

Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve "el-Fıkhu'l-Ekber" adlı Eserine Yöneltiren Bazı İtirazlar

Ramazan ALTINTAŞ*

Giriş

İslam'ın ruhunun ürettiği İslam medeniyetinin en güçlü yoruncularından birisi mütekellim ve feylesof, Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'dir. Bu makalemizde onu iki açıdan ele alıp tahlil edeceğiz. Bunlardan ilkin, bir mütekellim olarak Ebû Hanîfe'nin ehl-i sünnet kelamına getirdiği yenilikler oluşturacaktır. Belki de daha önemlisi, onu, kelama yönlendiren hangi şartlardır ve bu şâiklerin arka planında ne vardır? Gerçekten kelamla uğraşması ilnû hayat serüveni içerisinde kalıcı bir dönem midir yoksa pişmanlık duyduğu bir dönem midir? Hiç şüphesiz bu sorulara cevap aramakla birlikte ilk defa kelam bilimi alanında ortaya koyduğu eserlerle ne yapmak istediğini araştıracağız. Bir de belli bir tarihî süreçten sonra kelamı bıraktığına dair bazı menâkıp kitaplarında yer alan ifadeler var. Bu ifadelerin gerçekliği nedir? Çünkü bu ibarelerde yer alan görüşler, kelamı aleyhtarlığı yapma konusunda selefi çevrelerde birçok spekülasyonlara malzeme yapılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin risâlelerinden yola çıkarak bu ve benzeri düşünceler konusunda satır aralarında neler söylennmektedir? Bunları okumaya ve anlamaya çalışacağız. Öte yandan, kelam öğretim metodu hakkında nasıl bir yol ve yöntem izlediğine de bakacağız. Zira, bugün de hâlâ ciddi anlamda tanındığını sanmadığımız ve keşfedilmeyi bekleyen İmâm-ı Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) feyiz kaynağı, Ebû Hanîfe'nin kelam okulu ve ilini damarıdır. Onun kelam sistemi tanınmadan Mâtürîdî'nin düşünce dünyası tanınmaz. Bu araştırmanın, aynı zamanda Mâtürîdî kelam sisteminin tanınması açısından da bir basamak teşkil edeceğine inanıyorum.

Diğer taraftan, ikinci olarak makalemizin önemli bir kısmını, mütekellim Ebû Hanîfe'nin sünî kelam tarihi bakımından son derece büyük önem arzeden el-Fıkhu'l-Ekber adlı risâlesinin senet ve muhtevasının isnat sıhhati

çevresinde oluşturulan kimi tereddütleri ve soru işaretlerini açığa çıkarmaya ayıracaktır. el-Fıkhu'l-Ekber adlı bu risâlede ehl-i sünnet kelamının temel görüşleri metodik bir tarzda ele alınarak işlenmiştir. O dönemde bulunmayan (ya da bulunmadığı sanılan) bazı meselelerin yer alması, kimi araştırmacıların dikkatini çekmiş, bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye ait olup olmadığı ve esere metin bağlamında sonradan hâricî ilâve ve eklemeler yapıp yapılmadığına dair söylentiler ve kanaatler telaffuz edilmeye başlanmıştır. İster istemez bu iddialar ve kanaatler, eser hakkında bir takım kuşku ve uyanımlara zemin hazırlamıştır. İşte bu açıdan, muhtevanın sıhhati konusunda söylenti çıkarıcıların görüş ve düşüncelerine doğrudan başvurarak, bilimsel anlamda haklı ve haksız olan yönleri duygusallığa kaçmadan oldukça nesnel ve akılcı bir yaklaşımla tetkik ederek değerlendirme cihetine gideceğiz.

1. Bir Mütekellim Olarak Ebû Hanîfe ve Kelam Yöntemi

A. Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve Kelam İlmindeki Yeri

Herhangi bir konuda bir kimseyi değerlendirmek için yapılması gereken şey, o kimsenin yaptığı işlere bakmaktır. Türkçe'mizde bunu "avinesi iştir kişinin lafa bakılmaz" özdeyişi, çok güzel ifade eder. Eğer bu özdeyişi Ebû Hanîfe hakkında işletecek olursak, onun kelam ilmi alanında âyinesi, hem yazma ve hem de matbû' olarak mevcut olan ve kendisine atfedilen risâleleridir. Bunlar: el-Fıkhu'l-Ekber, el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, er-Risâle ve el-Vasiyye'dir. Onun akâid ve kelamla ilgili görüşleri bu risâlelerde toplanmıştır. Özellikle el-Fıkhu'l-Ekber adlı risâlesinde hemen hemen kelam ilminin temel konuları sistematik bir tarzda zikredilmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin kelam ilmiyle ilişkisi değerlendirilecekse, başkalarından atfen şifahi olarak bize intikal eden görüşlerden ziyâde doğrudan bu eserlerindeki görüşleri bizim için daha çok değerlidir ve anlamlıdır.

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ebû Hanîfe, büyük bir fakih/müctehid olmakla birlikte, hayatının sonuna kadar kelamla meşgul olmuş bir mütekelimdir. Onun hayatının sonlarına doğru kelamı bıraktığına dair görüşler sağlıklı ve güvenilir değildir. Zira el-Vasiyye isimli Akâid'e dair olan eserini hayatının son günlerinde talebelerine vasiyet olma bağlamında bizzat kendisi kaleme almıştır.¹

Bir düşünce adamının fikirlerinin teşekkülünde yaşanan sosyal çevrenin, yaygın düşünce ve kültür ortamlarının, hatta hâdiselerin büyük rolü ve tesiri tartışılmaz bir gerçekliktir. Bütün bu ve benzeri faktörler, insanların uzmanlık alanlarını tayin etmede etkili olduğu, söylenebilir. İmam-ı Azam'ın hem kelama ve hem de fıkıh bilimine yönelmesi de bu süreçlerden hali değildir. Çünkü o, çeşitli fırka ve felsefi görüşlerin çatıştığı, İslam akâidinin tehlikelerle karşı karşıya olduğu, akıl ve kalplerin şüphelere maruz bırakıldığı bir dönemde yaşamıştır.²

Ebû Hanîfe'nin asıl adı Nu'man bin Sâbittir. 80/699 yılında Irak'ın başkenti, Kûfe'de doğmuştur. Güvenilir rivâyetlere göre o dönem Haccâc b. Yusuf'un (ö. 95/714) Irak'ı adına yönettiği Abdülmelik b. Mervan'ın (ö. 86/705) saltanat dönemidir. Hayatının ilk elli iki yıl Emevî, son on sekiz yılı da Abbasi yönetimleri altında geçti. Haccâc'ın sahnedan çekildiği sıralar on beş yaşındaydı. Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/719) zamanında genç bir delikanlıdır. Yezid b. Muhalleb (ö. 101/720) Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö. 126/743) ve Nasr b. Seyyâr'ın (ö. 131/784) Irak'taki yönetimlerinin fırtınalı günlerine şahit olan Ebû Hanîfe, ayrıca kendisinden yargının siyasallaşmasına göz yummayı istemesi sebebiyle yargıçlığı reddettiği için son Emevî valisi İbn Hubeyre'nin (ö. 133/750) zulûmlerine de maruz kalır. Bağdat'ın kuruluşundan önce yeni doğan Abbasi devletinin merkezi olan memleketi Kûfe'de Abbasi hareketinin ortaya çıkışının da önemli tanıklarındandır. 150/767 yılında ikinci Abbasi Halifesi Mansûr'un saltanatı döneminde vefat eder.³

Ebû Hanîfe'nin ataları Kâbil'idir. Babası Zuta ya da Zavta, Kûfe'ye savaş esiri olarak gelmiş, İslam'ı kabul etmiş ve Benî Teymullah kabilesinin dostça himayesi altında oraya yerleşmiştir. Zuta ticaretle uğraşıyordu. Hz. Ali kendisini tanıyordu. Hz. Ali'yi ziyaret eder, kendisine bir takım hediyeler takdim ederdi. Ebû Hanîfe'nin babası, Sâbit'in işi de Kûfe'de olup bir ekmek fırını çalıştırdığı

bilinmektedir.⁴

İslam düşünce tarihinde Irak, eski uygarlıkların beşiği olarak bilinir. İslam'dan önce Süryanîler oralarda yaşamış ve mektepler kurmuşlardır. Bu mektepler dış kültürlerle açık olup, Yunan felsefesi ve İran hikmeti okunur ve okutulurdu. Ayrıca burada Hristiyan mezhepleri de vardı. İslamiyet'ten sonra çeşitli milletler ve dinler de burada mevcuttu. Irak bütün siyasi ve dinî fırkalar için bir rahimlik görevi yapmıştır. Gulât-ı Şia ve mutedilleri oradadır. Mu'tezile, Cehmîyye, Kaderîyye, Mürcie vb. gibi fırkalar hep orada çıkmıştır. Bu itibarla orası canlı bir fikir borsası ve hareketli fikir üretme kaynağı halinde idi. İşte Ebû Hanîfe gözlerini açtığı vakit bu kanşık muhiti gördü. Onun akıl ışığı yandığı zaman bütün bu görüşler onun önünde açıldı.⁵

Ebû Hanîfe, ilim muhitinde yaşamıştır. Ders aldığı hocaları muhtelif mezheplerden ve çeşitli dinî fırkalardandır. Onun muhtelif fırkalardan ve mezheplerden ders alması, türlü gıdalardan enerji toplayan vücuda benzer. O gıdalar vücutta erir, kana kanşır, enerjiye dönüşür. Ebû Hanîfe de böyle yapar. Her unsurdan alıyor, fakat onları işliyor, temizini alıyor, fenasını atıyor, nev'i kendine mahsus olan yepyeni ve kuvvetli bir fikir halinde onu meydana çıkarıyordu. Ayrıca menâkıp kitapları, ilmi bağlantılar açısından onun ashtan bazı kimselerle görüştüğü de kaydedir. Bunlar arasında hicri 85 senesinde vefat eden Vâsile b. Eska, 87 senesinde vefat eden Abdullah b. Evfâ, 88 senesinde vefat eden Şehil b. Saide, 93 yılında vefat eden Enes b. Mâlik ve en son 102 senesinde vefat eden sahabe Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vasile sayılmaktadır.⁶ Elbette Ebû Hanîfe'nin en başta gelen ve kendisinden ilim öğrendiği meşhur üstadı Hanımâd b. Ebî Süleyman (ö.120/738)'dir.⁷ Kendi eğitimiyle ilgili bir açıklamasında Ebû Hanîfe, her ne kadar İslamî ilimler tam olarak teşekkül etmemişse de kelam, kıraat, fıkıh, hadis gibi ilimlerin yanında, edebiyat, şiir, nâhiiv, felsefe vb. gibi ilimler de tahsil ettiğinden söz eder.⁸ Belli bir süreçten sonra Ebû Hanîfe, İslam'ın doğru bir şekilde savunulması ve insanlara istikamet vermek amacıyla Kelam ve Cedel ilimlerinde derinleşir. Öyle ki, ilmi hayatının ilk dönemlerinde hevâ ehli denilen ehl-i bid'at

¹ Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Tarihi*, Konya, 2000, s. 90.

² Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999, I, 329.

³ Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali Sâbit, *Târîhu Bağdat*, Kahire, 1931, XIII, 324-325; Zehebi, Ahmed b. Osman, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Kahire, 1s., s. 7-8; Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *"Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf"* (M.M.Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Y. Z. Cömert, İstanbul, 1990, II, 301.

⁴ Kevserî, M. Zâhid, *Te'nîbu'l-Hatib*, Kahire, 1942, s. 20-21; İbâğ, İndâyetullah, *el-İmâm'u'l-A'zam Ebû Hanîfe el-Mütekelim*, Kahire, 1987, I, 5-10.

⁵ bk. Ebu Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, (çev. Osman Kesioğlu), Ankara, 1999, s. 30-31, 108.

⁶ bk. Mekdî, el-Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1981, I, 27-34; Kerderî, Hâfizuddin b. Muhammed, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1981, II, 58.

⁷ Şu esere bakılabilir. Aras, Mehmet Özgü, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hanımâd ve Fıkıh Görüşleri*, İstanbul, 1996.

⁸ Mekdî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, I. 52-53.

çevreleriyle mücadele etmede başı çeker ve bu konuda kısa zamanda parmakla gösterilecek bir kariyer sahibi olur.⁹ Onun kelim ilminde bir halka sahibi olduğu da bilinmektedir.¹⁰ Bir başka rivayette Ebü Hanife, kelim ilminde münazara yapma konusunda çok ilerlediğini dile getirerek, zamanının çoğunu bu tartışmalara ayırdığını söyler. Münazaralarda bulunmak maksadıyla yirmi kez Basra'ya gidip geldiğini nakleder. Her gidişinde orada bir yıl veya daha çok kaldığı olurdu. O dönemde Basra, her türlü düşünce ve inancın özgür bir şekilde savunulduğu bir şehirdir. Çünkü Basra'da yirmiye yakın fırka taraftarı vardı. Bu fırkaların başında, Hâricîlerin İbâdiyye ve Süfîyye kollarıyla, Haşviyye gibi fırkalar gelmektedir. İşte o bu fırkalarla halkın önünde münakaşalar/polemikler yapardı. Kelam ilmini, ilimlerin en faziletlisi sayan müellif, dinin asıllarını bid'at fırkalarına karşı müdafaa etmeyi diğer ilimlerden üstün tutardı. Böylece o, kendi zamanında bir âlim sorumluluğu ile İslam akâidini korumuştur.¹¹ Çünkü ilmin değeri, konusunun değerine göre anlam kazanır. İlm-i Kelam, Yüce Allah'ın zatından ve sıfatlarından, nisâlete ilişkin konulardan, mebd' ve mead itibarıyla kâinatın hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir. Bu ilim, yaratıcıyı bilmede bir araçtır. O halde mükellefe ilk sorumlu olan şey, tevhid ilmidir. Onunla İslam yücelir ve müllütlerin şüpheleri giderilir. O, gerçekten Fıkıh-ı Ekber'dir. Çünkü bu ilmin gayesi, insanı, taklî düzeyinden, akli ve nakli delillerle tevhid düzeyine çıkarmaktır.¹² Bütün bu alıntılar göstermektedir ki, Ebü Hanife, felsefe ve mantık gibi ilimlerde çok ileri bir noktadadır ve çeşitli fırkalar arasındaki kelimla ilgili farklılıkları ileri düzeyde iyi bilmektedir. Zira bu bilgiler olmaksızın münazara konularına girmek mümkün değildir. Kendisine sonradan ölümsüz bir ün kazandıran fıkıha dair problemleri çözme ve fıkıhın yorumlanması konularında akli ve mantığı çok güzel kullanmasını, büyük ölçüde daha önce söz konusu mantıkî tartışma tecrübelerinden aldığı zihinsel eğitime borçludur.¹³

Ebü Hanife, Batı ve Fars felsefelerinin tamamen tesirinde kalmadan kendisine özgü bir kelim metodu geliştirmiştir. O, kelim ekolünü, bütün nasları kuşatıcı ve çağının görüşlerini tetkik ettikten sonra kurar. O, kapalı bir zihinsel dünyada yaşamadığı gibi, kapalı bir mekansal dünyada da yaşamadı. Yaşadığı dönemin ilmi ve kültürel

merkezlerine akademik amaçlı yolculuklar yaptı. Örneğin, bilgi alış-veriş için Mekke'ye gitti. Mevcut kelâm birikimiyle yetinmedi; Bağdat, Kufe ve Basra'daki kelim alanında yeni problemlerden haberdar olmak ve karşılıklı entelektüel bir düzeyde polemikler yapmak amacıyla seyahatlerde bulundu. Böylece o, İslam fırkalarının bir nevi fikir üretme ocağı konumunda bulunan şehirlere gider, dinî fırkaların ileri gelenleriyle münakaşalar yapardı. Gençliğinde onun, yirmi iki kadar fırka ile mücadele yaptığı rivâyet edilir. O, bu yolculuklar sayesinde doğrudan yüz yüze, Şia fırkalarının ortaya çıkardığı sorunların içyüzünü kavrar. Hâricîlerin ve Mu'tezile'nin görüşlerinden haberdar olurdu. Özellikle Ebü Hanife, ömrünün asr-ı saâdeti olan Mekke'de kaldığı altı sene zarfında fıkıh ilmine aktivite ve canlılık kazandırmanın yanında kelim bilimine de canlılık kazandırır.¹⁴ Bu iddiaya örnek olması bakımından bir anekdot aktarmak gerekirse, Mekke'de ilk defa Ata b. Ebi Rebah'la (ö. 114/732) görüştiğinde, Ata, ona şunları sorar:

"Sen nerelisin?"

"Kufe ahalisindenim" deyince, "dinlerini ayrı ayrı bölüp fırkalara dağılan diyardan desene!"

"Evet, oradan."

"Sen hangi sufiyansın?"

"Ben, Selefle sövmeyen, kadere iman eden ve günah-tan dolayı bir kimseyi tekfir etmeyen sufiyanım." Bunun üzerine Ata, "susmam gerektiğini bildim," der.¹⁵

Bu diyalog Ebü Hanife'nin yolculuklarında kelâmî meselelere dair sorularla karşılaştığına bir delildir. O, aynı zamanda fıkıhla da meşgul olmasına rağmen asla kelâmı bırakmamıştır. Zira Irak'ta bizzat kelâmî tartışmaların içerisinde olduğundan, şöret derecesine ulaştığı bilinmektedir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Irak, çeşitli fırkaların ve birbirine aykırı akidelerin doğuşuna ve boğuşuna vatanı olmuştur. Bunca farklı düşünce ve inanç yapısına rağmen insanlar, birbirlerine karşı fiziki şiddet kullanma yerine özgür ve entelektüel düzeyde, ellerinden geldiğince birbirlerine saygıda kusur etmeden hoşgörü çerçevesinde tartışmaktadırlar. İşte İslam dünyasında fikir ve inanç özgürlüğü ortamı sayesinde bilimsel anlamda özgün eserlerin ortaya konması böyle bir vasatın ürünüdür. 'Menâkıb' kitaplarından öğrendiğimiz kadaryla Ebü Hanife, dinî dînsiz belli bir düzeyde iddiası olan herkesle hakikatin ortaya çıkması için muhtelif tartışmalar yapmıştır. Bunların arasında, devrindeki mukaddesi olmayan zihniyet sahibi dehlizlerle bu kâinatın bir

⁹ Mekki, a.g.e., I, 53.

