وبمائله محمد بن الحسن في اللغة: القاسم بن معن المسعودي (٥٧١هـ).

وأما زفر بن الهذيل البصري (٨٥١هـ) فهو أكبر تلامذة الإمام سنا ويمتاز بقرحة رأيه وعقل يستخرج المعاني من النصوص.. وبمائله الحسن بن زياد اللؤلؤي (٤٠٢هـ).^(١٥)

وامتاز عنهم يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، الحافظ، العَلَم، الحجة فقد روى عنه أصحاب الكتب الستة،^(١٦) والإمام أحمد.. قال عنه الذهبي: (الحافظ الثبت المتقن الفقيه أبو سعيد الهمداني الوادعي مولا هم الكوفي صاحب أبي حنيفة.. وكان إماماً صاحب تصانيف قال علي بن المديني: لم يكن بالكوفة بعد سفیان الثوري أثبت منه. وقال أيضاً: انتهى العلم إلى يحيى بن أبي زائدة في زمانه).^(١٧)

وقد أجاد مَنْ جمع في نظم الفقه الحنفي مبيناً مصدره من عبد الله بن مسعود ثم علقمة ثم قيس ثم إبراهيم، فما وصل إلى أبي حنيفة طحنه، ليعجنه أبو يوسف فيخبزه محمد ثم يأكله الناس.. وهو تشبيه جميل موجز ذو بيان!!..^(١٨)

- ١٠ الكوثري: محمد زاهد، فقه أهل العراقي وحديثهم، تحقيق: عبد الفتاح ابو غدة، ٢٠٠٢م، المكتب الإزهري للتراث، القاهرة/ مصر، ص٥٥؛ وينظر: الحفناوي: أ.د محمد أبراهيم، الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ط١، ١٩٦٢هـ - ٢٠٠٥م، دار السلام، القاهرة، مصر، ص١٥.
- ١١ يدعي البعض أن الفلسفة اليونانية قامت على البحث الحر المفتوح.. والحقيقة أن هذا البحث سار بشكل فردي وليس تكاملي تراكمي جماعي قائم على أساسها!!.. بل أحياناً نجد أنه يغلب عليه التضاد والتناقض، أكثر من الخلاف والتكامل.. على العكس مما نشاهده عند الإمام أبي حنيفة وأصحابه... وليس هذا فقط فالمنهج اليوناني أيضاً قائم على نقد الأصول لدى الأستاذ بحيث يخرج به الطالب عن ما يعتقد أستاذه ويشد عنه باتجاه مخالف لها كلياً فلا توجد قيمة تراكمية معرفية متسلسلة المنهاج متماثلة الأدوار!!.. ومثال على ذلك: غورجياس الذي يعد قمة ما وصل إليه المذهب السوفسطائية من هذيان، خالفه تلميذه سقراط بمبادئه بالفضيلة كردة فعل على المادة من جهة والسوفسطائية نفسها التي هي تمثل قمة الفوضى في التفكير ونقض للمادة من جهة أخرى!!.. ثم جاء افلاطون تلميذ سقراط فبدأ يبحث عن الحياة المثالية والمثل *des idées*، ليملي على تلميذه ارسطو جمهوريته الشهيرة!!.. وهو قمة ما وصلنا من تراث الفلسفة، لكن هذه القمة لم تصل من حيث طريق البحث والحوار ما وصل إليه متأخري الفقهاء فضلاً عن مقدمهم كالإمام أبي حنيفة وأصحابه، من حرية فكرية تكاملية تراكمية منهجية مؤسساتية واقعية!!.. فجمهورية افلاطون: نجد ارسطو يتلقى من أستاذه افلاطون دون أن يعترض أو يخالفه، بينما نجد أصحاب الإمام أبي حنيفة على العكس من ذلك يعترضون ويدونون ويخالفون أستاذهم، كما ان سقراط لم يطور نظريات أستاذه بديل ان المسار التركيبي لاستاذه لم يستمر، على العكس من اتباع الإمام أبي حنيفة فهم يحققون ويطورون ما وصلهم، كما أن الواقعية فيما يكتبه فقهاء المسلمين هي واقعية قابلة للتطبيق، فهو واقع ملموس وحقيقة تطبيقية ومنهجية جماعية متواصلة، على العكس مما يكتبه فلاسفة اليونان!!.. ينظر حول مذاهب الفلاسفة: الجسر: الشيخ ندوم، قصة الإيمان، طرابلس/ لبنان، ص٣٧ إلى ٤١؛ وحول جمهورية افلاطون ينظر: النبائي: أحمد، المدينة الفاضلة كما تصورهما فيلسوف الفلاسفة، جمهورية افلاطون، ط١، ٢٠١٠م، الناشر: دار الكتاب العربي، دمشق/ سوريا.
- ١٢ ينظر: القرشي: أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء، الجواهر الماضية في طبقات الحنفية، الناشر محمد عبد كعب خان، كراتشي، ج١ ص٤٠٠.
- ١٣ ينظر: الذهبي: شمس الدين، سير اعلام النبلاء، ج٨، ص٥٣٥ وما بعدها؛ الراشد: محمد احمد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية، ط٤، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، دار المحراب، فان كوفر/ كندا ج١، ص٣٦؛ ينظر: أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة حياته وعصره - أراؤه وفقهه، ط١٩٧٦م، دار الفكر العربي، ص٢٠.
- ١٤ ينظر: الحفناوي: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص٣٦.
- ١٥ ينظر: الذهبي: شمس الدين، سير اعلام النبلاء، ج٩، ص١٣٤، و ج٨، ص٣٨ وما بعدها،؛ الراشد: أصول الإفتاء والاجتهاد، ج١ ص٣٦؛ وحول تفقه الشافعي على محمد بن الحسن ينظر: الذهبي: سير اعلام النبلاء، ج١، ص١٠٧؛ الحفناوي: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص٣٦.
- ١٦ ينظر: الذهبي: شمس الدين، سير اعلام النبلاء، ج٨، ص٣٣٧ وما بعدها؛ الراشد: أصول الإفتاء والاجتهاد، ج١ ص٣٦؛ القرشي: الجواهر الماضية في طبقات الحنفية، ج٢ ص٢١١ وما بعدها ٥٤١.
- ١٧ ينظر: الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج١ ص٢٦٧.
- ١٨ الحفناوي: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص١٢.

الفقه زرع ابن مسعود وعلقمة
نعمان طاحنة يعقوب عاجنه
حصاهه ثم إبراهيم دواس
محمد خابز والأكل الناس

فتلامذة الإمام يجتمع فيهم العقل والذكاء، والفضيلة السليمة الريبة من نوايا الغش والعدون، والسليقة التقيّة الصافية التي لا تمازجها أوساخ الإنفاف والدوران والانفلات، لأن أخلاق المؤمن إنما هي صدى لصفة الشرع، وظاهر آيات الله وبواطنها سواء، والتقي يلتزم المحكم منها، ويترك المتشابه.

فالشرعية هي كالشمس نورها واضح جلي .. والعقل هو كالمرآة تعكس هذا النور للعالم فتحول طريقه الى نور بعيد عن الظلمة والظلام.

فَعَقْلٌ هُوَ مَطْبُوعٌ وَ عَقْلٌ هُوَ مَصْنُوعٌ
وَلَا يَنْفَعُ مَصْنُوعٌ إِذَا لَمْ يَكْ مَطْبُوعٌ
كَمَا لَا تَنْفَعُ الشَّمْسُ وَ ضَوْءُ الْعَيْنِ مَنُوعٌ

فالمصنوع إنما صنعته المعارف والتربية والاستقرارات الفاحصة المستوعبة التي تسمح خيرا ما في الساحة وتصفيه، وأما المطبوع فمبعثه من المقدرة الإبداعية واللمعات الاجتهادية والرعة القياسية التعليقية، ومستندها إلى ذكاء وافر وبديهة حاضرة، وكل ذلك هبة من الله تعالى للعبد.^(١٩)

ومدرسة الإمام أبي حنيفة مدرسة ينطبق على أصحابها هذا الوصف، فهم أصحاب عقول مطبوعة على المعرفة وحب العلم والتفكير، ولذلك جاء عطاؤهم واضحا جليا لا لابس فيه ولا غيبش.

المبحث الثاني

المنهج صفته وتعميد أصول البحث فيه

سنحاول في هذا المبحث توصيف منهج الأحناف من حيث ما يتميز به، ثم كيفية تعامل العلماء معه، فالمعرفة تقوم على وجود مادة عمية أولا ثم وجود علماء ثانيا يجمعون هذه المادة ثم يبينها ثم يحللون ما فيها ثم يحكمون عليها بالأقيسة والبراهين والحدود وغيرها، وبعد درستها وتحليلها يتحقق الاستنباط منها بعد إدراك عللها ومقاصدها بمعرفة الحكمة من تشريعها.

أولا: التميز في المنهج والتسلسل في المنهجية.

• التميز في المنهج:

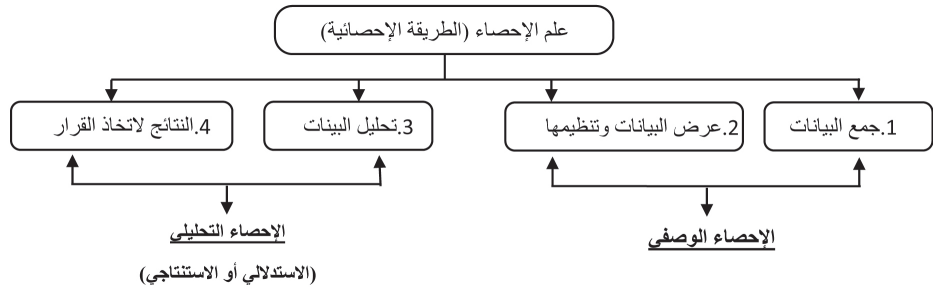
تميز منهج البناء المعرفي للمذهب الحنفي بالتدرج المنهجي المتفق مع وقائع الحاجات المطلوبة؛ ولذلك نجد أن الأحناف كغيرهم من علماء المسلمين حللوا ما وصلنا من نصوص شرعية من القرآن الكريم والسنة المطهرة، ثم سلخوا مسلكا تميزوا به عن غيرهم، وذلك من حيث التصنيف والتقسيم والحكم على النص، ولا يعني أن تميزهم هو نابع لرغبة في ذات التميز أو هو ترف علمي فكري .. بل جاء التميز لأجل الوصول إلى تحقيق ما تحدف إليه الشريعة الإسلامية من مقاصد وغايات، فهو تميز معرفي منهجي قائم على نوع ما ورد من نصوص أولا من جهة، وفهمه ثانيا من جهة أخرى.

وسبب اختلافهم يرجع إلى أنهم جعلوا من النظر في حكم المشرع على الفروع هو أساس التبويب لأن هذه الفروع هو مخرج ما يهدف إليه النص من مقاصد؛ فليس هناك عند الإمام أبي حنيفة ما يمنع التعليل بالحكمة ما دامت ظاهرة منضبطة تصلح أن تكون علة الحكم؛ والمتبع للفروع الفقهية التي نطق بها نجد أنه علل في كثير منها بالحكمة، وأمتنع عن التعليل بالحكمة الخفية وغير المنضبطة؛^(٢٠) ولذلك نجد مسلک الأحناف منسجما مع ما وضع من قواعد في علم (الإحصاء) الحديث من جمع ووصف وتحليل، حيث يبدأ من النظر إلى البيانات وجمعها، والبيانات هنا بمثابة النصوص الواردة، والحوادث المستجدة، ثم عرضها وتنظيمها، من حيث قوة ورود ووضوح المعنى، بحيث يتم وصف النصوص بشكل قابل للحكم الوصفي لها دون لبس، ثم بعد ذلك تحليلها بشكل يعطينا بيان حكم المفهوم منها، يخرجنا من دائرة الظن إلى دائرة الترجيح في تقرير ما يلزم عليها من الحكم،^(٢١) وهذا المنهج واضح جدا من خلال ما قام به الإمام محمد بن الحسن الشيباني في كتبه من تصنيف وتنوع في التبويب.

١٩ ينظر: الراشد: محمد احمد، غير الوعي، ط ٢٠١٤م - ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، دار الأمة، الرياض/ السعودية، ص ٣٢.

٢٠ ينظر: السعدي: عبد الحكيم، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ط ٢٠١٤م - ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، دار البشائر الإسلامية، بيروت / لبنان، ص ١٢٣.

٢١ ينظر حول تسلسل عملية البحث الإحصائي: طيه: الدكتور أحمد عبد السميع، مبادئ الإحصاء، ط ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، دار البداية، عمان / الأردن، ص ١٣.



١. سمو المنهج وأصلته:

المنهجية المتبعة في صياغة فقهاء الإسلام قائمة على الوصول بالإنسان إلى تحقيق ما فيه مصلحة له، بما يحقق العدل ويحفظ الحق. وهذه الدعوى هي دعوى تنادي بها كل الأنظمة، سواء أكانت تلك الأنظمة دينية أو غير دينية.. لكن ما يصدق منها على تحقيق صدق الدعوة يحتاج إلى برهان تطبيقي عملي، نترك به جانب التنظير، ونحتكم إلى الواقع الممكن تطبيق المنهج عليها فعلياً وعملياً.

ولا يتحقق ذلك إلا بوجود منهج مثالي سليم، قائم على مصدر لا يحتمل النقص أو الشك، ولا يوجد مثل هذا إلا بالإسلام وحده.. ونحن هنا لسنا بصدد المقارنة من حيث ما أفرزته النظم الإسلامية من قوانين وأحكام، مقارنة بغيرها من النظم الوضعية؛ فهدفنا هو توصيف المنهج.

ولنأخذ مثلاً على أنموذج من نماذج التبويب المنهجي الموجود، وذلك من خلال كتاب (الآثار) للقاضي أبي يوسف، حيث يعد ما كتبه أبو يوسف هو بمثابة مسند للإمام أبي حنيفة، مرتب بحسب أبواب الفقه.^(٢٢)

ليأتي بعده كتاب (الآثار) لمحمد بن الحسن الشيباني حيث ربط ما أقره الإمام أبو حنيفة من منهج فقهي بالسند وبيان للدليل، مكرراً ما فعله أبو يوسف بذلك من تقييد ما يراد من حكم تطبيقي. بمنهج استدلال نصي أولاً، ثم أعقبه بعقلي ثانياً فمجال العقل ينحصر هنا في فهم معاني النص الوارد، وقواعد الأحكام المستنبطة من هذا النص، مع الحرص على البقاء في داخل دائرة المفهوم من النص، دون الوقوع في تأويل شاذ، أو تكلف في الفهم أو مشقة في الحكم.^(٢٣)

فهو منهج قائم على الكتاب والسنة أولاً، ومصادره في التشريع محدد المعالم واضح الأطر، لا يخرج عن دائرة الشريعة الإسلامية، تميز بكونه منهجاً أصيلاً لا يقلد غيره أو يقتبس من غيره، وهذه الميزة تميزت بها جميع المذاهب الفقهية لكنها اختلفت آلة الاجتهاد بينها، ومنهج الفقهاء منهج أصيل في ذاته، واضح في مقاصده، ولا صحة لمن ادعى أن الفقه الإسلامي تأثر بالقانون الروماني واقتبس منه.^(٢٤)

٢. وضوح المنهج:

فهو منهج يقرأ الواقع ويحلله قبل أن يعطي حكماً عملياً، فالأصل هو تحقيق المقاصد والمصالح للناس بما لا يخالف نصاً ولا يخرج إلى مفسدة، وتجد ذلك واضحاً من خلال الجواب على ما يرد من أفعال، ويستجد من أحداث.. فلذلك يأتي الجواب مطابقاً للواقع وللحاجة متفقاً مع المصالح المرجوة لا يخرج عن قواعد الاجتهاد، ولا يزيغ عن الحق، إذا وقع الخطأ منه استدركته المراجعة والتمحيص، وأعقبه النظر الدقيق، الذي لا يفارق المجتهد، فيصحح ما وقع ويصدق ما بدر منه.. وهذه دقة في الفهم وتقوى في العلم..!!

ولذلك نجد روح هذا التصور في طريقة التأليف لمتقدمي علماء المذهب، فهم يطلقون ألفاظاً سهلة بسيطة على مؤلفاتهم مثل ما كتبه القاضي أبي يوسف (الخراج) الذي كتبه لخليفة هارون الرشيد حيث نراه يتبدأ فصول كتابه بذكر الحكم ثم ذكر الدليل ثم ذكر ما يجب على الخليفة فعله، ثم

٢٢ ينظر: أبو يوسف: يعقود بن إبراهيم الأنصاري، كتاب الآثار، عني بتصحيحه والتعليق عليه: أبو الوفاء، ١٣٥٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان.

٢٣ ينظر: الشيباني: أبي عبد الله محمد بن الحسن، فقه محمد بن الحسن الشيباني المسمى كتاب الآثار، حيث ابتدأ استدلاله دائماً بالرواية عن أبي حنيفة مصرحاً بالتحديث بقوله أخيراً ثم يسوق المسند المراد، مرتباً الكتاب على أبواب الفقه، فنجد منها مميزات أيضاً تظهر فيه روح حرية في البحث والتفكير المنطقي حيث ينقل لنا أحياناً قول حماد شيخ الإمام أبي حنيفة عقبه قول أبي حنيفة، ثم يقول وبه أخذ.. ينظر: ج ١ ص ٧٧، أو ينقل رأي شيعه لكنه يخالفه في الرأي، وهو كثير جداً مثاله ج ١ ص ٧٨ وما بعدها فهو يقول مسح الأذن بصيغة الواو من حكمه يعجبنا أن يسمح مقدمهما وموخرهما مع الرأي، وبه أخذ.

٢٤ هناك من ادعى أن الفقه الإسلامي مقتبس من القانون الروماني؟! وهي دعوى بعيدة عن الصواب لكون أن الحاكم على القانون هو مصادر القانون.. ومصادر الفقه الإسلامي هي القرآن الكريم والسنة النبوية، وهذا ما يميز الفقه الإسلامي عن غيره من القوانين، ينظر: صبري: شيخ الإسلام مصطفى الفندي، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المسلمين، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ج ١ ص ٤٨٤، وقد ردّ شيخ الإسلام على ما كتبه صاوا باشا من قول أن الفقه الإسلامي مستمد من القانون الروماني حيث ألف صاوا باشا كتاب في زمن السلطان عبد الحميد الثاني تحت عنوان (نظرية الحقوق في الإسلام) ينظر: ج ٤ ص ٢٩٦ - ٣٠٠، وينظر: زبدان: الدكتور عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٧٣ - ٨٩، فقد ناقشة الدكتور أقول من يقول يمثل هذا مفنداً لها بالحجج والبراهين.

يسند بعد هذا الإجمال في المسألة تفصيل الحكم وسنده في الرواية التي هي أساس اجتهاده،^(٢٥) ومثله أيضاً ما كتبه محمد بن الحسن من كتب فوجد اسم كتابه هو (المبسوط) للدلالة على التسهيل، ليقتدي السرخسي به فيؤلف كتاباً بالاسم نفسه من بعده، فصيغة العبارات فيهما بسيطة سهلة، قياساً لمن جاء بعدهم.

٣. منهج عملي تطبيقي:

فهو منهج يؤثر العمل والتطبيق على التنظير فقط...!! وهو يستلهم مقاصد التشريع، فالأحكام التي وردت جاءت بعد وقوع حوادث استوجبت أن يكون هناك حكماً لها.. فالفقيه يجب على الوقائع والمجتهد يؤسس قواعد للاجتihad يستند عليها الفقهاء في حكمهم.. ومثال على ذلك كيف وضع الإمام أبو يوسف كتاباً يعد من أهم كتب الاقتصاد الإسلامي، بطلب من هارون الرشيد الخليفة الأبرز في دولة بني العباس في حينها.. وأيامها كانت رفعة الدولة والخلافة تعد الرقعة الأكبر في تاريخ الدولة الإسلامية، تحتاج إلى سلطة قوية وعدل عالم وقضاء حكيم.. ولذلك جاء كتاب أبي يوسف (الحراج) كقانون ضابط للاقتصاد غايته تحقيق العدل.. جاعلاً من مقدمته مقدمة تربوية فيها تذكير للخليفة بالعدل بين الرعية، والتخويف من الحساب يوم القيامة،^(٢٦) كما يوصي الخليفة بوصايا عملية تطبيقية في حكمه فيملي عليها ما يجب في أرض السواد وصفة الولاة، وفي أهل الذمة وفي دورهم وقيمهم يعيد الأوثان وغيرهم.^(٢٧)

٤. منهج قابل للتجديد:

وذلك من خلال الاهتمام بقواعد الأحكام بشكل مبكر، قائم على المتفق عليه، بحيث لا يُعترضُ على قاعدة من قواعدها.. وأول من اهتم بذلك من الفقهاء هو الفقيه أبو طاهر الدباس (٤٣هـ) حيث جمع أهم قواعد المذهب الحنفي في سبعة عشرة مسألة،^(٢٨) وهو من أقران الكرخي.^(٢٩)

ثم جاء كتاب (أصول الكرخي) أبو الحسن الكرخي الحنفي (٤٣هـ)، وحوى كتابه على ٦٣ قاعدة أطلق عليها أصلاً، وهي خاصة بالمذهب الحنفي وربما اشترك معه فيها غيره، ولكن الكرخي إنما أوردتها تأصيلاً لمذهبه؛^(٣٠) ثم جاء بعد هذا الكتاب كتاب (تقويم الأدلة في أصول الفقه) لأبي زيد الدبوسي (٥٣٤هـ)، وهو كتاب مهم أراد به الدبوسي أن يقارن بين مسلك الأحناف في علم الأصول وبين مسلك الإمام الشافعي، فهو يحق يعد من أوائل الكتب التي سلكت مسلك أصول الفقه المقارن.^(٣١) وكذلك تميز في كتابه الثاني وهو (تأسيس النظر) حيث يعد كتاباً مهماً في فقه الاجتهاد المقارن، فقد قارن الخلاف في داخل المذهب، ثم الخلاف بين الأحناف وغيرهم من خارج المذهب، بشكل يعتمد على تخريج المسائل وتحققها، فبدأ بالخلاف بين أبي حنيفة وبين صاحبيه، ثم الخلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف من جهة وبين محمد، ثم بين أبي حنيفة ومحمد من جهة وبين أبي يوسف، ثم أبي يوسف وبين محمد، ثم بين الثلاثة من جهة وزفر من جهة أخرى، ثم بين الثلاثة من جهة ومالك، ثم الشافعي، واشتمل الكتاب على ٦٨ قاعدة.^(٣٢)

وأما الكتاب الثالث هو (الأشباه والنظائر) لزين الدين ابن نجيم (٧٩هـ)، وقد ألفه على غرار الأشباه والنظائر لابن السبكي، ويظهر أن علماء الحنفية اهتموا بهذا الكتاب، حيث ذكر فيه ٥٢ قاعدة منها ٦ أساسية والباقية فرعية.^(٣٣)

٥. منهج قادر على الاستيعاب والاستمرار:

وذلك من خلال التطوير الذي شهدته عملية الاستنباط، وهو استنباط القواعد من الفروع على العكس من طريقة المتكلمين.. فالذين جاءوا بعد الإمام أبي حنيفة وأصحابه أردوا أن يجيبوا على سؤال مهم هو: (كيف قرر أبو حنيفة وصاحبيه المسائل؟ وكيف اجتهدوا؟) ولم يعترض أحد على

- ٢٥ ينظر: أبي يوسف: القاضي يعقوب بن إبراهيم، كتاب الحراج، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، دار المعرفة، بيروت / لبنان، ينظر مثلاً: باب في الزيادة والنقصان والضياح ص ٨٠-٧٦ .
- ٢٦ ينظر: أبي يوسف، كتاب الحراج، حول نصيحة هارون الرشيد ينظر من ص ٣ إلى ٧ .
- ٢٧ ينظر: أبي يوسف، كتاب الحراج، ينظر: ما ينبغي أن يعمل به في السواد ص ٤٧ و ص ٥٠ حيث يذكر كيف يقسم أمير المؤمنين ما يخرج من أرض السواد، وكذلك: ص ١٠٥ و ١٢٠ و ١٢٨ وغيرهم .
- ٢٨ ينظر: الكوي: إبي الحسنات محمد عبد الحي الكوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ومعه: التعليقات السنوية على الفوائد البهية، للمؤلف، عنيه بتصحيحه والتعليق عليه: محمد بدر الدين أبو فراس، دار المعرفة، بيروت / لبنان، ص ١٨٧؛ وينظر: ما كتبه القاضي عبد الغفور محمد البياتي، القواعد الفقهية في القضاء، دراسة تأصيلية مقارنة، ط ١، ١٤١٣هـ-٢٠١٠م دار النهضة، دمشق/ سوريا، ج ١، ص ٦٤ وما بعدها.
- ٢٩ القرشي: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج ٢ ص ١١٦ وما بعدها.
- ٣٠ ينظر: القرشي: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج ١ ص ٣٣٧؛ الأخرى: صالح بن محمد بن حسن، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، اعتنق بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد، ط ١، ١٤٢٠هـ — ٢٠٠٠م، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ص ٢٤، الندوي: علي أحمد، القواعد الفقهية مفهومها نشأتها تطورها، ط ٦، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، دار القلم، دمشق/ سوريا، ص ١٦٢ وما بعدها؛ الزركلي: خير الدين، الأعلام، ط ١٥، ٢٠٠٢م، دار العلم للملايين، بيروت / لبنان، ج ٤، ص ١٩٣ .
- ٣١ ينظر: الدبوسي: أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى، تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه: لشيوخ خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان، ط ١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص ٦، وينظر أيضاً على سبيل المثال لا الحصر، ص ٣٤٣ و ٣٤٦ و ٣٦٠ و ٣٦٣ وما بعدها .
- ٣٢ ينظر: الدبوسي: أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى، تأسيس النظر، تحقيق وتصحيح: مصطفى محمد القباني دمشقي، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة؛ وينظر: الندوي: علي أحمد، القواعد الفقهية، ص ١٦٥ وما بعدها.
- ٣٣ ينظر: الكوي: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ١٣٤ وما بعدها؛ وينظر: الندوي: علي أحمد، القواعد الفقهية، ص ١٦٩ وما بعدها .

اجتهادهم بأنه اجتهاد شاذ عن الأصول، وحتى من خالفهم الرأي يشهد للإمام وأصحابه بالعلم والفضل والعلو في مرتبة الاجتهاد، إذا هناك قواعد حاکمة للاجتهاد، وهناك ضوابط ملزمة للاستنباط، وهناك أساس صحيح استند عليها اجتهاد الإمام أبي حنيفة وأصحابه.. لذلك استمرت عملية التقرير للقواعد لاستيعاب الفروع التي اجتهد فيها والمسائل المستجدة التي تحتاج إلى اجتهاد ونظر.. مما طور قواعد الاجتهاد وهذا الفرق واضح لمن أراد أن يقارن بين ما كتبه الدبوسي وما كتبه ابن نجيم وما كتبه علماء الخلافة العثمانية في أواخر عهدها في مجلة الأحكام العدلية، يضاف عليها الشروح التي أعقبت ما كتب.^(٣٤)

كما أن هذا التطور يقصد منه حقيقة خدمة الناس وتحقيق مصالحهم في المعاملات وما يخص بها، والأسرة وما يتعلق بها، والقضاء وما يترتب عليه.. صحيح أنه قد يمر أحيانا بمرحلة ركود لكنه سرعان ما يتحرك من جديد مستكملا عملية البناء على تلك الأسس، فنجد مثل هذا التطور في استمرار عملية البناء على تلك الأسس، فالقضاء في العراق بقي العمل بالقواعد الفقهية إلى احتلال العراق عام ٣٠٠٢م، فالقضاء في العراق يحاكي هذه الاستمرارية في المنهج والمنهجية من حيث التطبيق القضائي.

ويرجع ذلك إلى خصوصية علماء المدرسة الحنفية البغدادية الذين استطاعوا أن يفوتوا الفرص على إدارة الاحتلال البريطاني بعد الحرب العالمية الأولى لتعطيل الفقه القضائي الإسلامي. بمحاولة تعطيل العمل بمجلة الأحكام العدلية، دفع ذلك فقهاء بغداد بعد عام ١٢٩١م إلى تقنين قوانين مجلة الأحكام العدلية بنوب جديد أساس لقيام فقه إسلامي قضائي يتناسب مع احتياج الأمة، مما دفع الدكتور عبد الرزاق السنهوري إلى وصف القانون العراقي: بأنه (أول قانون مدني يتلاقى فيه الفقه الإسلامي والقوانين الغربية الحديثة جنبا إلى جنب بقدر متساو في الكم والكيف) وهو يرى أن هذه التجربة (من أخطر التجارب في تاريخ التقنين الحديث) ثم قال: (ممكن لعوامل المقارنة والتقريب من أن تنتج أثرها، ومهد الطريق للمرحلة الثالثة والأخيرة في نمضة الفقه الإسلامي، يوم يصبح الفقه مصدرا لأحكام حديثة تُجاري مدينة العصر وتُساير أحدث القوانين وأكثرها تقدما ووقيا...)^(٣٥)، ليستمر هذا التطور والاستيعاب فيكتب وتوضع دراسات في مجال القضاء والمجتمع والدعوة.. تأخذ بشكل واسع طريقة الأحناف في تقنين القواعد وتطبيق الوقائع بشكل منهجي تطبيقي غاية في الإبداع والتأليف.^(٣٦)

وختاما هذا مخطط يظهر تطور القواعد الفقهية والكتابة في الأصول عند الأحناف.^(٣٧)

• التسلسل في المنهجية.

حيثُ هناك تسلسل في مصادر التشريع، بحيث يُوجد فيها ما هو أصل وهو الكتاب والسنة، وما هو فرع متفق على الاحتجاج به وهما الإجماع والقياس عند جمهور الفقهاء ومختلف فيه وهو ما دون ذلك.

أ. الكتاب: القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة، وهو النظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء.^(٣٨)

ب. السنة النبوية: وهو ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم، غير القرآن الكريم، من قول أو فعل أو تقرير، وهو الأصل الثاني الذي اعتمد عليه الإمام أبو حنيفة، وقد فصل فيها ونظر إلى طريق ورودها، بحيث يُجد ذلك واضحا في كتب الأحناف.^(٣٩)

ج. أقوال الصحابة: وهو حجة عند أبي حنيفة، قال: أبو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس قال: وعلى هذا أدر كنا مشايخنا.^(٤٠)

٣٤ ينظر: الدبوسي: تقويم الأدلة في أصول الفقه؛ وينظر: ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم المعروف، الأشباه والنظائر، وبما يشبهه: نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، لابن عابدين: محمد أمين بن عمر، ط ٢ إعادة الرابعة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، دار الفكر المعاصر، بيروت/ لبنان، دار الفكر، دمشق/ سورية؛ وينظر: القاضي: منير؛ شرح المحلة، وزارة المعارف العراقية، مطبعة العاني، ط ١، ١٩٤٩م، ج ١، حيث أورد القواعد في مقدمتها.. فينظر المقارنة بين الكتب الثلاثة وكيف تطورت القواعد.

٣٥ ينظر: بحث السنهوري عن (القانون المدني العربي) نقله: حسين: الدكتور: محمد محمد، حصوننا مهددة من داخلها، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، دار الرسالة، بيروت / لبنان، ص ١١٢.

٣٦ ومما انتخه المدرسة البغدادية الحديثة من كتب.. على سبيل المثال لا الحصر: في مجال الأسرة: الفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد الكريم زيدان، وهو في احد عشر مجلدا، طبعته دار الرسالة، الطبعة الأولى 1413هـ - ١٩٩٣م؛ وفي مجال القضاء: ما كتبه القاضي عبد الغفور محمد البياتي، القواعد الفقهية في القضاء، وهو في مجلدين؛ وفي مجال الفكر والدعوة: ما كتبه استاذنا محمد احمد الراشد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية، في اربع مجلدات، وقد سلك في تأليف منهج الشمول الفقهي والمعرفي التأصيلي.

٣٧ ينظر: الشويخ: تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، دار البشير، طنطا/ مصر، ص ٤.

٣٨ أصول الزيدوي - كثر الوصول الى معرفة الأصول، علي بن محمد الزيدوي الحنفي، جاويد بريس - كراتشي، ص ٥٥؛ ينظر: أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة حياته وعصره، ص ٢٦٨ - ٢٧١؛ فلاصلا في التواتر اللفظ وهو الاصل.. ينظر: المبسوط للسرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، ط الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ج ١، ص ٦٧ والله اعلم.

٣٩ وهذا ما منتظر في إلية في الصفحات المقبلة؛ وينظر حول السنة: أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، ص ٣٠٦ - ٣١٥؛ زيدان، د. عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، لبنان/ بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٥، سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ١٦١ وما بعدها.

٤٠ الزيدوي: أصول الزيدوي، ص ٢٣٤؛ ينظر: أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، ص ٣٤٤؛ وهو أمر محط خلاف؛ قال الكرخي (لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس).. والله اعلم.

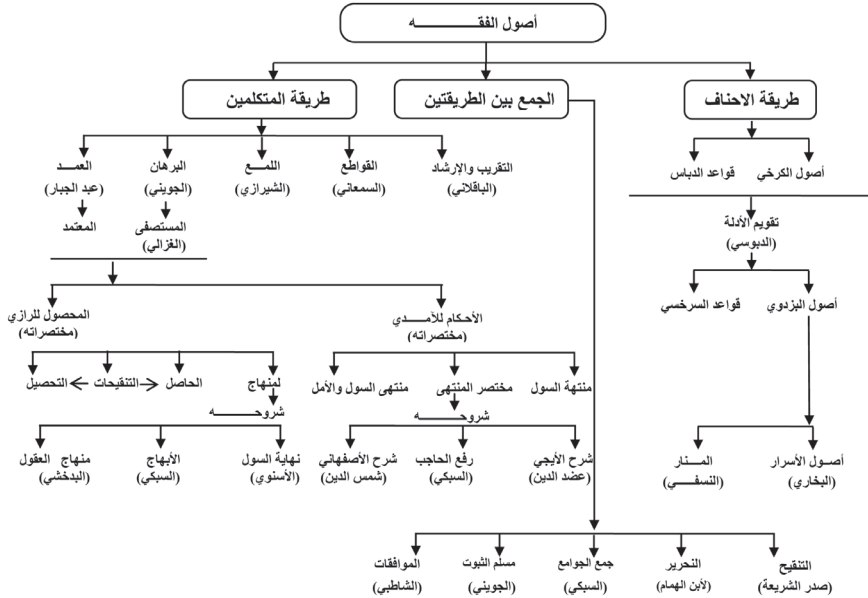
د. الإجماع: وهو اتفاق مجتهدي الأمة، بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، في عصر من العصور، على حكم شرعي اجتهادي، في واقعة من الوقائع؛^(٤١) وهو إما صريح (عزيمة) أو سكوتي (رخصة).^(٤٢)

هـ. القياس: وهو إلحاق ما لم يرد فيه نص على حكمه بما ورد فيه نص على حكمه في الحكم، لا اشتراكهما في علة ذلك الحكم. وقد أخذ به الإمام أبو حنيفة وغيره من علماء الأمة، بشرط أن يؤخذ بالشروط الموضوعية له حتى يكون قياساً صحيحاً معتبراً بعيداً عن الهوى والقول بما لا يستند إلى أصل.^(٤٣)

و. الاستحسان: وفيه مدار الاجتهاد، وظهور ملكة المجتهد .. وتعريفه هو: العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وقد عرفه الكرخي: الاستحسان^{٤٤} هو: أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول^(٤٥) .. وللاستحسان أنواع: استحسان بالنص والإجماع والاستحسان بالضرورة والحاجة والاستحسان بالقياس الخفي والاستحسان بالعرف والاستحسان بالمصلحة.^(٤٦)

ز. العرف: وهو عند الفقهاء يكون قولياً أو عملياً، وقد يكون عاماً أو خاصاً، وهو بجميع هذه الأنواع قد يكون صحيحاً أو فاسداً .. فالأصل أن العرف لا يخالف النصوص ولا يخرج عن دلالتها..^(٤٧) يقول السرخسي: وكل عرف ورد النص بخلافه فهو غير معتبر.^(٤٨)

هذه هي المصادر السبعة المهمة التي قائم عليها الفقه الحنفي،^(٤٩)



٤١ ينظر: الكبيسي: ١. د حمد عبيد، اصول الاحكام وطرق الإستنباط في التشريع الإسلامي، سوريا / دمشق، دار السلام، ط ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ص.

٤٢ البرزدي: أصول البرزدي، ص ٢٣٩ ؛ ينظر: أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، ص ٣٥٠ وما بعدها.

٤٣ البرزدي: أصول البرزدي، ص ٢٤٨ وحول شروط القياس ص ٢٥٥ وما بعدها ؛ ينظر: أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، ص ٣٦٧ - ٣٦٩ ؛ ينظر: زيدان: الوجيز في أصول الفقه، ص ١٩٤ وما بعدها.

٤٤ يراجع حول مبحث الاستحسان رسالة الدكتوراه الأستاذي محرم أوندر؛

Hanefi Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması, Selçuk Ün. Sos. Bil. Ens. 2000.

٤٥ البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البرزدي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، دار الكتب العلمية - بيروت، ج ٤ ص ٤ وما بعدها؛ والكبيسي: أصول الاحكام وطرق الإستنباط في التشريع الإسلامي، ص ١٣٨ ؛ ينظر: أوندر: محرم، المصدر السابق، ص ٧٢ - ٧٤.

٤٦ جميل: الأستاذ الدكتور هاشم جميل، مسائل من الفقه القارن، ط ١ ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، دار السلام، دمشق/ سوريا، ج ١ ص ٥٦ - ٦٢ ؛ وانظر محرم أوندر، المصدر السابق، ص ١٥١ - ٢٤٠.

٤٧ ينظر: الكبيسي: أصول الاحكام وطرق الإستنباط في التشريع الإسلامي، ص ١٥٦ - ١٥٨ .

٤٨ ينظر: المبسوط للسرخسي، ج ١٢ ص ٣٤٨ .

٤٩ الحفناوي: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص ١٢.

ثانياً: البناء التنظيمي المؤسسي:

• تصنيف العلماء:

١. المجتهدون في الشرع، الذين يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة، وهؤلاء كالأئمة الأربعة، ومن سلك مسلكتهم.
٢. المجتهدون في المذهب، وهو القادرون على استخراج الأحكام من الأدلة التي بني عليها الاستنباط في مذهب أبي حنيفة على حسب القواعد التي قررها، وإن خالفه في بعض الفروع إلا أنهم يتفقون معه في أصول الاجتهاد، وهؤلاء كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة.
٣. المجتهدون في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب، أو أحد من أصحابه من أهل الطبقة الثانية، وهؤلاء هم من توسع في المذهب، حيثُ بحثوا فيما وصلهم فوضعوا الأسس لنمو المذهب والتخريج عليه، والبناء على أقواله، وكيفية الترجيح والمقايسة والتصحيح والتضعيف .. ليتحول بذلك المذهب إلى مؤسسة تناقش وتنتقد وترجح وتؤسس وتوازن للمسائل والوقائع... ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر: أبو بكر الخفاف الشيباني (١٦٢هـ)، وأبو جعفر الطحاوي (١٢٣هـ)، وأبو الحسن الكرخي (٤٣هـ)، وفخر الإسلام البزدوي (٢٨٤هـ)، وأبو بكر السرخسي شمس الأئمة (٣٨٤هـ).
٤. أصحاب التخريج: من المقلدين فهم لا يقدرّون على الاجتهاد لكنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمآخذ يقدرّون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين، وحكم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب، أو عن أحد أصحابه المجتهدين برأيهم .. وهناك من يلحق هذا الطبقة بالتي سبقت والفرق بسيط قد لا يعد .. ومن هؤلاء أبو بكر الجصاص (٥٦٣هـ) فليس هو بأقل رتبة من الكرخي.
٥. أصحاب الترجيح: من المقلدين كأبي الحسن القُدوري (٨٢٤هـ) وصاحب كتاب (الهداية) أبو الحسن المرغيناني (٣٩٥هـ)، ولذلك نجد في عبارتهم ما يدل على الترجيح مثل: هذا أولى .. هذا أصح .. هذا أوضح .. وهذا أوفق للقياس .. وهذا أرفق بالناس ..
٦. طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى، والقوي من الضعيف، وظاهر الرواية، وظاهر المذهب، والناوِد .. ومن هؤلاء أصحاب المتون كصاحب (كتر الدقائق) لأبي البركات النسفي (١٧هـ)، و(المختار في فروع الحنفية) لأبي الفضل الموصلي (٣٨٦هـ)، و(وقاية الرواية في مسائل الهداية) لبرهان الشريعة (٣٧٦هـ)، و(مجمع البحرين وملتمق النهرين) لابن الساعاتي (٤٩٦هـ) .. وغيرهم.
٧. المقلدون الذين لا يقدرّون على ما ذكر، ولا يفرقون بين الغث والسمين.^(٥٠)

• تصنيف المسائل الواردة في المذهب:

رتب الحنفية كتب الفقه عندهم، ومسائل علمائهم على ثلاث مراتب:

١. مسائل الأصول، وتسمى ظاهر الرواية:

وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب، وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، ويلحق بهم زفر والحسن بن زياد وغيرهما من تلاميذ الإمام، لكن الغالب الشائع في ظاهر الرواية أن يكون قول الثلاثة (الإمام وصاحبه) أو قول بعضهم؛ وكتب ظاهر الرواية للإمام محمد هي: المبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والجامع الكبير والسير الكبير، والسير الصغير .. وسميت بظاهر الرواية لأنها مروية عن محمد برواية الثقات، فهي إما متواترة أو مشهورة عنه.^(٥١) وقد جمعت هذه الكتب السنة في مختصر الكافي لأبي الفضل المروزي المعروف بالحاكم الشهيد .. ثم شرحه السرخسي في كتاب المبسوط في ثلاثين جزءاً وهو كتاب معتمد في نقل المذهب.^(٥٢)

 ٢. مسائل النواذر: وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب المذكورين في غير الكتب الستة للإمام محمد بن الحسن الشيباني، فيذكر في هذا القسم كتب أحر لمحمد بن الحسن الشيباني .. كالكسائيات والهارونيات والجرجانيات، والزيادات، والمخارج في الحيل، وزيادة الزيادات رواية ابن رستم، وهي أمالي محمد في الفقه؛ ويقال لها: غير ظاهر الرواية؛ لأنها لم ترَ عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة صحيحة كالكتب الأولى.
- وكذلك تشمل ما كتبه غير الإمام محمد مثل كتاب المحرّر للحسن بن زياد وغيره، وكتب الأمالي المروية عن أبي يوسف، ومنه أيضاً ما نقل

٥٠. ابن عابدين: محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ومعه تكملة لخل المؤلف، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، دار عالم الكتب، الرياض/السعودية، ج ١، ص ١٧٩ وما بعدها؛ ابن عابدين: محمد أمين، شرح المنظومة المسماة بعمود رسم المفتي، ط ١٤٢٢هـ-٢٠٠٠م مركز توعية الفقه الإسلامي/ حيدر آباد، اندهربرديش، الهند، ص ٦-٨؛ الحفناوي: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، مصر، ص ١٣ إلى ١٨.

٥١. ينظر: ابن عابدين: محمد أمين، شرح المنظومة المسماة بعمود رسم المفتي، ص ١١ وما بعدها؛ الحفناوي: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، مصر، ص ٥٠.

٥٢. ينظر: ابن عابدين: محمد أمين، شرح المنظومة المسماة بعمود رسم المفتي، ص ١١٣؛ الحفناوي: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، مصر، ص ٤٣.

بطريقة الرواية المقررة.. مفردة كانت مثل رواية محمد بن سماعة (٣٣٢هـ)، ومعلی بن منصور (١١٢هـ) وغيرهما في مسائل معينة.^(٥٣)

٣. الفتاوى والواقعات:

وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عنها ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين، وهم أصحاب أبي يوسف ومحمد، وأصحاب أصحابهما، وهم كثيرون.

فمن أصحابهما مثل: عصام بن يوسف، وابن رستم، ومحمد بن سماعة، وأبي سليمان الجرجاني، وأبي حفص البخاري.

ومن بعدهم جاء مثل: محمد بن سلمة، ومحمد بن مقاتل، ونصر بن يحيى، وأبي النصر القاسم بن سلام وقد يخالفون أصل المذهب لدلائل ظهرت لهم.

وأول كتاب جمع الفتاوى: كتاب النوازل للفقير أبي الليث السمرقندي.

ثم جمع المشايخ بعده كتباً أخرى، كمجموع النوازل والواقعات للناطق، والواقعات للصدر الشهيد ابن مسعود.

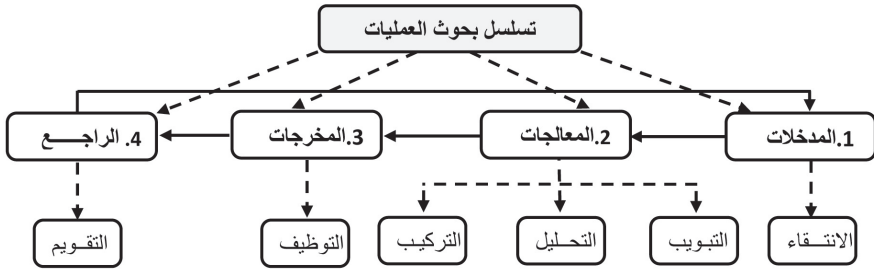
ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة، كما في فتاوى قاضيخان والخالصة وغيرهما.

ويميز بعضهم فيما يكتب كما في كتاب المحيط لرضا الدين السرخسي، فإنه ذكر أولاً مسائل الأصول، ثم النوادر، ثم الفتاوى.^(٥٤)

المبحث الثالث

قراءة النص وتحليل المعاني

من المعروف أن عملية المعرفة والبحث تقوم على رباعية متسلسلة تحرك إحداها الأخرى، فالمدخلات هي مصدر المعلومات، والمعالجات أو العمليات تمثل عملية التعامل مع المدخلات. بما يتناسب مع الاحتياج، ثم ما يخرج من المنتج يمثل ثمرة الجهد، لتطبيق في الخارج ثم يعود المنتج كتغذية راجعة إلى مربع المدخلات فتكون هذه العملية بمثابة دائرة تتحرك وتنتقل بشكل طبيعي وتتطور .. وهذه هي عملية التفكير.



هنا وجدنا أن أفضل منهج لمعالجة العمليات البحثية، هو يقوم على سداسية مهمة من العناصر وهي (الانتقاء ثم التبويب ثم التحليل ثم التركيب ثم التوظيف ثم التقويم) فعنصر (الانتقاء) أساس عمله يكون في مربع المدخلات أولاً ثم (التبويب ثم التحليل ثم التركيب) و أساس عملهم يكون في مربع المعالجات، وأخيراً (التوظيف) وعمله يكون في مربع المخرجات، وأخيراً فإن (التقويم) وعمله يكون في مربع الراجع.

ويمكننا أن نرصد مسار الفقه الحنفي من خلال هذا المخطط، فسنجد تطبيقاً بشكل متدرج متسلسل، يبدأ من المدخلات، ويتميز بالمعالجات، وكما يلي:

٥٣ ينظر: أين عابدين: محمد أمين، شرح المنظومة المسماة بعقود رسم المني، ص ١١ وما بعدها؛ الحنفياوي: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، مصر، ص ٥٠.

٥٤ ينظر: أين عابدين: محمد أمين، شرح المنظومة المسماة بعقود رسم المني، ص ١٢ وما بعدها؛ الحنفياوي: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، مصر، ص ٥١ وما بعدها.

أولاً: المدخلات:

منهج الأحناف في النظر إلى مصادر التشريع، أنهم يتفقون مع غيرهم من أهل العلم بتقسيم ما ورد إلينا إلى قطعي وطني حيث القطعي يمثل المتواتر، والظني وهو ما كان دون التواتر .. يقول الزيدوي:

(المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصلا بلا شبهة حتى صار كالمعائن المسموع منه وذلك أن يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكنرتهم وعدلتهم وتباين أمانتهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره وأوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات وما أشبه ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا) ثم قال: (فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا).^(٥٥)

وكذلك نظروا الى الخبر المشهور وجعلوا منه ما يلزم علم الطمأنينة، منكره مبتدع، ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بما وإنما الكلام وقع في حيز الأحاد.

فنقول خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد أو واحد عن جماعة أو جماعة عن واحد ولا عبرة للعدد إذا لم تبلغ حد المشهور .

وهو يوجب العمل به في الأحكام الشرعية. بشرط إسلام الراوي وعدالته وضبطه وعقله واتصال سنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذه هي الشروط المعتبرة في صحة الأخبار.^(٥٦)

ولذلك نجد في كتب الأحناف الخاصة بعلم الأصول ذكرا لعلوم الحديث من حيث الرواية وطرق التحمل، وهذا إن دل على شيء فيدل على دقة التقسيم المتبع والمرتبط بعلم الحديث دراية، كما أن هذا المنهج يجعل من الطالب للمسائل المقدرة على الربط بين العلوم وتحقيق المقصود من طلبه.^(٥٧)

ثانياً: المعالجات:

هنا عالج الأحناف ما وصلنا من نصوص من خلال محورين مهمين الأول هو محور ذات ما ورد إلينا، والثاني هو محور مفهوم ما وصل لنا من نصوص ودلائلها، ولا يستقيم المفهوم للمعاني إلا ببيان مكان ما وصل لنا من مرتبة ومكانة... ولذلك فليس كل ما وصلنا بقطعي الورود هو قطعي الدلالة، فهناك ما هو ظني الدلالة أيضا، وليس كذلك كل ما كان ظني الورود هو قطعي الدلالة فهناك ما هو ظني الدلالة أيضا... فأقواها ما كان قطعيا في الورود والدلالة، يليه ظني في الورود وفي الدلالة، وأضعفها ما كان ظني في الورود والدلالة، وهو أضعف مما هو ظني الورود قطعيا الدلالة، فهو أقوى لكونه قطعيا من جهة الدلالة.

• ونبين هنا المحور الأول: هو محور النظر إلى ذات ما ورد إلينا من نصوص من حيث الثبوت والصحة واليقين والظن، وايضا من حيث المتقدم والمتأخر وسبب الزول.

أ. على ضوء ما تقدم، من تصنيف لمصادر الأدلة، اختار الأحناف لهم طريقة خاصة ميزتهم عن غيرهم، وصفوا الدليل من خلال قوة وروده إلينا، ففرقوا بين الدليل القطعي الورود، والدليل الظني الورود، فحكموا على الأول: فرض، وعلى الثاني: واجب...

ولذلك فإن أقسام العزيمة هي: فرضية وواجب وسنة ونفل، وهذا التقسيم بالنظر إلى قوة ورود الدليل إلينا، ونوع النص الوارد.^(٥٨)

يقول الشاشي: الفرض لغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان؛ وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه؛ وحكمه لزوم العمل به والاعتقاد به..

والوجوب هو السقوط يعني ما يسقط على العبد بلا اختيار منه... فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه؛ ونفلا في حق الاعتقاد فلا

٥٥ الزيدوي: أصول الزيدوي ص ١٥٠ وما بعدها؛ وينظر: ما كتبه السرخسي: فضل: في بيان حد المتواتر من الاخبار وموجها المتواتر ما اتصل بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنقل المتواتر، أصول السرخسي، دار الكتاب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الاولى ١٤١ هـ - ١٩٩٣ م، ج ٢ ص ٢٨٢؛ وينظر: الشاشي: نظام الدين أبي علي أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، وبهامشه: عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي، محمد فيض الحسن الكاندهلوي، ضبطه وضمنه: عبد الله محمد الخليلي، بيروت / لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٢٠٠٢ م ١٤٢٤ هـ، ص ١٧١.

٥٦ الشاشي: أصول الشاشي، ص ٢٧٢؛ وينظر: الزيدوي: كثر الوصول الى معرفة الأصول، باب حيز الواحد، ص ١٥٢.

٥٧ ينظر: أين نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، فتح الغفار بشرح المنار، المعروف بمشكاة الانوار في أصول المنار، وعليه حاشية: للشيخ عبد الرحمن البحراوي الحنفي المصري، بيروت / لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ص ٢٦٨ إلى ٢٩٣.

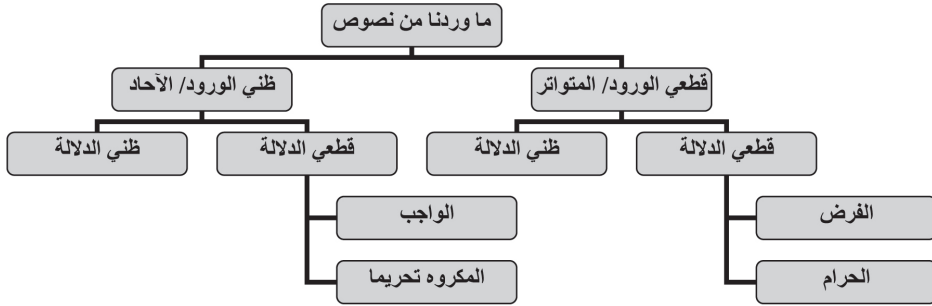
٥٨ ينظر: الزيدوي: كثر الوصول الى معرفة الأصول، ص ١٣٦... وهنا نجد الزيدوي يفصل في شرح السنة والنفل بما يتناسب ومفهوم دلالة ومقصده ينظر ص ١٣٧ إلى ١٣٩؛ وينظر: السيواسي: أحمد بن محمد بن عارف الزبلي؛ زبدة الاسرار في شرح مختصر المنار؛ تحقيق: عادل احمد عبد الموجود / علي محمد معوض؛ مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ص ٣٥٠.

يلزمنا الاعتقاد به جزماً.^(٥٩)

وخلص القول أن الأحناف قسموا الحكم التكليفي إلى سبعة هي (الافتراض، والإيجاب، والندب، والتحریم، والكراهة تحريماً، والكراهة تزيهاً، والإباحة)؛ والفرق بين الفرض والواجب تقدم، أما الفرق بين التحريم والمكروه تحريماً فالأول قطعي والثاني ظني وهنا تحقق الفرق عند الأحناف.^(٦٠)

ولهذا إذا خالف خبر الواحد الظاهر لا يلزم العمل به... ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهاؤ الخبر فيما يعم به البلوى في الصدر الأول والثاني لأنهم لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة.

وكذلك إذا لم يشتهاؤ الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته... ولذلك وضع الأحناف قواعد لقبول خبر الواحد وضربوا لذلك أمثلة على القبول والرفض.^(٦١)



ب. وهنا أيضاً لم يكتفي الأحناف بتقسيم قوة الدليل بل نظروا إلى المتقدم منها والمتأخر في حالة وقوع التعارض في الحكم، وهذا الأمر وافقهم غيرهم في ذلك، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي: (والمعرفة بناسخ كتاب الله ومنسوخة والفرض في تزيله والأدب والإرشاد والإباحة..)^(٦٢) يقول السرخسي: (أما الحكم فنقول: متى وقع التعارض بين الآيتين فالسبيل الرجوع إلى سبب التزلول ليعلم التاريخ بينهما، فإذا علم ذلك كان المتأخر ناسخاً للمقدم فيجب العمل بالناسخ ولا يجوز العمل بالمنسوخ، فإن لم يعلم ذلك فحينئذ يجب المصير إلى السنة لمعرفة حكم الحادثة، ويجب العمل بذلك إن وجد في السنة، لأن المعارضة لما تحققت في حقا فقد تعذر علينا العمل بالآيتين، إذ ليست إحداهما بالعمل بما أولى من الأخرى والتحقق بما لم يوجد حكم الحادثة في الكتاب فيجب المصير إلى السنة في معرفة الحكم.

وكذلك إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فإنه يصار إلى ما بعد السنة فيما يكون حجة في حكم الحادثة، وذلك قول الصحابي أو القياس الصحيح على ما بينا من قبل في الترتيب في الحجج الشرعية، لأن عند المعارضة يتعذر العمل بالمتعارضين، ففي حكم العمل يجعل ذلك كالمعدوم أصلاً.^(٦٣)

• أما المحور الثاني: فهو البحث في المفهوم، وهو الخاص بالألفاظ والمعاني، ولذلك نجد أن المفهوم ينتقل بين الأقسام الأربعة السابقة بشكل يوفر للمجتهد ميزاناً دقيقاً للاجتهاد والترجيح والمقارنة والمقاربة، تبعده عن الوقوع في هوى متبع أو خطأ ظاهر يؤدي إلى فتوى شاذة أو قول غريب!!.. ولذلك بحثوا الألفاظ وعلاقتها بالمعنى، كما بحثوا ما يلزم المعنى من حكم له وحصل لدلوله.. بطريقة مبدعة ودقيقة لا تتنجح إلى خيال ولا تركن إلى تصور فردي بل هي منهجية جماعية غاية في الإدراك، وكما يلي:

١. في وضع اللفظ للمعنى، فهل أن المعنى خاص باللفظ المراد أو عام له أو يشترك اللفظ مع معاني أخرى، وإذا كان اللفظ خاصاً هل هو

٥٩ الشافعي: أصول الشافعي، ص ٢٣٩؛ وينظر: البودوي: كثر الوصول إلى معرفة الأصول، ص ١٣٦.

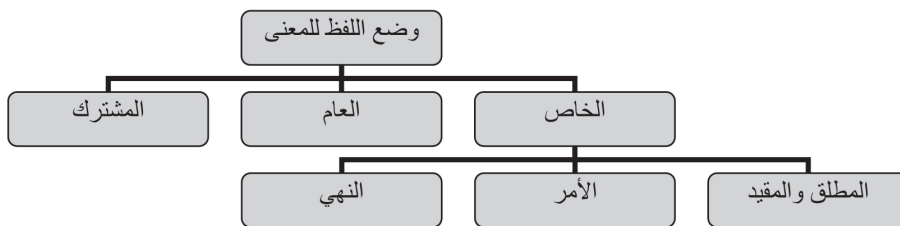
٦٠ زيدان: الوجيز في أصول الفقه، لبنان/ بيروت، ص ٣١ و ٤١؛ وينظر: الكبيسي: أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، ص ٢٠٥.

٦١ الشافعي: أصول الشافعي، ص ٢٨٤؛ وقد أشار السيوطي إلى بعض هذه الشروط في التعارض والترجيح من حيث كونه خبراً بعد أن عرض تقسيم السنة الواردة وبين أمثلة على ذلك، فلم يكتفي بذكر التعارض وبين الآيات بالمصير إلى السنة والسنة إلى أقوال الصحابة أو القياس.. وإذا كان هناك زيادة في أحد الخبرين والراوي واحد فيأخذ بالمتبني فان كان رواين جعل كالخبرين وعمل هما.. ينظر: زبدة الاسرار في شرح مختصر المنار، ص ٣٦ وما بعدها.

٦٢ الشافعي: محمد بن إدريس، الرسالة للمطلي، بتحقيق وشرح: احمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ص ٤١.

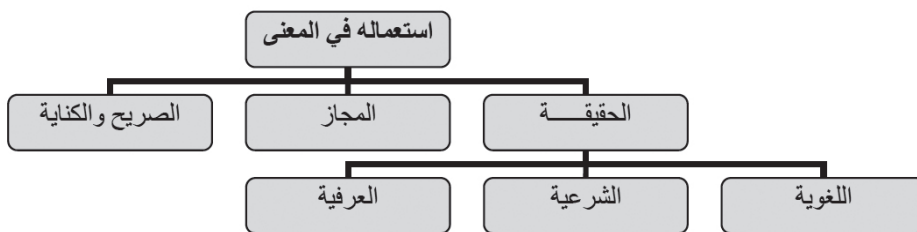
٦٣ ينظر: السرخسي: أصول السرخسي، ج ٢، ص ١٣.

مطلق أو مقيد أم هو أمر أم هي..^(٦٤) وأضاف بعض المحققين المؤول كقسم رابع، وذلك إذا لم يكن اللفظ ينطبق عليه الأقسام الثلاثة السابقة.^(٦٥)



٢. اللفظ باعتبار استعماله في المعنى؛ وهنا ننظر وندقق في كون اللفظ المنطوق هو حقيقة واضع للدلالة على المعنى المراد أم هو مجاز، وهل هو صريح في التعبير عن المعنى أم فيه كناية؟ وإذا كان اللفظ المحمول للمعنى الموضوع له دلالة تطابق، فبنا ننظر إلى جهة الحمل هل هي لغوية (وهي الأصل في الألفاظ) أم هي شرعية فيكون المعنى اصطلاحيا خاصة بهذه الفن دون غيره.. أم هي عرفية سرت عليها العادة وحولتها من معناها اللغوي إلى معناها العرفي.^(٦٦)

ولذلك فإن الأصل في اللفظ هو المعنى اللغوي، يقول الشاشي (كل لفظ وضعه واضع اللغة بإزاء شيء فهو حقيقة له ولو استعمل في غيره يكون مجازا لا حقيقة) فلا بد من وجود قرينة واضحة تصرف اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى آخر فيكون معنا اصطلاحيا أو عرفيا.. أو يعدل به إلى المعنى المجازي، وهذه من القواعد المهمة^(٦٧)، والحقيقة والمجاز لا يجتمعان في إرادة لفظ واحد لأمر معين.^(٦٨)



٣. دلالة اللفظ على المعنى:

اللفظ باعتبار وضوح دلالاته على معناه، أو خفاء هذه الدلالة ينقسم إلى قسمين واضح الدلالة وغير واضح الدلالة.. فأما واضح الدلالة فيشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم..

فأما الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد.. وأما النص فما يزداد وضوحا بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة؛ أما المفسر فهو اسم للمكتشف الذي

٦٤ ينظر: السرخسي: المصدر السابق، حول الخاص والعام ج ١ ص ١٢٥؛ وأما المشترك ج ١ ص ١٢٦ وينظر: الزودوي: كثر الوصول إلى معرفة الأصول، ص ٧؛ وحول التقسيم عموما ينظر: زيدان: الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٢٢ و ٢٢٥ و ٢٣٠ و ٢٣٨ و ٢٤١ و ٢٥٧ وما بعدها.

٦٥ ينظر: أين نجيم: فتح الغفار بشرح المنار، ص ١٧ وما بعدها، حيث ذكر صاحب المنار المؤول، وشرح ذلك أين نجيم، وبين أن المحققين اسقطوا المؤول من الإعتبار. ا.هـ.
٦٦ السرخسي: أصول السرخسي، ينظر: حول تعريف الحقيقة والمجاز، ص ١٧٠ وما بعدها؛ والصريح والكناية ص ١٨٧ وما بعدها؛ وينظر أيضا: الشاشي: أصول الشاشي، الحقيقة والمجاز ص ٤٢؛ كما ذكر الشاشي تقسيم الحقيقة إلى (أنواع ثلاثة متعذرة ومهجورة ومستعملة وفي القسمين الأولين يصر إلى المجاز بالاتفاق) ص ٤٩، وحول الصريح والكناية ص ٦٤. وينظر: الزودوي: كثر الوصول إلى معرفة الأصول، ص ٨٥.

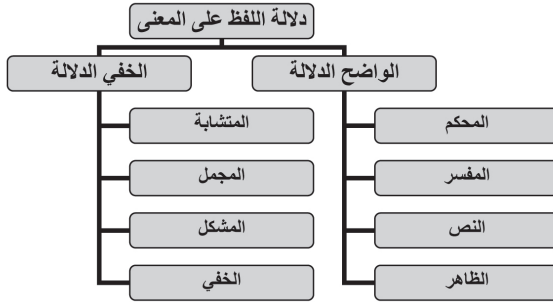
٦٧ الشاشي: أصول الشاشي، الحقيقة والمجاز ص ٤٢؛ أين نجيم: فتح الغفار بشرح المنار، ص ١٨؛ جاء في قواعد مجلة الاحكام العدلية: القاعدة الحادية عشرة؛ الأصل في الكلام الحقيقة، وجاء القاعدة التاسعة والثلاثون؛ الحقيقة ترك بلالة العادة.. أي ان العادة قد تكون هي القرينة المنعنة عن إرادة المعنى الحقيقية فيذهب إلى المعنى المجازي ويترك المعنى الحقيقي. ينظر: القاضي: منبر؛ شرح المحلة، وزارة المعارف العراقية، مطبعة العاني، ط ١٩٤٩م، ج ١، ص ٦٩ و ص ١٠١.

٦٨ ابن الملك: المولى عبد الطيف، شرح منار الانوار في أصول الفقه، وبما شرحه شرح الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني، طبعة مصورة عن المطبعة النفيسة العثمانية، منشورات: دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ص ١١٠ ما بعدها.

يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل فيكون فوق الظاهر والنص، لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر، وأما المحكم فهو زائد على ما قلنا باعتبار أنه ليس فيه احتمال النسخ والتبديل، وهو مأخوذ من قولك: بناء محكم: أي مأمون الانتقاض..

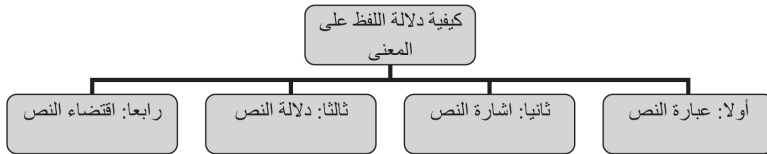
وأما القسم الثاني فهو غير واضح الدلالة.. وهو يشمل الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه..

فأما الخفي فهو: اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب، المشكل هو: اسم لما يشبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الإشكال، والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفي على بعضهم، أما المجمل فهو ضد المفسر، مأخوذ من الجملة، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد، وأما المتشابه فهو اسم لما انتزع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه.^(٦٩)



٤. كيفية دلالة اللفظ على المعنى: (٧٠)

يقول البرزدي: (أن الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له، والاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النص، وليس بظاهر من كل وجه فسميناه إشارة كرجل ينظر ببصره إلى شيء ويدرك مع ذلك غيره بإشارة لحظاته... وهذا القسم هو الثابت بعينه وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهداً ولا استنباطاً مثل قوله تعالى (فلا تقل لهما أف) الإسراء: ٣٢ هذا قول معلوم بظاهرة معلوم بمعناه وهو الأذى وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير فقهاء أهل الرأي، والاجتهاد كمعنى الإيلام من الضرب ثم يتعدى حكمه إلى الضرب والشتم بذلك المعنى، فمن حيث أنه كان معنى لا عبارة لم نسمعه نضاً ومن حيث أنه ثبت به لغة لا استنباطاً يسمى دلالة وأنه يعمل عمل النص وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط تقدم عليه فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص وعلامته أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصح لما أريد به فأما قوله تعالى: (واسأل القرية) يوسف: ٢٨ فإن الأهل غير مقتضى لأنه إذا ثبت لم يتحقق في القرية ما أضيف إليه بل هذا من باب الإضمار لأن صحة المقتضى إنما يكون لصحة المقتضى).^(٧١)



ثالثاً: المخرجات:

• الواقعية الميدانية:

٦٩ ينظر: السرخسي: أصول السرخسي، ص ١٦٣ إلى ١٦٩ البرزدي: كثر الوصول إلى معرفة الأصول، ص ٧٣ إلى ٧٥ الشاشي: أصول الشاشي، ص ٨٠، أين نجم: فتح الغفار بشرح المنار، ص ١٨ وما بعدها؛ السيوسي: زبدة الاسرار في شرح مختصر المنار، ص ١٠٤ إلى ١١٤ زيدان: الوجيز، ص ٢٦٨ و ٢٧٥.

٧٠ ينظر: السرخسي: أصول السرخسي، ص ٢٤١؛ الشاشي: أصول الشاشي، ص ٩٩ و ١٠٤ و ١٠٥ و ١٠٨؛ أين نجم: فتح الغفار بشرح المنار، ص ١٩.

٧١ ينظر: البرزدي: كثر الوصول إلى معرفة الأصول، ص ١١ وما بعدها؛ السرخسي: أصول السرخسي، ص ١٦٣ إلى ١٦٩، الشاشي: أصول الشاشي، ص ٨٠، أين نجم: فتح الغفار بشرح المنار، ص ١٨ وما بعدها؛ السيوسي: زبدة الاسرار في شرح مختصر المنار، ص ١٠٤ إلى ١١٤.

أ. وهذا ما نجده في كتب الأحناف، ونجد أثر ذلك في فقه المعاملات، فما يعالج من أحداث بضوء قواعد الاجتهاد وضوابط الاستنباط، فيخرجه الفقيه كفتوى للجواب على ما يقع، ولا يترك فتواه دون أن يتابع ما آلت إليه من تطبيق، فيراجعها ويتابعها وتبقى محل نظر حتى يرى مدى تحقيقها للمقاصد المطلوبة.. وهذا منهج عام عند أغلب الأئمة الأربعة... من تغيير في الفتوى.. تبعاً للظروف، بل إن بعض المسائل يرجع لها المعنى فيغير الفتوى بما يراه مناسباً وهو ما جعل الكثير من أصول الاستنباط محط نظر حتى تم مناقشتها بصورة جماعية بعيدة عن الفردية... وهو يمثل تقنين لقواعد الاجتهاد وضوابطه وبيان الفروق في المسائل وأصول الاستنباط وتحقيقه بشكل مؤسسات قل نظيره في التاريخ من حيث أصول البحث العلمية من جهة، وواقعية التطبيق من جهة أخرى.

ومن أمثلة ذلك كيف أن الإمام محمد بن الحسن الشيباني يقرر المسائل على ضوء ما يقدره من واقائع، وقد وضع فصلاً تحت اسم (كتاب التحري) أعقبه بفصل آخر تحت اسم (كتاب الاستحسان) وكان ما يجمعه الفقيه ميدانياً حينما يتحرى الوقائع والنصوص والتطبيق، يضع له قواعد من أجل تحقيق ما يحقق مقاصد الشريعة، ولذلك كان على الفقيه بعد التحري في المسائل عليه أن يعرف الاستحسان وجوانبه حتى يكون بعيداً عن الخطأ في إرادة الماصد وطلب الصواب^(٧٢)، فمثلاً في مسألة الحدث ومسألة الطعام والشراب وغيرها يقرر فيها أن (الواحد فيه حجة إذا كان عدلاً) وكذلك (الحقوق لا يجوز فيها إلا ما يجوز في الحكم) فهو يراجع الفرع ويقرر أصلاً على ذلك^(٧٣).

ب. القواعد التطبيقية: فنجد ذلك في كتب الأقدمين، قال محمد بن الحسن الشيباني بعد أن استحضر مسألاً وعلق عليها: (التحري يجوز في كل ما جازت في الضرورة) (كل من كان له حق فهو له على حاله حتى يأتي اليقين على خلاف ذلك)^(٧٤).

وقال أيضاً: (العمل عندنا ما كره أكله فلا خير في بيعه) ويعد أن بين هذه المسألة شارحاً لها وضع قاعدة قال فيها (كل شيء كره أكله والانتفاع به على وجه من الوجوه فشرأه وبيعه مكروه، وكل شيء لا بأس بالانتفاع به فلا بأس ببيعه)^(٧٥).

ج. وضع ضوابط في تحري المصلحة بما لا يكون سبباً بتحقيق مفساد، وما يحافظ على المصلحة العامة، وعلماً الحنفية ظهر عندهم الاهتمام بالقواعد مبكراً لضبط الفتوى.. فمثلاً قاعدة (الضرر لا يزال بمثله)^(٧٦) و (يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام) و (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف) و (يختار أهون الشرين) و (درأ المفساد أولى من جلب المصالح)^(٧٧) فهذه وغيرها من القواعد التي تدرور عليها الفتوى.

• القدرة على التطبيق:

أ. حيث أن منهج التأليف لدى الإمام محمد بن الحسن الشيباني قائم على تيسير تطبيق الحكم الشرعي، وليس هو قائم على مبدأ التساهل في الحكم الشرعي، ولذلك نجد ما كتبه الإمام الشيباني هو ينبع من ذات الوقائع يتبدأ بما تم عرج إلى صياغة الحكم لهذه الوقائع، ولتأخذ أمثلة على ذلك ما كتبه الإمام في كتابه الجامع الكبير؛ حيث يتبدأ الباب والمسأل بقوله: (رجل باع ... و (رجل اشترى... و (رجل قال.....) و (رجل فعل....) و (رجل له....) وهكذا^(٧٨)، وفي قسم من المسألة يذكر الخلاف فيها داخل المذهب^(٧٩).

• الجواب المناسب، متبعوفاً بعد بيان حال الواقعة التي ترد، فنجد الإمام الشيباني يقرر الجواب ولا يجعل السائل ينتظر مما يجعل منهجاً عملياً لا ينتت الطالب للمسائل ولا يعتقد الجواب بلفظ موجز وصریح غاية في الظهور والبيان، فنجد جوابه بما يناسب المقام بحسب السؤال مكرر للفعل الوارد بالنهي أو الإثبات؛ كما نجد عبارة (أجزاء ذلك...) (وليس عليه...) وعبارة (لم يجزئه ذلك...) في الموضوع المنهي عنه مع بيان المخرج للسائل دون أن يترك السائل في حيرة ماذا يفعل^(٨٠)، فلا يجوز للمفتي أن يوقع المستفتي في حيرة من أمره، بل عليه أن يبين بياناً مزيلاً للإشكال

٧٢ ينظر: الشيباني: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد، الأصل المعروف بالميسوط، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، عالم الكتب، بيروت/ لبنان، ج ٣ كتاب التحري ص ٥ وكتاب الاستحسان ص ٤٣.

٧٣ ينظر: الشيباني: المصدر السابق، ج ٣ ص ١٣٤ وجاء في ص ٩٦ (ما كان من أمر الدين، الوحد فيه حجة).

٧٤ ينظر: الشيباني: المصدر السابق، ج ٣ ص ٣٠ وما بعدها ١٣٧.

٧٥ ينظر: الشيباني: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد، الحجة على أهل المدينة، رتب أصوله وعلق عليه: السيد مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ج ٢ ص ٧٧١ وما بعدها.

٧٦ ينظر: أين نحم: زين العابدين بن إبراهيم، الأَشْيَاءُ وَالظَّاهِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ الْعُمَانِ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ص ٤٨٧، ينظر: القاضي، شرح المحلة، ج ١، ص ٨٦.

٧٧ ينظر: القاضي، شرح المحلة، ج ١، ص ٨٧ وما بعدها.

٧٨ ينظر: الشيباني: أبي عبد الله محمد بن الحسن، الجامع الكبير، عنيت بنشره لجنة احياء المعارف النعمانية، اعتن به: رضون محمد رضوان، ط ١، ١٣٥٦م، مطبعة الاستقامة، حيث نجد بشكل عام يبين ذلك الأمر.

٧٩ ينظر: الشيباني: الجامع الكبير، مثلاً: باب السجدة ص ١٠، وطهارة الثوب يوفق ابا حنيفة ص ١١، وفي زكاة الغنم ص ٢٠، وهي كثيرة جداً في الكتاب.

٨٠ ينظر: الشيباني: الجامع الكبير، فلا حاجة في ضرب مثال على ذلك لان الكتاب كله فيه من هذه الامثلة الشيء الكثير.

متضمنا لفصل الخطاب كافيها في حصول المقصود لا يحتاج معه إلى غيره. (٨١)

• قراءة المآلات:

إن المعيار الحقيقي للفتوى هو بقراءة ما تأول إليه الفتوى من تطبيق، فيجب الجواب على سؤال مهم وهو: (هل حقيقة الفتوى جلب مصلحة أو دفع مفسدة؟) وهو سؤال مهم جدا، ولذلك على الفقيه أن ينظر نظرة مميزة لقراءة نتائج ما توال إليه الفتوى، كما أنه يجب أن يكون التوازن بين قواعد الاجتهاد المنضبط وما تحققة الفتوى من تطبيق.. فالفتوى تتغير بحسب ما يلي:

١. تغير المعلومات التي تصل إلى المجتهد.
٢. تغير حاجات الناس بحسب ما يمرون به.
٣. تغير قدرات الناس وأماكنهم.
٤. تغير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.
٥. عموم البلوى.
٦. تغير المكان أو الزمان أو الحال.
٧. تغير العرف. (٨٢)

• وختاما:

١. من خلال هذه الجولة السريعة التي حاولنا أن نجتمع فيها بين حركة عجلة الزمن وحركة الفقه الحنفي خصوصا فيه، فنحن بحاجة إلى دراسة الفقه الحنفي بصور إجمالية تحليلية يمكننا من خلالها أن نرصد الذروة في الأداء والتوقف أو الانخفاض - حركة الزمن مع مسار الفقه- حتى ننظر إلى شكل الفقه بصورته الحضارية العملية.

٢. الفقه الإسلامي فقه حي متحرك بعيد عن الجمود، فهو فقه أصيل متجدد ليس بقدم عفى عنه الزمن، لما يحتوي من قواعد وأصول اجتهاد لا نظير لها بين باقي الأمم.. يحتاج منا ان نستثمر ما فيه من حياة.. وقد وجدت أن أغلب من ينظر إلى الفقه نظرة جهود هو جاهل بعلم أصول الفقه وقواعد الاجتهاد لا يفقه من حقيقة الاجتهاد أمرا، بدليل أن القواعد الفقهية الشرعية تملك من مرونة التحرك للفقيه ما لا يملكه أي قانون وضعي آخر..!! والحقيقة أن القصور في فهم الفقه الإسلامي عيب لا علاقة لها بالفقه الإسلامي بل القصور فيمن يتعلم الفقه!!

٣. تميز الفقه الحنفي بأنه فقه جماعي حضاري متواصل لا يحده حد جغرافي أو ينتهي عند زمن دون آخر.. فهو ممتد بشكل متواصل قريب إلى التطبيق لكونه فقه دولة، وفقه قضاء، خبره الواقع وكان محط نظر وبحث وتمحيص وتقنين.

٤. شخصية الإمام أبي حنيفة وأصحابه شخصية تستحق الدراسة والبحث المتنوع، من جهة مناهج التدريس وطرقها وأصول التربية العلمية على حب البحث، وطرق المناظرة..

٥. وجدت أن كلما كان الفقيه قريبا من حاجة الناس - وهو واجبه - كانت عبارته سهلة بسيطة واضحة، وإذا كان الفقيه مُنظرا فقهيا نجد عبارته أحيانا فيها صعوبة وتعقيد في اللفظ تحتاج إلى شرح وبيان، ونحن اليوم بحاجة إلى إعادة تقديم العبارة السهلة للناس، بدلا من العبارة المعقدة، دون إهمال أصول التأليف للمخاوص.

٦. ابتداء تأليف الأحناف بالقواعد بشكل مبكر، وذلك لحاجة الفقيه إلى آلة يحكم بها ويقرر الحكم، ولا يعني أنهم أهملوا علم الأصول بل كانت تقريراتهم لعلم الأصول قد احتلقت مع ما كتبه من كتب، فعلى ضوء ما وردنا من حكم للفروع كان النظر إلى أصول تلك الفروع.

وختاما أسأل الله التوفيق والسداد، إنه سميع مجيب..

٨١ ينظر: ابن القيم: أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، قرأه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التحرير: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، الطبعة ١، ١٤٢٣هـ، دار ابن الجوزي، الرياض/السعودية، اعلام الموقعين، ج ٦ ص ٧٥.

٨٢ ينظر: الفرضاوي: الاستاذ الدكتور يوسف، موجبات تغير الفتوى في عصرنا، المركز العالمي للوسطية، المؤتمر العالمي، تحت عنوان: الإفتاء في عالم مفتوح، ط ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، المركز العالمي للوسطية، الكويت، ص ٤٦٥ وما بعدها.

ORYANTALİST LİTERATÜRDE EBÛ HANİFE (v. 150/767) ALGISI

Dr. Necmettin KIZILKAYA*

The Perception of Abû Hanîfa (d. 150/767) in the Orientalist Literature

The most prominent Muslim jurists of the eight and ninth centuries, such as Abû Hanîfa, Mâlik b. Anas, Şâfiî, and Ahmad Ibn Hanbal are great pioneers in the history of Islâmîc law. Among them, Abû Hanîfa is considered not only as a jurist and the eponym of the Hanafite School of law, but also as a theologian who has a considerable influence on the Muslim theologians and lawyers. Some regarded Abû Hanîfa, in addition to being founder of the Hanafite School of law, as eponym of a popular tradition of dogmatic theology as well. It is surprising that such influential charismatic jurist and theologian has not attracted the attention of Western and Muslim scholarships properly. There must be some reasons that explain the lacking of interest on Abû Hanîfa by comparing with Şâfiî, Mâlik and Ibn Hanbal.

This essay, based mainly on Orientalist literature, describes the Western perception of Abû Hanîfa. It deals with the works of both early Orientalists and contemporaries and it also crystallizes their attitude towards an eponym of a major Islamic legal school. In particular, it questions the lack of interest towards Abû Hanîfa while overflowing concern on Şâfiî. The study further examines the common inclusion of the legal methodology that is said Abû Hanîfa used in his derivation of rules from the sources. Its analysis of the Orientalist perception of Abû Hanîfa, concludes that it is inappropriate to view him as a founder of a dominant school of Islâmîc law in Western scholarship.

Key Words: Abû Hanîfa, Orientalist literature, Hanafite School of law.

Giriş

Felsefenin klasik Yunan medeniyetinin entelektüel düşüncesinin kraliçesi olduğu söylenmekte ve felsefe tarihi ile ilgili her çalışmada klasik Yunan medeniyetinin filozofları olan Sokrates, Eflatun ve Aristo gibi isimlere muhakkak surette yer verilmektedir. Bu benzetme İslam medeniyetine uyarlandığı takdirde fıkhnın, entelektüel düşüncenin kraliçesi olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde İslam medeniyetinin ve fıkhnın mimarları olarak kendilerine yer verilecek kişiler söz konusu olduğunda Ebû Hanîfe (v. 150/767), İmâm Mâlik (v. 179/795), Şâfiî (v.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

204/820) ve Ahmet b. Hanbel (v. 241/855) hemen akla gelecek isimlerin başında yer alırlar. Özellikle ortaya koydukları düşünce sistemleri ve sahip oldukları ilmi otorite ile günümüzde de İslam dünyasının önemli bir kesimi tarafından takip edilen bu tarihî şahsiyetlerin sadece fıkıh alanında değil, diğer ilimlerde de büyük bir etkiye sahip oldukları görülür. Dolayısıyla İslam ilim geleneği ve özellikle fıkıh/hukuk düşüncesi söz konusu olduğunda bu isimlerin hepsi aynı oranda takdiri hakketmektedir. Durum böyle olmasına rağmen, Batıda genelde İslam düşüncesi, özelde fıkıh alanında yapılan çalışmalarda bazı isimlerin ön plana çıkarıldığı, bazılarının ise adeta atıl bırakıldığı görülmektedir. Kendisine en az yer verilen isimlerin başında da Ebû Hanîfe gelmektedir.

Bazı tarihî figürlerin öne çıkarılarak diğerlerinin ötelenmesi, erken dönem Oryantalist literatürün İslam düşüncesi ile ilgili çalışmalarda odaklandığı hedefler çerçevesinde şekillenmiştir. İslam medeniyetini ve ilimlerini inceleyen Batılı araştırmacılar, kurguladıkları İslam tasavvurunu besleyen malzemeler ortaya çıkarmaya özen göstermiş ve bu bağlamda bazı kurum ve şahsiyetlere, aynı öneme sahip başka isim ve müesseselere nispetle çok sık atıfta bulunarak kendi tezlerini ıspatlama çabası içerisine girmişlerdir. Örneğin İslam dünyasında aklın hukuk ve teolojideki rolünü ele alırken İmâm Şâfiî'ye merkezi bir rol biçen Toby Huff, Ebû Hanîfe'den hiç söz etmemektedir. Onun bu tavrı sadece hukuk alanı ile sınırlı olmayıp kelâm için de geçerlidir. Nitekim İmâm Eş'ârî'nin (v. 324/936) görüşlerine geniş bir şekilde yer vermesine rağmen İmâm Mâturidî'ye (v. 333/944) hiç değinmemektedir.¹ Benzer bir şekilde Hitti, İmâm Şâfiî'yi İslam hukuk ilminin kurucusu olarak adlandırmaktadır.² Oryantalist İslam hukukuçularına ve özellikle Schacht'ın öne sürdüğü bazı tezlere yönelttiği eleştirilerle ön plana çıkan Wael B. Hallaq da aynı şekilde İmâm Şâfiî'yi ön plana çıkararak onun diğer mezhep imamları ile mukayese edildiğinde hukuk alanındaki mükemmelliği ile öne çıktığını söylemiş; onun hukuktaki yerinin Aristo'nun mantıktaki rolü ile aynı olduğunu belirtmiştir.³

Oryantalist İslam hukuku çalışmalarında, sadece fıkıh tarihinde değil tefsîr, hadîs, kelâm gibi diğer ilimlerde de küçümsenemeyecek bir yere sahip olan İmâm Şâfiî ön plana çıkarılırken Ebû Hanîfe'den pek söz edilmemektedir. Aynı şekilde, gerek hadîs çalışmaları, gerekse mezheplerin kurucu imamlarının yaşadığı dönemlerdeki siyasi olaylar incelenirken Ahmed b. Hanbel ismi üzerinde durulmaktadır. İmâm Mâlik de benzer bir şekilde sünnet, amel vb. kavramlar çerçevesinde kendisinden çokça bahsedilen tarihi figürlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dört mezhep imamı içerisinde kendisine çok az değinilen isim Ebû Hanîfe'dir. Bazı alimleri ön plana çıkaran bu tür yaklaşımların aksine mezhep imamlarının tarihte

1 Bkz. Huff, Toby E., *The Rise of Early Modern Science, Islam, China, and the West* (Second Edition), Cambridge 2003, s. 108-112.

2 Hitti, Philip K., *Makers of Arab History*, New York 1971, s. 167.

3 Hallaq, Wael B., "Introduction", *The Formation of Islamic Law* (Ed. Wael B. Hallaq), Wiltshire 1995, s. xvii.

benzer rollere sahip olduğunu ortaya koyan Oryantalistler de olmuştur. Örneğin Ebû Hanîfe'nin dört Sünnî mezhepten biri olan Hanefiliğin kurucusu olduğu görüşü, aşağıda üzerinde durulan bazı istisnalar dışında, neredeyse üzerinde ittifak edilen bir husustur. Nitekim Rosenthal, Ebû Hanîfe'yi dördüncü fıkıh okulunun kurucusu olarak kabul eder.⁴ Aynı şekilde Baber Johansen, Ebû Hanîfe'yi diğer mezhep imamı ile beraber VIII. ve IX. yüzyılın en önde gelen hukukçularından biri olarak tavsif eder.⁵

Ebû Hanîfe'den bahseden çalışmalarda ondan çok kısa bir şekilde söz edilmekte; gerek hayatı ve gerekse düşünce sistemi hakkında tatmin edici bir bilgi verilmemektedir. Nitekim İngilizce literatürü merkeze alarak yaptığımız araştırmalar neticesinde Ebû Hanîfe'nin hayatı ve İslami ilimlerin değişik alanlarına ait disiplinlerle ilgili görüşlerine dair müstakil bir çalışmaya rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Ebû Hanîfe ile ilgili araştırmaların birkaç makale ile sınırlı kalması, Oryantalist literatürdeki bu ilgi azlığının nedenleri üzerinde düşünmeyi gerektiriyor. Böyle bir meraktan doğmuş olan bu çalışma, Ebû Hanîfe'den bahseden müelliflerin nasıl bir Ebû Hanîfe tasavvur ettiklerini ortaya koymaya çalışılmakta ve konuyu üç temel başlık altında incelemektedir: Ebû Hanîfe'nin hayatı, fıkıh düşüncesi ve kelâmî görüşleri. Ebû Hanîfe ile ilgili doğrudan kaynak yok denecek kadar az olduğu için çalışmada esas alınan eserlerin büyük bir kısmı, genel olarak İslam hukuku, İslam düşüncesi ve İslam tarihini konu alan araştırmalardır. Çalışmanın temel amacı Oryantalist literatürde Ebû Hanîfe algısını tespit etmek ve bunu betimleyici bir tarzda ortaya koymak olduğundan, çok zaruri olmadığı sürece Oryantalistlerin iddiaları değerlendirmeye tabi tutulmamıştır.

1. Ebû Hanîfe'nin Hayatı

Oryantalist literatürde Ebû Hanîfe'nin hayatına ayrılmış müstakil bir eser bulunmamaktadır. Bu konuda derli toplu bilgi sadece *Encyclopaedia of Islam*'ın *Ebû Hanîfe* maddesinde yer almaktadır. Bu maddeyi yazan Joseph Schacht, Ebû Hanîfe'nin 150/767 tarihinde 70 yaşında vefat etmesinden hareketle onun 80/699 dolaylarında doğmuş olduğunu belirtir. Ebû Hanîfe'nin büyük dedesi Zûtânın Kabil'den Kûfe'ye getirilen İranlı bir köle olduğunu, Teymullah b. Sa'lebe kabilesinin bir bireyi tarafından özgürlüğüne kavuşturulduğunu ve Zûtâ ile soyundan gelenlerin bu kabilenin mevlâsı olduklarını ifade eden Schacht, bu nedenle Ebû Hanîfe'nin bazen et-Teymî olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.⁶ Ebû Hanîfe'nin yaşamı hakkında çok az bilgiye sahip olunduğunu ifade eden Schacht, onun Kûfe'de bir imalatçı ve bir ipek tüccarı olarak yaşamını sürdürdüğünü kaydettikten sonra, Ebû Hanîfe'nin Kûfe'de Hammâd b. Ebî Süleyman'ın (v. 120/737) derslerine devam ettiğini, hac döneminde de 'Atâ b. Ebî Rebâh'tan (v. 114/732)

4 Rosenthal, Franz, "Gifts and Bribes: The Muslim View" *Proceedings of the American Philosophical Society*, 108 (1964), s. 138.

5 Johansen, Baber, *The Islamic Law on Land Tax and Rent, The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, London 1988, s. 53.

6 Schacht, Joseph, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Leiden 1960, I, 123.

dersler aldığını kaydetmiştir. Schacht'a göre daha sonraki Ebû Hanîfe biyografilerinde onun hadîs aldığı uzun hoca listesinin ihtiyatla karşılanması gerekmektedir.⁷

Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesi incelenirken üzerinde uzunca durulacağı üzere, Şarkiyatçı gelenekte Ebû Hanîfe Kûfe'deki fıkıh ekolünün en önemli simalarından biri olarak kabul edilir. Örneğin Schacht, Ebû Hanîfe'yi, hocası Hammâd (v. 120/737) vefat ettikten sonra Kûfe'deki en önde gelen fıkıh otoritesi ve Kûfe fıkıh ekolünün en önemli temsilcisi olarak takdim eder. Ona göre Ebû Hanîfe'nin sahip olduğu bu özellik sebebiyle onun etrafında birçok öğrenci toplanmış ve Ebû Hanîfe onlara kendi fıkıh doktrinini öğretmiştir.⁸ Schacht, Ebû Hanîfe'yi sadece hocası Hammâd b. Ebî Süleyman ile ilişkilendirmiş, ondan daha önceki hoca silsilesi üzerinde durmamıştır. Onun bu yaklaşımında Hicrî ilk asırda fıkıh ilminden söz edilemeyeceğine dair genel kanaatinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Oryantalist literatürde Ebû Hanîfe'den çoğunlukla bir ipek tüccarı, İranlı bir kölenin Kûfeli torunu olarak bahsedilmektedir.⁹ Goldziher bunu biraz daha ileri götürerek Ebû Hanîfe'nin Kabil'den getirilene büyük dedesinin isminin Zûtâ veya Zutrâ olduğunu; bunun da Aramice'de küçük anlamına geldiğini söyler. Daha sonra kaynak ve isim vermeden bazı araştırmacıların buradan ve bazı rivayetlerdeki ipuçlarından hareketle Ebû Hanîfe'nin Aramî veya Yahudi kökene sahip olduğunu düşündüklerini iddia etmektedir.¹⁰ Ebû Hanîfe'nin İran asıllı olduğunu ifade eden Goldziher, onun Arapça bilmeyen kimsenin kendi dilinde kıraat ile ibadet edebileceğine dair görüşünü ele alırken, Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımının, muhaliflerinin onun Zerdüşti eğilimlere sahip olduğu şeklinde ithamlarda bulunmasına yol açtığını söylemiş,¹¹ ancak bunu herhangi bir kaynak ile temellendirmemiştir.

Ebû Hanîfe'nin nesebi ve hayatının detayları ile ilgili neredeyse hiç bilgi bulunmayan Şarkiyatçı çalışmalarda, daha çok onun büyük dedesinin köle olduğu ve sonradan hürriyetine kavuştuğu üzerinde durulur. Bununla beraber, bazı kaynaklarda onun soyu ile ilgili kısa bilgilere rastlamak mümkündür. Örneğin Harald Motzki, Ebû Hanîfe'nin künyesini Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh olarak verir ve kendisiyle babasının isimlerinin Arapça, dedesi ile dedesinin babasının isimlerinin Farsî olduğunu belirtir. Motzki, Ebû Hanîfe'nin büyük dedesinin köle olarak Arap-İslam toplumuna girdikten sonra özgürlüğüne kavuştuğunu ve

7 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 123.

8 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 123.

9 Hitti, *Makers of Arab History*, s. 170. Hodgson ise ondan Kûfeli mevaliden bir tüccar olarak bahseder ve büyük babasının, İranlı bir savaş esiriyken özgür bırakıldıktan sonra tüccar olduğunu belirtir. Bkz. Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, Chicago 1974, I, 255.

10 Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Trns. Andras and Ruth Hamori), Princeton 1981, s. 53, dn., f.

11 Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 53. Ebû Hanîfe'nin iftitâh tekbirinin Arapça dışında başka bir dilde aynı anlama gelecek bir ifadeyle getirilebileceği ve Arapça bilmeyenlerin kendi dilinde kıraat yapabileceği ile ilgili görüşleri bazı müellifler tarafından onun hürriyet ve hoşgörüsüne örnek olarak verilmektedir. Bkz. Adams, Chales C., "Abu Hanifah, Champion of Liberalism and Tolerance in Islam", *Muslim World*, 36 (1946), s. 222-223 (Abdulhalim el-Cindî'nin 1945'te basılan, *Ebû Hanîfe batalü'l-hürriyye ve't-tesâmuh fi'l-İslâm* başlıklı çalışmasından naklen).

kendi çocuğuna Arapça bir isim verdiğini ifade ettikten sonra bu görüşünün kaynaklar tarafından da teyid edildiğini söyler.¹²

Sadece İslam hukuku alanında değil, İslam düşüncesinde de önemli bir yere sahip olan Ebû Hanîfe'nin yaşamının son zamanları ile ilgili detaylı bilgi bulunmamakla beraber Onu hayatının son dönemlerini hapiste geçirdiği bilinmektedir. Schacht, Ebû Hanîfe'nin, Bağdat'ta hapiste vefat ettiğini ve orada gömülerek mezarının üzerine 459/1066'da bir türbe inşa edildiğini belirtmiştir. Ona göre anıt mezarın bulunduğu bölgenin günümüzde de el-A'zamiyye olarak isimlendirilmesi Ebû Hanîfe'nin etkisini göstermesi bakımından önemlidir.¹³

2. Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Düşüncesi

Oryantalist literatürde Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesini müstakil bir şekilde inceleyen bir çalışma bulunmamakla beraber onun gerek usûl, gerekse fûrû' ile ilgili fikhî görüşlerine başka bağlamlarda yer verilmiştir. Özellikle İslam hukukunun oluşum dönemindeki bölgesel farklılıklar çerçevesinde Kûfe fıkıh ekolü ile Ehl-i re'ydin bahsedildiğinde Ebû Hanîfe'nin ismi üzerinde durulmaktadır. Buna ilave olarak, Ebû Hanîfe'nin hadîsçi yaklaşıma karşı kıyâsı kullandığı ve İslam hukukunda serbest re'yin temsilcisi olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. Ancak Ebû Hanîfe'nin başka konular ile ilgili görüşleri, birkaç istisna dışında, söz konusu edilmemektedir. Aşağıda, Oryantalist literatürde Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesinin nasıl ele alındığı ve hangi yönleri üzerinde durulduğu incelenmeye çalışılacaktır.

a. Ebû Hanîfe: Ehl-i Re'yin Temsilcisi ve Kıyâs Müdafî

Fıkıh bilginlerinin veya mezheplerinin istidlal yöntemleri çok erken dönemlerden itibaren onları birbirinden ayıran önemli bir faktör olmuştur. Özellikle fikhî istidlalde re'ye verdikleri önem esas alınarak fıkıh ekolleri çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Sünnî mezhepler her ne kadar Şiâdan ayrılmaları hasebiyle tek bir ekol olarak zikredilseler de re'ye verdikleri önem itibarıyla kendi içlerinde değişik ayırımlara tabi tutulmuşlardır. Bu tür tasniflerde Ebû Hanîfe genellikle Ehl-i re'yin imamı ve önderi olarak zikredilmiştir. Bu yaklaşım oryantalist literatürde de olduğu gibi benimsenmiş ve Ebû Hanîfe re'yin ana savunucusu kabul edilmiştir.¹⁴ Örneğin Goldziher, Ebû Hanîfe'yi Davûd b. Ali ez-Zâhirî'nin fikhî düşüncesinin karşısındaki en uç nokta olarak ele almış ve her ikisini bu açıdan mukayese etmiştir.¹⁵ Schacht da Ebû Hanîfe'nin re'yi merkeze alan fıkıh düşüncesinin özellik-

12 Motzki, Harald, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 6 (1999), s. 313.

13 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 123.

14 Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesinde re'ye daha fazla yer verildiği ve bu yönüyle liberal bir karaktere sahip olduğu ifade edilmiş; buna karşılık Hicaz okulunun (bununla İmâm Mâlik kastedilmektedir) hadîslere baş vurduğu ve bu yönüyle muhafazakar bir tutuma sahip olduğu belirtilmiş ve iki ekol arasındaki fark Amerikan politikasındaki Demokratlar ile Cumhuriyetçiler'e benzetilmiştir. Hitti, *Makers of Arab History*, s. 170-171. Bu tür yaklaşımlara İslam dünyasında da rastlamak mümkündür. Nitekim Mısır'da 1945'te Abdulhalim el-Cindî tarafından kaleme alınan çalışma, *Ebû Hanîfe batalü'l-hürriyye ve't-tesâmuh fi'l-İslâm* başlığını taşımaktadır.

15 Goldziher, Ignaz, *The Zâhirîs, Their Doctrine and their History, A Contribution to the History of Islamic Theology*,

le hadîs taraftarlarının tepkisini çektiğini ve bu nedenle sonraki dönemlerde Ebû Hanîfe aleyhine birçok karalayıcı kampanya sürdürüldüğünü ifade etmiştir.¹⁶

Ignaz Goldziher Ebû Hanîfe'yi, ilk kuramsal hukuk ekolünün kurucusu ve sistemleştiricisi olarak tavsif eder.¹⁷ Ona göre Ebû Hanîfe ve onun tesis ettiği fıkıh ekolünün, olabilecek ihtimalleri göz önüne alarak fikhî bilgi üretmeleri mezhebin kazuistik ruhunu yansıtan önemli bir karinedir. Bu nedenle Ehl-i hadîs, olan olaylara yönelik fetva verirken; Ebû Hanîfe ve taraftarları henüz olmamış meseleleri ele almış ve bunlardan hareketle fikhî bilgi üretmişlerdir.¹⁸ Goldziher, Ebû Hanîfe'yi merkeze alarak, erken dönem re'y taraftarlarının takip ettiği ve Ebû Hanîfe'nin sistemleştirdiği düşüncede, var olan rivayet malzemesinin vuku bulan olaylara uygulanmasının ötesine geçip, farazî meseleler üreterek onlara çözüm bulmaya çalışmanın fıkıh olarak adlandırıldığını ve bunun hadîs ilminin karşıtı olarak kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁹

Goldziher'e göre tarihi kaynaklarda erken dönem İslam hukukunun gelişimi ile ilgili bilgilerin yeterli olmaması ve mezhep taraftarlığı sebebiyle Ebû Hanîfe'nin fikhî konulardaki görüşlerinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi pek mümkün değildir. Özellikle söz konusu dönemde delillerin kullanımı ve Ebû Hanîfe'nin fikhî istidlalde bulunurken re'y ve kıyâsa hangi oranda yer verdiği tarihi kaynakların bu karakteri sebebiyle zordur. Ancak bununla beraber Onun karşıtı olanların yönelttikleri ithamlar dikkate alınırssa Ebû Hanîfe'nin fikhî istidlalde hadîslere müracaat yerine serbest ictihada daha fazla yer verdiği anlaşılmaktadır.²⁰ Goldziher, Ebû Hanîfe'nin hadîslere nispetle farazî fıkha daha fazla yer vermesini onun hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'a (v. 120/737) kadar götürür ve Hammâd'ın hadîs bilgisinin oldukça zayıf olduğunu, ama fıkıhta dönemin önde gelen ilim adamlarından olduğunu belirtir.²¹ Goldziher bu yaklaşımıyla, Ebû Hanîfe'nin gerek kendisinin, gerekse beslendiği hoca silsilesinin hadîs bilgisinin az olduğunu ve hadîs merkezli bilgi üretme şansına sahip olmayan Irak fukahasının bu nedenle serbest fikhî istidale müracaat ettiğini ima etmektedir. Buna ilave olarak, Ebû Hanîfe ve görüşlerinin dayanmış olduğu hoca silsilesinin hadîs konusundaki zayıflıklarının onları hadîs dışında kaynaklar üretmeye sevk ettiğini ve bunun da hadîsten uzak bir fikhî düşünce ortaya çıkardığını ispatlamaya çalışmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'yi kıyâsçıların imamı (*the imâm of the analogists*) olarak zikreden Goldziher, Ebû Hanîfe'nin bu şartlar muvacehesinde fikhî kıyâs üzerine tedvin eden ilk girişimi başlattığını belirtir. Ona göre, analogi ilkesi üzerine kurulu sistematik bir İslam hukuku yorumu ancak bu dönemde mümkün hale gelebildi ve buna bağ-

(Trns. Wolfgang Behn), Leiden 2008, s. 3-4.

16 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 123.

17 Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 49. Benzer bir yaklaşım için bkz. Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1967, s. 294.

18 Goldziher, *The Zâhiris*, s. 16.

19 Goldziher, *The Zâhiris*, s. 18.

20 Goldziher, *The Zâhiris*, s. 12.

21 Goldziher, *The Zâhiris*, s. 13.

lı olarak, kıyâs ve onun fıkıhta uygulanmasına karşı söylem de bu sayede ortaya çıkmaya başladı.²² Goldziher, ilginç bir şekilde Ebû Hanîfe öncesinde kıyâsın fikhî meselelerde kullanılmadığını ve bunun hukukî konularda sistemli bir şekilde Ebû Hanîfe ile beraber fıkha girdiğini ıspatlamaya çalışmaktadır. Halbuki kıyâsın fikhî bir delil olarak Hz. Peygamber döneminden itibaren kullanıldığına dair örnekler bir yana, Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye göndermiş olduğu mektupta belirttiği benzerler arasında kıyâs yapma talimatı, sahabenin vermiş olduğu birçok fetvada kıyâsı kullanması ve kıyâsın fikhî hüküm üretmede merkezi rolü dikkate alındığında bu iddianın tarihi vakıa ile çeliştiği görülür.

Goldziher'in Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y arasında var olan çekişmede Ebû Hanîfe'yi Ehl-i re'y tarafındaki ana figür olarak ortaya koyduğu yaklaşımı, sonraki dönem Oryantalist literatür arasında yaygın kabul görmüş ve bazıları bunu daha da ileri götürmüştür. Örneğin N. J. Coulsun'a göre Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y arasındaki görüş ayrılığının temelinde Ehl-i re'yin hüküm istidlâl ederken şahsi re'ye daha fazla yer vermesi; Ehl-i hadîsin ise tam tersine re'y yerine hadîslere baş vurması bulunmaktadır.²³ Bu yaklaşım daha da ileri götürülerek Ebû Hanîfe'nin hukuk doktrinini oluştururken hadîsi tamamen reddettiği ve bu durumun, bazı Hanefî alimler tarafından Ebû Hanîfe'nin hayatının anlatıldığı biyografiler yazılarak ve müsnedler kaleme alınarak onarılmaya çalışıldığı ifade edilmiştir. Bu görüşte olan Eerik Dickinson, özellikle IV/X. yüzyılın başından itibaren kaleme alınan Ebû Hanîfe biyografilerinin aniden ortaya çıkışını sorguladığı makalesinde, müsnedlerin geriye dönük bir inşa olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.²⁴ Dickinson, Hatib el-Bağdadî'nin *Tarih*'inde Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerden hareketle Onun hukuk doktrinini oluştururken hadîsi reddettiğini ve bu nedenle Ehl-i hadîsin eleştirilerine maruz kaldığını belirtmiştir. Ona göre Hanefiler, bu şekildeki Ebû Hanîfe algısını ortadan kaldırmak için iki tür çalışma ortaya koymuşlardır: Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadîsleri bir araya getirmek ve Onu hadîs taraftarlarının hoşuna gidecek bir hadîs alimi olarak yeniden inşa etmek. Dickinson, ilk müsned çalışması olan Hârezmî'nin (v. 655/1257) *Câmi'u Mesânidi'l-İmâmi'l-A'zam*'ının, Ebû Hanîfe müsnedleri kaleme almanın revaçta olduğu bir döneme rastladığını belirtmiş ve bu dönemde Hanefî fakihlerinin birçok müsned kaleme alma çabasını, mezheb imamının hadîs alanındaki otoritesini tesis etme amacı taşıdığını ifade etmiştir. Bu nedenle, diğer mezhep imamları ile mukayese edildiğinde Ebû Hanîfe'ye atfedilen birçok müsned olduğunu vurgulamıştır.²⁵

Dickinson'un bu katı tutumundan farklı olarak Joseph Schacht, hadîslerin revaçta olması sebebiyle Ebû Hanîfe'nin talebelerinin Ebû Yusuf'tan itibaren Ebû Hanîfe'nin kullandığı hadîsleri bulma çabası içerisine girdiklerini belirtmiş ve

22 Goldziher, *The Zâhiris*, s. 13.

23 Coulson, N. J., *A History of Islamic Law*, Edinburg 1978, s. 52.

24 Bkz. Dickinson, Eerik, "Ahmad b. Salt and His Biography of Abû Hanîfa", *Journal of American Oriental Society*, 116/3 (1996), s. 406-417.

25 Bkz. Dickinson, "Ahmad b. Salt and His Biography of Abû Hanîfa", *Journal of American Oriental Society*, s. 407.

Hârezmî'nin (v. 655/1257) *Câmi'u Mesânidi'l-Îmâmi'l-A'zam*'ının bunların bir örneği olduğunu ifade etmiştir. Ancak tarih boyunca Ebû Hanîfe'ye atfedilen bu müsnedlerin hiç birisinin Ebû Hanîfe'nin kendi orijinal çalışması olmadığını vurgulamıştır.²⁶

Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y arasındaki görüş ayrılığının tarafların hüküm elde etme süreçlerinde nassı veya kıyâsı kabul etmemeleri şeklinde ortaya konulması, gerek tartışmaların üzerinde sürdürüldüğü mevzuların ve gerekse her iki tarafa mensup fakihlerin ortaya koydukları eserlerin genel yapısının ya anlaşılmadığını veya anlaşıldığı halde başka şekilde yorumlandığını göstermektedir. Özellikle Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y alimlerinin tartışmaları incelendiğinde, Ehl-i re'ye hadîsler ile amel etmediklerine dair bir ithama rastlanmadığı; bunun tam aksine Medînelilere bu tür eleştirilerin yöneltildiği görülecektir. Dolayısıyla, Ebû Hanîfe ve Ehl-i re'yn hadîsler ile amel etmeyen taraf olarak incelenmesi kurgusal bir yaklaşımdır.

Erken dönem İslam hukuk tarihini Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y şeklinde bir ayırma tabi tutup bunlar arasındaki yöntem tartışmalarını, re'yn ve nassın kabulüne bağlayarak okuma eğilimi Joseph Schacht ile beraber farklı bir evreye girmiştir. Oryantalist İslam hukuku araştırmalarının en önemli ve etkin isimlerinden olan Schacht, seleflerinin sadece kıyâsa başvurma ve nassı reddetme iddialarını nispeten yumuşatarak Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'yn sünnete yaklaşımlarının aynı olduğunu ifade etmiştir. Ancak Schacht, fıkıh tarihinin merkezine İmâm Şâfi'i'yi koyarak, Şâfiî ve ötekiler şeklinde bir İslam hukuk tarihi tasavvuru geliştirmiştir. Özellikle metodolojik tartışmalarda İmâm Şâfiî'nin eleştirilerinin hem Iraklılara hem de Medînelilere yönelik olduğunu belirtmesi bunun en önemli göstergesidir.²⁷ Schacht, Iraklıların sünnet anlayışının Medîneliler ile aynı olduğunu, ancak Iraklıların hukuk teorisinin daha gelişmiş olduğunu belirtmektedir.²⁸

Marshall Hodgson da Goldziher gibi Ebû Hanîfe'nin kıyâsa önem verdiğini hocalarıyla bağlantılı bir şekilde incelemiş; ancak ondan farklı olarak, Irak'ta hadîs malzemesinin olmaması sebebiyle böyle bir yöntemle başvurulduğu iddiasında bulunmamıştır. Buna karşılık Hodgson, bir öğretmen olarak tanımladığı Ebû Hanîfe'nin kendi seleflerinin hukukî tefekkürünü daha da ileri götürdüğünü ve tutarlı bir hukuk sistemi oluşturmaya çalıştığını ifade etmiştir. Ona göre, Ebû Hanîfe'nin eserleri sayesinde Irak fıkıh geleneği dönemin Müslüman hukuk tefekkürü için model olmuştur.²⁹ Bu yaklaşımıyla Ebû Hanîfe'yi geçmiş ile kendi dönemi arasında köprü vazifesi gören bir hukukçu olarak tanımlayan Hodgson, onun Irak'ta geliştirdiği hukuk tefekkürünü fikhî bir bütün olarak ele alan ve sistemleştiren düşünce olarak incelemiştir. Buna göre, Ebû Hanîfe'ye kadar fıkıh sis-

26 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 124.

27 Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 21. Schacht'ın İslam hukuk tarihini İmâm Şâfiî üzerinden Hadîşçiler ve Reyciler şeklinde okumasını eleştiren bir çalışma için bkz. Lucas, Scott, "Principles of Traditionist Jurisprudence Reconsidered", *The Muslim World*, 100 (2010), s. 145-156.

28 Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 27, 133.

29 Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 255.

temli bir disiplin olarak ele alınmamış, onun çalışmalarıyla birlikte başka yerlere de model olacak bir niteliğe kavuşmuştur. Bu tür bir iddia o dönemdeki geniş fıkıh yelpazesini tam anlamıyla tasvir eden bir yaklaşım olmaktan uzak görünmektedir. Zira Irak dışında kalan Mekke, Medine ve Şam gibi şehirlerde mevcut olan fikhî müktesebat dikkate alındığında, bu şehirlerde de sahabeden itibaren önemli fıkıhçıların bulunduğu ve her kuşağın ders halkalarında geniş fikhî mesâilin müzakere edilerek başka yerlere etki edecek bir düzeye ulaştığı görülür. Bu dönemde Ebû Hanîfe'nin akranı olan Evzâî (v. 157/774), Süfyan-ı Sevrî (v. 116/778), Süfyan b. Uyeyne (v. 198/814), Leys b. Sa'd (v. 175/791) ve İmam Mâlik (v. 179/795) gibi âlimlerin etkileri kendi yaşadıkları yerlerin dışına taşacak bir mahiyete sahipti. Nitekim Iraklı bazı fıkıhçıların da bu şehirlerdeki entelektüel ortamlardan beslendiği bilinmektedir. Ayrıca dönemin ilim adamlarının tartışmaları da aralarında önemli derecede etkileşimin olduğunu göstermektedir.

Hodgson, Ebû Hanîfe'nin yaşamış olduğu dönemi dikkate alarak fıkıh üstatlarını Suriyeli, Medinelî ve Iraklı olmak üzere üçe ayırmış; Evzâî'yi Suriyelilerin, İmâm Mâlik'i Medinelilerin ve Ebû Hanîfe'yi Iraklı fıkıhçıların hocası olarak zikretmiştir. Ona göre Suriyeliler, Suriye ve Emevi devlet yönetimlerinden etkilenmiş; Medineliler Hz. Peygamber'in sünnetine yakınlık ve bid'atten daha az etkilenme iddiasında bulunmuş; Irak ile Abbasi yönetim tecrübelerinden etkilenen Iraklılar ise kıyası kullanmıştır. Hodgson daha sonra İmâm Şâfiî'yi, Iraklı hukukçuları dışarıda bırakacak şekilde sadece İmâm Mâlik ile irtibatlandırmıştır.³⁰ Ebû Hanîfe ve çevresindekilerin Kûfe amelinî İslam'ın esasî ile ilişkilendirdiklerini belirten Hodgson bunu, başını İmâm Mâlik'in çektiği Medinelî âlimlerin Medine amelîne verdiği değere karşılık girilen bir tutum şeklinde ortaya koymuştur.³¹

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini kendi selefleri ile mukayese eden Schacht, onun hukuk tefekkürünün daha kuramsal ve gelişmiş olduğunu söyler. Buna karşılık, Ebû Hanîfe'yi kendi öğrencileri olan Ebû Yusuf ve Muhammed ile mukayese ettiğinde, her iki takipçisinin hukuk anlayışlarının hocalarına nispetle daha ileri bir evreyi temsil ettiği kanaatine varır. Şöyle ki, Ebû Hanîfe'nin hukuk anlayışını esas almakla beraber Ebû Yusuf, yaşadığı dönem itibarıyla daha fazla hadis malzemesine sahip olduğu için fikhî görüşlerinde hadîse daha çok yer vermiştir. Buna ilave olarak, daha tutarlı ve gelişmiş bir hukuk anlayışına sahip olan Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'nin serbest re'y anlayışına reaksiyon göstermiştir. Ayrıca Ebû Yusuf'un kâdı olarak vazife yapması, onu zaman zaman görüşlerini değiştirmeye sevk etmiş ve teorik olarak en iyi yerine pratik olanı dikkate almasını sağlamıştır. Schacht, eski Iraklı Kûfe hukuk ekolünün görüşlerini zamanla Ebû Hanîfe'nin takipçilerinin bırakmasının başlangıcını Ebû Yusuf'un temsil ettiğini söylemektedir.³² İmâm

30 Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 319.

31 Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 321. Hodgson, genel olarak Ebû Hanîfe'nin fikhî yaklaşımını Irak hukuk geleneği olarak zikretmiş ve bu bölgenin hukuk anlayışının Hanefîlik olarak ifade edildiği üzerinde durmuştur. Bkz. Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 335.

32 Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1982, s. 44-45.

Muhammed'i Ebû Hanîfe ve Abû Yusuf'un önemli bir talebesi olarak zikreden Schacht, onun fikhî tefekküründe hadisin yerinin Ebû Yusuf'tan da fazla olduğunu belirtir. Özellikle hadislerden elde edilen malzemeye büyük oranda dayanan İmâm Muhammed'in hukuk düşüncesinde, dar bir kıyâs anlayışı ile sistematik re'yin önemli bir rol oynadığını belirtir. Schacht'a göre İmâm Muhammed'in bu yaklaşımı, Şâfiî'nin keyfi re'ye cephe almasına ve sıkı kıyâs anlayışının doğmasına yol açmıştır. Ona göre, hukukî tefekküründe gelişmiş sistematik re'yin önemli bir yer tuttuğu İmâm Muhammed, Kûfe hukuk ekolünün büyük sistemleştiricisi ve aynı ekolden doğan Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un hukuk düşüncesini kaleme alan münbit bir yazardır.³³ Schacht, bu yaklaşımıyla Ebû Hanîfe'yi antik hukuk okulları olarak nitelendirdiği ekollerden biri olan Kûfe hukuk düşüncesiyle Ebû Yusuf ile başlattığı yeni dönem arasında köprü vazifesi gören bir hukuçu olarak görmektedir. Buradan hareketle bölgesel okullardan bireysel ekollere geçiş tezini ileri sürmüş ve Irak merkezli Kûfe okulunun, içinde Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in de olduğu, Ebû Hanîfe takipçilerine dönüştüğünü belirtmiştir.³⁴

Schacht'ın bölgesel okullardan bireysel ekollere geçiş tezi Oryantalist literatürde geniş kabul görmüştür. Birçok Oryantalist, erken dönem İslam hukukunun gelişimini bu varsayım üzerinden incelemiş ve Schacht'ın vardığı sonuçları tasdik etmiştir. Örneğin Patricia Crone, erken dönem okullarının coğrafik olduğunu ve aynı bölgede yaşayan hukukçuların görüşlerinin toplamını ifade ettiğini belirtmiştir. Crone, diğer Oryantalistlerden farklı olarak, bu fıkıhçıların çoğunlukla tüccar ve esnaftan oluştuğunu, boş zamanlarında hukuk ile ilgilendiklerini ifade etmiştir. Daha sonra bu bölgelerdeki okulların IX. yüzyıldan itibaren farklı bir gelişim evresine girerek hocalara nispetle anılmaya başladıklarını iddia etmiştir. Crone bu tespiti yaptıktan sonra, söz konusu dönemde var olan ekolleri incelemiş ve Kûfe'de beş değişik fıkıh ekolünün olduğunu belirtmiş ve ilk olarak Hanefilere yer vermiştir. Ona göre, dört Sünnî mezhepten biri olan Hanefilik Ebû Hanîfe tarafından kurulmuştur.³⁵ Crone, bir ipek tüccarı olarak nitelendirdiği Ebû Hanîfe'ye birçok çalışmanın nispet edildiğini, ancak bunları Ebû Hanîfe'nin yazdığına dair kesin bir bilginin olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca günümüzde var olan erken dönem Hanefî kaynaklarının Ebû Yusuf ile Şeybânî'ye ait olduğunu belirtmektedir.³⁶

Coulson, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı bölge olan Kûfe'nin dış etkilere açık olması sebebiyle onun geliştirdiği fikhî yöntemin başka hukukların etkisi altında olduğunu belirtmekte ve bu iddiasını, Ebû Hanîfe'nin sefihin hacri ile ilgili görüşünün Roma hukukunda da bulunmasıyla temellendirmektedir. Ayrıca Kûfe'nin yeni oluşturulan bir yerleşim yeri olması sebebiyle Medine'ye göre daha az hadis malzemesine sahip olduğunu ve bu durumun Kûfeli fakihleri serbest re'y ve farazî fıkha

33 Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 45.

34 Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 57.

35 Crone, Patricia, *Roman, Provincial and Islamic Law, The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge 1987, s. 20.

36 Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, s. 20.

sevkettiğini belirtmektedir.³⁷ Medine okulu ile ortak bir karaktere sahip olan Kûfe hukuk ekolünün kendi içinde farklılıklar gösterdiğini ifade eden Coulson, Ebû Yusuf ile İmâm Muhammed'in, Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisi olmalarına rağmen onunla çok az ortak görüşe sahip olduklarını söylemektedir.³⁸ O da Schacht gibi bölgesel okulların zamanla belirli şahıslar etrafında oluşan ekollere dönüştüğünü söylemekte, fakat ondan farklı olarak Ebû Hanîfe'nin kurucu rolünden ziyade İmâm Muhammed üzerinde durmakta ve İmâm Muhammed'in Hanefî mezhebinin gerçek kurucusu olduğunu belirtmektedir.³⁹ Coulson çalışmasında Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'e Ebû Hanîfe'ye nispetle daha geniş yer vermiştir.

Schacht'ın bölgesel okullardan bireysel ekollere geçiş tezi klasik dönem Oryantalist araştırmacıların üzerinde durduğu önemli konulardan biri olmuştur. Örneğin George Maqdisi, sistemleşmenin bölgesel, bireysel ve mezhepsel olmak üzere üçlü bir aşama gösterdiğini ifade etmiştir.⁴⁰ Hallağ mezheplerin ortaya çıkışını, Schacht'ın bölgesel okullardan bireysel ekollere geçiş tezine benzer bir yaklaşımla ele almakla beraber Maqdisi gibi bunu bireysel okullardan doktriner ekollere geçiş şeklinde ifade etmiştir. Ona göre, içinde Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu mezhep imamları etrafında oluşan ilim halkaları zamanla metodolojik bir bütünlük oluşturacak yapılar haline gelmiş ve dört mezhep olarak ifade edilen ekoller ortaya çıkmıştır. Hallağ, içinde Ebû Hanîfe'nin de yer aldığı mezhep imamlarının fıkıhın her konusunda geçerli olabilecek bir yöntem geliştirmeleri sebebiyle kurucu isimler olarak kaldıklarını söyleyerek onun bir ekolün kurucusu olduğu görüşünü savunmaktadır.⁴¹

Bölgesel okullardan bireysel ekollere geçiş tezini eleştiren Christopher Melchert, aynı karaktere sahip bölgesel okullardan söz etmenin imkan dahilinde olup olmadığını ve erken dönem Kûfeli bilgilerin Medineliler ile fikhî tartışmalara girip girmediklerini sorgulamaktadır.⁴² Melchert, Halife İbn Hayyât'ın *Tarih*'i ve *Tabakât*'ı, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı ve Fasevî'nin *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târih*'inden hareketle Hanefî mezhebinin Kûfe değil de Bağdat merkezli olduğunu ispatlamaya çalışmakta ve Ebû Hanîfe'nin hoca silsilesine değinmeden takipçilerini esas alarak mezhebin Bağdat karakterli olduğuna dair bazı varsayımlarda bulunmaktadır.⁴³ Hanefî mezhebinin Kûfe değil de Bağdat ve Basra'da geliştiğini savunan Melchert,⁴⁴

37 Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 50.

38 Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 50-51.

39 Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 51. Norman Calder da benzer bir yaklaşımla çalışmasında Ebû Hanîfe'ye neredeyse hiç değinmemesine rağmen, Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'den geniş bir şekilde bahsetmektedir. Bkz. Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

40 Makdisi, George, "Tabaqât-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam", *Islamic Studies*, 32 (1993), s. 390-391.

41 Hallağ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 156-157. Ayrıca bkz. Hallağ, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge 2001, s. 15, 26.

42 Melchert, Christopher, "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina", *Islamic Law and Society*, 6/3 (1999), s. 319-320.

43 Melchert, "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina", *Islamic Law and Society*, s. 343-344.

44 Melchert, "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina", *Islamic Law and Society*, s.

Ehl-i re'y ve hadis çekişmesinde Ebû Hanîfe'ye merkezi bir rol biçerek onu re'yin önde gelen savunucu olarak kabul etmektedir.⁴⁵ Hanefî mezhebinin Kûfe ve Basralı hukuçuların ortak yaklaşımlarından ziyade Ebû Hanîfe'nin görüşleri üzerinden geliştiğini ve bunun Ehl-i hadîse karşı bir reaksiyon olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Melchert, III/IX. yüzyıla gelindiğinde Hanefî fakihlerin hadisçi akımın karşısında varlıklarını sürdürebilmek için hukukî görüşlerinde hadisçilere yaklaşma çabası içerisine girdiklerini ve bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin senet zincirinde olduğu birçok hadîs rivayet ederek onun hadîs karşıtı bir fıkıh düşüncesine sahip olmadığını göstermeye çalıştıklarını ifade etmiştir. Bu görüşünü desteklemek için Schacht'ın II/VIII. yüzyılın sonu ile III/IX. yüzyılın başında Ebû Hanîfe'ye atfedilen hadîsler rivayet edildiğine dair iddiasını esas almıştır.⁴⁷

Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesinin merkezine kıyâsı koyan Oryantalist literatür, İmam Şâfi'i'yi de buna karşı bir gelenek oluşturmaya çalışan başarılı bir hukukçu olarak tavsif eder. Özellikle İmam Şâfi'nin pür hukukçuluğa karşı, hadîs merkezli bir fıkıh anlayışı geliştirdiği ve bu çerçevede ilk olarak Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu fıkıh anlayışı ile mücadele etmek durumunda kaldığı belirtilmiştir. Hatta İmam Şâfi'nin kaleme aldığı usûl eserinin, o dönemde hakim olan kıyâs merkezli hukukçu anlayışın önüne geçme ve hadîsi fikhî düşüncenin merkezine oturma gayesine yönelik olduğu; ancak kıyâsı fikhın temel unsurlarından biri olmaktan çıkaramadığı belirtilmiştir.⁴⁸ Goldziher, İmam Şâfi'nin Ebû Hanîfe'nin kıyâs yaklaşımını yazılı ve sözlü rivayete dayanma kaydıyla kabul ettiğini belirttiğinden sonra, Ebû Hanîfe'nin hadîsçiliğinin güçlü olmadığını söyler. Ona göre Şâfiîlerin Ebû Hanîfe karşıtlığı, kıyâsı kabul etmelerine rağmen uzun bir dönem devam etmiştir.⁴⁹ Goldziher, İmam Şâfi'den başlamak üzere Şâfiî mezhebinin Ebû Hanîfe karşıtlığı üzerinden bir söylem geliştirdiğini ima edecek şekilde bir Şâfiî-Ebû Hanîfe kurgusu oluşturmuştur. Onun bu yaklaşımı, Oryantalist literatürde genel hatlarıyla kabul görmüş ve Ebû Hanîfe'nin kıyâsı önceleyen hukuk tefekkürü ile İmam Şâfi'nin hadîs merkezli düşüncesi arasında bir gerilim olduğu tezi yaygınlık kazanmıştır.

Schacht da Goldziher gibi Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışının daha çok kuramsal olduğunu iddia etmektedir. Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylân'ın (v. 148/765) fikhî görüşlerini mukayese eden Schacht, İbn Ebî Leylân'ın kâdı olması sebebiyle daha muhafazakar olduğunu; buna karşılık Ebû Hanîfe'nin görüşlerinde daha teorik bir boyut olduğunu ve uygulamaya daha az önem atfettiğini belirtmektedir. Ancak ona göre Ebû Hanîfe'nin hukuk tefekkürü daha gelişmiş ve daha teknik olmasına rağmen geçici ve yetersiz bir karaktere sahiptir. Schacht, Ebû Hanîfe'nin hukuk düşüncesinde sistematik tutarlılığın olduğunu ve hukukun teknik bir boyut kazan-

323-326

45 Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden 1997, s. 3.46 Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, s. 32-38.47 Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, s. 48-49.48 Goldziher, *The Zâhiris*, s. 21.49 Goldziher, *The Zâhiris*, s. 25.

dığını belirtmektedir.⁵⁰ Schacht'a göre, kendisinden öncekilerin birikiminden istifade eden ve fıkıhî teorik bir bağlamda ele alan Ebû Hanîfe'nin hukuk tefekkürü, Evza'î ve İbn Ebî Leylâ ile mukayese edildiğinde teknik olarak daha gelişmiş, daha temkinli ve titizdir. Buna rağmen onun hukuk anlayışı nihai halini alan bir sistem olmaktan ziyade gelişmekte olan bir yapıyı ifade eder. Bu nedenle onun talebele-ri birçok noktada kendisine muhalefet etmiştir.⁵¹ Ona göre Irak hukuk ekolünün doktriner gelişiminin başarılı bir şekilde aşamalı olarak gerçekleşmesi Hammad b. Ebî Süleyman'a (v. 120/737) borçlu olmakla beraber İbn Ebî Leylâ, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed'in kuramsal katkılarının büyük bir etkisi olmuştur.⁵² Schacht, bu özelliği sebebiyle Ebû Hanîfe'nin fikhî yaklaşımını oldukça gelişmiş olmakla beraber pratiğe az önem veren tam oturmamış bir anlayış olarak tasvir eder.⁵³

Erken dönem Oryantalist literatürde İslam hukukunun kaynağı problemi geniş bir yer tutmaktadır. Özellikle Arap yarımadasının sahip olduğu özellikler sebebiyle, İslam hukuku gibi sofistike bir sistemi ortaya çıkaracak bir potansiyele sahip olamayacağı varsayımı, kimi Batılı araştırmacıları İslam hukukunun kökenlerini Roma, Hristiyan, Yahudi ve İran gibi dönemin gelişmiş din ve medeniyetlerinin etkili olduğu kültür havzalarında aramaya sevk etti. Bu çabalardan biri de İslam hukukunun oluşum evresinde önemli roller oynayan fakihlerin mevâliden olduğu varsayımıydı. Örneğin XIX. yüzyılın önemli Şarkiyatçılarından olan Alman asıllı Paul Anton de Lagarde (ö. 1891), İslam ilim geleneğinde önemli yere sahip alimlerin Sami kökene sahip olmadığını belirtmektedir.⁵⁴ Onun bu keskin yaklaşımı Avusturyalı Şarkiyatçı Alfred von Kremer (ö. 1889) tarafından biraz daha yumuşatılarak, ilk iki asırda Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh alanındaki ilmî çalışmaların büyük oranda mevâlî tarafından sürdürüldüğü şeklinde devam ettirilmiştir.⁵⁵ Bu görüş, daha sonra gelen Oryantalistler tarafından da benimsenerek mevâlînin İslam ilim geleneğinin kuruluşunda Araplarla mukayese edildiğinde öncü bir role sahip oldukları şeklinde sürdürülmüştür. Örneğin Patricia Crone, mevâlînin sadece yönetimde değil, ilimlerde de dominant bir role sahip olduğunu belirtmiş ve kelamda Hasan-ı Basrî (v. 110/728), fıkıhta Ebû Hanîfe (v. 150/767), Evzâî (v. 157/774) ve Tâvûs (v. 105/723); siyerde İbn İshak (v. 150/767) gibi isimler olduğunu; halifelerin çocuklarını çoğunlukla mevâlîden olan hocaların eğittiğini ve kâdılarının da mevâlîden atandığını ifade etmiştir.⁵⁶

Mevâlî söz konusu olduğunda Ebû Hanîfe'ye muhakkak surette işaret eden Oryantalist literatür, özellikle onun yaşadığı bölge olan Irak'ın başka medeni-

50 Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 290, 294. Ayrıca bkz. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 44.

51 Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 296, 299. Ayrıca bkz. Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 123.

52 Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 40.

53 Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 301.