¹⁰ Mekki, a.g.e., I, 57; Krş. Kevserî, Zâhid, "Mukaddime", (Beyâzizâde, Keimüddin Ahmed, İyâdâtü'l-Merâm min İbâdâtü'l-İmân), İstanbul, 1949, s. 4.

¹¹ Mekki, *Menâkıb Ebi Hanife*, I, 54; Taşköprüzâde, Ahmet b. Mustafa, *Miftâhü'l-Saâde*, Beyrut, ts. II, 148.

¹² Kerderî, *Menâkıb Ebi Hanife*, II, 138.

¹³ Krş. Mevâdî, Ebu'l-A'la, "Ebü Hanife ve Ebü Yusuf", II, 302.

¹⁴ İbâğ, *el-İmâmü'l-A'zam Ebü Hanife el-Mütekellem*, I, 94.

¹⁵ bk. Ebu Zehra, a.g.e., s. 100; İbâğ, a.g.e., I, 94.

yaratıcısı bulunduğu dair yaptığı münakaşa dillere destandır.¹⁶ Ayrıca o, inanın amelden bir cüz olmadığı konusunda Hâricilerle¹⁷ ve za'ıfat konusunda Celm b. Safvan (ö. 128/745)'la yaptığı polemiklerle ünlüdür.

Bir Mâtürîdî mütekellimi olan Sadru'l-İslâm Pezdevî (ö. 493/1099), dinin asıllarını ve inan esaslarını açıklayan İlm-i Kelam öğrenimini, farz-ı ayın olarak niteledir. İslam tarihinden buna örnek olarak da Ebû Hanîfe'nin bize miras olarak bıraktığı risâlelerini ve başta Mu'tezile olmak üzere kendi döneminde yaygın olan Havâric, Mürcie, Dehriyye ve Şia gibi fırkalarla yaptığı münazaraları verir. Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin belli bir süreçten sonra Kelam ilmiyle uğraşmayı terkettiğini söyleyen kimseleri yalanlamak için bizzat müellifin el-Âlîm ve'l-Müteallim adlı eserinden şu pasajı aktarır:¹⁸

Talebe (Ebu Mukâtu): Bir takım kimseler gördüm. Onlar, "bu (kelamî) meselelere asla girme, zira Hz. Peygamberin ashabı bu konulara asla girmediler, onlar için کافی olan şey, senin için de کافیdır," diyorlardı. Böyle söyleyenler benim üzüntümü arturdular. Onların halini, büyük ve suyu bol bir nehirde çıkış yerini bilmediği için boğulacak olan kimseye, bir başkasının "yerinde dur, sakın çıkış yerini arama" demesine benzettim.

Âlim (Ebû Hanîfe): Senin onların bazı kusurlarını ve onlara karşı bazı delilleri bulduğunu görüyorum. Fakat onlar sana "Hz. Peygamberin ashabı için yeterli olan senin için de yeterli değil midir?" dediklerinde, "evet" ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu, şeklinde cevap ver. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir.¹⁹

Ebû Hanîfe'nin, "onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir" ifadesi, İlm-i Kelamın ne derece gerekli bir ilim olduğunu açıklamada son derece öz ve oldukça anlamlı bir cümledir. Çünkü kelam ilminin nihai amacı, İslam'ın itikadi hükümlerini ve fıkri temellerini açıklamaktır. Bütün İslamî ilimlerin ortak amacı, insanı, dünyada mutluluğa ve ahirette de kurtuluşa ulaştırmaktır. İlm-i Kelamın varoluşsal amacı da budur.

Yine Ebû Hanîfe bir başka eserinde, patenti kendisine ait olan "el-Fikhu'l-Ekber" ıstılahının kullanım açılımını soran birisine, "ehl-i kibleden olan bir kimseyi herhangi bir günahlı tekfir etmemen, kimseyi imandan uzaklaştırmaman, senin için takdir olunan şeyin sana mutlaka isabet edeceğini, senin için takdir olunmayanın da sana isabet etmeyeceğini bilmen, Hz. Peygamberin ashabından hiçbirini ile ilgini kesmemen, birini sevip diğerini sevmemezlük etmemen, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumunu Allah'a havale etmemen" diyor ve şunları ekliyor: "Dinde fıkah, ahkâmı fıkahıan daha üstündür. Fıkah en faziletlisi Allah'a imanı bilmektir."²⁰ Bunları söyleyen bir kimse nasıl olur da kelamı zemmedici bir tavır takınabilir? Re'y ve kıyas ehli olarak adlandırılan ve öğrencilerini de bu istikamette yetiştiren bir kimse nasıl olur da kendisine akıl yürütme prensiplerini ve yöntemini kazandıran bir bilim dalına karşı sırtını döner? Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, İlm-i Kelam hakkında konuşmuştur. Hem el-Fikhu'l-Ekber ve hem de el-Âlîm ve'l-Müteallim adlı eserinde kendi döneminde yaygın olan kelamî problemlere değinmiştir. Onun fıkıhla da meşgul olması hiçbir zaman İlm-i Kelamdan kopmasına bir karine teşkil etmez. Zira bizim geleneksel ilmi mirasımızda bütünlüğü bir çizgi egemendir. Bir âlim icabında İslamî ilimlerin birçok şubesiyle uğraşmıştır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin de hem kelamı ve hem de fıkıh disiplinleriyle uğraşmış olduğu aşîkardır. Nitekim oğlu Hammad'ın (ö. 212/827) anlatığına göre Ebû Hanîfe, onun kelam öğrenmesini istiyor ve buna çoğu defa yönlendiriyormuş. Birgün oğluna şöyle demiş: "Ey oğlum! Kelam öğren. Çünkü o, el-Fikhu'l-Ekber'dir."²¹ Çünkü İlm-i Kelam, inanç esaslarını aklî ve naklî delilleri kullanarak kişiyi ispata güç yetiren ve şüpheleri gidermede aracı olan bir ilimdir. Eğer bu ilim kötüye kullanılıyorsa, bu bizzat ilmin kendisinden/doğasından kaynaklanan bir husus değil, onu bu yönde kullananın kaynaklanan bir kusurdur.

Ömrünün elli iki yılını Emevîler, onsekiz yılını Abbasiler döneminde geçiren Ebû Hanîfe, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan'dan (685-705) başlayarak son Halife II. Mervan zamanına (744-750) kadar geçen olaylara, hilâfetin Emevîlerden Abbasilere geçişine ve Abbasi halifelerinden Ebu'l-Abbâs es-Seffâh (750-754) ile Ebû Ca'fer el-Mansûr (754-775) zamanında gelişen bütün olaylara şahit olmuştur.²² İşte bu her iki dönem, çeşitli inançların birbirine karıştığı ve kelamî meseleler çevresinde değişik fikirlerin birbirlerini etkilediği kesittir. Böylesi kaotik bir dönemde tartışılan belli başlı kelamî meseleler arasında kaza ve kader, insanın iradesi ve sorumluluğu, hüsn ve kubuh nesnel veya öznel oluşu, tek-lîfün hikmet yönü, ilahî adalet vb. gibi pek çok konu gelmektedir. İslam aleyhtarı grupların bozgunculuklarından İslam inanç sisteminin korunmak için bu bahisleri tartışmak zorunlu bir işti. Siz istemeseniz de sizin dışınızdaki

¹⁶ bk. Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, I, 151.

¹⁷ bk. Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, II, 181-182.

¹⁸ Pezdevî, Ebu Yûsuf Muhammed, *Usûlû'd-Dîn*, (tahk. Hans Peter Löss), Kahire, 1963, s. 4.

¹⁹ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, "el-Âlîm ve'l-Müteallim" (İmân-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 12.

²⁰ Ebu Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, "el-Fikhu'l-Ekber" (İmân-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 43.

²¹ Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, I, 183.

²² Çunpostalı, Mustafa, "Ebû Hanîfe" DİA, İstanbul, 1994, X, 133.

İslam dışı veya heretik akım yanlıları kelâmî ve fikrî toplantılara sızıyorlar. Böylece akideyi etkileyici çalışmalar yapıyorlardı. İşte o dönemde en büyük faaliyet, kelâmî meselelerin içerisine sızan gayr-i İslâmî görüşleri ayırmaktır.²³ İslâmî düşünceyi içeriden etkisiz hale getirerek göçürmek isteyen bu gizli mücadeleler, bir taşla iki kuş vurmak istiyorlardı. Bunlardan ilki, iyi niyetli olarak farklı din ve kültürlere mensup olan kimselerin gerek fetihler sonucu ve gerekse başka nedenlerden dolayı İslâm'a girmeleriyle birlikte önceki din ve inançlarından bir anda kopmadıkları için, bu inançlarını İslâm inanç sistemine taşıyorlardı. Haliyle bu kaçınılmaz durum, kadim inanç ve düşünce biçimleri ile İslâm arasında bir alış-veriş yaşanmasına sebebiyet veriyordu. Kelâmî meselelerden birçokları bu etkilenme sonucu müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Zat/sıfat ve halk-ı Kur'an gibi problemler, buna örnektir. İkincisi ise, daha çok İslâm'a girmek isteyen kitleleri etkileyerek önlere kesmeyi amaçlıyordu. Böylece insanlar İslâm dinî hakkında şüpheye düşürülecek ve aralarında içtimai bünneyi sarsacak düzeyde bir ayrılık meydana getirilmiş olacaktı. Örneğin, Emevîler, tarihsel bağlamda devlet idare etme geleneğine sahip olmadıkları için, yönetim şekillerini Fars ve Bizans medeniyetinden iktibas ettiler. Bununla da yetinmediler. Özellikle devrinin ünlü felsefe ağırlıklı İskenderiye, Antakya ve Bağdat gibi medreselerinde Yunan felsefesi, tarih, ilâhiyat, hitabet, tıp, astronomi ve matematik gibi ilimleri tahsil etmiş olan bir takım Süryanî ve Rum Hristiyan'lara yakınlık gösterdiler. Onlardan yönetim işlerinde yakınlık istemekle kalmadılar. Onları, bazı önemli makam ve mevkilere de getirdiler. Meselâ, Muâviye b. Ebî Süfyan (ö. 60/6799) Rum Hristiyanlarından Sercun (Sergious) b. Mansûr'u özel sekreteri yapar. Bu Hristiyan bürokrat, Muâviye'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Yezid b. Muâviye (ö. 64/683)'nin de özel müşaviri olur. Sercun'un ölümünden sonra bu makama oğlu (ya da torunu) Yahyâ ed-Dımaşkî (ö. 132/749) getirilir. Bunlardan ayrı olarak sarayda doktor ve kimyager gibi ünvanlara sahip bilim adamları üst düzey yetkilerle donatılarak istihdam edilir. İşte bu Hristiyanlar sarayda üst seviyede yapılan fikrî ve dinî alanda tartışmalara katılırlardı. Müslümanlarla aralarında uzun mücadeleler meydana gelirdi. Bütün amaçları kadim Yunan kültürünü ve Hristiyanlığı savunmaktır. Onlar, kendi inanç sistemlerinin doğruluğunu kanıtlamak adına deliller getirmeye çalışırlardı.²⁴ Görüldüğü gibi Emevî saraylarında birer otorite sayılan Hristiyan bilgin ve bürokratlar ilk kelâm tartışmalarına sebep olmuşlardı.

İslâm düşüncesi içerisine yıkıcı düşüncelerle nasıl sızılması gerektiğini öğreten kimselerden birisi, Hişam b. Abdülmelik (ö. 125/743) zamanına kadar Emevîler döneminde devlet hizmetinde bulunmuş olan Şam'lı Yahyâ'dır. Onun din hususunda Müslümanlarla nasıl mücadele etmeleri gerektiğini Hristiyanlara öğrettiği taktiklerden birisi şu diyalogda geçtiğini görüyoruz:

Eğer bir Müslüman sana: "Mesih hakkında ne dersin?" diye sorarsa; "O, Kelimetullah'tır" de. Sonra Müslüman'a:

Kur'an'da Mesih nasıl zikrolunmuştur, diye sor. Müslüman ona cevap verinceye kadar hiçbir şey söyleme. Çünkü Müslüman ister istemez şu cevabı verecektir: "İsa b. Meryem Allah'ın Resûlüdür, Meryem'e ilka ettiği kelimedir. Ondan bir ruhtur."

Bu cevabı aldıktan sonra ona şunu sor:

Kelimetullah ve ruh mahluk mudur, yoksa gayr-i mahluk mudur? Eğer mahluktur derse ona de ki:

Ezelde Allah vardı, fakat ne kelimesi ve ne de ruhu vardı. Bunu söylersen Müslüman susup kalacaktır. Çünkü bu kanaatte olan kimse Müslümanların nazarında zındıktır."²⁵

Açıkça görüldüğü ki, Yahyâ ed-Dımaşkî kendilerine delil olabilecek şeyleri hazırlıyor, Müslümanları nasıl ilzam edeceğini araştırıyor, sonra kendi davasını müdafaa için Allah kelâmının kadim olduğu meselesini bu işe karıştırıyor. Halbuki bu meseleün bu davada hiç yeri yoktur ve ona asla yararı olamaz. Çünkü "kelime"nin Allah'a izafet ve nispeti, ruhun Allah'tan olması bu ikisinin kadim olduğuna delâlet etmez. Zira Cenâb-ı Hak'ın yaratmış olduğu kelime, kadim değildir. O'nun yarattığı ruh da böyledir. Hz. İsa'ya Kelimetullah denildi. Çünkü o, Allah'ın mücerret "küm/ol" demesiyle oluverdi. Araya baba vasıtası girmeksizin bir ol kelimesiyle oldu. Onun için Kelimetullah denildi. Ona ruh denilmesine gelince, onun olması, umumi tabiat kanunlarına göre canlılar için ilk madde olan meniden değildi.²⁶

Hiç şüphesiz Yahyâ ed-Dımaşkî, Müslümanların zihni yapılarını ve din anlayışlarını teşviş etmek için itirazlarını Kelâm/Akâid konularıyla sınırlandırmadı. Fıkıh bilimini ilgilendiren İslâm'ın temel değerleriyle ilgili değişik konularda da bazı şüpheler uyandıran fikirler serdetti. Örneğin, taaddüdî zevcat (çok eşlilik)'tan, talak(boşanma)'tan ve hülden söz etti. Bilindiği gibi vahiy, nübüvvet temeli üzerine inşa edilmiştir. O biliyordu ki, eğer nübüvvet üzerinde bir güven bunalımı ya da

²³ bk. İbîlâğ, *Ebu Hanife el-Mütekallim*, I, 90.

²⁴ Tafsiliatı örneklemeler için bakınız. el-Mu'tak, Avvâd b. Abdülâh, *el-Mu'tak*, Riyâd, 1996, s.36.

²⁵ Ebu Zehra, *Ebü Hanife*, s. 111; kırs. İbîlâğ, aynı yer.

²⁶ Ebu Zehra, aynı yer. kırs. İbîlâğ, a.g.e., I, 96.

bir sarsıntı meydana getirilebilirse, doğrudan bunun faturası vahye çıkarılacaktır. İşte o şu sözleriyle böyle tehlikeli bir oyun oynuyordu. Hz. Peygamberin Zeynep binti Cahş ile aşk ettiği hikâyesini uyduruyordu. Diğer yandan, Hacer'i Esved'i takdis etmek Haçî takdis etmek gibidir, diyordu.²⁷

Bu fikrî çatışmaların yanında, ayrıca, Emevîler zamanında başlamış ve Abbasiler döneminde meyvesini vermiş olan bir başka fikir hareketi de tercüme kanalıyla gelişme gösteriyordu. Kurumsal ve sistematik bir bazda olmasa da bireysel ve dağınık olarak Yunan felsefesine. Hint ve Fars kültürüne ait başta kimya, tıp olmak üzere bazı kitaplar Arapça'ya tercüme edilmiştir.²⁸ Ayrıca Irak, kadim kültür ve medeniyetlere ait şifahi anlatım geleneğine dayalı fikirler için de bulunmaz bir ortam özelliği taşımaktadır. *Amr b. As* (ö. 61/680) tarafından İskenderiye fethedildiği zaman orada yaşayan birçok filozof ve felsefe kitapları ele geçirilmişti.²⁹ Herhalde Akdeniz kültür havzası, Irak bölgesine fazla uzak sayılmazdı. Özellikle ehl-i kitap mensupları tarafından bu kadim kültüre ait bazı unsurların taşınmış olması muhal değildir. Daha önce de söz ettiğimiz gibi bu okul mezunları zaten müslüman ülkenin saraylarında istihdam edilmişlerdi. Zira, Emevî iktidarında doktor, bürokrat ve sekreter olarak çalışan bir çok gayr-i müslimin varlığına yukarıdaki satırlarda az önce işaret ettik. İskenderiye, Harran gibi devrin ünlü Hristiyan üniversitelerinde iyi derecede felsefe tahsil eden bu insanlar, hem şifalı ve hem de münferit kanallardan Süryaniye'den Arapça'ya tercüme edilen eserlerle o dönemin bir nevi modern kültürünü İslam toplumlarına taşımada elçilik görevini yapmışlardır. Bu itibarla, sarayda Müslüman bilim adamları ve düşünürleriyle yaptıkları fikrî ve dinî tartışmalar sonucu birçok Helenistik kelama ait ilâhiyat alanındaki problemler ve Yunan felsefesine ait felsefî kavramlar, İslam düşüncesine taşınmış oldu.³⁰

Bilindiği gibi Hz. Ömer devrinde, Mekke ve Medine'de Hz. Peygamber'in sünneti hüküm sürerken, Basra, Kûfe, İran, Şam ve Mısır, Roma medeniyetinin tesiri ve etkisi altına girmişti. Emevîler devrinde İslam Dünyasının sınırları Atlas Okyanusundan Türkistan ve Hint sınırlarının ortalarına, Hint Okyanusundan Kafkasya ve İstanbul'a kadar ulaşarak takriben 150 milyonluk bir Müslüman kidesi meydana gelmişti. Basra ve Kûfe'de Müslüman Araplar, Yahûdiler, Hristiyanlar. Musevîler ve İranlılarla kaynaşmakta ve Suriye'de de Hristiyan

medreseleri ilim işini idare etmekte idiler. Bu sebeple İslamî ilimler Hristiyan Helenistik ve İran etkisi altında bu merkezlerde başladı.³¹ Aynı yüzyılda İslam medeniyet ve kültürünün amt şehirleri olan Basra ve Kufe, ortak insanlık düşüncesi birikiminin çoğulcu bir düzeyde kaynaştığı önemli mekanlar arasında geliyordu. İslam düşüncesinin akifleşmesinde mutlak anlamda bu birikimin etkisini yok sayamayız. İşte bütün bu şartlar Ebû Hanîfe'yi naklî deliller kadar akli deliller üzerinde derinleşmeye ve rasyonelleşmeye sürüklüyordu. Böylece onun kelamî ekolü, birbirine aykırı düşüncelerin neşvü nema bulduğu böyle bir ortamda kuruldu. Ebû Hanîfe önderliğinde kurulan bu okul, daha sonra ortaya çıkacak olan Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik için zengin bir gelenek ve deneyim oluşturdur. Ayrıca o,engin ilmi, bireysel bir felsefî anlayış olan zühûdî ve ahlâkî şahsiyetinin olgunlaşmasına yarayan verasıyla, İslam kültürünün yüce bir yönünü de temsil etti. Onun uzun mücadelelerle dolu hayatının değişik kesitlerini incelediğimizde tek amacının İslam'a bütün yönleriyle hizmet etmek; ilmi bir yöntemi elden bırakmadan - ister bu kelamı olsun, isterse bu fıkıh olsun fark etmez- dinin inanç sistemine yönelecek olan itiraz ve tereddütleri gidermekti.