54 De Lagarde, Paul, *Gesammelte Abhandlungen*, b.y., 1896, s. 8 dn. 4.

55 Kremer, Alfred Freiherr Von, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig 1873, s. 16.

56 Crone, Patricia, "Mawlä", *The Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Leiden 2002, VI, 877. Ayrıca bkz. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, s. 41.

yetlerle sınır olmasını da dikkate alarak Ebû Hanîfe'nin hukuk tefekkürünün yaşadığı yere yakın olan kültür havzalarından etkilendiği tezini savunmuştur. Nitekim İslamî ilimlerin temelini yabancı kültürlerin teşkil ettiğini uzun bir şekilde ispatlamaya çalışan Ignaz Goldziher,⁵⁷ Ebû Hanîfe'nin Farişi kökene sahip olduğunu iddia ederek⁵⁸ onun geliştirdiği fikhî yöntemin Fars medeniyetinden alındığını ima eder. Goldziher'i büyük oranda takip eden Schacht, İslam hukuku üzerinde etkili olan dört sistemden bahsedebileceğini ve bunların İran Sasani hukuku, Roma Bizans hukuku, Rum Ortodoks Kilisesi hukuku ve Yahudi hukuku olduğunu belirtir.⁵⁹ Schacht, her ne kadar İslam hukuk ilminin Hicrî 100 tarihinden itibaren Irak'ta ortaya çıktığını, Medine'deki gelişimin Irak üzerinden gerçekleştiğini ve söz konusu dönemde Irak'ın Helenistik medeniyet ile Yahudi öğretinin canlı olduğu bir merkez olduğunu ifade etse de Ebû Hanîfedan hiç söz etmez. Bununla beraber İslam hukukunda kullanılan birçok delilin Roma ve Yahudi hukuklarında da var olduğunu ispatlamaya çalışır ve bu çerçevede örneğin kıyâsın Yahudi hukukundaki "heqqesh"ten alındığını söyler. Ancak Schacht, açık bir şekilde Ebû Hanîfe'nin Roma hukuk düşüncesinden bilinçli bir şekilde yararlandığını söylemenin savunulamaz olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Öyle görünüyor ki Schacht, Iraklı hukukçuların başka kültürlerin ve hukuk sistemlerinin etkisi altında olduklarını idda etmeye çalışmasına rağmen, Iraklı hukukçular olarak ifade ettiği isimler arasında bu etkiyi kanıtlayabileceği somut bir örnek bulamamaktadır. Ebû Hanîfe'nin fikhî düşüncesinde bunu destekleyen argümanlar bulunmadığından Schacht'ın çalışmalarında Ebû Hanîfe'ye, diğer fakihler ile mukayese edildiğinde, çok az yer verilmektedir.

Schacht, istihsan yönteminin varlığını Kûfe ile ilişkilendirmekle beraber, Goldziher'in istihsanın Ebû Hanîfe tarafından İslam hukukuna girdiği yönündeki görüşünü kabul etmemektedir. Schacht'a göre istihsan Ebû Hanîfe'den önce Irak hukuk ekolünün kullandığı bir yöntem olarak zaten vardı; teknik bir terim olarak kullanımı ilk olarak Ebû Yusuf ile beraber daha sonraki dönemde ortaya çıkmıştır.⁶¹ Bu yaklaşımıyla Schacht, istihsanın Ebû Hanîfe'den önceki Kûfeli fukaha tarafından uygulanan bir metot olduğunu ve teknik olarak da Ebû Hanîfe'den sonra geliştirildiğini ima ederek bu yöntemin Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilemeyeceği görüşüne varmıştır. Hallağ, bu konuda biraz farklı bir kanaate sahiptir. Ona göre istihşân, Ebû Hanîfe ve Şeybânî gibi erken dönem fikhîçuların metodolojisinde başlangıç seviyesinde bir delil olarak kullanılmış; uzun bir gelişim seyri takip

57 Goldziher, Ignac, *Muhammedanische Studien*, Neimeyer 1889-90, I, 101-121.

58 Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 76.

59 Schacht, Joseph, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 32/3-4 (1950), s. 10.

60 Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Journal of Comparative Legislation and International Law*, s. 13-14. İslam hukukunun başka hukuklardan etkilendiğine dair görüşün eleştirisi için bkz. Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, s. 293-317.

61 Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 112.

ederek Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v. 483/1090) gibi fakihler tarafından daha teorik bir yapıya kavuşturulmuştur.⁶²

Schacht'ın Ebû Hanîfe ile ilgili üzerinde durduğu konulardan biri de Ebû Hanîfe'nin hiyel hakkındaki yaklaşımıdır. Ona göre Ebû Hanîfe, kendi hukuk düşüncesi içerisinde doğal bir şekilde hiyeli geliştirmiş ve daha sonraki dönemlerde onun hiyel ile ilgili yaklaşımı ve bunun üzerinden geliştirdiği örnekler Ebû Hanîfe isminin hiyel ile anılmasını sağlamıştır. Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin hiyel ile ilgili görüşü, re'y gibi kendisine muhalefet eden çevreler tarafından eleştiri konusu olmuştur.⁶³

Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali taraftarlığı hakkında değişik görüşler bulunmakla beraber bu konu, daha çok Ebû Hanîfe'nin mevcut Abbasi yönetiminden hoşnutsuluğu sebebiyle muhalif olan harekete destek vermesi bağlamında ele alınmaktadır. Buna karşılık, Ebû Hanîfe'nin Şia'nın imamları arasında zikredilen isimler ile olan ilişkisi ve kendisinden sonra gelen Şii müelliflerin onun görüşlerine karşı nasıl bir yaklaşım sergiledikleri üzerinde pek durulmamaktadır. Ebû Hanîfe'nin gerek fikhî, gerekse itikadî açıdan Şia tarafından nasıl algılandığını ortaya koyan çalışmaların olmaması, ne yazık ki bu konuda önemli bir boşluk oluşturmaktadır. Ancak Devin J. Stewart'ın Şia'nın Ehl-i Sünnet eleştirisine dair çalışmasında bu konuyla ilgili bilgilere rastlamak mümkündür. Şia ile Sünnî mezhepler, özellikle de Şafiîler arasındaki ilişkilere dair ilginç tespitleri olan Stewart, İsnâ Aşeriyye'nin Hanefî mezhebinden ziyade Şafiî mezhebini takip ettiğini belirtmiş ve bunu İsnâ Aşeriyye'nin aşırı kıyâs karşıtlığı ile açıklayarak onların kıyâsı büyük oranda Hanefî mezhebi ve özellikle Ebû Hanîfe'nin şahsiyeti ile ilişkilendirdiklerini ifade etmiştir. İsnâ Aşeriyye'nin kıyâs ve Ebû Hanîfe karşıtlığının özellikle Büveyhiler döneminde tırmanışa geçtiğini ve bu dönemde Ebû Hanîfe'nin kişiliğini ve hukuk metodolojisini karalayan eserlerin kaleme alındığını belirtmiştir. Şerîf Mürtezâ'nın Ebû Hanîfe'yi istidlalde bulunurken kendi re'yi ile hareket etmesi sebebiyle eleştirdiğini ifade eden Stewart, Şeyh Müfid'in Ebû Hanîfe'yi kastederek *eş-Şeyhu'd-dâll* başlıklı bir kitap kaleme aldığını ve eserinde Ebû Hanîfe'nin kusurlarını incelediğini belirtmiştir. Aynı şekilde bazı Şii kaynaklarda Câfer es-Sâdık'ın (v. 148/765) Ebû Hanîfe'yi dini konularda kıyâsa başvurması sebebiyle eleştirdiğini ve Ebû Hanîfe'nin Câfer es-Sâdık ile olan görüş ayrılığı sebebiyle Şii yazarlar tarafından olumsuz bir tarihî şahsiyet olarak algılandığını vurgulamıştır.⁶⁴ Stewart, özellikle Şeyh Müfid'in Ebû Hanîfe'nin Câfer es-Sâdık ile olan görüş ayrılığından hareketle Ebû Hanîfe'nin diğer mezheplerin tamamından farklı düşündüğünü, vardığı sonuçların Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olduğunu ve bu nedenle onun küfrüne hükmettiğini belirtmiş; ancak Câfer es-Sâdık'ın görüşlerinin diğer Sünnî mezheplerden de farklı olduğundan hiç bahsetmediğini ifade etmiştir.⁶⁵

62 Hallaq, Wael B., "Usûl al-Fiqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, 3/2 (1992), s. 196.

63 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 123.

64 Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy, Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake 1998, s. 106-107. Ayrıca bkz. Stewart, *age.*, s. 152-153.

65 Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, s. 149.

b. Ebû Hanîfe'nin Mezhebinin Yayılışı

Hanefî mezhebinin yayılışı ile ilgili değişik görüşler olmakla beraber bunlar mezhebin sistemleşerek İslam dünyasında kabul görmesini Ebû Hanîfe ile ilişkilendirmeyip, ilk halkayı temsil eden talebeleri ile onlardan sonraki dönemle ilintilendirmişlerdir. Ancak, aşağıda da görüleceği üzere bazı kaynaklarda mezhebin yayılışında Ebû Hanîfe'nin rolünün olduğu özellikle onun Mürcîî yaklaşımı ile temellendirilmekte, fikhî yaklaşımı üzerinde neredeyse hiç durulmamaktadır.

Usûl-i fıkıh alanında çalışmaları olan Bernard G. Weiss, diğer mezhep imam-ları gibi Ebû Hanîfe'nin de hukukî otoritesinin fetvâ vermede olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe, diğer mezhep imam-ları gibi bir hukuk doktrininin öğreticisi olmaktan ziyade bir müftî olarak hukukî faaliyetlerini sürdürmüş ve bu nedenle daha sonra gelen takipçileri kendilerini onun ismine nispet etmişlerdir. Weiss, mezheplerin kurucu simalarının fetvâlarının aynı zamanda onların eğitim yöntemleri olduğunu ve doktrinlerinin tamamının kendilerine sorulan sorulara verdikleri cevaplardan müteşekkil olduğunu belirtmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin yakın talebeleri olan Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed de birer müctehid olmalarına ve bazı konularda hocalarından farklı düşüncelerine rağmen mezhebin Ebû Hanîfe'ye nispetle anılmasının sebebi, mezhebin doktriner yapısını teşkil eden birçok temel ilkenin Ebû Hanîfe tarafından vazedilmesi ve bunların onun öğrencilerini bağlaması sebebiyledir.⁶⁶ Weiss'in burada çizdiği çerçeveye göre Ebû Hanîfe'yi yakın öğrencileri ile takipçilerinden ayıran temel faktör, onun ichtihadında diğerleri ile kıyaslandığında daha serbest olması ve ichtihad ilkelerini koymasındır.

Wael B. Hallaq, II/VIII. yüzyılın başlarında belirli yerlerde ders halkalarının oluştuğunu, ancak buralarda ders veren hocaları metodolojik olarak birbirlerinden ayırmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Hallaq, her hocanın kendi ders halkasında fıkıhın belirli bazı konularını öğrettiğini, daha sonraki dönemlerde görüldüğü gibi fıkıhın bütününe kuşatan bir ders anlayışının olmadığını ifade etmektedir. Ancak bu durumun II/VIII. yüzyılın ortasında değişmeye başladığını, fıkıhçıların bu dönemden itibaren kendi yöntemlerini oluşturmaya başladığını ve fıkıhın bütün konularını kuşatan dersler vermeye başladıklarını ve bu dönemde her fıkıhçının metodolojik kaygılarının bulunduğunu belirtmektedir. Ebû Hanîfe'nin etrafında oluşan ders halkasının da bu karaktere sahip olduğunu ifade eden Hallaq, onun hukuk düşüncesini özellikle İbrahim en-Nehâ'î'nin (v. 96/714) öğrencisi olan hocası Hammad b. Ebî Süleyman'dan (v. 120/737) devraldığını söyleyerek, Ebû Hanîfe'nin hukuk metodolojisinin Kûfe'deki entelektüel ortamın bir sonucu olduğunu ima etmiştir.⁶⁷

Hallaq, bir yandan Ebû Hanîfe'nin kendi seleflerinden devraldığı fikhî mirası geliştirdiğini ve bunu kendisinden sonrakilere aktardığını iddia etmiş, bir yandan da diğer mezhep imam-ları gibi onun hukukî karizmasının sonradan gelen Hanefî

66 Weiss, Bernard G., *The Spirit of Islamic Law*, Athens 2006, s. 130.

67 Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 153-154.

fakihler tarafından inşa edildiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre mutlak müctehid kavramının mezheplerin kurucu isimleri ile ilişkilendirilmesi ve mezheplerin sonradan onların isimleri ile anılmasının temelinde bu gerekçe yer almaktadır. Bu nedenle, sonradan gelen fıkıhçılar, dört mezhep imamının isimlerini mutlak icthad ile ilişkilendirmiş ve adeta onların kendi selefleriyle olan irtibatını görmezden gelerek hukukî karizmatik liderler oluşturmuşlardır. Hallaq bu görüşünü Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebi üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Şöyle ki; Ebû Hanîfe ve onun en önemli iki öğrencisi Ebû Yusûf (v. 182/798) ile Şeybânî (v. 189/804) mezhebin temel ilkelerini ortaya koymuş ve bu ilkeler daha sonra gelen fakihler tarafından takip edilmiştir. Kendilerinden sonra gelen fıkıhçılar ne kadar yetenekli olsalar da Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu bu prensiplere bağlı kalmak zorunda kalmışlardır. Hallaq, sonraki kuşak Hanefî fakihlerin, Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu prensipleri kendi seleflerinden devraldığı hususunda bir şüphelerinin olmadığını; ancak mezhebî otoritenin Ebû Hanîfe ile başlatıldığını ve bu konuda kendisinden öncekilerle hiç bir şekilde bir bağlantının kurulmadığını ifade eder.⁶⁸

Ebû Hanîfe'nin Tabiûn fakihlerinin görüşleriyle amel etmesi hususunda mezhep içinde iki farklı rivayet ve bunlara bağlı olarak iki farklı eğilimin olduğunu ifade eden Hallaq, Ebû Hanîfe'nin Tabiûn müctehidleri gibi kendisinin de müctehid olduğuna dair yaklaşımının onun bağımsız müctehid ve mezhebin kurucusu rolünü koşulsuz olarak teyid ettiğini; buna karşılık onun Tabiûn müctehidlerinin görüşleriyle amel ettiği yönündeki rivayetin Ebû Hanîfe'nin de onlarla aynı sonuca ulaşan bir müctehid olduğunu tasdik ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla her iki durum, Ebû Hanîfe'nin mezhebin kurucusu ve tartışmasız otoritesi rolünü teyid etmek için mezhep fakihleri tarafından kullanılmıştır.⁶⁹ Hallaq, Ebû Hanîfe'nin hukukî karizmasının oluşmasının sonraki döneme ait oluşunu onun iki öğrencisi olan Ebû Yusuf ve Şeybânî üzerinden açıklama yoluna gitmektedir. Buna göre Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin görüşlerinin Ebû Hanîfe, daha önceki müctehidler ve kendi görüşleri olmak üzere üç kaynağından söz edilebilir. Bunun bir sonucu olarak, her iki talebenin konumu Ebû Hanîfe'nin hocaları ile olan ilişkisi gibidir. Ancak Ebû Hanîfe'yi mezhebin kurucusu olarak ayrıcalıklı kılan durumun ne olduğunu sorgulayan Hallaq, mezhebin ondan önce veya sonra gelen birilerinin ismiyle anılmamasını değerlendirmiştir. Ona göre, Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin görüşleri Ebû Hanîfe ile aynı ağırlıkta varsayıldığı takdirde, neden Ebû Hanîfe mezhebin kurucusu kabul edilmiştir? Hallaq bu soruyu, Serahsî'den yaptığı bir alıntı ile cevaplamaya çalışmış ve Ebû Hanîfe'nin daha sonra gelen kuşaklar tarafından mezhep kurucusu olarak kurgulandığını ve bunun da genel kabul gördüğünü belirtmiştir.⁷⁰

Hanefî mezhebinin erken dönem yayılışı üzerine çalışmaları olan Nurit Tsafir, büyük oranda Schacht ile Madelung'un fikirlerinden etkilenerek Hanefî mezhebinin İsfahan'daki yayılışında, Züfer b. Huzeyl'in önemli bir rolü olduğunu

68 Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, s. 24-28.

69 Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, s. 27-28.

70 Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, s. 29-31

belirtmektedir. Ona göre Ehl-i hadîs çok erken dönemlerden itibaren İsfahan'da bulunmakla beraber Hanefî fıkıh düşüncesi de II/VIII. yüzyılın ortalarından itibaren bölgede varlık bulmuş ve İmâm Züfer'in aynı dönemde Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği hadîsler İsfahanlı alimler arasında yaygınlık kazanmıştır. Ehl-i hadîsin her zaman güçlü olduğu İsfahan'da, Selçuklularla beraber güçlenen Hanefî mezhebi Ebû Hanîfe'nin ders halkasında rivayet edilen hadîslerin dolaşıma girmesiyle beraber varlık bulmuştur.⁷¹ Süfyan es-Sevrî'nin Ehl-i hadîsin, Ebû Hanîfe'nin de Ehl-i re'yin lideri olduğunu ifade eden Tsafirir, Süfyan es-Sevrî'nin ders halkasına katılan öğrencilerin Ebû Hanîfe ve Züfer'den hadîs rivayet etmelerinin Ebû Hanîfe'nin İsfahan'da saygın bir yere sahip olduğunu gösterdiğini belirtmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinden ziyade rivayet ettiği hadîslerin İsfahan'da yaygınlık kazanması, zamanla Ebû Hanîfe'nin ilmi otoritesinin kabul edilmesini sağlamış ve onun görüşleri etrafında bir mezhep tesis edilmesine yol açmıştır. Özellikle İsfahan gibi Ehl-i hadîsin güçlü olduğu bir yerde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin hadîs rivayeti yoluyla gitmesi de ayrıca önemli bir avantaj sağlamıştır.⁷² Tsafirir, Hanefî mezhebinin özellikle İran'da yayılmasında Ebû Hanîfe'nin Mürciî görüşlerinin yanısıra ondan rivayet edilen hadîslerin etkili olduğunu söyleyerek kendisinden önceki Oryantalist literatürde kıyâsa verilen merkezi rolün dışında bir faktörün etkili olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Hitti, Ebû Hanîfe'nin hiçbir kitabının bulunmadığını ve görüşlerinin, Ebû Yusuf'un başını çektiği öğrencileri tarafından bize iletildiğini belirtmektedir. Ardından, Hanefîliğin dört mezhebin birincisi olarak ortaya çıktığını ve onlar arasında öncü bir role sahip olduğunu ifade etmektedir.⁷³ Joseph Schacht da Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanında bizzat kendisinin herhangi bir eser kaleme almadığını, ancak görüşlerini öğrencilerine açarak onlarla tartıştığını ve bu nedenle Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine ait eserlerin onun hukuk doktrininin ana kaynaklarını teşkil ettiğini belirtmektedir. Bu çalışmalar arasında Ebû Yusuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*'sı ile *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*'si ve Şeybânî'nin *el-Hücc'e*'si ile *Muvatta'* rivayetini saymaktadır. Schacht, Ebû Hanîfe'nin fıkın silsilesini teşkil eden hocalarının görüşlerinin temel kaynakları olarak da Ebû Yusuf'un *el-Âsâr*'i ile Şeybânî'nin *el-Âsâr*'ını zikretmektedir.⁷⁴

Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin onun geliştirmiş olduğu fikhî yöntemden ziyade başka yollardan yayıldığına dair iddialar Oryantalist literatürde geniş yer bulmaktadır. Bu iddialardan biri Nimrod Hurvitz'e ait olan, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin aile bağları ile yayıldığı görüşüdür. Hurvitz, Hanbelî mezhebinin tesisinde Ahmed b. Hanbel'in ailesinin önemli bir rolü olduğunu izah ederken aynı duruma Şafî ve Hanefî mezhepleri için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Hurvitz, ilginç bir şekilde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin kendisinden sonra yayılmasını onun

71 Tsafirir, Nurit, "The Beginnings of The Hanafi School in Isfahan", *Islamic Law and Society*, 5/1 (1998), s. 1-8.

72 Tsafirir, "The Beginnings of The Hanafi School in Isfahan", *Islamic Law and Society*, s. 9.

73 Hitti, *Makers of Arab History*, s. 170.

74 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 123.

aile bağlarıyla açıklamaktadır. Her üç mezhep imamının önemli öğrencileri ile takipçilerini atlayarak, aynı aile bireylerine tabakat eserlerinde yer verilmesinden hareketle mezheplerin oluşumunda aile bağlarının önemli bir role sahip olduğunu ifade eden Hurvitz, İmâm Şâfiî'nin oğlu Muhammed ile kızı Zeynep'ten olan torunu Ahmed b. Muhammed b. Abdullah'ın Şâfiî tabakat eserlerinde isimlerinin zikredilmesini buna delil olarak göstermektedir. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammad (v. 176/793) ile torunu İsmail'in (v. 212/827) Hanefî tabakat kitaplarında zikredilmesinden hareketle, Hanefî mezhebinin oluşumunda ve daha sonra yayılmasında aile bağlarının önemli bir rolünün olduğunu iddia etmektedir.⁷⁵

Hanefî mezhebinin gelişiminde rol alan öğrenciler ile mezhebin temel kaynakları dikkate alındığında, Hurvitz'in bu yaklaşımının tamamen isabetsiz olduğu görülecektir. Nitekim Schacht, Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılan öğrencilerinden oğlu Hammâd ve torunu İsmail'i saydıktan sonra Züfer (v. 158/775), Dâvud et-Tâî (v. 165/782), Ebû Yusuf (v. 182/798), Ebû Mut' el-Belhî (v. 183/799), Şeybânî (v. 189/805), Esed b. 'Amr (v. 190/806), Hasan b. Ziyad (v. 204/819) ve Abdullah b. Mübarek'in (v. 181/797) isimlerini zikretmektedir.⁷⁶ Hanefî mezhebine ait kaynakların bu isimlerden özellikle Ebû Yusuf ile Şeybânî'ye yaptığı referanslar diğerleri ile, özellikle de Ebû Hanîfe'nin soyundan gelenler ile mukayese edildiğinde arada önemli bir farkın olduğu görülecektir. Hatta Schacht *The Origins*'ta sünnet tartışmaları çerçevesinde Iraklı fakihlerin görüşlerine yer verdiği bölümlerde⁷⁷ Ebû Hanîfe'den ziyade Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed üzerinde durmaktadır. Onun bu yaklaşımı, bir yandan Ebû Hanîfe'nin bu iki öğrencisinin mezhebin gelişimindeki öncü konumlarını ortaya koymuş; diğer yandan da Oryantalist literatürde Ebû Hanîfe'nin mezhebin kurucu figürü olmasına rağmen Hanefî fıkah düşüncesinin oluşumundaki rolünün sönük bir şekilde ele alınmasında etkili olmuştur.

3. Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri: Mürcie'nin Önde Gelen İsmi ve Halku'l-Kur'ân Meselesi

Oryantalist literatürde Ebû Hanîfe'nin fıkıhçılığından daha çok kelimî görüşleri üzerinde durulmuş ve onun yaşadığı çağda tartışmasız bir şekilde Mürcie'nin önde gelen lideri olduğu kabul edilmiştir. Özellikle Abbasiler dönemindeki siyasi olaylara karşı sergilediği tavır ve Hanefî mezhebinin yayıldığı bölgelerdeki akidevî eğilimlerden hareketle onun Mürciî olduğu iddiası çok erken dönemlerden itibaren Şarkiyatçı literatüre konu olmuş ve daha sonra gelen araştırmacılar da klasik dönem Şarkiyatçıları olduğu gibi takip etmişlerdir. Erken dönemlerden itibaren Ebû Hanîfe'nin siyasi fikirleriyle bağlantılı bir şekilde akaid ile ilgili görüşlerine ilgi duyan çalışmaların yapılması, kimi son dönem kaynaklarda onun fıkıhçılığın-

75 Hurvitz, Nimrod, *The Formation of Hanbalism, Piety into Power*, London 2002, s. 78, dn. 26.

76 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 124.

77 Çalışmanın tamamında hakim olan bu bakış açısı için özellikle bkz. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 27-34.

dan ziyade siyasi ve kelimî yaklaşımıyla ön plana çıkan bir İslam alimi olduğuna dair bir algı oluşmasını sağlamıştır.

Ebû Hanîfe'nin kelimî görüşlerine ilgi duyanların başında Joseph Schacht gelmektedir. Özellikle Ebû Hanîfe'ye atfedilen bazı eserler ile öğrencilerinin kaleme aldığı çalışmalardan hareketle onun fikirlerini inceleyen Schacht, Ebû Hanîfe'yi önemli bir etkiye sahip ilahiyatçı olarak tasvir eder. Schacht'a göre Ebû Hanîfe, akıldan ziyade nakle dayalı olarak ümmet düşüncesinin, birleştirici bir prensip olan sünnetin, aşırılıktan kaçıp orta yolu takip eden orta yol ideolojisinin teşkil ettiği geleneksel akide anlayışının öncüsüdür. Ona göre bu gelenek, her ikisi de Ebû Hanîfe'nin ders halkasında yer alan öğrencilerin çalışmaları olan *el-Fıkhu'l-ebzat* ve yanlışlıkla Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim*'de geçmektedir. Aynı şekilde bu yaklaşım, daha sonraki dönemlerde kaleme alınan Tahâvî (v. 321/933) ile Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (v. 383/993) akâid kitaplarında da yer almaktadır.⁷⁸

Schacht, 1964'te yayımlanan makalesinde *Kitâbu'l-âlim ve'l-müte'allim*'i erken dönem Mürcie metni olarak inceler. Schacht, Ebû Hanîfe'nin Mürcie'ye mensup olduğu ve kelimî konular ile ilgili çalışmalarının Mürcie'nin kaynakları arasında yer aldığı hususunda Von F. Kern'den etkilenmiştir. Kern, 1912'de yayımlanan makalesinde *Kitâbu'l-âlim ve'l-müte'allim*, *el-Fıkhu'l-ebzat* ve *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî*'yi erken dönem Mürcie kaynakları arasında zikretmektedir.⁷⁹ Schacht da Kern'in işaret ettiği bu hususu, makalesinde sistematik bir şekilde ele almış ve bu yaklaşımı temellendirecek önemli argümanlar ileri sürerek *Kitâbu'l-âlim ve'l-müte'allim*'in tamamının Mürciî görüşler ile dolu olduğu kanaatine sahip olmuştur.⁸⁰ Schacht'a göre elimizde Ebû Hanîfe'ye ait tek orijinal eser, kendi Mürciî görüşlerini ince bir şekilde savunmak için Osman el-Bettî'ye gönderdiği mektuptur.⁸¹ Wensinck'in *Fıkhu'l-ekber I*'in Ebû Hanîfe'ye ait olmasının uygun olduğuna dair görüşünü kabul eden Schacht, bu çalışmada Ehl-i sünnetin Hâricî, Kaderî, Şii ve Cehmî görüşlere karşı duruşunun savunulduğu; buna karşılık Mutezilî ve Mürciî görüşlerin eleştirilmediği ve bunun da müellifin Mürciî olduğunu ve Mutezilî'nin bu dönemde henüz ortaya çıkmadığını gösterdiğini ifade etmiştir. Bundan hareketle Schacht, her ne kadar Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-ekber I*'i kaleme aldığına dair bir delil bulunmasa da bu kısa eserde savunulan görüşlerin Ebû Hanîfe'nin orijinal görüşleri olduğunun söylenebileceğini belirtmektedir. Schacht, *Fıkhu'l-ekber II* ve *Vasiyyetü Ebî Hanîfe* başlıklarını taşıyan çalışmalar ile Ebû Hanîfe'ye atfedilen başka birçok eserin ona ait olmadığını söylemektedir.⁸²

Ebû Hanîfe'nin kelimî görüşleri ile ilgili müstakil olarak kaleme alınan bir çalışma bulunmamasıyla beraber Madelung'un, Mürcie'nin Horasan ve

78 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 123.

79 Kern, Von. Fr., "Murgitische und antimurgitische Tendenztraditionen in Sujuti's al la'ali al masnu'a fi l ahadit al maudu'a", *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 26 (1912), s. 169, dn. 1.

80 Schacht, Joseph, "An Early Murci'ite Treatise: The Kitâb al-Âlim wal-Muta'allim", *Oriens*, 17 (1964), s. 101.

81 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 123-124.

82 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 124.

Maveraünnehir’de erken dönem tarihi üzerine 1982 yılında kaleme aldığı makalesinin bu konuda yapılan araştırmalara önemli etkileri olmuştur. Madelung bu makalesinde Ebû Hanîfe’nin Irak’taki Mürcie’nin önde gelen temsilcisi olduğunu iddia eder.⁸³ Hanefî mezhebinin yayılışı ile Ebû Hanîfe’nin Mürciî görüşlere sahip olması arasında irtibat kuran Madelung, Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin Doğu Horasan’da yayılmasının onun bu kimliği ile yakından ilişkili olduğunu kaydeder ve bunu “*Ebû Hanîfe, tartışmasız bir şekilde doğudaki Mürcie’nin politik olmasa da manevî lideri oldu*” şeklinde ifade eder. Madelung, Belh, Cüzcân ve Toharistan gibi bölgelerde Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin takip edildiğini ve buraların Mürcie’nin önemli merkezleri olduğunu; bu nedenle Kufe’de Ebû Hanîfe karşıtı olan ilim adamlarının Belh’i, Mürciâbâd olarak isimlendirdiklerini söyler.⁸⁴ Ebû Hanîfe’nin Belh’te oluşturduğu bu etki sebebiyle uzun bir dönem oraya atanan kâdıların Hanefî ve Mürciî olduğunu kaydeden Madelung, bunların başında Ebû Mutî‘ el-Belhî’nin (v. 197/813) geldiğini ifade etmektedir.⁸⁵ Madelung’un temel tezi, Hanefîliğin Maveraünnehir’de Ebû Hanîfe’nin Mürciî görüşleri ile beraber yayıldığı şeklindedir.

Ebû Hanîfe ve onu takip edenlerin Mürciî görüşleri sebebiyle dönemin önde gelen alimleri tarafından eleştirildiğini ve Ebû Hanîfe’ye yönelik ağır ithamlarda bulunduğu ifade eden Madelung, Ebû Hanîfe ve takipçilerinin Mürciî görüşlerini eleştirenlerin başında A‘meş (v. 148/765), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Hasan b. Salih el-Hayy ve Vekî‘ el-Cerrâh’ın (v. 197/812) geldiğini kaydeder. Bu ilim adamlarının, Mürcie’nin tehlikeli bir heretik hareket olduğuna dair kampanyalarının Ebû Hanîfe üzerinden sürdürüldüğünü belirten Madelung, Ebû Hanîfe’nin Kur’ân ile ilgili görüşleri sebebiyle ağır bir şekilde eleştirildiğini kaydeder.⁸⁶ Ebû Hanîfe’nin Mürciî olduğunu kabul eden Schacht da onun Mürciî olduğu ve bazı sapkın fikirlere sahip olduğu şeklinde propagandalara maruz kaldığını ifade etmekte; bunlara örnek olarak da Ebû Hanîfe’nin cehennem ebedî olmadığı ve devlete baş kaldırmanın meşru olduğu görüşünde olduğunun iddia edildiğini belirtmektedir.⁸⁷

Madelung, Ebû Hanîfe’nin Mürciî görüşlere sahip olması ile Kufe’deki ilim havzası ve dolayısıyla hocaları arasında da bir irtibat kurmaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe’nin Mürciî görüşlere sahip olan hoca silsilesinin kelâmî konulardaki yaklaşımları Kufe’deki ilim çevreleri tarafından kabul görmüştür. Madelung, Hammâd b. Ebû Süleyman’ın (v. 120/737) Ebû Hanîfe’nin Kufe’deki Mürciî hocalarından olduğunu iddia etmektedir.⁸⁸

83 Bkz. Madelung, Von Wilferd, “The Early Murji’a in Khurâsân and Transoxania and the Spread of Hanafism”, *Der Islam*, 59 (1980), s. 34. Hodgson da aynı şekilde Ebû Hanîfe’yi Mürcie’nin en meşhuru olarak ifade eder. Bkz. Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 264.

84 Bkz. Madelung, “The Early Murji’a in Khurâsân and Transoxania and the Spread of Hanafism”, *Der Islam*, s. 36.

85 Bkz. Madelung, “The Early Murji’a in Khurâsân and Transoxania and the Spread of Hanafism”, *Der Islam*, s. 37.

86 Madelung, Von Wilferd, “Early Sunni Doctrine concerning Faith as Reflected in the “Kitâb al-Îmân” of Abû ‘Ubayd al-Qâsim b. Sallâm (d. 224/839)”, *Studia Islamica*, 32 (1970), s. 239.

87 Schacht, “Abû Hanîfa”, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 124.

88 Madelung, “Early Sunni Doctrine concerning Faith as Reflected in the “Kitâb al-Îmân” of Abû ‘Ubayd al-Qâsim b.

Madelung'un ileri sürdüğü tezler önemli takipçiler bulmuştur. Bunlar arasında yer alan Hallağ, Hanefî mezhebinin Horasan ve Maverâünnehir'de yayılışında Ebû Hanîfe ve onu takip eden bazı fakihlerin Mürciî görüşlerinin etkili olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Mürcie'nin Müslüman olmak için sadece iman etmenin yeterli olduğu ve dinî emirleri uygulamaya gerek olmadığı yönündeki görüşü ile Emevîlerin İslâm'a girenlerden aldıkları cizyenin bu yaklaşım sebebiyle yeni Müslüman olanlardan alınmaması, Hanefîliğin bu bölgelerde yayılmasının temel âmili olmuştur. Hallağ, Ebû Hanîfe'nin temel öğretisi olarak Mürciîliğin Horasan ve Maverâünnehir toplumu tarafından benimsendiğini ve bu sayede Hanefî mezhebinin de yayıldığını belirterek⁸⁹ Ebû Hanîfe'nin akidevi olarak Mürciî olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde Nurit Tsafrir, Hanefî mezhebinin Horasan ve Maverâünnehir'de yayılmasını, Ebû Hanîfe'nin Mürciî görüşlerinin bu bölgelerde İslâm'a girme hareketlerinde etkili olmasına bağlamaktadır.⁹⁰

Christopher Melchert de Ebû Hanîfe'nin Mürcie'nin lideri olduğu görüşünü savunmuş ve onun önde gelen bazı öğrencilerinin de aynı şekilde Mürciî olduklarını belirtmiştir. Melchert, III/IX. yüzyılın ortalarından sonra Mürcie'ye mensup kimselerin kaynaklarda zikredilmediğini, bu dönemden sonra Mürciî olanların muhtemelen Mutezile'ye karıştığını ifade ederek Ebû Hanîfe takipçilerinin bu yıldan sonra Mutezili olduklarını ima etmiştir.⁹¹ Melchert buna ilave olarak, Şii kaynaklardan hareketle Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Bişr el-Merisi'nin Hz. Talha ve Zübeyr'e karşı Hz. Ali'yi savunduklarını belirtmiş ve Ebû Hanîfe'nin hayatının son dönemlerinde hapsedilmesinin asıl gerekçesinin Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşü ve kendisine önerilen kadılık görevini kabul etmemesinden ziyade Hz. Ali taraftarlarını desteklemesi sebebiyle olduğunu belirtmiştir.⁹² Melchert bu konudaki görüşlerini, büyük oranda Schacht'ın Ebû Hanîfe'nin hapsedilmesi ile ilgili iddiaları üzerine kurmuştur. Zira Schacht, Ebû Hanîfe'nin hapsedilme gerekçesinin kaynaklarda iddia edildiği gibi kâdılık görevini reddetmesinden ziyade, yönetime karşı sarfettiği bazı sözler sebebiyle olduğunu ifade etmektedir.⁹³

Toshihiko İzutsu da Ebû Hanîfe'yi Mürciî kabul etmektedir. İzutsu, îmân ve İslâm kavramlarını incelediği çalışmasında Mürcie'nin bu konulardaki görüşlerine değinmiş ve bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin Mürciî görüşlere sahip olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴ İzutsu, Ebû Hanîfe ve mezhebinin Mürcie'nin entelektüel yönünü temsil ettiğini ve bunun daha sonraki dönemlerde Semerkant bölgesinde Mâturidilik olarak ortaya çıktığını belirterek, Hanefilik üzerinden Mürcie ile Mâturidilik arasında bir bağlantı kurmuştur.⁹⁵

Sallâm (d. 224/839)", *Studia Islamica*, s. 240.

89 Hallağ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 170.

90 Tsafrir, "The Beginnings of The Hanafi School in Isfahan", *Islamic Law and Society*, s. 1.

91 Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, s. 56-58.

92 Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, s. 58-59.

93 Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, I, 123.

94 İzutsu, Toshihiko, *The Concept of Belief in Islamic Theology, A Semantic Analysis of İmân and İslâm*, Lahore 2005, s. 99.

95 Bkz. İzutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, s. 105.

Ebû Hanîfe'nin Mürcîi olduğuna dair yaygın kanaat, bazı Oryentalistler tarafından ihtiyat ile karşılanmıştır. Bunların başında J. Meric Pessagno gelmektedir. Mürcie'nin î mân ile ilgili görüşlerini incelediği makalesinde Pessagno, Mürcie'yi re'ye meyyal bir grup olarak kabul etmenin uygun olmadığını savunmaktadır. Klasik kelâm kaynaklarındaki tasnifleri, tartışmaları ve Oryantalistlerin bu konulardaki yaklaşımlarını değerlendiren Pessagno, Ebû Hanîfe'nin Mürcîi olduğunu kabul etme hususunda aceleci davranmamaktadır. Bunu desteklemek için Schacht'ın Mürcie'nin Emeviler döneminde Müslüman toplumun büyük çoğunluğunun görüşünü yansıttığı yönündeki iddiasını aktarmakta ve bunun makul bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Şehristânî'nin, Ebû Hanîfe'nin Kaderiyye ve Mutezile karşıtı görüşleri sebebiyle Mutezile tarafından Mürcîi olarak itham edildiği ve Mutezile'nin kendisine karşı olan herkesi bu şekilde nitelendirdiği şeklindeki yaklaşımına da katılmaktadır. Dolayısıyla Pessagno, Ebû Hanîfe ve Mürcie arasında kurulan ilişki hususunda diğer Oryantalistlere göre daha temkinli bir yol izlemektedir.⁹⁶

Ebû Hanîfe hakkındaki önemli iddialardan birisi de Onun halku'l-Kur'an meselesi ile ilgili görüşleridir. Hatîb el-Bağdadî'nin *Tarih*'indeki rivayetlerden hareketle halku'l-Kur'an meselesinde Ebû Hanîfe'ye yöneltilen ithamlara yer veren Oryantalist literatür, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerinin Hanefî mezhebi tarafından benimsendiğini kabul etmektedir. Örneğin Christopher Melchert, Hanefî mezhebinin III/IX. yüzyılda Ehl-i hadîs ile girdiği münakalaşar neticesinde onlara yaklaştığı görüşünü savunmuş ve Hanefilerin halku'l-Kur'an, ircâ' ve Ali bağlılığı ithamlarına cevap vermeye çalışmalarını bu yakınlaşmayı sağlayan dinamikler arasında zikretmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü savunmuş ve kendisinden sonra gelen Hanefiler, özellikle Ehl-i hadîs in bu konuda yönelttikleri eleştirileri cevaplamaya çalışarak Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahluk olduğu görüşüne sahip olmadığını ispatlama çabasına girdiklerini belirtmiştir. Ona göre, Sünnî bir okulun kurucusunun Kur'an'ın mahluk olduğunu savunması ciddi bir meşruiyet problemi doğurduğundan, halku'l-Kur'an ile ilgili olarak Ebû Hanîfe etrafında oluşan şüphelerin giderilmeye çalışılması dönemin Hanefî fakihlerinin mesaisini bu konuya teksif etmesine yol açmıştır.⁹⁷

Ebû Hanîfe'nin siyasi ve sosyal meseleler ile ilgili fikirleri daha çok kelamî görüşleri bağlamında ele alınmakta ve genel olarak Mürcîi eğilime sahip olduğu için pasif bir kişilik olarak anılmaktadır. Ancak bazı yazarlar onun yönetime karşı tavrının ifade edildiğinden farklı olduğunu değişik örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunlardan biri de Hallaq'tır. Ona göre Ebû Hanîfe, kendisine yapılan kâdılık teklifini reddetmiş ve bundan dolayı hapsedilerek eziyete maruz kalmıştır.⁹⁸ Hallaq, Ebû Hanîfe'nin hapsedilmesini onun, yönetimin teklif ettiği bir

96 Pessagno, J. Meric, "The Murjîa, Î mân and Abû 'Ubayd", *Journal of the American Oriental Society*, 95/3 (1975), s. 382.

97 Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, s. 54-56.

98 Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 181.

görevi reddetmesine bağlayarak, Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali taraftarlığı sebebiyle hapsedildiğini savunanlardan ayrılmıştır.

Ebû Hanîfe'nin, kendi döneminde meydana gelen siyasî olaylara karşı duruşunu onun politik bir aktivist olmadığına yoran Michael Cook, iyiliği emir-kötülüğü nehiy düşüncesini ele aldığı eserinde Ebû Hanîfe'nin katı tutum ile yumuşak arasında bir yol takip ettiğini belirtmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki duruşunun çok fazla ihtiyatlı olduğu eleştirilerinin tarihsel olarak doğru olmayacağını; zira Ebû Hanîfe'nin, toplumda meydana gelen kargaşalarda iyiliği emir ve kötülüğü nehyin fayda vermediği durumlarda adaleti isteyenlerin safında savaşılabileceğine dair görüşünün bu tür eleştirilere cevap teşkil ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca onun gerektiğinde savaş taraftarı olması ile Hz. Ali yandaşlarına olan sempatisinin de bunu desteklediğini belirtmiştir. Cook, buna ilave olarak Ebû Hanîfe'nin iyiliği emir-kötülüğü nehyin dinî bir sorumluluk ve gereklilik olduğu kanaatinde olduğunu söylemektedir.⁹⁹ Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşleri, *el-Fıkhü'l-ebsat*'ta da geçtiği üzere bunun bir zorunluluk olduğunu kabul etme yönünde olmakla beraber, var olan ortamın dikkate alınarak hareket edilmesi şeklindedir.¹⁰⁰

SONUÇ

Oryantalist literatürde Ebû Hanîfe algısının tasvirî bir şekilde ele alındığı bu çalışmada görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe'nin, ilk dönem Oryantalistlerden itibaren çok az araştırmaya konu edildiğini ve başka alimlerle mukayese edildiğinde İslam düşüncesine ve İslami ilimlere katkısı oldukça sınırlı olan pasif bir tarihî figür olarak tasvir edildiğini söylemek mümkündür. Özellikle İslam hukuk ilminin kurucu isimlerinden biri olması ve teşekkül dönemindeki etkin rolü dikkate alındığında, geliştirmiş olduğu düşünce sistemine gerek İslam dünyasında, gerekse Batı akademisinde hak ettiği değerin verilmediği ve henüz ciddi çalışmalara konu edilmediği görülür.

Ebû Hanîfe'nin fikhî düşüncesi, birkaç istisna dışında, Ehl-i re'yn önde gelen siması ve kıyâs savunuculuğu olarak değerlendirilmekte; fıkıh ve fıkıh usûlünde onun geliştirdiği yöntemler üzerinde durulmamaktadır. Halbuki, Ebû Hanîfe'nin geliştirmiş olduğu teorik yaklaşım, kendi öğrencilerinden itibaren önemli tesirler oluşturmuş ve bunlar zamanla başka fıkıh ekollerini de etkileyecek bir boyut kazanmıştır. Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanında sahip olduğu etki bazı çalışmalarda oldukça basit görülmüş ve Hanefî mezhebinin kuruluşunda Ebû Yusuf ile İmâm Muhammed'e ondan daha fazla yer verilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin kelamî görüşlerine daha çok Mürcie çerçevesinde yer verilmekte, neredeyse bütün Oryantalist literatürde onun Mürcie'nin önde gelen isimlerinden biri olduğu üzerinde ittifak edilmektedir. Ebû Hanîfe-Mürcie ilişkisi onun fıkıh alanında geliştirmiş olduğu sistemin önüne geçerek fikhî görüşlerini örtecek

99 Cook, Michael, *Commending Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2004, s. 8-9.

100 Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ebsat* (nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri), y.y., 2001, s. 44.

kadar ileri götürülmekte ve mezhebinin yayılma başarısı, Ebû Hanîfe'nin Mürcîî görüşleri ile ilişkilendirilmektedir. Özellikle Hanefî mezhebinin Orta Asya'da yayılışı, Ebû Hanîfe'nin Mürcîî görüşlerine bağlı olan talebelerinin çabalarının sonucu olduğu belirtilmektedir.

Ebû Hanîfe'nin Abbasî yönetimine karşı tavrı bazı kaynaklarda Mürcîî görüşleri ile irtibatlı bir şekilde incelenmekte ve genel olarak siyasi duruşu pasif bir tavır olarak değerlendirilmektedir. Bunun yanısıra, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahluk olduğu görüşüne sahip olduğu ve bu nedenle kendi çağdaşı olan alimler tarafından ciddi bir şekilde eleştirildiği kabul edilmektedir. Ebû Hanîfe'nin gerek bu tutumunun, gerekse hadîsin karşısına kıyâs yöntemini koymasının Hanefî mezhebi için bir meşruiyet problemi doğurduğu ifade edilmiş; daha sonra gelen takipçilerinin bu sorunu aşmak için çeşitli çabalar içerisine girerek, Ebû Hanîfe'ye atfen müsnedler kaleme aldıkları ve bu şekilde kendilerini eleştirenlere yaklaşmaya çalıştıkları iddia edilmiştir.

EBÛ HANİFE'NİN DİN ANLAYIŞINDA İNSAN MERKEZLİLİK

Dr. Hülya TERZİOĞLU*

Anthropocentrism in Abu Hanifa's Theology Conception

This article looks into some of the theological and judicial views of Abu Hanifah which form the basis to his anthropocentric approach to theology. To this end, his confidence in the human intellect is illustrated by the following: the prominent elements of his definition of belief, namely, it consisting of only assent and confession; the contribution of the said definition to the relation between belief and works; his approach to the cardinal sin issue, his prospect to man's fatality and behest and the ability to know God without revelation. In addition to his inclination in favor of man, on the theoretical level of the God-man relation, his employment of the *istihsan* method on the practical level is also examined. It is said that the *istihsan* method, is based upon the principle of non-contradiction between reason and revelation, as well as being a new and rational approach to guarantee the provision of justice.

Key Words: Abû Hanifah, Theology, Religion

GİRİŞ

Kur'an'da insan için "yaratılmışların en şereflisi" tanımı yapılmıştır. Bu kıymetli mevki Allah-insan ilişkisini vurgulayan âyetlerde de gözlenmektedir. Allah Teâlâ kendisini düzenli yaratma, rızık verme, hidayet etme, adalet ve rahmet gösterme gibi kavramlar çerçevesinde tanımlamaktadır. Seçilen kelimelerde Allah'ın dünya ile ve özelde de insan ile iletişiminin ortaya çıkardığı sıfatlar ve eylemler dikkati çekmektedir. Bu sebeple esmâ hariç, yalnızca Allah kavramının altı binden fazla kullanıldığı kutsal metinde ilgi merkezinin insan olduğu aşikârdır. Hatta Yüce Yaratıcı'nın kendisini insana ve onun dünyadaki hayatına nispetle anlattığı söylenebilir.

Kur'an'da yaratılışı, mahiyeti ve gayesi ile bir bütünlük içerisinde anlatılan insan türünün ilk örneği kabul edilen Hz. Adem, Allah Teâlâ tarafından özel bir ihtimamla yaratılmış ve varlık alanına çıkarılmıştır. Aslı topraktan olan bu varlığa Allah "ruhum" dediği varlık ilkesinden üflemiş ve ona varlıklar üzerinde tasarruf

* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, İlim ve Fazilet Vakfı Eğitim Kurumları.

yetkisi vererek onu meleklerden üstün bir konumda tanımlamıştır.¹ İnsanın hem beden hem de ruhen üstün yaratıldığını açıkça ifade eden âyetler de vardır. “*İncire, zeytine, Sina Dağı’na ve şu emin beldeye yemin ederim ki, biz insanı en güzel biçimde yarattık.*”² Bu güzellik surette tezahür ettiği kadar insanın taşıdığı akıl, irade ve ahlâkla birlikte sahip olunan bütün üstün kabiliyetleriyle tanımını bulmaktadır.

Allah’ın insana rahmeti, peygamber göndermesi, kitap indirmesi ve hidayet etmesi, yani yol göstericiliği ile en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Ancak bunların daha da üstünde insana iyi ve kötüyü seçebilme gücünün verilmesi lütfu vardır.³ İnsanların O’nu “rab”olarak tanıyacaklarına dair ezelde verdikleri söz de buna eklenince yol göstericilik vasfı insan için de söz konusu olmaktadır. İnsan bir yandan “halife” sıfatıyla yaratılması ve dünyadaki tüm yaratılmışların onun istifadesine sunulmasıyla varoluşsal bir değer ve üstünlük sahibiyken, diğer yandan Yaratıcısını, âlemi ve insanı anlama yetisi ve yetkisi ile de işlevsel bir değer taşımaktadır. Bu işlevsel değeri de şüphesiz sahip olduğu akılla elde etmiştir. Âyetlerin hemen hemen onda birinde çeşitli kullanım ve fonksiyonlarını gösteren kavramlarla dile getirilen akıl için taakkul, tedebbür, tefekkür, anlama, nazar, idrak etme ve ibret alma kavramlarının altı çizilmektedir.⁴ İsim-mastar şeklinde değil de fiil kalıplarıyla fonksiyonel içerikte kullanılan bu kavramlar akla sahip olmaktan ziyade onu kullanmanın kıymetine işaret etmektedir. Şu halde insan, akıyla insan ve akıyla inanandır.

Kur’an’a göre insanın hidayete ermesi ve doğru yolu bulması aklını kullanmasıyla ilgilidir. “(Cehenneme atılanlar) şayet (peygambere) kulak vermiş ve aklımızı kullanmış olsaydık şu çılgın alevli cehennemlikler içinde bulunmazdık, derler.”⁵ Cenâb-ı Hakk’ın bunca canlı içinde insana değer verip onu peygamberlerin tebliğlerine muhatap kılmasının sebeplerinden bazılarını şu şekilde detaylandırmak mümkündür:

a) İnsanın yaratılışı: İnsan en güzel şekilde yaratılmış, kendisine güzel bir biçim ve suret verilmiştir. Yaratıcı ona bizzat ruhundan üfleyerek varlık düzlemine çıkarmış, sonra da algı, öğrenme ve hissetmenin en temel gerekleri olan gözler, kulaklar ve gönüller bahşetmiştir.⁶

b) Allah’tan gelen bilgilerle donatılması: “Adem’e isimlerin öğretilmesi” şeklinde ifade edilerek başlanan bu süreç aslında insana aklın temel(apriorik) ilkelere bildirilmesi ve evrende yaşamak adına gerekli bilgilerin takdimi demektir. Daha sonra insana kalemle yazmayı ve bildiklerini kayıt altına almayı öğreten Allah ona bilmediklerini de öğrettiğini ifade etmektedir. İnsan düşüncelerini açıklama özelliğine sahip kılınmıştır. Öğüt alması için gözlerini aydınlatan nur, ilim

1 el-Bakara 2/30-34.

2 et-Tin 95/1-5.

3 eş-Şems 91/8.

4 el-Bakara 2/ 44, 164; Âl-i İmrân 3/ 90,169; el-En’âm /50, 104; Yûnus 10/ 16, 67; Hûd 11/ 51; er-Ra’d 13/3 el- Enbiyâ, 21/ 10, 67, vd.

5 el-Mülk 67/ 10.

6 el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72; et-Tin 95/4.

ve hikmet verilmesi ve Kur'ân'la şerefendirilmesi bu ilahî bilgilendirmeyi ikmal etmiştir.⁷

c) **Özgür irade sahibi kılması:** Özgür irade sorumluluğun ön şartıdır. Ceza ve mükâfatla sonuçlanacak bütün eylemler için bu ön şart devrede olmalıdır. Bu yüzdendir ki insana doğru yol gösterilmiş, ancak yol ayrımında kendi seçim ve eylemleriyle baş başa bırakılmıştır. Zira bu üstün özelliğin bedeli ya ilâhî rıza ile aziz olmak, ya da ilâhî azapla zelil olmaktır.⁸

d) **Kâinata bir ölçü ve denge konulması ve her şeyin insanın hizmetine sunulması:** İnsana verilen değer sebebiyledir ki kâinat, tüm ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir nizamla onun istifadesine sunulmuştur. Yerde ve gökte ne varsa bir ölçüyle yaratılmıştır. Öyle ki bu ahenk ve düzen hem kendi içinde taşıdığı sebep-sonuç ilişkisiyle, hem de estetik değer taşımasıyla başlı başına bir güzelliştir. İnsan kâinattan istifade etmenin yanı sıra söz konusu ahenk ve ölçü sayesinde ilim yapabilmektedir. Zerreden küreye kadar kâinattaki estetik değer her türlü sanat dalı alanında insan için ilham kaynağı olmuştur.⁹

e) **Halife tayin edilmesi ve ilâhî emaneti üstlenmesi:** “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik, fakat onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Nihayet bu emaneti insan yükledi...”¹⁰ İstilahta, emanet için birçok mânalar verilmiştir. Bunlar içerisinde en meşhur olanları şunlardır: Dini tekliflerin tamamı, farzlar, İslam'ın emirleri, insana ihsan edilen her nimet, akıl, yeryüzüne halife olma kabiliyeti.¹¹ Bu zor göreve talip olan insan çeşitli âyetlerde yeryüzünün vârisi, yeryüzünün hâkimi sıfatlarıyla anılmıştır. Yeryüzünde hak ve adaletin inşası ile her türlü kötülüğün giderilmesi görevi ona verilmiştir. Nebevî hakikatlerle desteklendikten sonra ise insanlığın iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet olma vasfını kazanmıştır.¹²

Kur'ân-ı Kerîm'in insana yüklediği anlam yukarıda anlatmaya çalıştığımız başlıklarla sınırlı değildir. Her şeyden önce o, ilâhî buyruğun muhatabıdır. İnsana verilen bu üstün yetenek, yani akıl kavramı modern dünyanın anladığının aksine mahiyetini kavramadan ve ona nüfuz etmeden fikirlerle sürekli oynayan şeytanca bir yetenek değildir. Akıl, hem zekâ hem de akletme melekesi olarak kullanılan ve en aziz görevi insanı Yaratıcısına bağlayan şeyi ifade eder.¹³ Seyyid Hüseyin Nasr'ın

7 el-Bakara 2/2,31; Âl-i İmran 3/3-4; en-Nisâ 4/174; el-Mâide 5/46; en-Neml 27/2; Lokman 31/3; er-Rahman 55/7; el-Alak 96/4-5.

8 el-Bakara 2/225, 256; en-Nisa 4/111; el-En'am 6/70,120,164; el-Enfâl 8/51; ez-Zümer 39/41; el-İnsan 76/2-3; el-Beled 90/8-10.

9 er-Ra'd 13/2; İbrahim 14/34; en-Nahl 16/14; el-Enbiya 21/22; el-Hac 22/36 er-Rahman 55/2,7; el-Mülk 67/3-4; et-Tin 95/4.

10 el-Ahzâb 33/72.

11 Abdullah b. Ahmed b. Muhammed en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, Beyrut, 1989, c. III, s. 1389; Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *Kitâbü't-teshîl fi ulûmi't-tenzîl*, Beyrut, 1983, IV, 144; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, II,538; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, ts.,VI, s.3934.

12 el-Bakara 2/30; Âl-i İmran 3/104, 110, 114; el-A'raf 7 /69,74,157; et-Tevbe 9/ 67,71,112; Yûnus 10/14,73;el-Hac 22/41; en-Neml 27/62; el-Haşr 59/21; el-Fâtır 35/39; es-Sâd 38/26.

13 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslamda İdealler Gerçekler*,(çev. Ahmet Özel), İstanbul, 1985, s.24.

isabetle ifade ettiği gibi aklın en önemli ve şerefli görevi yaratıcısını bulmak, sonra da O'nun yüklediği halife olma vasfını taşıyabilmektir.

İlâhî beyanda insanın tanımlanan bu konumuna paralel olarak İslâm'ın ilk dönemlerinde onu çevreleyen hayatın akışı ve sosyal realiteler en belirleyici kriter kabul edilmiştir. Dünyevî ve uhrevî umura ait tüm meseleler insandan ve vakadan hareket eden bir bakış açısıyla vahyin ışığında değerlendirilmiştir. İnen âyetlerin önemli bir bölümünün ya sorulan sorular veya bizzat yaşanan olaylar sebebiyle çözümcü ve aydınlatıcı bir mahiyette inzal olması nebevî yöntemin oluşumuna da katkı sağlamıştır. Bu yolla dinin yorumlanmasında kuralcı ve şekilci yaklaşımın en aza indirildiğini söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'in uygulamaları bu durumun yüzlerce örneğiyle doludur.

Şüphesiz Ebû Hanîfe (d.h.80-v. h. 150) hicrî II. yüz yıl gibi erken bir dönemde itikâdî ve fikhî konulara getirdiği kapsamlı, rasyonel ve pratik bakış açılarıyla belki de ilk aklî açılımın sahibidir. O, Kur'ân ve sahih sünnetle temellendirdiği düşüncelerini bunların ışığında yol alan akılla da desteklemiştir. Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in insanı merkeze alan bakış açısını hem itikâdî düşüncelerinde hem de bu itikat anlayışı üzerinde gelişen fikhî yaklaşımlarında sergilemiştir. Bu itibarla çağının tüm itikâdî, siyâsî ve sosyal çalkantılarına rağmen gösterdiği özgün duruşun altında insana ve onun aklına olan güven ile vahyi yorumlamadaki rasyonel gayret bulunmaktadır. Çalışmamızda Ebû Hanîfe'nin din anlayışı çerçevesinde Yaratıcı-insan ilişkisini tanımlarken insanı olumlu-olumsuz bütün özellikleriyle birlikte düşüncelerinin merkezine aldığını gözlemlemeye çalışacağız. Ancak öncelikle "Ebû Hanîfe'de insan merkezli din anlayışı" tanımlamasından ne anladığımızı kısaca ifade etmek gerekmektedir.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı yüz yıl mezheplerin henüz teşekkül etmeye başladığı, sosyal, fikrî ve siyâsî atmosferin alabildiğine çeşitlilik ve hareketlilik gösterdiği bir döneme tekabül etmektedir. Dönemin etkin düşünce hareketlerinin dört eksende seyrettiğini görüyoruz. Sistem ve nüfuzu bakımından küçük oluşumları bir kenara bırakırsak ana eksenini oluşturan grupların Hariciyye, Cebriyye, Mutezile ve Mürcie olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin dinî anlayışına kaynaklık eden düşünce sistemi de bu gruplarla paylaştığı fikrî zeminde şekil almıştır.

Kaynağı itibarıyla Sıffîn Savaşı sonrası siyâsî hareketlerin ortamında bir isyan hareketi olarak doğan Haricîlik aslında İslâm toplumunun içinden geçtiği sosyal, siyâsî ve iktisâdî değişimlere uyum sağlayamama probleminin bir yansımasıdır. Katı ve keskin bir dille ifade ettikleri din anlayışlarının merkezinde taassup, otorite ve müsamahasızlık yer almaktadır. Bu sebeple dinin emirlerini yerine getirmeyenlerin imandan çıktığını iddia eden Haricîler günah işleyenleri tekfir etmekten çekinmemişlerdir. İnsanların kendilerine özgü bir iradelerinin olmadığını savunan Cebriyye hareketi ise zihnî ve amelî bütün fiillerin ilâhî gücün icbarıyla gerçekleştiğini iddia ederek belirleyici kader anlayışı çerçevesinde düşüncelerini oluşturmuştur. Bu düşüncenin temelinde Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının bütün

varlık ve olayları kuşattığı kabulü vardır. Dönemin Emevî idarecilerinin siyasî eylemlerini meşrulaştırmak amacıyla bu zihniyete destek verdiği de hesaba katılırsa Cebriyye düşüncesinin dinî referansları kadar siyasî referanslardan da beslendiği söylenebilir.

Bir diğer oluşum Mutezile ekolü, itikat sistemini aklî referanslarla destekleyerek İslâm düşüncesinde sistemli teoloji anlayışını ilk oluşturan hareket olarak tanımlanmaktadır. İnsanın aklı ve iradesini kayıtsız merkeze alan Mutezile, Yaratıcı kudret algısını ve O'nun insanla ilişkisini de bu çerçevede tanımlamaktadır. Buna göre insan, fiillerinin bizzat yaratıcısıdır. Eylem gerçekleştirmek için sahip olunan güç önceden insana verildiğinden ve amel işlerken tamamen bağımsız iradesiyle hareket ettiğinden insan mutlak manâda sorumluluk taşımaktadır. Allah'ın adaleti de bunu gerektirmektedir. İnsanın bizzat sorumlu tutulduğu bu anlayışın bir devamı olarak iyiliklere mükâfat, kötülöklere ceza vermesi (el-vağ ve'l-va'id) Allah Teâlâ için zorunlu sayılmıştır. Görüldüğü gibi Mutezilî düşüncenin merkezinde insanın aklı ve iradesi ölçüsüz bir tanımlamayla yer almaktadır.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde varlık gösteren fikrî hareketlerin sonuncusu ise bizzat kendisinin de bu gruba mensup olduğunun iddia edildiği Mürcie hareketidir.¹⁴ Mürcie düşüncesi daha çok Haricî zihniyete, dönemin Emevî-Hâşimî çekişmelerine ve Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra meydana gelen olaylara karşı soğukkanlılığı ve ılımlılığı temsil eden bir bakış açısının yansıması olarak okunmuştur. Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra ortaya çıkan büyük günah meselesi etrafındaki tartışmalarla kendisini ortaya koyan bu düşünce hareketinin mensupları büyük günah işleyenlere bir sıfat vermek yerine onların durumunu Allah'a havale etmeyi benimsemişlerdir.

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız fikrî akımların karşısında Ebû Hanîfe hem itikâdî düşüncelerinde hem de fikhî tercihlerinde nakille aklın alanlarını soğukkanlılıkla tahlil etmiştir. Onda ne Hâricîlerin taassubu, ne Cebriyye'nin insanın iradesini hiçe sayan teslimiyeti, ne Mutezilenin sınırsız hürriyet anlayışı ne de Mürcie'nin fikrî sahsiyete hâle getiren tanımsızlığı bulunmaktadır. Bu itibarla biz Ebû Hanîfe'nin din anlayışının merkezinde tüm fitrî özellikleriyle birlikte insanın olduğunu görmekteyiz. Çalışmamızın referansları da bu düşüncemizin örneklerini oluşturmaktadır. Öncelikle itikâdî konulardaki yaklaşımlarında insan merkezliliği ele almaya çalışacağız, buna bağlı olarak fikhî alanda konumuzu desteklediğine inandığımız istihsan anlayışına da bakış yapacağız.

A. İtikâdî görüşlerinde insan merkezlilik

a) İmanı "tasdik" olarak tanımlaması

İman kavramının bilinen pek çok tanımı vardır. Bu tanımları yapan düşü-

14 Seyyid Bahçivan, *İrcâ Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrcâ İle İthamına Bir Bakış*, Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, 1998, sayı 8, s. 141-176.

nürler veya ekoller, îtikâdî bakış açılarını da bu temel üzerinden yürütmüşlerdir. Örneğin Kerrâmiyye’de iman “dil ile ikrar”¹⁵ iken, Cehmiyye’de “kalbin marifeti”¹⁶, Eşâriyye ve Mâtürîdiyye’de “kalbin tasdiki”¹⁷, Selefiyye ve Mûtezile’de “kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve gereğiyle amel”¹⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Ebû Hanîfe ise imanı tanımlarken “kalbin tasdiki ve marifeti” ifadesini aynı mânada kullanmıştır.¹⁹ Muhtemelen o dönemde tasdik ile marifet arasındaki ayrımın net bir şekilde tespit edilmemiş olma ihtimali bu tanıma doğurmuştur.²⁰ Dilin ikrarı ise imanın bizatihî özünde olmamakla birlikte kişinin imanına âlâmet olması bakımından gerekli görülmüştür.²¹

Bir düşünürün îtikadî konulardaki metodolojisini anlamak için temelde onun imanı nasıl tanımladığını belirginleştirmek gerekir. Çünkü iman temel düşünce kategorisidir ve insanın en kararlı eylemidir.²² Bu itibarla Ebû Hanîfe’nin iman tanımını doğru anlamak, iman-amel münasebeti, imanın artıp eksilmesi mevzuu ve büyük günah meselesi gibi önemli tartışmaların bu düşüncenin bir yansıması olduğu sonucunu da verecektir. Şimdi bunların aralarındaki ilişkiyi kısaca irdeleyelim.

Ebû Hanîfe’nin iman tanımının merkezinde “tasdik” kavramı bulunur. Buna ilave olarak mârifet, yakîn, ikrar ve islâm kelimeleri bu tanımın açılımında başvuru kavramlar olarak gözükmektedir.²³ Her ne kadar kelimeler lafız olarak farklı görülseler de mânaları bir ve müradiftir. Tasdik, özünde kalbin ihtiyarî bir eylemidir. İmanı oluşturan tasdikten mantıksal tasdikten farkı da buradadır.²⁴ Örneğin gösterilen bir mucize karşısında müşriklerde meydana gelen durum formel anlamda tasdikten bir türü olsa da, iman olarak tanımlanamaz. Ayrıca iman bağlamında tasdik, irâdî oluşun yanında bir çeşit sevgi, güven ve teslimiyeti de içerir.²⁵ İkrar ise imanın tezâhürü ve mümin sıfatını almak için gerekli bir durumdur. İmanın bu şekilde tanımlanmasının altında kanaatimizce iki temel hareket noktası vardır. Birincisi insanın imandaki kesinlik durumunun –ki biz bunu tasdik anlamında kullanıyoruz- altını çizmek, ikincisi ise kapsamlı bir bakış açısıyla iman tanımını genişletmek.

İman tanımlanırken tasdikten en önemli rükün olarak merkeze alındığı bu yaklaşımda²⁶ amelin anlamsızlığından değil sıralamada ikinciliğinden bahsetmek

15 Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir et-Temimî, *Usûlîd-dîn*, Beyrut, 1981, s.250.

16 Eşâri, *Makâlât*, Kahire, 1969, s. 213.

17 Eşâri, *el-Luma*, (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut, 1952, s.75; Mâtürîdî, *Kitabü’-t tevhid*, (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970, s.380; Bâkillânî, *el-İnsâf*, (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut, 1986, s. 86.

18 Âcurrî, *eş-Şeria*, (nşr. Muhammed b. Hasan İsmail), Beyrut, 1995, s.102.

19 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*, s. 18, (Mustafa Öz , İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri kitabının içinde), İstanbul, 2011.

20 Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde Hadis Taraftarları ve İman Anlayışları*, s. 133.

21 Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 18, 29.

22 Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Blief*, PrincetonUniversity Press, New Jersey, 1979, s.33.

23 Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 18-19.

24 Taftâzânî, Sâduddîn, *Şerhu’l-mekâsîd*, (tah. Abdurrahman Umeyre), Beyrut, 1989, V, 184.

25 Kellenberger, James, *Three Models of Faith, Contemporary Perspectives on Religios Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, s.325.

26 Semerkandî, Ebû Leys, *es-Sevâdü’l-Âzam*, İstanbul, 1304, s.38.

daha doğrudur. Zira tasdikın öncelenmesi daha çok varoluşsal ve statü bazında anlaşılmalıdır. Ebû Hanîfe, imanı Allah Teâlâ'ya O'nun peygamberine ve Allah'tan getirdiği tüm değerlere karşı ihtiyârî tasdike dayanan kişilikli ve katî bir kabulle- nişle açıklamıştır. Ebû Hanîfe, kendi döneminde mevcut iman tanımları içinde insanın tercih ve yönelimini merkeze alan ve bu doğrultuda gerçekleşen bir tasdi- kin gerçek ve muteber olduğunu benimseyen bir anlayışa sahiptir. Çünkü insanın ihtiyarına dayanan bir iman kesin bir tasdik ifade eder ve insanı dinin emir ve ya- saklarını nitelikli bir şekilde uygulamaya götürür. Onun “ Allah insanları küfür ve imandan hâlî olarak yaratmış, sonra onlara hitap ederek emretmiş ve nehyetmiştir. Kâfir olan; kendi fiili, hakkı inkar ve reddetmesi ve Allah'ın yardımını kesmesiyle küfre sapmıştır. İman eden de kendi fiili, ikrarı, tasdiki ve Allah'ın lütuf ve yardımı ile iman etmiştir.”²⁷ şeklindeki ifadelerinin altında yatan mânanın bu olduğunu düşünüyoruz. Ebû Hanîfe'nin imanı bu şekilde tanımlayarak diğer mezhep ve gö- rüşlerde ifadesini bulan iman tanımlarıyla ortak alan oluşturduğunu ve kapsamlı ve çoğulcu bir bakış açısı getirdiğini söyleyebiliriz.

İmanla ilgili yukarıda temas ettiğimiz içeriği tamamlayan hususlar ise şunlardır: İman tereddüt, şüphe ve istisna içermemeli ve artıp eksilmeye kapalı olmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in “imanı artan müminler”²⁸ tanımlaması Ebû Hanîfe ta- rafından Hz. Peygamber döneminde yenilenen hükümlerin çoğalması durumuyla açıklanmıştır.²⁹

b) İman-amel münasebetine bakışı

İman-amel ilişkisi klasik kelâm tartışmalarının önemli bir başlığını oluşturur. Bunlardan her birinin diğeri için bir varlık sebebi olduğu, birbirini etkilediği, bi- rinin yokluğu durumunda diğerrinin olup olmayacağı, amelin imana etkisi, büyük günah işleyenlerin durumu meselesi tartışmanın merkezî konularıdır. Tarihî süreç daha çok iki uç fikrin parantezinde kimi zaman birisine, kimi zaman da diğerrine yakınlaşarak izahlar getirilen bir seyir göstermişken iman-amel münasebeti bu- gün hâlâ güncelliğini korumaya devam etmektedir. Bahsi geçen aşırı uçlar, biri iman ve amelin arasını tamamen ayıran Mürcie hareketi, diğeri de ameli imanın bir parçası sayan Eş'ârî çizgisidir. Ehl-i sünnet bakış açısı ise ilk temsilcisi kabul edilen Ebû Hânîfe³⁰ ile orta bir yol belirlemiştir. İmanı amelden ayıran bu yakla- şım bir yandan amelin dînî hayat açısından önemini vurgularken, büyük günah işleyenlerin durumuna pozitif bir pencereden bakmış ve insanın lehine iyimser bir yorum getirmiştir.

Ebû Hanîfe'ye göre iman ve amel ayrı şeylerdir. İslâm'ın ilk tebliğ yıllarında Resûlullah insanları tek ilâhın varlığına ve O'nun gönderdiklerinin hak olduğunu

27 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.72.

28 el-Enfâl 8/ 2.

29 Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 74-75.

30 Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXV, s. 196-203; Yusuf Şevki Yavuz, *Ehl-i Sünnet*, X, s. 525-530; Mustafa Uzunpostalcı, Yusuf Şevki Yavuz, Ali Bardakoğlu, “Ebû Hanîfe”, X, 135.

kabule davet etmiş, sonrasında ise iman ehlinde belli yükümlülükler istenmiştir. Şu halde amel işlemeyen, tasdiki kaybetmiş sayılmaz. Çünkü bunlar birbirlerini etkilemekle birlikte birbirinden ayrı olan şeylerdir. Kişiden kişiye tasdikte farklılık olmadığı halde amelde farklılık mümkündür.³¹ Ebû Hanîfe bu yaklaşımıyla inanç ile eylemin arasına bir mesafe koyarak amelin olmadığı durumlarda inancın varlığını koruyabileceğini belirtmek istemiştir. Zira din sadece Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçmak değildir. Böyle olsaydı emirlerden birini terk eden dinden çıkmış olacaktı. Ayrıca bu kabulün devamında pratik hayat açısından ciddi tehlikelerin olacağı ifade edilmiştir. Bir insanı küfürle itham ettikten sonra artık sosyal ilişkileri, nikâhı, mirası, cenazesine katılma, kestiklerinin yenip yenmemesi, gibi reel problemlerin olacağı kaçınılmazdır.³²

İmanla ameli ayrı tanımlayan Ebû Hanîfe'nin naslardan çıkardığı ve akli bir takım izahlarla ortaya koyduğu delilleri şu şekilde özetlenebilir: Allah Teâlâ kitabında önce imanı, sonra ameli zikretmiş, iman edenlerden emir ve yasaklara tâbî olmalarını istemiştir. Eğer farz kılınan şeyler bizâtihi iman olsaydı, Allah o ameli işleyene kadar kullarını mümin olarak isimlendirmezdi.³³ Cibril hadisinde imanın "tasdik" olarak tanımlanması bir başka delildir.³⁴ Müminler Allah'a iman ettikleri için amel ediyorlar, yoksa amel ettikleri için iman ediyor değillerdir. Önce borç kabul edilir, sonra ödeme yapılır. Bazen müminden amel kaldırılır. Yolcudan oruç, âdetli kadından namaz kalkar. Amel kazâ edilir, iman kazâ edilmez.³⁵ Bütün bu izahların içeriğinde amelin imanın bir sonucu olarak değerlendirildiğini görüyoruz. Tasdik ve onun göstergesi olan ikrarın oluşturduğu iman halinin sonucunda bu imana uygun eylemlerin gelmesi doğal bir süreç olarak başlayacaktır.

Ebû Hanîfe'nin kendi içinde sağlam bir mantıkla kurduğu iman-amel münasebetinin içeriğinde imanın artma-eksilmeye konu olamayacağı iddiası, tasdik artması-eksilmesi ile değil kuvvetlilik-zayıflık kriterleriyle izah edilmiştir.³⁶ İnsanın amellerindeki tutarsızlık, dalgalanma ve gevşeme durumlarıyla imandaki kesinliğin ayrılması ise tasdik ehemmiyetine vurgunun yanında Allah-kul ilişkisinde insanın lehine pozitif bir anlamı da içermektedir. Zira insan özünde pek çok eksiklikle yaratılmış olup nankör ve aceleci bir yapıya sahiptir. Nefsi ona kötülüğü ilham etmekte ve zaman zaman şeytanın tuzaklarına kapılabilmektedir.³⁷ Ancak Ebû Hanîfe'nin bütün bu insan merkezli yaklaşımları onu ameli terk eden kişinin bundan zararlı çıkmayacağı noktasına götürmemiştir. Bu noktadaki kaygıları onu Mürcie'den ayırmaktadır. "Günahlar mümine zarar vermez demeyiz. Keza günah işleyen kimse cehennem girmez de demeyiz. Dünyadan mümin olarak ayrılan kimse fasık da olsa cehennemde ebedî kalacaktır, demeyiz. Mürcie'nin dediği gibi,

31 Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, s. 81.

32 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s.17.

33 Ebû Hanîfe'nin delil olarak kullandığı âyetler için bk.el-Bakara 2/ 178; el-Ahzâb 33/ 41; el-Asr 103/ 2.

34 Buhârî, "İmân",37; Müslim, "İman",57.

35 Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 87.

36 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 74-75.

37 Yusuf 12/ 53; Tâ-Hâ 20/ 96; eş-Şems 91/ 7-9.

iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir, demeyiz.”³⁸ Ebû Hanîfe Mürchie ile fikrî ayrımını bu şekilde açıkça ortaya koyduktan sonra müfsit ayıplardan uzak amel işleyen ve bu amelleri küfür ve dinden dönme gibi şeylerle boşa çıkarmayan müminlerin amellerini Allah'ın zayi etmeyeceğini de aynı başlık altında ilave eder. Kaldı ki bütün biyografi yazarları Ebû Hanîfe'nin ameli önemsiz saymadığı ve ikinci plana atmadığı düşüncesiyle onun ibadete ve özellikle Kur'an tilavetine düşkünlüğüne vurgu yapmışlardır.³⁹

c) Büyük günah meselesine yaklaşımı

İslâm'ın erken dönemlerinde Müslümanlar arasında ilk ihtilaf konuları arasında büyük günah meselesini görüyoruz. Bu meseleyle ilgili olarak literatürde iki husus öne çıkmıştır: Bunlardan biri hangi fiillerin büyük günah olduğu, diğeri de bu günahı işleyen kişinin dînî statüsüdür.

Ebû Hanîfe'nin insan merkezli din telakkisinin en iyi ifadesini bulduğu alanlardan birisi de büyük günah meselesine yaklaşımıdır. Allah Teâlâ ve inanan insan arasındaki bağ, âyetler ve aklî çıkarımlarla izah edilirken günahkârın durumu Yaratıcı açısından rahmet, insan açısından gaflet ve zafiyet penceresinden bakılarak değerlendirilmiştir. Tevhidi terk etmediği sürece işlediği günah ne olursa olsun kul, mümin sıfatını taşımaktadır. “Mümin tevhidi terk etmediği müddetçe bütün günahları da işlemiş olsa, yine Allah düşmanı olmaz...”⁴⁰ Şirk dışındaki günahlar için af kapısının açık olduğunu ifade eden âyet⁴¹ ile büyük günah işleyenlerden mümin vasfını kaldırmayan âyetler⁴² delil gösterilmektedir. Ebû Hanîfe'nin imanın amelle aynı şey olmadığı temel kabulünün bu konuya bakışında etkin olduğunu da söyleyebiliriz.

Günahkârın (fâsik) psikolojisi irdelenirken de onun Allah düşmanı olmadığı belirtilmektedir. Zira düşman düşmana buğzeder, ondan nefret eden ve ona noksanlık izafe eder. Halbuki mümin büyük günah işlemesine rağmen Allah'ı her şeyden çok seven kişidir. O bu durumu babasına âsî olan çocuğun bu haliyle de babasını sevmesine benzetmiştir.⁴³ Günah işlemenin altında yatan sebepler tamamen insan kaynaklı eksiklikler, zahir ve galip şehvet duygusu olarak tanımlanmaktadır. Yine günaha yönelen insanın psikolojik alt yapısında azaba çekileceği düşüncesi değil, tövbe ümidi ve Allah'ın rahmetine olan güveni görülmüştür. İnsan zaman zaman korktuğu şeylere yönelebilmektedir. Nitekim bindiği geminin denizde batma korkusuna rağmen kişinin deniz seyahatine çıkması, yine bunun gibi zafer ümit eden bir kimsenin canı pahasına savaşa kalkışması burada örnek verilmiştir.⁴⁴

38 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 73-74.

39 Meselâ bk. Zehebî, *Menâkibü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, (thk. Kevserî ve Ebu'l-Vefâ el-Efgâni), Beyrut, 1408, s.20-28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk. Abdülaziz el-Vekil), Kahire, 1968, I, 141; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, İstanbul, 1276, s. 631.

40 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 24-25.

41 en-Nisâ 4/48.

42 el-Bakara 2/ 178; el-Hücürât 49/ 9.

43 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s.25.

44 Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 26.

Ebû Hanîfe işlenen kötü amellerin misliyle cezalandırılacağı ve yapılan güzel amelleri zâyî etmeyeceği görüşündedir. O, “Allah kullarını işlediği günah sebebiyle cezalandırır, işlemediğiyle değil. Eksik verilen zekâtı Allah zâyî etmez, verilmeyen kısım için cezalandırır”⁴⁵ diyerek düşüncelerine âyetlerden deliller getirir.⁴⁶ Ona göre amelleri boşa çıkararak üç durum ise şirk, riya ve verilen sadakayı başa kakmadır.⁴⁷

Bütün bu örnekler Ebû Hanîfe'nin müminin günah işlese de iman dairesi içinde kaldığına dair düşüncelerini belgelemektedir. Öyle ki günahkâr için af dilemenin faziletini belirten Ebû Hanîfe “Ya Rabbi, şu adamı günahıyla cezalandır” demenin beddua mânasına geldiğini ve bunu yapamı da günaha sokacağını söylemiştir.⁴⁸

d) İnsanın iradesi ve kader anlayışını yorumlaması

Allah Teâlâ'nın ilmi, iradesi ve kudretiyle etkin ve her an yeniden yaratan⁴⁹ şeklinde tanımlanması tasavvurunun yanında, insanın irade sahibi, sorumlu ve sınırlı bir varlık olması düşüncesi bizi bir yandan cebir ve teslimiyetin, diğer yandan mutlak özgürlük fikrinin ölçüsüz zemininden uzaklaştırmaktadır. Şüphesiz Ebû Hanîfe'nin tanımladığı irade ve kader anlayışı da bu konuda atılan ve ileride Ehl-i sünnet çizgisiyle sistematize edilecek olan en sağlam temellerden birisini oluşturmuştur.

Ebû Hanîfe'ye göre ortaya çıkan her şey Allah'ın ilmi, kaderi ve kazâsı, irade ve kudreti ile vücut bulmuştur ve her şey levh-i mahfuzdaki kayda göre konum ve içerik kazanmaktadır. Âlem gibi insanın fiilleri de yaratılmıştır. Ebû Hanîfe bu noktada cebr düşüncesinden uzaklaşmak için bu yaratmanın insanın iradesini ortadan kaldırmadığını belirten açıklamalar yapmıştır. İnsan emir ve yasaklarla karşılaşmakta ve sonuçta iman ve küfür noktasında tercih hakkını kullanmaktadır. Ancak önceden yazılan kaderin cebir şeklinde anlaşılması hususunda bir itidal arayışı dikkati çekmektedir. “Allah, eşyayı (lâ min şey) iken yarattı. O, eşyayı ortaya çıkmadan ezelde biliyordu. Eşyayı takdir ve kazâ etmiştir. Yerde ve gökte olan hiçbir şey yoktur ki Allah'ın meşîeti, ilmi, kazâsı, kaderi ve levh-i mahfuzdaki yazısı ile gerçekleşmemiş olsun. Ancak onu, hüküm itibariyle değil, vasıf itibariyle yazmıştır.”⁵⁰ Bu ifadeler Allah'ın ezeli ilmi ile insanın iradesi arasında bir ara yol bulma çabası olarak okunabilir.

İnsanın masiyet veya tâata yönelik tüm eylemleri için sahip olacağı güç (istitâat) ona fiilin işleneceği an verilmektedir. Ebû Hanîfe bu düşüncesiyle yine itidali esas almakta ve yaptığı eylemleri seçerek ortaya koyan insanın bunu yaparken de Yaratıcısına muhtaç olduğunu ifade etmektedir.

Ebû Hanîfe Allah'ın bir şeyi yaratması ile ondan razı olmasının aynı şey olmadığını vurgulayarak insanın karar ve eylemlerinde hem Allah'ın zât-ı ilâhîsine hem

45 Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, 34.

46 el-Bakara 2/ 286; Âl-i İmrân 3/ 195; el-Kehf 18 /30.

47 Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s.35.

48 Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, 23.

49 er-Rahman /29.

50 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhul-ekber*, s. 72.

de insanın özgür iradesine alan ayırmıştır. Şöyle ki; Ebû Hanîfe'ye göre ameller farîza, fazilet ve mâsiyet olarak üç sıfat taşımaktadır. Bunlardan farîzada Allah'ın emri, dilemesi ve rızası varken, zorunlu olmayan amelleri kapsayan fazilette Allah'ın emri olmaksızın dilemesi ve rızası söz konusudur. Mâsiyetler ise Allah'ın rızası olmaksızın dilemesi ve kazasıyla gerçekleşen eylemler olarak tanımlanmıştır. Ebû Hanîfe'nin inanan insanlar için Allah'ın tevfiik ve inayetinin olduğunu, mâsiyetin her türlüşünde ise ilâhî yardımın kesildiğini ve kulun ameliyle baş başa kaldığını (hızlan) ifade ettiğini görüyoruz.⁵¹

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe insanın iradesi ve kader mevzuunda Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla birlikte ulûhiyet telakkîsini gözetmiş ve bu bağlamda insanın müstakîl bir varlık olarak iradesini de işlevsel bir şekilde tanımlamıştır. Bu itibarla insanın sorumlu tutulduğu tüm eylemlerinin vâd ve vâide sonuç vereceğini bildirerek hem insanın iradesinin etkinliğine hem de Allah'ın adalet sıfatına hâlel getirmeyen bir üslup belirlendiğine şahit oluyoruz.

e) Allah'ı bilme (marifetullah) konusunda insana olan güveni

Vahye muhatap olmaksızın Allah'ın varlığının bilinip bilinemeyeceğine dair tartışmaların ana eksenini bunun akılla mı yoksa ancak vahiy ile mi anlaşılabilceği sorusu oluşturmaktadır. Tarihi tartışmanın daha çok Mutezile, Maturîdiyye ve Eş'arîyye ekolleri arasında geçtiğini biliyoruz. Kısaca meseleye temas etmek gerekirse, Mutezile mutlak akılcı yaklaşımıyla aklın şeriattan önce güzeli ve çirkini bildiğine, dolayısıyla akıl ile Allah'ın bilinmesinin vacip olduğuna hükmetmiştir.⁵² Maturîdiyye, Mutezileyle yaklaşık aynı paralelde bir yaklaşımla Allah'ın bilinmesinin ve nübüvvetin ispatının akılla mümkün olduğunu ifade etmiştir.⁵³ Birbirine yakın bu iki görüşün karşısında yer alan Eş'arî ekolü ise vaciplerin hepsinin ancak nas ile bilinebileceğinden hareketle Allah'ın bilinmesi de dahil olmak üzere iyi ve kötünün bilinmesinin vahiy ile mümkün olduğunu savunmuştur.⁵⁴

Maturîdî çizginin ilk fikrî temellerini atan Ebû Hanîfe de insan aklının bu husustaki yetkinliğini ifade ederek meseleye yaklaşmaktadır. Talebesi olan Ebû Yusuf'tan nakledilen bir ifadesinde Ebû Hanîfe şunları söylemektedir: "Yer ve göğün, kendi nefsinin ve başkalarının yaratılışında gördüğü hikmet ile Yaratan'ı hakkında bilmesi gerekeni bilmeyenin (insanın) mazereti olamaz. Nasıl ki akıl dalgalı ve fırtınalı bir denizin içinde yük dolu bir geminin kaptansız olarak doğru seyretmesini muhal görürse, aynen bunun gibi çeşitli halleri ve değişim durumları ile bu âlemin, hikmetli iş yapan sâni, yaratıcı, koruyucu ve her şeyini bileni olmadan mevcudiyetini imkânsız görür."⁵⁵

51 Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s.88.

52 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûl'l-hamse*, Kahire, 1965; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut, 2003, I, s.358; Şehristânî, *el-Mile'l- ve'n-nihal*, Beyrut, ts. I, s. 37-38;

53 Maturîdî, *Kitâbü't-tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002, s. 13.

54 Eş'arî, *Risâletü fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-keîlâm*, nşr. R. Yusuf Mekarjî, Haydarâbad, ts. S. 93-94; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, tah. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1963, s.21-22.

55 Beyzâzîde, *el-Usûlü'l-münife lil imâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, İstanbul, 2000, s. 40.

Ebû Hanîfe'ye göre akıl güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutulmamıştır. Allah kullarına bilme imkânları olmayan şeylerden dolayı ceza vermez, bilmeyecekleri şeyleri de sormaz. Hatta bilmeyecekleri şeylere kafa yormalarından da hoşnut olmaz. Akıl, kendisine tebliğ edilenlerin dışında bir sorumluluğa muhatap değildir. Tebliğ almadığı konulardaki tek sorumluluğu ise Allah'ın varlığını idrak etme noktasındadır. İnsan Yaratıcısı karşısında kulluğunu itiraf etmeli, O'nun bir ve O'ndan gelenin ise hak olduğunu tasdik etmelidir.⁵⁶

Allah'ı bilmede yetkin kabul edilen akıl bizâtihi bilginin kaynağı değil taşıyıcısıdır. Yoksa insana bu zorunluluğu koşan Allah Teâlâ'nın kendisidir. O, insana bahsettiği akıl sebebiyle bunu ona emretmiştir. Aynı şekilde peygamberler de insanlara hiçbir şeyi zorunlu kılmamış, ancak zorunlu olanı onlara bildirmişlerdir. Dolayısıyla görevlerin farz kılıcısı Allah'tır. Ebû Hanîfe aklın fonksiyonu sadedinde sergilediği bu tutumlarla Mütezile akılcılığından ayrılmaktadır. Zira Mütezile'ye göre akıl, Allah'ı bilmenin bilgisini zorunlu kılmada tek başına yeterlidir.⁵⁷

Kur'an'a göre insanın hidayete ermesi ve doğru yolu bulması aklını kullanmasıyla ilgilidir. İmanın temelinde mutlak teslimiyet olmakla birlikte bu yolda aklın kullanılmasının ısrarla altı çizilmiştir.⁵⁸ Ebû Hanîfe'nin iman etmede akli sorumlu gören anlayışı bu mânada Kur'an'a mutabıktır. Hatta Ebû Hanîfe Allah'ı bilmeyi insan aklının alanına dahil ederken dikkat çekici bir kıyasa gitmiştir. Şöyle ki: Eğer Allah'ı bilme peygamberlerin tebliğine bağlı olsaydı, bu durumda insana yapılan iyilik ve ihsan yalnızca peygamberlerin eliyle gerçekleşmiş olurdu. Halbuki Allah insanda akli yaratarak ve onu kullanmayı mümkün kılarak insana bizzat kendisi iyilik yapmıştır.⁵⁹

İnsanın akli ve iradesi başta olmak üzere yaratılıştan getirdiği bütün üstün özelliklerine rağmen unutkan, kaygısız ve yetersiz yapısıyla ilâhî hatırlatmaya muhtaçtır.⁶⁰ Dolayısıyla yukarıdaki izahlardan hareketle Ebû Hanîfe'de iman kavramının bütünüyle rasyonel bir temele oturtulduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Bu aşırı ve mesnetsiz yorumdan kaçınan Ebû Hanîfe peygamberlerin gönderilme gayelerine değinirken bu görüşünü izah etmiştir. Buna göre peygamberler aklın tümel bir şekilde kavradığı şeyleri somutlaştırmak ve özel yanlarıyla belirlemek için gönderilmişlerdir.⁶¹

B. Fıkıhta insan merkezli yaklaşımı: İstihsan

a) İstihsanın tanımı ve fikrî temelleri

İslâm fıkhnın ana gayesi, müslümanların bireysel ve toplumsal hayatlarında

56 İlyas Çelebi, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul, 2000, s. 39.

57 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, Haydarabad, 1322, s. 36-37.

58 el-Bakara 2/ 170; el-Mâide 5/ 104; el-Mülk 67/ 10.

59 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 41.

60 Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm, İdealler, Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul, 1985, s. 24.

61 Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 80, 81.

her türlü müşkülün giderilmesi için İslâm'ın ana kaynaklarından istifadeyle çözümler üretmek olarak özetlenebilir. Bu mesaide başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere Hz. Peygamber'in sünneti, icma ve kıyasla devam eden bir dizi kaynaktan istifade edilmiştir. Yaşanan sosyal zaruretler sebebiyle yeni yöntemlere başvurma ihtiyacı hâsıl olduğunda yeni bir fikhî yöntemin uygulanmaya konduğunu görüyoruz. İstihsan adı verilen ve hicrî II. yüzyılda Ebû Hanîfe ile sistemleştirilmiş bu fikhî yöntem, Hanefî hukukçulardan el-Kerhî tarafından "kuvvetli bir gerekçe sebebiyle bir meselede, benzerinin hükmünden başka bir hükme dönme" şeklinde tarif edilmiş, el-Pezdevî "bir kıyasın gerektirdiği hükümden daha kuvvetli bir kıyasa meyletme"⁶² şeklinde tanım yapmış, es-Serahsî tarafından ise "kıyası terk edip insanlar için en uygun olan ciheti alma, kolaylık, müsamaha ve ruhsata göre hareket etme" şeklinde tanımlanmıştır.⁶³ Bu ve benzeri tanımlarda öne çıkan husus, çözüm odaklı bir bakış açısıyla hukukun içinde kalarak hukuka hizmet etme, hakkaniyeti ve adaleti temin için ehliyetli ve samimi bir aklî faaliyet gösterme olarak okunabilir. İstihsan, İslâm'ın en temel kaynağı Kur'ân'ın bizzat muhatabı ve yorumlayıcısı olan aklın, faaliyet alanını genişletmeyi amaçlamaktadır. Bu şekilde çözümün daraldığı noktalarda hukukun alanının genişletildiğini ve sınırlı nassın rehberliğindeki aklın, sınırsız meselelerin halline yardımcı olduğunu görüyoruz. Peki ne demektir, çözümün daralması?

Bilindiği gibi Hz. Peygamber risaleti boyunca tüm dînî meselelerde son söz makamı idi. Onun vefatından sonra ise sahabenin elinde kaynak olarak Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünneti bulunmaktaydı. Ne var ki bu iki kaynağın hangi olayda hangi bağlantıyla değerlendirileceği noktasında iş sahabenin reyine kalıyordu. Diğer yandan hakkında nas bulunmayan konuların hükümlerini belirleme işi, ayrı bir müşkül olarak önlerine gelmişti.⁶⁴ Bu düzlemde rey ve ictihat kaçınılmaz olmuştur. Hz. Ömer'in kalpleri İslâm'a ısındırılacak zümre sayılan müellefe-i kulûba zekattan verilen payı⁶⁵ yürürlükten kaldırması bu hususun bilinen en meşhur örneğini oluşturmaktadır.⁶⁶ Devam eden süreçte tâbiîn ve tebeu tâbiîn de sahabenin yaptığı gibi ümmetin menfaatini esas alarak sonuca gitmişler ve bu amaçla daha önce bulunmayan yeni hükümler ortaya koymuşlardır.⁶⁷ Bu ictihatlar klasik mânada kıyas değil, ileride "istihsan" olarak terimleşecek olan uygulamalardır.

Teorik anlamda hicrî ikinci yüzyılla birlikte sistemleştirilen istihsan yönteminin tarihî arka planında mutlak adaletin temini düşüncesi yatmaktadır ki, Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili referansları ile Hz. Peygamber'in uygulamalarında görülen katı ku-

62 el-Buhârî, Abdülaziz Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrâr*, (nşr. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî), Beyrut, 1997, IV, 7-8.

63 es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (nşr. Dâru'l-ma'rife), Beyrut, 1978, X, s. 145; ayrıca bk. Şâtîbî, *el-Muvâfâkât*, (trc. Mehmet Erdoğan), s. 206-211.

64 Bk. Ahmet Hasan, *İlk İctihat Modelleri*, Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar, (Derleme-trc. Mehmet Emin Özafşar), Ankara, 1999, s. 108.

65 et-Tevbe 9/ 60.

66 Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavi, Kahire, ts., IV, s. 325-326.

67 Mûsâ Muhammed Yusuf, *Târîhu'l-fikri'l-İslâmî*, *Kuveyt*, ts., II, 9; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukûkunda İctihad*, İstanbul, 1996, s. 86-89, 93.

ralcılıktan uzak, çözümcü yaklaşımları, Hz. Ömer dönemi başta olmak üzere devam eden süreçte ortaya konulan insan merkezli icthatlar bunu desteklemektedir. Örneğin Kur'an'da bazı yükümlülükler bazı istisnalar içermektedir. Bakara Sûresi 183. âyette bahsi geçen oruç yükümlülüğü buna bir misaldir. İzleyen âyetlerde hastalık, yolculuk gibi nedenlerle kaza, ya da hastalığın durumuna göre fidye karşılığı muafiyetle istisna yapılmıştır. Hz. Peygamber'in mevcut olmayan malın satışını prensip olarak yasaklamasına⁶⁸ mukabil, "selem"⁶⁹ adı verilen özel bir düzenleme ile buna cevaz vermiştir.⁷⁰ Hz. Ömer yeni fethedilen toprakların beşte dördünün gazilere taksim edilmesine dair uygulamadan vazgeçerek, toprakların alınacak haraç karşılığı gayrimüslim sahiplerinde kalmasına hükmetmiştir.⁷¹ İlahî beyandan ve tarihî uygulamadan seçtiğimiz bu lokal örneklerin tahsis, takyid, nesh gibi terimlerle izahını yapmak mümkün olmakla birlikte içerik itibariyle istihsana benzeştiklerini ve zihniyet olarak ona zemin oluşturduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.⁷²

Kur'an ve sünnetin genel ilkelerinin hiçbir zaman aklın evrensel ilkeleriyle çatışmadığına dair temel kabul, istihsan düşüncesinin doğuşuna kaynaklık eden iç amillerden birisidir. İslâm'ın aklın muhafazasını dinin ana gayelerinden (makâsıduş-şerîa) gören ve onu zedeleyecek her türlü davranış ve yönelişi yasaklayan buyrukları burada hatırlanabilir. Öte yandan istihsan anlayışı tarihten bugüne adaletin tevzii için insanlığın zihni altyapısında yer alan ve olan-olması gereken ayırımının nihâî bir sonucu olarak takdim edilen tabii hukuk öğretisinin İslâm hukuku anlayışımızın tarihî serüveni içindeki bir izdüşümü olarak da okunmuştur.⁷³

b) Ebû Hanîfe'de istihsan düşüncesi

Ebû Hanîfe itikâdî konularda sergilediği akılcı ve insan merkezli tutumu sosyal hayatın içinde gelişen problemlere ürettiği çözümlerde de ortaya koymuştur. "Biz önce Allah'ın kitabında olanı alırız. Onda bulamazsak Hz. Peygamber'in sünnetine bakarız. Orada da bir şey bulamazsak ahabın ittifak ettiğini benimseriz, ihtilaf etmişlerse dilediğimizin görüşünü alırız. Tâbiîn âlimlerine gelince onların icthatlarına bağlı kalmayız"⁷⁴ şeklinde özetlediği yoluna *ehl-i rey* denilmiştir.⁷⁵ Rey ise "farklı delillerin çatıştığı durumlarda kişinin doğru olanı bulmak için düşünme ve

68 Buhârî, "Büyü",55; Ebû Dâvûd, "Büyü",70.

69 Selem: Nitelikleri belirlenen vadeli malın peşin bedelle satımını ifade eden bir fıkıh terimidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Aybakan, "Selem", TDV İslâm Ansiklopedisi.

70 Ebû Dâvûd, "Büyü",57; Nesâî, "Büyü" 63.

71 Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harac*, (trc. Ali Özek), İstanbul, 1973, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Enstitüsü Yayınları, s. 57.

72 Kozalı, Abdurrahim, (*Kıyas, İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış doktora tezi), Bursa, 2004, s. 129.

73 Bk. Bardakoğlu, Ali, *Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü*, Erciyes Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, 1986, sayı 3, s. 111-138.

74 Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbuhû*, Beyrut, 1985, s.24; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, X, 135.

75 Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Emir Ali Mehennâ-Ali Hasan Fâür), Beyrut, 1998, s. 243-245.

akıl yürütmeden sonra doğruluğuna kanaat getirdiği görüş⁷⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Süreç içinde rey fıkıh ehli tarafından kıyas adı altında metodolojik bir temele oturtulmaya çalışılmıştır.

Bilindiği gibi Ebû Hanîfe'nin fıkıhta hüküm ortaya koyma yolu olarak kullandığı metodlardan birisi de kıyastır. Kıyas, hakkında hüküm bulunmayan bir meselede illet benzerliği sebebiyle hakkında hüküm bulunan bir meselenin hükmünü vermektir⁷⁷, istihsan ise, kendisine nisbetle üstünlüğü bulunan bir delil sebebiyle kıyasın terk edilmesi demektir. Yani istihsan kıyasla hareket etmenin istenen sonucu elvermediği durumlarda hükme ve çözüme varmak için sistematik aklı devreye sokmak, yeni ve daha güzel bir çözüme ulaşmak anlamına gelmektedir. Kıyasta akıl her ne kadar fonksiyonel bir görev üstlense de sadece akli ilkelerden hareketle sonuca varmamaktadır. Bu şekildeki aktivitenin temelinde yine nas olma zorunluluğu vardır. Akli eylemin alanını Ebû Hanîfe istihsan ile açmış ve İslâm fıkıhına beşeri bir yön katarak sosyal ve rasyonel bir muhteva kazandırmıştır. Bu şekilde fıkıhta nazari olan yerine amelî olanla meşgul olmuş, kendisine sorulan binlerce sorunun cevabını verirken toplumun ihtiyaçlarını, sosyal, siyasal ve ekonomik yaşıntısını icthatlarına yansıtmıştır.

Ebû Hanîfe'nin itikâdi ve fikhî konularda akıl ekseninde geliştirdiği tüm yaklaşımlarının arkasında akılla naklin çelişmezliği ilkesi vardır. Kanaatimizce istihsanı kıyastan sonra özel ve çözümcü bir yöntem olarak ortaya koyması, onu bağımsız ve müstakil bir hukuk kaynağı olarak görmesinin yanında akıl-nakil ilişkisinin ideal bir zemine oturtulmasını hedeflemektedir. Ebû Hanîfe'nin kendi sistematığı için de aklın son derece önemli bir yeri vardır. “*Bil ki uzuvların göze tâbî olması gibi, amel de ilme tâbîdir. Az amelle ilim, çok amelle birlikte olan cehaletten daha hayırlıdır.*”⁷⁸ sözüyle aklın en önemli ürünü olan ilimle amel etmenin önemini belirtmektedir. Onun çizgisini devam ettiren âlimler “*Akıl, Allah'ın hüccetlerinden biridir; şeriatın bazı kanunlarında, özellikle muamelât alanında akılla istidlâl, hüküm verme vaciptir.*”⁷⁹ fikrini benimsemişlerdir. Adeta yazılı olmayan üçüncü bir kaynak fonksiyonunu üstlenen akıl Ebû Hanîfe'de devamlı metodik bir şüphe ile hareket etmiştir. Düşüncelerinin mutlak doğru olmadığını ve zaman içinde farklı kanaatler de ifade edebileceğini söyleyerek bu durumu açıklamıştır.⁸⁰

Onun insan için en pratik ve sonuç alınması bakımından en serî olan yöntemine ışık tutması bakımından şu örnekleri hatırlayabiliriz: İstihâze (hastalık kanı) gören kadının her namaz için gusletmesi gerektiği şeklinde İbn. Abbas'tan gelen bir rivayet için “*Hammad bunu kabul ederdi, bana gelince her namaz için gusül değil,*

76 İbni'l-Kayyim, Şemsüddin Ebi Abdillâh b. Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkain an Rabbi'l-Âlemin*, Beyrut, 1973, I, 66.

77 Abdülvahhâb Hallâf, *Mesâdirü't-teşri'l-İslâmî fi mâ lâ nassa fihi*, Kuveyt, 1970, s.19.

78 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s.13.

79 Âlûsi, Ebu's-Senâ Şehâbeddin Muhammed b. Abdullah, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-Sebi'l mesâni*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., XV, s.39.

80 el-Bağdâdi, Ebû Bekir Muhammed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, (Medinetü's-selâm), Kahire, 1931, XIII, 352, 424.

*abdest alması görüşündeyim*⁸¹ şeklinde görüşünü açıklamıştır. Sabah namazının vakti hususunda sahabeden gelen iki farklı rivayetten kolay olanı tercih ederek uyuyanın da uyumayanın da namaza yetişmesi için daha geç vakitte kılınabileceğini ifade eden rivayeti tercih etmiştir.⁸² Yine Ramazanda kasten oruç bozan bir kadın iftardan önce âdet görmeye başlarsa Ebû Hanîfe'ye göre ona keffâret değil, sadece kazâ gerekir.⁸³ Nikahta velâyeti şart gören cumhur ulemaya mukabil velayeti şart görmeyen ve kadının ihtiyarını yeterli sayan Ebû Hanîfe bu yaklaşımıyla genelde insan onuruna, özelde de kadına verdiği değeri belgelemektedir.⁸⁴ Verilen bu misaller onun istihsan düşüncesine zemin hazırlayan yaklaşımları olarak okunabilir.

Ebû Hanîfe istihsanla insan için kolay olanı tercih etmiş, müşkülün giderilmesini temine gayret göstermiş ve mutlak adaletin yerini bulması yolunda cehdi esas almıştır. Bu hususa örnek teşkil edecek pek çok fetvası arasından şu ikisini zikretmekle yetineceğiz: Genel anlamda yırtıcı kuşların arttığı, yırtıcı hayvanlara kıyasla pis sayılmıştır. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre kuşlar yırtıcı olsalar bile suyu, kemik olan gagalarıyla içmektedirler. Bundan sakınmak özellikle kırsalda yaşayan insanlar için çok zor olduğundan bu kuşların artık sularının temiz olduğuna hükmetmiştir.⁸⁵ İkinci örnek ise Ramazanda unutarak yiyip içen kimsenin orucunun istihsanen bozulmadığını ifade etmesidir. Oysa mevcut kıyas yönteminde kasten yiyip içenin orucu bozulduğu gibi unutarak yiyip içenin de orucunun bozulmasına hükmedilmiştir.⁸⁶

Temelinde adalet ve hakkaniyetin gerçekleştirilmesi amacı bulunan istihsan yöntemi çözümü, geçmiş bir örnekte aramak yerine meseleyi kendi dinamikleri çerçevesinde tanımlamayı, insan unsurunu, realitenin belirleyiciliğini, kolaylığı ve toleransı esas almakta, tarihten bugüne her yeni gün güncellenen dîni ve dünyevi meselelere çözümci bir anlayış getirmektedir.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim'de insan yaratılmışların en şerefli olarak tanımlanmış ve ona hep bu konumuna göre hitap edilmiştir. Hz. Peygamber'in uygulamaları ve vahyin inme süreci de bir bütün olarak insanın yapısı ve ihtiyaçları paralelinde şekil almıştır. Çalışmamız Ebû Hanîfe'nin itikâdi ve fikhî görüşlerinin bu temeller üzerinden yürüdüğünü ortaya koymayı hedeflemiştir. Buna göre aşağıdaki sonuçlara ulaştık:

İmanın tanımı ve buna bağlı olarak geliştirilen iman-amel münasebeti Rabbi karşısında insanın samimiyeti esas alınarak konumlandırılmıştır. Tasdik ve ikrar

81 Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, Beyrut, 1355, s.35.

82 eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, Haydarâbad, 1965, I, 1.

83 Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, Mısır, 1357, s.133.

84 Ebû Hanîfe'nin istisnai görüşü hakkında bk. Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Kahire, 1957, s.111,115.

85 Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgâni, İstanbul, 1984, II, s. 204.

86 Cessas, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Câsim en-Nemşî, Kuveyt, 1994, IV, 116; Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, ts., III, 65.

şeklinde tarif edilen imanın kalbî bir eylem olarak kuvvetine ve katiyyetine vurgu yapılmıştır. Amelin imandan bir cüz sayılmamasıyla tamamlanan bu yaklaşımda amelin önemsizliği değil, sıralamada ikincil olduğunun altı çizilmiş ve amelin varlığı imanın varlığına bağlı sayılmıştır. Kulun büyük günah işlerken de Rabbiyle gönül bağının sapaşğlam olduğu belirtilerek insanın iman dairesi içinde olduğu ifade edilmektedir. Ehl-i kible mümin addedilmiş ve terk ettikleri herhangi bir farizadan dolayı imandan çıkmadıkları, ancak günahkâr mümin olmakla tavsif edilecekleri belirtilmiştir. Bu kucaklayıcı anlayışın altında Allah'ın sonsuz rahmetine vurgu vardır. Bu itibarla eksik de olsa amellerin zâyî edilmeyeceğinin altı çizilmektedir. İnsanın bütün tercihlerinde ve eylemlerde özgür iradesinin altını çizen Ebû Hanîfe öte yandan Allah Teâlâ'nın yaratma, ilim ve kudret sıfatlarının bu çerçevede doğru anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Ebû Hanîfe'de insan aklına verilen değer Allah'ı bilme süreciyle başlamakta, devamında hem itikâdî ve amelî tüm meseleleri yorumlamada, hem de O'na kulluk ederken gösterilecek seyirde etkin bir konum kazanmaktadır.

Fıkıhta ise istihsan yöntemiyle rasyonel bir açılım gerçekleştirilmiş, insanın içinde bulunduğu yaşam şartları ve gelişen ihtiyaçları bizzat gerekçe kabul edilmiştir. Bu yöntem sayesinde ahkâmın anlaşılması noktasında erken dönemde amaç-araç ayırımına dikkat çekildiği söylenebilir.

İnsan merkezli anlayışların bilimden felsefeye, sanattan siyasete kadar tüm disiplinlerde altın çağını yaşadığı günümüzde Ebû Hanîfe'nin Yaratıcı karşısında insanı konumlandırma biçimi İslâm entelektüelleri açısından hâlâ aktüel değerini korumaktadır.

NÛH B. MUSTAFÂ'NIN (v. 1070/1660) *ED-DÛRRÛ'L-MÛNAZZAM FÎ MENÂKIBÛ'L- İMÂMÎ'L-A'ZAM* ADLI ESERİNİN TAHKİKLİ NEŞRİ

Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK*

Nûh b. Mustafâ and his book ad-Dürr al-münazzam fî menâqib al-İmâm al-A'zam

The Menâqibs includes rich information with features of the period of the authoring in perspective political, religious and cultural.

Nûh b. Mustafâ is one of the Muslim scholars lived at 17th century Ottoman Empire period. He lived in both Anatolia and Egypt. He wrote many books in the different areas. One of these books is *ad-Dürr al-münazzam fî menâqib al-İmâm al-A'zam*. The book can be considered as an example of menâqib. The book relates to the life of Abû Hanîfa.

In this study, it is made the transcribing Nûh b. Mustafâ's book *ad-Dürr al-münazzam*. I wrote introduction of the book transcribed. It was made presentation and revives of work by us. The entire text of the original book was written by us. Three write copies were compared.

Key words: Nûh b. Mustafâ, Abû Hanîfa, Menâqib, Fiqh.

Giriş

Sözlükte “övünülecek güzel iş, hareket” anlamlarına gelen menkabe (menkıbe) kelimesinin çoğulu olan menâkıb, konusuna göre işlediği kişi, soy veya şehre ait örnek alınacak faziletli davranışları, övünülecek vasıfları ve diğerlerine nazaran üstün yönleri ele alan bir biyografi türüdür. Tasnif devri hadis eserlerinde Hz. Peygamber'in ashabının faziletlerine dair hadisleri ihtiva eden bölümlerin adı (*Kitâbü'l-Menâkıb*) olarak kullanılmaya başlanan menakıb, ayrıca halifelerin, kabilelerin, soy veya şehirlerin faziletlerini açıklayan çeşitleri içermektedir. Bütün bunlarla birlikte mezhep imamları hakkında yazılan eserler de çoğunlukla bu

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, muratsimsek76@hotmail.com.

isimle telif edilmiştir.¹ Bu araştırmada tahkikli neşri yapılan eser de bu türün bir örneğini teşkil etmektedir.

Menâkıb türü biyografiler, çoğunlukla olağanüstü olaylarla dolu oldukları, aşırı abartılı anlatım üslubu taşımaları vb. özellikleri sebebiyle tarihçiler tarafından tenkit edilip tarihî kaynak olarak kabul edilmemektedir. Ancak, bu genel yargıya dayanarak, önemli bir biyografi türünü saf dışı bırakmak doğru olmasa gerektir. Nitekim menakıplarda zikredilen olaylardaki ilişkiler ağı ve olaylar örgüsü dikkatli bir şekilde incelendiğinde diğer eserlerde bulunmayan birçok bilgiye ulaşmak mümkün olabilmektedir. Menâkıblar yazıldıkları dönemin dinî, siyasi, iktisâdi ve kültürel özelliklerine dair zengin bilgiler ihtiva etmektedir.²

1- Nûh b. Mustafâ'nın Hayatı

Nûh b. Mustafâ X/XV. asrın sonu ile XI/XVI. asrın başlarında Amasya'da doğdu. Anadolu'ya nispetle er-Rûmî, bir müddet Konya'da müftülük yapması sebebiyle el-Konevî, Mısır'a gidip yerleşmesi sebebiyle el-Mısri ve bağlı bulunduğu mezhebe nispetle el-Hanefî şeklinde anıldı. Nûh Efendi el-Vecdî diye meşhur oldu. İlim tahsilini Amasya ve İstanbul'da tamamlayan Nûh b. Mustafa, Amasyalı Ömer Paşa'nın Mısır valiliğine tayini üzerine onunla birlikte Mısır'a gitti ve oraya yerleşti.³

Mısır'a gidiş tarihi ve kaç defa gittiği ile ilgili net bilgiler bulunmamaktadır. Mısırlı muhaddis Muhammed el-Hicâzî'den (v. 1035/1624) hadis ilmi okuduğu bilgisine göre 1035/1624'den önce Mısır'a gitmiş olmalıdır. Bu görüşe göre ömrünün yaklaşık son 40 yılını Mısır'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Bir başka tahmine göre İstanbul'daki eğitiminden sonra ileri eğitim almak üzere Mısır'a gitmiş, daha sonra Anadolu'ya dönmüş, Konya müftülüğünü de bu müddet zarfında yapmış, ardından kalıcı olarak tekrar Mısır'a gitmiştir.⁴

Nûh b. Mustafâ Mısır'da İbn Gânim el-Makdisî'nin (v. 1004/1596) öğrencisi Abdülkerim es-Sûsî'den fıkıh ve de Muhammed el-Hicâzî'den (v. 1035/1624) hadis okudu. Hasan b. Ali el-Halvetî vasıtasıyla Halvetî tarikatına intisap etti.⁵

1 Şâhin, Hâşim, "Menâkıbnâme", *DİA*, XXIX, 112; Ayrıca bk. Şeker, Mehmet, "Menâkıb-nâmelerin Türk Kültürü ve Eyüp Tarihindeki Yeri", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VIII. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler (7-9 Mayıs 2004)*, 2004, sayı: , s. 186-191.

2 Şâhin, "Menâkıbnâme", *DİA*, XXIX, 113-114.

3 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, Beyrut 1990, II, 498; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşar*, Beyrut, ts., IV, 458; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut 2002, VIII, 51; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 2006, s. 142; AYTEKİN, M. Ali, *Nuh b. Mustafa'nın "el-Kelîmâtü's-şerîfe fi tenzîhi Ebî Hanîfe" Adlı Eserinin Edisyon Kritikği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2008, s. 4; Seçkiner, Mehmet H., *Amasyalı Nuh b. Mustafa'nın Tenzihü'l-İmâm Ebi Hanîfe 'ani't-türrehâti's-sahife Eserinin Tahkiki*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007 (MÜSBE), s. 6-7; Yılmaz, Hayati, Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadisî'l-kudsî ve'l-Kur'an ve'l-hadisî'n-nebevî Adlı Risâlesi, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, C. I, S. 1, Yıl: 2003, s. 167-178, s. 167; Türker, Ömer, "Nuh b. Mustafa", *DİA*, XXXIII, 230 (230-231).

4 *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi* (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul, 2006, I-II, I, 86 (Aytekin, s. 4'den naklen).

5 Özel, *age.*, s. 142; AYTEKİN, *Nuh b. Mustafa*, s. 4-5; Türker, "Nuh b. Mustafa", *DİA*, XXXIII, 230.

22 Zilkade 1070'te (30 Temmuz 1660) Kahire'de vefat etti. Karâfetülkübrâ Kabristanına defnedildi.⁶

Nûh b. Mustafâ muhtelif sahalarda birçok eser kaleme almıştır. Fıkıh ve kelim alanındaki önemli eserleri yanında tefsir ve hadis ilimlerinden menâkıp ve edebiyata kadar birçok konuda eseri mevcuttur.⁷

2- *ed-Dürrü'l-münazzam* Adlı Eserin Özellikleri

a- Eser'in Yazma Nüshaları ve Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Nûh b. Mustafâ'nın kaleme aldığı önemli eserlerden biri İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin menakıbını özetle ele aldığı *ed-Dürrü'l-münazzam fî menâkibi'l-îmâmî'l-A'zam*'dır. Eserin birçok yazması mevcuttur. Bunlardan dördü şöyledir: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2709, vr. 14^b-25^b; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1012, vr. 16^b-24^a; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddîn Efendi, nr. 571/4, 1142/7; Mısır Ezher Ktb., nr. 330601.

Tahkikte ilk üç eser karşılaştırılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan Şehid Ali Paşa nüshası (ع) rumuzu ile; Reşid Efendi nüshası ise (ج) rumuzu ile; Mısır Ezher Kütüphanesinde yer alan nüsha ise (د) rumuzu ile gösterilmiştir. Ortak metin oluşturma metodu takip edilmiş olup, nüshalar içinde isabetli olduğuna kanaat getirilen ibare metne alınmış, tercih edilmeyen farklı ibare dipnotta gösterilmiştir. Nüshalar gayet okunaklı olduğu için, müşkül bir ifadeyle karşılaşılmamıştır. Farklılık bulunan kelimenin sonuna dipnot konularak dipnotta farklı nüshadaki ibare zikredilmiştir. Ancak farklılık iki kelime ya da cümlede olduğunda ise parantez işareti kullanılmıştır.

Metin içerisinde varak numarası olarak elimizde mevcut nüshalar arasında en eski tarihli olan (h. 1092) Şehid Ali Paşa (ع) nüshası esas alınmıştır. Varak numaralarında mesela [i/15] işareti 15. varakın a yüzünün başladığı yeri göstermektedir. Şehid Ali Paşa nüshası, Nûh b. Mustafâ'ya ait beş risalenin yer aldığı bir mecmuada yer almakta olup (14^b-25^b) arka kapağına 1092 tarihi düşülmüştür. Reşid Efendi nüshası 8 varak olup, nüshanın sonunda Hacı Muhammed b. Hacı Hasan tarafından h. 1142 tarihinde istinsah edildiği notu yer almaktadır. Mısır Ezher nüshası ise kapak hariç 18 varak olup, dört risalenin bulunduğu bir mecmua içerisinde yer almaktadır.

Müellif, *el-Kelimâtü's-şerife fî tenzîhi Ebi Hanife ani't-türrâhâtü's-sehîfe* adlı eserinin sonuna Ebû Hanîfe'nin menakıbı ile ilgili bir bölüm eklemiştir.⁸ *ed-Dürrü'l-münazzam* ile mukayese edildiğinde bazı takdim tehirler ve ifade farklılıkları bulunmakla birlikte yüzde 60-70 civarında aynı meselelere yer verdiği görülür. Bu

6 Özel, *age.*, s. 142; Aytekin, *Nuh b. Mustafa*, s. 4-5; Yılmaz, "agm.", s. 167 Türker, "Nûh b. Mustafa", *DİA*, XXXIII, 230.

7 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I-II, Beyrut 1413/1992, I, 223; II, 953, 1018, 1199, 1302, 1362, 1821. Eserlerinin geniş listesi hakkında bk. Aytekin, *agt.*, s. 8-22; Seçkiner, *agt.*, s. 8-9; Yılmaz, "agm.", s. 168-170; Türker, "Nûh b. Mustafa", *DİA*, XXXIII, 230-231.

8 Bu bölüm için bk. Aytekin, *agt.*, s. 51-82; Seçkiner, *agt.*, s. 45-69.

durumda iki ihtimal söz konusudur. Müellif önce *ed-Dürrü'l-münazzam* adlı eseri yazıp, daha sonra *el-Kelimâtü's-şerife*'yi telif ederken onun sonuna biraz özetle bu eseri eklemiş olabileceği, önce *el-Kelimâtü's-şerife*'yi yazıp daha sonra bu bölümü ayrı bir eser olarak *ed-Dürrü'l-münazzam* adıyla biraz genişleterek telif etmiş olabilir.

Tahkik esnasında eserde geçen ayetlerin sure ve ayet numaraları gösterilmiş, hadislerin tahriri tarafımızdan yapılmıştır. Ayrıca noktalama ve paragraf düzeni yapılmıştır.

b- Eserin Muhtevası

ed-Dürrü'l-münazzam, yedi bölüm (fasıl) ve bir hatimededen oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla İmâm Ebû Hanîfe'nin nesebi, karşılaşp kendilerinden rivayette bulunduğu sahabiler, kendi asrı ve sonrasında âlimlerin onu övmesi, hoca ve öğrencilerinin sayısı, fıkıhı ilk tedvin edip, konularını düzenleyerek fasıl ve bablara ayıran ilk kişi oluşu, mezhebini üzerine bina ettiği asıllar, şahsi meziyetleri ve sonuçtur.

Eserde Ebû Hanîfe'nin neseb ve faziletiyle ilgili olarak Müslim'in *Sahîh*'inde rivayet ettiği "*İlim süreyyâ yıldızında asılı olsa bile, Farşların çocuklarından biri mutlaka ona ulaşır*" şeklindeki hadisi zikrederek bununla Ebû Hanîfe'nin kastedilmiş olabileceğine işaret edilmiştir. Dikkat çekici hususlardan biri, bu eserde diğer bazı menakıplarda olduğu gibi Ebû Hanîfe hakkındaki uydurma rivayetlere yer verilmemesidir. Ayrıca eserde zikredilen rivayetlerin hadis kaynaklarından tahririnin titizlikle ve uzunca nakillerle yapılması da dikkate şayandır.

Eserde Ebû Hanîfe'nin, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Üneys, Abdullah b. Cüz' ez-Zebîdî, Câbir b. Abdillâh, Abdullah b. Ebî Evfâ, Vâsile b. el-Eska', Âişe bt. 'Acred olmak üzere, altısı erkek biri kadın toplam yedi sahabeyle görüşüp onlardan rivayetlerde bulunduğu söylenmekte ve bu rivayetler zikredilmektedir.

Ebû Hanîfe'nin hadis ilmindeki birikiminin az, hadis konusunda zayıf olduğu gibi iddiaların batıl olduğuna, onun gerek rivayet açısından gerekse hadislerdeki nasih ve mensuhu bilme açısından mütehasıs olduğuna, ayrıca cerh ve tadil âlimlerinden onu tevsik edici sözlerin bulunduğuna işaret edilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin hoca ve talebelerinin sayısının her birinin yaklaşık 4000 civarında olduğu zikredilmiştir. Bu arada Ebû Hanîfe ile ilgili bazı ilginç söz ve anekdotlara da yer verilmiştir. Mesela onun diğer imamlara olan üstünlüğünü göstermesi bakımından iki sözü nakledilmiştir: birincisi, "cevap çoğalınca, doğru gizlenir"; ikincisi ise "niçin? sözünün arkasında büyük bir aslan vardır" sözüdür. Buna göre bir kişi kendisine yöneltilen soru karşısında "şu şöyle olacak/demiştir, şu da söyle olacak/demiştir" diyerek birbirine zıt kavilleri zikredince doğru cevap bilinmez ve sadra şifa bir netice ortaya çıkmaz. Yine Ebû Hanîfe'nin "eğer 'niçin' sorusu

olmasaydı insanların hepsi fakih olurdu” dediği rivayet edilmiştir. Bu durumda kişiye görüşünü hangi gerekçeyle söylediği sorulunca, konu münazaraya açılmış olur ve iddiasıyla ilgili deliller değerlendirilmeye alınır.

Fıkıh ilminde ilk sistemli tedvin faaliyetini Ebû Hanîfe'nin başlattığına, bunu fûru meseleleri asıllara irca ederek ve kıyas temeline dayalı fıkıh düşüncesini sistemeleştirerek yaptığına işaret edilmiştir. Ayrıca taharetle başlayıp, namaz, zekât, oruç, hac ve muamelatla devam ederek mirasla son bulan bugünkü bölümlemenin onun tarafından ortaya konulduğuna işaret edilmiştir.

Eserde dikkat çekilen önemli noktalardan biri, Ebû Hanîfe'nin, mezhepler sistemeleşmelerini tamamlamadan önce yaşaması ve içtihadını işletmesi sebebiyle tercihte bulunmanın mümkün olduğu bir dönemi temsil ettiğine işaret edilmesidir.

Ebû Hanîfe'nin, mezhebini üzerine bina ettiği esaslar arasında önceliğin *haber* (dini metinler) olduğuna vurgu yapılmış, onun, re'y ve kıyası Kur'an ve sünnete alternatif bir kaynak olarak değil, onların dengeli ve tutarlı anlaşılmasını sağlayacak bir zeminde kullandığını gösterecek bir takım nakillerde bulunulmuştur. Ayrıca sahabe kavil ve fetvalarını esas aldığı vurgulanmıştır.

Eserde Ebû Hanîfe'nin zekası, fıkıh melekesi ve zâhidliği gibi şahsi meziyetlerine de işaret edilmiştir. Bu arada yine bir anekdot olarak Ebû Hanîfe'nin tevakkuf ettiği sekiz meseleden bahsedilmiştir. Bunlar sırasıyla erkek çocukların sünnet yaşının kaç olduğu; eşek ve katırın artığının hükmü; meleklerin mi yoksa insanların mı üstün olduğu; *dehr* kelimesinin nekre olarak kullanıldığında ne kadar zamana delalet ettiği; hünsayı müşkilin durumu; başıboş dolaşarak pislik yiyen hayvanların etlerinin ne kadar süre kapalı alanda beslendikten sonra helal olacağı; köpeğin avı öğrenme (*muallem*) süresi ve balığ olmadan ölen müşrik çocuklarının cennete mi cehenneme mi girecekleri konularıdır. Konuyla ilgili mezhebin kanaatleri zikredilmiştir.

Eser, selefe karşı yerine getirilmesi öngörülen vazife ve temennilerle son bulmuştur.

Müellif eserde hadislerin tahrîcini verirken temel hadis kaynaklarına atıflarda bulunmuştur. Ayrıca birçok fıkıh, tarih, tabakât ve rical eserlerinden alıntılar yapmıştır. Bunlar arasında Saymerî (*Ahbâru Ebî Hanîfe*), Süyûtî (*Tebyizu's-sihha; Tabakâtü'l-huffâz*), Muvaffakuddîn Hatib el-Hârezmî, Hâfızuddîn en-Nesefî (*Medârik*), İbn Abdilber (*el-İntikâ*), Kuraşî (*el-Cevâhiru'l-mudîyye*), Bedruddîn el-'Aynî (*Şerhu'l-Hidâye*), Tahâvî, Ebü'l-Bakâ Ahmed b. Ziyâ el-'Adevî el-Kuraşî, Muhammed b. İsmail el-Buharî (*Târih*), Kudûrî (*Şerhu Muhtasar Ebi'l-Hasan el-Kerhî*), Ekmelüddîn el-Bâbertî (*el-Înâye*), Ebû Ya'lâ Halîl (*el-Îrşâd*), Ebû Bekir er-Râzî (*Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*), Kuşeyrî (*er-Risâle*) ve Ruknüddîn el-Kirmânî (*Cevâhiru'l-fetâvâ*) sayılabilir.

الدَّرُّ الْمُنْظَمُ

في

مَنَاقِبِ الْإِمَامِ الْأَعْظَمِ

تأليف

نُوحُ بْنُ مُصْطَفَى الْحَنْفِيِّ الْقُنُويِّ الْمِصْرِيِّ

المعروف بـ نوح أفندي (ت. ١٧٠١ هـ)

[٤١/ب] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (وبه ثقني)^١

الحمد لله حقَّ حمده، والصلاة والسلام^٢ على نبيه وعبيده، وعلى آله وصحبه (من بعده).^٣

أما^٤ بعد:

فيقول العبد العاجز الفقير إلى رحمة مولاه الغني القدير نُوحُ بْنُ مُصْطَفَى الْحَنْفِيِّ عاملهما الله تعالى بلطفه الحفي: إن هذه نبذة^٥ في مَنَاقِبِ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ النِّعْمَانَ أَعْلَى اللَّهِ تَعَالَى دَرَجَاتِهِ فِي غُرَفَاتِ الْجَنَانِ، أَلْفَتْهَا بِالتَّمَاسِ بِعِضِ الْإِخْوَانِ، مِمَّنْ جَعَلَهُ اللَّهُ بِمَنَّةٍ مِنْ أَهْلِ الْفَضْلِ وَالْقُرْآنِ، وَسَمَّيْتُهَا بِالدَّرِّ الْمُنْظَمِ فِي مَنَاقِبِ الْإِمَامِ الْأَعْظَمِ، وَرَبَّيْتُهَا عَلَى سَبْعَةِ فُصُولٍ وَخَاتَمَةٍ، رَاجِيًّا مِنْ كَرَمِ اللَّهِ تَعَالَى حَسَنَ الْمَبْتَدَأِ^٦ وَالْخَاتَمَةِ^٧، إِنَّهُ عَلَى مَا يَشَاءُ قَدِيرٌ، وَبِعِبَادِهِ لَطِيفٌ خَبِيرٌ.

الفصل الأول

في نسب الإمام أبي حنيفة رحمه الله

اختلف الناس في نسب هذا الإمام رضي الله عنه وعن سائر الأئمة الأعلام، والذي صحَّ عند أصحابه الأختيار، أنه ابن ثابت بن النعمان بن المَرْزُبَانِ مِنْ أُنْبَاءِ فَارِسِ الْأَحْرَارِ، حَتَّى قَالُوا: إِنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ مَعْلَقًا بِالثَّرْيَا لَتَنَاوَلَهُ رِجَالُ^٨ مِنْ أُنْبَاءِ فَارِسٍ»^٩ مَحْمُولٌ عَلَى هَذَا الْإِمَامِ، إِذْ لَمْ يَأْتِ مِنْ أُنْبَاءِ فَارِسٍ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ كَمَا هُوَ مَقْرَرٌ عِنْدَ الْخَاصِّ وَالْعَامِ.

١ ساقطة من ر.م.

٢ ساقطة من م.

٣ ساقطة من م.

٤ في م: و.

٥ في ش و م: نبذة.

٦ في ش و م: غرف.

٧ في ش: المبدأ.

٨ في م: رجل.

٩ مسلم، فضائل الصحابة، ٢٣٠.

أَخْرَجَ الْخَطِيبُ عَنِ الْإِمَامِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْإِمَامِ حَمَادِ بْنِ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ: وَاللَّهِ مَا وَقَعَ عَلَيْنَا رِقٌّ أَبَدًا، وَلَدَ جَدِّي سَنَةَ ثَمَانِينَ مِنَ الْهَجْرَةِ، وَذَهَبَ ثَابِتٌ بِجَدِّي^{١١} إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَهُوَ صَغِيرٌ فَدَعَا لَهُ بِالْبُرْكَ فِيهِ وَفِي ذُرِّيَّتِهِ، وَنَحْنُ نَرُجُو مِنَ اللَّهِ^{١٢} أَنْ يَكُونَ قَدِ اسْتَجَابَ ذَلِكَ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. [١/٥١] قَالَ: وَالنَّعْمَانُ بْنُ الْمَرْزَبَانَ هُوَ الَّذِي أَهْدَى لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْفَالَوُذَجَ^{١٣} فِي يَوْمِ النُّورِزِ، فَقَالَ^{١٤} عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: نُوْرُوْنَا^{١٥} كُلَّ يَوْمٍ،^{١٦} أَنْتَهَى.

قلت يتعين القطع بهذا، لأن ولد الشخص أدرى بنسب^{١٧} أبيه من^{١٨} غيره.

الفصل الثاني

في بيان عدد الصحابة (الذين)^{١٩} لقيهم ورؤى^{٢٠} عنهم

ثُبَّتْ عِنْدَنَا^{٢١} أُمَّتُنَا الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ، وَعِنْدَ غَيْرِهِمْ مِمَّنْ خَلَصُوا مِنَ التَّعَصُّبِ وَكَانُوا مَعَ الْحَقِّ دَائِرِينَ، أَنَّ الْإِمَامَ أَبَا حَنِيفَةَ لَقِيَ جَمَاعَةً مِنَ الصَّحَابَةِ وَرَوَى عَنْهُمْ، وَرَأَى^{٢٢} التَّابِعِينَ فِي الْفِتْوَى وَكَانَ مِنْهُمْ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ، وَعَنِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

وبعد ما اتفق أُمَّتُنَا عَلَى ذَلِكَ اِخْتَلَفُوا فِي عِدَدِهِمْ، وَالْمَشْهُورُ أَهْمُ سَبْعَةٍ، سِتَّةٌ مِنَ الرَّجَالِ، وَهُمْ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَنَيْسٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَزَاءِ الزُّبَيْدِيِّ، وَجَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أَوْفَى، وَوَالِدَةُ بْنُ الْأَسْقَعِ، وَوَاحِدَةٌ مِنَ النِّسَاءِ وَهِيَ عَائِشَةُ بِنْتُ عَجْرَدٍ.

وَرَوَى^{٢٣} الْإِمَامُ أَبُو يُوسُفَ عَنِ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»^{٢٤}.

وروى عنه أنه قال سمعت عبدالله بن أنيس يقول: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ»^{٢٥}.