İlmî hayatında zamanının parmakla gösterilecek bir şahsiyeti haline gelen Ebû Hanîfe'nin, hayatı boyunca araştırma ve tetkiklerini asla elden bırakmadığını görüyoruz. Zaten onun başasını da kendisini sürekli yenileyici bir tempo izlemesinde aramak gerekir. Yeni şeyler söylemek için yeni şeyler duymak ve görmek gerekmektedir. Eğer insan öğrenmede kendisini, içine düştüğü dogmatik uykudan uyanmak adına hapsedtiği tek düze zihni kalıpların kabuğunu kırarak dışarı çıkamaz ve diğer kültür ve medeniyetlerle temas/etkileşim halinde bulunmazsa; donuk, sönük ve kapalı bir dünya görüşü daha bir kemiklecektir. Neticede, böyle bir kimsenin yeni şeyler söylemesi, üretmesi ve gündemde kalması da mümkün olmayacaktır. Çağının güçlü bir tanığı olan Ebû Hanîfe, elbette döneminin modern durumlarından etkilendiği gibi, başkalarını da etkilemiştir. Çünkü İslam, çağılı ve dışı açık bir dindir. Bu dinin ruhunu iyi kavramış ve analiz edebilmiş seçkin şahsiyetlerden birisi de hiç şüphesiz Ebû Hanîfe olmuştur.

Gerçekten Ebû Hanîfe, dinî konularda; usul ve furu'da çok derindir. İlmî hayatta derecelere ulaşmasına rağmen asla ilme doymamıştır. O, ilmi münakaşayı, özel bir yönde hususileştirmek istemiyordu. Ondan hiçbir zaman "kelamı terkettim" sözüyle, kelamî problemleri açıklayan meseleleri reddettiğine dair bir söz işitilmiş değildir. Daha sonraki asırlarda onun hayatını kaleme alan bazı

²⁷ İbâğ, *Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, I, 96.

²⁸ bk. İbn Nedîm, *Ebû'l-Ferac Muhammed b. Ebî Yakup İshak, el-Fihrist*, (tahk. İbrahim Ramazan), Beyrut, 1994, s. 149.

²⁹ Kerderi, *Mendâbü Ebî Hanîfe*, II, 43.

³⁰ kır. el-Mu'tak. el-Mu'tazile, s. 36-37.

³¹ Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967, s. 16-18.

şahsiyetler Mu'tezile kelamına karşı olan husûmetleri nedeniyle kendi arzularını Ebû Hanîfe'ye söylettirmiş olabilirler.³² Çünkü dinî münakaşalar ya doğrudan ya da dolaylı olarak dinin bölümleriyle ilgilidir. Örneğin, hüsn ve kubuh, halku'l-Kur'an meselesi, hulf, şer'î deliller vb. gibi konular; hem fıkıh ve hem de kelam bilimleri ile iç içe girmiş meselelerdir. İslami ilimler bir bütünlük arz eder. Her birisi birbirleriyle alış-veriş halindedirler. Maalesef İslam düşünce tarihinde ne zaman ehl-i hadis ilmi muhitlerde ve yönetim alanında egemen olmuşsa, aklı önceleyen kelama karşı çıkışlar göstermiştir. Ebû Hanîfe'ye mütakellimlik sıfatını yakıştıramamanın arka planında da bu vardır. Dolayısıyla, İmâm-ı A'zam'a tavır alarak kelam ilmini terketti demek, onun aziz hâtrasına büyük bir saygısızlık olur. Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) dediği gibi fukahânın ilk mütakellimi ve mezhep kurucusu Ebû Hanîfe'dir.³³

Taşköprüzâde, (ö. 968/1561) icmâli bir surette kelâmî bahisleri öğrenmek her Müslüman'a farz-ı ayın; tafsîl yönünü öğrenmek ise, farz-ı kifâyedir, der ve hatta Hanefîler arasında farz-ı ayın olduğunu söyleyenlerin varlığına da işaret eder. Sonuç olarak müellifin³⁴ de dediği gibi, âlimler arasında Ebû Hanîfe, peygamberler arasında Hz. İbrahim (a.s.)'ın durumu gibidir.³⁵ Nasil ki her millet, Hz. İbrahim'in kendi dinlerinden olduğunu iddia ediyorsa, işte bunun gibi her mezhep de Ebû Hanîfe'nin kendi ekolüne mensup olduğunu kabul ediyor. Halbuki Ebû Hanîfe ne Mutezili ve ne de Kaderîdir. Ancak o, Sünnî bir hanefîdir. Bu sebeple ona tabi olanlara "Hanefîler" adı verilir.

B. Ebû Hanîfe'nin Kelam Öğretim Yöntemine Yaklaşımı

Ebû Hanîfe'nin kelam öğretimi metodu üzerinde durmakta büyük yarar vardır. Bilindiği gibi kelam biliminin aslı gayesi, insana doğru bir istikâmet vermek, artı, geleceği yaratacak zihinsel bir bakış açısı kazandırmaktır. Çünkü, dinsel tutum ve davranışları düzeltmek, inançları düzeltmekle mümkündür. İşte bunun için kelam tarih sahnesine, İslam'ın değerlerini ve ilkelerini bilimsel olarak savunan bir bilim dalı olarak çıkmıştır. Kişiye, İslam dinini, dinamik olarak yorumlama performansı kazandırır. Ebû Hanîfe bu son ilkeyi gerek kelam ve gerekse fıkıh öğretim metodunda daima göz önünde bulundurmıştır. Öncelikle o kelam ve fıkıh problemlerini öğrencilerine genel bir taslak olarak sunar, sonra meydânı öğrencilerine

bırakırdı. Her bir öğrencisinin problem hakkında söylediklerini dikkatle dinlerdi. Öğrenciler her sorunu içtenlikle tartışır, tartışırken de bütün bakış açılarından yararlanırlardı. Bu tartışma ve müzakereler öylesine ayrıntılı olurdu ki, bazı sorunların çözüme bağlanması kimi zaman bir ay ya da daha fazla sürerdi. Onlar tartışırken Ebû Hanîfe sakince oturur, tartışmayı dinlerdi. Tartışma bitince Ebû Hanîfe söz alır ve problemin çözümünü kapsamlı bir şekilde neticelendirirdi.³⁶ Onun ders anlatımında öğrencilerine kendilerini ifade etme imkânı tanınması, onlarda özgüven duyma duygusunu pekiştirmeye yönelikti. Gerçekten onun bu öğretim metodu, çağdaş eğitim teorileri açısından olaya bakılırsa, ancak demokratik bir eğitim yöntemi olarak adlandırılabilir.

Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşleri eserlerinde tam sistematik bir çerçevede değilse bile, sistematige çok yakın bir çerçevede sunulduğu görülmektedir. Bize kadar intikal eden risâlelerini tetkik ettiğimiz zaman görülecektir ki, çok orijinal diyebileceğimiz ve bugün de, hâlâ aktüel değer bakımından hiçbir şey kaybetmeyen görüşlere yer vermiştir. Hatta günümüzde İslâmî ilimlerin yöntemi alanında tartışılan kimi konuların bu risâlelerde çözüldüğünü görmek mümkündür. Bu makaleden amacımız, onun kelâmî görüşlerini tahlil etmek olmadığı için sadece yönetime dair bazı hususlara değineceğiz:

Ebû Hanîfe'ye göre ulûmu'l-Kur'an arasında yer alan "nâsih ve mensûh" konusu, Kur'an'daki ilâhî sıfatlarda ve haberlerde değil, sadece emir ve nehiye cereyan eder. Bu konu ile ilgili onun görüşlerinden anladığımız kadıyla nesh olayının geçerli olduğu alan İslâm'ın şeriat alanıdır. Neshi de dar manada geleneksel anlayışta olduğu gibi, bir âyetin hükmünün veya manasının bir başka âyetle değiştirilmesi anlamında değil de, geniş manada, farklı şeriatlardaki hükümlerin değişmesi anlamında anlıyor. Bunu, "her resûl kavimlerini, kendinden önceki resûlün şeriatına uymaktan nehyediyordu" ibaresinden anlıyoruz.³⁷ Bu demektir ki, bazı şeyleri Allah bir grup insana emretmişken, diğerlerinden menetmiştir. Nitekim nesh konusunun açılımını Ebû Hanîfe'nin risâlelerini şerheden Beyâzîzâde (ö. 1098/1687) şöyle örnekendiriyor: "Hz. Âdem (a.s.) zamanında geçerli olan kız kardeşle evliliğin daha sonraki şeriatlarda ortadan kaldırılması, İbrahim (a.s.)'ın şeriatında sünnet (hutun) câiz iken daha sonra Musa (a.s.)'ın şeriatında vacip kılması, Yakup (a.s.)'ın şeriatında iki kız kardeşi birlikte nikahlamak câiz iken, daha sonraki şeriatlarda neshedilmesi bunlara örnektir. Ebû Hanîfe'nin, resullerin şeriatları çok ve

³² bk. Kerderî, *Mendakbu Ebî Hanîfe*, II, 138.

³³ Bağdâdî, Abdülkâhîr, *el-Fark beyne'l-Firak*, (tahk. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, 1990, s. 363.

³⁴ bk. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sadık*, II, 139-141.

³⁵ 3 Âl-i İmrân 67.

³⁶ bk. Mekki, *Mendakbu Ebî Hanîfe*, I, 309-310, 408.

³⁷ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Müteallim", s. 15.

muhtelifür. sözlü bunu işaret etmektedir.³⁸

Çok önemli bir husus da Ebü Hanîfe'nin din ve şeriat arasında ayrımı gitmesidir. O, bu farklılığı şu düşünceleriyle ortaya koyar. "Bilmiyor musun ki, Allah'ın resulleri, muhtelif dinlere mensup değillerdi. Hiçbiri kendi kavmine, kendisinden önce gelmiş olan resülün dinini terketmeyi öğretmemiştir. Çünkü, peygamberlerin dini birdir. Buna mukabil her resul, kendi şeriatına davet ediyor, kendinden önceki resülün şeriatına uymaktan nehyediyordu. Zira resullerin şeriatleri çok ve muhtelifür."³⁹ Bundan dolayı Allah Kur'an'da: "Sizin her biriniz için bir şeriat, bir yol tavîn ettik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı."⁴⁰ Bu düşüncelerden anlaşıldığı gibi Ebü Hanîfe'ye göre "şeriat", çeşitli cüz'î hükümler anlamındadır. Nitekim, müellifin, "her resül, kendi şeriatına davet edivor" cümlesinden bunu anlıyoruz. Bunun manası, her peygamberin kavmini kendisiyle gönderilen ahkâma uymaya bir çağrıdır. O halde bu ibarelerde söz konusu edilen şeriat, dinin ahkâm boyutudur.⁴¹

Ebü Hanîfe "din"i ise, şeriatın değişmez temelleri (inanç sistemi) manasında kullanmıştır. Bundan dolayı resuller muhtelif dinlere mensup değillerdir. Allah bütün peygamberlere tevhid (inanç esasları) demek olan dinin ikâmesini, dinlerini tek bir din kıldığı için de ayırmamalarını emretmiştir: "O size dinden Nuh'a emrettiğini, sana vahvettiğini, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğini, dinî doğru tutun ve ondan ayrılmaya düşmeyin diye kanun yaptı."⁴² Yani, Allah'ın dinî değiştirilemez. O halde, din sâbit, şeriat ise değişkendir.⁴³ Hâliyle, Ebü Hanîfe'ye göre, nesh ve tebdil, dinin temellerinde değil, ahkâm/şeriat boyutunda gerçekleşir. Şüphesiz günümüzde asıl ve fer' çevresinde cereyan eden pek çok münakaşaya bu görüşler ışık tutacak ve ilham kaynağı olacaktır.

Bir başka konu da hadislerin anlaşılması ile ilgilidir. Bilindiği gibi, Müslüman tecrübede geleneksel hadis metodolojisi bütünüyle isnad zincirindeki bireylerin kişisel güvenilirliği üzerine temellendirilmiştir. Her ne dense hadis metninin akli, mantıkî ve tarihsel olgular açısından eleştirisinden kaçınılmıştır. İşte Ebü Hanîfe ihmal edilen bu ikinci sorun üzerinde oldukça açıklayıcı bir yöntemi önerir. Hadislerin metninin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini daha doğru bir yöntem olarak önerir ve kendisi de bizzat bunu uygular. Örneğin, kendi-

sine, "mümin zina edince, haşından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır, sonra tevbe edince iman kendisine iade edilir"⁴⁴ hadisini rivayet eden kimseler için ne dersiniz? sorusuna, şu cevabı verir. Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz. Onların rivâyet ettikleri bu haber Kur'an'a muhâlifür, diyor Ebü Hanîfe. Çünkü Allah Kur'an'da: "Zina eden kadın ve erkek,"⁴⁵ âyetinde: zâni ve zâniye-den iman vasfını nefyetmemiştir. Ayrıca, "sizden fuhşu irtikâp edenlerin her ikisini de..."⁴⁶ âyetinde Allah, "sizden" kaydı ile Yahûdî ve Hristiyanları değil, Müslümanları kastetmektedir. O halde Kur'an hilâfına, Hz. Peygamberden hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamberi reddetmek veya tezkîp etmek demek değildir. Bilâkis Hz. Peygamber adına bâtıl reddeden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygambere değil, nakleden kimseye döner,⁴⁷ şeklinde görüş belirterek, hadislerin anlaşılmasında çok güzel bir yöntem geliştirir.

Ebü Hanîfe, şirk yurdunda yaşayan bir kimsenin, İslam'ı doğru bir şekilde öğrenebilecek kişi ve sahîh kaynaklardan yoksun olması halinde, Allah'ı akulla bilmesini yeterli görür. Ayrıca, böyle bir coğrafyada yaşayan bir mümin, eğer İslam'ı mücmel olarak kabul eder, farzları ve amelleri bilmediği, Kur'an'ı ve İslam'ın gereklerini ikrar etmediği halde Allah'ı ve imanı kabul eder ve imanın icaplarını ikrar etmeden ölürse, o kimsenin mümin olduğuna hükmeder.⁴⁸

Kur'an'ın anlaşılması konuları arasında bir başka mesele de "tenzil ve te'vil" ilişkisidir. Ebü Hanîfe, "tenzil" kavramıyla Kur'an'ın metnini, "te'vil" kavramıyla da onun yorumunu kasteder. O, âyetin tenzili reddetmemek şartıyla te'vilde hata eden kimseyi tekfir etmez. Ancak bir kimse, te'vili tenzilin aynı olan âyetleri inkar ederse, kafir olur, görüşünü, yukarıdaki genel görüşünden istisna tutar.⁴⁹

Bilindiği gibi Ebü Hanîfe'nin hayatı, insanın eylemlerini hiçe sayan ve yaptıklarının faturasını, tamamıyla Allah'a havale den Cebriyye ve insanı eylemlerinde sorumlu saymak adına, Allah'ın fiillerini tamamen inkâr eden Mu'tezile gibi kelâmî ekollerin kurucularının zamanında geçti. Bunu Hâricilik Mürcî ve Şia gibi akımları da eklemek mümkündür. İmâm-ı Azam'ın

38 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 333.

39 Ebü Hanîfe, a.g.e., s. 15.

40 5 el-Mâide 48.

41 bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 332.

42 42 es-Sûrâ 13. Ayrıca şu âyetlere de bakınız. 21 el-Enbiyâ 25: 30 ar-Rûm 30.

43 Ebü Hanîfe, a.g.e., s. 16.

44 bk. Ebü Davud, *Sünen*, es-Sünen 15; Tirmizî, *Sünen*, el-İman 11.

45 24 en-Nûr 2.

46 4 en-Nisâ 15-16.

47 Ebü Hanîfe, "el-Âim ve'l-Hâfızat", s. 31-32.

48 Ebü Hanîfe, "el-Fikmü'l-Ehvar", s. 45.

49 Ebü Hanîfe, a.g.e., s. 46, 55.

risâleleri incelendiğinde bütün bu akımların değişik konularda geliştirdikleri görüşlerine dolaylı veya doğrudan cevaplar verilerek eleştirildiği görülür. Örneğin, Ebü Hanîfe, insanın özgürlüğü konusunda rakiplerinden çok farklı bir inanç biçimini taşır. Ona göre, varlıklar hakkında Allah'ın Levhü Mahfûz'daki yazısı, hüküm olarak değil, vasfı olarak yazılıdır.⁵⁰ Eğer hüküm olarak yazılmış olsaydı, o halde ilahî takdirin anlamlı olması tartışmaya açıktı. Halbuki, ilâhî takdirin anlamlı olabilmesi, insanın yapıp-etmede sorumluluklar yüklenbilmesi için eylemlerinde özgür bırakılması gerektirdi. İşte Ebü Hanîfe, böyle bir özgürlükten yana tavır koymaktadır. O, "vasfı olarak yazılıdır" ifadesiyle, Allah'ın, geleceği/istikbâli, belirlenmiş bir olaylar düzeni olarak değil, açık bir imkanlar alanı olarak tücelendirilmiş olduğunu kasdeder. Şüphesiz bu görüş, İslâm'ın liberal bir yorumu için özgün bir çıkış noktası olarak görülebilir. Aynı zamanda 'Allah'ın bilgisi' konusunu açıklamaya yönelik ipuçları da verir.