وروى عنه أنه قال: سمعت عبدالله بن جزء الزبيدي يقول: سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ تَفَقَّهَ فِي دِينِ

١٠ ساقطة من م.

١١ ساقطة من م.

١٢ في م: كرم الله تعالى.

١٣ في ر: الفالوذج. (والفالوذج والفالوذج): حلواء تعمل من الدقيق والماء والعسل وتصنع الآن من النشا والماء والسكر المعجم الوسيط، ٧٠٠/٢.

١٤ في ش و ر: قال.

١٥ في ش و ر و م: نورزوالنا.

١٦ أخرجه الصيمري في أخبار أبي حنيفة وأصحابه (بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، ص: ١٦.

١٧ في ر: ينسب.

١٨ في ر: عن.

١٩ ساقطة من ر؛ وفي م: الذي.

٢٠ في ش: وروي.

٢١ في ر: عن.

٢٢ في ر: ورأهم.

٢٣ في ر: روى.

٢٤ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، (مسند الإمام أبي حنيفة، تحقيق صفوت السقا)، ص: ٢٥، رقم الحديث: ٣٠؛ وأخرجه أيضاً ابن ماجه في سننه بإسناد آخر، مقدمة، ١٧ (قال المحقق محمد فؤاد عبد الباقي: في الزوائد إسناده ضعيف لضعف حفص بن سليمان). قال الزبيدي في تخریج أحداث إحياء علوم الدين ١/ ٥٥: أخرجه ابن عدي والبيهقي عن أنس والظرياني في الكبير عن ابن مسعود (رقم الحديث: ١٠٤٣٩، ج: ١٠، ص: ١٩٥) وفي الأوسط عن ابن عباس (رقم الحديث: ٩، ج: ١، ص: ٣٣) وفيه أيضاً وكذا البيهقي عن أبي سعيد ونحام في فوائده عن ابن عمر والخطيب في تاريخه عن علي.

٢٥ وأخرجه أحمد في مسنده بإسناد آخر، ٤٥٠/٦: ١٩٤/٥.

الله كفاه الله هممه ورزقه من حيث لا يحتسب»^{٢٦}.

وروي عنه أنه قال: سمعت جابراً يقول: جاء رجل من الأنصار إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: يا رسول الله! [ب/٥١] ما رُزقتُ ولداً قطُّ ولا وُلدٌ لي ولدتُ. قال: «فأين أنت من كثرة الإستغفار وكثرة الصدقة تُرزق بها الولد». فكان الرجل يكثر الصدقة ويكثر الإستغفار فُوُلد له سبعة من الذكور.^{٢٧}

وروي عنه أنه قال: سمعت عبدالله بن أبي أوفى يقول: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^{٢٨}: «من بنى مسجداً لله كمفحصٍ قِطَاقَ بِنَى اللهِ له بيتاً في الجنة».^{٢٩}

وروي عنه أنه قال سمعت وائلة بن الأسقع يقول: سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «لا تظهر شماتة لأخيك، فُيعافيه الله ويبتليك».^{٣٠}

وروي عنه أنه قال: سمعت عائشة بنت عمرد تقول: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أكثرُ جندِ الله في الأرض الجرادُ. لا آكله ، ولا أُخرمه»^{٣١}.

فهؤلاء ستة رجالٍ من الصحابة وامرأة من الصحابيات. رآهم أبو حنيفةَ وسمع منهم، وروى عنهم. ولا التفاتٍ لمتعنت، لأن أصحابه^{٣٢} أدري بحاله ممن عداهم، فالعبرة (بما نقلوه)^{٣٣} لا بما نقله من حلالهم. فإلهم يجتهدون^{٣٤} إلى إخفاء من أراد الله ظهوره، ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيرَهُ﴾ (التوبة، ٢٣/٩).

الحديث الأول أَخْرَجَهُ ابْنُ مَاجَةَ فِي سننه عن أنس مرفوعاً، وَأَخْرَجَهُ الطبراني في الكبير والأوسط عن ابن مسعود مرفوعاً ، وَأَخْرَجَهُ أيضاً عن أبي سعيد الخدري وعن ابن عباس مرفوعاً.

والحديث الثاني^{٣٥} أَخْرَجَهُ الإمام أحمد ، وأبو داود ، والترمذي ، وابن ماجه عن علي مرفوعاً. وَأَخْرَجَهُ الإمام أحمد عن عثمان أيضاً كذلك، وَأَخْرَجَهُ ابن ماجه عن أنس كذلك ، وَأَخْرَجَهُ الطبراني عن ابن عباس كذلك.

والحديث الثالث^{٣٦}: أَخْرَجَهُ الترمذي عن وائلة بن الأسقع مرفوعاً ولفظه «لا تظهرنَّ^{٣٨} الشماتة لأخيك فِيرحمه [٦١/أ] الله ويبتليك».

والحديث الرابع^{٣٩}: أَخْرَجَهُ الإمام أحمد والبخاري في تاريخه وأبو داود عن أبي أيوب مرفوعاً.

٢٦ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، ص: ٢٦، رقم الحديث: ٣٢؛ قال الزبيدي في تخریج أحاديث إحياء علوم الدين، (الرياض ١٤٠٨ هـ— ١٩٨٧ م، عدد الأجزاء: ٧، ٦ ومجلد للفهارس)، ٣٥—٣٣/١. أخرجه الخطيب في التاريخ (٣٢/٣) من حديث عبد الله بن جزء الزبيدي بإسناد ضعيف، قاله العراقي.

٢٧ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، ص: ٢٠٣، رقم الحديث: ٤٤٨.

٢٨ في ر: يقول.

٢٩ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، ص: ٥١، رقم الحديث: ٤٩١؛ وأخرجه ابن ماجه في سننه بإسناد آخر عن جابر في كتاب المساجد، ٤١؛ وأحمد في مسنده بإسناد آخر عن ابن عباس ، ٢٤١/١.

٣٠ أخرجه أبو حنيفة في مسنده، ص: ٢١٤ ، رقم الحديث: ٤٨١؛ وأخرجه الترمذي في سننه، في كتاب صفة القيامة، ٥٤.

٣١ أخرجه أبو داود في سننه بإسناد آخر، في كتاب الأطعمة، ٣٥؛ وابن ماجه في سننه بإسناد آخر، في كتاب الصيد، ٩.

٣٢ في ر: أصحابنا.

٣٣ في ر: (لم).

٣٤ في ش: (بما تقول).

٣٥ في ر: مجتهدون.

٣٦ في ش و م: الرابع.

٣٧ في ش و م: الخامس.

٣٨ في ر: لا تظهر.

٣٩ في ش و م: السادس.

والحديث الخامس: «أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَةَ وَبَيْهَقِي فِي السَّنَنِ عَنْ سَلْمَانَ^{٤١} مَرْفُوعاً.

وقال بعضهم: إنهم ثمانية فألحق بالذكورين معقل بن يسار،^{٤٢} وما اطلعت على الحديث الذي رواه عنه.

وقال بعضهم: إنهم تسعة فألحق بهم أباً سعيد الخدري رضي الله عنه. ذكره حافظ الدين النسفي في تفسيره المُسمَّى بالمدارك في سورة بني إسرائيل في قوله تعالى ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ (الإسراء، ٩٧/٧١) (أن أباً حنيفَةَ)^{٤٣}، سُئِلَ عَنْهُ فَقَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ الْخَدْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ ذَلِكَ الْمَقَامَ هُوَ الشَّفَاعَةُ أَوْ هُوَ مَقَامٌ يُعْطَى فِيهِ لَوَاءُ الْحَمْدِ.^{٤٤}

وقد ألف أبو^{٤٥} معشر الطبراني فيما رواه الإمام أبو حنيفة عن الصحابة مؤلفاً، وذكر فيه أن أباً حنيفة قال: لقيت من أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سبعة، هم: أنس، وعبدالله بن أنيس، وعبدالله بن جزء الزبيدي، وجابر بن عبدالله، وعبدالله بن أبي أوفى، ووائلة بن الأسقع، وعائشة بنت عجرد.

ثم رَوَى لَهُ عَنْ^{٤٦} أَنَسِ ثَلَاثَ أَحَادِيثَ:

الأول: [أنه قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ»^{٤٧}.

والثاني: [أنه قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كِفَاعُهُ»^{٤٨}.

والثالث: أنه قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «اللَّهُ^{٤٩} تَعَالَى يَحِبُّ إِغَاثَةَ الْهَلْفَانِ»^{٥٠}.

وَرَوَى لَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ حَدِيثًا وَهُوَ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ بَنَى مَسْجِدًا لِلَّهِ وَلَوْ كَمَفْحَصِ قِطَاعِ بِنَى اللَّهِ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ»^{٥١}.

وَرَوَى لَهُ عَنْ جَابِرٍ حَدِيثًا وَهُوَ أَنَّهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا رَزَقْتُ وَلَدًا قَطُّ وَلَا وُلْدًا لِي وَوَلَدٌ. قَالَ: «فَأَيْنَ أَنْتَ [٦١/ب] مِنْ كَثْرَةِ الْإِسْتِغْفَارِ وَكَثْرَةِ الصَّدَقَةِ تُرْزَقُ بِهَا الْوَلَدُ». قَالَ: فَكَانَ الرَّجُلُ

- ٤٠ في ش وم: السابع.
٤١ في ر: سليمان.
٤٢ في ش: ييار.
٤٣ ساقطة من ر.
٤٤ أخرجه الإمام محمد الشيباني في كتاب الآثار، ٢-١، (التحقيق: أحمد عيسى، القاهرة / الاسكندرية، ١٤٣٨ هـ / ٢٠١٧ م)، ٤٥٠/٢، رقم الحديث: ٣٨٣، وقال المحقق: الحديث من هذا الإسناد ضعيف، لضعف عطية العوفي.
٤٥ في م: أبأ.
٤٦ ساقطة من ر.
٤٧ تقدم تخريج.
٤٨ ساقطة من ش.
٤٩ أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده (شعيب الأرنؤوط وآخرون، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م، عدد الأجزاء: ٤٥، ٥٠٠، ٥٠٠) (فهارس). ج: ٣٨، ص: ١٢٢، رقم الحديث: ٢٣٠٢٧. بإسناد (حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ يُونُسَ أَخْبَرَنَا أَبُو فَلَانَةَ كَذَا قَالَ أَبِي لَمْ يُسَمِّهِ عَلَى عَهْدِ وَحَدَّثَنَا غَيْرُهُ فَسَمَاهُ يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ عَنْ عُلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ شَلِيمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب العلم، ١٤ باب ماجاء الدال على الخير كفاعله، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب من هذا الوجه من حديث أنس عن النبي. وبلغ مقارب أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب ١٢٤. انظر: للزبيدي، تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، ٨٢/١.
٥٠ في م: إن الله.
٥١ قال الزبيدي في تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، ٨٢/١-٨٣: قلت: وقد أخرجه كذلك الإمام أحمد وابن حبان وفيه القصة التي تقدمت وقال البخاري في المقاصد أخرجه العسكري وابن جميع ومن طريقه المنذري من حديث طلحة بن عمرو عن عطاء عن ابن عباس رفعه «كل معروف صدقة والدال على الخير كفاعله والله يحب إغاثة الهلّفان» ومثله بل بطوله للدارقطني في المستجد من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده به مرفوعاً وللعسكري من حديث إسحاق الأزرق عن أبي حنيفة عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه مرفوعاً لفظ الترجمة وكذا هو عند البزار عن أنس ولابن عبد البر عن أبي الدرداء في قوله الدال على الخير وفاعله شريكان اهـ... وأخرج ابن خيسرو في مسنده من رواية أبي حنيفة عن أنس بزيادة والله يحب إغاثة الهلّفان من طريق تدور على أحمد بن محمد بن الصلت، ورواه العيني في شرحه على معاني الآثار للطحاوي بسنده وللحديث شاهد آخر مما أخرجه ابن عطف في معجمه وابن النجار على مرفوعاً ذليل الخير كفاعله.
٥٢ تقدم تخريج.

يكثر الصدقة ويكثر الإستغفار فُؤلد له سبعة من الذكور.^{٥٣}

ورَوَى له عن وائلة بن الأسقع حَدِيثين:

الأول أنه قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «دع ما يريك إلى ما لا يريك».^{٥٤}

والثاني أنه قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا تظهر الشمامة لأخيك، فَيُعَافِيهِ اللهُ وَيَتَلَبَّكَ».^{٥٥}

ورَوَى له عن عائشة بنت عجرد قالت: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أكثرُ جنودِ اللهِ في الأرضِ الجرادُ. لا آكله، ولا أُحْرَمُه».^{٥٦}

قلت حَدِيث «الدال على الخير كفاعله»^{٥٧} أَخْرَجَهُ البزار عن ابن مسعود مرفوعاً، وَأَخْرَجَهُ الطبراني في الكبير عن سهل بن سعد، وعن أَبِي مسعود الأنصاري كذلك.

وَحَدِيث «إن الله تعالى يحب إغاثة اللهفان»^{٥٨} أَخْرَجَهُ الإمامُ أحمد وأبو يعلى (والضياء)^{٦٠} المقدسي عن أنس مرفوعاً بلفظ «الدال على الخير كفاعله، والله يحب إغاثة اللهفان». (وَحَدِيث)^{٦٢} «دع ما يريك إلى ما لا يريك»، أَخْرَجَهُ الإمامُ أحمد عن أنس مرفوعاً، وَأَخْرَجَهُ الطبراني في الكبير عن ابضة بن معبد^{٦٣} مرفوعاً، وَأَخْرَجَهُ الخطيب في التاريخ عن ابن عمر كذلك. وَأَخْرَجَهُ ابن ماجه عن الحسن بن علي. قال الحافظ السيوطي في تبييض الصحيفة: قال الحافظ جمال الدين المزي: رَوَى أَبُو حَنِيفَةَ عن اثنين وسبعين صحابياً. انتهى.^{٦٤}

الفصل الثالث

في بيان ثناء الأئمة عليه من أهل عصره ومن بعدهم^{٦٥}

قال الحافظ السيوطي في تبييض الصحيفة: ”رَوَى الخطيب أن عبدالله بن المبارك قال: لولا^{٦٦} أن الله تعالى أعانني بأبي حنيفة وسفيان لكنت كسائر الناس. ورَوَى أيضاً عن [١/٧١] عبدالله بن المبارك أنه قال: قدمت الكوفة^{٦٧} فسألت عن أروع الناس وأفقههم، فقيل لي: أبو حنيفة.

-
- ٥٣ تقدم تخريجه.
 ٥٤ انظر لرواية الحديث بإسنادين مختلفين: أخرجه الترمذي في السنن في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع ٦٠؛ وأخرجه النسائي في السنن ٥٠، في باب الحث على ترك الشبهات.
 ٥٥ تقدم تخريجه.
 ٥٦ تقدم تخريجه.
 ٥٧ تقدم تخريجه.
 ٥٨ تقدم تخريجه.
 ٥٩ ساقطة من ر.
 ٦٠ في ش: (وأيضاً) وفي ر: (الضياء).
 ٦١ في ر: إلى.
 ٦٢ ساقطة من ر.
 ٦٣ في م: سعيد.
 ٦٤ عد السيوطي في تبييض الصحيفة (ص: ٣٩-٦٥) أربعة وتسعين اسماً الذين روى عنهم الإمام أبو حنيفة من التابعين ومن بعدهم؛ وعدّ (في ص: ٦٦-١٠٠) ستة وتسعين اسماً الذين روى عنهم الإمام أبو حنيفة.
 ٦٥ في ر: بعده.
 ٦٦ في ر: لو.
 ٦٧ في ر: المدينة.

وَرَوَى أَيْضاً عَنْ يَزِيدِ بْنِ هَارُونَ^{٦٨} أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: أَدْرَكَتِ النَّاسَ فَمَا رَأَيْتُ أَعْقَلَ وَلَا أَوْعَرَ وَلَا أَفْضَلَ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ.

وَرَوَى أَيْضاً عَنْ شَدَادِ بْنِ حَكِيمٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ أَعْلَمَ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ.

[وَرَوَى أَيْضاً عَنْ مَكِيِّ وَيَجِيءُ بْنُ سَعِيدٍ أَنَّ كِلَا مِنْهُمَا كَانَ يَقُولُ: أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ أَعْلَمَ أَهْلَ الْأَرْضِ].^{٦٩}

وَرَوَى أَيْضاً عَنْ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ قَالَ لِلْمَلِكِ: هَلْ رَأَيْتَ أَبَا حَنِيفَةَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، رَأَيْتُهُ رَجُلًا لَوْ كَلَّمْتُكَ فِي هَذِهِ السَّارِيَةِ أَنْ يَجْعَلَهَا ذَهَبًا لِقَامَ بِحِجَّتِهِ.

وَرَوَى أَيْضاً (عَنِ الشَّافِعِيِّ)^{٧٠} أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: النَّاسُ عِيَالٌ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ فِي الْفَقْهِ.

وَرَوَى أَيْضاً عَنْ أَبِي دَاوُدَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: يَجِبُ عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ أَنْ يَدْعُوا اللَّهَ لِأَبِي حَنِيفَةَ فِي صَلَاتِهِمْ.

وَرَوَى أَيْضاً عَنْ^{٧١} خَارِجَةَ بْنِ مُصْعَبٍ قَالَ: خَتَمَ الْقُرْآنَ فِي رَكْعَةٍ وَاحِدَةٍ أَرْبَعَةَ مِنَ الْأَثْمَةِ: عَثْمَانَ بْنَ عَفَانَ، وَتَمِيمَ الدَّارِي، وَسَعِيدَ بْنَ جَبْرِ، وَأَبُو حَنِيفَةَ، انْتَهَى كَلَامُ الْخَطِيبِ.^{٧٢}

وَقَالَ الْحَافِظُ السِّيُوطِيُّ فِي طَبَقَاتِ الْحَفَاطِ: "قَالَ ابْنُ مَعِينٍ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ ثِقَةً، لَا يَحْدُثُ مِنَ الْحَدِيثِ إِلَّا بِمَا حَفِظَهُ وَلَا يَحْدُثُ بِمَا لَا يَحْفَظُهُ.

وَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: مَا رَأَيْتُ فِي الْفَقْهِ مِثْلَهُ.

وَقَالَ مَكِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ: كَانَ أَعْلَمَ أَهْلَ^{٧٣} زَمَانِهِ، مَا رَأَيْتُ فِي الْكُوفَةِ أَوْعَرَ مِنْهُ." انتهى.^{٧٤}

وَذَكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِي كِتَابِ الْإِتْقَانِ: "أَنَّهُ سَأَلَ يَجِيءُ بْنُ مَعِينٍ أَسْمَعَ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ؟ قَالَ: هُوَ ثِقَةٌ، مَا سَمِعْتُ أَحَدًا ضَعْفَهُ، هَذَا شُعْبَةُ بْنُ^{٧٥} الْحَجَّاجِ يَكْتُبُ إِلَيْهِ أَنْ يَحْدُثَ بِأَمْرِهِ، وَشُعْبَةُ شُعْبَةٌ، وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الرَّجَالِ."^{٧٦}

وَكَذَلِكَ ابْنُ الْمَدِينِيِّ أَثْنَى عَلَيْهِ.

وَقَالَ حَمَادُ [٧١/ب] بِنِ زَيْدٍ: كُنَّا نَأْتِي عَمْرُو بْنَ دِينَارٍ فَيَحْدُثُنَا، فَإِذَا جَاءَ أَبُو حَنِيفَةَ أَقْبَلَ عَلَيْهِ وَتَرَكْنَا حَتَّى نَسْأَلَ أَبَا حَنِيفَةَ أَنْ يَكَلِّمَهُ، وَكَانَ يَقُولُ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! حَدِّثْهُمْ، فَيَحْدُثُنَا.

وَقَالَ الْإِمَامُ أَبُو يُوسُفَ: مَا رَأَيْتُ أَعْلَمَ بِتَفْسِيرِ الْحَدِيثِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ.

وَرَوَى الصِّمَرِيُّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي يُوسُفَ قَالَ: مَا خَالَفَتْ أَبَا حَنِيفَةَ فِي شَيْءٍ قَطُّ، فَتَدْبِرْتَهُ إِلَّا رَأَيْتُ مَذْهَبَهُ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ أَنْجَى فِي الْآخِرَةِ، وَكَنتُ رُبَّمَا مِلْتُ إِلَى الْحَدِيثِ وَكَانَ هُوَ أَبْصَرَ بِالْحَدِيثِ الصَّحِيحِ مِنِّْي.^{٧٧} انتهى.

٦٨ في ر: مروان.

٦٩ ساقطة من م.

٧٠ ساقطة من م.

٧١ ساقطة من ر.

٧٢ السيوطي، تبيين الصحيفه، ص. ١٠٣-١٠٦.

٧٣ ساقطة من ر.

٧٤ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي أبو الفضل، طبقات الحفاظ، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣، ٨٠/١.

٧٥ ساقطة من ر.

٧٦ أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. ١٢٧.

٧٧ الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص. ٢٥.

فانظر إلى هذه الشهادات العظيمة في حق هذا الإمام من هؤلاء الأئمة، ولا يخفى على العارف بمراتب الرجال، والواقف على طبقات^{٧٨} أرباب الكمال، أنه لم يأت بعدهم من يقرب من مقامهم السنية فضلاً عن^{٧٩} أن يعلو على درجتهم العلية.

فقول من قال: إن بضاعة أبي حنيفة في علم الحديث كانت قليلة فاسد باطل. وقول من قال إنه ضعيف في الحديث كاسد عاطل. فإنه كان إماماً جليلاً في علم الحديث، ولم يأت فيه مثله في القدم ولا في الحديث.

(وقال)^{٨٠} العلامة العيني في شرح الهداية: قول ابن قطان: أن أبا حنيفة ضعيف (في الحديث)^{٨١} إساءة أدب وقلة حياء منه، فإن مثل الإمام الثوري وابن المبارك وأضرابهما وثقوه، وأثنوا عليه خيراً. فما مقدار من يضعفه عند هؤلاء الأعلام. انتهى.

وإنما قلت روايته مع كثرة^{٨٢} سماعه و^{٨٣} لكمال تورعه في رواية الحديث.

(وروى)^{٨٤} الطحاوي بإسناده عن أبي يوسف أنه قال: قال أبو حنيفة: لا ينبغي للرجل أن يحدث من الحديث إلا ما يحفظه من يوم سمعه إلى يوم يحدث به. قال:^{٨٥} وهذه العلة قلت (رواية أبي حنيفة)،^{٨٦} لا لعله أخرى زعمها المتحاملون عليه. انتهى.

الفصل الرابع

في بيان عدد مشايخه وتلامذته [٨١/أ] وفي رواية الكبار عنه^{٨٧}

ذكر الخطيب^{٨٨} الخوارزمي وإسماعيل الأوغاني عن أبي حفص الكبير أنه قال:

عددنا^{٨٩} مشايخ الإمام أبي حنيفة بمحضر^{٩٠} جماعة من أصحاب مذهبنا وجماعة من أصحاب مذهب الإمام^{٩١} الشافعي، فبلغوا أربعة آلاف شيخ. وقال إسماعيل الأوغاني: وقد صنّف في ذلك جماعة من العلماء، وعدّوهم ورتبوهم على ترتيب حروف المعجم، وجعلوه في مُجلدٍ صَحْمٍ. انتهى.

وقال أبو البقاء أحمد بن الضياء العدوي القرشي المكي قاضي مكة المشرفة في كتاب المسند: قد قرأت بخط سيدي وأستاذي والدي عن الإمام سيف الأئمة السائلي أنه قال: قد اشتهر واستفاض أن أبا حنيفة تلمذ على أربعة آلاف شيخ من شيوخ التابعين. وتفقه عنده^{٩٢} أربعة آلاف رجل من أئمة المسلمين. انتهى.

٧٨ ساقطة من م.

٧٩ في م: على.

٨٠ في ش و م: قال.

٨١ ساقطة من م.

٨٢ في ش: أكثر.

٨٣ ساقطة من ش و م.

٨٤ في ش: روى.

٨٥ ساقطة من ر.

٨٦ في ر: (روايته لأبي حنيفة).

٨٧ ساقطة من م.

٨٨ في ش و ر: خطيب.

٨٩ في ر: عدد.

٩٠ في ر: بحضرة.

٩١ ساقطة من ش و ر.

٩٢ في ر: عليه.

قلت: ولا عَرَوَ^{٩٣} من ذلك. فإنه أدرك عصرَ الصحابة وكبار التابعين القريبين العهد بزمان نبوة سيد المرسلين. ولا يُنكر ذلك إلا (مُكابِرٌ مُعانَدٌ أو جاهلٌ حاسدٌ)^{٩٤}، عافانا الله من ذلك، فإنه من أعظم المهالك.

وكان أجلّ تلامذته أربعين رجلاً من أئمة الدين، وكان قد بلغ كل واحد منهم حدّ الاجتهاد بيقين.

رَوَى الخطيب عن أبي كرامة أنه قال: كنا عند وكيع بن الجراح يوماً، فقال رجلٌ: أخطأ أبو حنيفة. فقال وكيع: وكيف يقدر أن يخطئ؟ ومعه مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر في اجتهادهم وقياسهم، ومثل يحيى بن زائدة وحفص بن غياث وحبان ومندل ابني عليّ في حفظهم للحديث، ومثل القاسم بن معن^{٩٥} في معرفته بالنحو واللغة، ومثل داود الطائي وفضيل بن عياض في زهدهما وورعهما، ومثل عبدالله بن المبارك في معرفته بالتفسير والأحاديث والتواريخ. فمن كان أصحابه (وجلساؤه)^{٩٦} هؤلاء كيف يخطئ وهو بينهم؟ [٨١/ب] وكلّ منهم يُثني^{٩٧} عليه، لأنه وإن أخطأ هو، ردّوه إلى الصواب. ثم قال وكيع: مثل الذي يخالف هذا كالأنعام بل هو أضلّ سبيلاً.

وقال صاحب الجواهر المضية في طبقات الحنفية: ذكر في كتاب التعليم، أنه رَوَى عن أبي حنيفة ونقل مذهبه نحو أربعة آلاف نفر. ولا بد أن يكون لكل واحد منهم أصحاب. وهلمّ جرّاً... انتهى.

والحاصل: أنه اتفق له من الأصحاب والأئمة ما لم يتفق من بعده لأحد^{٩٨} من الأئمة.

وقال الخطيب الخوارزمي: هو^{٩٩} إمام الأئمة، وسراج الأمة، ضخم الدسيعة،^{١٠٠} السابق إلى تدوين علم الشريعة، أيده الله تعالى بالتوفيق والعصمة، فجمع له من الأصحاب والأئمة، ما لم^{١٠١} يجتمع في عصر من الأعصار ولا في^{١٠٢} قطر من الأقطار.

وقال صاحب الكشف: لو لم يستدلّ على فضل أبي حنيفة إلا برواية الكبار عنه لكفى، كعمرو بن دينار، وعبدالله بن المبارك، ويزيد بن هارون.

وقال محمد بن إسماعيل البخاري في تاريخه: رَوَى^{١٠٣} عن أبي حنيفة عبّاد بن العوام وهشيم بن حبيب الصّراف^{١٠٤} [الكوفي ووكيع بن الجراح وهمام بن خالد وأبو معاوية الضّرير وداود]^{١٠٥} الطائي^{١٠٦} وابن جريح وعبدالله بن يزيد المقرئ^{١٠٧} - رَوَى عنه تسعمائة حديث - وشريك بن عبدالله، وعبدالعزیز بن أبي رواد وعبدالمجيد بن عبدالعزيز بن أبي رواد وسفيان بن عيينة وفضيل بن عياض ومهزبة بن حبيب الزيات المقرئ - رَوَى عنه الكثير من الحديث - وعاصم بن أبي النجود المقرئ - وهو شيخه في القرآت

٩٣ في م: ولا عرو.

٩٤ في ر: (مُكابِرٌ مُعانَدٌ وجاهلٌ حاسدٌ).

٩٥ في م: معون.

٩٦ ساقطة من م.

٩٧ في ر و ش: شيء.

٩٨ في ر: لأخذ.

٩٩ في ر: من هو.

١٠٠ في ش و م: الدسيعة.

١٠١ في ر: لا.

١٠٢ ساقطة من ر.

١٠٣ في م: وروى.

١٠٤ في م: الصراف.

١٠٥ ساقطة من م.

١٠٦ في م: والطائي.

١٠٧ ذكر البخاري في التاريخ الكبير، ٨/ ٨١: "نعمان بن ثابت أبو حنيفة الكوفي مولى لبي تيم الله بن ثعلبة روى عنه عباد بن العوام وابن المبارك وهشيم ووكيع ومسلم بن خالد وأبو معاوية والمقرئ كان مرجحاً سكنوا (عنه و - ١) عن رأيه وعن حديثه، قال أبو نعيم مات أبو حنيفة سنة خمسين ومائة". هذه العبارة يشير على أن المؤلف يتصرف كثيراً فيما نقله من المصادر. لأن في التاريخ لم يذكر إلا هشيماً، وذكر مسلم بن خالد مقابلهمأم بن خالد. ولم يتعين أين ينتهي قول البخاري.

وكان يسأله ويأخذ بقوله ويقول: جزاك الله خيراً يا أبا حنيفة! أتيتنا صغيراً وأتيتنا كبيراً-، ورَوَى عنه داود بن (عبدالرحمن) ١٠٨ العطار المكي الشهير بأبي سلمان. ورَوَى عنه أبو حنيفة أيضاً.

وقال الخطيب الخوارزمي مُوقِّف الدين: (إن الذين) ١٠٩ رَوَوْا [٩١/أ] عن الإمام أبي حنيفة من كبار العلماء تسعمائة وثلاثون رجلاً، كلهم من مشايخ المسلمين.

وقال رُكن الدين الكرمانى في جواهر الفتاوى: “سألت جمال الدين البردوي ١١٠ عن معنى قول المحافظ في مناقب أبي حنيفة: لو لم يكن لأبي حنيفة ١١١ إلا ثلاث كلمات لكان له الفضل على سائر الأئمة.

الأولى: إذا ازدحم الجوابُ خفي الصواب.

والثانية: وراء ” لِمَ ” أسدٌ حاتمٌ.

والثالثة: سهم الدور ساقطٌ.

فقال: أما قوله ” إذا ازدحم الجواب خفي الصواب ” فإن القائل إذا قال في جواب السائل: ” كذا وكذا ”، وذكر أقوالاً متناقضة لا يُعرف الصوابُ من ذلك، ولا يكون ذلك جواباً شافياً. لأن السائل عَرَّضه أن يقف على الصواب وعلى ما هو الحق ليعمل به، ولا يمكنه ذلك.

وأما قوله: وراء ” لِمَ ” أسدٌ حاتمٌ، ورُوِيَ أنه قال: “لولا ” لِمَ ” لصار ١١٢ الناسُ كلُّهم فقهاءً. وهما سيان ١١٣ في المعنى. فإن الفقيه إذا قيل له: “لِمَ قلتَ هذا”، يمكنه أن يجاوبه ويُناظره ويقيم ١١٤ الحجة على صحة ما ادعاه وعلى إبطال ما ذهب إليه الخصم. ولو لم يعتبر قوله ” لِمَ ” لقدر كل إنسان أن يجيب السائل من غير حجة ولا دليل. ١١٥

وأما قوله: سهم الدور ساقطٌ. فإن مسألة الدور ما فيه ردٌ شيء وأخذ شيء. فإذا أخذ شيئاً انتقض سهم المأخوذ منه وزاد في السهم الذي أخذه. (وإن ردٌ شيئاً) ١١٦ زاد في سهم المأخوذ منه وانتقض السهم الذي أخذه. فيكون طريق تصحيحه أن يسقط السهم الدائر من أصل الحساب.

مثالها ١١٧: مريضٌ وهب عبداً له من مريضٍ آخر، وسلَّمه إليه، ثم إن الموهوب له وهبه من الواهب الأول، وسلَّمه إليه. ثم ماتا جميعاً ولا مالَ لهما غيرَ ذلك العبد، فإنه وقع فيه الدور، لأنه متى رجع ١١٨ إليه شيء ١١٩ من ذلك زاد في ماله، وإذا زاد في ١٢٠ ماله زاد في ثلثه. وإذا زاد في ثلثه زاد فيما يرجع إليه. ثم لا يزال [٩١/ب] كذلك فاحتجنا إلى حساب، له ثلثٌ وثلثه ثلثٌ وأقله تسعة.

١٠٨ ساقطة من م.

١٠٩ ساقطة من ر.

١١٠ في ر: البردوي؛ وفي ش و م: البردوي؛ ولعل الصواب ما أثبتناه عزوا إلى الأصل في مخطوطة الكرمانى.

١١١ ساقطة من ر.

١١٢ في ش: صار

١١٣ في م: شيان.

١١٤ في ر: يتم.

١١٥ في جواهر الفتاوى للكرمانى هنا زيادة، هكذا: فالتكلمة الأولى تلزم أصحاب الشافعي، والثانية أهل الشيعة فإنهم ينمسكون بأقوال أهل البيت من غير حجة ومن غير دليل. الورق:

٣٣٤.

١١٦ في ر: (وإن كان ردٌ شيئاً)

١١٧ في ر: مثاله.

١١٨ في م: يرجع.

١١٩ في م: بشيء.

١٢٠ ساقطة من ر.

فقول: إن الهبة الأولى تصح في ثلثه من التسعة. ويرجع منها واحد إلى الواهب الأول. وهذا الواحد هو سهم الدور، فأَسْقَطْنَاهُ من أصل الحساب الذي هو تسعة، فَبَقِيَتْ ثمانية منها، تصح المسئلة.

فقلنا: إن الهبة الأولى صَحَّتْ في ثلثه من ثمانية، والهبة الثانية في واحد منها، فحصل للواهب الأول ستة وللواهب الثاني إثنان. فثبت بهذا أن طريق التصحيح في أمثال^{١٢١} هذه المسألة أن يسقط السهم^{١٢٢} الدائر بين الأخذ والرد. وهذا معنى قول الإمام^{١٢٣} "سهم الدور ساقط".

تنبيه

إذا اختلفت الأمة^{١٢٤} في مسألة على قولين، واستقرَّ خلافُهم على ذلك، لا يجوز لأحد أن يُحدث قولاً ثالثاً عند عامة^{١٢٥} العلماء. وأمّا^{١٢٦} قبل الإستقرار فيجوز اتفاقاً. فأبُو حَنِيفَةَ اجتهد قبل استقرار المذاهب، فصادف اجتهاده محلّه بلا خلاف، وغيره اجتهد بعد استقرار المذاهب فلم يصادف اجتهاده^{١٢٧} محلّه عند العامة^{١٢٨}. فمن كان اجتهاده جائزاً^{١٢٩} بالاتفاق فهو أفضل ممن كان اجتهاده جائزاً^{١٣٠} مع الاختلاف، والمنازع مكابر. وتقليد الأفضل أولى من تقليد المفضول عند أكثر العلماء، وواجب عند بعضهم، ومنهم أبو بكر الرازي.

الفصل الخامس

في بيان أنه أول من دَوَّنَ الفقه ورتبه وفضله وبوبه

وقد^{١٣١} شاع وذاع أن أول^{١٣٢} من دَوَّنَ علَمَ الفقه هو أبُو حَنِيفَةَ النعمان أعلى الله درجاته في غرف^{١٣٣} الجنان، (و^{١٣٤} استقرَّ^{١٣٥} الدلائل، وقاس المسائل، واستنبط المعاني، واستحكم المباني، وحلّ العقال للعقول،^{١٣٦} وردّ الفروع إلى الأصول، بدأ بالطهارة، ثم بالصلاة، ثم بالزكاة، ثم بالصوم، ثم بالحج، ثم بالمعاملات، ثم ختم بالموايظ، وإنما بدأ بالطهارة لأنها شرطُ الصَّلَاةِ، ثم بالصلاة [١/٠٢] لأنها أهم العبادات، وإنما ختم بالموايظ لأنها آخر أحوال الناس. وإنما فعل ذلك خوفاً من دروس العلم بذهاب العلماء، واتخاذ الناس الجهال رؤساً كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساً جهالاً. فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا». ^{١٣٧}

١٢١ في ر: مثال.

١٢٢ ساقطة من ر.

١٢٣ محمد بن عبدالرشيد الكرواني، جواهر الفتاوى، الورق: ٣٣٣. (الناسخ: كنعان ابن يونس الراوي، تاريخ النسخ 982 هـ، الوصف المادي 325: ق 17 س ٢١ × ١٥ سم، رقم الصنف / 217.4: ج. ك، الرقم العام 1437. <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/1669/339> نقل المؤلف نوح بن مصطفى باحاصر وتصريف كما كان عادته.

١٢٤ في ر: الأمة.

١٢٥ في ش: أمة.

١٢٦ في ر و م: أمّا.

١٢٧ في ر: فاجتهاده.

١٢٨ في ر: عامة العلماء.

١٢٩ في م: جائز.

١٣٠ ساقطة من م.

١٣١ في ر و م: قد.

١٣٢ في ش: قوله.

١٣٣ ساقطة من ر.

١٣٤ ساقطة من ش.

١٣٥ في م: استقراء.

١٣٦ في م: للمعقول.

١٣٧ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، ٣٤؛ و مسلم في صحيحه، كتاب العلم، رقم الحديث: ١٣.

رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر.

قال أبو الحسن القُدوري في شرح مختصر أبي الحسن الكرخي: **أَوَّلُ مَنْ دَوَّنَ الْفِقْهَ وَوَضَعَ فِيهِ كِتَابًا وَرَتَّبَهُ أَبُوَابًا أَبُو حَنِيفَةَ.** وهو أيضاً **أَوَّلُ مَنْ وَضَعَ كِتَابَ الْفَرَائِضِ وَرَتَّبَهُ وَأَلْفَهُ.** وأول من وضع كتاب الشروط وصنّفه، وهو علم (لا يتفرد)^{١٣٨} وإنما يتفرّع على^{١٣٩} مسائل كتب الفقه، فصحتها تدل على صحته.^{١٤٠}

والدليل على أنه **أَوَّلُ مَنْ وَضَعَ عِلْمَ الشَّرْطِ مَا^{١٤١}** روي عن أبي سليمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني أنه قال: قال لي^{١٤٢} أحمد بن عثمان بن عبدالله قاضي البصرة: نحن أبصر بالشروط من أهل الكوفة. فقلت له: إن الإنصاف بالعلماء أحسن، وإنما وضع هذا أبو حنيفة، وأتمم زدتكم ونقصتم^{١٤٣} وحسنتم الألفاظ، ولكن هاتوا شروطكم وشروط أهل الكوفة قبل أبي حنيفة، فسكت ثم قال: التسليم للحق **أَوَّلِي مِنَ الْمَجَادِلَةِ فِي الْبَاطِلِ.**

حُكِّيَ أن بعض الشافعية في زمن المزي كان ينقص^{١٤٤} من أبي حنيفة، فيبلغ ذلك المزي، فقال له: ما لك وامرؤ سلم له العلماء ثلاثة أرباع العلم وهو لا يسلم لهم رُبْعَهُ. فقال الرجل: كيف ذلك يا إمام؟ فقال: العلم نصفه سؤال ونصفه جواب، فالنصف الأول فقد اختص به أبو حنيفة ولم يُشارِكْه فيه أحد.^{١٤٥} (والنصف الثاني)^{١٤٦} فهو يقول: كله له، لأنه يقول: “أصاب في اجتهاده”، وغيره يقول: “المجتهد يُخطئُ ويصيبُ”، وقد أصاب في بعض [٠٢/ب] وأخطأ في بعض. فقد سلموا له ثلاثة أرباع العلم كما ترى، وهو لا يسلم لهم ربعه. فتاب الرجل عما كان عليه.

وقال الشيخ أكمل الدين: “ولعل هذا معنى قول الشافعي: **الناس عيالٌ على أبي حنيفة في الفقه.** وتقدم الأقدم في الاستنباط **أَوَّلِي**، لأنه هو الذي أخذ من المأخذ^{١٤٧} ما أخذ، وعصَّ عليها بالأضراس والنواجذ. وغيره التقط ما^{١٤٨} من أقلامه ما^{١٤٩} سقط، وحاز ما أفرط^{١٥٠} منه إن فرط. وهذا أمرٌ يعرفه ذو التحصيل، فلا يحتاج إلى دليل ولا تعليل، وكفى استثناساً وتنبهياً بما أنشده^{١٥١} الحريري في مقاماته^{١٥٢} الذي حاز قصبات السبق في مقالاته:

فلو قبل^{١٥٣} مبكاها بكيت صباية*** لسعدى شفيت النفس قبل التندم

ولكن بكت قبلي فهيج لي^{١٥٤} البكا*** بكاها فقلت الفضل للمتقدم^{١٥٥}

انتهى كلامه.^{١٥٦}

١٣٨ في ر و م: (لا يتفرد).

١٣٩ في ر: عن.

١٤٠ في ش: صحة.

١٤١ ساقطة من ر.

١٤٢ ساقطة من ر.

١٤٣ في م: وتقصدم.

١٤٤ في ر: ينقض.

١٤٥ في ش: أحدا.

١٤٦ في ر و م: (وأما النصف الآخر).

١٤٧ في ش و ر: الأخذ.

١٤٨ ساقطة من ر.

١٤٩ ساقطة من ر و م.

١٥٠ في م: أفرطه.

١٥١ في ر: أنشد.

١٥٢ في م: مقالاته.

١٥٣ في ر و ش: قبل.

١٥٤ في ر: فهيجي؟ وفي ش و م: فهج لي. والصواب ما أثبتناه.

١٥٥ انظر: شرح مقامات الحريري ٣٣/١، ٣٤، لأبي العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسي الشريسي.

١٥٦ أكمل الدين الباري، النكت الظرفية في ترجيح مذهب أبي حنيفة، أعداد: الدكتور بلة الحسن عمر، جامعة ملك سعود، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م. ص. ٣٣-٣٥.

وذكر أبو يعلى الخليلي في كتاب الإرشاد في ترجمة المزي: أن الطحاوي كان ابن أخته وأن محمد بن أحمد^{١٥٧} الشروطي^{١٥٨} قال: قلت للطحاوي: لِمَ خالفت خالك واخترت مذهب أبي حنيفة؟ فقال: لأني^{١٥٩} كنت أرى خالي يلسم النظر في كتب أبي حنيفة فلذلك انتقلت إليه، انتهى. ^{١٦٠} يعني أنه^{١٦١} لما رأى خاله مع وفور علمه وغزارة فهمه يدم النظر في كتب أبي حنيفة ويتعلم من طريقته، ويمشي على سنته في استخراج الدقائق من أماكنها، والجواهر من معادنها، استدلت^{١٦٢} على ترجيح مذهب أبي حنيفة.

وقال الشيخ أكمل الدين في العناية: "أن المسائل التي دوّنها أبو حنيفة ألف ألف ومائتا ألف وسبعون ألفاً ونيفاً." انتهى. ^{١٦٣}

وقال بعض العلماء: لعل هذه المسائل التي ذكرها هي أصول المسائل وأمهاها. وأما المسائل المتفرعة على الأصول المذكورة فهي لا تُعدُّ ولا تُحصى، ولا يستوعبها جامع وإن استقصى، انتهى. ^{١٦٤}

ولقد جمعت كتبه من أجناس العلوم وأصناف الفنون ما لم يجمعها كتاب، واحتوت على أنواع [١٢/١] مسائل الحساب التي تحيّرت في استخراجها أصحاب الجبر^{١٦٥} والمقابلة وفنون الحساب.

قال الإمام أبو بكر الرازي في شرح الجامع^{١٦٦} الكبير: كنتُ أقرأ بعض مسائل الجامع الكبير على بعض الميرزين في النحو، قيل: هو أبو علي الفارسي. فكان يتعجب من تغلغل واضع هذا الكتاب في النحو وفنون الحساب، يعني محمد بن الحسن، وهو إنما تعلمها وأخذها من علم أبي حنيفة.

وقال أبو الحسين القُدوري: إذا وفق الله تعالى من ابتدأ^{١٦٨} بوضع علم الشريعة فالظاهر أنه يوفقه للصحيح فيه ويستحيل أن يضمّن الله تعالى حفظ الشريعة ويأمر بتعلمها والتفقه فيها، ثم يكون المبتدأ^{١٦٩} بوضعها على غير الحق. انتهى.

وقال رزين بن معاوية وهو من أكابر أهل^{١٧٠} الحديث والشافعية في جامع الأصول الظاهر: أن أبا حنيفة كان مذهباً عما نسب إليه، ويدل على صحة نزاهته ما نشر الله له من الذكر المنتشر في الآفاق، والعلم الذي طبق الأرض والأخذ بمذهبه وفقهه والرجوع^{١٧١} إلى قوله وفعله، ولو لم يكن لله سرّ خفي ورضى إلهي وفقه له لما جمع شطر الإسلام أو أكثره على مذهبه وتقليده حتى عبد الله ودين وفقهه وعمل برأيه إلى يومنا هذا. انتهى. ^{١٧٢}

١٥٧ ساقطة من م.

١٥٨ في ر: الشروط.

١٥٩ في ر: إن.

١٦٠ أبو يعلى القزويني: الإرشاد في معرفة علماء الحديث [٤٣١/١]، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩، تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس، عدد الأجزاء: ٣.

١٦١ في م: لأنه.

١٦٢ في ر: واستدل.

١٦٣ واللفظ في المصدر هكذا: "قِيلَ مَا وَضَعَهُ أَصْحَابُنَا مِنْ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ هُوَ أَلْفٌ أَلْفٌ وَمِائَةٌ أَلْفٌ وَسَبْعُونَ أَلْفًا وَتِسْعٌ مَسْأَلَةٌ". [العناية شرح الهداية ١/٧].

١٦٤ في م: المنتهى.

١٦٥ في ش: الجبر.

١٦٦ في م: جامع.

١٦٧ ساقطة من ر.

١٦٨ في ش: ابتداء وفي م: ابتد.

١٦٩ في ش: ابتدئ.

١٧٠ ساقطة من ر.

١٧١ في ش و ر: الرجوع.

١٧٢ مجد الدين أبو السعادات الجزري ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرئوطو، دار الفكر، ١٩٦٩-١٩٧٢، ص. ٩٥٢/١٢.

الفصل السادس

في بيان الأصل الذي بنى عليه مذهبه

قال صاحب المضمرة والمشكلات في أول كتابه: حكى أن محمد (بن علي) ^{١٧٣} بن الحسين بن علي بن أبي طالب لقي أبا حنيفة فقال له: بلغني أنك تضع مسائل في الفقه بالقياس وترتك أحاديث جدي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال له أبو حنيفة: يا ابن رسول الله، إني سائل منك ثلاث مسائل فأجبي عنها:

أحدها: الصلاة أفضل وأعظم شأناً أم الصوم؟ قال: الصلاة. فقال أبو حنيفة: لو كان قولنا بالقياس لقلنا: إن المرأة إذا طهرت من الحيض تقضي الصلاة ولا تقضي الصوم، ولكننا نقول: تقضي الصوم [١٢/ب] ولا تقضي الصلاة اتباعاً للخير.

الثانية: ألمني أنحس وأقدر أم البول؟ قال: البول. فقال أبو حنيفة: لو كان قولنا بالقياس ^{١٧٤} مخالفاً للنصوص لكان الغسل من البول أقيس، ولكننا نقول بوجوب الغسل من المني دون البول عملاً بالآية والخير.

والثالثة: المرأة أضعف وأعجز أم الرجل؟ قال: المرأة ^{١٧٥}. فقال أبو حنيفة: لو كان قولنا ^{١٧٦} بالقياس دون الكتاب والأخبار لكان التضعيف في الميراث للمرأة الضعيفة أليق، ولكننا نقول كما قال الله تعالى ﴿فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَّتَيْنِ﴾ (النساء، ٣/٦٧١). فعلى هذا مذهبه يبنه على كتاب الله تعالى وعلى أحاديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم على ^{١٧٧} أقاويل الصحابة ثم على إجماع الأمة، فإن لم نجد شيئاً من هذه الأمور نقول بالاجتهاد والقياس. فأكرمه محمد بن علي واعتذر إليه وترك قول المخالفين والمعاندين فيه ^{١٧٨}.

رَوَى الإمام الصيمري عن محمد بن سماعة عن أبي يوسف قال: سمعت أبا حنيفة يقول: (إذا جاء) ^{١٧٩} الحديث عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخذنا به، وإذا جاء عن أصحابه ^{١٨٠} لم نخرج عن أقاويلهم، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم. انتهى. ^{١٨١}

قلت: الظاهر من هذا أن تقليد الصحابي واجب عنده مطلقاً، وتقليد التابعي غير جائز مطلقاً.

أما الأول: فإنه كذلك فيما لا يدرك بالقياس ^{١٨٢} اتفاقاً، وأما ما يدرك (بالقياس) ^{١٨٣} فقد اختلف فيه فقيل: يجب، وقيل: لا يجب، واحتاره الكرخي. وهذا الاختلاف ثابت في كل ما اتفقوا عليه. وأما ما وقع الاختلاف فيه بينهم فلا يجب تقليدهم اتفاقاً.

وأما الثاني: فإنه ^{١٨٤} كذلك في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة، يعني لا يجوز تقليده ^{١٨٥} وإن زاحم الصحابي في الفتوى، (و) ^{١٨٦} في رواية النوادر: إن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كسعيد بن المسيب ومسروق وعلقمة كان مثل الصحابة فيجب تقليده فيما لا يدرك بالقياس، ويجوز فيما يدرك به، والمعتمد [٢٢/أ] ظاهر الرواية.

١٧٣ ساقطة من ر.

١٧٤ ساقطة من ش و م.

١٧٥ ساقطة من ر.

١٧٦ في م: قلنا.

١٧٧ ساقطة من ر.

١٧٨ ساقطة من ر.

١٧٩ ساقطة من ش.

١٨٠ في ر: الصحابة.

١٨١ الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص: ٢٤.

١٨٢ ساقطة من ش.

١٨٣ ساقطة من ر و م؛ وفي ش: (به بالقياس)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

١٨٤ في ر: فلأنه.

١٨٥ ساقطة من ر.

١٨٦ ساقطة من ر.

وقد ثبت أن أبا حنيفة كان يفني بخلاف رأي التابعين.

وذكر صاحب الطبقات عن يحيى بن أكرم أنه قال: سمعت الحسن بن صالح يقول: كان النعمان بن ثابت فيما يعلمه مثبتاً: إذا صحَّ الحديث عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لم يعد) ١٨٧ إلى غيره.

وذكر في شرح البزدوي عن يحيى بن آدم أنه قال: إن في الحديث ناسخاً ومنسوخاً كما في القرآن، وكان النعمان جمع حديث أهل بلده كله، فنظر في آخر ما قبض عليه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فأخذ به فكان بذلك فقيهاً. ١٨٨

وروى الصيمري عن الحسن بن الصالح أنه قال: كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ إذا صح عنه عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكان عارفاً بعلم أهل الكوفة، (ووافق أهل الكوفة) ١٨٩ وكان يقول: إن لكتاب ١٩٠ الله تعالى ناسخاً ومنسوخاً، وللحديث ناسخاً ومنسوخاً. وكان حافظاً لفعل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأخير الذي قبض عليه ١٩١ مما وصل إلى أهل بلده. ١٩٢

وعن نصر بن محمد أنه قال: ما رأيت رجلاً أكثر أخذاً للأثار من أبي حنيفة.

وعن أحمد بن يونس أنه قال: سمعت أبي يقول: كان أبو حنيفة شديد الاتباع للأحاديث الصحاح.

والحاصل أنه رضي الله عنه كان كثير الاعتناء بالحديث حتى جاوز نسخ الكتاب بالحديث أي المتواتر (و) ١٩٣ المشهور، وعمل بالمراسيل وقدمها على الرأي، وأوجب العمل برواية المجهول وقدمه على القياس، وقدم خبر الواحد على القياس مطلقاً أي سواء كان الراوي فقيهاً أو لم يكن، على المختار، وأوجب تقليد الصحابي ١٩٤ فيما لا يدرك بالقياس.

فائدة

المجهول على ثلاثة أقسام: مجهول الرواية، ومجهول النسب، ومجهول الضبط والعدالة، والمراد به هنا مجهول الرواية وهو الذي لم ١٩٥ يعرف إلا بحديث أو حديثين، فإن مثل هذا المجهول إن ١٩٦ روى السلف عنه أو سكتوا عن الرد بعدما بلغهم حديثه أو اختلفوا في قبوله بأن قبله [ب/٢٢] البعض وردّه البعض صار كالمعروف، فوجب العمل بحديثه، وقدم على القياس. وإن لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول جاز العمل به إذا وافق القياس، ولم يجوز إذا خالفه، وهذا أي جواز العمل به إنما هو في القرون الثلاثة، أما بعد القرن الثالث فلا يجوز العمل به لغلبة الكذب. وإن ظهر حديث في السلف واتفقوا على الرد، كان حديثه ١٩٧ منكرأ لا يجوز العمل به مطلقاً.

وأما مجهول النسب فإن روايته مقبولة لأن الجهالة في النسب لا تمنع من قبول الحديث كذا في التقرير.

وأما مجهول الضبط والعدالة وهو المسمى بالمستور فلا يقبل خبره في ظاهر الرواية في غير القرون الثلاثة. وأما فيها فيقبل كما

١٨٧ في ر و م: (لم يعد).

١٨٨ في ش: فقهاء.

١٨٩ ساقطة من م.

١٩٠ في ر: كتاب.

١٩١ في ر: فيه.

١٩٢ الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص ٢٥.

١٩٣ ساقطة من ر.

١٩٤ في ر: الصحابة.

١٩٥ في ر: لا.

١٩٦ ساقطة من ر.

١٩٧ في ش: حديثاً.

مرّ. وروي عن أبي حنيفة قبوله مطلقاً ما لم يرده السلف.

فائدة أخرى

إن قلت: بماذا علمتم صحة مذهب أبي حنيفة حتى قلتموه؟ قلنا: علمنا صحة مذهبه بأمر عشرة:

الأول: تفضيل الشيخين، والثاني: حب الحنّين، والثالث: تعظيم القبليتين، والرابع: الصلاة خلف الإمامين، والخامس: الصلاة على الجنائزتين، والسادس: صلاة العيدين، والسابع: المسح على الحفّين، والثامن: عدم الخروج على الإمامين، والتاسع: الإمساك على الشهادتين، والعاشر: الرضى بالقدّرين.

المراد بالشيخين أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وبالحنّتين عثمان وعلي رضي الله عنهما، وبالقبليتين الكعبة وبيت المقدس، وبالإمامين البرّ والفاجر، وبالجنائزتين الصالح والطالح، وبالعيدين الفطر والأضحى، وبالحفّين حفّ السفر والحضر، وبعدم الخروج على الإمامين العادل وال جائر، وبالشهادتين شهادة أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً (عبده ورسوله)،^{١٩٨} وبالقدّرين الخير والشر.

الفصل السابع

في بيان كمال عقله وشدة ورعه

روى الصيمري عن أبي يوسف [٢٣/١] أنه قال: ما صحبتُ أحداً من الناس، فيقدر أن يقول أنه رأى^{١٩٩} أكمل عقلاً وأتمّ مروءة من أبي حنيفة.

وروى عن ابن معين أنه قال: كان أبو حنيفة أعقل من أن يكذب، ما سمعتُ أحداً يصفه ويذكره بمثل ما كان ابن المبارك، يصفه ويذكره به من الخير.

وروى عن محمد بن شجاع أنه قال: سمعتُ عليّ بن عاصم يقول: لو وُزن عقلُ أبي حنيفة بنصفِ عقلِ أهلِ الأرض لرَجَحهم ، أو قال: لرَجَح بهم. وما كان عنده أفضل من أبي حنيفة.

وروى عن ابن المبارك أنه قال: قلتُ لسفيان الثوري: يا أبا عبد الله! ما أبعدَ أبا حنيفة عن الغيبة. فقال^{٢٠٠}: ما رأيته يغتابُ عدواً له قط. قال: هو والله أعقل من أن يُسلط على حسناته ما يذهب بها.

وروى عن يزيد بن هارون أنه قال: أدركتُ النَّاسَ، فما رأيتُ أحداً أعقل ولا أفضل (ولا أروع)^{٢٠١} من أبي حنيفة. انتهى.^{٢٠٢}

وروي^{٢٠٣} أنه: سُئل أبو حنيفة عن صفات العاقل فقال: للعاقل خمسُ علاماتٍ: معرفته^{٢٠٤} لزمانه، وإقباله على شأنه، وطاعته لسُلطانه، وتعطفه على جيرانه، وبرّه لإخوانه.

١٩٨ في ر: رسول الله.

١٩٩ في ش: ما رأى.

٢٠٠ ساقطة من ش و م.

٢٠١ ساقطة من ر.

٢٠٢ الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص ٢٣، ٤١-٤٢.

٢٠٣ في ش و ر: روي.

٢٠٤ في ش: معرفة.

رَوَى الصيمري عن يزيد بن هارون أنه قال: كُتِبَ عن أَلْفِ شَيْخٍ حَمَلَتْ عَنْهُمْ الْعِلْمَ فَمَا رَأَيْتُ وَاللَّهِ فِيهِمْ أَشَدُّ وَرِعاً مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَلَا أَحْفَظُ لِسَانَهُ مِنْهُ. ٢٠٥

قلت ومن شدة ورعه في دين الله لم يستدل على حكم مسألة بغير كتاب الله ما دام الاستدلال به ممكناً.

قال الإمام القشيري في كتاب الرسالة: يُحْكِي ٢٠٦ أن أبا حنيفة كان لا يجلس في ظل شجر غريمه ويقول: في الخبر «كلُّ قَرْضٍ جَزٌّ نَفْعاً فَهُوَ رِبَاً». ٢٠٧ وقال الشعبي في كفايته: حكى ٢٠٨ أن أبا حنيفة كان جالساً في حرّ الشمس في يوم شديد الحرّ، وكان يجنبه ظلّ حائط، فقيل له: لم لا تجلس في الظل؟ فقال: لي على صاحب هذا الحائط مالٌ بسبب القرض، [٣٢/ب] فأكرهه أن أنتفع بظلّ جداره.

وقال أبو الحسين القدوري في شرح مختصر الكرخي: والذي يُحْكِي أن أبا حنيفة أقرض رجلاً مالاً. ثم جاء لقبضه، ٢٠٩ فلم يقف في ظل حائطه ووقف في الشمس حتى خرج إليه، فلا أصل له. وأبو حنيفة أقرضه من ذلك، لأن الوقوف في ظل الحائط ليس بانتفاع بالملك، ولا أوجه القرض، ولو منع من ذلك لمنع من الجلوس في ضوء سراج، لأنه انتفاع به. قيل: إن ما حكاه القشيري والشعبي (إنما هو من باب الورع. وما ذكره القدوري) ٢١٠ إنما هو من باب الفقه والحكم. ولا منافاة بينهما.

ومن غاية معرفته بالأحكام الشرعية، ونهاية ٢١١ ورعه في دين رب البرية توقف في ثمان مسائل لتعارض الأدلة فيها، وقد نظمها بعضهم في ثلاثة أبيات فقال:

ثمانٍ توقّف فيها الإمام *** وقد عدّ ذلك ديناً متيناً

أوان ختان وسؤر حمار *** وفضل الملائك والمرسلينا

ودهر وخنثى وجلالة *** وكلب وطفل من المشركينا

يعني توقف ٢١٢ الإمام أبو حنيفة في وقت الختان، وسؤر الحمار، وفي أن ٢١٣ الملائكة أفضل أم الأنبياء؟ وفي دهر (منكرأ، والخنثى) ٢١٤ المشكل، والجلالة متى يطيب لحمها، والكلب متى يصير معلماً، وفي أطفال المشركين هل يدخلون الجنة أو النار تبعاً لأبائهم.

اعلم أن الختان للرجال لسنة، وللنساء مكرومة، ٢١٦ واختلفوا في وقته، قيل: حتى يبلغ، وقيل: إذا بلغ تسع سنين، وقيل: عشراً، وقيل: متى كان يطيق ألم الختان تحت ٢١٧ وإلا فلا.

٢٠٥ الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص. ٤٥.

٢٠٦ في م: حكى.

٢٠٧ انظر: الزيلعي، نصب الراية لأحداث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخرّيج الزيلعي، ١-٤، (المحقق: محمد عوامة، بيروت / جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ٤/٦٠.

٢٠٨ ساقطة من ش.

٢٠٩ في ر: يقبضه.

٢١٠ ساقطة من ر.

٢١١ في ر: وزيادة.

٢١٢ أضفتها من الكليات للكفوي.

٢١٣ في ر: وقف.

٢١٤ ساقطة من ر.

٢١٥ في ر: (منكر أم الخنثى).

٢١٦ في ر: مكرومة

٢١٧ في م: خنتت.

وسور الحمار وكذا سور^{٢١٨} البغل مشكوك فيه لتعارض الأدلة، فإن حرمة اللحم واللبن دليل النجاسة، وطهارة العرق دليل الطهارة، لأن حكم العرق كحكم السور، فمعنى [٤٢/أ] الشك^{٢١٩} التوقف فيه. فلا ينجس الطاهر ولا يطهر النجس، والصحيح أن التوقف في طهوريته لا في طهارته.

والذي عليه الجمهور أن الأنبياء أفضل من جميع الملائكة، والتحقيق في^{٢٢٠} المسألة أن خواص البشر وهم الأنبياء والرسل أفضل من خواص الملائكة وهم الرسل منهم، وعوامهم وعوام البشر وهم الأتقياء والزهاد أفضل من عوام الملائكة دون خواصهم، وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر دون خواصهم. ومن قال: إن خواص الملائكة أفضل من خواص البشر استثنى نبينا محمد^{٢٢١} صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإنه أفضل الخلق قاطبة بالإجماع.

ودهر معرّفاً العمر كالأبد، ومنكرأ قال أبو حنيفة رحمه الله: لا أدري ما هو؟ وقال: هو على ستة أشهر.

والخنثى من له فرج وذكر، فإن بال من الذكر فهو غلام، وإن بال من الفرج فهو أنثى، فإن بال منهما فالحكم للأسبق خروجاً، وإن استويا في السابق فمشكل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وقال: ينسب إلى أكثرهما بولاً^{٢٢٢} ولا عبرة بالكثرة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، (وإن استويا)^{٢٢٣} في الخروج والكثرة فمشكل بالاتفاق. وهذه العلامات قبل البلوغ، فإن بلغ وظهر له لحية أو^{٢٢٤} وصل إلى النساء أو احتلم كما يحتلم الرجل فرجل، وإن ظهر له ثدي كثدي المرأة ولبن في ثديه أو حاض أو حبل أو أمكن وطئه فامرأة، وإن لم تظهر له علامة من^{٢٢٥} هذه العلامات أو ظهرت وتعارضت فمشكل.

والكلب يصير معلماً^{٢٢٦} بترك أكل ما أخذه. وقال أبو حنيفة: يرجع في معرفة التعليم إلى المعلم ولا توقيت فيه، لأن المقادير لا تعرف بالاجتهاد بل بالسماع (ولا سماع)^{٢٢٧} فيفوض إلى رأي أهل الخبرة بذلك. وقال: [٤٢/ب] إذا ترك الأكل ثلاث مرات يكون معلماً، فيحل ما أخذه في^{٢٢٨} المرة الرابعة.

ويحرم أكل لحم الإبل الجلالة والبقرة الجلالة وشرب لبنهما، فإن حبست في مكان طاهر وعلقت حلّ لحمها، ولا توقيت في حبسها عند أبي حنيفة بل تحبس حتى يطيب لحمها. وقال بعض المتأخرين: (و)^{٢٢٩} هو (مقدّر في)^{٢٣٠} الإبل بأربعين يوماً، وفي البقر^{٢٣١} بعشرين يوماً، وفي الشاة بعشرة أيام، وفي الدجاجة بثلاثة أيام^{٢٣٢}.

وأطفال المؤمنين مؤمنون في الدنيا والآخرة ومن أهل الجنة، وأطفال الكفار كفار في الدنيا تبعاً لأبائهم، واختلفوا في حكمهم في الآخرة، قيل: يدخلون جهنم تبعاً لأبائهم، وقيل: يدخلون الجنة ويكونون خداماً لأهلها، وقيل: إنهم من أصحاب الأعراف. وتوقف أبو حنيفة فيهم. وقال محمد: نعرف أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب.

- ٢١٨ ساقطة من ش و م.
٢١٩ ساقطة من ر و م.
٢٢٠ في ش: و.
٢٢١ ساقطة من ش.
٢٢٢ في ش: نولاً.
٢٢٣ في ش: (والاستواء).
٢٢٤ في ش: و.
٢٢٥ في ر: في.
٢٢٦ في ر: متعلماً.
٢٢٧ في ش: والاسماع.
٢٢٨ في ر: من.
٢٢٩ ساقطة من ر و م.
٢٣٠ في ر: مقدار.
٢٣١ في ر: البقرة.
٢٣٢ ساقطة من م.

وبالجملة أن شدة ورعه وتقواه وغاية اجتهاده في عبادة مولاه مشهورة بين الأنام، معروفة عند الخاص والعام. حتى روي^{٢٣٣} أنه صلى الصبح بوضوء العشاء أربعين سنة. وكان يقرأ جميع القرآن في ركعة واحدة.

ومَنَاقِبِ هذا الإمام الجليل أكثر من أن تحصى، وإن بالغ المرأ في ذلك طول عمره واستقصى، وأقول كما قال الشاعر:

فيا سائلي عن حصرِ أوصافِ فضله *** لعدّ الحصى والتُّرب هل أنت تقدر

ولست على مرِّ الزمانِ بخاصر *** (أوصافه أنى تقل) ^{٢٣٤} وتكثر

رضي الله تعالى عنه وأرضاه وجعل الجنة مُتَقَبَّله ومثواه، وحشرنا مع الأُحِبَّة والإخوان في زمرة وجمع بينه وبيننا في مستقرِّ رحمته.

الخاتمة

قال الله تعالى في كتابه المجيد^{٢٣٥} [٥٢/أ] ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (الحشر، ٨/٩٥-١٠١)

فالله سبحانه وتعالى قسم المؤمنين على ثلاثة أقسام:

الأول: المهاجرون الذين أخرجهم الكفار من مكة وأخذوا أموالهم.

والثاني: الأنصار الذين لزموا المدينة والإيمان وتمكنوا فيها من قبل هجرة المهاجرين.

والثالث: الذين هاجروا بعد ما قوي الإسلام، والتابعون لهم بإحسان وهم المؤمنون بعد الفريقتين إلى يوم القيامة. ولذلك قالوا: إن الآية قد استوعبت جميع المؤمنين، ووصف^{٢٣٦} سبحانه وتعالى هذا القسم بأنهم: ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (الحشر، ٩٥/١٠١)، فحقيق أن يجيب دعائنا.

فبين سبحانه وتعالى أن التابعين للمهاجرين والأنصار بإحسان يطلبون من ربهم أن يغفر لهم ولإخوانهم الذين سبقوهم بالإيمان، وأن لا يجعل في قلوبهم حقداً للمؤمنين، فمن كان متصفاً بهذه الصفة فهو من التابعين لهم بإحسان، ومن لا فلا.

فينبغي للمؤمن^{٢٣٧} أن يمثل لكلام الملك^{٢٣٨} الديان، فيستغفر لنفسه ولإخوانه الذين سبقوه بالإيمان، ويظهر قلبه عن الحقد للمؤمنين لئلا يكون [٥٢/ب] خارجاً عن الأقسام المذكورة في القرآن، ويكف لسانه عن ذكر السلف إلا بالخير والإحسان، والترحم والغفران، لأن ذكرهم بما يقدح في شأنهم سبب للمقت والخذلان، والحسرة والحرمان، ولا سيما الأئمة المجتهدين الذين جعلهم الله تعالى قدوة في الدين، فيجب علينا أن نعرف حقهم، ونتأدب معهم بقدر الإمكان، ونتحقق أن ليس في مشرب

٢٣٣ في م: ر. روا.

٢٣٤ في ش و م: (لأوصافه أي أقل).

٢٣٥ في ر: العزيز.

٢٣٦ في م: ويصف.

٢٣٧ في ش و ر: للمؤمنين.

٢٣٨ ساقطة من ر.

المجتهد حظ للمقلد كائناً ما^{٢٣٩} كان، رضي الله تعالى عنهم أجمعين، وجزاهم عن المسلمين خير الجزاء يوم الدين، (أمين يا رب العلمين)^{٢٤٠}

[تم الكتاب بعون الله^{٢٤١} الملك الوهاب، (والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين آمين)^{٢٤٢} (على يد كاتبه مصطفى بن محمود أحسن الله حاله وجعل إلى كل خير مآله بخمرة حبيبته الأكرم ورسوله الأفحم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)^{٢٤٣}.^{٢٤٤}

٢٣٩ في ر و م: من.

٢٤٠ ساقطة من ش و ر.

٢٤١ ساقطة من ر.

٢٤٢ ساقطة من ش.

٢٤٣ في ر: (نحت عن يد الفقير حاجي محمد بن حاجي حسن عفي عنهما في ١١ ر سنة ١١٤٢هـ).

٢٤٤ ساقطة من م.

EBÛ HANÎFE'NİN İCTİHADLARINDAKİ DEĞİŞİM (KAYNAKLAR – SEBEPLER – ANALİZ)

Soner DUMAN*

The Change in Abu Hanifa's ijthads (Resources – Reasons – Analysis)

The change is a reality and necessity in jurisprudence. The change in Islamic Jurisprudence is taken up during the Prophet's life by the term of naskh. After the Prophet's life the fact of change appears in the opinions of al-mujtehid. In this article we studied the fact of rucu as "the change in the opinion of a mujtehid about a subject that he commanded before" in Abu Hanifa's juridical judgements. We mentioned the resources, reasons and analysis of these changes in Abu Hanifa's juridical opinion.

Key Words: Abu Hanifa, al-Ijtihad, Change.

Giriş

Değişme, değer yargısından arındırılmış bir kavram olarak, en geniş anlamda doğada, toplumda ve insanda gözlenen başkalaşma ve farklılaşmaları ifade eder. Değişme insan toplumu bakımından kaçınılmaz bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumların durağan olmadığı bir gerçektir. Toplumda sürekli eski alışkanlıkların, davranış kalıplarının terk edildiği, yenilerinin benimsendiği ve dolaşısıyla eski kuralların değiştiği ya da ortadan kalktığı görülür. Sosyal kontrolün en etkin aracı olan hukuk kuralları da değişmeden nasibini alır, yani değişir, ortadan kalkar, yerlerine yenileri gelir.¹ Hukukun değişmesinde rol oynayan pek çok faktör bulunmaktadır. Bu faktörler arasında toplumların coğrafi konumu, demografik yapısı, ekonomik, siyasî dinî ve ahlakî etkenler sayılabilir.²

İslâm hukuku açısından değişimin hukukun kaynaklarına yönelik boyutu daha çok vahiy dönemiyle sınırlı olarak ve nesih tartışmaları bağlamında söz ko-

* Yrd. Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilimdalı. duman@sakarya.edu.tr

1 Ülker Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999, s. 70-71 (Bazı tasarruflarla)

2 Gürkan, *age*, s. 76.

nusu edilmiştir. İslam hukukunun nass dışı kaynaklarını teşkil eden doktrinde yani müctehidlerin icthadları, müftülerin fetvaları ve kadıların verdikleri hükümlerdeki değişimler ise usul eserlerinde “tegayyürü’l-ictihad” (ictihadın değişmesi) şeklinde ifade edilirken furû literatüründe somut olaylarda bir müctehidin görüşünü değiştirmesi daha çok “rücû” terimiyle ifade edilmektedir.

“Bir müctehidin bir konudaki görüşünü değiştirip başka bir görüşe sahip olması” anlamında “rücû” fıkıh tarihinde ve literatüründe sıklıkla görülen bir vâkıadır. Usul kitaplarının icthad bölümlerinde bu konuya dair tartışmaların yer alıp bunun bir prosedüre bağlanması ve yine “ictihad ictihad ile nakzedilmez” şeklinde Mecelle’de³ yer alan genel kuralın fıkıh ve usul literatüründe sıklıkla dile getirilmesi de bu gerçeği göstermektedir. Dahası furu fıkıh kitapları pek çok konuda sahabenin de görüşlerinden rücû ederek farklı görüşler benimzediklerini ifade eden örneklerle doludur.

Bir müctehidin icthadını değiştirmesine ilişkin hüküm konusunda genel kabul gören yaklaşımı özetle şu şekilde belirtmek mümkündür: Bir müctehidin bir konudaki icthadını değiştirmesi câizdir.⁴ Bir müctehid bir konuda bir hükmü benimseyip ona göre hüküm verdikten sonra o konuda farklı bir görüşü benimsemişse, bu rücû onun ilk görüşünü geçersiz kılmaz; çünkü ikinci icthadın birinciden daha doğru olduğu söylenemez. İctihad bir konuda –hata ihtimali söz konusu olmakla birlikte- zann-ı gâlibe ulaşmaktan ibarettir. İctihadda hata ve isabeti kabul edenler dikkate alındığında her bir icthad hatalı olabileceği gibi doğru da olabilir.⁵

Kuşkusuz sünnî fıkıh ekolleri dikkate alındığında rücû konusunda en çok dikkati çeken isim İmam Şâfi’îdir.⁶ Zira Şâfi’î’de rücû birkaç görüşle sınırlı kalmanın ötesinde bütün bir fıkıh anlayışına yansımış ve bu durum Şâfi’î’nin *kavl-i kadîm* ve *kavl-i cedîd* şeklinde iki farklı mezhebî yaklaşıma sahip olması ile neticelenmiştir.

Fıkıh tarihinde Şâfi’î’ninki kadar net ve keskin olmamakla birlikte diğer mezheplerin kurucularında da “ictihad değiştirme” olayına rastlanmaktadır. Hanefilik açısından düşünüldüğünde literatürde en çok Ebû Yusuf’un rücûlarına yer verilmektedir.⁷ Hanefî furû literatüründe Ebû Hanîfe’nin rücûları, -namazda Arapça’dan başka bir dille kıraat yapma konusunda olduğu gibi- belirli bazı konular üzerinde kimi zaman spekülâtif bir tarzda tartışılmış olmakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuların bütünü bir araya getiren ve bunun sebepleri üzerinde duran bir çalışma bulunmamaktadır.

3 Mecelle’nin 16. Maddesinin Arapça orijinali بِالْمَعْلُومِ بِمَنْعَةِ الْإِجْتِهَادِ لَا يُتَغَيَّرُ بِمَنْعِهِ şeklinde. Bu kaidenin geniş açıklaması için bkz. Zeynelabidin bin İbrahim bin Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, el-Mektebetü’l-asiyye, Beyrut, 2003, s. 129-134; Celaleddin Abdurrahman bin Ebû Bekir es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, el-Mektebû’l-asiyye, Beyrut, 2003, s. 137-141; Ali Haydar Efendi, *Dureru’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâmî’l-adliyye*, (trc. Fehmî el-Hüseynî), Dâru’l-ceyl, 1991, I, 34; Vehbe ez-Zuhaylî, *Teğayyürü’l-ictihâd*, Dâru’l-mektebî, Dımaşk, 2000, s. 25-28.

4 Muhammed bin Ali eş-Şevkânî, *İrşadü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hakk min ‘ilmi’l-usûl*, (tah. Muhammed Subhî bin Hasen el-Hallâk), Dâru İbn Kesir, Beyrut, 2003, s. 855; Vehbe ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, s. 11.

5 Ali Haydar Efendi, *Durer*, I, 34; Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu’l-kavâidi’l-fıkhiyye*, Dâru’l-kalem, Dımaşk, 1989, s. 155-156; Zuhaylî, *a.g.e.*, 19.

6 Zuhaylî, *a.g.e.*, s. 12-15.

7 Bu konuyu müstakil bir makalede ele almayı düşündüğümüzden burada ayrıntılarına girmeyeceğiz.

Biz bu makalemizde başta İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eseri olmak üzere Hanefî fıkhnın en geniş çaplı eseri olan Serahsî'nin *el-Mebsût*'u ve Kâsânî'nin *Bedâiü's-sana'i* adlı eserini temel almak, gerektiğinde diğer furu fıkhn literatürüne de göndermelerde bulunarak Ebû Hanîfe'nin bütün rücûlarını tespit etmeye çalıştık. Tespit ettiğimiz bu rücûları, Serahsî ve Kâsânî tarafından yapılan açıklamalar üzerinden sebeplerine göre tasnif edip bazı değerlendirmelerde bulunmaya çalıştık. Bu rücûların toplam olarak kırk iki tane olduğunu tespit ettik.

EBÛ HANÎFE'NİN RÜCÛ ETTİĞİ MESELELERİN TASNİFİ

El-Mebsût ve *Bedâi* dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin rücû ettiği sınırlı birkaç meselede kendisine ulaşan rivayet sebebiyle görüşünü değiştirdiği belirtilmekle birlikte büyük bir çoğunluğunda rücûnun sebebi belirtilmez. Bununla birlikte gerek Serahsî gerekse Kâsânî, Ebû Hanîfe'nin önceki ve sonraki görüşünü temellendirmek üzere zikrettikleri gerekçelerde, kendileri bakımından rücûların gerekçelerini îma eden açıklamalarda bulunurlar. Bunları dikkate aldığımızda Ebû Hanîfe'nin ya kendisine ulaşan rivayet sebebiyle yahut da bakış açısındaki değişiklik sebebiyle görüşlerinden rücû ettiği söylenebilir. Bakış açısını değiştirmesinde ise zamanındaki örfün değişmesi, meselenin kendisine kıyas edildiği meseleye bakıştaki değişiklik, kıyastan istihšana doğru değişiklik gibi hususlar rol oynamaktadır.

I. Kendisine Ulaşan Rivayet Sebebiyle Rücû Ettiği Meseleler

Müctehidler görüşlerinden rücû etmesinde en önemli faktörlerden biri olarak görülen "rivayet malzemesi" ilginç bir şekilde Ebû Hanîfe'nin rücûlarında cılız bir etkiye sahip görünmektedir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe'nin kırk iki meseledeki rücûsu içinden yalnızca iki tanesi rivayete dayanmaktadır. Yine ilginçtir ki Ebû Hanîfe, fikhî herhangi bir görüşünü, sonradan rastladığı "nebevî hadis" sebebiyle terk etmemiştir. Zira her iki rücûya esas teşkil eden rivayet de sahabeyle ilişkindir.

Satıcının Görme Muhayyerliği

Bir kimse görmediği bir malını satarsa Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre malı gördüğünde muhayyerlik hakkı vardır. Sonraki görüşüne göre ise muhayyerlik hakkı yoktur. Ebû Hanîfe'nin görüş değiştirmesinin sebebi, Hz. Osman ile ilgili rivayetin kendisine ulaşmış olmasıdır.⁸

Hz. Osman'ın görmediği bir malı satması ve malı gördükten sonra muhayyerlik iddia etmesini Hz. Ömer doğru bulmamıştır. Ebû Hanîfe, Hz. Ömer'in bu icthadı kendisine ulaştığında görüşünü değiştirerek buna uygun fetvâ vermiştir.

İla

Bir kimse karısına dört aydan daha az süreyle yaklaşmayacağına dair yemin

8 Muhammed bin Ahmed Ebu Selh es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1993. XIII, 70; Kâsânî, *Bedâiü's-sana'i*, V, 292; Abdullah bin Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*, Matbaatü'l-Halebî, Kâhire, 1937, II, 16.

etse Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ilâ yapmış olmaz. Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne ve İbn Ebî Leylâ'ya göre ise ilâ yapmış olur. Dört ay boyunca karısına yaklaşmazsa bâin talak gerçekleşir. Ebû Hanîfe'nin görüşünü değiştirmesine sebep olan şey, İbn Abbas'ın "dört aydan az süreli olan yemine ilâ söz konusu değildir" şeklindeki fetvasının kendisine ulaşmış olmasıdır.⁹

II. Kıyastan İstihsana Rücû Ettiği Meseleler

Ebû Hanîfe'nin rücûlarında kıyastan istihsana rücû ettiği meselelerin azlığı dikkati çekmektedir. Bunun muhtemel sebebi, Ebû Hanîfe'nin pek çok olayda daha baştan istihsan cihetini gözeterik hüküm vermesidir. Nakledilen rücûların yalnızca üçünde kıyası terk edip istihsanı esas almıştır.

Kıyas Olayına Şahitlik Eden Şahitlerin Şahitlikten Rücû Etmesi

Hâkim, şahitlerin şahitliğine dayanarak katl zanlısının kıyas yoluyla öldürülmesine hükmeder ve ceza infaz edilmeden önce şahitler şahitlikten rücû ederlerse Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre kıyas cezası infaz edilir. Kıyas cezasına uygun olan da budur. Çünkü kıyas sırf kul hakkı olduğundan doğrudan hâkimin hükmü ile tamamlanmış olur. Bu hükümden sonra şahitlerin şahitlikten rücû etmesi hükmün uygulanmasına engel olmaz. Bu mesele, malî konulara ve nikâhla ilgili konulardaki şahitliklere benzer. Evliliğe ilişkin bir davada hâkim şahitliğe dayanarak bir erkek ve kadının evli olduğuna hükmettikten sonra şahitler şahitlikten dönse kocanın cinsel ilişkide bulunması yasak hale gelmez. Ebû Hanîfe'nin istihsana dayalı sonraki görüşüne göre ise bu durumda kıyas uygulanmaz; çünkü kıyas şüphelerle düşürülen bir cezadır. Kıyasın uygulanmasında yapılacak bir hatayı telafi etmek mümkün olmadığından kıyas bu yönüyle had cezalarına benzemektedir. Had cezalarında cezanın infazından önce şahitlerin şahitlikten dönmesi cezanın uygulanmasına engel olduğu gibi kıyasta da durum böyledir.¹⁰

Câriyenin İddeti (İstibrâsı)

Bir kimse bir câriyesini satıp henüz teslim etmeden önce müşteri satım akdini feshederse kıyasa göre satıcının bir hayız dönemi boyunca câriyesine iddet bekletmesi gerekir. Ebu Yusuf'un *el-Emâlî* adlı eserinde Ebû Hanîfe'den naklettiğine göre Ebû Hanife daha önceden kıyasa göre hüküm veriyordu. Sonradan bu görüşünü terk edip istihsana göre hüküm vermiş ve "iddet beklemesine gerek yoktur" demiştir.¹¹

Terikede Alacağı Bulunan Kimse Gâip İken Terikenin Taksim Edilmesi

Terikenin bir bölümünde alacağı bulunan kimse ortada yokken mirasçılar hâkimden terikenin taksimini isteseler, Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre hâkim borç kadarlık kısmını bekletip diğer kısmı taksim eder. Bu istihsana göre verilmiş bir hükümdür. Ebû Hanîfe'nin kıyasa göre verilmiş ilk hükmüne göre

9 Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 22.

10 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 184.

11 Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 148.

hâkim bunu yapmaz; çünkü borç terikenin her bir cüzüne dağılmış durumdadır. Ebû Hanîfe'nin istihsanı esas almasının gerekçesi şudur: Az miktarda borcu bulunmayan bir terike nâdiren bulunur. On dirhemlik bir borç için on bin dirhemlik terikeyi bekletmek hoş olmayan bir şeydir. Öyleyse her iki tarafın çıkarını gözetmek en uygun yoldur ki bu da borç miktarını tutup kalan kısmını dağıtmakla olur. Bu ayrıca ölünün hakkına da riayet etmektir.¹²

III. Bir Kıyastan Başka Bir Kıyasa Rücû Ettiği Meseleler

Ebû Hanîfe'nin rücûlarında en çok karşılaşılan şey bir konuyu kendisine kıyas ettiği meseleyi yani makis aleyhi değiştirmesidir. Kıyasın aslı değişince buna bağlı olarak hüküm de değişmektedir. Bu durum bir ölçüde Hanefî literatüründe “kapalı kıyas istihsanı” denilen istihsan türüne de uymaktadır. Zira bilindiği üzere bu nevî istihsan, hakkında birbiriyle çatışan ve biri açık diğeri kapalı iki kıyas imkânı bulunan meselelerde gerçekleşir.¹³ Birazdan sözü edilecek kıyasları da bu yönüyle değerlendirmek mümkündür. Öyleyse bu rücûları şu şekilde değerlendirmek mümkündür: Ebû Hanîfe bir meselede önce ilk anda akla gelen ve meselenin kendisine çok benzediği düşünülen bir kıyası esas alarak hüküm vermiş, ancak o meseleyi daha sonra tekrar düşündüğünde aslında meselenin kendisine daha çok benzediği ve fakat kapalı bir kıyasın bulunduğunu görmüş ve görüşünü buna bağlı olarak değiştirmiştir.

Secdede Yalnızca Burnu Yere Değdirmenin Yeterli Olup Olmadığı

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre secdede yalnızca burnu yere değdirmek yeterlidir. Sonraki görüşüne göre ise –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir– alnı ve burnu birlikte yere değdirmek şarttır.¹⁴

Burada her iki görüş lehine birer nakil aktarıldıktan sonra her iki görüş akli bakımdan şu şekilde temellendirilmiştir:

Birinci görüş: İnsana yüzü üzerine secde etmesi emredilmiştir. Yüzün ortasında ise burun vardır. İnsan, burnu üzerine secde ettiğinde emre uymuş olur. Ayrıca aslında burun da alnın bir parçasıdır. Zira alnı kemiğinin üç tarafı vardır, bunun bir tarafını da burun oluşturur.

İkinci görüş: Kulaklar mesh bakımından başa tâbidir. Kişi yalnızca kulakları meshetse başını meshetmedikçe bu yeterli olmaz. Burnu yere koymak da secdede alnı yere koymaya tâbidir. Kişi alnı yere koymayıp yalnızca burnu koymakla yetinse bu yeterli olmaz.¹⁵

12 Serahsî, *el-Mebûsât*, XV, 33-34.

13 Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkḥ)*, (trc. İbrahim Kafî Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 187.

14 Hasan bin Ammar bin Ali eş-Şürübülâli, *Merâkı'l-felâḥ mi imdâdi'l-Fettâḥ*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2004, s. 47. Burada “Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşü” olarak açıkça ifade edilen husus *el-Mebûsât*'ta (I, 34) “Üseyd İbn Amr'ın Ebû Hanîfe'den rivayetine göre” denilerek nakledildiği halde *el-Hidâye*'de (Ali bin Ebû Bekir el-Merğînânî, *Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî*, Beyrut, I, 51) ise yalnızca “Ebû Hanîfe'den bir rivayete göre” denilmiştir.

15 Serahsî, *el-Mebûsât*, I, 35.

Ümmî Kişinin Namaz Esnasında Kur'an Okuyabilir Hale Gelmesi

İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde Ebû Yusuf'un *el-İmlâ* adlı eserinden aktardığına göre Ebû Hanîfe ümmî bir kimsenin namaz kılma esnasında sûre okumayı öğrenmesi halinde namazın geri kalan kısmına kıraatle devam ederek namazını tamamlayacağı görüşünü benimsiyordu.¹⁶ Bu kişi, oturarak namaz kılarlarken ayakta durmaya güç yetirebilir hale gelen şahsa benzetilmiştir. Ebû Hanîfe daha sonra bu görüşünü terk ederek şöyle söylemiştir: "Ümmî'nin namazı tamamen zorunluluğa binaen [kıraatsiz olarak] eda edilen bir namazdır. Kıraate güç yetirebilme durumunda ne nafîle ne de farz namazlarda kıraati terk etmek câiz değildir. Bu şahsın durumu, namazını imâ ile kılarlarken rükû ve secde yapmaya güç yetirebilir hale gelen kişinin durumuna benzemektedir.¹⁷ Bu ikinci görüşe göre bu kişi namazı baştan kılmalıdır.

Ümmü Veled'in Ölmüş Olan Efendisini Yıkaması

Bir kimse öldüğünde yanında kadınlardan başkası bulunmasa, kadınlar arasında da o kişinin ümmü veledi bulunsa, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre –ki Züfer de bu görüştedir– ümmü veled, efendisini yıkayabilir. Sonraki görüşüne göre ise yıkayamaz.¹⁸

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre ümmü veled, sahih bir firaştan dolayı iddet beklediğinden nikâhlı karısı konumundadır. Sonraki görüşüne göre ise ölümle birlikte ümmü veled azat olduğundan ümmü veled yabancı bir kadın olmuştur.

Bu örnekte ümmü veledin ölen şahısla olan ilişkisine dair Ebû Hanîfe'nin bakış açısında bir farklılığın meydana geldiği görülmektedir.

Kitabet Akdinde İhtilaf Meydana Gelmesi

Kitabet akdi yapan köle ile efendisi bedelin miktar veya cinsi konusunda ihtilaf ederlerse Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre her iki taraf yemin ederek kitabet akdini fesheder ve karşılıklı olarak ödediklerini geri verirler. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre kölenin sözü kabul edilir.

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünde kitabet akdi satım akdine kıyas edilmiştir. Sonraki görüşünde ise "üzerinde hak bulunan kimse ile hak sahibi hakkın miktarı konusunda anlaşmazlığa düşerlerse üzerinde hak bulunan kimsenin sözü esas alınır" şeklindeki genel kuraldan hareket etmiştir. Kıyasa uygun olan budur. Satım akdindeki hüküm ise kıyasa aykırı olarak sabit olmuştur.¹⁹

Sargılar Üzerine Meshetme

Zâhirü'r-rivâye dışında yer alan kaynaklara göre Ebû Hanîfe'nin sargılar üzeri-

16 Muhammed bin Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, (tah. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, Karaçi, I, 185.

17 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 127.

18 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 70; Alaeddin el-Kâsânî, *Bedâiu's-sana'i fi tertîbiş-şerâ'i*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982. I, 305.

19 Kâsânî, *Bedâiu's-sana'i*, IV, 141.

ne meshetme konusundaki ilk görüşü şöyledir: “Kişinin sargı üzerine meshetmesi kendisine bir zarar vermese bile kişi meshetmeyi terk ederse abdesti yeterli olur.” Rivayete göre Ebû Hanîfe daha sonra Ebû Yusuf ve İmam Muhammed tarafından da benimsenen “abdest yeterli olmaz” görüşünü kabul etmiştir.²⁰

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünün delili şudur: Yaralı kısım açıkta olduğunda nasıl ki orayı yıkamak gerekmiyorsa üzerinde sargı olduğunda da meshetmek gerekmez. Meshetmenin yıkamanın bedeli olması ancak nasslarla belirlenebilir. Oysa buna dair bir nass bulunmamaktadır.

Sonraki görüşün delili şudur: Mesh yıkamanın bedelidir. Yıkama zarar vermediğinde kişi yıkamayı terk ederse abdesti yeterli olmadığı gibi mesh etme zarar vermediğinde de mesh terk edilirse abdest yeterli olmaz.

Fâsid Kitâbet Akdinde Kölenin Azat Olması

Bir kimse kölesi ile “bin dirhem ve bir süre hizmet etmesi” vb. bir şart koşarak kitabet akdi yapar da süreyi belirsiz bırakırsa kitabet akdi fâsid olur. Bununla birlikte köle bin dirhemi ödediğinde azat olur.

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre emsal kitabet bedeli bin dirhemden fazla ise köle aradaki farkı efendiye ödemekle yükümlü olur. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir- kölenin değeri dikkate alınır. Kölenin değeri bin dirhemden fazla ise köle aradaki farkı efendiye öder. Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünde kitabet akdi kadının mehrine kıyas edildiği halde sonraki görüşünde satım bedeline kıyas edilmiştir.²¹

İcâre Akdinde Şart Koşmak

Bir kimse terziye diktirmek üzere bir kumaş verse ve “Rum elbiseleri tarzında dikersen bir dirhem, Fars elbiseleri tarzında dikersen yarım dirhem veririm” dese yahut “palto dikersen bir dirhem gömlek dikersen yarım dirhem veririm” dese Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre akit bütünüyle fâsid olur ki Züfer ve Şâfiî de bu görüştedir. Kıyasa uygun olan da budur.

Ebû Hanîfe daha sonra bu görüşten dönerek her iki şartın da câiz olduğunu söylemiştir ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir.

İlk görüşün delili şudur: Akit esnasında “akde konu olan şey” bilinmediği gibi bedel de bilinmemektedir. Her birinin tek başına bilinmezliği akdi fâsid kıldığına göre her ikisinin bilinmezliği evleviyetle akdi fâsid kılar. Bu, “sana bu kölemi bin dirheme veya şu cariye yüz dinara sattım” diyerek satım akdi yapmaya benzer.

Diğer görüşün delili ise şudur: Burada kumaş sahibi, terciyi iki işten birini yapma konusunda muhayyer bırakmıştır. Bu her iki işin ne olduğu bilinmemektedir. Her biri için zikredilen bedel de bilinmemektedir. Ücret, doğrudan akit ile gerekli olmayıp iş yapıldığı esnada gerekli olacaktır. İş yapıldığında ise ücretin ne olacağı

20 Serahsi, *el-Mebsût*, I, 74.

21 Şeybânî, *el-Asl*, III, 420; Serahsi, *el-Mebsût*, VII, 212.

bilinmektedir. Şu halde akde konu olan şey üzerinde bir bilinmezlik söz konusu değildir. Bu mesele, iki elbiseden birini seçme muhayyerliğine sahip olarak iki elbise satın almaya benzer.²²

Hayvan Kiralamada Akde Aykırı Hareket Etmek

Bir kimse bir yere gitmek üzere hayvan kiraladığı halde orayı geçip sonra geri dönse, geri dönmesinin ardından hayvan ölse Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre hayvanı tazmin etmez. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir- hayvanı sahibine teslim etmedikçe tazminle yükümlüdür.

Bu kiracının durumu ilk görüşe göre “emanet bırakılan mala karşı emanet bırakanın hilafına hareket edip sonra tekrar ona uygun harekete dönen kişi”ye kıyas edilirken ikinci görüşe göre ise âriyet alan kişiye kıyas edilmektedir.²³

Mudarebe Malından Zekât Alınması

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre mudarebe akdinde işletmeci, mudarebe malını pazara getirirken zekât memuru bu maldan zekât alır. Ebû Hanîfe daha sonra bu görüşü terk etmiş ve bu maldan zekât alınmayacağını söylemiştir ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed bu görüştedir.

İlk görüşün delili şudur: İşletmeci, sermaye üzerinde tasarrufta bulunarak bir mal satın aldıktan sonra onun bu mal üzerinde kuvvetli bir hakkı doğmuş ve bu açıdan bir bakıma malın sahibi gibi olmuştur. Bu yüzden zekât memuru bu maldan zekât alır.

Sonraki görüşün delili ise şudur: İşletmeci malı elinde bulunduran güvenilir şahıs konumunda olup onun durumu işçinin ve bidâa akdinde sermayeyi sahibi için ücretsiz işleten kimsenin durumu gibidir. Ona devredilen yetki yalnızca malı işletmek olup malın zekâtını ödemek değildir.²⁴

Hayvan Yavrularının Zekâtı

Bir hayvan sürüsünün tamamı deve, sığır ve koyun yavrularından oluştuğunda bu sürünün zekâta tabi olup olmadığı konusunda Ebû Hanîfe iki kere görüş değiştirmiştir.

İlk görüşüne göre –ki Züfer de bu görüştedir- büyük hayvanlarda ne verilmesi gerekiyorsa yavrularda da aynıysı verilir.

İkinci görüşüne göre yavrulardan bir tanesi zekât olarak verilir. Ebû Yusuf bu görüştedir.

Üçüncü görüşüne göre hiçbir şey gerekmez. İmam Muhammed bu görüştedir.²⁵

22 Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 100.

23 Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 173; Kâsânî, *Bedâiu's-sana'i*, IV, 215.

24 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 201.

25 Kâsânî, *Bedâiu's-sana'i*, II, 30-31.

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşü küçük hayvanların büyük hayvanlara kıyas edilmesi üzerine dayalıdır. İkinci görüş büyük hayvanlarda onlardan birinin zekât verilmesi gibi küçük hayvanlarda da onlardan birinin zekât verilmesi şeklinde bir kıyasa dayalıdır. Üçüncü görüşte ise her iki kıyastan da vazgeçilmiştir.

Hibe ve Kabz Konusunda Şahitlik

İki şahıs bir hibede bulunan kişinin “hibe ettiğim malı teslim ettim” diye ikrarda bulunduğu şahitlik etse, hibede bulunan kişi ise bu ikrarı inkâr etse, Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre bu şahitlik geçerli olmaz. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed bu görüştedir- şahitlik geçerlidir.

İlk görüşün delili şudur: Hibe, sadaka ve rehin gibi akitler ancak teslim ile tamamlanır. Teslim ise sözle değil fiille gerçekleşir. İkrar doğru da yalan da olabilir. İkrar yalan ise onu haber veren şahidin sözü ile doğru hale dönmez. Teslim işi fiil yoluyla mevcut olmadığı sürece ikrar ile mevcut hale gelmez.

İkinci görüşün delili ise şudur: Bu akitlerde teslim, “adam öldürme” ve “gasp”tan daha öte bir durum teşkil etmez. Oysa adam öldürme ve gasp konularında iki kişi bir kimsenin bu yönde ikrarda bulunduğu şahitlik etse bu şahitlik geçerli olur. Ayrıca şahitler aracılığıyla sabit olan ikrar, mahkemede ikrarda bulunan kişiden işitilmiş gibidir. Kişi bunu mahkemede ikrar etse mülkiyete hükmedilir.

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünde hibe, sadaka ve rehne kıyas edildiği halde ikinci görüşünde hibe ikrarı, adam öldürme ve gasp ikrarına kıyas edilmektedir.²⁶

Hayvan Kiralamada Ücretin Teslim Zamanı

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre –ki Züfer de bu görüştedir- bir kimse Mekk'e'ye kadar gidip dönmek üzere deve kiralsın ücretini ancak döndükten sonra öder; çünkü amacı ancak dönünce yerine gelmiş olmaktadır. Ücretin teslimi de ancak amaç gerçekleştikten sonradır. Bu şuna benzer: Bir kimse elbise diktirmek üzere bir terziye kumaş verse, terzi dikim işini bitirmedikçe ücretin ödenmesi gerekmez.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir- her ne zaman belirli bir ücreti bulunan mesafe katedilse deve sahibi ücretini alabilir.²⁷

Şuf'a

Bir kimse tek bir akitte iki tane ev satın alsın, bu iki evden birinde şuf'a hakkına sahip bir şahıs bulunsun bu şahsın şuf'a hakkına dayalı olarak ne hakkının bulunduğu konusunda Ebû Hanîfe iki kere görüş değiştirmiştir. Şöyle ki;

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre şuf'adar ya evlerin tümünü alır veya hepsini

26 Serahsi, *el-Mebsût*, XII, 90.

27 Serahsi, *el-Mebsût*, XV, 111; Kâsânî, *Bedâiu's-sana'i*, IV, 201; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 56.

bırakır. Çünkü şuf'a bu evlerin birinde sabit olmuş olsa bile şuf'adarın bunlardan yalnızca birini alması halinde müşteri açısından akit bölünmüş olacaktır. Müşterinin bu zararını ortadan kaldırmak üzere şuf'adarın diğer ev üzerinde de şuf'a hakkı hükmen sabit olmuş olur.

Ebû Hanîfe'nin ikinci görüşüne göre şuf'adar hiçbir evi alamaz; çünkü şuf'a sebebi bulunmadığı halde hak sahibi olmadığı evi alamaz. Diğerini ise müşterinin akdini bozmuş olmamak için alamaz.

Ebû Hanîfe'nin en son görüşüne göre ise yalnızca şuf'a hakkının bulunduğu evi alır ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed bu görüştedir. Bu şuna benzer: Bir kimse tek bir akitle bir ev ve köle satın alsa, evde şuf'a hakkı bulunan kişi bu evi alır. Burada akdin bölünmesi şuf'adarın seçiminden kaynaklanmamıştır.²⁸

IV. Zamanındaki Örfün Değişmesine Bağlı Olarak Rücû Ettiği Meseleler

Şehir İçindeki Hapishanelerde Teyemmüm ile Namaz Kılma

Bir mahkûm, şehir içinde suyun bulunmadığı temiz bir yerde hapsedilmişse Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre –ki Züfer de bu görüştedir– namazlarını teyemmümle kılamaz. Ebû Hanîfe'nin daha sonraki görüşüne göre –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir– namazını teyemmümle kılar, daha sonra [su bulunca] iade eder.²⁹ Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünün gerekçesi olarak “şehirde su bulamamanın nâdir olduğu, bu yüzden su yokluğunun dikkate alınmayacağı” belirtilirken; ikinci görüşün gerekçesi olarak ise “hapishanede su bulamamanın nâdir olmadığı” zikredilmiştir. Ebû Hanîfe'nin kanaatinin değişmesinde, yaşadığı dönemde şehirlerde yer alan hapishanelerin durumuna ilişkin elde ettiği bilgilerin rol oynadığı söylenebilir.

İhramlı Kimsenin Dikişli Elbise Giymesi

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ihramlı kişi sabahtan akşama kadar dikişli elbise giyerse ceza olarak kurban kesmesi gerekir. Önceki görüşüne göre günün çoğunluğunu elbiseli olarak geçirdiğinde kurban kesmesi gerekir; çünkü çoğunluk bütün gibi algılanır.³⁰

Burada insanların elbise giyme ve çıkarma konusundaki alışkanlıkları konusunda Ebû Hanîfe'nin tasavvurundaki değişikliğin onun konuyla ilgili görüşünün değişmesine yol açmış olduğu görülmektedir; çünkü Serahsî bu hükmün gerekçesinden bahsederken insanlar arasında görülen uygulamaya göre onların günün bir bölümünde eve gelip elbiselerini çıkarabileceğinden bahsetmektedir.

Yeminlerin Yorumlanması

Bir kimse “kelle yememeye” yemin etse; Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre

28 Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 159-160.

29 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 123.

30 Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 125-126; Kâsânî, *Bedâiü's-sana'i*, II, 187.

yeminin kapsamına yalnızca deve, sığır ve koyunların kelleleri girer. Sonraki görüşüne göre ise yalnızca deve ve sığır kelleleri girer. Serahsî'nin belirttiğine göre Ebû Hanîfe'nin görüşünü değiştirmesinin sebebi bu konuda Kûfe halkının örfünde meydana gelen değişimdir. Çünkü “kelle yemek” ile örfte kastedilen fırınlarda kızartılan ve kızartılmış/kavrulmuş halde satılan kellelerdir. Kûfeliler önceleri bu üç kelleyi kızartırken sonradan bu değişmiş ve yalnızca deve ve sığır kellelerini kızartır olmuşlardır.³¹

V. Zaruret ve İhtiyaç Sebebiyle Rücû Ettiği Meseleler

Çoraplar Üzerine Meshetmek

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre çoraplar üzerine –kalın ve altları pençelenmiş olmadıkça– meshedilemez. Kalın ama pençelenmemiş çorap üzerine Ebu Hanîfe'ye göre mesh yapılmaz, Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre mesh yapılabilir.

Rivayet edildiğine göre Ebû Hanîfe hastalığı sırasında pençelenmemiş kalın çoraplarına meshetmiş ve kendisini ziyarete gelenlere “insanlara yasakladığım şeyi kendim yaptım” demiştir. Bu ifadesine bakarak onun görüşünden rücû ettiği söylenmiştir. Ebu Hanifenin kalınlık şartından değil, altının pençelenmiş olma şartından rücû ettiği anlaşılmaktadır.

Evlilikte Kocanın Karısıyla Birlikte Geçirmesi Gereken Zaman

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre bir kimse tek kadınla evliyse bir günü karısı için ayırıp üç günü ibadete tahsis edebilir; çünkü dört kadın ile evli olmuş olsaydı kadının hakkı dört günden bir gün olacak, diğer üç gün ise kumaların hakkı olacaktır.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise bir kişi dört kadınla evli olduğunda her biri bir gecenin kendisine ait olmasını istese, koca kendi meşguliyetleri için zaman bulamaz. Dolayısıyla Ebû Hanîfe bu konuda bir zaman sınırlaması yapmamıştır.³²

Adak

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre bir kimse “şöyle yaparsam hac/umre/oruç/namaz/sadaka yapmak borcum olsun” der ve dediği şeyi yaparsa, adanmış olduğu şeyi yerine getirmesi gerekir, yemin keffaretini gerektirmez.

Ebû Hanîfe'nin daha sonradan şu görüşü benimsediği rivayet edilmiştir: “Bu kişi adadığı şeyi yapmak veya yemin keffaretini vermek şıklarından dilediğini yapar.”

Abdülaziz bin Hâlid et-Tirmizî şöyle demiştir: “Hac yapmak üzere yola çıktım. Kûfe'ye geldiğimde Ebû Hanîfe'ye *Adaklar ve Keffaretler* kitabını okudum. Bu meseleye geldiğimde bana: Dur, ben bu görüşümü değiştirmek istiyorum, dedi. Hacdan döndüğümde Ebû Hanîfe ölmüştü. Velid bin Ebân, onun ölümünden yedi gün önce bu görüşünden döndüğünü söyledi.”³³

31 Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 178.

32 Kâsânî, *Bedâiü's-sana'i*, II, 333.

33 Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 136; Abdülaziz bin Ahmed bin Muhammed elBuhârî, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevi*,

Burada Ebû Hanîfe'nin daha önceki ictihadında sonradan kolaylaştırma yönünde bir değişiklik yaptığı görülmektedir. Muhtemelen bu rüçû, söz konusu ifadeleri kullanan kimselerin bu ifadenin gereği ile yükümlü tutulmasındaki zorluk ve sıkıntıların Ebû Hanîfe tarafından göz önünde bulundurulması sebebiyle gerçekleşmiştir.

Selem Akdinde Malın Teslim Yerinin Belirtilmesi

Selem akdinde, taşınma ve masrafı gerektiren bir mal söz konusu ise bunun teslim yerini belirtmek Ebû Hanîfe'nin son görüşüne göre selem akdinin câiz olma şartlarındandır. Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre ise bu şart değildir. Şayet bir mekân belirtilirse orası teslim yeri olarak belirlenmiş olur. Belirtilmezse akdin yapıldığı yer teslim yeridir. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf da bu görüştedir.³⁴

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünde selem akdi, karz, gasp ve mal itlafına kıyas edilmiş, ancak ikinci görüşünde bu kıyasın doğru olmadığı ortaya konularak farklı görüş ortaya konulmuştur. Ebû Hanîfe'nin ilk kıyasını terk etmesi –muhtemelen-akit yerinin teslim yeri olarak belirlenmesi durumunda taraflardan birinin karşılaşılabileceği sıkıntıdır. Nitekim onun görüşünü temellendiren Serahsî'nin yaptığı açıklamalarda geçen “anlaşma gemide yapılmış olsa teslim de mi gemide olacak?” şeklindeki ifadeler de bu kıyasın sıkıntısını ortaya koymaktadır.³⁵

VI. Meseleyi Tasavvurundaki Değişiklik Sebebiyle Rüçû Ettiği Meseleler

Ebû Hanîfe'nin kimi rüçûlarında dikkati çeken şey, onun hükme konu olan olay veya mesele hakkındaki algı ve tasavvurunun değişmesidir. Bu tasavvurun değişmesine neden olan şey Ebû Hanîfe'nin zaman içindeki tecrübî birikimi yanında ilgi ve algı değişikliği vb. hususlar olabilir.

Mehrin Zekâtı

Bir kadın, mehir olarak “sâime olan muayyen develer” isteyerek evlense ve develeri teslim almadan önce bir yıl geçse, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre kadın nisap miktarı deveyi teslim aldığı anda geçen yılın zekâtını öder. Sonraki görüşüne göre ise teslim alma sonrasında bir yıl geçmeden zekât yükümlüsü olmaz.³⁶

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünün dayanağı şudur: Mehir aslen bir zekât malı olmayıp bir “bedel mal”dır.³⁷ Ebû Hanîfe'nin prensibine göre bedel mallarda zekât farz olmakla birlikte, nisap miktarı teslim alınmadıkça zekâtını ödemek gerekmez. Dolayısıyla geçen yılların zekâtı farz olmuş, ancak edası için teslimin gerçekleşmesi gerekmiştir.

Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1997,, II, 474; Merğunâni, *el-Hidâye*, II, 321.

34 Şeybânî, *el-Asl*, V, 6-7; Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 127.

35 Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 127.

36 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 167-168.

37 Yani mehir olarak ödenmesi gereken mal normalde bir zimmet borcudur. Ancak koca somut bazı develer göstererek “şu develer karşılığında” şeklinde bir mehir belirlediğinde zimmetteki borç somut develerle değiştirilmiş olmaktadır. Bu ise asıl borcun bir başka şeyle değiştirilmesi anlamına gelmektedir.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşünün dayanağı ise şudur: Mehir olarak belirlenen develer aslen zekât malıdır. Nikâh mülkiyeti ise mütekavvim bir mal değildir. Dolayısıyla bu mehir bir açıdan mala benzerken diğer açıdan benzememektedir. Kadının mal üzerindeki mülkiyeti ancak teslim aldığı anda gerçekleşmektedir.

Burada Ebû Hanîfe'nin mehri tasavvurunda bir değişiklik meydana geldiğini ve bu değişime bağlı olarak görüşünü değiştirdiğini görüyoruz.

Kur'an'ı Arapça Okuyabilen Bir Kimsenin Namazda Kur'an'ın Meâlini Okuması

İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde belirtildiğine göre Ebû Hanîfe'ye göre kişi Arapça okuyabilse bile namazda iken Kur'an'ın Farsça tercümesini okuduğunda namazı yeterli olur.³⁸ Gerek Serahsî³⁹ gerekse Kâsânî⁴⁰ *el-Asl*'daki bu rivayete uygun olarak aktarımda bulunmuşlar ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklediklerini gösteren açıklamalarda bulunmuşlardır. Serahsî'nin usulünde yer alan açıklamalara göre Ebû Hanîfe'ye göre Arapça okuyabilen bir kimsenin namazda iken başka bir dilde okuması mekruh olmakla birlikte namazı geçerlidir.⁴¹

Görüldüğü üzere Serahsî ne usulünde ne de *el-Mebsût* adlı eserinde herhangi bir rücdan bahsetmediği halde sonraki dönem kitaplarından *el-Hidâye*'de Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden döndüğü herhangi bir kaynak zikredilmeksizin “rivayet edilmiştir” şeklinde bir ifadeyle aktarılmış⁴², *Fethu'l-Kadir*'de de “daha doğru olan rivayet budur” diye bunan daha doğru olan görüş olduğu belirtilmiş,⁴³ *Reddü'l-muhtâr*'da da Ebû Hanîfe'nin görüşünden döndüğü kesin bir dille aktarılmıştır.⁴⁴ Ebû Hanîfe'nin son görüşü olduğu rivayet edilen görüşe göre –ki bu aynı zamanda Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de görüşüdür– Arapça okuyamayan kimsenin başka bir dilden kıraatiyle namaz câiz olmakla birlikte Arapça okuyabilen kişinin bunu yapması halinde namaz geçerli olmaz.⁴⁵

Sonraki görüşün delili şudur: Müzzemmil sûresinin 20. Âyetinde “*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun*” buyrulmuştur. Bu âyetin namazda Kur'an okuma konusuna ait olduğu konusunda görüş birliği vardır. Kur'an'ın ise Arapça olduğu konusunda pek çok âyet bulunmaktadır. Şu halde Arapça okuyabilen bir kimse için acz de söz konusu olmadığından Arapça dışında bir dille kıraatte bulunması halinde emre uymamış olacaktır. Acz durumunda ise bir zorunluluk sebebiyle namaz câiz olmaktadır.

38 Şeybânî, *el-Asl*, I, 252.

39 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 37.

40 Kâsânî, *Bedâiu's-sana'i*, I, 112.

41 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 282.

42 Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 49.

43 Kemaleddin Muhammed bin Abdülvahid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir li'l-âcizi'l-fakir*, Dâru'l-fikr, Beyrut, I, 286.

44 Muhammed Emin bin Ömer bin Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1992, I, 484.

45 Abdülaziz Buhari, Pezdevî'nin Mebsut'undan naklen Ebu Hanifenin öğrencisi olan Nuh b. Ebi Meryem'in (ö. 173/789) hocasının rucunu aktardığını söylemektedir. (Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, I, 25) Ebû Yusuf'un öğrencilerinden Ali b. el-Ca'd da rücu görüşünü rivayet etmiştir (Kurtubî, *Tefsir*, 16/149; Zemahşeri, 4/434). Bu nakiller doğru kabul edildiğinde Ebû Hanîfe'nin görüşünden rücu ettiğine dair rivayet daha ilk zamandan bizzat Ebu Hanîfe'ye dayandırılmış olmaktadır.

İlk görüşün delili olarak ise Selman-ı Fârisî'nin İslâm'a yeni girmiş olan İranlıların namazda okuması için Fâtiha suresini Farsça'ya tercüme ettiğine ilişkin rivayet zikredilir. Aklî delil olarak ise şu zikredilir: Namazda mu'ciz olan kelamın okunması istenmiştir. Kur'an'ın ise mu'ciz olan kısmı manasıdır. Zira Kur'an yalnızca Araplar açısından değil diğer milletler açısından da mu'cizdir. Eğer Kur'anın mucize olan yönü Arapça nazmıyla ilgili olsaydı diğer milletler bakımından mu'cizlikten söz edilemezdi.⁴⁶

İhramlı Kişinin Tırnaklarını Kesmesi

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre –ki Züfer de bu görüştedir- ihramlı olan kişi üç tırnağını kestiğinde ceza kurbanı kesmesi gerekir. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed bu görüştedir- her bir tırnağı için bir sadaka gerekir.⁴⁷

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşü şöyle bir kıyasa dayalıdır: Bir elin bütün tırnaklarını kesme durumunda kurban kesmek gerektiği ittifakla kabul edilmektedir. Bir eldeki üç tırnak çoğunluğu teşkil ettiğinden ve çoğunluk da pek çok konuda bütün yerine konduğundan kurban kesmek gerekir.

Sonraki görüşünün delili ise şudur: Kurban kesmek aslında iki el ve iki ayağın tırnaklarının tümünün kesilmesi durumunda gerekir. Bir elin tırnakları ise bunun dörtte biri etmektedir. Başın dörtte birini tıraş etme durumunda kurban kesmenin gerekli olması meselesinde de olduğu gibi dörtte bir bütün yerine konduğundan bir elin bütün tırnakları kesildiğinde de kurban kesmek gerekmektedir. Kurban kesmenin en alt sınırı bir elin bütün tırnaklarıdır. Şu halde eldeki tırnakların çoğunluğunu eldeki tırnakların tümü gibi değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü bunun bir sınırı yoktur. Zira bu zincirleme olarak devam eder gider.⁴⁸

Öldürme ve Yaralama Olayına Karışan Zanlının Yeminden Kaçınması

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre –ki Ebu Yusuf ve Muhammed de bu görüştedir- öldürme ve yaralama olayına karışan zanlı, bunu işlemediğine dair yemin etmekten kaçınırsa kendisine kısas uygulanır.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise katl zanlısı suçu işlemediğine dair yemin etmekten kaçınırsa [kendisine kısas uygulanmaz] yemin edinceye veya suçunu itiraf edinceye kadar hapsedilir. Adam yaralama konusunda zanlı olan kişi ise yeminden kaçındığında kısasa hükmedilir.⁴⁹

Baskı ve Tehdit Altında Cinsel İlişkiye Zorlanan Erkeğe Zina Haddi Uygulanması

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre ikrah altında bir kadınla ilişkide bulu-

46 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 37. Burada Serahsî'nin rücu fikrini kabul etmeksizin Ebu Hanife'nin görüşü ile Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini delillendirmek için bunları zikrettiğine dikkat edilmelidir.

47 Şeybânî, *el-Asl*, II, 435.

48 Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 77.

49 Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 117-118.

nan erkeğe had uygulanır. Çünkü cinsel ilişkide bulunabilmek için cinsel organın sertleşme haline gelmesi gerekir. Bu durum ise erkeğin bu işi isteyerek yaptığını gösterir. Kadının durumu ise farklı olup onun ilişkide bulunması için buna imkân vermesi yeterlidir. Bu ise ikrah altında iken olur. İkrâh altında iken ilişkide bulunmuş olması zinayı isteyerek yaptığını göstermez.

Ebû Hanîfe daha sonra bu görüşünü terk ederek şöyle demiştir: Zorlayan kişi (mükrih) devlet başkanı ise erkeğe had cezası uygulanmaz; çünkü had cezası suçtan engellemek için konulmuştur. Erkek de zinadan kendisini engellemiştir. Onun ilişkide bulunmasının amacı öldürülmekten kurtulmaktır. Bu yüzden baskı ve tehdit altında ilişkide bulunan kadın için zina suçu söz konusu olmadığı gibi erkek için de söz konusu olmaz. İlişki esnasında cinsel organın sertleşmesi erkeğin zinayı isteyerek yaptığını göstermez. Çünkü bu sertleşme doğal bir sebeple gerçekleştiği gibi cinsel istek sebebiyle de gerçekleşebilir. Nitekim uykuda olan kimse de herhangi bir kasıt ve fiil söz konusu olmaksızın sertleşme söz konusu olabilir. haline geçebilir. Sertleşme hali yalnızca o kişide erkeklik özelliğinin bulunduğunu gösterir, irade ve rızasını göstermez.⁵⁰

Burada Ebû Hanîfe'nin erkeğin cinsel organının sertleşmesi sırasındaki biyolojik ve psikolojik durumuna ilişkin algısında bir değişiklik meydana geldiğini ve buna bağlı olarak da ictihadını değiştirdiğini görüyoruz.

Hayvan Kiralamada Taraflar Arasında Anlaşmazlık Olması

Bir hayvan kiralanması olayında hayvan sahibi ve kiralayan şahıs arasında anlaşmazlık olsa; hayvan sahibi “Sana Kûfe'den Kasr'a gitmen için hayvanı on dirheme kiraya verdin” dediği halde, kiralayan “Hayır, Bağdat'a gitmem için hayvanı on dirheme kiraya verdin” dese, her iki taraf da kendi iddiasına dair delil getirirse Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre –ki Züfer de bu görüştedir- hâkim Kûfe'den Bağdat'a kadar onbeş dirhem karşılığında kiralanmış olduğuna hükmeder.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed bu görüştedir- hâkim, hayvanın Bağdat'a kadar on dirheme kiralandığına hükmeder.

İlk görüşün delili şudur: Hayvan sahibi Kûfe'den Kasr'a kadar on dirhem üzerinden akit yapıldığını ispat ettiğinden bu şahitliğe göre hüküm verilir. Kiralayan da Kasr'dan Bağdat'a kadar beş dirheme akit yapıldığını şahitleriyle ispat ettiğinden onun da bu konudaki delili kabul edilir. Her iki delili birlikte esas aldığımızda hayvan Kûfe'den Bağdat'a on beş dirheme kiralanmış olur.

İkinci görüşte ise iki tarafın şahitlerinin ittifak ve ihtilafları dikkate alınmaktadır. Şahitler on dirhemlik kısımda ittifak ettikleri halde gidilecek yer konusunda ihtilaf etmektedirler. Kiralayan kişi fazlalık olan mesafeyi delille ispat ettiğinden onun delili kabule daha layıktır.⁵¹

50 Serahsi, *el-Mebsût*, IX, 59; Kâsânî, *Bedâi'u's-sana'i*, VII, 180; Merğânî, *el-Hidâye*, II, 348.

51 Serahsi, *el-Mebsût*, XV, 172.

Şahitler Ortada Olmadığı Halde Hırsızlık Cezasının Uygulanması

Bir hırsızlık olayında cezanın infazı sırasında malı çalınan kişi hazır bulunmakla birlikte şahitler orada bulunmasa Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre hırsızın eli kesilmez. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir- eli kesilir. Hırsızlar ölmüş ise durum yine böyledir.

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşü, -recm cezası hariç- bütün ceza işleri konusunda geçerli olan kıyasa dayalıdır; çünkü şahitler ortada olmadığı halde cezanın uygulanması “şüphe varken cezayı uygulamak”tır. Zira onların şahitlikten dönmeleri, şahitliğe ehil olmalarını ortadan kaldıracak bir duruma bulaşmış olmaları mümkündür.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise şahidin mahkemede bulunmaması veya ölmesi onun adaletini zedelemesiz. Cezanın uygulanma şartı şahidin adil olmasıdır.⁵²

Şahitlerin Şahitlikten Rücû Etmesinin Hâkimin Hükümüne Etkisi

İki şahit, hâkimin hüküm vermesinden sonra şahitlikten dönseler, şahitlikten döndükleri sıradaki durumlarına bakılır. Ahlakî yönden daha iyi bir duruma gelmişlerse hâkim onların rücûunu tasdik ederek verdiği hükmü bozar. Şayet şahitlerin durumu önceki ile aynı ise veya daha düşük ise hâkim onların sözünü tasdik etmez ve şahitlikten rücû etmelerini kabul etmez. Kendilerine herhangi bir şey tazmin ettirmez, ilk hükmü geçerli olmaya devam eder. Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd bu görüşte olduğu gibi Ebû Hanîfe'nin kendisi de bu görüşteydi. Ancak daha sonradan bu görüşünü değiştirmiş ve şu görüşü kabul etmiştir –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir-: Hâkim şahitlerin sonraki durumları daha iyi olsa bile sonraki ifadelerine bakarak önceki hükmü bozmaz, ancak bu şahitlik sonucu mağdurun ödemek zorunda kaldığı malı onlara tazmin ettirir.⁵³

Burada anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü değiştirmesine sebep olan şey “hukukî istikrar” anlayışındaki değişimdir.

Harbîye Had Cezası Uygulanması

Harbî bir kimse İslâm ülkesine emanla girdikten sonra bir Müslüman hakkında zina iftirasında bulunsa Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre kendisine had cezası uygulanmaz. Sonraki görüşüne göre ise –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir- had cezası uygulanır.⁵⁴

Ehl-i Kitabın İslama Girmesinin Keyfiyeti

Yahudi ve Hristiyanlar gibi Allah'ın birliğini kabul ettiği halde Hz. Muhammed'in risaletini inkâr edenler “ben Müslümanım” derlerse Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre önceki dininden ayrılmış olduğunu açıklamadıkça Müslü-

52 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 143.

53 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 178-179.

54 İbn Âbidin, *Reddül-Muhtâr*, IV, 211.

man olmuş sayılmazlar. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise Müslüman olmuş olurlar.⁵⁵

VII. Bir Genel Kural Sebebiyle Rücû Ettiği Meseleler

Hurma Nebizi ile Abdest Alma

İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde Ebû Hanîfe'den naklettiğine göre kişinin yanında su bulunmaması halinde hurma nebizi ile abdest alması câizdir. Bunun yanında teyemmüm de yaparsa Ebû Hanîfe “bunun yanında teyemmüm de yapmasını güzel görürüm” demiştir.⁵⁶ *El-Câmiu's-sağîr*'deki rivayete göre ise teyemmüm yapmayacağını belirtmiştir.⁵⁷ Serahsî'nin Nuh [b. Ebi Meryem]'den nakline göre Ebû Hanîfe bu görüşünü terk ederek, Ebû Yusuf'un da benimsediği “hurma nebizi ile abdest alınmaz. Bu durumda teyemmüm yapılır” görüşüne rücû etmiştir.⁵⁸ Zâhirü'r-rivâye kaynaklarda yer almayan bu rücû diğer eserlerde genellikle “hikâye edildi” şeklinde edilgen bir dille nakledilmiştir. Burada Zâhirü'r-rivâye'de yer alan görüş istihsana dayalıdır. Kıyasa dayalı olan görüş ise sonraki görüştür. İstihsanın gerekçesi olarak İbn Mesud'dan rivayet edilen bir hadis zikredilmektedir.⁵⁹

Burada Ebû Hanîfe'nin istihsanı destekleyen rivâyeti terk edip kıyasa rücû ettiği görülmektedir. Şayet bu rivayet doğru ise Ebû Hanîfe'nin bu rücûunun sebebi muhtemelen İbn Mesud'dan gelen rivâyeti zaman içinde zayıf görmeye başlamasıdır.

Vasînin Tazmin Yükümlülüğü

Bir kimse “kölesini satıp parasını sadaka olarak fakirlere dağıtma” konusunda bir şahsı vasî tayin etse, vasî de bunu yaptıktan sonra para elindeyken telef olsa daha sonra kölenin başkasına ait olduğu ortaya çıksa Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre vasî bunu tazminle yükümlü olur. Tazmin ettiği parayı da kimseden isteyemez. Çünkü kölenin başkasına ait olduğu ortaya çıktığı anda vasiyet bâtil olmuştur. Satım bedelini tahsil eden kişi vasîdir, dolayısıyla tahsil ettiğinin mislini müşteriye tazmin eder, mirasçılardan da bir şey alamaz; çünkü ölmüş olan şahıs ölmeden önce mirasçıların eline ulaşan mal üzerinde bir vasiyette bulunmamıştır.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir– vasî, ödediği tazminatı ölen şahsın terikesinden alır; çünkü vasî bu alım-satım işinde ölen şahıs adına hareket etmektedir. Karşılaştığı tazminat yükü ölü adına yaptığı fiilden kaynaklanmıştır.⁶⁰

Gâib Kocanın Malından Karısına Nafaka Verilmesi

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre –ki bu Züfer'in de görüşüdür– bir kimse gâib

55 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 150.

56 Şeybani, *el-Asl*, I, 74.

57 Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 74.

58 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 88.

59 Kâsânî, *Bedâiu's-sana'i*, I, 15.

60 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVIII, 20.

iken onun eşleri hâkime başvurarak nafaka talep etseler, hâkim evliliği biliyorsa, -tıpkı kocanın mevcut olup da nafaka vermemesi durumunda olduğu gibi- kadınlara kocaları adına borçlanmak suretiyle ihtiyaçlarını temin etmelerini emreder. Ebû Hanîfe daha sonra bu görüşten dönmüş ve hâkimin bunu emredemeyeceğini söylemiştir ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed bu görüştedir. Çünkü bu, “gâib aleyhine hüküm vermek”tir, hâkimin ise böyle bir yetkisi yoktur.⁶¹

Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe ilk başta yaptığı kıyası, daha sonra genel kurala uymak amacıyla terk etmiştir.

Mudarebe Akdinde Anlaşmazlık

Bir mudarebe akdinde sermayeyi işleten kişi “elimde kârı yarı yarıya paylaşmak üzere bin dirhemlik mudarebe sermayesi vardı. Ben bu sermayeyi çalıştırarak bin dirhem kâr ettim” dese, sermaye sahibi ise “benim sermayem iki bin dirhem idi” dese Ebû Hanîfe’nin ilk görüşüne göre –ki Züfer de bu görüştedir- sermaye sahibinin görüşü kabul edilir; çünkü işletmeci, sermaye sahibinin malının bir kısmı üzerinde hak sahibi olduğunu iddia etmektedir. Zira işletmecinin elinde bulunan malın tümü sermaye sahibinin malından kaynaklanmıştır. Bu sebeple işletmecinin sözü bir delil olmadıkça kabul edilmez.

Ebû Hanîfe’nin sonraki görüşüne göre –ki Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedir- yeminle birlikte işletmecinin sözü kabul edilir; çünkü iki taraf arasındaki anlaşmazlık işletmecinin teslim aldığı sermayenin miktarı konusundadır. Teslim alınan şeyin miktarı konusunda ise teslim alan şahsın sözü –şayet daha önce bu söze aykırı bir ikrarda bulunmamışsa- geçerli olur.⁶²

VIII. Hak Sahibinin Hakkını Korumak Amacıyla Rücû Ettiği Meseleler

Nesep İkrarı

Bir kimse, kendisinin oğlu olamayacak yaştaki bir kölesi hakkında “bu benim oğlumdur” diyerek ikrarda bulunsa Ebû Hanîfe’nin önceki görüşüne göre bu söz hükümsüzdür. Sonraki görüşüne göre ise köle azat olur.⁶³ Burada nesep sabit olmamış olsa bile azadın gerçekleşmesi söz konusudur.

Borçlunun ve Emanet Alan Şahsın Durumu

Ebû Hanîfe’nin ilk görüşüne göre –ki bu aynı zamanda Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in de görüşüdür- borçluya /bir malı emanet almış kimseye, gâip olan alacaklının / emanet verenin karısı gelecek borcu/emaneti istese, borçlu / emanet alan kişi, bu kadın ile borç veren/emanet bırakan kişi arasında evlilik bağı olduğunu inkâr etse, kadının bu konuda getireceği şahitler dinlenir; çünkü o, bir sebebe bağlı olarak karşı tarafın elindeki malda kendisinin hakkı olduğunu iddia ettiğinden bu sebebi ispat etme konusunda davada taraf olur. Bu kadının durumu, bir

61 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 190.

62 Serahsî, *el-Mebsût*, XVIII, 120; Kâsânî, *Bedâiu’s-sana’i*, VI, 109.

63 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 78.

şahsın elindeki malın kendisine ait olduğunu ve o malı üçüncü bir şahıstan satın aldığı iddia eden kişinin durumu gibidir.⁶⁴

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre kadının kendisinin gâip şahsın karısı olduğuna dair getireceği şahitler dinlenmez; çünkü kadın gâip bir şahıs aleyhine nikâh ispatında bulunmaktadır. Borçlu veya emanet alan şahıs ise gâip adına nikâhın ispatı konusunda taraf değildir.

Ticaret Yapmasına İzin Verilen Kölenin Malı Üzerinde Efendinin Tasarrufu

Ticaret yapmasına izin verilen kölenin borcu bulursa efendisi, kölenin malları arasında yer alan bir câriyeyi azat etse Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre azat işlemi geçersizdir. Sonraki görüşüne göre ise kölenin borcu rakabesini ve elindeki malların tümünü kaplayacak kadar çok olmadığı sürece azat geçerlidir. Borç bu ölçüde olursa azat bâtil olur.⁶⁵

IX. Öğrencileriyle Müzâkere Sonucunda Görüşünü Değiştirmesi

Cıvadan Zekât Verilmesi

Madeninde bulunmuş cıvada Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre beşte bir zekât vardır. Ebu Yusuf'a göre ise zekât yoktur.

Ebu Yusuf'tan nakledildiğine göre Ebû Hanîfe daha önceleri cıvada zekât bulunmadığı görüşünü tercih ediyordu. Ebû Yusuf ise bu konuda sık sık kendisi ile münazarada bulunuyor ve cıvanın kurşun gibi bir şey olduğunu söylüyordu. Nihayet Ebû Hanîfe görüşünü değiştirerek cıvada beşte bir zekât olduğu görüşünü kabul etti. Ebû Yusuf ise daha sonra görüşünü değiştirerek cıvada zekât olmadığı görüşünü benimsemiştir.

Cıvada zekât olmadığı görüşünü kabul edenlere göre cıva, menbaından kendiliğinden kaynamaz ve kendiliğinden bir kalıba girmez. O bu bakımdan yağ gibidir. Beşte bir zekâtı kabul edenlere göre ise menbaından işçilik yapılarak çıkarılır ve başka madenlerle birlikte kalıba dökülür olması bakımından gümüş gibidir.⁶⁶

Burada Ebu Yusuf'un hocasıyla müzâkerelerinde cıvanın bakır gibi değerlendirilmesi gerektiğine dair ısrarının Ebû Hanîfe üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

EBÛ HANÎFE'NİN İCTİHADLARINDAKİ DEĞİŞİMİN DEĞERLENDİRİLMESİ

I. Rücû Rivayetlerinin Güvenilirliği

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ilk olarak yazıya geçiren öğrencilerinin eserlerinde - özellikle de İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde- yukarıda zikri geçen

64 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 197.