Ebü Hanîfe, yaşadığı yüzyılda terör ve şiddete başvurarak Müslümanların kanını dökmeyi helâl ve mübah gören Hâricî düşünce ve geliştirdikleri iman anlayışıyla, İslâm toplumlarında "ne kadar günah işlersen işle imana zarar veremez" anlayışını deklare etmesi sebebiyle ahlâklığın düşüş ve çöküşüne hizmet eden Mürcie ile fikrî ve akîdevî temelde kalmak şartıyla kıyasıya tartışmalara katılmıştır. Sadece polemikler yapmakla kalmayan Ebü Hanîfe, görüşlerini yazılı bir düzeyde risâlelerine de aktarmıştır. Bu hususta bazı örnekler şöyledir: Ebü Hanîfe'ye göre, bir Müslüman, helâl saymaması şartıyla, büyük günahlardan herhangi birini işlemesiyle kafir sayılmaz. Bu durumdaki bir kimseden iman ismi kaldırılmaz, ona gerçek anlamda mümin denilmez. Bir müminin kafir olmaması beraber günahkar olması caizdir.⁵¹ Görüldüğü gibi Ebü Hanîfe, iman ve amelî birbirinden ayrı olarak değerlendirmiştir. Yine o, "günahlar, mümine zarar vermez, demeyiz. Aynı şekilde günah işleyen kimse cehennemde girmez de demeyiz" şeklinde Mürcie'nin iman anlayışını reddederken; "dünyadan mümin olarak ayrılan kimse, fâsik da olsa cehennemde ebedî kalacaktır, demeyiz" görüşüyle de Mu'tezile'nin iman anlayışını eleştirir.⁵² O, İslâm alanını daraltan zihniyetlere karşı çıkar ve kolay kolay tekfir lafzını telaffuz etmez. Bu konuda onun bakışı açısı şöyledir: "Kible ehli mümindir. Onları terk ettikleri herhangi bir farızadan dolayı inandan çıkmış kabul etmem. İmanla birlikte bütün farızaları işlemekle Allah'a itaat eden kimse bize

göre cennet ehlidir. İman ve amelî terkeden kimse ise, kafir ve cehennemlidir. İmanı bulunduğu halde, farızaların bazısını terkeden kimse, günahkar mümindir. Onun azap görmesi, yahut affedilmesi Allah'ın dilemesine bağlıdır."⁵³

Ebü Hanîfe, muhtasar olan Akâid ve Kelâm risâlelerinde kendi döneminde yaygın olan ve doğrudan İslâm inanç sistemini bozmaya ve doğru bir şekilde dinî anlama ve yorumlamaya engel olabilecek olan görüş ve inanç sahiplerine değişik cevaplar vermiştir. Onun risâlelerinden anladığımız kadarıyla bu çabası, sadece itiraz alanıyla sınırlanmaz. Yerine göre Müslümanların din anlayışının sağlıklı olabilmesi için istikameci verme babında da görüşler sarfettiği görülmektedir. Biz yukarıda önemli gördüğümüz ve bugün de hâlâ güncelliğinden bir şey kaybetmeyen bazı konularda onun ne düşündüğüne değindik. Özellikle günümüzde İslâm düşüncesi alanında ortaya çıkan yönetsel bazdaki kimi sorunlara cevap bulmada onun kelâm mirasından yararlanabileceğimize işaret etmiş olduk. Risâleler okunduğunda görülecektir ki, "Sistematik Kelâm"ın ilk defa onun tarafından temellerinin atıldığı kabul edilecektir. Bu makaleden kasdınız, doğrudan Ebü Hanîfe'nin kelâmî görüşlerini incelemek olmadığı için çok fazla detaylara inmedik. Bunları hatırlattıktan sonra, şimdi de asıl konumuzun ikinci kısmını oluşturan el-Fıkhü'l-Ekber adlı eserin senet ve metin tenkidi bakımından incelenmesine dönebiliriz.

II. "EL-FİKHU'L-EKBER" ÇEVRESİNDE YAPILAN BAZI TARTIŞMALAR

Bilindiği gibi İmâm-ı Azam lakabı ile ma'rûf olan Ebü Hanîfe'nin eserleri, yaşadığı çağın ruhuna uygun olarak rivâyet tarihiyle başkaları tarafından nakledilmiş ve yetiştirdiği öğrencileri kanalıyla da bize kadar intikal etmiştir. Zira o asırda Müslümanlar kitap olarak ellerinde yalnızca Kur'an-ı Kerim'in bulunmasını arzu ediyorlardı. Bu asırdan itibaren âlimler, Hz. Peygamberin hadislerini yazmağa ve fetvaları toplamağa başladılar. Bunlar daha çok, müçtelidün kendisi müraacaat etmek için hazırladığı notlar kabilinden oluyordu. Buna, Ebü Hanîfe döneminde yaşamış olan bazı âlimlerin kaleme aldıkları ders notları şeklinde ortaya çıkan risâleleri örnektir. Bunlar arasında şu çabalar sayılabilir: Örneğin, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/719) ve Zeyd b. Ali Zeynelâbidin (ö. 122/740) Kaderiyye fırkasını eleştirmek için birer risâle yazmışlardır. Bunlara ek olarak Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Ömer b. Abdülaziz'in risâlesine cevaben yazdığı 'Kader risâlesi' ve Cafer b. Muhammed es-Sâdık'ın (ö. 148/765) kendi döneminde yaygın olan Kaderiyye,

⁵⁰ Ebü Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber", (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 67.

⁵¹ Ebü Hanîfe, a.g.e., s. 69.

⁵² bk. Ebü Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber", s. 69.

⁵³ Ebü Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber", (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul, 1981, s. 80-81.

Havâriç ve Ravâfız'ın gûlatını reddeden risâleler yazdıkları bilinmektedir.⁵⁴

Ebû Hanîfe'nin zamanımıza kadar intikal eden, bilinen eserleri -Müsned hâriç- el-Fıkh'u'l-Ekber, el-Fıkh'u'l-Ebsat, el-Âlim ve'l-Müteallim, er-Risâle, el-Vasiyye⁵⁵ Kelam ve Akâide dairdir. Biraz sonra değineceğimiz gibi, bazıları, Ebû Hanîfe'nin kendi el yazısıyla zamanımıza kadar gelen eseri yoktur, diyerek ta'rizde bulunmaktadır ki, bu her şeyden önce İmâm-ı Azam'ın taşıdığı künyeye aykındır. Hanîf, Irak lûgatına göre, bir çeşit yazı takımına denir ki, Ebû Hanîfe bunu devamlı yanında taşıdığından bu künye ile künyeleşmiştir. Yoksa İmâm'ın, Hanîf veya Hanîfe isminde bir çocuğundan hiçbir kaynak bahsetmez.⁵⁶

Ebû Hanîfe'nin Akâid ve Kelâm'a dair görüşlerini açıklayan risâleleri konusunda genel kanı, bu risâleleri bizzat kendi eliyle yazmadığı, öğrencilerinin notlarından oluştuğu yolundadır. Halbuki istisnai durumlar da vardır. Ebû Hanîfe, kendisi hakkında Mürcie'den olduğu hususundaki suçlamaları reddetmek için Basra'lı âlim Ebû Osman el-Betti'ye (ö.143/760) hitaben er-Risâle adlı eserini bizzat kendisi yazdığı rivâyet edilmiştir.⁵⁷ Tarihi kayıtlardan öğrendiğimize göre Ebû Hanîfe'nin yukarıda söz konusu ettiğimiz risâlelerden ayrı olarak fıkıh konularına dair 'Kitabu'r-Rehn' adlı bir eseri olduğu bilinmektedir.⁵⁸ Öte yandan İbn Nedim (ö. 385/995) el-Fihrist'inde "Kitabu'r-Redd ale'l-Kaderiyye" adlı bir başka eserden bahsederse de⁵⁹ bu eser büyük bir ihtimalle Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin işaret ettiği gibi el-Fıkh'u'l-Ekber'in diğer bir adıdır.⁶⁰ Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) ise, er-Redd a'le'l-Kaderiyye'nin Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd'a (ö. 212/827) ait olduğunu zikreder.⁶¹

⁵⁴ bk. Bağdâdî, a.g.e., s. 363.

⁵⁵ Ebû Hanîfe'nin bu beş risâlesi, müsnedlerinde ve onun hakkında yazılmış menâkıb kitaplarında yer alan itikadi konuları kelâm kitaplarının geleneksel tertibine göre Beyazîde tarafından Usûlu'l-Münife adlı eserde bir araya getirilmiştir. Bu eser, İlyas Çelebi tarafından tahkik ve tercüme edilerek bir arada yayımlanmıştır. bk. Beyazîde, Ahmed b. Hasan, *el-Usûlu'l-Münife li'l-Imâm Ebî Hanîfe*, (tahk. ve terc. İlyas Çelebi) İstanbul, 1996. Müellifin "İşâretü'l-Merâm min İbâdâtü'l-İmâm" adlı eseri ise, "Usûlu'l-Münife"nin kerâmet ve istidrac bahsine kadar olan bölümünün şerhidir.

⁵⁶ Heysemî, İbn Hacer, *Menâkıb-ı İmâm-ı Azam*, (çev. Ahmet Karadut), Ankara, 1982, s. 53, 214.

⁵⁷ Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), E.J. Brill; Leiden, 1967, III, 32.

⁵⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâdî*, XIII, 342.

⁵⁹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 284-285.

⁶⁰ Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlu'l-Din*, İstanbul, 1928, s. 308; a. mlf., el-Fark, s. 323.

⁶¹ Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşf'uz-Zunûn*, Ankara, 1941, I, 839.

Bu makalemizde söz konusu edeceğimiz el-Fıkh'u'l-Ekber adlı risâleye gelince, bazı kimseler bu risâlenin ona nispeti konusunda şüpheler uyandırmakta ve bu risâlenin ona ait olmadığını ileri sürebilmektedirler. Bunlar, değişik fıkralara mensup olan, ehl-i sünnetin görüşlerini bozmak isteyen kötü niyetli kimseler olabileceği gibi, tamamen bilimsel bir zihniyet taşıyan iyi niyetli araştırmacılar da olabilir. Bir başka iddia sahiplerine göre, tamam el-Fıkh'u'l-Ekber, Ebû Hanîfe'ye aittir, ama, sonradan bu eserin muhtevasına müdahaleler yapılarak onun döneminde olmayan konular eklenmiştir. Biz bu makalemizde her iki görüşün iddialarını araştırmaya çalışacağız.

A. el-Fıkh'u'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye Nispeti Doğru mudur?

"el-Fıkh'u'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye nispeti, ulema arasında tetkik ve bahs konusudur. Ulema bu eserin Ebû Hanîfe'ye nispetinin doğruluğu konusunda ittifak etmiş değildir. Hatta Ebû Hanîfe'nin en hararetli taraftarları olan ve onun eserlerinin sayısını ziyadeleştirmek isteyen muhipleri bile bu hususta ittifak iddiasında değildiler,⁶² diyen Muhammed Ebu Zehra'nın görüşü, nesnel bir yaklaşım olarak görülmektedir. Zira ehl-i sünnet âlimleri arasında bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda hiçbir tartışma yoktur. Tartışmayı başlatanlar, Mu'tezile ekolüne mensup olan kimselerdir. Bezzâzî (ö. 827/1424), ünlü "Menâkıbu Ebî Hanîfe"sinde gerek el-Fıkh'u'l-Ekber ve gerekse el-Âlim ve'l-Müteallim adlı eserler konusunda şu şekilde bir savunma yapar: "Ebû Hanîfe'nin tasnif edilmiş bir kitabı yok diyecek olursan, ben de cevaben derim ki, bu Mu'tezile'nin sözüdür. Onlar, Ebû Hanîfe'nin ilm-i Kelamla ilgili hiçbir kitabının olmadığını iddia etmektedirler. Bundan amaçları, el-Fıkh'u'l-Ekber ve el-Âlim ve'l-Müteallim adlı eserlerinin onun olmadığını ortaya atmaktır. Halbuki (Ebû Hanîfe) bu eserlerinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kaidelerinin çoğunu açıklamıştır. Mu'tezile'nin davası, onu kendilerinden göstermek arzusudur. Onlar (Mu'tezile) bu kitap (el-Fıkh'u'l-Ekber), "Ebû Hanîfe el-Buhârî"nin derler. Böyle bir iddia açıkça hatadır/karıştırmadır," diyen Bezzâzî, "ben bu iki kitabı (el-Fıkh'u'l-Ekber, el-Âlim ve'l-Müteallim) da Allâme Kürdî İmâdi hattıyla gördüm. Her ikisinde de bunların Ebû Hanîfe'nin olduğunu yazıyordu. Ulemânın çoğu bunun üzerinde birleşmişlerdir" görüşüne yer verir.⁶³

Ebû Hanîfe'nin mütekellim oluşu ve el-Fıkh'u'l-Ekber adlı risâlenin ona aidiyetiyle ilgili olarak bazı âlimlerin görüşleri şunlardır:

⁶² Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 193.

⁶³ Kerdî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, II, 122, 161-162.

Ebû Ca'fer et-Tahavî (ö. 321/933), "*Akide'tü'l-Tahavîyye*" adlı eserinin girişine: "Bu ümmetin meşhur fakihleri olan Ebû Hanîfe, Ebu Yusuf (ö.183/709) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin (ö.189/805) görüşlerine göre Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesinin bir değerlendirmesini yapacağım" şeklinde başlar.⁶⁴ Tahavî, Ebû Hanîfe'nin iyi bir takipçisidir. Bu risâleyi şerheden Ebu'l-İzz (ö.792/1389) ise, "Usûlü'd-Dîn ilmi ilimlerin en şerefliisidir, İlmün şerefi, malumun şerefiyledir. O da fîrû' fîkhuna nispetle el-Fikhu'l-Ekber'dir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe dinin asıllarına dair sözlerini topladığı evmaka, "el-Fikhu'l-Ekber" demiştir" şeklinde bir açıklama getirir.⁶⁵

Abdülkâbir el-Bağdâdî (ö.429/1037) ise, *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinde Ebû Hanîfe'yi ilk kelam âlimleri arasında sayar ve onun "el-Fikhu'l-Ekber" adını verdiği bu risâleyi, Kaderiyye'yi red için yazılmış bir eser olarak kaydeder.⁶⁶

Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni (ö.471/1078) ise, el-Âlim ve'l-Müteallim adlı eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu ayrıca bu eserde ilhâd ve bid'at ehlini susturucu kesin deliller bulunduğunu söyler ve arkasından da Ebu Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) rivayetiyle gelen el-Fikhu'l-Ekber'in güvenilirliğinin sahil bir isnada dayandığını ekler. Ayrıca, ehl-i bid'atı reddetmek için yazılmış olan el-Vasiyye isimli risâleyi de Ebû Hanîfe'ye nispet eder. Müellife göre, el-Fikhu'l-Ekber, el-Âlim ve'l-Müteallim ve el-Vasiyye isimli eserler Ebû Hanîfe'nindir.⁶⁷

Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099), el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fikhu'l-Ekber gibi eserleri Ebû Hanîfe'ye nispet eder. Onun bu eserleri, ehl-i bid'at ve sapıkların görüşlerini susturmak ve dinin temel inanç esaslarını öğretmek için kaleme aldığı da zikreder.⁶⁸ Özetle, ünlü Mâtürîdî Kelam bilgini **Ebu'l-Muîn en-Nesefî** (ö. 508/1115) gibi daha pek çok âlim, eserlerinde Ebû Hanîfe'nin hem el-Âlim ve'l-Müteallim ve hem de el-Fikhu'l-Ekber adlı eserlerine atıflarda bulunmuşlardır.⁶⁹

Bütün bu görüşler el-Fikhu'l-Ekber adlı eserin İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye ait olması konusunda görüş

birliğinin var olduğuna bir delildir. Özellikle de müellife nispeti bakımından araştırdığımız el-Fikhu'l-Ekber, Ebû Hanîfe'ye nispeti doğru olmakla birlikte, diğer risâleleri de gözönünde tutularak söylemek gerekirse, tam bir kelam risâlesidir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi bir büyük kelam bilgini bile "Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinin muhtevâsından öğrendiğimize göre, kelâmî problemler çevresindeki araştırmaların, başta Ebû Hanîfe'nin el-Fikhu'l-Ekber adlı risâlesi olmak üzere, onun diğer kelâm risâleleri üzerine binâ etmiştir."⁷⁰ Bu bile, risâlelerin hem güvenilirliğine ve hem de İmâm-ı A'zam'a aidiyetine delâlet eder. Tam bir cedelci olan Mâtürîdî'nin başlıca çabası, Ebû Hanîfe'nin görüşleri için felsefî bir temel ortaya koymak ve bu görüşleri skolastik bir akıl yürütme ile desteklemektir.

B. el-Fikhu'l-Ekber'in Rivâyet Zinciri Bakımından Tahlili

el-Fikhu'l-Ekber, Ebû Hanîfe'nin itikadî konulardaki görüşlerini özlü bir şekilde veren ve Kelâm tarihi açısından değerli, özgün bir çalışmadır. Tarihi kayıtlardan öğrendiğimize göre bu eser bize çeşitli rivâyetlerle gelmektedir. Bunlardan biri Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammad; diğeri ise, öğrencilerinden Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdullah el-Belhî kanalıyla gelmiştir. İslâm âleminde oğlu Hammad kanalıyla gelen rivâyet el-Fikhu'l-Ekber; öğrencisi Ebû Mutî' kanalıyla gelen rivâyet ise el-Fikhu'l-Ebsat diye şöhret bulmuştur. Bazı Batılı araştırmacılar-ki, bunların başında müsteşrik A. J. Wensinck, L. Gardet ve M. Watt gelmektedir- Ebû Mutî' kanalıyla gelen nüshaya *el-Fikhu'l-Ekber I*, Hammad kanalıyla gelen nüshaya ise, *el-Fikhu'l-Ekber II* adını vermektedirler.⁷¹ Özellikle Wensinck ve Watt, Ebû Mutî' rivayetiyle gelen nüshanın Ebû Hanîfe'nin asıl görüşlerini arzettiğini ve dolayısıyla kendi hayatından çok sonra kaleme alınmış olamayacağını; Hammad rivayetiyle gelen nüshanın ise dilsel üslup ve muhteva açısından X. yüzyıla ait olabileceğini belirtmektedirler. Müellifler bu görüşlerini, örneklemeler yoluyla da delillendirmeye çalışırlar.⁷²

Matbû ve yazma bu her iki rivâyet arasında senet ve metin açısından bazı farklılıklar bulunmaktadır. Evvelâ senet açısından bu iki farklı rivâyeti tahlil edecek olursak önümüze şu gerçekler çıkmaktadır. Beyâzîzâde (ö.