65 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 15; Kâsânî, *Bedâiu's-sana'i*, VII, 199.

66 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 213; Kâsânî, *Bedâiu's-sana'i*, II, 67.

rücûlardan yalnızca altı tanesi yer almaktadır. İmam Ebû Yusuf'un –günümüze gelmemiş olan- *el-İmlâ* adlı eserinde ise bu rücûlardan birinin yer aldığı rivayet edilmektedir. Geriye kalan otuz altı rücû rivayeti ise zâhirü'r-rivâye kitaplarında yer almamaktadır.

Zâhirü'r-rivâyede yer almayan rücû rivayetlerinin büyük bir kısmı İmam Serahsî'nin *el-Mebstut*'unda ve İmam Kâsânî'nin *Bedâiu's-sana'i* adlı eserinde bulunmaktadır. Burada zamansal bakımdan öncelik Serahsî'ye ait olduğundan onun eserinin kilit konumda bulunduğu söylenebilir. Serahsî ve Kâsânî'de yer alan rücû rivayetlerinin kimi kesin bir üslupla “Ebû Hanîfe önceleri şöyle düşünüyordu, daha sonra bu görüşünü değiştirerek şu görüşü ileri sürdü” şeklinde net bir dille aktarıldığı halde kimileri “rivayet edildiğine göre”, “hikâye edildiğine göre” şeklinde edilgen bir dille ve net olmayan tarzda aktarılmıştır.

Serahsî ve Kâsânî'nin yer vermediği kimi rücû rivayetlerinin bir iki tanesi ise muahhar kaynaklarda yer almaktadır ki bunların birisi de namazda Arapça'dan başka bir dille Kur'an kıraati meselesidir. Bu konudaki popüler tartışmalar bir kenara bırakılarak meseleye sırf ilmî ölçüler içinde baktığımızda rücû rivayetlerinin ilk dönem kaynaklarında yer almadığı halde nispeten sonraki kaynaklarda veya fıkıh kitaplarında değilde Kurtubî ve Zemahşerî gibi müelliflerin tefsirlerinde yer almasının güvenilirlik açısından zaaf teşkil ettiği söylenebilir. Bu tür rivayetlerin gerisinde kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahiyetine ilişkin bir “nakîsa” teşkil ettiği düşünülen bir görüşünü ve bu görüş sebebiyle tenkide uğrayan ilmî kişiliğini koruma endişesi bulunmaktadır. Nitekim İslâm düşünce tarihinde Kur'an'ın mahiyetine ilişkin halku'l-Kur'an tartışmalarında Mutezilî görüşün reddedilmesinin ardından, bunu çağrıştıracak veya kimi “kötü niyetli çevrelerce” bu şekilde yorumlanabilecek bir görüşün bir rücû rivayetiyle tadil edilmeye çalışılmış olması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

II. Rücûların Sayısal Analizi

Ebû Hanîfe gibi ömrünün büyük bir bölümünü fıkıh faaliyeti içinde geçirmiş, hayatının önemli bir kısmını Kûfe gibi kozmopolit bir muhitte yaşamış, Emevî devletinin çöküşüne ve Abbâsî devletinin kuruluşuna şahit olmuş, Basra, Mekke, Medine gibi şehirlere gitmiş ve oradaki âlimlerle görüşmüş ve nihayet başta fikhî konular olmak üzere siyasî, itikâdî binlerce soruya muhatap olmuş bir şahsın zaman içinde çeşitli etkenlere bağlı olarak görüşlerinde değişimlerin olması kadar normal bir şey olamaz. Ancak ilginç bir şekilde başta *el-Mebstut* gibi binlerce meselede Ebu Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerini aktaran kaynaklar onun yalnızca kırk iki meselede görüşünden rücû ettiğini kaydetmektedirler.

Tarihte İmam Şâfiî başta olmak üzere, Eş'arî, Tahâvî gibi görüşlerinde büyük değişimler olmuş ve küllî paradigma değiştirmeleri yaşamış âlimlerin yanında Ebû Yusuf ve İmam Mâlik gibi hatırı sayılır derecede görüşünden rücû etmiş âlimler de bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin rücûları bunlarla kıyaslandığında son derece az

bir yekün tutmaktadır. Bunun nedenleri üzerine derin analizler yapmanın gerekliliğini ifadeden sonra şimdilik şu kadarını söylememiz mümkündür: Yaptığımız tespitlere göre bir müctehidin rivayet malzemesi ile ilişkisi onun görüşünden rücû etmesinde en önemli etkenlerden birini teşkil etmektedir. Nitekim İmam Şâfiî örneği ve Hanefî mezhebinde Ebû Yusuf'un rücû ettiği görüşler bunun en canlı şahididir. Diğer yandan Ahmed bin Hanbel'in fıkhıdaki pek çok meselede kararsız kalması ve tevakkuf etmesinin ardında konuyla ilgili rivayet malzemesinin bulunduğu bilinmektedir. Buna karşılık meseleleri daha çok akli temelde değerlendiren, küllî kaideler üzerinden hareket eden müctehidler açısından rücûnun daha az görüldüğünü bunların da çoğunlukla rivayetlere bağlı olmayıp meseleleri tasavvur konusundaki değişiklikten kaynaklandığını görüyoruz.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen rücûların bu kadar az olmasına ilişkin akla gelebilecek bir diğer ihtimal ise Ebû Hanîfe'nin rücûlarının vaktinde kayda geçirilmemiş olması, onun vefatının üzerinden bir hayli zaman geçtikten sonra fikirleri öğrencileri tarafından kaleme alınırken akılda kalan rücûlarının Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in hatırladığı kadarıyla kaleme alınmış olmasıdır.

Ebû Hanîfe'nin rücû ettiği rivayet edilen görüşlerini fıkıh alanları açısından incelediğimizde şöyle bir sonuçla karşılaşırız:

İbâdât alanı:	15 mesele,
Muâmelât alanı:	22 mesele,
Ukûbât alanı:	5 mesele
Toplam:	42 mesele

İbadetler konusunda rücû rivayet edilen meselelerin dördü taharet, üçü namaz, biri cenazenin yıkanması, dördü zekât, ikisi hac ve bir tanesi adakta bulunmakla ilgilidir.

Muâmelât konusunda rücû rivayet edilen toplam yirmi iki meselenin beşi aile hukuku, dördü kira akdi, üçü köleler, ikisi şahitlik, geri kalan birer örnek de miras, ehli kitab, satım, selem, şuf'a, mudarebe, vasiyet, borç ve emanet alma konularıyla ilgilidir.

Ukûbât alanına ilişkin beş meselenin ikisi kısas biri zina, biri hırsızlık ve biri de harbîye had cezası uygulanması ile ilgilidir.

Ebû Hanîfe'nin iki meselede ise iki kere görüş değiştirdiği böylece üç görüşe sahip olduğu görülmektedir.

Her üç fıkıh alanına ilişkin rücûların büyük bir çoğunluğu ihtilaf, şahitlikten rücû konularına ilişkindir.

III. Rücûların Sebepleri

Bir müctehidin görüşünden rücû etmesinin sebeplerini aslında üç ana başlıkta toplamak mümkündür:

a) Bilgi kaynaklarında bir değişikliğin meydana gelmesi:

Daha önce bilmediği bir şeyi öğrenen müctehidin bu yeni bilgisi daha önceki görüşünü değiştirmesine etki edecek derecede olduğunda müctehid önceki görüşünü değiştirir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin rivayete dayalı olarak görüşünü değiştirdiği meselelerde bunu görüyoruz. Aynı durumu Ebû Yusuf ve İmam Şâfi'nin rüçûlarında da gözlemlemek mümkündür.

b) Hakkında daha önce hüküm verilen meseleye ilişkin şartlarda bir değişikliğin meydana gelmesi:

Hakkında icthad edilen, fetva verilen bir konuya ilişkin şartlarda zaman içinde bir değişiklik meydana gelmiş olabilir. Bu değişiklik müctehidin yaşadığı çevrenin değişmesinden kaynaklanabileceği gibi siyasi, sosyal, iktisadi şartların değişmesinden de kaynaklanmış olabilir. Konuyu Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden çok bilinen bir örnek üzerinden açıklayacak olursak onun Medine'ye gelmiş olan fakir bir topluluk sebebiyle o sene kesilen kurbanların etlerini üç günden fazla saklamayı yasakladığı, ertesi yıl ise böyle bir durum söz konusu olmadığından serbest bıraktığı bilinmektedir.⁶⁷

Bu durum, özellikle delaleti açık nassa dayalı olmayan konularda yapılan icthadların, konuya dair son söz olmadığı, konunun her an yeniden değerlendirmeye müsait olduğunu göstermektedir.

İmam Şâfi'nin Mısır'a gittikten sonra Bağdat'taki icthadlarını değiştirmesindeki en önemli faktörler arasında bölge ve çevredeki şartların farklılığı da zikredilmektedir.⁶⁸ Yine İmam Muhammed'in Rakka'ya kadı olarak tayin edildikten sonra çevresel şartlardan dolayı temizlik ve necasete dair görüşünü değiştirdiği nakledilmektedir.⁶⁹

c) Müctehidin ilmî seviyesindeki değişim:

Müctehidin bir meseleyi tasavvurunda onun ilgi, merak, algı ve tecrübesindeki değişime göre bir farklılığın olması normal bir durumdur. Aynı olguyu herkes kendi hayatında gözlemleyebilir.

Ebû Hanîfe'nin rüçû ettiği meselelerde görüşünü değiştirmesine sebep olan şeyin ne olduğu konusunda yukarıdaki kırk iki meselenin yalnızca birkaç tanesinde açık ifadeler kullanılmaktadır. Bunun dışında kalan konularda ise rüçû sebeplerine dair net ifadeler bulunmamakla birlikte Serahsî ve Kâsânî gibi hem önceki görüşün hem sonraki görüşün akli ve nakli delillerini açıklayan müellifler bir anlamda bu gerekçelerin aynı zamanda rüçû gerekçesini de teşkil ettiğini dolaylı olarak ifade etmiş olmaktadır. Biz de bu gerekçelerden hareketle makalemizin birinci bölümünde Ebû Hanîfe'nin rüçûlarını çeşitli başlıklar altında ele aldık.⁷⁰

67 Buhârî, *Edâhi*, 16; Müslim, Müslim, *Edâhi*, 5.

68 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2004, II, 171.

69 Serahsî, *el-Mebûât*, I, 61.

70 Esasen Ebû Hanîfe'nin -rüçû olsun veya olmasın- icthadlarında genel olarak bir temellendirme sorunu söz konusudur. Zira ilk dönem eserlerinde genellikle onun icthad ve fetvaları delillerine değinilmeden aktarılmış,

Bu sebepler arasında Ebû Hanîfe'nin sonradan rastladığı bir rivayet sebebiyle görüşünü değiştirdiği meseleler yalnızca iki tanedir. Bu rivayetlerin biri Hz. Osman diğeri ise İbn Abbas ile ilgili olup Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ilişkin bir hadis veya rivayet sebebiyle görüşünü değiştirmesi söz konusu değildir. Şayet bu doğruysa bu olgunun nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusu son derece büyük bir önem arz etmektedir. Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetinin az olma sebepleri arasında özelde Kûfe şehrinin genelde ise Irak coğrafyasının içinde bulunduğu durum sıklıkla dile getirilir.⁷¹ Kanaatimizce bu durum tek başına Ebû Hanîfe'nin hadis alt yapısını izah etmede yeterli değildir. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere Ebû Hanîfe ömrünü yalnızca Kûfe sınırları içinde geçirmiş olmayıp başta Basra ve Mekke olmak üzere diğer şehirlere de gitmiş, bu arada altı yılını (h. 130-136) Mekke şehrinde geçirmiştir.⁷² Bu zaman zarfında Mekke'de hadis ve fıkıhla iştigal etmiş, Mekke bölgesi âlimleriyle görüş alışverişinde bulunmuştur.⁷³ Altı yıla yakın bir zaman dilimi boyunca Mekke'de kalmış olan Ebû Hanîfe gibi bir müctehidin Hicaz bölgesindeki rivayetlerden habersiz olduğu, yalnızca Irak bölgesindeki rivayetleri bildiği ve bunları da güvenilmezliği sebebiyle ince eleyip sık dokuyarak aldığını söylemek kanaatimizce çok isabetli değildir. Nitekim kimi kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin de hatırı sayılır derecede hadis bildiği ve fakat hadis rivayet işiyle iştigal etmediği için rivayetlerinin az olduğu belirtilmektedir.⁷⁴ Biz Ebû Hanîfe'nin, özellikle de Mekke'de kaldığı uzun dönem boyunca, daha önce Kûfe'de savunmuş olduğu görüşlere aykırı bir takım rivayetlerle karşılaşmış olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte Kûfe'deki ilmî silsilesinden gelmeyen bu yeni rivayetler konusunda son derece “muhafazakâr” davrandığı görülmektedir. Bu, yalnızca kendi ilmî kökeni lehine gösterilmiş bir taassup olmayıp baştan itibaren Hz. Ali ve İbn Mesud gibi seçkin müctehid sahabe tarafından dokunmuş olan Kûfe fıkıh geleneğinin, İbn Ömer, Enes bin Mâlik ve İbn Abbas gibi fıkihtan çok hadis ve tefsirde derinleşmiş sahabilerin rivayetlerine tercih edildiği anlamına gelmektedir. Nitekim bu tavrın benzerini İmam Mâlik'in “Medîne ehlinin ameli” konusunda da görmekteyiz.⁷⁵

Ebû Hanîfe'nin görüşünden rücû ettiği meselelerde en çok göze çarpan olgu onun bir kıyası terk edip başka bir kıyası alması ve bir mesele hakkındaki tasavvurunda değişikliklerin meydana gelmesidir. Buna bağlı olarak görüşünü değiştirdiği meseleler de genellikle ibadet konuları dışındaki meselelerdir. Buradan Ebû Hanîfe'nin zaman içinde kendi kıyaslarını kontrol ederek kolaylık sağlama, örfü dikkate alma vb. gerekçelerle kıyasa dayalı olarak verdiği hükmü terk ettiği görülmektedir. Bilindiği üzere Hanefî usul literatüründe celî kıyasın terk edilip hafî kı-

sonraki âlimler de bunların rivayet veya dirayet açısından dayanaklarını ortaya koymaya çalışmışlardır.

71 Ahmed Emin, *a.g.e.*, s. 120.

72 Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe: Hayâtuhû ve asrühû, ârâuhû ve fıkhu*, Dârü'l-fikri'l-arabî, Kâhire, 1991, s. 34.

73 Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 34.

74 Muhammed Zâhid el-Keversî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, (tah. Abdülfettah Ebû Gudde), el-Mektebetü'l-ezheriyye, 2002, s. 54-55; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994, s. 56-60.

75 Ahmed bin Abdürrahim Velîyullah ed-Dehlevî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, (tah. Abdülfettah Ebû Gudde), Dârü'n-nefâis, Beyrut, 1404, s. 39; Ahmed Emin, *a.g.e.*, II, 125.

yasın esas alınmasına “kıyas-ı hafî istihsânî” adıyla anılmaktadır.⁷⁶ Aslında bunun ardında yatan ana etken Ebû Hanîfe'nin maslahat anlayışındaki değişimdir. Daha önce maslahata uygun gördüğü bir şeyin zaman içinde değişime uğraması veya Ebû Hanîfe tarafından o meselenin algılanışında bir değişimin meydana gelmesi onun farklı bir görüşü benimsemesine neden olmuş görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin rüçûları arasında nassın yorumu konusunda görüş değiştirdiği bir örneğe rastlanmamaktadır. Bir başka deyişle nassla sabit bir konuda daha önce benimsemiş olduğu bir tevil veya yorumu terk ederek aynı nassı başka bir şekilde yorumladığı görülmemektedir.

Ebû Hanîfe'nin bazen de konu ile ilgili bir rivayete dayalı görüşü bir genel kural sebebiyle terk ettiği görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü değiştirdiği meselelerin çoğunlukla insanlar arasındaki görüş ayrılıklarına ilişkin konularda olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kitabet akdi, yük ve yolcu taşımak için hayvan kiralama, mudarebe akdi, borçlunun ve emanet alan şahsın borç ve emaneti geri verdiğini iddia etmesi, selem akdinde malın teslim yeri konusundaki ihtilaf gibi meselelerde insanlar arası anlaşmazlıklarda haklı tarafın kim olduğunu belirleme konusunda Ebû Hanîfe görüşünü değiştirmiştir.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü değiştirdiği konular arasında “şahitlikten rüçû” meseleleri de dikkatleri çekmektedir. Şahitlikten rüçû edildiğinde hâkimin önceki kararının ne olacağı meselesi hukukî istikrarı yakından ilgilendirdiğinden Ebû Hanîfe'nin bu istikrarı sağlama yönünde bir tasavvur değişikliği yaşadığını görüyoruz.

Ebû Hanîfe'nin nadiren de olsa istihsana dayalı görüşten rüçû ederek kıyası esas aldığı da görülmektedir. Nitekim hurma nebizi ile abdest alma konusunda –şayet doğruysa- İbn Mesud'dan gelen rivayete dayalı görüşünü terk edip kıyası esas almıştır.

IV. Rücûların Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi

Ebû Hanîfe'nin rüçû ettiği meselelerin büyük bir çoğunluğunda onun ilk görüşü İmam Züfer tarafından kabul edilirken, sonraki görüşü Ebû Yusuf ve İmam Muhammed tarafından esas alınmıştır. Sonraki dönemde mezhep içinde genel kabul gören görüşler de bunlardır.

Ebû Hanîfe'nin rüçû ettiği meselelerde ilk görüş –istisnâları olmakla birlikte- çoğunlukla kıyasa dayalı olduğundan ve İmam Züfer de ichtihadlarında istihsanı değil kıyası tercih ettiğinden Züfer, hocasının kıyasa dayalı ilk görüşü üzerinde ısrar etmiş, buna karşılık diğer iki öğrencisi Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise Ebû Hanîfe'nin istihsana dayalı görüşlerini tercih etmişlerdir. Furu kitaplarında rüçûyu ifade etmek üzere sıklıkla zikredilen (ثم رجع عن قوله إلى قولهما) şeklindeki ifadeler,

76 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (tah. Ebu'l-Vefâ el-Efgâni), Dâru'l-fikr, Beyrut, 2005, 438-439.

anakronik olarak anlaşılmaya müsait ifadelerdir. Zira bu ifadenin zâhirinden Ebû Hanîfe'nin kendi görüşünü terk ederek iki öğrencisinin görüşünü benimsediği şeklinde bir izlenim uyanmaktadır. Oysa Ebû Hanîfe görüşlerinden rücû ettiğinde İmam Muhammed henüz müctehidlik vasfına sahip olmadığı gibi Ebû Yusuf da büyük bir ihtimalle o konuda bir görüş ortaya koymamıştı.

SONUÇ

Bir müctehidin, haklı bir gerekçeye dayalı olarak daha önce savunduğu görüşü terk edip bir başka görüşü savunması tabii bir durum olmanın ötesinde bir gereklilik ve fazilettir. İslâm tarihi boyunca sahabe başta olmak üzere “rücû” olgusuna –şu veya bu oranda- bütün müctehidlerde rastlamak mümkündür.

Bir müctehidin görüşünden dönmesinde rol oynayan en önemli etkenler; hükme konu olan şeye ilişkin elde edilen yeni rivayetler, müctehidin yaşadığı sosyal, siyasî, iktisadî çevredeki değişiklikler, müctehidin tecrübî birikim ve ilmî seviyesinde meydana gelen gelişim gibi unsurlardır.

Hanefî mezhebine ait ilk dönem kaynaklardan itibaren yaptığımız incelemelerde Ebû Hanîfe'nin kırk iki meselede ictihadını değiştirerek yeni bir görüşü benimsediği görülmektedir. Bu durum, diğer müctehidlerle karşılaştırıldığında sayısal olarak son derece az görünmektedir.

Rücû rivayetlerinin bir kısmı güvenilir olduğu halde bir kısmı son dönem kaynaklarında yer almakta ve güvenilirliği şüpheli durumdadır.

Rücû edilen meselelerin çoğunluğu fıkın muâmelât alanına ilişkindir.

Ebû Hanîfe'nin rücûlarında en çok görülen durum onun kıyastan istihsana ve bir kıyastan başka bir kıyasa rücû etmesidir. Bir nesne ve olay konusundaki tasavvurundaki değişiklik de onun görüş değiştirmesine sebep olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin rücû ettiği meselelerde genellikle İmam Züfer onun ilk –ve çoğunlukla da kıyasa dayalı- görüşünü, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ise ikinci –ve çoğunlukla istihsana dayalı- görüşünü tercih etmişlerdir.

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşleri benimsenmiştir.

EBÛ HANİFE'DE DİN VE ŞERİAT AYIRIMI VAR MI?

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN*

Is There Distinction of Religion (al-Din) and Shariah in Abû Hanifah's Thought

The Őeriah is one of the essential religious terms. There is some argues around it's defination, true nature and relation with the religion (ed-Din). At the classical period the Őeriah and religion are to be used in the same meaning. Today some auters mades dissection between shariah and religion. They bases in their dissection on the some classical scholars. Abû Hanifah is one of this scholars. In this article we will deal with this issue.

Key words: Religion, Őeriah, Abû Hanifah.

Giriş

Günümüzde, zaman zaman etrafında fobiler oluşturulan Şeriatın mahiyeti, insan hakları ve hukuk bakımından ihtiva ettiği hükümler, bu hükümlerin bağlayıcılığı ve dinle ilişkisi çokça tartişılmaktadır. Bir yaklaşıma göre Kitapta, Sünnette ve onların yorumlarından meydana gelen fıkihta var olan her Şey Şeriat kapsamına girerken, bazıları Şeriatı sadece dinin temel ilkelerine has kılmaktadır. Bu iki yaklaşıma göre de Şeriat dinin aslı ve mükevvin unsurudur. Batı kaynaklı modernist anlayişlara göre ise din başka Şeriat başkadır. Şeriat dinle ilişkilendirilebilirse de, dinin mahiyetine dahil dahil değildir. Çünkü din sabit Şeriat ise değişkendir. Bu anlamda Şeriat daha çok fukahanın dönemsel ve tarihsel hukukî yorumlarından ibarettir. Bu son yaklaşımı benimseyenler görüşlerini temellendirebilmek için klasik dönem ulemasından bazılarına referansta bulunmaktadırlar. Bu referansların başında da Ebû Hanife gelmektedir. Bu sebeple makalemizde Ebû Hanife'nin gerçekten din-Şeriat ayırımı yapıp yapmadığı üzerinde durulacaktır.

I. Şeriat Kavramı ve Muhtevası

İslâm'da ekonomi, siyaset ve hukukla ilgili olup ferdi ve sosyal hayatı düzenleyen hükümlere genel olarak *Şeriat* denildiği bilinmektedir. Çünkü dînî edebi-

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi. a.kahraman69@hotmail.com.

yatımızda ve ilmî kaynaklarımızda *din*, *millet* ve *şeriat* kelimeleri aynı mahiyeti farklı bakış açılarına göre ifade etmek için kullanılmıştır. Allah'ın peygamberleri ile gönderdiği bilgi ve talimat bütününe, bunlara iman ve itaat edilmesi gerekli bulunduğu için *din*, yazılı olduğu veya insanları belli bir çerçeve içinde topladığı için *millet*, fert ve toplumun hayat ve davranışlarında izleyeceği yol olduğu için *şeriat* denilmiştir. Buna göre *şeriat* din yerine kullanıldığı gibi, *İslâm Şeriatı*, *İslâm Dinini* ifade etmek için kullanılmıştır. *Din* terimini değişme kabul etmeyen inanç ve amel hükümlerine, *şeriat* terimini ise değişebilir din hükümlerine ve kurallarına tahsis edenler varsa da, böyle bir tahsisin İslâm ilim geleneğinde dayanağının olmadığı belirtilmiştir. O halde *Şeriat*, değişen ve değişmeyen, inanca ait olan ve amel ile ilgili bulunan bütün dini hükümlerin ve talimatın adıdır. Ancak geleneğimizde *şeriat*, dar manada ibadet ve hukuktan oluşan ameli hükümleri hatta sadece hukuku ifade etmek için de kullanılmıştır¹.

Bir başka yoruma göre ise *şeriat*, evrensel ve ideal dinin, hukuk alanındaki temel ilkelerinin bütününe ifade eder. Bu anlamda *şeriat*, hukuk (adalet) devletinin temel (anayasal) ilkeleri anlamındadır. Buna göre *şeriat* ve din veya İslâm arasında mutlak ve kesin bir farktan değil, kapsam farkından söz edilebilir. *Şeriat*, İslâm hukukunun temel (anayasal) ilkeleri iken; *İslâm*, akait, ahlak, ibadet kurallarını kapsamaktadır. Şeriatı biraz daha geniş anlam verilirse, ibadetin temel ve farz kuralları da bu kapsama girer².

II. Fıkıh-Şeriat İlişkisi

Şeriatın din ile aynı anlamda kullanıldığı kanaatini taşıyan alimler, değişen hukukî hükümleri ifade etmek için konuya fıkıh-şeriat ayırımı açısından bakmaktadırlar. Buna göre *şeriat*, herhangi bir peygamberin Allah tarafından insanlara getirdiği hükümlerdir. Şeriatın kapsamına *aslî-itikadî* hükümler ve *fer'i-ameli* hükümler girmektedir. Bundan dolayı Hanefi usulcüsü Serahsi (483), "Şerâ'idin (şeriat hükümlerinden) bir şey inkâr eden kişi 'lâilâhe illâ'llâh' sözünü iptal etmiş olur" demiştir³. Burada şeriatın kesin olarak din yerinde kullanıldığı görülmektedir. *Fıkıh ise* ictihada dayalı olup temelde beşer çabasının ürünü olan hükümlerin genel adıdır. Buna göre *şeriat* başka, fukahânın rey ve ictihadından doğan fikhî meseleler başkadır⁴. O halde günümüzde şeriatı yüklenen dar anlam, İslâm alimlerinin terminolojisinde daha çok fıkıh kavramına karşılık gelmektedir.

1 Serahsi, Ebû Bekir Muhammed, *Usûlü's-Serahsi*, Beyrut 1973, I, 73; İbn Hazm, Ahmed b. Sa'îd, *el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1983, I, 76, II, 117; Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât*, Beyrut ts., 258; Şâtûbi, Ebû İshâk İbrâhîm, *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'ia*, Kâhire ts., I, 51, 78; Aliyyü'l-kâri, *Şerhu kitâbi'l-fıkhi'l-ekber*, Beyrut 1984, 132; Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, Beyrut 1996, I, 1018-1020; Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul 1333, 95-96; Hayreddin Karaman, "Soruşturma", *İslamiyât* I (1998), sayı 4, 293.

2 Hüseyin Hatemi, "Soruşturma", *İslamiyât* I (1998), sayı 4, 291.

3 Serahsi, *Usûl*, I, I, 73.

4 Seyyid Bey, 94.

Daha net olarak ifade etmek gerekirse, itikadi ve ahlaki hükümleri ihtiva etmesi bakımından şeriat fıkıhtan ayrılmaktadır. Fıkıh ise nasslardan çıkarılan hükümler yanında reye (akla) ve ictihada dayalı hükümleri de içermesi bakımından şeriatla farklıdır. Bununla birlikte İslâm'da şeriatla fıkıhın aynileştiği bir alan vardır ki, bunlar kesin nasslara dayalı hukukî hükümlerdir. Bu alandaki hükümlerin temel özelliği, maksat ve illet açısından yapılacak yaklaşımlar hariç, her türlü yorum ve değişime kapalı olmalarıdır. İşte dinin aslına dahil olduğu kabul edilen hukukî hükümler de bunlardır.

III. Şeriatın Üç Türü

Kaynaklar fıkıh-şeriat ilişkisini netleştirmek için üç çeşit şeriatla bahsetmektedir⁵. Bu ayırımın temel sebebi, tarihi süreçte Allah'ın indirdiği şeriat ile, fukahânın ictihadlarından oluşan şeriat(fıkıh)ın birbirine karışmasıdır. Buna göre doğrudan Kitap ve sünnet ile sabit olan şer'i hükümlere "şer-i münezzel", rey ve ictihaddan mütevellid olan ve kitap ile sünnetin belli bir usul dairesinde yorumundan oluşan fukahâ kavillerine "şer-i müevvel" denilmektedir. Bir takım uydurma ve yalan hadisleri şârie isnat etmek veya şer'i nassları fâsit, sırf indî bir şekilde ve şâriin muradının hilafına tevil etmek gibi bâtıl bir yolla şer'i hakikatleri tariften meydana gelen hurafelere de "şer-i mübeddel" (değiştirilmiş şeriat) denilir. Bu kısma ne mecaz ne de tevil yoluyla şeriat denilemez. Çünkü bu yorumların ve çıkarsamaların gerçek şeriatla bir ilgisi olmayıp bunlar gerçek şeriatın tahrifinden ibarettir. Kitap ve sünnetin doğrudan hükmü olan Şer-i münezzel'e her müslümanın tabi olması zorunludur. Aslını fukahânın yorumu oluşturan Şer-i müevvel'e ise esasen kimsenin tabi olma zorunluluğu yoktur⁶. Ancak bu durum müctehidler içindir. Müctehid olmayanın ise dini hayatını doğru ve sistemli bir şekilde yaşayabilmesi için bir müctehidi taklidi zorunludur.

IV. Din-Şeriat Ayırımının Geleneksel Temeli Var mı?

Günümüzde Kur'an'ın kavramları üzerinden yapılan bazı yaklaşım ve yorumlarda din-şeriat ayırımı yapılmaktadır. Bu ayırım da bazı klasik kaynaklara dayanılmaya çalışılmakta ve bugün kurgulanan anlamlar klasik dönem ulemasından bazılarının söylettirilmektedir. Buna göre, "ed-din" terimi, değişme kabul etmeyen inanç ve amel hükümlerine, "şeriat" ise değişebilir dini hüküm ve kurallara tahsis edilmektedir. Bu ayırımda değişebilir kabul edilen şeriat hükümlerinin Kur'an'la, sünnetle veya ictihatla sabit olması arasında da bir fark gözetilmemektedir. Ancak böyle bir ayırım çağımızda ortaya çıkmış bazı anlayışların sonucu olup klasik gelenegimizden bir dayanağı yoktur⁷.

5 Bazıları bunu Kur'an şeriatı ve Fukahâ şeriatı gibi kısımlara da ayırmaktadırlar(bk. Hüseyin Atay, "Soruşturma", *İslamiyât* I (1998), sayı 4, 261).

6 Seyyid Bey, 97.

7 Bk. Seyyid Bey, 96; Şeltut, Mahmud, *el-İslâmu Akideten ve Şeriaten*, 11; Nâsır Ebû Zeyd, "Soruşturma", *İslamiyât* I (1998), sayı 4, 271; Karaman, "Soruşturma", *İslamiyât* I (1998), sayı 4, 293.

V. Dinin Sabit Hukukun Değişken Olduğu

İslâmî kaynaklarda ve günümüzde din-hukuk ayırımına işaret ve kaynaklık edip dinin sabit ve evrensel, hukukun (şeriatın) ise değişken ve tarihsel olduğunu ifade eden bazı söylem ve yorumlar bulunmaktadır⁸. Tamamına katılmadığımız bu söylem ve yorumları aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

Allah için (O'nun nezdinde) bir tane din vardır (*ed-din*) ve bu din, bütün insanlık içindir. Allah ile insanlar arasındaki ilişkinin veya insanın Allah ile ve buna bağlı olarak –buradan doğan ahlaki değerler ve yükümlülükler toplamı olarak- diğer insanlarla ilişkisinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyan bu *ed-din* Kur'an'da çeşitli şekillerde nitelendirilmiştir. *Allah'ın dini, hak din, doğru din, düz yol* bunlardan bazılarıdır. Allah, nübüvvet/vahiy tarihi boyunca bütün peygamberlere bu değişmez/evrensel dini tavsiye ve emretmiştir.

Beyyine suresinin 5. âyeti dinin, iman, ibadet ve ahlak şeklinde üç temel unsurdan oluştuğunu açıkça ifade etmektedir. Dinin tamamlandığını ifade eden Maide suresinin 3. âyeti de müfessirlerce imani konuların tamamlanması şeklinde yorumlanmış, ferâiz ve ahkâmın tamamlanmış olduğunda ise ihtilaf bulunduğu ifade edilmiştir. Nitekim Taberi (310/922)'nin ifadesine göre, miras paylarını ifade eden ferâiz âyeti⁹ bu âyetten sonra nazil olmuştur¹⁰.

Kur'an tarafından olumlu bir değer içeriği ile kullanılan *ed-din*, Allah'tan insana doğru ve insandan Allah'a doğru olmak üzere, karşılıklı bir ilişki olup; muhtevası, Allah'tan insana doğru emirler-nehiyeler şeklinde ahlaki buyruklar toplamı; insandan Allah'a doğru ise, başta O'na iman olmak üzere, boyun eğme, teslimiyet, minnettarlık, saygı, itaat ve O'nun emirlerini yerine getirmedi.

Kur'an'ın ve sahih sünnetin ilk üç asırdaki yorumu dikkate alındığında dinin tek, şeriatların ise muhtelif olduğu şeklindeki kabulün yaygın ve hakim olduğu anlaşılır. “O itikadi konularda, Nuh'a emrettiğini ve sana (ey Muhammed) vahiy aracılığı ile öğrettiğimizi ve aynı zamanda İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğimizi sizin için uygun gördü: Sahih itikada sağlam bir şekilde sarılın ve o konuda bütünlüğünüzü bozmayın...”¹¹ şeklindeki ayet dinin tek olduğuna işaret ederken, “...Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik....”¹² mealindeki âyet şeriatların birden çok olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ünlü müfessir Kurtubi, bu âyeti yorumlarken “Sahih itikada sağlam bir şekilde sarılın (dini ayakta tutun)” ifadesinde yer alan *ed-din*'i, *Allah'ın birliği, O'na itaat edilmesi, Peygamberlerine, kitaplarına, ceza*

8 Bk. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 23-32.

9 Nisa, 4/176.

10 Taberi, İbn Cerir, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 146.

11 Şura, 42/13.

12 Maide, 5/48.

gününe ve kişinin yerine getirilmesiyle müslüman olduğu her şeye iman, ahde vefa, doğruluk, emanete riayet... şeklinde yorumlayıp milletlerin ihtiyaç ve durumlarına mebni şeriatları neden bu kapsama dahil etmediğini ise şöyle açıklamaktadır: Çünkü şeriatlar muhtelif ve birbirinden farklıdır; din ise da- imidir, devamlıdır, mahfuzdur, yerleşiktir, bünyesinde herhangi bir çelişkiye yer yoktur. Bunun ötesinde şeriatlar hikmet ve maslahatın gereği olarak ve Allah'ın iradesiyle milletlerin zamanlarına göre farklılaşmıştır¹³.

Kendisine nispet edilen bir risalede Ebu Hanife de din ve şeriat ayrımı yap- maktadır. Onun konuyla ilgili ilginç ve bir o kadar da önemli açıklaması şöyledir:

“Bilmiyor musun ki, Allah'ın Resulleri muhtelif dinlere mensup değil- lerdir. Hiçbiri kendi kavmine, kendisinden önce gelmiş olan resulun dinini terketmeyi emretmemiştir. Çünkü peygamberlerin dini birdir. Buna muka- bil her resul kendi şeriatına davet ediyor, kendinden önceki resulun şeriatına uymaktan nehyediyordu; zira resullerin şeriatları çok muhtelifdir. Bundan dolayı, Allah Kur'an-ı Kerim'de *“sizin her biriniz için bir şeriat, bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı”*¹⁴; *“Senden evvel hiçbir peygamber göndermedik ki, ona, ‘Benden başka hiçbir ilah yoktur, ancak bana ibadet edin,’ diye vahyetmiş olmayalım”*¹⁵; *“Allah'ın yaradışı değiştirilmez, en doğru din budur”*¹⁶ buyurmuştur. Yani Allah'ın dini değiştirilemez. Nitekim din, tebdil, tahvil ve tağyir edilmemiştir. Şeriatlar ise tebdil ve tağyir edilmiş- tir. Zira birtakım şeyler bazı insanlar için helal iken, Allah onları diğer in- sanlara haram kılmıştır. Birçok emirler vardır ki, Allah onların yapılmasını bir kısım insanlara emrettiği halde diğer insanları, onları işlemekten nehyet- miştir. O halde, şeriatlar çok ve muhtelifdir. Şeraitler, farz kılınan şeylerdir. Eğer Allah'ın bütün emrettiklerini yapmak ve bütün nehyettiklerinden ka- çınmak din olsa idi; bu durumda Allah'ın emrettiklerinden herhangi birini terkeden yahut nehyettiklerinden herhangi bir şeyi işleyen kimse, Allah'ın dinini terketmiş ve kâfir olmuş olurdu. Bu durumda kâfir olan kimsenin de müslümanlarla kendi arasında cereyan eden nikâhlanma, miras, cenazesini- nin peşinden gitmek, kestiklerini yemek ve benzeri hususlar ortadan kalk- mış olurdu. Oysaki Allah, müminler arasında can ve mallarının korunup haram kılınmasının sebebi olan iman dolayısıyla bu hususları farz kılmıştır. Allah, mü'minlere farz olan şeyleri, onların dini kabul etmelerinden sonra emretmiştir: *“İman eden kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılınlar”*¹⁷, *“Ey İman edenler, size kısas farz kılındı..”*¹⁸, *“Ey İman edenler, Allah'ı çok anın..”*¹⁹) âyetleri ve benzerleri bu hususu belirtmektedir. Eğer farz kılınan şeyler biza- tihi İman olsaydı, Allah o amelleri işleyinceye kadar kullarını mü'min olarak

13 Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 10-11.

14 Mâide, 5/48.

15 Enbiyâ, 21/25.

16 Rûm, 30/30.

17 İbrâhim, 14/31.

18 Bakara, 2/178.

19 Ahzâb, 33/41.

isimlendirmezdi. Oysa ki Allah, iman ve ameli birbirinden ayırmıştır, “iman eden ve salih ameller işleyenler...”²⁰, “Hayır, kim muhsin olarak imanıyla bütün varlığını Allah’a teslim ederse...”²¹, “Kim de mü’min olarak ahireti diler ve onun için çalışırsa...”²² âyetlerinde imanın amel olmadığı tesbit edilmiştir. O halde mü’minler, imanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar, zekât verir, hacceder ve Allah’ı zikrederler. Yoksa namaz, zekât, oruç ve haccetmekten dolayı iman etmiş olmazlar. Bu onların iman ettikten sonra amel işleme durumlarını ortaya koyar. Farz olan şeyleri işlemeleri de iman etmiş olmalarından dolayıdır. Yoksa onların imanı, farz olan şeyleri yaptıklarından dolayı değildir. Bu durum, üzerinde borç bulunan bir kimsenin hâline benzer. Borçlu önce borcunu kabul eder, sonra da öder. Önce ödeyip, sonra da borcunu kabul etmez. Borcunu kabul etmesi ödemesinden dolayı değil; bilakis ödemesi, borcunu kabul etmesinden dolayıdır. Köleler, efendilerinin kölesi olduklarını bildiklerinden dolayı onların namına hizmet ederler, yoksa onlara hizmet ettiklerinden dolayı onların kölesi olduklarını kabul etmezler. Zîra nice insanlar vardır ki başkalarının işinde çalışırlar, fakat onlar bu çalışmalarını ile başkasının kölesi olduklarını kabul etmezler. Onların çalışmaları da köleliği kabul mânâsına gelmez. Bir başkası ise köleliğini kabul ettiği halde çalışmaz, fakat onun çalışmaması, köleliğini ortadan kaldırmaz”²³.

Ebû Hanife’nin bu ifadelerinden hareketle onun din ve şeriat ayırımı yaptığı ve şeriatı dinin mahiyetinden ayrı düşündüğü sonucuna varan yaklaşıma göre, insanların birbiriyle ilişkilerini normatif olarak düzenleyen hukuk, dinin tanımında ve unsurları içinde yer almamaktadır. Ancak, hukuk genel olarak din ile irtibatlı olarak düşünülebilir ve dinin üç temel unsurundan her biriyle ayrı ayrı bağlantılandırılabilir. Buna göre, lafızları bakımından amaç olmayan hukûkî düzenlemeler, özellikle ahlaki hükümlerin değişik zaman ve zeminlerde gerçekleştirilmesine hizmet eden normatif düzenlemeler olmaları yönüyle belli ölçülerde değişmeye ve dolayısıyla insanın belirlemesine açıktır. Bu yönü itibariyle hukuk biçimsel olarak, temel yapısı ve mahiyeti itibariyle akıl üstü ve dogmatik olan dinin kapsamında yer almamaktadır²⁴.

Ancak Ebû Hanife’nin din-hukuk ilişkisine dair ifadelerine dayandırılan bu yaklaşım bütünüyle doğru değildir. Ebû Hanife’nin ifadeleri bağlamından koparıldığı için yapılan yorumda hata yapılmıştır. Alıntıyı yapanların, devamı baş veya giriş kısmını gayet net bir şekilde açıklayan paragrafın tamamını değil de, kendi meram ve yorumlarını doğrulayacak kadarını almaları objektif ilmî yaklaşım bakımından oldukça yanlış bir tutumdur. Bu bakımdan biz paragrafın tamamını nakletmeyi daha uygun bulduk.

20 Asr, 103/2-3.

21 Bakara, 2/112.

22 İsrâ, 17/19.

23 Bk. Ebû Hanife, “el-Âlim ve’l-müte’allim”, 13-15 (*İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, çeviren: Mustafa Öz, İstanbul 1981), 15-17; Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 23-32.

24 Güler, 24-25.

Burada Ebû Hanife, şeriatın dine dahil olmadığı veya ondan ayrı olduğunu anlatma çabasında değildir. O, bu bağlamda “din” kelimesini “iman” ve “akide” anlamında kullanmaktadır. Zira ona göre de kitaba inanmak Kur’ân’ın tamamına inanmaktır. Çünkü o, dini tarif ederken “din, iman, İslam ve şer’î hükümlerin (şeriatın) tamamına verilen bir isimdir”, demektedir. Kendi ifadeleri şöyledir: “İslam, Allah’ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Lügat itibarıyla iman ve İslam arasında fark vardır. Fakat İslamsız iman, imansız İslam olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidirler. Din ise, iman, İslam ve şeriatların hepsine birden verilen isimdir”²⁵.

Onun böyle bir ayırım peşinde olmadığını tespit ve ifade eden Aliyyü'l-Kârî şöyle demektedir: “Şârihin bu makamda tevehhüm ettiği gibi, İmam-ı Azam’ın maksadı “din” kelimesinin teker teker iman, İslam ve şeriat yerine kullanılacağını ifade etmek değildir. Çünkü bu yorum anlatmak istediği sistemin dışına çıkmaktır”²⁶.

Ebû Hanife, kendi döneminde tartışmalı olan iman-amel ilişkisini anlatmak isterken iki meselenin altını çizmiştir. Bunlardan biri, dinin akâid kısmının yani “âmentü”nün evrensel ve değişmez, şeriatın ise yerel unsurları bakımından değişken olduğudur. Zira bütün peygamberler aynı amentüye inanıp ümmetlerine onu anlattıkları halde, bu inanç esasları üzerine bina edilen ve onların tabii uzantısı durumunda olan şeriatlarında değişmeler olmuştur. Bu yüzden Allah katında yegane din olan İslam, iman (*akide*) ve şeriattan oluşur. Ancak iman (*akide*) değişmezken şeriat değişebilir. Ebû Hanife’nin vurgulamak istediği ikinci husus ise, iman-amel ilişkisini netleştirmeye yöneliktir. Onun açıklamasına göre iman amelden önce gelir, zira insanlar önce inanır sonra namaz kılarlar, önce namaz kılıp sonra inanmazlar²⁷. Diğer ahkâma göre iman hepsinin özeti (icmal) durumundadır. Diğer ahkâmı bilmeyen sadece iman esaslarını öğrenmekle mümin olur. Mümin olmak için amelî farzlardan birini mesela namazı kılmak ön şart değildir²⁸. Anlatmak istediği budur. Yoksa inancınız aynı olsun, fakat amelî istediğiniz gibi yapın sonucuna varmış değildir.

Ayrıca Ebû Hanife’nin altını çizdiği hususlardan biri de o dönemin tartışmalarında ışık tutacak olan büyük günah işleyen durumudur. Ona göre büyük günah işleyen günahkâr olup azabı hak etmekle birlikte dinden çıkmış sayılmaz. O halde Ebû Hanife’ye nispet edilen bu görüşleri onun döneminden ve risalelerin tarihi bağlamından kopararak doğru bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Bir kere bu risalelerde tartışılan meseleler ve getirilen çözümler genel de iman problemi ile ilgilidir ve bu sebeple Ebû Hanife’ye nispet edilen görüşlerin yer aldığı söz konusu

25 Bk. Ebû Hanife, “el-Fıkhu'l-ekber”, 62 (*İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, çeviren: Mustafa Öz, İstanbul 1981), 70.

26 Aliyyü'l-kârî, *Şerhu kitâbi'l-fikhi'l-ekber*, 132.

27 Bk. Ebû Hanife, “el-Âlim ve'l-müte'allim”, 13-14 (*İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, çeviren: Mustafa Öz, İstanbul 1981), 15-16.

28 Beyâzî, Kemâlüddin Ahmed, *İşârâtü'l-merâm*, İstanbul 1949, 74-75.

risaleler ilk mürcie kaynakları arasında zikredilmektedir²⁹. Bu yüzden yani büyük günah işleyenin durumunu Allah'a ve ahirete havale etmesi sebebiyle de Ebû Hanife bazılarına göre Mürcieden sayılmaktadır³⁰.

SONUÇ

Buradan da anlaşılacağı üzere, İslâmî terminolojide dini ifade etmek için bazen *Şeriat*, bazen *Din* bazen de *İslâm* kelimeleri birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak bu kavramların dinin içeriklerinden ve özelliklerinden her birini özel olarak ifade etmek için kullanıldığı da bir gerçektir. Dinin hukuktan tamamen bağımsız ve hiçbir şekilde hukukî öge içermediği şeklindeki bir anlayışı ise temel kaynaklar bakımından doğru bulmak mümkün görülmemektedir. Bu tartışmalar bir kenara bırakılırsa, dinin sadece inanç, ibadet ve ahlaktan ibaret olmadığı, hukuka da, niteliği ve oranı tartışmalı olmakla birlikte, dinde yer verildiği sonucuna ulaşmak mümkündür. En azından bu anlayış Kur'an'ın bütünlüğüne daha uygundur. Yani İslâm'da hukuk, detay hükümler bakımından değilse bile temel prensipler açısından dinin inanç, ibadet ve ahlak gibi ana unsurlarından bağımsız değildir.

Ebû Hanife din ve şeriat ayrımı yapmaktadır. Ancak onun bu teknik ayrımının ne amacı ve ne de sonucu şeriatın ayrı dinin de ayrı şeyler olduğu şeklinde değildir. Onun altını çizmek istediği gerçek bunların ötesinde bir şeydir. Bu sebeple Ebû Hanife'yi günümüzün tartışmalarının içine çekerek, esasen batıda kotarılan ve sosyal, siyasal, ideolojik, psikolojik, kültürel ve dini birçok sebebe dayanan din-şeriat ayrımını ona yaptırmak, gerçeği yansıtmayan anakronik bir yaklaşımdır.

29 Bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2010, 8.

30 Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 203.

■ *Yaşar Nuri Öztürk'ün Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Azam Ebu Hanife, Esas Fikirleri Gölgeleyen Önder Adlı Eseri Hakkında Bazı Mülahazalar*

Değerlendiren: Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI*

Bundan iki yıla yakın bir zaman önce Fakülteye (Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi) uğramış ve bazı arkadaşlarımı ziyaret etmiştim. Bu sırada bir arkadaşımın masasının üzerinde “İmamı A'zam” adlı bir kitap gördüm. Kitabı elime alıp baktığımda tam olarak adının: “*Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Azam Ebu Hanife (Esas Fikirleri Gölgeleyen Adam)*” ve yazarının da Yaşar Nuri Öztürk olduğunu fark ettim. Kitabı elime alıp şöyle bir baktım ve arkadaşımdan okuyup getirmek üzere izin istedim. O da “*tabii hocam*” diyerek kitabı bana verdi. Niyetim kitabı okumak ve üzerinde araştırma yapmış, hakkında Ansiklopedi maddesi ve bazı makaleler yazmış bir kimse olarak, günümüzde bir başka araştırmacının İmam-ı A'zam'ın kimliğine dair neler tespit edip yazmış olduğunu, O'nu nasıl bir gözle değerlendirmiş bulunduğunu görüp bilmek ve anlamaktı.

Gerçekten de hemen eve gelir gelmez öyle yaptım ve büyük bir istekle elime aldığım kitabı okumaya başladım. Fakat daha “**Önsöz veya bu kitabın özeti**” başlığını taşıyan kısmı okumuştum ki, bütün isteğim söndü, tüm iştahım birden tükendi ve bundan sonraki kısma bakamadan kitabı elimden bıraktım. Birkaç ay öncesine gelinceye kadar da ne kitabı elime alabildim ve ne de okumaya kendimde yeni bir iştah duydum.

Bir daha elime alamayışımın bir sebebi vardı. Bu sebep şu idi: Yazar, okuduğum bu bölümde aynı zamanda hocası da olan babası tarafından kendisine dört sevginin aşılandığını ve babasının bunların sevilmesini istediğini ve bunun gerekli olduğunu söylediğini belirttikten sonra sevilmesi istenenleri şöylece sıralamış bulunmaktadır:

1. **Kurân sevgisi,**
2. **İşyan (veya özgüven) sevgisi,**
3. **İmamı Âzam sevgisi**
4. **Atatürk sevgisi.**

* Emekli Öğretim Üyesi.

Bu ifadenin aynı zamanda kendisinin bu teklifi kabul ettiğinin ve tabiatıyla bunları gönülden sevdiğinin bir delili olduğunda her hangi bir şüphe yoktur.

Yine şüphe yoktur ki, bir kimsenin neyi veya kim/ler/i seveceğine bir başkasının karar vermesi beklenemez. Aynı zamanda şunu seviyor da şunu sevmiyor diye kınanamaz da. Herkes istediğini sevmekte ve istediğini de sevmemekte hür ve serbesttir. Zira sevgi bir gönül işidir. Gönül kimi severse iyi ve güzel odur. Hele şunu seveceksin, ama şunu sevmeyeceksin diye hiç kimse tarafından kimse zorlanamaz ve hatta yetişkin, akli başında hiç kimseye böyle bir telkinde bile bulunulamaz. Üstelik böyle yapan veya yapmak isteyen kimse kınanır.

Ancak kitapta eksik gördüğüm, izhar edilmemiş bir sevgiler ile fazla gördüğüm bir sevginin yer alması bir Müslüman olarak beni rahatsız etti. Bir Müslüman'ın sevdiklerinin arasında mutlaka Allah'ın bulunması ve hem de başta gelmesi gerekirken burada bunu göremiyoruz. Haydi, böyle bir sevginin yazar tarafından zikredilmemiş olmasını, bu sevginin tabii olması sebebine bağlayalım ve bundan dolayı zikretmemiş olduğunu kabul edelim. Fakat bir Müslüman'ın sevmesi gereken bir başkasının daha adını zikretmemiş olması benim özellikle dikkatimi çekti ve buna son derecede üzüldüm. Zikretmemiş olmasına da bir sebep bulamadım. Bir Müslüman için sevilmesi ve hem de bu sevginin ön sıralarda yer alması gereken kişi hiç şüphesiz Hz. Peygamber (a.s)'dir. İşte sevilmesi gerekenlerin içinde O'nun adını da göremediğime üzüldüm.

Bilindiği gibi Hazreti Peygamber (a.s)'in O'na inanan herkes tarafından sevilmesi ve bu sevginin kendi nefesine takdim edilmesi, yani öncelenmesi ve O'nu kendisinden daha çok sevmesi gerekir. Hiç şüphesiz bu, Kur'an'ı Kerim'in yani dinin bir emridir. Nitekim Ahzâb Sûresinin 6. âyetinde "*Peygamber, mü'minlere kendi canlarından/nefislerinden önceliklidir/ daha yakındır*" buyrulmuştur. Buna rağmen yazar böyle bir sevgiden bahsetmemektedir. Bence 'kendisine yapılan telkini göz önünde bulundurarak yalnızca onlardan bahsetmiş olması hoş görülür', dense bile yine de kendisinde böyle bir sevginin bulunduğunu zikretmesi uygun ve hatta gerekli idi, diye düşünüyorum.

Diğer taraftan yazar, bu durumun aksine sevmemesi gereken bir şeyi, nefsini öne çıkarmakta ve kendisini sevdiğini ifade etmekle de kalmamakta bunu bir iftihar vesilesi olarak ifade etmektedir. Halbuki böyle bir sevgi, bırakın Müslümanlar için olmayı; hiç kimse için hoş görülüyor ve hatta Kur'an-ı Kerim'de yasaklanıyor. Nitekim Nisâ' Sûresinin 36. âyetinde konu ile ilgili olarak şöyle buyrulmaktadır: "*Şüphesiz Allah, kendini beğenen ve böbürlenen kimseyi sevmez*". İşte benim kitabı elimden bırakmama sebep olan bu sevgi değerlendirmeleri; yazarın bu konudaki değer yargıları olmuştur.

Yukarda naklettiğim, yazar tarafından sıralanan bu sevgilerin kendisinde bulunduğu ifade edilmenin yanında, bu sevgilerin aynı zamanda hocası da olan babası tarafından özellikle kendisine telkin edilip öğretildiğini öğrenince bu kitabı

tekrar elime alarak okumak, aradan uzunca sayılacak bir zaman sonra dahi bana çok ağır geldi. Bu sebeple de, gerçekten, çok uzun sayılacak bir zaman geçtiği halde kitabı bir türlü elime alıp okuyamadım.

Aslında kitabın yazarı olan Yaşar Nuri Öztürk'ü, canlı ve yakından ilk defa 1993 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen *I. Din Şûrası*'nda görmüştüm. Fakat ne bu toplantıda ve ne de daha sonra her hangi bir yerde kendisiyle bir konuşmam, bir yakınlığım /yakından tanışmam olmadı. Ancak bahsettiğim bu toplantıda ve diğer zamanlarda çeşitli sebeplerle bir takım polemiklerini, kendi "ene"sini tatmin edecek uygulama ile ön plâna çıkararak televizyonlara ve kürsülere taşınmasından dolayı hiç de tanımıyor değilim. Hele siyasete atıldıktan sonra bu yönünü daha da yakından tanıma fırsatı bulduğumu söyleyebilirim. Her nedense bana bu yönünü, bu kitapta da açık etmesi ve daha kitaba başlarken, hemen ilk sayfasında kendisinden bahsetmesi, hep övmesi, kendini beğenerek böbürlenmesi garip geldi ve doğrusu beni kitabın temelini buna dayandığı fikrine götürdü. Dolayısıyla ben de kitabı şimdilik dursun diyerek o gün bir tarafa bıraktım.

Bu durum bundan bir-iki ay öncesine kadar devam etti. Yani bir-iki ay öncesine gelinceye kadar kitabı tekrar elime almak isteği duyamadım ve alamadım. Nihayet bir-iki ay kadar önce, içinde bulunduğum bir arkadaş, eş-dost toplantısı sırasında bir öğrencim bana: "*Hocam, Yaşar Nuri Öztürk yazdığı kitabında senden bahsediyor, Diyanet İslâm Ansiklopedisinde (DİA) yer alan Ebu Hanife maddesiyle ilgili olarak seni tenkit ediyor. Gördün mü?*", diyerek kitabı çantasından çıkarıp göstermek isteyince; "*şimdi gerek yok, o kitap bende var, ben daha sonra ona bakarım*" dedim ve teşekkür ederek konuşmayı bitirdim. Çünkü konuşma daha fazla sürseydi, en azından benim düşünceme göre, yapılmakta olan toplantının kesintiye uğraması ve hatta gündeminin değişmesi gerekecekti ki, böyle bir şeyin olmasını istemedim ve buna fırsat vermedim.

Birkaç gün sonra da kitabı elime, zoraki olarak da olsa, alıp benden bahseden kısmı okumaya başladım. Benimle ilgili olan ifadeler, yazarın kitabında, benim yazdığım Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan "*Ebu Hanife*" maddesinin tenkidi ile ilgili bölümde yer almaktadır. Yazar burada, bahse konu ansiklopedide yer verilen bu maddede '*Ebu Hanife'nin eserleri*' başlığı altında zikrettiğim "*el-Fıkhul-Ekber*" adlı eserin O'na ait olmadığını "*Bir Yazarın Saptırması*" başlığı altında vermekte ve şöyle demektedir: "*Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ne Mustafa Uzunpostalcı tarafından yazılan Ebu Hanife maddesinde yer alan bir iddia, anılan ansiklopedide sıkça rastladığımız saptırmalardan biridir ve gerçek dışıdır*".

Bunları söyledikten sonra bu eser hakkında maddede yazdığım bölümden de şu kısmı naklediyor: "*el-Fıkhul-Ekber, akaide dair olup Ehl-i sünnetin görüşlerini özetlemiştir. Başta I. Goldziher olmak üzere bazı şarkiyatçılar bu eserin Ebu Hanife'ye nispetini sahih görmezlerse de kitabın ona ait olduğunda İslâm âlimleri görüş birliği içindedir.*" (s.74)

Bu ifadelerden sonra da ansiklopedi ve hakkımda şu görüşlerine yer veriyor:

“*Diyanet Ansiklopedisi halk kitlelerinin, başındaki ‘Diyanet’ sözüne bakarak güven-
diği bir ansiklopedidir ve gerçekten de değerli bir kaynaktır. Uzunpostalcı ve benzer-
leri Türk halkının bu ansiklopediye güvenini ağır biçimde sarsmıştır*”. (s.75)

Görüldüğü gibi yazar, *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserin Ebu Hanife'ye ait olmadığını, İslâm âlimlerinin bu eserin ona nispet edilmesinde aralarında asla görüş birliğinin bulunmadığını söyleyerek bu eseri ona nispet etmenin bir “*saptırma*” olduğunu ileri sürüyor ve hakkımda şunları da ekliyor: “*Madde yazarı, ya bilmiyor yahut da gerçekleri saklıyor. ‘Ehlişünnet inancı’ adı altında Emevi kabullerini, Emevilerin tarihte en büyük düşmanlarından biri olan İmamı Âzamın adı altında Ehlişünnete yamatmak için farkında olmadan ‘bühtan adına avukatlık’ yapıyor*”. (s.74)

Bundan sonra da kendi görüşlerini dayandırdığı Muhammed Ebu Zehre'nin şu görüşlerine yer veriyor: “*Ulema bu eserin Ebu Hanife'ye nisbetinin doğruluğunda ittifak etmiş değildir. Hatta Ebu Hanife'nin en hararetli taraftarları olan ve onun eserlerinin sayısını ziyadeleştirmek isteyen muhipleri bile bu hususta ittifak halinde değildirlere. İbn Bezzâzi (namudîger, Kerderî) Menâkıb'ında, Fıkh-ı Ekber ve el-Âlim ve'l-Müteallim hakkında konuşurken şöyle diyor: ‘Ebu Hanife'nin tasnif edilmiş bir kitabı yok diyecek olursan, ben de cevaben derim ki, bu Mütezile'nin sözüdür. Onların iddiaları Ebu Hanife'nin İlmi Kelâm'a dair eseri olmadığını söylemektir. Bunun da yolu, Fıkh-ı Ekber ve el-Âlim ve'l-Müteallim adlı eserlerin onun olmadığını ortaya atmaktır. Çünkü bunlarda Ehlişünnet inançlarının büyük kısmını açıklamıştır. Halbuki Mütezile onu kendilerinden göstermek hevesindedir. Mütezile imamları, ‘Bu kitap Ebu Hanife'nin değil, Buhari'nin derler.*”

“*Bezzâzi bu kitabın Ebu Hanife'ye nisbetinde ulemanın çoğu ittifak etti diyor. Bütün ulema ittifak etti demiyor. Demek oluyor ki, kitabın ona nisbeti ulemanın bir kısmınca şüpheli görülüyor*” (Ebu Zehre, 161, 162); (74, 75)

Bu nakilden sonra da kendi görüşünü şöyle belirtiyor: “*el-Fıkhü'l-Ekber'in tümüyle İmamı Âzama aidiyetini şüpheli görenlerden biri de biziz. Biz bu eserin Ebu Hanife'ye sonradan nisbet edildiğine, en azından içine onun görüşlerine uymayan görüşlerin sokulduğuna kesin gözüyle bakıyoruz. Çünkü el-Fıkhü'l-Ekber'deki birçok fikir, İmamı Âzam'ın, hayatı pahasına savunduğu, tarihi belgeler ve olaylarla tespit edilmiş bulunan fikirlerinin tamamen aksinedir*”.

“*Bu fikirler İmamı Âzama değil, söylendiği gibi, onun baş düşmanlarından biri olan Buhari'ye ait fikirlerdir*”. (75)

Sonuç olarak da şöyle demektedir: “*En azından şunu söylemek borcundayız: Buhari, bu esere, fikirlerine karşı olduğu İmamı Âzamı kendisine benzetmek için gerekli gördüğü düşünceleri sokmuştur*”. (75)

Bu iddiaların ne kadar doğru olduğunu değerlendirmeye geçmeden önce bir tespitte bulunmamız gerekir. Görüleceği üzere yazar, maddenin tamamı veya geneli hakkında bir şey demeden yalnızca bir eserin ona nispet edilmesine yoğunlaş-

miş bulunuyor. Şüphesiz bunun bir anlamı olmalıdır. Bence bu bilerek yapılmış, bununla adı geçen ansiklopedi hakkında her ne kadar *'değerli bir kaynak olduğu'*nu ifade etmişse de *'anılan ansiklopedide sıkça rastlanan saptırmalardan biri olduğu'* ifadesiyle de ansiklopediyi baştan kötümüş ve güya böyle davranarak hem Ansiklopediyi ve hem de yazarlarını önemsemez bir tavır sergileyerek kendi yazdığını, dolayısıyla kendini öne çıkarmak istemiştir.

Ancak bu maksatla da olsa ileri sürülen iddiaların doğru olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Her şeyden önce Ansiklopedi ilmi olduğu iddiasıyla yola çıkmış ve bugüne kadar da bu iddiasını gerçekleştirmiş bulunmaktadır. Çünkü bu ansiklopediye madde yazanlar sahalalarında uzman kişiler olmakla birlikte yazdıkları maddeler de yaptıkları araştırma ve incelemelerinden elde ettikleri bilgiler ve vardıkları sonuçlardır. Yayınlanmış maddelerin tamamı böyledir ve bu prensipten bugüne kadar hiç sapma da olmamıştır. Bu sebeple ansiklopedide her hangi bir yanlış olursa bu ancak bir hata neticesinde olabilir, asla bir "saptırma" neticesi olmaz. Çünkü 'saptırma' kasıtlı olarak yapılan bir iştir. Bu ansiklopedi de doğruları değiştirmek ve saptırmak için değil, okuyucuyu doğru bilgiye ulaştırmak için çıkarılmış ve çıkarılmaya devam edilmektedir. Bence bugüne kadar basılıp yayınlanan ciltlerde yer alan maddeler Ansiklopediyi maksadına ulaştıracak nitelikte olduğu gibi, Ansiklopedi de dürüst ve kararlı adımlarıyla ilerleyerek hedefine ulaşacak kıvamdadır. Bundan dolayı yakın ve uzaktan bütün ilgililer ancak tebrik edilebilirler. Hepsisi buna layık kimselerdir. Bundan hiç kimsenin şüphesi olmasın.

Benim yazdığım maddenin de kaynakları madde aralarında verildiği gibi, sonunda da kaynakların tamamı verilmiştir. Bunun sayısı da ancak onlarla ifade edilebilir ve hatta yüzü geçen çokluktur. Yazar bunlara bakmadan ve özellikle de bahse konu eser hakkında bir inceleme yapmadan, iddia ve ifadelerimin bir yere dayanıp dayanmadığını, dayanıyorsa kaynağın sağlam olup olmadığını araştırıp tespit etmeden, yazdıklarımın bir 'saptırma' olduğunu söylemiş bulunmaktadır. Fakat böyle bir davranış ise ancak kendisine zarar verir ve benim hakkımda söylediği istikamette, yani bir saptırıcı olduğum noktasında bir kanaate hiç kimseyi götüremez. Bu konuda onun bir mesnedi yoktur ve bununla ancak okuyucusunu kendi yazdıklarının çala kalem olduğu inancına götürür. Bunu kendisine ben yakıştırmasam da ne yazık ki, o kendisine yakıştırmış görünmektedir. Çünkü kaynaklara dayanan bir tenkit, bir görüş bildirme olmadığı gibi, bırakın 'saptırma'yı, benim yanılsımın ne olduğu dahi ortaya çıkarılıp değerlendirilmiş değildir.

Diğer taraftan bu eserin İmam-ı A'zam'a nispetinin doğru olmadığını iddia ederken eserin kime ait olduğu konusunda da kesin bir şey söyleyememekte ve ancak onun baş düşmanlarından biri olarak tavsif ettiği 'Buhârî' ye ait olabileceğini söylemektedir. Kimdir bu Buhârî? Bu konuda bile bir araştırma yapmış görünmemektedir. Zira adını bile zikredememiş durumdadır. Ebu Zehre kitabında bahsetti diye zikretmiş olduğunda şüphe yoktur. Ancak söylenenlerin doğru zannedilmesi için de onun 'Ebu Hanife'nin baş düşmanı' olduğu yaftasını da ilâve etmeyi ihmal

etmemiştir. Halbuki bir yanlış düzeltmek ve bundan hasıl olan kanaati çürütmek için elde kesin bir delil olmalıdır. Bu konuda böyle bir delil ancak 'ansiklopedide verilen bilgi yanlış ve yanıltıcıdır; şu kaynaklarda bu eserin falan kimseye ait olduğu ifade edilmektedir ki, bu kaynak da hiç kimsenin karşı çıkamayacağı sağlam bir kaynaktır' gibi bir ifadeyle takdim edeceği bir delil olabilirdi.