⁶⁴ Babertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akide'tü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, (tahk. A. Aytekin), Kuveyt, 1989, s. 22.

⁶⁵ Ebu'l-İzz, Muhammed b. İzzeddîn, *Şerhu'l-Akide'tü'l-Tahavîyye*, Beyrut, 1988, s. 69.

⁶⁶ İb. Bağdâdî, Abdülkâbir, *Usûlü'd-Dîn*, s. 308.

⁶⁷ İb. İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer, *el-Tahvî'l-İlâhî*, (tahk. Kemal Yusufoğlu), Beyrut, 1983, s. 184.

⁶⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 3-4.

⁶⁹ Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tefsîrâtü'l-Ekber*, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, 1, 39.

⁷⁰ İb. Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. Fethullah Hülcy), Beyrut, 1970, s. 263-382.

⁷¹ İb. Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, s. 102-124; Watt, W. Montgomery, *İslam Dînîsîninin Teşkilî Davri*, (çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981, s. 164-166, 171, 175, 332-335, 354-357, 392; L. Gardet- G. M. Anawati, *Introducción a la Teología Musulmana*, Paris, 1970, s. 139-143.

⁷² İb. Wensinck, a.g.e., s. 264; Watt, a.g.e., s. 164, 166.

1098/1687) el-Fıkhü'l-Ebsat ve el-Fıkhü'l-Ekber adını taşıyan bu iki nüshanın rivayet zincirini şu şekilde vermektedir: Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed el-Kâsânî, Ebu Bekir Alâeddîn Muhammed b. Almed es-Semerkandî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, Ebû Mâlik Nasrân b. Nasr el-Huttelî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahyâ el-Fakîh, Ebû Mutî' Hakem b. Abdullah el-Belhî, İbrahim el-Gûrânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahyâ, İbn Mukâtil (Muhammed b. Mukâtil er-Râzî) İsmâ b. Yusuf, Hamâd b. Ebû Hanîfe.⁷³

Aralarında İbnü'n-Nedim, Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Fahrü'l-İslâm Ebû'l-Usr el-Pezdevî, Ebû'l-Yusr el-Pezdevî ve Ebû Şûcâ' en-Nasrî gibi ilk dönem âlimlerinin de bulunduğu müellifler, Ebû Hanîfe'ye "el-Fıkhü'l-Ekber" adlı bir risâle nispet ettikleri halde "el-Fıkhü'l-Ebsat"tan söz etmemişlerdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi müelliflerin el-Fıkhü'l-Ekber adını zikrederek yaptıkları alıntılarda sözü edilen her iki rivayetin de bazı muhtevalarına rastlanmakta, dolayısıyla bu iki rivayeti aynı isimle andıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Abdülber⁷⁴ el-Hatib el-Bağdâdî⁷⁵, Nureddin es-Sabuni⁷⁶ ve Cemâleddin el-Konevî⁷⁷ tarafından Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşler el-Fıkhü'l-Ekber'e uygunluk göstermektedir. Menâkıb kitaplarında da Ebû Hanîfe'ye el-Fıkhü'l-Ekber adlı bir eser nispet edilmekte, fakat rivayetten söz edilmemektedir. İbn Teymîyye⁷⁸ ve Kâtip Çelebi⁷⁹ ise el-Fıkhü'l-Ekber'in rivâsinin Ebu Mutî' el-Belhî olduğunu kaydetmektedir.⁸⁰

C. el-Fıkhü'l-Ekber'in Muhtevalarına Yöneltilen Bazı İtirazlar

Bazı çağdaş İslâm düşünürleri el-Fıkhü'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye nispetini doğru kabul etmekle birlikte, bu eserin muhtevalarında yer alan kimi konuların onun döneminde tartışma konusu yapılmadığını ve dolayısıyla sonradan eklemelerin yapılabileceği kanaatlerini ifade

etmektedirler. Bu bilgilerin başında Hint-alt kıtasından modernist İslamcı Şihî Nu'mânî (ö. 1332/1914) gelmektedir. O, el-Fıkhü'l-Ekber'in muhtevalarında yer alan cevher ve araz gibi felsefî terimlerin kullanılmasını, Halku'l-Kur'an meselesine geniş yer verilmesini sonradan ilavelere örnek olarak göstermektedir.⁸¹ Bir başka Mısırlı düşünür Ahmed Emin (ö. 1373/1954), el-Fıkhü'l-Ekber'in muhtevalarına sonradan bazı ilâveler yapıldığına dair kuşkularını dile getirmekle birlikte, açıkça bunların hangi kelâmî ve felsefî problemler olduğu konusunda bir görüş ortaya koymamaktadır.⁸² Ali Sami en-Nesâr (ö. 1980) ise, el-Fıkhü'l-Ekber'de yer alan: cevher ve araz gibi felsefî terminolojiye ait olan kavramların müteahhîrîn döneminin bir ürünü olduğunu savunur. Yine, ona göre, ma'îyye ve şey'îyye gibi kelâmî terimleri de muhtemelen mezkûr eserin nassına sonradan eklenmiştir. Zira, cevher, araz, had ve benzeri istidhâlât henüz Ebû Hanîfe'nin döneminde bilinmemektedir.⁸³ Gerçekten çağdaş İslâm düşünürlerinin bu iddiaları doğru mudur? Makalemizin bu merhalesinde sözü edilen iddiaları araştırmaya çalışalım.

a. Cevher ve Araz Mes'alesi

Bilindiği gibi Yunan felsefesine ait eserlerin büyük bir bölümünün belli bir sistematik çerçevede çoğullağı Abbasi Halifesi Me'mûn (ö. 198/813) döneminde, yani miladi dokuzuncu yüzyılda tercüme edildiği bilinmektedir. Bu tarihsel dönemden yola çıkan Şihî Nu'mânî gibi bazı müellifler, Ebû Hanîfe'nin 150/767 yıllarında vefat ettiğini hesaba katarak bir takım felsefî terminolojinin onun yaşadığı dönemin kültürel mirasını etkileme gücünü çok erken ve hatta zayıf bulma gibi bir sanıya kapılabilmişlerdir. Halbuki Araplar, birinci/yedinci asrın ortalarından hemen önce, Irak'ı fethettikleri zaman, Helenistik ilhûn canlı bir geleneği ile karşılaşmışlar. Irak ve eski Fars imparatorluğunun komşu bölgelerinde bir takım Hristiyan okulu veya üniversitesi vardı. Daha önce de değindiğimiz gibi bunların en önemlilerinin başında Cündîşpûr geliyordu. Orada tıp ve dinî ilimlerin, Nestûrî Hristiyanlarca öğretildiği bilinmektedir. Dersler Yunan tababet ve felsefesini ihtiva ediyordu. Ayrıca Emevîler döneminde tıp ve kimya alanına ait bazı eserler Süryanice'den Arapça'ya da çevrilmişti. Diğer taraftan sarayda doktor ve müşâvir olarak çalıştırılan birçok gayr-i Müslim bürokrat vardı ki bunlar, Helenistik düşüncenin okutulduğu o dönemin üniversitelerinden

⁷³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Mevâdî*, s. 6, kırs. a. mlf., el-Usûlü'l-Müfîdâ, s. 26, 28.

⁷⁴ İbn Abdülber en-Nemrî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, el-İmâkâ, Kâhîre, 1950, s. 163.

⁷⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdat*, XIII, 383.

⁷⁶ Sabunî, Nureddin, el-Kifâye, Süleymaniye Ktp. Laleli Nmr.432, vr. 86b, 89b, 129a, 177a.

⁷⁷ Konevî, Cemâleddin, el-Kalâid, Süleymaniye Ktp., Laleli Nmr. 2321, vr. 46b.

⁷⁸ İbn Teymîyye, *Der'ü Te'ârîzü'l-Akl ve'n-Nakl*, (nşr. M. Reşad Sâlim), Riyâd, 1981, VI, 263.

⁷⁹ Kâtip Çelebi, *Kasfû'l-Zunûn*, II, 1287.

⁸⁰ bk. Gölçük, Şerafettin-A. Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 1995, XII, 544; Çelebi, İlyas, *"Mukaddime"*, (Beyâzîzâde, el-Usûlü'l-Müfîdâ), s. 77.

⁸¹ Şihî, en-Nu'mânî Mevlânâ, *İmam Abu Hanifah Life and Work*, New Delhi, 1988, s. 94-96; Gölçük-Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber", DİA, XII, 545.

⁸² Ahmed Emin, *Duha'l-İshim*, Kâhîre, 1964, II, 198.

⁸³ Nesâr, Ali Sami, *İdnu'da Falsuffi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999, I, 331.

mezun olmuşlardı.⁸⁴ Bu bürokratlar, tahsil hayatları boyunca elbette Yunan felsefesine dair bir şeyler muhakkak okumuşlardır. Sarayda entelektüel düzeyde yapılan tartışmalara gerek konuşmacı ve gerekse tartışmacı olarak bu bürokratların katıldıkları düşünülmüşse, muhakkak ki, bunun tesirleri Basra ve Kufe'de kurulan fikir borsalarında yankı yapacaktır. Kuşkusuz bu tesirler, yazılı ve şifalı aktarım yollarından birisi veya her ikisi ile birlikte de olmuş olabilir. Bir başka bilimsel gereken husus da Ebü Hanîfe'nin aynı dönemlerde yaşamış olan Mu'tezile'nin ilk teorisyenci düşünürlerinden Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699), Gaylan ed-Dimaşki (ö. 126/743), Celnî b. Safvân (ö. 128/745) Vâsıl b. Ata (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd, (ö. 144/761), Bişr el-Merisi (ö. 218/833) gibi önde gelen kimselerin bazılarıyla muâsar, öte yandan kimileriyle de değişik konularda tartışmalar yaptığı bilinmektedir.⁸⁵ İlk dönemlerden itibaren eski felsefe kitaplarına muttali olan Mu'tezile, Suriye, Mısır, Fars ve Irak'ta oturanlar aynı düzeyde felsefî ve aklî ilimleri biliyordu. Suriye'liler ve Mısırlılar doğuda, Roma imparatorluğunun vârisi olan Bizans devletine tabi idiler. Orada Yunan ve Roma uygarlığıyla karışmış ve bütünleşmiş bir kültür deseni vardı. Muhakkak, söz konusu hâvzalarda yaşayanlar -Mu'tezile gibi- bu kültür ve medeniyetten etkilenmişlerdir.⁸⁶ Kaldı ki Ebü Hanîfe gibi mütekellimlerin de bundan etkilenmemesi ve haberdar olmaması düşünülemez. İşte bu sebeple, cevher ve araz gibi felsefî terminolojiye ait bazı kavramların el-Fikhu'l-Ekber'de yer almasında yadrganacak bir durum söz konusu olmadığı gibi, bu risalenin sıhhatine de gölge düşürülmüş olmaz. Çünkü antik çağ yunan düşünürlerinden bazılarının maddenin kadim olduğunu savunmaları kabul edilirse, muhakkak ki, materyalizme cevap verebilmek için kelam devreye girecek ve cevher ve araz gibi konuların hâdisiği tartışılacaktır. Kelam biliminin gayesi göz önünde tutulursa, cevher ve araz gibi kavramların kelama girmemesi anormal, girmesi ise gayet doğal karşılanması gerekir. Zira kişinin itikadî açıdan aleyhine ve lehine olan şeyleri bilmesi, el-Fikhu'l-Ekber'in bir gereğidir.

b. Mu'cize, Kerâmet ve İstidrac Gibi Mes'eleler

Muhammed Ebu Zehra, Ebü Hanîfe'nin el-Fikhu'l-Ekber adlı risalesinin muhtevasına yönelttiği eleştirileri

⁸⁴ Geniş bilgi için bakınız. İbn Cücel, *Tabakâtü'l-Erba ve'l-Hükema*, (tahk. Fuad Seyyid) Beyrut, 1985, s. 61; Watt, *İslam Düşüncesinin Tarihîsel Dönemi*, s. 229-231; Kumeyr, Y., *İslam Felsefesinin Kaynakları*, (çev. Fuhrredin Olguner), İstanbul, 1992, s. 122-133.

⁸⁵ bk. Kerderî, *Menâkıbı Ebî Hanîfe*, s. 201; Neşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 330; el-Mu'tak, el-Mu'tezile, s. 35-39.

⁸⁶ el-Mu'tak, *el-Mu'tezile*, s.48.

daha sesli dillendirir. Aynen o şöyle demektedir: "el-Fikhu'l-Ekber'de öyle meseleler görüyoruz ki, bunlar Ebü Hanîfe'nin asrında ve ondan önceki çağlarda söz konusu edilmiş şeyler değildir. Elimizde bulunan kaynaklardan hiçbirinde onun çağdaşlarından veya ondan öncekilerden birinin mu'cize, keramet ve istidrac arasındaki farkı anlatmaya teşebbüs ettiğini görmüyoruz. Halbuki el-Fikhu'l-Ekber'de şöyle deniliyor: "Peygamberlerin mucizeleri, evliyânın kerâmeti haktır. Fakat haberlerde geldiği üzere İblis, Firavun ve Deccal gibi Allah düşmanlarına ait olup da onların şimdiye kadar vukua gelmiş ve gelecek bulunan hallerine ne mu'cize ve ne de kerâmet deriz, bu hacetlerini yerine getirme demek olan istidrac'tır. Zira Allah düşmanların hacetini onları derece derece cezaya çekmek ve nihayet cezaya çarpmak kabilinden yerine getirir, onlar da buna aldanıp daha da azarlar. Bunlar caiz ve münkindür."⁸⁷ M. Ebu Zehra sözlerine devamla, evliyânın kerâmeti, kâfirlerden sadır olan hârikulâde haller, olağanüstü şeyler arasındaki farka dair bir söze o asırda cereyan eden tartışmalara tesadüf edemiyoruz, diyor. Müellife göre bunlar, İslam'da Tasavvuf meydana çıktıktan sonra kelam bilginleri arasında bahis mevzuu yapılmaya başlanmıştır. Ulema, ermiş evliyaya Allah'ın neler bahsettiğinden söz açılır, erenlerin olağanüstü hallerinden bahse daldılar. Bu cihet bizi, bu meselenin esere sonradan ilave olduğu zannına götürmektedir. Veyahut eser, Mâtürîdî ve Eş'arî görüşlerine göre o asırda yeniden yazılmıştır.⁸⁸

Ebü Hanîfe'nin züht ve takva sahibi olması, tarikat silsilelerinde önemli bir yeri olan Câfer es-Sâdik'la (ö. 148/765) ilmi görüşmelerde bulunması, onun hayatının son iki yılında tasavvufa yöneldiği ve bu dönemi kastederek, "iki yıl olmasaydı Nu'man helâk olmuştu" dediği şeklinde bazı iddiaların ileri sürülmesine zemin hazırlamıştır. Ancak yaşadığı yıllar züht ve takva dönemi olduğu ve tasavvufun ayrı bir disiplin halinde henüz ortaya çıkmadığı düşünülmüşse⁸⁹, acaba, "evliyânın kerâmeti haktır" sözü, tasavvufa meşrûyet alanı açmak isteyen çevreler tarafından el-Fikhu'l-Ekber'e sonradan eklenmiş olamaz mı? Bir başka açıdan böyle bir söz söylemek ya da bir takım hârikulâde olaylara temas etmek illâ da problem ortaya çıktığı zaman mı gündeme gelir, bu Ebü Hanîfe'nin ileri görüşlülüğünün de bir alâmet-i fârikası olamaz mı? Şimdi de sorduğumuz bu sorulara cevap bulmaya çalışalım.

Tasavvuf tarihinde hicretin ilk iki asrı, bireysel felsefî manada züht dönemi olarak kabul edilir. Bu dönemde

⁸⁷ M. Ebu Zehra, *Ebü Hanîfe*, s. 194.

⁸⁸ M. Ebü Zehra, Aynı yer.

⁸⁹ Uzunpostalci, Mustafa, "Ebü Hanîfe", DİA, İstanbul, 1994, X, 133.

zühre ve ibadette ileri giden kimselere, zâhid, âbid, fakir ve nâsik gibi isimler veriliyordu. Müslüman tecrübede henüz kurumsallaşmış tasavvuf anlayışının geçerli olmadığı bu dönemde, bireysel felsefi manada yaşanan zühre hayatının kalbi, Basra'da atıyordu. Bilindiği gibi, menşei itibarıyla kelim ve ahlak ilimleri alanında olduğu gibi zühre ve tasavvuf ilimleri alanında da en meşhur sima Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) kabul edilir. O yıllarda zâhidlik, sadece Basra'da değil, hatta Kûfe, Medine ve Horasan'da da yayılmıştı. Süfi lakabıyla tanınan ilk zat Kûfe'li Ebû Hâşim es-Süfî (ö. 150/767)'dir. Diğer taraftan Kûfe, manevî ilimlerin vârisi olarak kabul edilen Arâmî kültürünün etkisi altında bulunuyordu. Bu tesir, Kufe zühre (tasavvuf) anlayışında, ilahî sevgi konusunda kendini göstermiştir. Arâmî kültürü, milâdî ilk altı asırda oluşmuş, Yunan ve Fars felsefesinden olan doğu felsefî düşüncesinin bir uzantısıydı. Aristo felsefesi, Yunan tıp ve kimyası ile İran metafiziğinin bir sentezi olan bu kültür, Arapça'ya tercüme edildiğinde gnostik meselelerde hem irfanî hayata ve hem de kelâmî düşünceye etki etmiştir.⁹¹

Diğer taraftan hicrî I. ve II. asırlarda yaşamış olan başta Üveys el-Karânî (ö. 37/657), Cafer-i Sâdık ve Ebû Hâşim es-Süfî (ö. 150/767) gibi zâhidler, Ebû Hanîfe'nin muâsır sayılırlar. Bu ve benzeri zatların her biri tasavvufun ana konularından herhangi birine ağırlık vermişler ve tasavvufî anlayışın temelini atmışlardır. Hicrî III. ve IV. asırlarda kurumsallaşacak olan tasavvufa şüphesiz bu bireysel çabalar büyük etkilerde bulunmuşlardır.

M. Ebû Zehrâ'nın mu'cize, kerâmet vb. gibi hârikulâde olaylarla ilgili tartışmalar, Ebu Hanîfe döneminde yoktu. Bunlar sonradan çıkan tartışmalardır, el-Fıkhü'l-Ekber'de yer alan bu ve benzeri konular sonradan eklenmiştir. Şeklindeki ifadelerine gelince, evvelâ hârikulâde olay nedir? Bunu tanımladıktan sonra M. Ebû Zehrâ'nın itirazlarında bahkılık payının olup olmadığını tartışalım. Hârikulâde olay, tabiat kanunlarının işlerliğini durdurmak, geçerliliğini sekteye uğratmak ve tesirliğini geçici bir zaman için, belli kişi ve olaylara mahsus olmak üzere durdurmak suretiyle ortaya çıkan olağanüstü hâdiselere denir. Eğer hârikulâde olay, nübüvvet davasında bulunan bir peygamberin elinde zühre ederse, buna "nru'-cize": Allahu Teâlâ ve sıfatları hakkında marifet ve bilgi sahibi olan, ibadet ve taatlara sürekli olarak riâyet eden, günah ve kötülükten daimi surette kaçınan, hazzlara, şehvet ve hırslara dalmaktan uzak duran velilerde, peygamberlik davasında bulunmamak şartıyla ortaya çıkarsa, buna "kerâmet": iman ve iyi amelle ilgili bulun-

mayan inkara şartlanmış kimselerde zühre eden hârikulâde olaylara "istidrâç" ve "mekr" adı verilir.⁹² Şüphesiz sözünü ettiğimiz bu hârikulâde olayların Kur'an ve sünnette temelleri vardır.⁹³ Burası için epistemolojik boyutudur. Eserlerinden öğrendiğimiz kadarıyla aklı ve naklî delillerden istinbat yöntemiyle birçok akide ilkesi formüle eden Ebû Hanîfe, Kur'an'da olgusal düzeyde geçmekle birlikte kavramsal olarak geçmeyen mu'cize ve kerâmet gibi kavramları niçin geliştirememiş olsun? Ayrıca bu kavramları, yaşadığı yüzyılda aynı zamanda zühre de kalesi durumunda olan Kûfe'de yaşayan zâhidlerden de duymuş olamaz mı? Niçin bu ihtimalleri göz ardı ediyoruz? Kaldı ki, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkmış ve ilk öncüler Ebû Hanîfe ile çağdaş olan Mu'tezile ekolü, peygamberin nübüvvetine delâlet etme bakımından mu'cizeyi kabul eder. Mu'cizeden anladıkları ayrı bir tartışma konusudur. Onların kahr ekseriyetine göre mu'cize, sadece, Kur'an'ın metin bağlamında icaz yönüyle değil, sadece mesaj yönüyle sınırlanmıştır. Bu sebeple onlar, bir takım kimselerde cereyan ettiği söylenen kerâmet, sihir ve kehânet gibi hârikulâde olayları reddederler. Kâdî Abdülcabbâr'dan (ö. 415/1024) öğrendiğimize göre, hicrî II. yüzyılda yaşamış olan ilk Mu'tezilî düşünürler arasında bu konular tartışılmıştır. Bu tartışmayı yapanlardan birisi de Celm b. Safvan'dır.⁹⁴ Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Celm b. Safvan, Ebû Hanîfe'nin muâsır ve onunla birçok kelâmî tartışmalar yapmıştır. O halde hârikulâde olay ve oğulların el-Fıkhü'l-Ekber'e sonradan Mâtürîdîler ve Eş'arîler eliyle sokulmuş olduğu iddiası, bana göre ikna edici ve inandırıcı değildir.

c. Hz. Peygamber'in Ebeveyniyle İlgili Olarak Yer Alan İfadeler Arasındaki Farklılıklar Mes'elesi

Bir başka konu da Hz. Peygamberin anne ve babasının âhıretteki durumuyla alakalı olarak el-Fıkhü'l-Ekber nüshaları arasında yer alan farklı ifadeler sorunudur. Örnek olarak Resûlullah (a.s.)'ın ebeveyni, Aliyyü'l-Karî (ö. 1014/1605)'nin el-Fıkhü'l-Ekber şerhinde, "kâfir üzere"⁹⁵, Ebû'l-Müntehâ'nın (1000/1592) şerhinde ise "câhilîyye üzere"⁹⁶ vefat ettikleri söylenmektedir.

⁹¹ Geniş bilgi için bakınız. Taftazânî, Sadek'dîn, *Şerhü'l-Akaid*, (haz. Süleyman Hudâg), İstanbul, 1982, s. 314-315.

⁹² Örneklendirmeler için bakınız. Taftazânî, a.g.e., s. 314-315; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 228.

⁹³ Kâdî Abdülcabbâr, b. Ahmed, *el-Muğnî fî Fihrih't-Tevhid ve'l-Adl: el-Tanehîd ve'l-Mu'cizat*, (tahk. M. El-Hudayri-Muhammed Kâsum), Kâhire, 1965, XV, 242, 257, 258-270.

⁹⁴ Aliyyü'l-Karî, *Şerhu Fıkhü'l-Ekber*, Beyrut, 1984, s. 161, karşı Beyâzîzâde, *Usûlü'l-Münfâ*, s. 143.

⁹⁵ bk. Ebû'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, İstanbul, 1984, s. 30.

⁹⁶ bk. Neşâr, Ali Samî, *Menâhicü'l-Bakinde Mültefekkerü'l-İslam*, Beyrut, 1965, s. 81; karşı, A.İ.İ., Ebû'l-Alâ, *Tasavvuf*, (çev. E. Demireli-A. Kartal), İstanbul, 1996, 31; Türer, Osman, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 76.

Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) Resûlullah'ın anne ve babası konusunda mevcut rivayet farklılıklarına değinerek şöyle bir yorumda bulunur: "Bazı el-Fikhu'l-Ekber nüshalarında, 'Hz. Peygamberin ebeveyni, *'fitrat üzere ölmüştür'* ibaresi yer alır. Fitrat kelimesi Küfî yazısıyla 'ile'l-küfr' (küfre) tahrif yoluyla dönüştürülmesi kolay olduğu için istinsah yoluyla böyle bir hata işlenmiştir. Halbuki ekseri nüshalarda, *'mâ mâta ale'l-küfr/küfür üzere ölmедiler'* ibaresi yer alır. İmâm-ı A'zam, Peygamber Efendimiz'in anne ve babası küfür üzere ölmедiler, diyerek *'Benim babam da senin babam da ateştedir'* şeklinde rivayet edilen hadisî sıhhatini reddetmiştir.⁹⁶ Zira bir kişiyi cehennem ateşine atmak için kesin delil gerekir. Bu husus ameli bir konu olmadığından, zannî delil ile yetinmek doğru değildir. İhyâü Ulûm ile Kâmus'un şârihi Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, el-İntisâr adlı eserinde şöyle demektedir: el-Fikhu'l-Ekber'in bir nüshasını, hocam Ahmed b. Mustafa el-Halebi'de gördüm. Resûlullah'ın ebeveyninin küfür üzere öldüğü şeklindeydi. Eseri istinsah eden kişi, *'mâ mâta ale'l-küfr'* ibaresinde bulunan birinci mâ'yı *'-ki, mâ-i nâfiyedir-* zâid zannederek hafzetmiş, böylece de el-Fikhu'l-Ekber'in hatalı nüshaları yayılmaya başlamıştır. Ayrıca, Mısır, Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye'de bulunan en eski iki nüsha ile, Medine'de Şeyhu'l-Islam Ârif Hikmet Kütüphanesi 226, numarada kayıtlı bulunan yine iki eski nüsha, sözlerimizin delilidir. Aliyyü'l-Kârî de Şerhu Fikhu'l-Ekber'i yazarken, bu hatalı nüshaya istinat ettiğinden, Resûlullah'ın ebeveyni hakkında edep dışına çıkmıştır.⁹⁷

Zâhid el-Kevserî'nin sözünü ettiği Şeyhu'l-Islam Ârif Hikmet Kütüphanesi 226, numarada kayıtlı bulunan el-Fikhu'l-Ekber risâlesi, benim şahsî kütüphanemde de mevcuttur. Kevserî'nin dediği gibi bu nüshada, *'Hz. Peygamber'in ebeveyni fitrat üzere vefat etmiştir: Ebu Talip ise küfür üzere ölmüştür'* ibarelerine rastlıyoruz. Ama ibarede açıkça görüldüğü gibi bir keline üzerinde karalamalar/oyunmalar yapılmış ve bu karalamaların/oyunmaların üzerine *'ale'l-fitra (i)'* lafzı eklenmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu tartışmanın, ibareler üzerinde de fiilî müdahalelere varabilecek boyutta sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Acaba hangi nüshada yer alan ibare doğrudur? Gayet doğal olarak burada yapılması gereken dünya kütüphanelerinde bulunan yazma bütün el-Fikhu'l-Ekber nüshaları karşılaştırılarak tabkikli bir neşrinin yapılmasıdır. O takdirde ancak daha doğru ve

güvenilir bir sonuca ulaşılması mümkün olabilir. Biz bu makalemizde gerek rivayetlerin ve gerekse tarihsel verilerin ışığında Hz. Peygamberin anne ve babasının ne üzere vefat etmiş olabileceklerini araştıracağız. Bütün bu delillerden hareketle hangi sonuca ulaşırsak, o sonuç Ebû Hanîfe'nin el-Fikhu'l-Ekber adlı risâlesinin hangi nüshasındaki ibareyle paralellik arz ediyorsa muhtemelen doğrunun o görüş olduğuna kanaat getireceğiz.

İslam düşünce tarihinde Hz. Peygamberin anne ve babasının âhiretteki durumlarıyla ilgili olarak birçok kitap yazılmıştır. Bu konu ile alakalı olarak kelimî ekoller arasında yine sayısız tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmaların arka plânının neye dayandığı konusuna biraz sonra döneceğiz. Aslında meselemin temelinde şu düşünce yatmaktadır. Kur'an'da *'müşriklerin necis'*⁹⁸ olduklarından söz edilir. Dolayısıyla hiçbir müslümanın ruh ve fikir dünyasında, mülevves bir bedeninin Muhammedî bir nurun mecrâsını kabul etmesi gibi bir düşünce yatmaz. Bundan dolayı, Hz. Peygamberin ebeveyni konusu İslam düşünce tarihinde savunma telakkisini öne çıkaran bir edebiyat literatürü oluşturacak düzeyde çalışmalara konu olmuştur.

Hz. Peygamberin muhterem anne ve babalarının iman-küfür bağlamındaki durumlarının diğer bir boyutu da *'ehl-i fetret'* ile ilgilidir. Fetret kelimesi sözlükte, *'birşeyin şiddetini kaybedip gevşemesi ve zayıflaması'* anlamındaki fütür mastarından isim olup, *'zaaf, gevşeme, gücünü ve tesirini kaybetme'* anlamına gelir. Fetret daha çok, Hz. İsa ile Hz. Muhammed (a.s) arasında geçen tebliğsiz dönem için kullanılır. Bu dönemde yaşayan topluluklara da *'fetret ehli'* denir.⁹⁹ Şu âyetle açıkça fetret kelimesinin hem sözlük ve hem de geleneksel anlamındaki anlamları teyit edilmektedir. *'Fev ehl-i Kitab' Peygamberlerin arası kesildiği bilinemez bir hâle geldiği bir fetret zamanında, bakınız size rasûlünüz geldi; tatlı ve acı hakikatleri size bevan ediyor. Bize, ne, beşaretle sevindirecek bir müjdecî, ne ihtir ile gocunduracak bir uyarıcı gelmedi'*¹⁰⁰ demeyesiniz. *'İşte size hem beşir-müjdelevîci, hem nezir-uyarıcı bir peygamber geldi ve Allah herşeye kadirdir.'*¹⁰¹

Akâid ve K. lam literatüründe fetret daha çok, bir peygamberin ortaya koyduğu tahrife uğramamış bir davette karşılaşma imkanından mahrum kalan insanların dinî sorumluluğu açısından üzerinde durulan bir kavramdır. İslam dininin varlığından haberdar olmayan

⁹⁶ Bu hadis'in cerh ve ta'dil açısından bir değerlendirilmesi için bakınız Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed, *Sahih-i Buhârî Ahkâmı Tercümesi* (Terc. ve şerh. Kâmil Miras), Ankara, 1979, IV, 537-539.

⁹⁷ bk. Kevserî, Zâhid, *"Mukaddime"*, Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müfettiş, Kahire, 1368, s. 6-7.

⁹⁸ 9 el-Tevbe 28.

⁹⁹ bk. İsfahânî, Râğib, *el-Miftâhü'l-İlâhî'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 558; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beirut, ts. A., 43-44. Yurdagör, Metin, *"Fetret"*, DİA, İstanbul, 1994, XII, 475.

¹⁰⁰ 5 el-Mâide 19.

ve İslâmiyet'i kabul etmesi için herhangi bir davetle karşılaşmayan bir insanın öldürülmesi halinde doğacak hukukî netice konusunda Ebû Hanîfe'ye¹⁰¹ atfedilen bir rivayetten anlaşıldığına göre, bu meseleye dair tartışmalar hicri II. (VIII) yüzyıla kadar uzanır. Peygamberin davetinden yeterince haberdar oldukları halde iman etmeyenlerin sorumlu tutulacakları hususunda ittifak eden İslâm âlimleri fetret ehlini çeşitli gruplara ayırmışlardır.¹⁰² Bunları üç gruba toplamak mümkündür: (1) Allah'ın birliğini zekâsıyla düşünüp bulan kimselerdir. Bu durumda olan insanlardan bir kısmı hiçbir dine dâhil olmamışlardır. Kus b. Saide, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi. Bir kısmı bir dine dâhil olmuşlardır. Tübbâ' ve kavmi gibi. (2) Bu sınıftakiler ise, tevhidî tebdil ve tağyir edip şirki kabul eden ve kendisi için bir din uydurup tahlil ve tahrir edenlerdir. İlk defa putçuluğu ortaya koyan Amr b. Luhay gibi. (3) Ne müşrik ve ne de muvahhid olup bir peygamberin şeriatine dâhil olmayan, kendisi için ne bir şeriat, ne bir din icat ve iltirâ' etmeyip bütün ömrünü gafletle geçiren ve zihni böyle metafizik düşüncelerden tamamen hâlî bulunan kimselerdir. İşte bunlardan bu üçüncü grup hakiki fetret ehlidir. Hz. Peygamberin anne ve babaları da bu grupta değerlendirilir.¹⁰³

Kelâmî ekoller arasında konunun bir başka boyutu da "Allah'ı bilmek sem'i delille midir yoksa aklî delille midir?" çevresinde dögümlenir. Eş'arîler, Allah'ı bilmemenin aklî değil, sem'i delile dayalı olduğunu iddia ederler. Kanıt olarak da: "Biz resûl göndermedikçe hiç kimse ve azap etmeziz"¹⁰⁴ âyetini getirirler. Bu âyete göre insanlar, kendilerine peygamber gönderilmeden önce azaptan emundirler. Dolayısıyla Hz. Peygamberin anne ve babası da Allah'ı bilip bilmemekten sorumlu değildir. Mâtürîdîlere göre ise, şayet Allah bir resûl göndermemişse, insanlara Allah'ı akılları yoluyla bilmeleri gereklidir. Bu konuda Mâtürîdîler, kanıt olarak: "Bilmediğin şeyin ardına düşme: doğrusu, kulak, göz ve kalb (akıl), bunların hepsi o şeyden sorumlu olur"¹⁰⁵ âyetini getirirler. Dikkat edilirse burada kulak ve gözün akıldan müstağni kalamayacağı vurgulanmaktadır. Çünkü, kulak organı, hem doğruyu ve hem de bâtil şeyleri işitebilir. Göz, hem doğruyu ve hem de bâtil olan şeyleri görebilir. Her iki organ da bağımsız olarak doğru ve yanlış olanı birbirinden ayırmaz. Ancak doğru ve yanlış akıl yoluyla ayırt edilebilir. O halde tahkiki olarak bilginin kaynağı, akıldır. Bu görüş zaviyesinden baktığımız zaman Hz. Peygamberin ebeveyni, chl-i fetret de olsa,

akıllarıyla Allah'ı bilmek zorundadırlar.¹⁰⁶ Samrım soruna Ebû Hanîfe de böyle bir mantıkla yaklaşmış olabilir. Çünkü o da İslâm davetinin kendilerine ulaşmadığı kimselerin akılla Allah'ı bilmekten sorumlu olduklarına inanıyordu.¹⁰⁷

Her ne kadar başta Mu'tezile ve Mâtürîdîler böyle bir görüşü savunmuş olsalar da Mâtürîdî çizgide yürüyen Hanefî bilginlerden bazıları, bi'setten önce iman ve küfür bilmenin akılla gerekli olmadığını söyleyerek Eş'arîler gibi düşünmüşlerdir.¹⁰⁸

Hz. Peygamberin ebeveyninin küfür mü yoksa fıtrat üzere mi vefat ettikleri konusu İslâm bilginleri arasında tartışmalı bir konudur. Bazı bilginler şu rivâyetten yola çıkarak Hz. Peygamberin ebeveyni hakkında Ebû Hanîfe gibi düşünmüşlerdir. Hz. Peygamberin anne ve babası hakkında şöyle bir rivâyet nakledilir: "Bir adam. Ya Resûlullah! Benim babam nerededir? diye sormuş. Resûlullah (s.a.v.) "Cehennemdedir" demiş. Adam dönüp gidince Resûlullah, kendisini çağırarak: "Benim babam da senin baban da cehennemdedir" buyurmuşlardır.¹⁰⁹ Bunun üzerine şu âyetin indiği söylenir:¹¹⁰ "Ev Muhammed! Doğrusu Biz, seni hak ile, müjdeci ve uyarıcı olarak göndermişizdir. Sen, cehennemliklerden sorumlu tutulmavacaksın."¹¹¹

Bazı İslâm bilginlerinin, Hz. Peygamberin anne ve babasının küfür veya şirk üzere öldükleri görüşüne varmalarında şu rivayet etkili olmuştur. Ebû Hureyre'den şöyle rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber, annesinin kabrini ziyaret ederek ağladı. Yanındakileri de ağlattı. Sonra şöyle buyurdu: "Annem için istiğfârda bulunmak hususunda Rabbimden izin istedim. Fakat buna izin verilmeydi."¹¹² Bu hadisi senet açısından tahlil eden İbnü'l-Cevzî (ö.597/1218), hadisin senedinde geçen Muhammed b. Ziyad'ın güvenilir bir ravi olmadığını söylemektedir. Ayrıca yine bu hadisin ravi zincirinde geçen Ahmed b. Yahya ve Muhammed b. Yahya'nın meçhul olduklarını da zikreder.¹¹³ Görüldüğü gibi senet bakımından illetli olan bu hadis üzerine nasıl bir akide formüle edilir? Şayet edilmiş olsa bile, böyle bir ilke geçersizdir. Çünkü, zan

101 Bağdâdî, Abdülkâhîr, *Usûlul-Dîn*, s. 328.

102 Yurdagöç, "Fetret", DİA, XII, 475.

103 Zebidi, *Tacrid-i Sarih*, IV, 544-547.

104 4 en-Nisâ 165.