Mutlak olarak söylendiğine göre "Buhârî" denince insanın aklına öncelikle meşhur hadis âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail gelmektedir. Çünkü adı, sanı zikredilmeden "Buhârî" denince akla ondan başkası gelmez. Fakat kaynaklarda onun böyle bir eserine yer verilmemekte, şüpheli de olsa bundan bahsedilmemektedir.

Görülen odur ki, bu eser Ebu Hanife'ye ait değildir, ona nispeti yanlış veya zayıftır, o "Buhârî"ye de nispet edilmiştir ve neticede bu bir 'saptırma'dır, derken ve bu kadar uygunsuz bir ifadeye yer verirken iddia sahibinin elinde sağlam olmasa bile hiçbir delili bulunmamaktadır. Çünkü bu eserin Buhârî'ye (her kim ise) nispet edildiğini belgeleyecek tek kaynak gösterilmemektedir. Bunları söyleyen bir yazar 'onun değil, ama filânındır' şeklinde nispetin isnat edilen kimseye ulaştığını gösteren bir açıklıkta olmalıydı. Yazar hiç olmazsa iddiasını bu şekilde delillendirerek ve kesin olarak birisine ait olduğunu belirterek nispet etmesi gerekirken yapabildiği ancak kim olduğu bilinmeyen bir sıfatı haiz muhayyel birinden bahsediyor.

Bu kadar iddiadan sonra bu eserin içine başkalarının görüşleri katılmıştır noktasına gelmek ise ileri sürdüğü 'saptırma' iddiasını zayıflatan bir durumdur. Çünkü bir esere sonradan bazı fikirlerin veya ifadelerin ilave edilmiş olması o eserin asıl sahibinin değişmesi anlamına gelmez ve eser bazı ilaveleri yapana nispet edilemez. Böyle bir ilâve bir eserin içine sokulsa bile, eserin asıl yazarı ve sahibi olan kimseye nispet edilmesinin sahih olmadığı söylenemez. Bu sebeple "*el-Fıkhu'l-Ekber*" adlı eser, (kendi yazısıyla) İmamı Âzam'ın değildir, ona nispeti yanlıştır, bu bir saptırma'dır demekle; bu esere sonradan bazı görüşler sokulmuştur, demek arasında büyük fark vardır. Dikkat edilirse sonuç olarak diye başlayan ifadesinde Yaşar Nuri Öztürk de bazı ilâvelerin bu esere sokulmuş olduğu noktasına gelmiş olmasına rağmen yine de 'saptırma' sözcüğünü bilerek ve isteyerek kullanmış ve yazmıştır. İşte bence asıl 'saptırma' budur.

Konuyu biraz daha irdeleyelim: Yukarda Ebu Zehre *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserin Ebu Hanife'ye nispetinde âlimlerin ittifakının bulunmadığını söylemiştir. Çünkü Ebu Zehre böyle bir görüşe Bezzâzî'den yaptığı nakle dayanarak ulaşıyor. Önce kendi kanaatini belirtiyor sonra da onun görüşlerini naklediyor. Sonra da onun ifadelerinden bir çıkarımda bulunuyor. Zira Bezzâzî, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in Ebu Hanife'ye nispet edilmesinde âlimlerin ittifak ettiklerini değil, çoğunluğun bu eseri O'na nispet ettiklerini söylüyor. Bu durumda Yaşar Nuri Öztürk de bizim de tercihimiz Ebu Zehre'ninki gibi derken görüşünü buna dayandırmış oluyor.

Konu ile ilgili bir başka hususun daha altı çizilmelidir. Bezzâzî, yukarıda nakledilen ifadesinde açıkça bu eserin Ebu Hanife'ye nispet edilmesinin doğru olmadığını iddia edenlerin Mu'tezilî olduklarını söylemektedir ve böyle söylemelerinin altında yatan maksatlarını da açık etmektedir. Bu maksadın ise aslında Ebu Hanife'yi de itikatla ilgili konularda kendileri gibi düşünen bir Mu'tezilî olarak göstererek kendilerine destek yapmak istemeleri olduğu şüphesizdir. Zira Ebu Hanife, herkes tarafından tanınan ve bilinen hem de daha hayatta iken kendisine "el-İmamü'l-Azam" yani "En Büyük İmam" sıfatı uygun görülen bir kimsedir. Onun yazdığı eser de "Ehl-i Sünnet" in görüşlerini yansıttığı ve Mu'tezile görüşlerinden farklı olduğu için kurtuluşu, bu eserin O'na ait olmadığını ve hatta Ebu Hanife'nin zaten itikada dair bir eserinin bulunmadığını söylemek ve bu iddiayı dillendirmek Mu'tezile âlimlerinin işlerine gelmiştir. Ancak bunların ileri sürdükleri böyle bir iddianın mesnedi bulunmamaktadır. Bundan dolayı da böyle bir iddia tutmamıştır. Bu durumda "el-Fıkhu'l-Ekber" in Ebu Hanife'ye nispetinin doğru olmadığını iddia eden ve söylemleri sadece iddiada kaldığı görülen Mu'tezile âlimlerini de hesaba katarsak ancak o zaman "el-Fıkhu'l-Ekber" in Ebu Hanife'ye nispet edilmesinde bir ittifakın bulunmadığını söyleyebiliriz. Fakat iddialarının bir mesnedi olmadığı için bunları değerlendirmeye almayacak olursak geriye bu eserin Ebu Hanife'ye ait olduğunu söyleyenler kalır ki, bu durumda bu eserin Ebu Hanife'ye nispet edilmesi doğru olur ve neticede bunun üzerinde ittifak hasıl olmuş olur. Bizim de bu konuda söylediğimiz bundan ibarettir.

Bu görüşümüzü doğrulayacak bir başka husus da şudur: Eski ve yeni kaynaklarda bu eserin Ebu Hanife'ye ait olduğu hep ifade edilmektedir. Ancak ben bunlardan sadece iki örnek vermek istiyorum. Eskilerden Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde hiç tereddüt etmeden bu eserin Ebu Hanife'ye ait olduğunu söylemektedir. Kendisinin bu konuda yeterli ve sağlam bir kaynak olduğunda her hangi bir şüphe de yoktur. Sanırım Yaşar Nuri Öztürk de buna bir itirazda bulunamaz. Yani '*Keşfü'z-zünûn*' onun da itimat ettiği tarihi bir kaynaktır.

Benim yazdığım maddenin neşrinden sonra DİA XII. ciltte yer alan bu eserle ilgili maddeyi yazan sahanın uzmanları iki araştırmacı Dr. Adil Bebek ile Prof. Dr. Şerafettin Gölcük de bu eserin Ebu Hanife'ye ait olduğunu söylemekte ve hatta ayrı yollardan rivayet edilmesi sebebiyle de İmam-ı A'zam'a ulaşan rivayet zincirlerini ayrı ayrı vermektedirler. Bu arada yazarın yukarıda kendi dayandığı görüş olarak verdiği Ebu Zehre'nin eserinin aynı sayfasına atıf yaparak şu bilgileri de oradan nakletmektedirler: "*Muhammed Ebu Zehre, el-fıkhu'l-Ekber'in metninin bütünüyle İmamı âzam'a nisbet edilmesi yerine onun konu konu incelenmesi gerektiğini ifade eder. Meselâ dört halifenin sıralamasına ve mucize, keramet, istidrac arasındaki farklılara işaret eden ibareler Ebu Hanife ile ilgili menakıb kitaplarındaki bilgilere uymadığı ve esasen onun döneminde tartışılan konular arasında yer almadığı için esere sonradan ilave edilmiş olmalıdır*" (Ebu Hanife, s. 167-168), (DİA, el-Fıkhu'l-Ekber). Görüldüğü gibi bu da zan ve tahmine dayanan bir ihtimaldir.

Bu da göstermektedir ki, *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserin Ebu Hanife'ye nispet edilmesinde ona nispet edenlerden ayrı gibi gösterilmeye çalışılan veya görünen el-Bezzâzî'nin de bu eserin ona nispet edilmesinde bir tereddüdü yoktur. O zaman bu eserin ona nispet edilmesinde ittifak var demektir.

Şunu da unutmamak gerekir: Üzerinde durduğumuz eserin çeşitli bölge ve memleketlerde yer alan muhtelif kütüphanelerde pek çok yazma nüshası ve şerhleri bulunduğu gibi, ayrıca matbu metin ve şerhleri de vardır. Diğer taraftan Türkçe'ye de hem metin ve hem de şerhlerinden bazılarının tercüme edildiğini de biliyoruz. Bu tercümelerden biri de Diyanet İşleri Başkanlığı'nca neşredilen Hasan Basri Çantay'ın tercümesidir. Konuya ışık tutacağı düşüncesiyle bu tercümede yer alan mütercimim bir değerlendirmesini buraya almakta fayda görüyorum. Merhum Çantay bu tercümenin 'Başlangıç' kısmında "Ehl-i Sünnet itikadının ilk temel bilgilerini kucaklayan ve 'Fıkh-ı Ekber' adı verilen bu risalenin metni 'İmam-ı Azam Ebu Hanife' hazretlerindedir, Arabçadır" dedikten sonra not olarak bu eser hakkında şöyle bilgi veriyor: "Buhârâ'lı Ebu Hanife'ye mal etmek isteyenler 'Mu'tezile'dir. Bu iddia ile güya İmam-ı Azam'ın da kendi mezheplerinde olduğunu isbat etmek istemişlerdir. Halbuki risâlenin ruhu bütün açıklığıyla o iddiayı ve usûl-i mu'tezileyi reddetmektedir. İmam Hâfız Ed-Din El-Bezzâzî der ki, 'Ben bu risalenin en eski hatlarda Hazreti İmama aid olduğunu gördüm.' Fahr El-İslâm Pezdevî ve Abd El-Aziz El-Buhârî ve sâire de bunu te'yid ediyor. Bu bapta salâhiyetli âlimler müttefikdir". (*Fıkh-ı Ekber*, İmam-ı Azam, Terceme: Hasan Basri Çantay, Olgaç Matbaası, Ankara, 1982, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 24).

Görüleceği üzere gerek Öztürk ve gerek görüşüne mesnet olarak naklettiği Ebu Zehre'nin tercih ettikleri görüşün sahibi el-Bezzâzî'nin 'Ben bu risalenin en eski hatlarda Hazreti İmama ait olduğunu gördüm' demesi de eserin Ebu Hanife'ye nispetinin doğru olduğunu gösteren, onu destekleyen ve hatta kuvvetlendiren bir başka delildir.

Bu konuda yazarın kitabından başka bir görüşünü daha nakletmek istiyorum. Öztürk, Ebu Hanife hakkında "İnanç Sisteminin Mimari" başlığı altında şunları yazmış ve bunları yazarken de çekinmemiş: "Hem itikadi hem de ameli mezheplerin en büyüklerinin imamı olan İmamı Âzam, İslâm mezhepler fikhunun kurucusudur.

İmamı Âzam inanç esaslarını sistemleştiren Kelâm İlmi'nde de öncüdür. Yani o, Ehli-sünnet mezhebinin sadece ameli fıkıh imamlarından biri değil, aynı zamanda itikadi mezhep imamlarının da önderidir, onların da en büyüğüdür. Nitekim onun el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhü'l-Ebsat ve el-Fıkhü'l-Ekber eserleri ameli mezhep kitapları değil, doğrudan doğruya İlmi Kelâm'a dair eserlerdir". (s. 223-224)

Dikkatli bir kimse bu satırları ve başta naklettiğimiz satırları birlikte okuyunca çelişen bu ifadelerin aynı kimse tarafından dillendirilip yazıldığına kolay kolay inanamaz. Çünkü yazar önceki yazdıklarını bu yazdıkları ile ortadan kaldırmakta ve sadece bir özür dilemediği kalmaktadır.

Bu satırların yazarı benim ansiklopediye yazdığım ‘*Ebu Hanife*’ maddesinde onun “*el-Fıkhü'l-Ekber*” adlı itikada dair bir eserinin bulunduğunu ve burada ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerini yansıttığını yazdım diye benim hakkımda şu ifadeleri kullanıyor: “*Madde yazarı, ya bilmiyor yahut da gerçekleri saklıyor. ‘Ehlisünnet inancı’ altında Emevi kabullerini, Emevilerin tarihte en büyük düşmanlarından biri olan İmamı Âzam’ın adı altında Ehlisünnete yamatmak için farkında olmadan ‘büh-tan adına avukatlık’ yapıyor*”.

Bir önceki paragrafta söyledikleri ile benim ansiklopedide yazdığım madde-
de “*Ebu Hanife’nin itikada dair el-Fıkhü'l-Ekber adlı bir eseri vardır*” dediğimden dolayı orada benim için söylediklerini karşılaştırdığım zaman, onun kafasının karışık ve asıl saptırmanın kendisi tarafından yapılmakta olduğunu gördüğümü söylersem her halde haksızlık yapmış olmam, diye düşünüyorum.

Baştan beri yazdıklarını göz önüne getirdiğimde onun önce benim saptırma yaptığımı söylediği ve bu eserin İmam-ı A’zam’a nispetinde bir ittifakın söz konusu olmadığını, hatta bu nispetin doğru olmadığını iddiadan başladığını, çünkü onun Ehl-i Sünnetin görüşlerini desteklediğini söylemenin Emevici olmak demek olduğunu söyleyerek yola çıktığını görüyoruz. Bu yolda bir müddet ilerledikten sonra da Ebu Hanife’nin bu eserine sonradan bazı fikirlerin sokulduğunu kabule başladığına şahit oluyoruz. Hiç şüphesiz böyle bir kabul, aynı zamanda eserin de Ebu Hanife’ye ait olduğunun kabulü demektir. Bir müddet daha ilerleyince sanki başlarda söylediklerini unutmuş görünerek kendi ifadesiyle hem bu eserin sahibinin İmamı Âzam olduğunu, hem eserin itikada dair olduğunu ve hem de Ehl-i Sünnetin itikadi görüşlerini yansıttığını açıkça ifade ediyor. Bu durumda altını çizerek şöyle söyleyebiliriz: *el-Fıkhü'l-Ekber* Ebu Hanife’ye ait bir eserdir; bu konuda İslâm âlimlerinin ittifakı bulunmaktadır. Zira Yaşar Nuri Öztürk de bunun böyle olduğunu kabul etmiştir. O da kabul ettikten sonra bu görüşe muhalif kimse kalmamıştır!.

Hakkımda ileri sürülen iddiaları okurken bende de kitap hakkında bazı şeyler söylemem gerektiği kanaati hasıl oldu. Belki faydalı olur düşüncesiyle bu görüş ve düşüncelerimi burada ifade etmek istiyorum.

Bir araştırmacının elinden çıkan bir kitap olduğunu bildiğimize göre araştırmacıdan beklenen ve doğru olan, araştırmacının yola peşin hükümlerle çıkmamış olacağı düşüncesidir. Konuya tarafsız bir gözle yaklaşmış olacağı kanaatidir. Aksi halde yazdığımız her cümleyi kafanızdaki düşünceleri teyit edecek şekilde ele alır ve onları yazarsınız. Kafanızdakine uymayanları ise geçersiniz. Bu kitapta da böyle bir düşüncenin varlığı seziliyor. Her sayfasında bu koku var. Bu koku hissedilecek kadar da açık ve keskin.

Ebu Hanife’nin aslının Arap olmadığı kesin. Kendisinin de akıllı, zeki, mantıklı, bilgili, açık fikirli ve fikirlerinde tutarlı, görüşlerini ne pahasına olursa olsun hiç çekinmeden söyleyen, zamanındaki âlimler ve hocaları tarafından takdir edilmiş gerçek bir âlim olduğu kati, inkârı kabil olmayan, tartışmasız bir gerçektir. Bu sebeple de kendisini seven, taraftar diyebileceğimiz bağlılarının olacağı kadar, kıska-

nanları, dolayısıyla düşmanları denebilecek kadar fikirlerine karşı olanlar da olacaktır ve belki bunun daha da çok olması muhtemeldir. Bunda hiç şüphe edilemez.

Tabiatıyla etrafında toplanan kimseler sebebiyle kendisini kıskananların yalnızca bazı kişilerden ibaret olduğu da düşünülemez. Yöneticiler, eğer bir de halkın üzerinde baskı kurmuş ve bu sebeple de halkın tavırlarından kuşkulanan cinsten iseler, halkın böyle bir âlimin etrafında toplanmalarından her zaman kuşku duyarlar ve onu daima göz altında tutmak ve göz önünde bulundurmamak isterler. Bu da idareciler açısından kaçınılmaz bir neticedir. Burada araştırmacıya düşen iki tarafı da, aynı gözle bakarak, değerlendirmektir.

Ebu Hanife'nin ilk yetiştiği yıllar ile 120 Hicri yılında vefat etmiş bulunan hocası Hannad'ın yerine geçerek ders vermeye başladığı yıllar Emeviler dönemidir, yani idare Emevi sülâlesindedir. Emevilerin müstebit bir yönetim sürdürdükleri de bilinen tarihi bir gerçektir. Dolayısıyla idareciler her şeyden kuşku duyan ve özellikle de sevilen âlimlerin kendi yönetimlerine destek vermelerini isteyen ve bekleyen bir duygu ve arzu içindedirler. Ebu Hanife'nin de böyle bir yönetime rızası yoktur. Bundan dolayı da yeri geldikçe idareyi ve idarecileri tenkit etmekten çekinmemiştir. Buna tahammül edemeyen idareciler de onu cezalandırmaktan çekinmemişlerdir. Hatta bu konuda ölçüyü kaçırdıkları da söylenebilir.

Ancak Emevi idarecilerinin Ebu Hanife'ye böyle davranmalarının tamamen onun Arap olmayışına bağlanması ve Emevilerin de zaten İslâm dinini araplaştırmak gayret ve çabası içinde olmaları sebebiyle ona karşı böyle davrandıkları neticesine varılması pek sağlıklı görünmüyor. Çünkü biliyoruz ki, Emeviler yalnızca Mevâliye (Arap ırkından olmayanlara) karşı böyle davranmış değildirler. Onlar gerçek Arap olanlara karşı da acımasız ve insafsız davranmışlardır. Nitekim bunu yazar da belirtiyor. Bu durumda Araplara karşı ve özellikle de Hz. Ali evlâdına karşı davranışlarının şiddetini bu düşünceye dayandırarak izah etmek mümkün olmaz. Bence böyle davranışın arkasındaki sebebi ve altında yatan düşünceyi iyi değerlendirmek ve başka sebepler aramak gerekir.

Şu husus da unutulmamalıdır. İmam Ebu Hanife yalnızca Emevilerden eziyet görmüş, yalnız onlardan sopa yemiş bir âlim değildir. Emevilerden sonra iş başına gelen ve üstelik Ebu Hanife'nin de maddi ve manevi olarak desteklediği Abbasiler zamanında da en az Emevilerden gördüğü cebir ve zorlama kadar eziyet görmüştür. Hapislerde yatmış, çeşitli işkencelere maruz kalmıştır. Eğer onun Emeviler döneminde gördüğü işkencelerin sebebini yalnızca Emevilerin İslâmı araplaştırma politikasına bağlarsak bu dönemde gördüğü eziyetlerin sebebini de bununla izah etmemiz mümkün olmaz.

En azından böyle bir sebebin yanında veya buna bağlı olarak başka sebeplerin olduğunu da düşünmemiz ve araştırıp bulmamız gerekir.

Ebu Hanife'nin ailesi ile ilgili bilgi verilirken şu husus gözden kaçırılmamalıdır. Aile büyükleri, yani Ebu Hanife'nin dedeleri İran üzerinden gelip Kûfe'ye

yerleştiklerinde şüphesiz yerli bir ailenin veya doğrudan bir kabilenin himayesine girmişlerdir. Bu dönemde âdet böyledir. Yani yeni Müslüman olmuş bir yabancı İslâm ülkesine geldiğinde ya bir aileye veya bir kabileye sığınır, onların himayesine girerlerdi. Böyle olanlara da “*mevlâ fülân*” derlerdi ki, buradaki “*mevlâ*” köle anlamında olmayıp “*dost, hâmi veya himaye edilen*” anlamındadır. Dolayısıyla bu tabir “*falanın kölesi*” anlamında değil, “*falanın veya falan kabilenin anlaşmalı dostu*” anlamındadır. Çünkü “*mevlâ*” kelimesi köle ve efendi anlamlarında kullanıldığı gibi bu anlamda da kullanılan bir kelimedir. Üstelik bu dönemde Müslüman Arapların (Emevilerin) Ebu Hanifenin dedelerinin mensup buldukları kabile ile savaş durumları yoktur ki, onlar esir olarak alınsın da köle yapılsınlar. Tarihler o yıllarda böyle bir savaştan ve esaretten bahsetmemektedirler.

Bilindiği gibi İslâm köleliği ancak harp neticesinde alınan esirlere inhisar ettirmiştir. Bu bakımdan torunları İsmail ve Ömer’in bu konuda söyledikleri ve hatta İsmail’in yeminle teyit ettiği Ebu Hanife ailesinde asla köleliğin bulunmadığı konusundaki sözleri doğrudur. Yazar bu hususu dikkate almalıdır. (s.46)

Abdullah b. El-Mukaffa, bilindiği gibi aslen Arap olmasa da Arap Edebiyatı’nda önemli yeri olan ve özellikle de Arapça’ya tercüme ettiği “*Kelile ve Dinme*” adlı eseriyle tanınan bir ediptir. İsmi Türkc’e uygun olarak söylemek gerekirse “el-Mukaffa’nın oğlu Abdullah” demektir. Yazarın kitabında yazdığı Haccac’ın vergi tahsildarı olan Abdullah değil, onun babasıdır. Dolayısıyla çolak anlamına gelen “el-Mukaffa” Abdullah’ın babasının sıfatıdır. Fakat yazar çolak olanın Abdullah olduğunu zannettiği için olsa gerek, onu hem Haccac’ın tahsildarı yapmış ve hem de elini kestirmiştir. Eğer öyle olsa idi ona “Abdullah b. El-Mukaffa” değil, “Abdullah el-Mukaffa” denirdi. (s.38)

Bu da yazarın konuya fazla önem vermemesinin veya kendisine fazla güvenip özgüven sevgisinin bir neticesi olmalıdır. Böyle bir yanlış onun tarafından yapılacak bir yanlış olmasa da yine yanlıştır. Konunun onun tarafından bilinmesi gerekir.

Yazar, müracaat ettiği kullandığı kaynakları vermekten de pek hoşlanmıyor olsa gerek ki, buna pek iltifat etmiyor. Ona göre eserin kime ait olduğu, basım yeri ve tarihi gibi bilgiler her halde teferruatıdır. Bir ilim adamı da böyle teferruatlarla uğraşmaz (!) diye düşünüyor, herhalde. Kendisinin bilmesi yeterlidir. Bunun anlamı ben biliyorum; herkes de beni biliyor, benim söylediklerimin hep doğru kabul edilmesi gerekir; çünkü kaynak benim, demektir. Yazar her yazdığını bu eda, bu tavır ve havada değerlendirerek yazıp söylüyor. (Hatib el-Bağdadi, Ebu Hanife bahsi) diyerek geçmesinin veya çok önemli ve kritik bazı değerlendirmeleri alırken her hangi bir atıfta bulunmamasının her halde başka bir anlamı olmasa gerek. (s.50)

İsnâaşeriyenin sevinmesi mi, yoksa üzülmesi mi gerekir pek bilemiyorum ama, Yaşar Nuri Öztürk onların imamlarının sayısını on üçe çıkarmış bulunuyor. Veya yine on ikide tutuyor ama, İsnâaşeriyenin kabul ettiklerinden, hangisi olduğunu bilmesek de, birisini aradan çıkarıp onun yerine bir başkasını yerleştiriyor. Bu

durumda İsnâaşeriyeden olanlar ya imamlarının sayısını artırırsınlar veya imamlarının kimler olduğunu buna göre belirleyerek öğrensinler. Çünkü yazar Yaşar Nuri Öztürk, *İmâmı Âzam Ebu Hanîfe* adlı eserinde Zeyd bin Ali Zeynelâbidin'in (v. 122/739) on iki imamdan biri olduğunu söylüyor. (s.55)

Yukarıdan beri yazdıklarımla birlikte bu husus da okuyucularıyla birlikte müellifin ittilâna saygı ile sunulur.

- **Metin Yiğit, İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet,,** İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 488 sayfa

Değerlendiren: Muhammet Ali KOCA*

Ebû Hanîfe'nin hadis-sünnet anlayışı ve fıkhi içtihatlarında sünnete yaklaşımı, kendi döneminde tartışma konusu yapıldığı gibi, sonrasında da aynı sıcaklığıyla devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Bu tartışmalar, başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî mezhebinin usûl anlayışında Kur'ân-sünnet ilişkisi, sünnetin kaynak değeri ve haber-i vâhidleri kabulde şart koşulan esaslar vb. noktalar etrafında yoğunlaşmıştır. Günümüzde de bazı araştırmacılar ilk dönemdeki sünnete dair farklı telakkilerin, sonrasında İmam Şâfi'nin yazdığı *er-Risale* adlı usûl eseriyle dönüşüme uğradığını iddia etmektedirler. Bu bağlamda Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* başlığını taşıyan çalışmasında, öncelikle yerleşik Hanefî usûlünde sunulan sünnet telakkisinin erken dönem Hanefî kaynaklarında yer alan sünnet anlayışını yansıtıp yansıtmadığını, sistematik eserlerle ilk dönem eserlerini mukayese ederek inceleme konusu yapmıştır. İzini sürdüğü bu konu vasıtasıyla İmam Şâfi'nin bu dönüşümdeki payı da doğrudan ortaya çıkmaktadır.

Bir giriş ve dört bölümden oluşan eserin giriş bölümünde, yerleşik usûlde yer alan ıstılahların aynı manalarla ilk dönem eserlerinde yer almaması ve kavramsal çerçevenin yerleşmemiş olması sebebiyle incelemede bulunmanın güçlüğüne dikkat çeken Yiğit, yerleşik usûlün formüle edilmesinde başta İsa b. Ebân olmak üzere Debûsi ve Cessâs çizgisinin aktif bir rol oynadığını ifade etmektedir. Özellikle İsa b. Ebân'ın aktardığı usûlî bilgilerin tahrîc ve içtihada dayandığı ve bu yöntemlerin de müçtehidin bir hususta içtihatla bulunurken birçok etkeni dikkate aldığı vb. hususlardan dolayı zannî bilgi ifade ettiği vurgulanmaktadır. Sistematik usûlde Ebû Hanîfe'nin sünnet-hadis telakkisini anlamayı zorlaştıran ikinci hususun, zaman içerisinde fıkhıta Hanefî olan ehl-i bidat fırkalarının Ebû Hanîfe'den aktarılan usûlî bilgilerin boş bıraktığı yerleri kendi itikadî eğilimlerinin etkisiyle tamamladıklarını; bunun da kişiyi, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımından uzaklaştırdığına dikkat çekmiştir. Yapmış olduğu bu açıklamalarla takip edeceği yönetime işaret etmekte-

* Araştırma Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

dir; yani tahrîce başvurmadan, ilk dönem eserlerinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen usûlî bilgileri belli bir sistematik içerisinde incelemektedir.

Birinci bölümde Metin Yiğit, Ebû Hanîfe'nin sünnete dair görüşlerini tahrîc ve içtihadı başvurmadan başta kendisine nispet edilen eserler olmak üzere iki büyük talebesi İmâm Ebû Yusuf ve Muhammed'e ait eserlerin mevsukiyetini tartışmaktadır. Yazar, Ebû Hanîfe'nin dönemi itibarıyla hocaları ve çağdaşlarının çok sayıda kitap telif ettiği bir zaman diliminde bulunması ve geniş bir ilmi birikime sahip olduğu halde herhangi bir kitap telifine gitmediği olgusunu, zayıf bir durum olarak değerlendirmektedir. Sonuçta, Ebû Hanîfe ve talebelerine nispet edilen eserlerin mevsukiyeti noktasında gündeme getirilen eleştirilerin birçoğunun, dönemin telif anlayışında imla yönteminin yaygınlığı, üslup ve aktarım anlayışının farklılığı ve kitabın ravilerden birine isnâd edilmesinin yaygın bir gelenek olduğu olgusundan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu nedenle, gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse iki büyük talebesi Ebû Yusuf ve Muhammed'in eserlerinin otantikliği hususunda hakikati yansıtmayacak iddialarda bulunmanın doğru olmadığını belirtmektedir.

Kitabın ikinci bölümünde ise yazar, Ebû Hanîfe'ye göre sünnetin anlamı, kaynak değeri, tasnifi ve ifade ettiği hükümleri konu almaktadır. İmâmın sünnet kelimesini biri usûlî anlamda diğeri de bidat karşıtı meşru uygulama ve dinde izlenmesi gereken yol manasında kullandığını gerek öğrencilerinin kendisinden yaptığı aktarımlar ve gerekse bizzat talebelerinin kendi ifadeleri ile temellendirmektedir. Daha sonra yaşadığı zaman diliminin ıstılahların henüz oturmadığı bir dönem olması dolayısıyla sünneti ifade etmek için sünnet kelimesi yanında eser ve hadis gibi kavramları da kullandıklarını dile getirmektedir. Yine yazar Ebû Hanîfe'den değişik vesilelerle aktarılan kaynak silsilesinin; Kitap, sünnet, ihtilafsız sahabe telakkisi, sahabe kavli, kıyas, istihsan ve örf şeklinde olduğunu birçok örnekle ortaya koymaktadır. Bu sıralama da göstermektedir ki Ebû Hanîfe'ye göre bir meselede hüküm verirken sünnet ikinci sırada yer almaktadır. Ayrıca sünnetin Cessâs ve Debûsî etkisiyle başlayıp Pezdevî ve Serahsî çizgisini için alan sistematik dönemde rivayet yolu bakımından mütevatir, meşhur ve ahad şeklindeki tasnifi, ilk dönemlerde keskin sınırlarla birbirinden ayrılmamış; mütevatir ve meşhur kelimeleri genel olarak sözlük anlamı olan “yaygın” manasında, ahad kelimesi yerine vahid lafzı kullanılarak lugat anlamı olan “bir” manasında kullanılmıştır. Ancak her ne kadar bu üçlü taksim ilk dönemlerde yerleşmemiş olsa da Ebû Hanîfe'de ahad ve ahad olmayan hadis veya meşhur/maruf olan veya olmayan hadis ayrımı nettir. Bunun yanı sıra mezkûr ayrımlar ve kelimelerin sözlük anlamında kullanıldığı dikkate alındığında yazar, İmâm Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde tevatür ve şöhret düzeyine çıkmayan hadislerin delil olduğuna yönelik Peygamber ve sahabe uygulamalarından örnekler aktardığını dile getirerek, İmâm Muhammed'in haber-i vahidin dini mevzular ve ukubât alanı dışında kabul edilmesi gerektiği görüşünde olduğuna vurgu yapmıştır. Akabinde de tek kişinin haberinin dini mevzular ve ukubât alanı dışında Ebû Hanîfe ve talebeleri nezdinde makbul olduğunu ve bu iki alanda ise en az iki kişinin varlığının şart koşulduğunu aktarmaktadır (s. 140-145). Ayrıca

Yiğit, İmam Muhammed'den lugavî anlamda haber-i vahidin (tek kişinin haberi) zann-ı galib ifade ettiğini ve bu tür haberlerle amel edilmesi gerektiğini, bunun da aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu aktararak, Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidin ifade ettiği bilgi değerine bakışını göstermek istemiştir. Bu aktarım lugavî manada haber-i vahid için söz konusu olduğunda yerleşik usûldeki haber-i vahidin hücciyeti, evleviyetle kabul edilmiş olmaktadır.

Tartışmalı bir konu olması sebebiyle haber-i vahidler üzerinde uzunca duran yazar bu haberlerin kabul şartlarını genel anlamda ikiye ayırmaktadır. Birinci kısmını teşkil eden râvi ile ilgili şartlarda ilk dönem ile yerleşik usûl arasında dikkate değer bir farklılığın olmadığını belirterek, akıl, zabt, adalet ve İslam gibi şartların genel olarak ilk dönemde de kabul edildiğini vermiş olduğu örneklerle ortaya koymaktadır. Asıl ihtilafı ve yanlış anlaşılmaya müsait alanı oluşturan muhteva ile ilgili şartlarda ise ilk dönem ve yerleşik usûl arasında önemli farklılıklar olduğuna dikkat çekmiştir. Şöyle ki; yerleşik usûlde, Kur'an'daki âmm ve mutlak lafızların haber-i vahidle tahsis ve takyid edilmesi, sübutu ve manaya delaleti kat'î olan âmm ve mutlak lafızların zannî bilgi ifade eden haber-i vahidle bozulması şeklinde değerlendirildiği için nesh olarak görülmektedir. Bu tür rivayetler her ne kadar zahiren muttasıl olsa da batnî/manevî bir inkıta taşınması sebebiyle reddedilmektedir. Yiğit de sistematik usûlde zikredilen, hadisin Kur'an'a muhalefeti ve muhalif olan haber-i vahidin reddedilmesinin, tahrîc ve serbest içtihad yoluyla ortaya konulduğunu ve Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim*'deki Kur'an'a yaptığı vurgunun doğru anlaşılmadığını ifade ederek, yerleşik usûlde Kur'an'a arz edilerek muhalif olduğu tespit edilen hadislerden bir kısmına değinir ve bu konuların ilk dönem eserlerinde sadece Ku'rân'a arzla değil, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin ifadesiyle maruf/meşhur sünnete aykırılıkla beraber değerlendirildiğini ortaya koyar. Bunun yanında yazar, Ebû Hanîfe'nin mevcut hadis usûlünde ahad olarak değerlendirilen haberlerle Ku'rân'ın umûmunu tahsis ve mutlakını takyid ettiğini örnekler üzerinden göstermektedir. Bu da Ebû Hanîfe'nin bugün anlaşıldığı gibi sırf haber-i vahidi Ku'rân'a muhalif diye reddetmediğini; aksine kendisinden çok daha güçlü meşhur sünnete aykırı olduğunu söyleyerek teâruz halinde doğal olarak meşhur sünnetten yana tercihte bulunduğunu göstermektedir. İkinci bölümün son kısmında ise yazar, Ebû Hanîfe'nin sisteminde hadisin ifade ettiği hükümlerin kısımlarını ele almakta ve yerleşik usûldeki farz-vacip ayrımının Ebû Hanîfe'ye nispetinin yine tahrîc ve içtihad ürünü olduğunu; Ebû Hanîfe'nin bu iki kavramı birbirinin yerine kullandığını ve herhangi bir hususta haber-i vahidle farzın veya haramın vuku bulabileceğini Ebû Hanife ve talebelerinden yaptığı aktarımlarla göstermektedir.

Üçüncü bölümde ise yazar ikinci bölümde genel olarak değindiği haber-i vahidin kabulünde şart koşulan hususları detaylandırmakta ve bu şartların ne kadarının Ebû Hanîfe'ye nispet edilebileceğini tartışmaktadır. Bu şartlar, râvi ile ilgili şartlar ve metin/muhteva ile ilgili şartlar olmak üzere iki kısımdır. İlk kısımda râvinin fakih olması ve kendi rivayetini ta'nda bulunmaması yer almaktadır. Râvinin fakih olması haber-i vahidin kıyasa aykırı olması halinde öne sürülmektedir. Râvinin

rivayetini ta'n etmesi ise ya râvinin rivayet ettiği hadisi inkar etmesi veya unutması ya da kendi rivayetine aykırı davranması şeklinde olmaktadır. Ancak Yiğit çalışmasında yerleşik usûl kitaplarında bu gerekçelerle reddedilen haber-i vahidleri tek tek inceleme konusu yapar ve doğrudan Ebû Hanîfe'den bu şartların kabulü ile alakalı bir rivayete rastlamadığını, aksine bu şartların tespitinin başta İsa b. Ebân olmak üzere sonrasındaki usûlcülerin tahrir ve içtihadlarıyla ortaya konulduğunu dile getirmektedir. Özellikle usûl eserlerinde yer alan Ebû Hureyre'nin kıyasa aykırı hadisleri ile amel edilmez görüşünü ilk dönem eserlerinin desteklemediğini; aksine ya kendisiyle amel edildiğini ya da başka bir hadisle teâruz halinde tercihte bulunulduğunu ifade etmektedir. İkinci kısım içerisinde ele alınan haber-i vahidin Ku'rân'ın umûmuna aykırı olmaması (Ku'rân'a arz), geneli ilgilendiren bir konuya ilişkin olmaması (*umûmu'l-belva*), sahabe arasında ihtilafı bir konu ise sahabe istidlalinin dışında kalmaması ve kıyasa aykırı olmaması gibi usûl eserlerinde ileri sürülen şartlar ile ilgili olarak Yiğit, öncelikle bu şartların öne sürülmesini gerektiren akli ve nakli delilleri tartışmaktadır. Daha sonra bu şartların neredeyse tamamının Ebû Hanîfe'ye doğrudan isnad edilmediğini, ilk dönem eserlerinin öne sürülen örneklerle yaklaşımını inceledikten sonra Ebû Hanîfe'nin bir hadisi sırf Ku'rân'ın zahirine aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmediği; aksine bazen Kur'an ve maruf/meşhur sünnete bazen de sadece maruf sünnete arz ettiğini söylemenin doğru olacağını ifade etmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin Kur'an'a aykırı olarak reddettiği söylenen örneklerin bir kısmında da teâruz-tercih veya tevakkuf ettiği tespit edilmiştir. *Umûmu'l-belva* noktasında ise Ebû Hanîfe'nin öne sürülen örneklerdeki yaklaşımının nesh, arz, tercih veya tevakkuftan biri olduğu ortaya konmaktadır. Kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilen örnekleri de inceleyen Yiğit, bir kısmında Ebû Hanîfe'ye nispette hata olduğunu, kalan kısımlarda ise ya karşıt manadaki başka hadislerle nesh edildiği ya da başka hadislerle tearuz arz ettiği için tercihte bulunulduğu sonucuna ulaşmıştır. Bunun yanında yazar, usûl kitaplarında zikredilen örneklerin dışında ilk dönem eserlerinde Ebû Hanîfe'nin kıyasa aykırı olduğu halde haber-i vahidlerle amel ettiğine dair örnekler tespit etmiş ve gerek ondan gerekse de talebelerinden bu örneklerde, sırf eser olduğu için kıyası terk ettiklerini belirten ifadeler aktarmıştır. Haber-i vahidin kabulünde ileri sürülen bu şartları ilk olarak İsa b. Ebân'ın tahrir ve serbest içtihad yoluyla ileri sürdüğüne devamlı suretle vurgu yapmıştır.

Eserin son bölümde ise Ebû Hanîfe'nin sünnet telakkisinde hadisin Kur'an'a göre konumu ve teâruz halinde Ebû Hanîfe'ye göre tercih sebepleri incelenmektedir. Aynı şekilde burada da Ebû Hanîfe'nin yer yer sistematik usûldeki bakış açısından farklı bir yaklaşım sergilediği sonucuna ulaşılmıştır.

Netice itibariyle, günümüzde Ebû Hanîfe gibi büyük bir mezhep imamının sünnet almayı tam anlamıyla idrak etmek, doğal olarak mezhebin sistemleşmesi ve geçirdiği dönüşümü izleme fırsatı vermektedir. Özellikle Metin Yiğit'in elimizdeki çalışması, mezhebin sünnet telakkisindeki ilk dönemle sistematik dönem arasındaki kırılmayı şümüllü, sistematik ve bol miktarda örnek üzerinden

gözleme imkanı sunması sebebiyle alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ancak eserde ortaya konan Ebû Hanîfe'nin sünnet anlayışı dikkate alındığında, onun sünnet telakkisinin ehl-i hadisin yaklaşımına yakın olduğu sonucu çıkartılabilir. Bu da doğal olarak gerek müstakil çalışmalarda gerekse de tabakât kitaplarında Ebû Hanîfe'nin sünnete mesafeli olduğu ve kendi re'yini sünnete tercih ettiği iddialarının nedenlerini anlamsızlaştırmaktadır. Sonuçta da ehl-i rey-ehl-i hadis ayrımının sunî bir ayrım olduğu intibası vermektedir. Bundan dolayı yazarın, Ebû Hanîfe ile İmam Şafî'nin sünnet anlayışlarındaki yakınlık ilişkisine ve ehl-i rey-ehl-i hadis ayrımının mahiyetine Ebû Hânîfe'nin sünnet telakkisi zemininde açıklama getirmesi çalışmadan istifadeyi arttırabilirdi. Ayrıca Ebû Hanife ile çağdaşlarının sünnet telakkileri arasında fark olup olmadığını izleme imkanı da sunabilirdi.

■ **Ali Pekcan, *Fıkıhın Bedene Bürünüşü***, Gelenek Yayıncılık: İstanbul 2010, 96 sayfa.

Değerlendiren: Yakup KARA*

Dört mezhep imamından biri olan Ebu Hanife'nin İslam fıkıh düşüncesine ve içtihad anlayışına çok önemli katkıları olmuştur. Muasırları arasında mümtaz bir yere sahip bulunması, İslam Fıkıh düşüncesinde önemli bir çığır açması, döneminden itibaren birçok fakihin onun görüşleri ve metodunu takip etmesi gibi sebeplerle kendisine “büyük İmam” anlamına gelen İmâm-ı Âzam sıfatı verilmiştir. Nitekim onun kılavuzluğunda neşet eden ve öğrencilerinin çabalarıyla gelişip yaygın hale gelen fıkıh ekolü de “Hanefi Mezhebi” adını almıştır. İslam fıkıh düşüncesinde sahip olduğu bu konuma rağmen Ebu Hanife'nin günlük yaşantısı, sosyal ilişkileri, kişiliği ve bunların fıkıh düşüncesine etkisi hakkında gerek Türkçe gerekse başka dillerde yapılan çalışmalar oldukça azdır. Bu bakımdan Ali Pekcan'ın “Fıkıhın Bedene Bürünüşü” adını taşıyan çalışması bu alandaki önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Pekcan'ın çalışması, sunuş, giriş, iki bölüm, ek, sonuç ve bibliyografyadan oluşmakta ve konuyu tarihi, siyasal ve sosyal bağlamda ele almaktadır.

“Sunuş” kısmında yazar, eserde referans verilen kaynakların erken dönem fıkıh mirasını yansıtan olaylar ve kişilerin ele alındığı “menâkıp” ve “tabakât” türü eserler olduğunu ifade etmektedir. Menâkıp eserlerinde yer alan bilgilerin genelde bilimsel değerlerinin olmadığı tezinin ileri sürüldüğünü, bunun “menâkıp” kavramının olumsuz imajından kaynaklandığını, halbuki “menâkıp” türü eserlerde bazı abartılı ifadelerin bulunmasının kaçınılmaz olmakla birlikte, bu kitapların çok önemli bilgi ve değerlendirmeleri de ihtiva ettiklerini kaydetmektedir.

“Giriş” bölümünde yazar, ilk olarak Ebu Hanife'nin çocukluğunu ve eğitim hayatını incelemektedir. Bu çerçevede onun nesebi ile ilgili tartışmaları aktarmakta ve Fârisi veya Türk olduğu yönünde bir kanaat belirtmektedir. Onun küçük yaşta Kuran'ı ezberlediğini, kraati İmam Âsım'dan (v. 127/745) aldığını ifade etmektedir. Ticaretle uğraştıktan sonra İmam Şa'bi'nin tavsiye ve desteğiyle öğrenimine devam ettiğini, Şa'bi'nin (v. 104/722) bu tavsiyesinin onun için bir dönüm noktası

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Yüksek Lisans Öğrencisi.

olduğunu, bundan sonra ticaret işini ortağına devredip asıl iş olarak ilimle uğraştığını kaydetmektedir. Hocalarının sayısının 4000'e ulaştığını, kendisinden en çok istifade ettiği hocasının Hammad b. Ebî Süleyman (v. 120/737) olduğu ifadelerine yer vermektedir. Onun yaşadığı çağda itikadi fırkaların çoğaldığını, çok sayıda sapık fırkaların ortaya çıktığını, Emevî hükümdarlarının Ehl-i Bey'te olan zulmünün devam ettiğini, kuvvetli bir mantık ve diyalektiğe sahip olan Ebu Hanife'nin hiçbir fırkaya bağlanmadan ilim tahsilini ilerlettiğini kaydetmektedir. Dört büyük mezhep imamı içerisinde sahabileri gören, onlarla mülaki olanın sadece Ebu Hanife olduğunu ve böylece tabiin kuşağından olup hadiste övülen mübarek üç kuşağın içerisinde girdiğini ve bu müjdenin kapsamına dahil olduğunu ifade etmektedir.

“Kişisel Hayatı” adını taşıyan birinci bölümde yazar, Ebû Hanife'nin fiziki görünüşü, günlük yaşayışı, kişiliği, ibadet hayatı ve fıkıh anlayışının genel karakteristik özelliklerine dair bazı bilgilere yer vermektedir. Bu meyanda onun sık giyinimli, güzel görümlü olduğunu zikrettikten sonra düzenli ve yoğun bir ibadet hayatı olduğuna, çok ibadet ettiğinin yüzündeki secde izlerinden anlaşıldığına, çok namaz kılmasından, bu esnada çokça ayakta durmasından ötürü kendisine 'el-vedet' ya da 'vededü'l-leyl' (gece direği) dendiğine ve çok secde etmesinden dolayı dizlerinin develerin dizi gibi nasır bağladığına işaret etmektedir. Onun kırk yıl boyunca bütün sabah namazlarını yatsı abdestiyle kıldığını, Kuran'ı her gece seher vaktinde bir rekatta hatmettiğini ve geceleri onun ağlama seslerinin komşuları tarafından duyulduğunu kaydetmektedir. Onun, Ramazan ayında namazlarda okudukları dışında, günde iki kere olmak üzere altmış hatim yaptığını, hayatı boyunca 55 defa hac yaptığını, birkaç hac yolculuğu esnasında İmam Malik ile görüşüp onunla fıkhi konularda müzakereelerde bulunduğunu ifade etmektedir. Onun züht ve takva üzere yaşamayı kendisine ideal olarak seçen âlim ve âbid bir şahsiyet olduğunu, helal ve haram konusunda son derece hassasiyet gösteren biri olduğunu, öyle ki ortağının bir defasında kusurlu bir malı normal fiyatından satması sonucu o parti maldan elde ettiği gelirin tamamını el sürmeden ihtiyaç sahiplerine dağıttığını zikretmektedir.

Yazar, Ebu Hanife'nin fıkıhın bir kaynağı olarak Sünnet ve hadis konusunda çok titiz, duyarlı olduğunu izah sadedinde bir takım nakillerde bulunmaktadır. Bunlardan birine göre o, Osman el-Bettî'ye (v. 143/760) yazdığı risalesinde ona “*Bil ki sizin bildiğiniz ve insanlara öğrettiğiniz şeylerin en faziletlisi (Resulullah'ın) sünnetidir*” demiştir. Bir defasında da şöyle demiştir: “*Benim sadece re'ye dayalı fetva verdiğimi iddia ediyorlar, halbuki ben sadece hadis/eserle fetva veririm.*” Fıkhi bir konuda içtihat ederken kendi görüşünün kabulü konusunda kimseyi zorlamadığını, herkesi serbest bıraktığını ifade etmektedir. Ebu Hanife'nin kendisi züht ve ilmin zirvesi olduğu halde müthiş bir tevazu sahibi olduğunu, Basralı birisine karşı dönerek: “*Ey Basralılar, siz bizden daha veralisınız, biz ise sizden daha fakihiz.*” ifadesiyle izah etmektedir.

İmam-ı Azam'ın mezhebine tabi olan, onun görüşlerine göre amel eden birçok tasavvuf ehli zatın bulunduğunu zikredip bunların on bir tanesinin ismini ver-

mekte ve bunlardan bazılarının Ebu Hanife'yi övücü ifadelerine yer vermektedir. Ayrıca, *Dürri'l-muhtâr* müellifi Haskefi'nin (v. 1088/1677), Ebu Hanife'yi yüceltirim derken indî, asılsız bilgilere de yer verdiğini ifade etmektedir. Haskefi'nin verdiği bilgilerden en çarpıcı olanları, Ebû Hanife'nin, Hz. Peygamber'in Kur'an'dan sonraki en büyük mucizelerinden biri olduğu, Hz. İsa (a.s.)'in gökten nüzulünden sonra onun mezhebiyle amel edeceği, Hızır (a.s.)'in şer'i hükümleri Ebû Hanife'den öğrenip, İmam Kuşeyrî'ye öğretmesi ve Mehdi'nin zuhur ettiği zaman bu mezhebi taklit edeceği iddiasıdır.

Ebu Hanife'ye göre ilmin ancak amel için olduğunu, az da olsa amel ile ilmin, çok amel ile cehaletten daha faydalı olduğunu kaydetmektedir. Bunun dışında amelsiz ilmi doğru bulmadığı gibi ilimsiz ameli de doğru bulmadığını ifade eden başka nakillere yer vermektedir. Gündelik hayatında az konuşan ve çok amel eden birisi olduğunu, az gülüp çoğu zaman hüznü ve düşünceli görüldüğünü kaydetmekte ve ilmi tartışmalarda edebe riayet ettiğini gösteren bir takım olaylar nakletmektedir. Onun, topluma öncülük eden kimselerin, özellikle ilim sahiplerinin, ibadetlerde ve amellerde mümkün olduğu kadar azimetle amel etmesi, ruhsatları çok fazla kullanmaması gerektiği görüşünde olduğunu ifade eden bazı nakillerde bulunmaktadır. Ona göre gerçek anlamda Allah'ın veli kullarının, alimler ve fakihler olduğunu ifade etmektedir.

Ebu Hanife'nin, gıybetten uzak durduğunu, firâset sahibi olduğunu, firâsetiyle ahabından birçoğunun istikbalde nasıl olacağını bildiğini, ilerisi için söylediklerinin aynen gerçekleştiğini ifade etmektedir. Oğlu Hammad'ın (v. 176/793) anlatıklarına göre İmam Züfer (v. 158/774), Ebu Yusuf (v. 182/798) ve Davud et-Tâî (v. 165/782) hakkında söylediklerinin aynen gerçekleştiğini kaydetmektedir.

"Sosyal Hayatı" adını verdiği ikinci bölümde yazar, Ebu Hanife'nin anne ve babasına olan saygısı çerçevesinde onun, evleri uzak olmasına rağmen, annesini merkebe bindirerek kendisi de yürüyerek teravih namazına gittiklerini anlatmaktadır. Hocalarına olan saygısını izah sadedinde kendi evi ile hocası Hammad'ın evi arasında yedi sokak olmasına rağmen onun, hocasının evine karşı ayaklarını hiç uzatmadığını aktarmaktadır. Onun, çocuklarının eğitimine çok önem verdiğini, bunun için yüksek meblağlar harcadığını, komşularına çok düşkün, dost ve arkadaşlarıyla güçlü ilişkileri olduğunu, bunun bir göstergesi olarak onlara karşı iyi davranıp çokça ikramda bulunduğunu zikretmektedir.

Ebu Hanife'nin sosyal yardımlaşma anlayışına dair birçok örnek zikreden yazar onun, ev halkının ihtiyaçları için bir harcama yaptığında ihtiyaç sahiplerine de aynı miktarda tasadduk ettiğini, ilim meclislerine devam etmesi için yoksul öğrencilere harçlık verdiğini, ilim halkalarının ihtiyaçlarını kendi kazancıyla karşıladığını ifade etmektedir. Ticaretle iştigal ettiğini, hayatta ne olup bittiğini bildiğini, bundan dolayı onun ticari akitlerdeki görüşlerinin öteki fakihlere nispeten daha sağlam ve ince olduğunu zikretmektedir. Ticaretle her zaman dürüst davrandığını, hiçbir zaman muhtaç satıcıyı sömürmediğini, ondan intikal eden ticari akitlerle

ilgili bütün fer'i fıkıh prensiplerinin, onun takva ve dini eğilimi, ticari bilgi ve tecrübeleriyle bağdaştığını kaydetmektedir.

Ebu Hanife'nin fıkının bariz özelliklerinden birisinin özgürlükleri öncelemesi olduğunu, âkile ve bâliğa bir kadının evlenme hususunda velayetinin kendi elinde olduğunu ileri sürmesi ile matuh, sefih ve borçlunun hacredilmesini reddetmesinde bunun açıkça görüldüğünü ifade etmektedir. Siyasi görüşleriyle ilgili olarak da onun yönetici konumda olmaktan hep sakındığını, kendisinin şöhretinden yararlanılarak istismar edileceğini sezmesiyle birlikte bürokraside görev almadığı gibi bu yöndeki baskılara da onurlu bir şekilde direniş gösterdiğini kaydetmektedir. Onun, sultan ve vali gibi devlet adamlarından hediye kabul etmediğini zikretmektedir. Ehl-i Bey'te karşı büyük bir muhabbet beslediğini, fakat bu sevgisinde aşırı gidip *teşeyyu*'a kapılmadığını ifade etmekte, bununla birlikte siyasal olarak da onları desteklediğini, örneğin İmam Zeyd'e (v. 122/740), Abbasilere karşı direnişinde destek olması için gizlice dört bin dirhem gönderdiğini kaydetmektedir. Nasıl vefat ettiği hususunda ihtilaflar olduğunu, hapiste mi yoksa hapis dışında mı; hapisteyken gördüğü aşırı işkenceler sonucu güçsüz düşmesi sonucunda mı yoksa Ebu Ca'fer el-Mansur (v. 158/775) tarafından zehirlenerek mi öldürüldüğü hususunda çeşitli rivayetler olduğunu ifade etmekte fakat bu husustaki kanaatini ortaya koymamaktadır.

Kitabın "Ek" kısmında ise, Ebu Hanife'nin, dönemindeki siyasi yönetimden görev almayı bu yöndeki istekleri reddetmekle beraber Müslümanların maslahatını düşünerek görev almanın gerekli olduğunu düşünen talebelerine kendisinin bazı tavsiyelerine uymaları kaydıyla cevaz verdiğini ifade etmekte ve bu çerçevede onun, Ebu Yusuf'a vasiyetini olduğu gibi aktarmaktadır.

"Sonuç" kısmında ise yazar, ulema ve fukahanın -özellikle selef-i salihin olarak adlandırılan ilk üç kuşakta- sadece dünyevi-teknik çalışma yapan bir bilim adamı sıfatıyla değil aynı zamanda bir inanç ve ahlak önderi sıfatıyla işlevlerini sürdürdüğünü ifade etmektedir. Bu çalışmanın bize, hayatı bölmeden, onu bir bütün olarak algılayarak İmam-ı Azam Ebu Hanife örneğindeki alim tipolojisine tekrar dönmenin gerekli olduğu gerçeğini gösterdiğini zikretmektedir.

Çalışma genel olarak akıcı bir üsluba sahip olmakla birlikte, birkaç hususa işaret edilmesi yararlı olacaktır. Kitabın birçok yerinde bazı kelimelerin yazılışında (s. 27, 34, 37, 53, 57, 62, 63, 64, 67, 68, 74, 79, 84, 87, 90, 94) ve noktalama işaretlerinde (s. 27, 73) bir takım hatalar göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra yanlış anlamda kullanılan kelimeler (46. sayfada "kazâ" kelimesi yerine "edâ" kelimesi kullanılmıştır), bazı cümlelerdeki kelime eksikliğinden kaynaklanan ifade bozuklukları (s. 59, 61) ve bazı Arapça cümlelerin eksik tercüme edilmesi (s. 34), eserin akıcı üslubuna zarar vermektedir. Bununla birlikte yazarın fıkıh ilminde çok önemli bir yeri olan Ebû Hanife gibi mümtaz bir şahsı, mümkün olduğunca birinci el kaynaklardan, yer yer de tahlil ve değerlendirmeler yapmak suretiyle ele almış olması bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

- **Mohammad Akram Nadwi**, *Abū Hanīfah, His Life, Legal Method and Legacy*, Kube Publishing and Interface Publications, Leicestershire-Oxfordshire, 2010, 148 sayfa.

Değerlendiren: Dr. Necmettin KIZILKAYA*

Ebû Hanîfe'nin hayatını, fıkıhçılığını ve İslam düşüncesine katkılarını konu alan araştırmalar gerek İslam dünyasında, gerekse Batı'da oldukça azdır. Bu konuda kaleme alınan çalışmaların büyük bir kısmının parçacı bir şekilde Ebû Hanîfe'nin çeşitli konulardaki görüşlerine yoğunlaşması, onun İslamî ilimlerin oluşum dönemindeki rolüne ışık tutmadığı gibi, görüşlerinin etkisini anlamaya da yardımcı olmamaktadır. Ebû Hanîfe gibi çok yönlü tarihî şahsiyetlerin düşünce sistemlerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi, tarihsel bağlamları ve sonraya etkileri de dikkate alınarak görüşlerinin incelenmesini gerektirmektedir. Ne yazık ki bu tür çalışmaların azlığı, önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Arapça literatürde Ebû Hanîfe üzerine yazılmış kitaplar bulunmakla beraber, kendisi gibi mezheplerin kurucu isimleri ile mukayese edildiğinde bunların önemli bir yekün oluşturmadığını söylemek mümkündür. Özellikle Ebû Hanîfe'nin hayatını ve düşünce sistemini ele alan klasik kaynaklar bir kenara bırakıldığında, İslam dünyasında modern dönemde yapılmış çalışmaların oldukça yetersiz olacağı görülecektir. Bu ilgi eksikliğinin aynı düzeyde Batı'da da var olduğu aşikardır. Ebû Hanîfe'nin hayatını Batı dillerinde kaleme alan çok az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlardan biri de Ekrem Nedvi'nin *Abū Hanīfah, His Life, Legal Method and Legacy* başlığını taşıyan çalışmasıdır. Bu çalışma İngilizce literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Altı bölüm ve kitabın sonunda yer alan geniş bir indeksten oluşan çalışmanın *Introduction: Background to the first development of the law* başlığını taşıyan ilk bölümünde Nedvi, İslam'da hukukun önemi ve Hz. Peygamber (a.s)'in vefatından sonra Müslüman toplumun karşılaştığı problemlere çözüm üretmek için geliştirilen yöntemler üzerinde durmaktadır. Nedvi, kısa sürede başka kültürlerle karşılaşan ve dönemin önemli medeniyetlerinden birini inşa eden Müslümanların değişik din ve etnik yapılara sahip insanlardan oluşan toplumun sosyal yapısını sağlam bir şekilde sürdürmeye çalıştıklarını ve bunun temelinde de güçlü bir hu-

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

kuk sisteminin yattığını ifade etmektedir. Kur'ân ve sünneti esas alarak karşılaşılan meseleleri çözmek için çalışan ilim adalarının zamanla kâdı ve hukukçular sınıfını teşkil ettiğini ifade eden müellif, bu çabaların fıkıh ilminin müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmasını sağladığını belirtmektedir. Bölümün sonunda ise fıkıh ilminin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve sünnet kavramlarını kısaca açıklamıştır.

His Life başlığını taşıyan ikinci bölümde daha çok tabakât, menâkıb ve tarih kitaplarından hareketle Ebû Hanîfe'nin hayatı ve kişiliğini ele alan Nedvi, Ebû Hanîfe'nin künyesinin adeta bir sır olduğunu ve hangi sebepten dolayı Hanîfe künyesinin kendisine verildiğinin bilinmediğini ifade etmektedir. Ebû Hanîfe'nin de dönemin önde gelen ilim adamları olan İkrime, Tâvûs, Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Mekhûl, 'Atâ b. Ebî Rebâh ve Nâfi' gibi mevâliden olduğunu belirten Nedvi, büyük babasının Müslüman olduktan sonra Nu'mân ismini aldığını kaydetmektedir. Kûfe'de yetişen Ebû Hanîfe'nin, dönemin önde gelen ilim adamlarından İslamî ilimler tahsil ettiği üzerinde duran müellif, onun hadis ve fıkıh hocalarının listesini vererek İbn Mes'ûd ile arasındaki hoca silsilesini aktarmaktadır. Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'yi halife Hişam b. Abdilmelik'e karşı maddi ve manevi açıdan desteklediğini, ancak herhangi bir eyleme katılmadığını ifade eden Nedvi, Ebû Hanîfe'nin Abbasi yönetimi tarafından hapsedildiğini ve yaşamını hapis hanede yitirdiğini kaydetmiştir. Müellif daha sonra Ebû Hanîfe'nin nesli, cömertliği, dindarlığı, Allah korkusu, alçak gönüllülüğü, hoşgörüsü, hürmetkarlığı, başkalarını düşünmesi, günlük yaşantısı ve görünüşü üzerinde durmuş; çağdaşlarının onun hakkındaki görüşleri ile bölümü bitirmiştir.

His Fiqh başlığını taşıyan üçüncü bölümde, Kûfe fıkıh ekolünün oluşumu ve Ebû Hanîfe'nin geliştirmiş olduğu fıkıh yöntemini inceleyen Nedvi, Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfe fıkıh düşüncesinin oluşumundaki öncü rolü üzerinde durmuştur. Daha sonra Ebû Hanîfe'nin fıkıh sisteminin temelini oluşturan Kur'ân, sünnet, icmâ, kıyâs ve istihsân delillerini örnekler üzerinden açıklamıştır. Bölümün sonunda Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y ayrışması üzerinde duran Nedvi, Ebû Hanîfe'nin fıkıh sisteminin dayanmış olduğu esasları şöyle sıralamıştır:

1. Kûfe merkezli olması
2. Kur'ân metninin üstün olması: Kur'ân'ın takip edilmesi
3. İbâdetlerde re'y yerine hadisin esas alınması
4. Muamelâtta re'yin esas alınması
5. Fakîh sahabî ve tabiînden rivâyet edilen hadislere öncelik verme.

His Works and His Students başlığını taşıyan dördüncü bölümde, Ebû Hanîfe'nin birkaç eseri dışında çalışmalarının büyük bir kısmının kayıp olduğunu belirten Ekrem Nedvi, kelâm, hadis ve fıkıh alanında ona atfedilen eserler üzerinde durmuş ve öğrencilerinin ondan nasıl hadis rivâyet ettiklerini ele almıştır. Bu çerçevede Nedvi, Ebû Hanîfe'nin îmân-ikrar, îmân-amel, Kur'ân'ın mahluk olması veya olmaması, sahâbenin dindeki yeri gibi konulara dair görüşlerini ele

almış; daha sonra onun hadîs ilmindeki yetkinliğine değinmiştir. Son olarak Ebû Hanîfe'nin hadîs ve fıkıh alanındaki öğrencilerine kısaca yer vermiştir.

His Achievement and Legacy başlığını taşıyan beşinci bölümde, Ebû Hanîfe'nin fikhî başarısı, mezhebinin yayıldığı bölgeler, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden sonraki halkaları teşkil eden önemli Hanefî fakihler ile Hanefî fikhının usûl ve fûrûdan temel eserleri hakkında kısa bilgiler veren yazar; günümüzde Hanefî mezhebinin takip edildiği yerler üzerinde kısaca durmuştur. Bu bölümün sonuna eklediği bir zeyl ile Hanefî mezhebinin geleceği ve günümüz insanlarına ne sunduğu sorularına cevap aramaya çalışmıştır.

Sources and Further Reading başlığını taşıyan altıncı bölümde Nedvi, ilk olarak çalışmanın dayandığı kaynakları kısaca değerlendirmiş ve bunların orijinal Arapça kaynaklar olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Batılı araştırmacıların çalışmalarını eserinde kullanmadığını, Schacht'ın *Encyclopaedia of Islam*'daki Ebû Hanîfe maddesi dışında onun biyografisini konu alan bir çalışmanın bulunmadığını, ayrıca Batılı araştırmacıların İslam hukuk ve tarihi algılarında önemli problemlerin olduğunu ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin hayatı ve fikhî görüşleri hakkında ileri okumalarda yararlanılabilecek birkaç eserden bahseden müellif, okuyucunun çalışmadan istifade edebilmesi için kitabın sonunda geniş bir indeks vermiştir.

Ebû Hanîfe ile ilgili çalışmaların azlığı sebebiyle önemli bir boşluğu dolduran *Abû Hanîfah, His Life, Legal Method and Legacy* başlıklı bu eserin İngilizce kaleme alınması ayrı bir önemi haizdir. Batılı okuyucunun İslam düşünce ve ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan Ebû Hanîfe gibi tarihî bir şahsiyet ile ilgili derli toplu bilgiye ulaşmasını sağlayan bu çalışma, klasik kaynaklarda Ebû Hanîfe ile ilgili temel bilgilerin aktarımından öteye geçememiştir. Özellikle Şarkiyatçı gelenekte Ebû Hanîfe'nin başka alimlerle mukayese edildiğinde neredeyse görmezden gelinmesi, fıkıh düşüncesine hadîs karşıtı bir bağlamda yer verilmesi, kullandığı kıyâs ve istihsân yöntemlerinin rasyonel deliller olarak görülmesi, Mürciî olduğunun kabul edilmesi, halku'l-Kur'an meselesindeki tavrı ve dönemin siyasi olaylarına karşı tutumu gibi iddialara değinmemesi, kitabın önemli eksiklerinden biridir. Zira Batılı okurların bu iddialar ile karşılaştığı düşünülürken, İngilizce kaleme alınan bu eserin, Ebû Hanîfe etrafında oluşturulan şüphelere değinmesi beklenirdi. Buna rağmen, Nedvi'nin İslami ilimlerdeki derinliği ve Hanefî fikhına vukûfiyeti, kitabın önemli bir referans olmasını sağlamaktadır.