105 17 el-İsrâ 36.

106 bk. Ebû Azha, Hasan b. Abdülmuhsin, *Ravzatul-Bahiyye Fî mâ beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*, Beyrut, is. s. 93-99.

107 bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhu'l-Ebser", s. 45.

108 Ebû Azha, a.g.e., s. 99.

109 Müslim, *Sahih*, İman 88.

110 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed, *Câmi'u'l-Beyân*, Beyrut, 1988, I, 516.

111 2 el-Bakara 119.

112 Müslim, *Cendiz* 108.

113 İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân, *Kitâbu'l-Mevcûât*, (tahk. Nureddin Bayacılı), Riyad, 1997, II, 12.

ifade eden bir rivâyetle akide oluşturulamaz.

İslam bilginlerinden bazıları ise, küfür lekelerinden ve şirk pisliklerinden Hz. Peygamberin nesebini temizlemeye delâlet eden hadislerle sınıksız sınımlıdır. Onlar delil olarak, vefat ettikten sonra Resûlullah'ın anne ve babasının diriltiştir. İman ettiklerine ve sonra da vefat ettiklerine dair geçen rivâyetlere inanırlar. Şöyle ki, Hz. Peygamber, Vedâ hacı sırasında Mekke civarındaki Hacûn mevkiinde bulunan annesine ait kabri ziyaret ettiği bir sırada, ısrarlı duâsı üzerine Allah, Hz. Peygamberin anne ve babasına hayat bahsetmiş, ardından ruhlarını kabzederek kabrine yeniden iade etmiştir.¹¹⁴ Hadis âlimlerinden birçoğu bu hadisin zayıf olduğuna hükmetmişlerdir. Muhaddis Süheylî (ö.581/1185), bu hadisin senedini tenkit eder. Bu hadisi Hz. Ayşe'den rivâyet edenler arasında ehl-i hadîşçe halleri meçhul iki ravi olduğunu söyler.¹¹⁵ Ayrıca bu hadise mevzu/uydurma diyenler olduğu gibi zayıf olduğunu söyleyenler de vardır.¹¹⁶ İbnü'l-Cevzî, bu hadisin uydurma olduğunu söyler ve ekler. Bunu ilmi olmayan ve anlayışı kıt bir kimse uydurmuştur. Eğer onun biraz ilmi olsaydı, kafir olarak ölen kimse ricat ettikten sonra imanın fayda veremeyeceğini bilirdi. Bu hadisi reddetmeye Bakara Sûresi'nin 217. âyetinin delil olarak yeterli olduğunu gördüğünü ileri sürer.¹¹⁷ Diğer taraftan Kurtûbî'nin (ö. 671/1372)¹¹⁸, yukarıdaki hadisin Kur'an ve sahih sünnete muhalif olmadığını zikrederek bir takım zihinsel kurguları gütmüş olması ikna edici olarak görülmektedir. Kaldı ki, Hz. Peygamberin anne ve babasının öldükten sonra diriltiştir. İman ettiklerine dair bu rivâyet, tarihsel açıdan da büyük yanlışlarla doludur. Resûl-i Ekrem'in babası Medine'de vefat etmiş ve şehir içinde defnedilmiştir. Annesi ise Medine'ye, yaklaşık 190 km. uzaklıkta bulunan Ebvâ'da vefat ederek oraya defnedilmiştir. Halbuki kaynaklar, söz konusu kabir ziyaretinin ve dirilti olayının bugün Cennetü'l-Muallâ diye anılan Harem-i Şerîfe yaklaşık 2 km. uzaklıktaki Hacûn mevkiinde vuku bulduğunu kaydeder.¹¹⁹

Sonuç olarak, Hz. Peygamberin anne ve babasının durumuna dinî açıdan baktığımız zaman, gerek Eş'arîlerin ve gerekse Mâtürîdîlerin görüşleri arasında

şöyle bir uzlaşıdan bahsetmek mümkündür. Hz. Peygamberin ebeveyni, Eş'arî düşünceye göre ehl-i fetretir. Zira her ikisi de Resûlullah'a risâlet görevi verilmeden önce vefat etmişlerdir. Diğer yandan Mâtürîdîlere göre her ikisinin de aklı yünden Allah'a inandıklarına dair sözlerine rastlanmaktadır. Örneğin, Hz. Âmine, vefat etmeden az önce beş yaşına girmiş olan Muhammed (a.s.)'ın başucunda otururken, bir müddet kemâl-i şefkat ve dikkatle oğlunun yüzüne bakar ve ona: "Yaratılışında acı vermek olan şeylerin şerrinden Celâl sahibi olan Allah'a sığınırım", bir başka rivâyetle: "Her türlü hasetçinin şerrinden biricik olan Allah'a sığınırım" diye duâ eder.¹²⁰ Hz. Muhammed'in annesi gibi babası Hz. Abdullah'ın da tevhide delâlet eden şiirleri vardır. Tarih kitaplarının kaydettiğine göre, o, Hz. Âmine ile nişanlanmadan önce, Beni Esed kabilesinden bir kadın Kabe'nin yakınında ona ilân-ı aşka bulunur. Hatta eğer kendisiyle evliliği kabul ederse, bütün servetini ona hibe edeceğini de söyler. Bunun üzerine Hz. Abdullah o kadına muhtevasında tevhid kokan şu musraları terennüt etmiştir: "Haram o kadar acıdır ki, ölüm acısı ondan çok hafiftir. Helâl ise çok tatlıdır. Var kadın, sen açıkça helâli ara. İzzet ve şeref sahibi olan ırzını ve dinini himaye ve muhafaza eder. İffetsizlik demek olan bir işe nasıl cesaret gösterir?"¹²¹ Anlaşıldığı kadıyla bütün bu rivâyetler, Ehl-i sünnetin iki kolunu temsil eden Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin ileri sürdükleri tezlerin birleştirilmesine hizmet edecek bir netice doğurmuştur. Bütün bu rivâyet ve bakış açıları, sonuçta, Hz. Peygamberin anne ve babalarının fitrat üzere vefat ettiklerini gösteriyor. Aslında bu meselenin itikatla da bir alakası yoktur. Ahlakîlik açısından her Müslümanın ister gizli, isterse açık olsun, bütün yönlerden Hz. Peygamberin aziz hatırasını ve şerefini ihlâl edecek olan her şeyden kalbini ve dilini tutması en uygun olanıdır. Netice olarak böyle tartışmalı bir konu hakkında Ebü Hanîfe'nin, el-Fikhu'l-Ekber'inde yer alan ifadelerden "firat üzere olanı" ibaresi hakikate en uygun düşenidir. Risâlede farklı ibarelerin yer alması, bu risâlenin Ebü Hanîfe'ye isnat edilmesine bir nâkisa getirmemektedir.

d. Râşid Halifelerin Üstünlüğü ile İlgili Sıralamada Ortaya Çıkan Farklılıklar

Ebü Hanîfe'nin, Râşid Halifelerin üstünlüğü konusunda menâkıb kitapları ile el-Fikhu'l-Ekber'de yer alan ifadeleri birbiriyle geliştirmektedir. Menâkıb kitaplarında fazilet sıralaması; Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve

¹¹⁴ bk. İbnü'l-Cevzî, a.g.e., II, 11-12; Kurtûbî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'ü'l-Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, 1985, II, 93.

¹¹⁵ Süheylî, Abdurrahmân, *er-Ravd'ü'l-Cenf*, (tahk. Abdurrahmân el-Vekil), Kahire, 1967, II, 187-188.

¹¹⁶ bk. İbn Kemâl, Şeyhüddin Ahmed b. Süleyman, *Risâle fi Halkı Eş'arî'nin Vahî, Maş'û's-Salâti Vassalâti*, (Resûl-i İbn Kemâl içinde), İstanbul 1316, s. 88.

¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Kütübü'l-Alevîyyât*, II, 12.

¹¹⁸ Kurtûbî, *er-Tezkere*, Beyrut, 1985, s. 15-17, 391-398.

¹¹⁹ bk. Yurdagâr, "Eht-i Fetret", DİA, XII, 479.

¹²⁰ bk. İbn Hîşâm, *es-Sirâtü'n-Nebviyye*, (tahk. Cemal Sabit, M. Mahmud Seyyid İbrahim), Kahire, 1995, I, 141. İbn Sa'd, *Tahkikât*, Beyrut, ts., I, 111; Süheylî, *er-Ravd'ü'l-Cenf*, II, 117.

¹²¹ İsfahânî, Ebu Nuaym, *Delâilü'n-Nihâye*, (tahk. M. Ravvas Ka'aci-Abdülber Abbas), Beyrut, 1986, I, 132; Süheylî, a.g.e., II, 141.

H.z. Osman şeklinde yer alırken¹²², el-Fıkhul-Ekber'de ise, "H.z. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi sayılınan insanların en efdali Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman ve sonra Ali'dir, şeklinde yer alır. Ebû Hanîfe sözlerine şöyle devam eder. Bunlar daima ibadet eden, hak üzere sabit ve hakla beraber olan zatlardır. Biz hepsini severiz. Ashabdan hiçbirini hayırdan başkasıyla anmayız."¹²³ M. Ebû Zehra, el-Fıkhul-Ekber'den ilgili bu ibareyi naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Halbuki bütün menâkıb kitaplarında zikredilen rivayetler onun H.z. Osman'ı H.z. Ali'den üstün tutup öne geçirmede ittifak ederler. Bir senede dayanan bu rivayetler, senedi olmayan bir metinden daha kuvvetlidir."¹²⁴ M. Ebû Zehra'nın dediği gibi, mesele, menâkıb kitaplarında bu kadar da açık ve net değildir. Aşırı sevgi ve aşırı nefret olayları nesnel olarak değerlendirmede iki psikolojik engeldir. Adâlet, her iki durumdan da uzaklaşarak akıllı ve mantıklı bir zâviyede kalmak şartıyla olayları tahlil edebilmektir. M. Ebû Zehra'nın dediği gibi menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe'nin, üstünlük bakımından H.z. Ebû Bekir ve H.z. Ömer'den sonra; önce H.z. Ali, sonra da H.z. Osman'ı sıraladığı noktasında rivayetlere rastlanmaktadır. Kişisel olarak bu Ebû Hanîfe'nin H.z. Ali'yi H.z. Osman'dan daha çok sevdiğini ve bunlardan hiçbirinin diğerinden üstün tutulamayacağına inandığını hatırlatmaktadır. Herhalde akâdi formüle ederken o zamanki çoğunluğun H.z. Ömer'den sonra H.z. Osman'ın hilafeti doğrultusunda verdiği kararı içtenlikle kabul etmiş ve Rasîd Halifelerin tarihsel anlamda Hilafete getiriliş sıralarını göre sıralanmasının aynı zamanda birinin diğerine üstünlüğünü ifade ettiği görüşüne karşı çıkmamıştır. Bu sebeple Ehl-i sünnetin ekseriyetinin görüşüne göre doğru olan sıralamada, ilk iki halifeden sonra; önce H.z. Osman ve sonra da H.z. Ali'nin geldiği konusunda ittifak vardır.¹²⁵ Bu tartışma gösteriyor ki, hicri I. yüzyılda yaşayan Müslümanlar arasında H.z. Osman ve H.z. Ali'nin takdim ve tefiri konusunda tartışmaların neyden geldiği sonucuna ulaşıyoruz. Aslında Kelâm kitaplarında konu edilen dört halife arasındaki üstünlük nazariyesi, batini anlamda değil, zâhiri anlamdadır. Çünkü insanların Allah katındaki değerini ve durumunu O'ndan başka hiçbir kimse bilemez. Kelâm kitaplarında dört halifenin yaygın olarak bilinen ve ehl-i sünnet ve'l-cemaat tarafından kabul gören sıralama düzeni zâhiri anlamda hilâfet konusundaki duruma göre yapılmıştır. Elbette hissi davranarak, siyasî sebeplerden

dolayı Şia'ya tepki olması bakımından batini anlamda üstünlük meselesini kanıtlamaya çalışanlar da olmuştur.

e. Kiyâmet Alâmetleriyle İlgili Bazı Hususlara İtiraz Meselesi

el-Fıkhul-Ekber'in muhtevasına yöneltilen itirazlardan bir diğeri de "kiyâmet alâmetleri"nden birkaç hususla ilgilidir. Kiyâmet alâmetlerinden kabul edilen Deccâl'in çıkışı ile H.z. İsa'nın nüzûlü, ayrıca cennetle cehennem in ebediliği konularında Ebû Hanîfe'ye farklı görüşler nispet edilir. Deccâl'in çıkışı ve H.z. İsa'nın nüzûlü el-Fıkhul-Ekber'e ait yazına nüshaların bir kısmında yer almamaktadır. Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini yansıtan beş risâlesini bir araya toplayıp yeniden düzenleyen Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin eserinde de söz konusu kiyâmet alâmetlerine yer verilmemiştir. Bu da Deccâl'in çıkışı ve H.z. İsa'nın nüzûlü konusunun, Ebû Hanîfe'nin risâlelerine sonradan ilâve edildiği ihtimalini güçlendirmektedir.¹²⁶

Sonuç olarak Ebû'l-Alâ el-Mevdûdî (ö. 1979), Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'u konu alan makalesinde, el-Fıkhul-Ekber'in bazı bölümlerinin sıhhati konusunda tereddütler bulunduğunu kaydettikten sonra makalesinde ele aldığı dört halifenin durumu, ashâbın konumu ve inananı tanımlı bölümlerinin sıhhati konusunda tereddüdün söz konusu olmadığını, çünkü aynı görüşlerin el-Vasiyye, el-Fıkhul-Ebsat gibi diğer eserlerinde ve Ebû Hanîfe'nin öğrencileri Ebû Yusuf ve Muhammed'den nakledilen görüşleri toplayan Tahavî'nin (ö. 231/933) Akîde'sinde yer aldığını kaydetmektedir.¹²⁷ Doğrusu da budur. Zaten el-Fıkhul-Ekber'de yer alan bazı konuların sonradan eklendiğine dair iddialar da bir nevi zandan ibarettir. Makalemizde bu hususlar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğumuz kanaatini taşıyor ve sonuçları okuyucularımızın seçkin akıllarına havale ediyorum.

III. el-Fıkhul-Ekber'in Çeşitli Dillerde Yapılan Çeviri ve Şerhleri

Bilindiği gibi el-Fıkhul-Ekber birkaç sahifeden ibaret küçük hacimli bir risâle olduğundan baskıları umûmiyetle başka risâlelerle birlikte olmuştur. Müstakil olarak basıldığı da görülmüştür. Ayrıca çeşitli dünya dillerine tercüme de edilmiştir. Bunlar arasında Arapça tercümesi 1331'de İstanbul ve 1323'de Kahire'de, 1342'de Haydarabad'da; Almanca tercümesi 1915'de Jena'da, Urduca diliyle 1289'da Delhi'de ve Pencap diliyle de 1890'da Lahor'da basılmıştır.

Türkçe'de ilk defa, Müstakimzâde Sadeddin Efendi'nin tercümesi İstanbul'da tarihsiz olarak

¹²² bk. Mekki, *Menâkıhu Ebi Hanîfe*, I, 74-76.

¹²³ Ebû Hanîfe, "el-Fıkhul-Ekber", s. 69.

¹²⁴ M. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 194.

¹²⁵ Kerdari, *Menâkıhu Ebi Hanîfe*, II, 155; krg. Mevdûdî, "Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 306.

¹²⁶ Yavuz, Y. Şevki, "Ebû Hanîfe", DİA, X, 140.

¹²⁷ Mevdûdî, "Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 305.

neşredilmiştir.

Cumhuriyet döneminde yapılan el-Fıkhü'l-Ekber'in tercüme ve şerhleri ise şunlardır:

1. Hasan Basri Çantay, Ankara, 1954. Diyanet İşleri Başkanlığı yayınıdır.

2. Seniyyüddin Başak, İstanbul, 1952.

3. S. Sâbit Ünal, Ankara, 1957. Bu eser de Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında çıkmıştır. Aynı zamanda şerhtir.

4. İsmail Kaya, Konya, 1973. Aynı zamanda bu çalışmada bir şerhtir.¹²⁸

Yukarıdaki tercüme ve şerhlerin dışında bugüne kadar bilinen el-Fıkhü'l-Ekber şerhleri ve müellifleri de şunlardır:

1. Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) şerhi. Lord Satanley tarafından 1862'de Londra'da yayımlanmıştır.

2. Ekmelüddin el-Babertî'nin (ö. 786/1384) şerhi.¹²⁹

3. İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin (ö. 891/1486) şerhi.¹³⁰

4. Ebu'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed el-Magnisavî (ö. 1000/1592) şerhi. Bu müellif eserini h. 939 yıllarında tamamlamıştır. Kazan 1896; Delhi 1306/1889; Haydarabat 1321/1903; İstanbul 1278 tarihlerinde yayımlanmıştır. Ayrıca bu eser, Sâbit Ünal tarafından Fıkh-ı Ekber ve İzahı adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. (Ankara, 1956, 1985). Şerhin Ahmet Karadut tarafından gerçekleştirilen bir başka neşri ve Türkçe tercümesi bulunmak-tadır. (Ankara, 1982).

5. Aliyyü'l-Kâfi el-Herevî (ö. 1014/1605) şerhi. el-Menhecî'l-Ezher adını taşıyan bu şerh İstanbul 1304; Taşkent 1312/1894; Kahire 1323/1905, 1955; Kanpur 1327/1909 tarihlerinde neşredilmiştir. İslam Dünyasında meşhur olan bu eser, Yunus Vehbi Yavuz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. (İstanbul, 1979).

6. Alâüddin Ali el-Buhârî şerhi. Şârih bu çalışmasını Uluğ Bey'e ithaf ve takdim etmiştir. Bu eser 853/1449 yıllarında kaleme alınmıştır.¹³¹

7. Hatibzâde Manisa'lı olan bu âlimin kendi nüshası, Manisa ktp. No. 964'deki müellif nüshasıdır.

8. Muhammed b. Bahâüddin el-Bayramî, şerhi. El-Kavîl'ü-Fasl adını taşıyan bu şerhin bir nüshası Ragıp

Paşa kütüphanesi, 789 numarada kayıtlıdır.¹³² Ayrıca bu eser Arapça olarak İstanbul'da basılmıştır.

9. İsmail b. İshâk el-Hatîrî er-Rumî (ö. 950/1543) şerhi. el-Hikmetü'n-Nebeviyye adını taşıyan bu şerhin bir de muhtasarı vardır.¹³³

10. Ali b. Murad el-Ömerî el-Mevsilî (ö. 1147/1743) şerhi.¹³⁴

11. Ebu'l-Fetih Osman eş-Şâfiî (ö. 1147h.) şerhi.

12. Muinüddin Atâullah b. Muhammed el-Karsavî şerhi, Kazan 1890.

13. Abdülkadir es-Selhetî şerhi, Dürrü'l-Enhur adını taşır. 1298'de Haydarabad'da ve 1368'de Kahire'de yayımlanmıştır.

14. Hasan b. Ahmed es-Sıyâğî'nin (ö. 1221/1806) er-Ravdu'n-Nâdur adını taşıyan şerhi, Kahire'de dört cüz halinde basılmıştır. (Baskı tarihi yok.)

15. İbrahim b. Hasan el-İşkodravî (ö. 1260/1854) şerhi.¹³⁵

16. İbrahim b. Hüsam el-Germiyânî (ö. 1016/1607) şerhi.¹³⁶

Sonuç

Hiç kuşkusuz insanların düşünce dünyalarının şekillenmesinde yaşadıkları kültürel çevrenin etkisi büyüktür. İşte büyük mütekelim ve fakih Ebü Hanîfe, böyle bir sosyal çevre ve farklı düşünce mozaiklerinin yer aldığı bir coğrafyada yetişir. Hem Emevîler ve hem de Abbasîler dönemlerinin önemli kesitlerinde yaşaması hasebiyle, hem siyasi ve hem de düşünce alanında ortaya çıkan krizlere tanık olur. Bütün bu olaylar elbette onun fikrî ve akidevî gelişiminde silinmez izler bırakmış olabilir.

Ebü Hanîfe, zekâsının kıvraklığı sebebiyle merkezi Kûfe'de bulunan ehl-i rey ekolüne intisap eder. Ehl-i rey ekolü, katıksız bir rasyonalist yöneliş değildir. Bilgi kaynakları arasında Kur'an ve Sünnet vardır. Tek yaptıkları şey, aklın bu iki kaynağı anlamada daha fonksiyonel bir hale getirilmesidir. Bunu en güzel anlatan örnek, Ebü

¹²⁸ bk. Cumhuriyet Devrinde yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara, 1975.

¹²⁹ Köprülü Ktp. No. 703/2 (103a-136b).

¹³⁰ Şehit Ali Ktp. No. 1670.

¹³¹ Sezgin, GAS, I, 413.

¹³² Kehîle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut, ts. XII, 165.

¹³³ Muhtasarı için bakınız. Selim Ağa ktp. No. 587.

¹³⁴ Laleli Ktp. No. 2325.

¹³⁵ Reşit Paşa ktp. No. 990/3 (20b-60b). Bu eserin istinsah tarihi de müellifinin ölüm tarihidir.

¹³⁶ Laleli ktp. No. 3760 (41a-50b). Ebü Hanîfe'nin el-Fıkhü'l-Ekber adlı eserinin şerhleri için bakınız. Brockelmann, *GAS SUPPL.* I, 287; Sezgin, *GAS*, I, 418; Gölcük, Şerafettin-Bebek, Ali, "el-Fıkhü'l-Ekber". *DİA*, XII, 546; Heysemî, İbn Hacer, *Mendâbü'l-İmâm-ı Azam*, (çev. Ahmet Karadut), İstanbul, 1982, s. 217-219; Çelebi, İlyas, *Mukaddime*, (Beykizâde, İmam Azam Ebü Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri) çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996, s. 39-40.

Hanîfe'nin, Kur'an ve akılla çelişen kimi hadisleri, Kur'an ve akla yeniden arz etme yöntemiyle. Böylece o, İslam düşüncesini alanında zihinsel yol haritasını da belirlemiş oldu.

Ebû Hanîfe'nin Kelam Tarihindeki önemi ve yeri çok büyüktür. Kendisinden önce müferrit konularla ilgili çıkışlar olmasına rağmen, ilk defa o, şifahi söylemden kitâbî anlatıma geçerek Sistematik Kelam'ın temellerini attı. Bu, kendisinden sonra tekevvün edip gelişecek olan Mâtürîdî Kelam ekolü için bir model oluşturdu. Özellikle İmâm-ı Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), ilim silsilesi Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine dayanması hasebiyle, ilmi mirasın nakli konusunda onun açtığı yoldan yürüyüp, Ebû Hanîfe'nin koyduğu esaslara sınıksız sarıldı ve aklı önplâna alarak sistenini geliştirdi. İmâm-ı Azam'ın el-Fıkhu'l-Ekber, el-Fıkhu'l-Ebsat, er-Risâle, el-Âlim ve'l-Müteallim ve el-Vasiyye gibi eserleri, Hanefi mezhebi âlimlerinin akâid usûlünde başvurdıkları temel kaynakları oldu. İmâm-ı Mâtürîdî bunların hepsini okuyup, hocalarından rivâyet etti. Böylece Ebû Hanîfe'nin temellerini attığı kelâm mezhebinin daha mufassal bir hale getirdi.¹³⁷

Bir medeniyet inşası ancak kendi geliştirdiği kavramlar üzerinde yükselebilir. kelâmî terminolojiye katkı bakımından Ebû Hanîfe'nin önemi bu yönüyle de açıktır. Onun yaşadığı yüzyıl, İslamî ilimlerin teşekkülü alanında bir ayrışma dönemi sayılır. Henüz bu anlamda dinî ilimler birbirinden müstakil olarak ayrılmış değillerdi. O, dönemde zihinsel bir çaba olan ilmi faaliyetler genel ve şemsiye bir kavramla ifade etmek gerekirse "Fıkıh" olarak isimlendiriliyordu. Daha doğrusu fıkıh, insan düşüncesi ile elde edilebilecek bilgiyi ifade etmekteydi. Bu yüzden fıkıh kavramının, ilk devirlerde akli bilgi anlamında kullanıldığı sonucunu rahatlıkla çıkarabiliriz. İşte Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber derken, bugün bizim akli bir çabanın ürünü olan kelâmı kasdetmiştir. Ona göre fıkıh, soyut olan bilimsel çabaların tümüdür. Düşünce dünyamızı aydınlatan lügat kitaplarımızdan bazılarına "Fıkhu'l-Luga(h)" isminin verilmesi, bugünkü kullanımın dışında, fıkıhın genel manada bilim anlamında kullanılması bir delildir.¹³⁸ Bütün zihinsel çabaları içeren ve kuşatan bir adlandırmadır. İşte böyle bir çağda Ebû Hanîfe, fıkıhın bu genel anlamından daha özel anlama yönelmek ve kelâm biliminin terminolojisine ve muhtevasına katkıda bulunmak adına bazı risâlelerine el-Fıkhu'l-Ekber ve el-Fıkhu'l-Ebsat adlarını vermesi son derece orijinal bir adlandırmadır. Çünkü, terminoloji değişince, dolaylı olarak bilgi sistemleri de değişecektir. Zaten yapılan da bu olmuştur. O, İslam binasının ana

temeli olan itikâdî sistemine, el-Fıkhu'l-Ekber/ en büyük fıkıh, diyordu. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, el-Fıkhu'l-Ekber'in hemen girişinde "ashu't-tevhid/tevhidin aslı" terimini kullanarak bir kavram geliştirmesi de bir yenilik olarak sayılmalıdır.

Ebû Hanîfe, İslam'ı anlama konusunda ifrat ve tefrite varan bir dönemde yaşadı. Risâlelerinden öğrendiğimize göre kendi döneminde varlığı bilinen belli başlı fırkalar arasında Hâriciler, Mu'tezile, Cebriye, Mürcie ve Şia geliyordu. Bu ekollerin İslam yorumu, İslam toplumunda içtimâî bünyeyi sarsacak düzeyde sarsıntılar meydana getiriyordu. İşte onun tarihte oynadığı rol ve önem bir defa daha karşınıza çıkıyordu: Doğrudan Müslüman kamuoyunu itikat ve düşünceye istikrara kavuşturacak bir orta yol haritası geliştirmiş olması. Yukarıda kimliklerine değindiğimiz fırkaların doktrinleri karşısında tarihinde ilk defa yazılı ve düzenli bir şekilde sünni bakış açısı onun eliyle şekillenerek ortaya kondu. Bu sünni paradigmanın kökleşmesine literatür açısından bir katkıydı. Artık sünni düşünce, yazılı bir iletişim ağı oluşturdu. Gerçekten bu girişim, akide alanında yaratılan çatışmacı yaklaşımları dengeye oturtucu ana bir eksen oldu. Meselâ, "büyük günah mes'elesi" alanında geliştirilen ve İslam toplumlarında çatışmacı bir yankı uyandıran görüşler sadece itikâdî bir sunum değildi, aynı zamanda siyasi bir sunumdur. İslam toplumunda doğrudan "büyük günah mes'elesi" alanında geliştirilmiş doktrinlerin yansıması, Müslüman kamuoyunun medenî haklarını ve sosyal ilişkilerini doğrudan etkiliyordu. Hatta yönetimin başına oturacak şahıslar ilgili bakış açıları adı geçen problemle bazen başı derde sokmakla kalmıyor, siyaseti de yakından ilgilendiriyordu. Çünkü bu meselenin bir ucu iman, diğer ucu ise inkâr tanımlaması arasında gelip gidiyordu. Sosyolojik olarak söylemek gerekirse, toplumların tarihini değiştiren büyük insanlar ve kurtarıcı düşünceler, işte böyle bir kriz döneminde toplumun kâlbünde yer bulur. Ebû Hanîfe'yi İmâm-ı Azam (Büyük Yol Gösterici, Önder) yapan unvan da bu idi. O, "amel imandan ayırdır", derken, hiçbir zaman amelin gereksizliğini vurgulamadı. Sorunun çözümünde, bir yönüyle Kur'an'da geçen itikâdî konuları formüleştiren aklı nasıl kullanmamız gerektiğini de öğretti.

Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber projesiyle, istinbat yönteminin teorik ve pratik birliktir sergiledi. Yaşadığı yüzyılda bir âlim ve aydın sorumluluğu yüklenen Ebû Hanîfe, gerçek anlamda kelâmı tekevvün ettirmekle ve kelâm okutmakla yetinmedi, mütekellem olmanın, yani kelâm yapmanın "ıstıslâhını da" ortaya koydu. Selefi İslam'ın öncülerinin Hz. Peygamberin ashabı döneminde kelâm yapmak diye bir yöntemin olmadığı yolunda muhâlif bir duruş sergilemeleri karşısında, "onların şartları

¹³⁷ bk. Beyazîzâde, *İşâretü'l-Merân*, s. 6-9.

¹³⁸ kırs. Açıkgöç, Alpaslan, "Kur'an'da İlim Kavramı Çerçevesinde Tarihîliğe Bir Yaklaşım", (Kur'an-ı Anlamada Tarihîlik Sorunu Sempozyumu içinde), Bursa, 8-10 Kasım 1996, s. 190-191.

ile bizim şartlarımız aynı değildir, artık karşımızda eline silâhı alarak Müslüman bir kimlikle geliştirdikleri iman ve küfür anlayışını bütün müslümanlara yegâne ve tek doğru olarak sunup, bu görüşlere uygun bir anlayış ve yaşayış biçimi ortaya koyamayan Müslümanların kanını döken bir grup vardır" şeklinde itirazda bulundu. Bu doğrudan Hâricî mantıkla savaştı. Diğer yandan, "günahlar imana zarar vermez" diyen ve cemiyet hayatında denetimsiz ve sorumsuz bir ahlâkî gevşekliğe vize veren Mürce'î'nin İslâmı yorumuna karşı çetin bir duruştu bu. Her iki bakış açısı da toplumda bizantinist bir tavır sergileyerek ifade özgürlüğünü engellemeye gidiyor, diğer yandan toplumsal barışı tehdit ederek bozmakla kalmıyor, istikrarı da yok ediyordu. Onun için Müslüman tecrübede Ebû Hanîfe'nin yaptıkları çok önemsenmiştir. Bu çağının sorunlarıyla boğuşan bir âlim sorumluluğu değil de nedir?

O, yukarıda değindiğimiz gibi sadece kelimelerin temellerini atmakla yetinmedi; bir mütakellim sorumluluğu ile, dinsel düşüncenin doğru bir şekilde anlaşılmasının ana ölçülerini verdi ve saf İslâm inanç sistemine yönelik bozguncu ve heretik akımlara karşı fikrî düzeyde olmak koşuluyla sayısız polemiklere girdi. O, velev ki hayatına mal olsa da, her çeşit düşünce ve inancın ifade edilmesinden yana özgürlüğe bir tutum ve tavır sergiledi. Ebû Hanîfe'ye göre Müslüman toplumunda ifade özgürlüğü en az yargının bağımsızlığı kadar önem taşıyordu. Kur'an bu özgürlüğü "iyilikleri emretmek, kötülüklerden alıkoymak"¹³⁹ ifadesiyle izah eder. Bu ilkenin ahlâkî boyutu son derece önemlidir. Şüphesiz onun yukarıdaki Kur'anî ilke doğrultusunda farklı düşünce mensuplarıyla girdiği polemikler/kelam tartışmaları İslâm düşüncesinin gelişimine heyecan pompaladı ve verimlilik/üretkenlik sağladı.

Her toplumda nüfuz alanlarını kaybetme endişesine kapılarak adalet, hoşgörü ve çoğulculuk gibi yüce değerleri kişisel menfaatleri önünde engel olarak görüp bir "öteki" yaratmaya kalkışan insanlar olduğu gibi, Ebû Hanîfe'nin de karşısına çıkan çevreler oldu. Kendi varlığını icat ettiği "ötekine" göre mevzilendirenler, müsahabayı elden bırakmadan düşünceye karşı düşünce şeklinde değil de, onun, doğrudan kelimelerle performansıyla tecessüd etmiş kişiliğini hedef alıyordu. Gerek kendi döneminde ve gerekse daha sonraki asırlarda aklı ve Kur'an'ı bilgi sisteminin ayrılmaz iki ögesi haline getirmesinden dolayı Ehl-i Hadis'in saldırılarına maruz kalmıştır. Kendisinden kelimayı bıraktığı ve hatta zemmettiğine dair bir ifade gelmemişken, söyletirme manâğı devreye sokularak kelimayı aleyhtarlığı yapmaya hizmet edecek lojistik destek bulma gibi hoş olmayan fikrî çabalara tevessül edilmiştir. Halbuki o, bize bıraktığı

yazılı ve yetiştirdiği, yetişkin insan mirasıyla kelimanın meşrûiyet dayanaklarını göstermiştir.

Ebû Hanîfe, sosyal değişime ayak uyduran bir düşünür profilidir. O, çağının sosyal problemlerini çok iyi tanıyordu. Onun "fıkıh, kişinin aleyhine ve lehine olan şeyleri bilmesidir" şeklindeki tanımı, sosyal gerçekçiliğinin bir tarifidir. İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe, toplumda meydana gelen sosyal değişimleri gözardı etmediği için olgulardan hareketle sosyal değişime adaptasyonunun ana dinamiği olan içtihadı kullanarak sorunlara hal çaresi üretmesini bilmiştir. Bunu da ona yaptırın formasyon, kelimadır. Niye bu düşünce üretme formasyonunu bir kenara atsan ki! Dahası var, onun dünyevî bir ilim olan fıkıhla da uğraşması, kelimanın kazandırdığı performansın bir sonucudur. Bu sebeple, akli melekeyi işletmeyen bir kimsenin fıkıh yapması mümkün değildir. Eğer böyle bir kimse sadece fıkıh okutmakla kalmıyor, fıkıhla yapıyor, sa, bunu akletme disiplinine borçludur. İşte Ebû Hanîfe'nin yaptığı da bundan farklı değildir.

Diğer bir konu da makalemizin bir bölümünü oluşturan el-Fikhu'l-Ekber risâlesinin senet ve muhtevasıyla alakalı olan yandır. Tarihi süreçte, bu risâlenin senet ve muhtevası çevresinde bazı tartışmalar yapılmıştır. Özellikle el-Fikhu'l-Ekber'de yer alan bazı pasajların sıhhati konusunda tereddütlere düşüldüğü görülmüştür. Bilindiği gibi düşünce sistemimizde metodik şüphe ve eleştirel akıl anlayışı, hakikatin ortaya çıkmasında önemli bir işleve sahiptir. Zaten, yapıları da budur. Mu'tezile hâric, hiçbir fırka gerek el-Fikhu'l-Ekber ve gerekse el-Âlim ve'l-Müteallim adlı eserlerin Ebû Hanîfe'ye isnadı konusunda ne bir iddiada bulunmuş ve ne de bir görüş serdetmiştir. Müellifin bütün eserleri topluca göz önünde bulundurulduğu ve tarihi gelişimi dikkate alındığında bu eserlerin Ebû Hanîfe'ye isnadının sıhhati konusunda şüpheye mahal olmadığı görülecektir. Bütünlükçü bir açıdan risâlelerin muhtevasına baktığımızda görüşlerde bir insicâm olduğu da görülür. Makalemizde de önerdiğimiz gibi, aslında burada yapılması gereken şey, dünyanın değişik bölgelerinde gerek matbu' ve gerekse yazma halinde bulunan el-Fikhu'l-Ekber nüshaları bir araya getirilerek titiz bir tahkikle ilim âlemine sunulursa, sanırım ne senet ve ne de muhteva konusunda hiçbir tereddüt yaşanmayacaktır.

Sonuç olarak, üzerinde tartışmaların cereyan ettiği el-Fikhu'l-Ekber kadar, Ebû Hanîfe'nin kelimâ görüşlerinin billurlaştığı el-Vasiyye ve el-Fikhu'l-Ebsat da kuvvetli ve sahih rivâyetlerle doludur. Halâ Ebû Hanîfe'nin kelimâ mirası, İslâmî ilimler alanında metodoloji tartışmalarının yapıldığı bir çağda, gelenek yeniden üretilerek modern çıkışlar ve yenilikler yapmak için müracaat edilmesi gereken bir çaba olarak durmaktadır.

¹³⁹ bk. 3 Âl-i İmrân 104, 110.